

El *Lobishome* o *Vakner* del «límite de la tierra y el mar»

FERNANDO ALONSO ROMERO*

Aos veciños do concello de Dumbria e dos territorios contiguos, herdeiros do legado dos seus antepasados que viviron nos tempos dos lobos. Ese herdo de tradicións e crenzas forma parte do patrimonio material e espiritual da Costa da Morte: unha fonte de atracción e desenvolvemento cultural para as novas xeracións.

Sumario

En este artículo realizamos una investigación sobre uno de los seres imaginarios gallegos más temidos: el hombre lobo. Analizamos sus orígenes y paralelos europeos.

Abstract

In this article we carry out a research on one of the most feared Galician imaginary beings, the werewolf. We analyze its European origins and parallels.

A comienzos del siglo XII, entre los años 1120 y 1124, Diego Gelmírez, el primer arzobispo de Santiago de Compostela, encargó a un grupo de colaboradores religiosos la redacción de un libro en el que se contara la vida y milagros del Apóstol Santiago el Mayor. Su publicación y las copias posteriores que se hicieron, contribuyeron a que se fomentara en la Europa medieval el culto a Santiago Apóstol y el importante significado religioso que tenía para los creyentes realizar un peregrinaje hasta su tumba; localizada en un remoto lugar del Occidente europeo, tan alejado del entonces mundo conocido, que se suponía que era *el límite de la tierra y el mar*, como así se le considera en el «*Códice Calixtino*»,¹ cuyo texto original se conserva en el Archivo de la catedral de Santiago de Compostela. Desde los tiempos de Gelmírez hasta la actualidad han pasado muchos años. Sin embargo, en ese *límite de la tierra y el mar* todavía se recordaban a finales del siglo pasado relatos jacobeos medievales y creencias ancestrales que procedían de épocas incluso anteriores a los tiempos del «*Códice Calixtino*», cuando todavía no se había descubierto América y se pensaba que en la comarca gallega de *A Costa da Morte*, estaba el final del mundo. A mediados del pasado siglo XX, un médico e historiador de Finisterre, el Dr. Esmorís Recamán, opinaba que ese «límite de la tierra» era un territorio *de un gran interés humano en cualquiera de los aspectos que pudiera estudiárselo, desde el prehistórico, pues estuvo poblado desde los tiempos más primitivos, hasta el etnográfico, ya que sus gentes conservan con bastante pureza costumbres y tradiciones dignas de conocerse*.²

Desde el día en el que el Dr. Esmorís realizó ese comentario ha transcurrido más de medio siglo y, sin embargo, son tantos y tan variados los estudios etnográficos e históricos

* Fernando Alonso Romero es catedrático *ad honorem* de la Facultade de Filoloxía de la Universidade de Santiago de Compostela. fernando.alonso@usc.es

que podrían hacerse sobre esta comarca, en la que se encuentran las villas de Finisterre, de Corcubión, de Cee, de Dumbría y de otros pueblos, que sería necesaria la labor de muchos investigadores para recoger todo su rico aporte cultural, no sólo interesante para conocer la historia de esta parte de Galicia, sino también porque muchos de sus diferentes aspectos culturales están relacionados con el resto de España e incluso con los de otros países europeos. Recordemos que en este territorio se establecieron diversas culturas: algunas procedentes del Este del Mediterráneo y otras del Norte de Europa. De su paso por estas tierras quedaron testimonios arqueológicos y etnográficos; así como también genéticos en el ADN de su población.³ Aquí estuvieron los constructores de dólmenes y de otros monumentos megalíticos, los agricultores neolíticos procedentes del Mediterráneo, los guerreros celtas, las legiones romanas compuestas por soldados de diferentes lugares de Europa, los navegantes nórdicos, los invasores suevos, los devotos de Yahvéh, los primeros cristianos... Todos ellos, así como las visitas esporádicas de los seguidores de Alá, que en algunas ocasiones consiguieron llegar hasta las costas de Cornualles, dejaron su impronta en este Occidente galaico. Frente a su costa transcurre desde la remota Prehistoria la ruta de navegación que une a los pueblos del Norte de Europa con los del Sur de este Continente. Por todo ello, rara es la leyenda, tradición, o creencia que no tenga sus correspondientes paralelos en otros territorios de Europa, con los que también ha estado unido este «extremo del mundo» por medio de una ruta terrestre desde mucho antes del siglo IX d. de C., que fue cuando se descubrió el sepulcro de Santiago Apóstol. A partir de esa fecha, las antiguas vías de comunicación gallegas con el resto de Europa se transformaron en caminos jacobeos, centralizados en Santiago de Compostela, pero sin llegar nunca a perder sus ancestrales vínculos con este extremo occidental de Galicia, mundialmente conocido también con el nombre de Costa da Morte. Calificativo que no solamente se debe a los cientos de desaparecidos en las peligrosas aguas de su litoral atlántico, sino también a los mitos ancestrales que localizaban en ese territorio el destino último de los seres humanos antes de que sus almas penetraran en el Mundo del Más Allá, siguiendo la ruta del Sol rumbo a ese Paraíso que los celtas llamaban Isla de la Eterna Juventud.

Ese ineludible destino *post mortem* de las personas era el que motivaba que muchos caminantes jacobeos que llegaban hasta Santiago de Compostela, decidieran prolongar durante el día su peregrinaje hasta el Fin de la Tierra, caminando guiados por la ruta del Sol hacia Occidente, y de noche por la Vía Láctea. Las antiguas creencias que pervivían en la memoria popular les recordaban la necesidad de conocer en vida el itinerario que seguirían sus almas tras la muerte. De esa manera no se extraviarían, ni correrían el riesgo de convertirse en almas vagabundas; integradas en el grupo errático de la *Santa Compañía* y angustiadas por no encontrar el camino hacia el Paraíso; o, lo que es peor, obligadas a reencarnarse en ratones, en sapos, en culebras o en otros animales que se arrastran; y así, transformadas en esos animales, verse impelidas a cumplir el peregrinaje forzoso hasta llegar al Occidente galaico en el que ahora se venera a San Andrés de Teixido: al que «vai de morto o que non foi de vivo»; breve sentencia tradicional que durante siglos ha condicionado la religiosidad escatológica del pueblo gallego; al igual que lo han hecho en otros países de la costa Atlántica europea creencias semejantes; sobre todo en Bretaña.

Sin embargo, de entre todos esos caminos ancestrales hacia ese mítico Paraíso, los que más nos acercan geográficamente a él, y que por eso fueron cristianizados y conocidos universalmente, son los que nos llevan hasta el *Cristo de Fisterra* y a la *Virxen da Barca*

en Muxía. No les resultaba nada fácil a los peregrinos medievales llegar hasta esos dos remotos lugares de la costa gallega. El itinerario que tenían que seguir estaba lleno de peligros de todo tipo, pues se exponían a las inclemencias del tiempo atmosférico, a las condiciones con frecuencia intransitables de los caminos, a los robos, a enfermedades y a la falta de alimentos y de refugios a los que acogerse. Pero a pesar de esos inconvenientes, muchos peregrinos que habían conseguido llegar hasta Santiago de Compostela, proseguían su caminar rumbo a esos míticos lugares de Occidente y sin medios adecuados para enfrentarse a esos peligros. Pero la fe que los impulsaba era más poderosa que los recursos materiales de los que disponían para protegerse. La mayoría ignoraba que para llegar al *límite de la tierra y el mar* tendrían de atravesar las tierras de Dumbría, las de Cee, y después las de Corcubión; y de caminar por altos y despoblados páramos; y de exponerse a los peligros que representaban los animales salvajes: como lobos, osos y también el lobo cervical, o lince: un mamífero carnívoro de gran tamaño que pertenece a la familia de los félidos y que por entonces habitaba en toda Europa. Su tamaño era mayor que el del lobo pues podía alcanzar 1'30 m. de largo y una altura de 75 cm.⁴ En la Edad Media se le tenía gran temor pues además de su gran tamaño se decía que estaba dotado de una mirada tan penetrante que incluso podía atravesar las paredes,⁵ y *ven lo que está de la otra parte*.⁶ Conviviendo con esos animales reales, existía otro, quizá más temido pues su fuerza era tan grande que ni siquiera un grupo numeroso de hombres podía hacerle frente; sobre todo si en esos páramos del *límite de la tierra y el mar* había niebla, la visibilidad era escasa y se oía cercano el aullido del lobo hambriento o el del lobo cervical, con su voz entre aullido y rugido y con un tono ronco parecido al de los gatos.⁷ Ese extraño aullido, sin duda, dejaría a los peregrinos y caminantes paralizados por el temor; pues además se creía que el lobo era nictálope, es decir, que veía en la oscuridad, y que el fulgor de sus ojos por la noche era tan brillante como el fuego, y su mirada tan penetrante y poderosa que incluso podía detener el disparo de las escopetas. En el siglo pasado en Galicia se decía también que si el lobo veía a una persona antes de que ella lo viera a él, dicha persona se quedaría sin habla.⁸ Es una creencia que, según testimonios del siglo XVI, también conocían los campesinos ingleses.⁹

También en los pueblos asturianos el mayor enemigo de los ganaderos era el lobo pues *desde siempre se le ha considerado fiera malvada y feroz que reina en la noche y en el bosque. Se dice que sus ojos brillan con especial malignidad en la oscuridad y presagian la muerte*.¹⁰ Sin embargo, ni el lobo ni el linco infundían tanto terror a los habitantes del *Fin de la Tierra* como el que causaba el *vakner*, animal tan sanguinario que el imaginar la posibilidad de encontrarse con él en el camino hacia Finisterre, sumergía las mentes de nuestros antepasados en una dimensión fantástica en la que también habitaban seres extraordinarios, pero que estaban tan arraigados en las creencias tradicionales que muchas personas incluso llegaban a verlos, a describirlos y a relatar sus vivencias y encuentros con ellos. Por eso, los peregrinos y los caminantes cuando pensaban en esos seres apresuraban el paso pues se sentían asustados ante la posibilidad de encontrarse con alguno de ellos: como el demonio, el trasgo, el *nubeiro*, las *meigas chuchonas*, la *Santa Compañía* o el terrible *vakner*. Todo un conjunto de personajes fantasmales que solían transitar por los altos, desamparados y solitarios páramos por los que pasa todavía el camino jacobeo desde Olveiroa en dirección a las alturas de Logoso, de Hospital y de la ermita de San Pedro Mártir; y continúa después para descender hacia la costa hasta llegar a Cee. Pero, ¿quién era ese temido ser al que llamaban *vakner*? Muy poco sabemos sobre

él; tan poco que los que hemos oído hablar de ese mundo irreal en el que todavía creían nuestros abuelos, y en el que tenemos que incluir al *vakner*, estamos seguros de su existencia, pero no vemos con claridad su aspecto físico, porque a los seres de ese mundo mítico cada cual los ve según su poder imaginativo; lo cual hace difícil su interpretación científica y sus orígenes, aunque sabemos que algunos: como las *mouras*, los *nubeiros*, los trasgos y hasta incluso las *meigas*, nacieron en los tiempos en los que a esos *límites de la tierra y el mar* todavía no habían llegado los primeros cristianos con sus creencias y sus prácticas religiosas, que acabarían por difundirse por toda la población, pero sin llegar a conseguir que ésta se olvidara de esos ancestrales y míticos personajes y que los siguiera viendo y creyendo en su existencia real.

Los investigadores que han estudiado la figura del *vakner* opinan que su origen pudo surgir motivado por la existencia de cuatro posibilidades. A saber: el *vakner* puede ser un lobo, un oso, un dragón, o quizá un ser monstruoso, un ser híbrido: mitad lobo-mitad hombre; es decir, un *lobishome*. Es esta última posibilidad la que parece estar más cerca de la personalidad del *vakner*, la que más le asemeja a una criatura de carne y hueso, pues en el *lobishome* confluyen características del ser humano, del lobo, del oso y también del terrible dragón: mítico animal muy difícil de vencer, que ha atemorizado a poblaciones enteras, como sabemos por la infinidad de leyendas y de creencias europeas que existen sobre él.¹¹

Sin embargo, al *lobishome* nos conduce la visión de paisajes agrestes y montaraces, de escenarios bravíos de los que surgen animales indómitos, ocultos en la arcana vegetación de las vaguadas o en los breñales impenetrables. Es en esos horizontes terrenales en donde podemos encontrarnos con ese ser ambivalente que es el *lobishome*: personaje sobrenatural que sobrevive en una dimensión expiatoria, a caballo de nuestro mundo y el de Más Allá. No sabemos realmente cómo es esa dimensión, porque hay que ser *lobishome* para entrar en ella, pero sí conocemos las circunstancias que conducen al ser humano a transformarse en ese ser; lo que nos va a permitir descubrir qué es lo que se oculta tras su aterrador aspecto y los motivos que condicionan su monstruoso comportamiento. Empecemos pues a transitar por esas sendas, estimulados por la esperanza de descubrir al *lobishome*. Pero eso sí, desde una prudente distancia, sin arriesgarnos demasiado a acercarnos a él porque en el fondo no estamos del todo convencidos de que realmente sea un personaje imaginario...

Comencemos esta investigación sobre el *vakner*, con la lectura del diario del viaje de un obispo armenio llamado Martir, que vivía en el monasterio de San Ciriaco de Norkiegh, situado en un territorio muy alejado de Galicia, pues pertenecía a la diócesis de Azerbaijan, en Armenia (Anatolia, Turquía). Allí, retirado en ese remoto lugar, pasaba Martir pacíficamente el transcurrir de su vida dedicado a las labores espirituales de sus creencias cristianas. Hasta que un día, el 29 de octubre de 1489, decidió realizar un largo peregrinaje por varios países europeos en el que invertiría siete años de su vida, hasta 1496. Su principal intención era rezar ante la tumba de San Pedro en la ciudad santa de Roma y conseguir que el Papa patrocinara su largo recorrido religioso; por lo que se supone que su viaje de peregrinación religiosa tenía también alguna implicación diplomática o política, muy posiblemente motivada por el comportamiento de los turcos y las nuevas rutas de navegación. De ahí su interés por conocer varios de los puertos principales de la costa atlántica de España.¹² Para llegar hasta Roma se embarcó en Estambul en una nave que lo traslado hasta Venecia, en donde desembarcó para seguir viajando por la ruta terrestre



Fig. 1.- Mapa Francés del año 1773 en el que se muestra el camino que en ese siglo todavía utilizaban muchos mercaderes y viajeros que venían por mar, para desembarcar en el norte de Galicia y seguir después hasta Betanzos y finalmente a Santiago de Compostela.

que conducía a Roma. Finalizaba así la primera larga etapa de su peregrinaje espiritual, pero su fervor religioso y el que veía también en otros peregrinos cristianos, le animó a reanudar el viaje con la esperanza de finalizarlo en *el límite de la tierra y el mar*; en donde decían que se encontraba la tumba de Santiago Apóstol. Y tras recorrer varios países llegó hasta París, ciudad de la que partía uno de los caminos más importantes de la ruta jacobea, y en donde probablemente se debió de poner en contacto con otros peregrinos que seguían esa ruta, porque al cabo de unas semanas llegó hasta Bayona en el occidente de Francia, y siguió avanzando por el camino jacobeo del norte, que le condujo a Santander, a Oviedo y a Betanzos (A Coruña). (**Fig. 1**). Y desde allí, según cuenta el propio Martir en su diario de viaje, tras muchas dificultades durante el camino consiguió llegar *al templo y sepultura de Santiago*; acontecimiento que posiblemente tuvo lugar en el año 1493. Permaneció en Santiago de Compostela durante 84 días, durante los cuales se repuso de sus fatigas, pero no se sabe qué actividades estuvo realizando, además de las puramente religiosas. Al cabo de esos días decidió abandonar la ciudad, lamentando no haber podido permanecer más tiempo debido a lo caro que resultaba vivir en Santiago;¹³ en donde es muy probable que se hubiera puesto en contacto con peregrinos deseosos de continuar su peregrinaje hasta el *Fin de la Tierra*, porque al salir de Santiago emprendió el camino en dirección a lo que él también llamaba *la extremidad del mundo*, nombre con el que los peregrinos de aquellas fechas aún seguían utilizando para referirse a Finisterre. Y después de un recorrido penoso y difícil, Martir consiguió llegar, débil y fatigado, a esa villa y puerto de la *extremidad del mundo*, como nos cuenta en su diario de viaje cuando describe

esa última etapa de su peregrinaje jacobeo. Dice así: *Padecí muchos trabajos y fatigas en este viaje, en el cual topé con gran cantidad de bestias salvajes muy peligrosas. Encontramos el vakner animal salvaje, grande y muy dañino. ¿Cómo -me decían- habéis podido salvaros, cuando compañías enteras de veinte personas no pueden pasar? Fui enseguida al país de Holani cuyos habitantes se alimentan también de pescado y cuya lengua yo no comprendía. Me trataron con la mayor consideración, llevándome de casa en casa y admirándose de que hubiese escapado del vakner.*¹⁴ Pues bien, esta breve referencia al *vakner* es todo lo que consta históricamente sobre él. Tan breve, que a pesar de lo mucho que investiguemos sobre ella, quedara siempre abierta para todos la puerta de la imaginación que nos conduce a esa dimensión fantástica del mundo en el que creían nuestros antepasados; y con ello la posibilidad de explorar nuevos horizontes para afianzar las raíces comunes en las que se asienta nuestra cultura tradicional europea.

Evidentemente el *vakner* debía de ser muy conocido pues merodeaba en comarcas diferentes de la Costa de la Muerte; aunque no muy distantes unas de otras porque en Finisterre se comía pescado, al igual que en Holani, y ambos lugares compartían un mismo temor y una misma palabra para referirse a ese animal. El comentario de Martir sobre la lengua incomprensible de los *holani* tiene sentido, ya que Martir hablaría en latín para relacionarse con los clérigos, pero difícilmente le entenderían los campesinos que hablaban solamente gallego. Esto es una suposición, pero es evidente que alguien tuvo que hacer de intérprete en Holani, pues de otro modo no hubieran llevado a Martir de casa en casa para que se enteraran de que había logrado librarse del *vakner*. El arqueólogo Luis Monteagudo en conversación privada conmigo, sugirió como probable localización de Holani el pueblo de Xoane da Carreira, a 3 kilómetros al noroeste de Carballo. Lo cual es posible pues está en el camino hacia Betanzos, la localidad que Martir ya conocía y por la que tenía que volver a pasar en su camino de vuelta. Por lo tanto, en dos localidades: en Finisterre y en Holani *el vakner era un animal grande y muy temido*. Pero como todavía no lo conocemos, tenemos que volver a hacernos la misma pregunta: ¿Cómo era realmente el *vakner*?

La primera vez que decidí ocuparme de averiguar a qué animal se referiría Martir con ese nombre tan extraño de *vakner*, fue tras la lectura de un artículo en el que el Profesor Pensado Tomé descartaba que la palabra *vakner* tuviera un origen gallego. Y además sugería que el *vakner* era *un animal fabuloso, creado con fines profilácticos por la Iglesia con el fin de desterrar un culto pagano que tendría lugar en un dolmen que se hallaba situado en la cumbre del promontorio en que se asienta Finisterre.*¹⁵ Sin embargo, ese culto al que se refiere Pensado Tomé, no tenía nada que ver con el *vakner*, sino con el culto a la fertilidad que se practicaba en la ermita de San Guillermo, en un monte del cabo de Finisterre, que a pesar de que había sido repetidamente censurado por la Iglesia, algunos devotos seguían acudiendo a ese lugar a finales del siglo pasado, con la esperanza de conseguir tener descendencia.¹⁶ De todos es sabido que en Finisterre existieron cultos paganos, pero éstos se fueron poco a poco borrando con la cristianización de la ancestral ruta hasta el *Fin de la Tierra* y su transformación en peregrinaje jacobeo, mientras que las tradiciones paganas pasaron a ser presididas por Santos y Vírgenes, que siguieron recibiendo diversas muestras de una fe popular sin perder con ello sus viejos vínculos con el pasado pagano.¹⁷ Pero ninguno de esos cultos cristianos aparece relacionado con la figura del *vakner*, porque su morada tradicional no la tenía ni en el interior de los dólmenes, ni en el de las iglesias; sino al aire libre, en los espacios abiertos y solitarios por los que solía deambular acechante, aguardando sigilosamente el paso de los caminantes y de los peregrinos.

Martir dice que el *vakner* es *animal salvaje, grande y muy dañino*. Pero esta descripción es tan escueta y vaga, que se puede aplicar a cualquier animal que sea grande y muy dañino. En la Galicia del siglo XV d. de C., como ahora, no existían animales que fueran tan grandes y fieros como para amedrentar a *compañías enteras de veinte personas*, a no ser que se presentaran en manadas, cosa que no parece ser así, pues Martir se refiere a un *vakner* en singular. Los traductores de su relato tampoco supieron explicar a qué animal correspondería esa palabra. El texto original lo escribió Martir en armenio vulgar, pero en él incluyó palabras que tomaba de otras lenguas, lo que dificultó la labor de los traductores. Su relato se conserva en una copia del año 1684 que se hizo en armenio vulgar, con algunas palabras turcas. A principios del siglo XIX, ese texto fue traducido al francés y se publicó bajo el título de *Relation d'un voyage fait en Europe et dans l'Océan Atlantique, à la fin du XVe siècle, sous le règne de Charles VIII, par Martyr, évêque d'Arzendjan. Traduite de l'armenien et accompagnée du texte original par M. J. Saint-Martin, membre de l'Institut, etc. Paris, 1827*.¹⁸ Esta versión francesa fue después traducida al español por Emilia Gayangos de Riaño bajo el título de *Relación de un viaje por Europa, con la peregrinación a Santiago de Galicia, verificada a fines del siglo XV por Martir, obispo de Arzendján*, y publicada en Madrid en 1898 en el Establecimiento Tipográfico de Fortanet. Ésta es la versión que he utilizado en este estudio, y que reproduce J. García Mercadal en su obra *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, de la que extraigo la información. En la versión española su traductora ignora también qué animal es el *vakner*, y sugiere la posibilidad de que fuera un toro salvaje; de ahí su nombre que se parece a la voz vaca. García Mercadal considera inadmisibile esta sugerencia, pero tampoco encuentra otra explicación más plausible y supone que mejor sería relacionar al *vakner* con el lince o con el lobo, aunque sin seguridad ninguna sobre lo que dice. En el libro *O Camiño de Fisterra* expuse la hipótesis de que el *vakner* sería una figura mítica del folklore indoeuropeo: como el *Basajaun* vasco, al que en las leyendas se le describe *como un ser terrorífico, antropomorfo, de naturaleza maligna, que vive trogloditicamente en lo más profundo e intrincado de los bosques de los Pirineos Atlánticos, presentándose como dotado de extraordinaria fuerza física, gigantesca estatura, grandísima agilidad y totalmente cubierto de pelo. Pero aún hay algo más importante si cabe; que se nos habla de él como de un ser realmente existente*.¹⁹ Los campesinos creían a principios del siglo XX que el *Basajaun* era una mezcla extraña de dios, de hombre y de fiera, y que habitaba en las profundidades de las cavernas; es decir, un monstruo que tenía unos puños tan fuertes que con ellos podía arrancar de cuajo árboles enteros, y además estaba dotado de una voz que ensordecía y aterraba.²⁰ Es muy probable, dice Gómez-Tabanera, que en el remoto pasado indoeuropeo en el que muchos países compartieron una misma cultura, algunos animales salvajes como, por ejemplo, el oso, que entonces era dueño y señor de muchos bosques del viejo Continente, hubiera dado lugar a la aparición de determinados personajes míticos a los que se deificó precisamente por su fuerza y fiereza; y cuyo recuerdo pervivió en el folklore europeo en figuras como la del *Basajaun* vasco o la del *Busgosu* asturiano, que es también la personificación sobrenatural de una bestia salvaje de la espesura.²¹ El *Busgosu* es un personaje antropomorfo a quien los asturianos, hasta hace unos pocos años, atribuían una fuerza enorme. Cuando estaba irritado era capaz de arrojar a un grupo de hombres al fondo de un barranco, o podía hacerles caer en una profunda sima para matarlos. Se le imaginaba cubierto con una espesa pelambrera sucia que le cubría toda la cabeza, y entre sus greñas sobresalían dos cuernos retorcidos. Sus brazos y su torso eran

también humanos, pero sus piernas terminaban en pezuñas. Las madres asturianas de principios de siglo todavía solían prevenir a sus hijas contra el *Busgosu*. Les asustaba mucho el tener que mandar a las jóvenes por los caminos de los bosques, por temor a que se encontraran con él.²² Gómez Tabanera opina que las descripciones populares sobre la figura del *Busgosu* de la región astur-cantábrica nacieron inspiradas en el comportamiento del oso interpretado como «hombre salvaje» o «bestia de la espesura».²³ Eso explicaría el motivo por el cual en un capitel de la iglesia de San Pedro de Teverga, en Cantabria, hay representada una figura humana con cabeza de oso.²⁴

La influencia que ejercían las creencias y las leyendas en la imaginación popular de antaño era enorme, sobre todo entre los habitantes de las aldeas remotas rodeadas de espesos bosques, o en recónditos valles ensombrecidos por escarpados montes en los que se ocultaban animales dañinos como el jabalí, el oso y el lobo. Todavía viven en el recuerdo de muchos habitantes de *A Costa da Morte* episodios de encuentros con el lobo. Los ancianos de Berdoias (Vimianzo) recuerdan aún lo que le ocurrió a un fraile que iba al monasterio de Moraime, en Muxía, caminando por el viejo camino jacobeo, cercano a Dumbría. Fue rodeado por una manada de lobos hambrientos que lo devoraron, *deixando únicamente do desditado crego as sandalias e os hábitos feitos farrapos*.²⁵ Como testimonio de esa desgracia queda sobre una elevada peña, llamada la *Pedra do Frade*, un crucero que levantó la piedad popular en memoria del difunto fraile.²⁶

(Fig. 2). También en Extremadura se conocen leyendas sobre lobos hambrientos que atacaban a las personas y las devoraban. De sus cuerpos comidos por estos animales solamente quedaban las albarcas o cualquier tipo de calzado que llevaran las víctimas. Esos trágicos episodios suele recordarlos el testimonio de una cruz colocada en el lugar del suceso por los familiares o los vecinos de las víctimas.²⁷ Se conocen narraciones en las que los únicos restos que quedan de las pastoras que fueron devoradas por los lobos son las hebillas de los zapatos o una horquilla del pelo.²⁸ Otro de los temas tradicionales que se mencionan en esos episodios legendarios es el hecho de que en Galicia los lobos nunca se comen el brazo derecho de sus víctimas *porque es el brazo con que se hace la señal de la cruz y Dios no permite que sea comido*;²⁹ creencia que también existe en Asturias pues *el lobo cuando devora a un cristiano no puede comerle el brazo con el que se santigua*.³⁰ La semejanza que se observa en las descripciones de esos episodios trágicos es indicio de que existen unos patrones tradicionales que se incluyen en la narración de los episodios.³¹ Probablemente debido a que la noticia de ese tipo de sucesos desgraciados se transmitía oralmente en el mundo rural; lo que contribuía a que se resaltaran aquellos aspectos que identificaban a las víctimas y su pertenencia al género masculino o femenino. Hay también otro relato legendario que se recordaba en la parroquia de Velle (Ourense) a principios del siglo pasado, en el que los zapatos adquieren el poder mágico de detener la ferocidad del lobo. Se cuenta que una vez un niño fue sorprendido por un lobo que se le quedó mirando. El asustado chiquillo *arrodiouse cas mans xuntas e dereitas, e como non sabía ben o responso de San Antonio, decía:*

*Si buscas milagros mira
os meus zapatiños novos.*

*E o lobo miraba pra él e azanaba ca cabeza decindo que sí. E diste xeito estiveron deica que
veu a xente que saía da misa e espantaron o lobo.*³²



Fig. 2.- La llamada *Pedra do Frade* sobre la que se colocó un crucero en recuerdo de un fraile que fue devorado por los lobos cuando iba caminando en dirección al monasterio de Moraime (Muxía). Se encuentra en Berdoias (Vimianzo). (Fotografía del autor)

Francisco de Ramón y Ballesteros, en uno de sus libros sobre la *Costa da Morte*, habla de los lobos que a mediados del siglo pasado merodeaban de noche por las inmediaciones de la playa de Estorde, en el camino de Corcubión a Finisterre.³³ Y el arqueólogo Luis Monteagudo, que realizó un peregrinaje a pie hasta Finisterre en el mes de julio del año 1947, cuenta que al pasar por la aldea de Logoso, muy cerca de Hospital, le dijeron que por esos lugares *se criaban lobos como caballos pequeños (sic)*.³⁴ Por eso, para acabar con el peligro real que representaban los lobos, se organizaban cada año batidas comunales, a las que debían acudir todos los hombres del lugar. Durante ellas se intentaba conducir a los lobos hacia las trampas o cercados de piedra llamados *foxos* o *armadijos*, cuya existencia está atestiguada ya en un documento el siglo XI sobre un coto de Tui (Pontevedra); en el que aparece ese tipo de cercado con el nombre de *fogium lupalem*³⁵ o trampa para lobos; aunque su origen es posiblemente prehistórico.³⁶ De su existencia queda también constancia en la toponimia: con nombres como *monte da Armada*, que hace referencia a las *armadas* o *armadillas* que se solían construir para capturar lobos.³⁷ Los *foxos*, hoyos en español, consisten en un reducto circular de unos cuatro metros de profundidad, hacia el que conducen dos largos muros abiertos en abanico que convergen en el *foxo*. El procedimiento para cazar lobos consistía en irlos acosando para que se dirigieran hacia el *foxo* y se precipitaran en él. Pero cuando no se disponía de suficiente número de

participantes en la cacería, los pastores solían recurrir a la artimaña de dejar un cabrito en el interior del *foxo* con el fin de atraer a las alimañas. A este tipo de *fogium lupalem* se le conocía con el nombre de *foxo da cabuxa* (cabrita) y también *foxo do cabuxo*.³⁸ En las cadenas montañosas del norte de Portugal, en donde también existen ese tipo de trampas, las llaman *fojos do lobo* y *fojos de cabrita*, como en Galicia, cuya construcción igualmente requería la colaboración comunitaria de las aldeas cercanas pues los muros de algunos de esos foxos ocupaban una amplia extensión del terreno.³⁹ Mientras que otros *foxos*, como los que se utilizaban en la Serra de Queixa (Ourense), llamados *curros de lobos*, eran simples pozos carentes de muros en abanico, en cuyo interior también se dejaba un cebo. Debido a su profundidad y a su reducido diámetro, los lobos que caían en él no podían salir saltando pues no disponían de suficiente espacio para cobrar impulso.⁴⁰ Estas sencillas trampas eran eficaces durante los meses de invierno cuando a los lobos les resultaba más difícil encontrar comida y su peligrosidad aumentaba; pero tenían el inconveniente de que en ellas podían caer también otros animales no depredadores. Una vez que el lobo era abatido, sus cazadores solían exhibirlo por las aldeas cercanas, reclamando una recompensa en dinero o en especie como agradecimiento de los vecinos por haberlos librado de tan temida fiera.

Para protegerse del lobo se buscaba también la ayuda de recursos espirituales: unos religiosos y otros mágicos, como amuletos y talismanes a los que se atribuía el poder de alejar a los lobos. Y para curar las heridas que estos animales inflingían al ganado, se recurría a ensalmos y a remedios tradicionales, poniendo gran fe en el poder simbólico de las cruces, el agua bendita y las plantas medicinales que solían utilizar los ensalmadores y los curanderos; además de aquellas que quedaban santificadas tras recibir la bendición del sacerdote el día de la fiesta del pueblo o en celebraciones solemnes como el Corpus o el Domingo de Ramos. Pero de entre todas esas precauciones defensivas, el recurso al que más se apelaba para protegerse del lobo consistía en rezar el «*Responso de San Antonio*», oración que era muy popular en el gremio de los pastores lucenses, y a cuyo Santo le pedían también ayuda cuando se perdía algún animal del rebaño que cuidaban. Oración que dice así:

*San Antonio bendito de Padua,
en Padua naciches,
en Portugal estudiaches,
polos hábitos que vestiches,
polos cordóns que cinguiches,
o perdido sexa topado.
Gárdame todo ou meu gando
que anda aquí no monte alzado
sen pastor nin criado;
gárdamo de lobos e lobas,
de raposos e raposas,
ce cans e cadelas,
de gatos e gatas,
de garduños e garduñas,
de furóns e furonas, doutra ave rapiña
que polo mundo andiver,
que non poidan nin a súa pelexa romper
nin o seu sengue beber. Polo poder de Deus e da Vires María,
un pai noso e un avemaría.*⁴¹

A principios del siglo XII las manadas de lobos llegaron a ser tan peligrosas que el arzobispo de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez, vio la necesidad de promulgar un decreto dedicado a la persecución de los lobos, que dice así: *Todos los sábados, excepto Pascua y Pentecostés, los presbíteros, caballeros, y campesinos, que estén libres de cualquier otra ocupación, persigan a los lobos hostigándoles y prepárenles trampas que el vulgo llama «hoyos»*.⁴² Y en la Costa de la Muerte el conde de Altamira obligaba al campesino que no mataba ningún lobo al cabo del año a pagarle un real y medio en concepto de vasallaje. Este tributo se conocía con el nombre de «carnero de lobo».⁴³ Pero a pesar de esas obligaciones y actividades defensivas, no siempre se tenía éxito con las capturas y las cacerías, y los lobos seguían atacando en manadas y atemorizando a la gente del campo; sobre todo a los habitantes que vivían en lugares apartados en pequeñas y remotas aldeas. Lo cual contribuía a resaltar en las mentes de nuestros antepasados los temores que ejercían los relatos tradicionales sobre lobos, y las leyendas y cuentos sobre animales fabulosos: como dragones, serpientes enormes y otros monstruos del rico y variado folclore del territorio español, sobre todo, de Galicia, de Asturias y del País Vasco. En el mundo rural asturiano al animal que más se teme es al lobo. *Para el aldeano de Asturias, medio pastor, medio labriego, el lobo encarna los más graves males: mata al ganado que es la base de la supervivencia del hombre*.⁴⁴ En esas tres comunidades era tradicional desde la infancia oír narraciones sobre lobos en las largas noches de invierno, cuando al anochecer las personas se reclusan en sus casas para guarecerse del viento, del frío y de la lluvia pertinaz. Y al calor del fuego de las *lareiras* se hacía más llevadero el paso del tiempo, mientras se hablaba y se comentaban leyendas y episodios que contribuían al mantenimiento de una visión tradicional de la vida muy condicionada por las creencias de entonces. (Fig. 3). A veces, durante esas reuniones nocturnas, llegaban también a los oídos del recogido auditorio hogareño los sonidos de las inclemencias invernales, y el gáñir lóbrego de los lobos. Y era precisamente en esos instantes cuando los mitos sobre ese *rudo y torvo animal, bestia temerosa de sangre y de robo, las fauces de furia, los ojos de mal*, como así nos lo describe Rubén Darío en su famoso poema,⁴⁵ adquirían visos de realidad pues el lobo, hambriento y molesto con los rigores del invierno, se transformaba en un ser superior al hombre. Sus aullidos acrecentaban los temores y suscitaban augurios funestos. Todos los presentes intuían el destino que les esperaba a los caminantes que se encontraran frente a frente con un lobo hambriento en medio de un bosque o en la soledad brumosa de un páramo inhóspito. Es muy probable que el auditorio del *fiadeiro* recordara el refrán difundido por toda España: *lobo hambriento no tiene asiento*.⁴⁶ Eran tiempos en los que aún no se conocía la luz eléctrica, y en esos momentos de la noche, *la hora del lobo viene con las sombras que se enredan temblorosas entre las piernas del caminante, cuando orquesta el viento su voz desafiadora, restalla la cellisca y las negras nubes agoreras tapan de pronto con sus grandes manos la cara de la Luna. Entonces los ojos fosforescentes del lobo siembran miedo por los senderos de la noche y las bestias se repelucan. Parece cernirse el peligro como una larga y fría mano negra...*⁴⁷ Por eso en nuestro país no hay pueblo de montaña o aldea remota en donde no se hayan conocido casos de personas devoradas por los lobos, de niños robados por ellos en presencia de sus familiares, y de repetidos ataques a los ganados indefensos. Todo un amplio repertorio de cuentos y de episodios que han dado lugar a descripciones del comportamiento del lobo que están más cerca de la fantasía que de la realidad.⁴⁸ Pero que se han venido transmitiendo de generación en generación, sobre todo en el siglo pasado en el que aún



Fig. 3.- Entre las *lareiras* más dignas de atención por las leyendas y relatos que debieron de contarse frente a ella, está la que se encuentra en una casa de Paizás, en Cambeda (Vimianzo), muy cerca del territorio del norte de Dumbria. Los orígenes de esa casa se remontan al siglo XV cuando pertenecía a la familia del linaje de los Moscoso de Altamira. A principios del siglo XIX seguía siendo la casa más importante de esa pacífica aldea, en la que sus escasos vecinos vivían al margen de lo que pasaba en el resto del mundo, hasta que en el mes abril del año 1809 su tranquilidad cotidiana se vio totalmente alterada al establecerse en ella el cuartel general de los guerrilleros gallegos que pretendían enfrentarse al ejército francés acuartelado en Santiago de Compostela. Obedecían las órdenes del sacerdote Pedro Lapido, párroco de Morquitián, y de Juan Domingo Pizpieiro, párroco de Ezaro. (Laredo Cordonié, J. M^a. *et al.* 2012, 72). Ambos contaban con la ayuda y el asesoramiento del teniente británico Basil Hall, perteneciente a la tripulación de la fragata *Endimión*, que estaba fondeada frente a la villa de Corcubiión. Basil Hall describe en uno de sus libros la vida y el comportamiento de esos guerrilleros gallegos con los que convivió y participó en la llamada batalla de Corcubiión. Su relato es el más interesante y completo testimonio documental que se conserva de ese enfrentamiento bélico que acabó en tragedia. (Hall, B. 1975). (Fotografía del autor).

estaban vigentes las tradicionales veladas que se celebraban en el *fiadeiro* o lugar de reunión de cualquier casa de la aldea a la que acudían sus vecinos para realizar labores comunales en determinadas noches del invierno. En ellas se cantaba, se contaban cuentos y se relataban leyendas de nuestro abandonado folklore.⁴⁹ Reuniones sociales semejantes al *fiadeiro* se celebraban también en otros ambientes campesinos de los territorios atlánticos europeos. Por ejemplo, en Guernsey, una isla del Canal de la Mancha frente a la costa de Normandía, los vecinos se reunían al anochecer en reuniones llamadas *vueilles*, palabra procedente de la voz *vigils* (veladas) durante las cuales se trabajaba, se cantaba, bailaba y se contaban cuentos y otros relatos en los que a veces también se mencionaba al *varou*, es decir al *lobishome*.⁵⁰

El temor a algunos animales salvajes hizo que fueran deificados y que se practicaran determinados ritos y cultos para implorar su protección o adquirir su fuerza. Caro Baroja opinaba que el *Basajaun con su cuerpo velloso, sus grandes barbas, su fuerza extraordinaria y sus caracteres animales en lo físico y en lo espiritual, había sido en la Antigüedad una divinidad o un numen secundario de los bosques*.⁵¹ Con el paso del tiempo se fueron olvidando esos cultos, a medida que el hombre iba adquiriendo nuevos conocimientos para defenderse. Sin embargo, los mitos ancestrales sobre algunos animales pervivieron en las zonas rurales debido principalmente a que las condiciones sociales y económicas de la vida campesina no llegaron a cambiar de un modo significativo hasta casi nuestros días. A lo que hay que unir también la circunstancia de que la Iglesia contribuyó en gran medida a la pervivencia de muchas creencias y tradiciones, que a pesar de estar cristianizadas no llegaron a perder sus raíces paganas; incluso las creencias que fueron condenadas por considerar que con ellas se rendía culto al demonio. Aunque con respecto al *vakner*, no sabemos si este personaje llegó a ser demonizado en algún relato porque sobre él no tenemos otro testimonio que el que nos dejó el obispo Martir.

Es evidente que *vakner* no es una palabra gallega. Podría ser una palabra armenia, o turca, a la que recurriría Martir ante su posible olvido del término original que oyó en la comarca de Finisterre. Pero en nuestras pesquisas entre los diccionarios de turco y armenio tampoco encontramos esa palabra. Además, podría ser un error del copista del manuscrito original, desaparecido; con lo cual resulta infructuoso insistir en el tema. Pero antes de darnos por vencidos, vamos a intentar averiguar su origen etimológico. Esta pista nos la sugirió el arqueólogo Luis Monteagudo, hace ya más de veinte años cuando me ofreció generosamente su ayuda y la del Diccionario de Pokorny (I. E. W. Berna, 1959, pág. 1110), en el que buscamos las raíces del *vakner*. De él extraemos la siguiente información sobre su posible origen etimológico; y la completamos también con los datos del *Oxford Dictionary of the English Language*:

Indoeuropeo *wagh* = gritar, resonar, retumbar.

Sánscrito *vagnu* = sonido, grito.

Latín *vagio* = gemir, lloriquear.

Antiguo islandés *vakna* = estar despierto, vigilar, animal que acecha.

Antiguo islandés *vakr* = activo, vivo, alerta,

Danés = *vakker* = alerta,

Antiguo nórdico *vargr* = lobo.

Con esta información etimológica podemos añadir a la figura del *vakner* algunas características más y empezar a vislumbrar su verdadera personalidad. El *vakner* era un ser que estaba al acecho, y tal y como vemos en el antiguo nórdico, la voz *vargr*, lobo, pudo ser el origen del *vakner*. En la antigua lengua del pueblo germánico de los sajones se utilizaba la palabra *varagtreo* o «árbol del lobo» para referirse al árbol en el que los cazadores solían colgar a los lobos.⁵² Ahora bien, no podemos descartar tampoco la raíz indoeuropea *wagh*; su significado no parece corresponder, en principio, con las características de un lobo; este animal ni grita, ni retumba, ni lloriquea; a no ser que se entienda por lloriqueo su aullido lastimero. En segundo lugar, aún admitiendo que el *vakner* fuera un lobo, esto se contradice con la descripción de Martir cuando le contaron que era un animal con el que no podían ni grupos de veinte personas; que sería suficiente

para ahuyentar a más de un lobo, por muy grandes y fieros que estos fueran. Sin embargo, no podemos rechazar que el *vakner* fuera un lobo; la etimología propuesta es sensata, aunque no concuerda plenamente con la descripción que tenemos. Por otro lado, no se nos ocurre una explicación clara de cómo una palabra aparentemente de origen nórdico era utilizada por la población gallega de la zona de Finisterre y alrededores para referirse al lobo. ¿Será quizá un arcaísmo germánico que se conservó en las creencias populares de esa comarca galega?, ¿o un término que surgió en los tiempos en los que los suevos vivían en ese *extremo del mundo*? Es posible, aunque de lo único que estamos seguros es de que se trata de una palabra de origen indoeuropeo; lo cual explica también el hecho de que los serbios empleen la palabra *vuk* para referirse al lobo.⁵³

Pero nos queda otra posibilidad para seguir intentando averiguar el significado de *vakner*, y es indagar en el campo de la etnografía; pero con detenimiento. Vamos a buscar un lobo que sea enorme y muy feroz, que gima, grite, resuene y lloriquee, que esté activo, vivo, acechador... Vamos tras las huellas de ese ser mítico que los campesinos de Dinamarca llamaban *varulv*, los de Suecia *varulf* y los de Inglaterra *werewolf*, es decir, un ser demoníaco para la Iglesia medieval cuya única función era devorar a las personas.⁵⁴ Así era el *garwall* que tenía atemorizados a los campesinos de la Normandía del siglo XIII pues cometía todo tipo de atrocidades y devoraba a los hombres.⁵⁵ Vamos en busca de ese ser, es decir del *vakner*, o lo que es lo mismo: del *lobishome*. Risco señala que el nombre germánico del lobo se encuentra en numerosas toponimias y apellidos esparcidos por todo el territorio de Galicia: Ulfe, Gondulfes, Randulfe, Frexulfe... Pero añade que en Germania el lobo también se llamaba *wargus* y que los orígenes del *lobishome* *acaso puedan rastrearse en la significación del lobo en las mitologías escandinava y germánica, en las creencias célticas e itálicas primitivas*.⁵⁶ En los mitos germánicos hay un animal a mitad de camino entre el lobo y el perro: es *Garmr*, el perro Cancerbero de las creencias germanas que está encadenado al pie de la montaña del Infierno lanzando prolongados aullidos.⁵⁷ Su descripción aparece en el «*Voluspá*» («La profecía de la adivina»), un poema escrito en nórdico del siglo X en el que se hace una descripción de la creación del mundo con información de fuentes cristianas, germánicas, indo-iránicas e indoeuropeas. Se encuentra en una copia conservada en el «*Codex Regius*», del siglo XIII.⁵⁸ Muchos años después de la opinión de Vicente Risco sobre el *lobishome*, Alonso del Real, catedrático de Prehistoria en la Universidad de Santiago de Compostela, llegó a la conclusión de que la figura del *lobishome* era típica de los países germanos, mientras que la del *vampiro* lo era en los países eslavos. *Las gentes de lengua eslava creían más bien en vampiros, los «romanogermánicos» en lobishomes*.⁵⁹

En parecidos términos opina Martínez-Risco cuando dice que *o mito do lobishome ten un orixe celto-germánico*.⁶⁰ Ya en la Edad Media en los países eslavos se creía en la existencia de muertos que podían resucitar y deambular como zombis por los caminos buscando seres humanos a los que morder. En el siglo XVII la creencia que más había arraigado entre la población era la relacionada con los vampiros humanos. Se suponía que algunos muertos salían de sus tumbas al anochecer y mordían a las personas para alimentarse de su sangre, generalmente de las que estaban durmiendo. Y con las primeras luces de la mañana regresaban rápidamente a sus tumbas pues les molestaba la luz del Sol. Durante el siglo XVIII esta creencia estaba tan difundida entre la población de Hungría, Polonia y Checoslovaquia que se llegó a creer que realmente existían esos seres semihumanos, dotados de colmillos puntiagudos con los que mordían a la gente, dejando

en sus cuellos las marcas de sus dentelladas.⁶¹ El comportamiento del hombre-vampiro deseoso de sangre humana, hizo que se confundiera con el del *lobishome*; de ahí que en las lenguas eslavas se utilice la misma palabra para referirse a ambos personajes.⁶² Sin embargo, en Galicia la creencia en el *lobishome*, antiguamente tan peligroso y temido, la encontramos en casi toda Europa. A mediados del siglo XX en Salvaterra do Miño y en otros pueblos del sur de la provincia de Pontevedra, se decía que el *lobishome* es un gigante de unos tres metros de alto, con unos pies enormes. A esta información el escritor Eliseo Alonso añade que en Goyán (Pontevedra) se solía utilizar la mención del *lobishome* para castigar a los niños, amenazándoles con su venida.⁶³ El origen del hombre-lobo es probablemente indoeuropeo puesto que los elementos esenciales de la leyenda del *lobishome* aparecen en la India y en Grecia. Según las creencias populares de Grecia, Alemania, Dinamarca e Islandia, el hombre que tenga las cejas juntas puede transformarse determinadas noches en *lobishome*.⁶⁴ Las referencias más antiguas se encuentran en los textos grecolatinos del siglo V a. de C., por ejemplo, en Aristófanes y en Heródoto, el cual cuenta que los *neuros*, un pueblo que tenía costumbres escitas, vivían en un amplio territorio ucraniano entre los ríos Dniéster y el Dniéper. Y que una vez al año todo neuro se transformaba en lobo durante unos pocos días y luego volvía a recobrar su forma primitiva.⁶⁵ Es

muy probable que los *neuros* recurrieran a la realización de prácticas chamánicas para transformarse en lobos, con la ayuda además de sustancias alucinógenas. En varios estudios dedicados específicamente a este tema, Carlos G. Wagner demuestra que en la Antigüedad se siguieron utilizando sustancias psicotrópicas en el contexto de determinadas prácticas rituales y religiosas. Esas prácticas venían de los tiempos del chamanismo primitivo realizado para conectar con el mundo sobrenatural.⁶⁶

A partir del siglo I a. de C. son varios los autores griegos y romanos que hacen en sus obras algún comentario sobre la licantrópia: como Ovidio (*Met.* VII, 269) y Virgilio que también habla del *lobishome* (*Eg.* VIII, 97). Plinio, en el siglo I d. de C., cuenta que el *lobishome* era el *versipellis*, es decir, «el que muda de piel», pues cambiaba su aspecto



Fig. 4.- Ejemplar de castañuelas semejante a las que utilizaban a principios del siglo XX los pescadores y marineros de la comarca de Carnota en sus bailes tradicionales. Información facilitada en 1980 por el carpintero de ribera Francisco Lado Piñeiro, en Caldebarcos (Carnota A Coruña). (Fotografía del autor).

exterior y se convertía en lobo y posteriormente recobraba su estado normal. Dice también que el calificativo de *versipellis* se consideraba insultante.⁶⁷

Sin embargo, Plinio opina que es falso que los hombres se puedan convertir en lobos y recobrar al cabo de un tiempo su aspecto humano.⁶⁸ Pero añade una creencia que tiene que ver con el mito gallego sobre el *lobishome*. Dice que en Arcadia, en la península del sur de Grecia, el que se iba a transformar en lobo tenía que ir a una laguna, desnudarse en la orilla y colgar las ropas en un roble cercano. Después debía atravesar la laguna nadando, y al llegar a la orilla opuesta salía del agua completamente transformado en lobo; estado en el que permanecía para vivir como tal durante nueve años. Al cabo de los cuales volvía a atravesar la laguna; con lo cual recuperaba su aspecto humano pero se encontraba con que era nueve años más viejo.⁶⁹ El ritual que se realizaba en la antigua Grecia para transformarse en *lobishome* tiene muchas similitudes con el correspondiente gallego. Incluso también algunos de los componentes de ese rito pervivían todavía hasta hace muy poco entre las prácticas de la medicina tradicional. Por ejemplo, en la comarca de Bergantiños (A Coruña) el enfermo de sarna que deseaba librarse de su enfermedad, se desnudaba completamente en la noche de San Juan y colgaba la ropa en un roble. Después frotaba su cuerpo contra el tronco y finalmente se introducía nueve veces en un riachuelo y se ponía ropa limpia. Dejaba sus viejas vestiduras en el roble y se marchaba convencido de que su enfermedad se curaría con el deterioro progresivo de la ropa en la que quedaba prendida la enfermedad.⁷⁰ Esta creencia en la desaparición de la enfermedad debido a que se «queda en la ropa abandonada» tras la realización de un ritual, la encontramos también entre las numerosas prácticas curativas que aún se realizan en muchos santuarios y ermitas el día de la fiesta del Santo, tanto en Galicia como en otros lugares.⁷¹

El hombre-lobo en el País Vasco es el *guizotso*; se le considera un monstruo medio hombre y medio lobo.⁷² En Normandía y en Guernsey, una de las islas normandas del Canal de la Mancha, existía también la creencia en la licantrópía, que en «patois» se denominaba *vouarouverie*. *Varou* era el *lobishome*. En francés normando cuando hay «una noche de perros», es decir, de temporal, se dice: *nuit de varouage*, que quiere decir, «noche apropiada para los *lobishomes*». En Normandía la época más apropiada para los *lobishomes* se decía que era desde la Navidad a la Candelaria, en el mes de febrero. De las repercusiones lingüísticas que la licantrópía tuvo en el francés-normando de Guernsey, quedó también el dicho popular *il mange comme un varou*. En Normandía la palabra *varou*, además de *lobishome*, tenía que ver con forajido; incluso se creía que los proscritos se transformaban en *lobishomes* como consecuencia de su aislamiento y su vida oculta en los montes y bosques. También se pensaba que cualquier persona que ayudase a un malhechor a vivir oculto, corría ella misma igualmente el riesgo de verse obligada por el demonio a *courir le loup-garou*. La relación normanda de los malhechores con el *lobishome* tiene una serie de analogías medievales en otros países. En la ley anglo-sajona al proscrito se le identificaba también con el lobo. Lo mismo sucedía entre los germanos y los nórdicos; en la «*Lex Salica*» del siglo VI, la palabra *warg* (o *vargr*) se utilizaba en varias sentencias condenatorias como sinónimo de forajido,⁷³ igual que el término *vargr* que en nórdico antiguo significa *lobo* y *fuera de la ley* o *bandido* que vive en los bosques como si fuera un lobo y que actúa como tal.⁷⁴ El origen de esta relación está en el comportamiento de los guerreros nórdicos, los sanguinarios *berserks*. En las sagas escandinavas aparece también la figura de los *ulfhednar* (los pieles de lobo); eran guerreros que iban vestidos solamente con una piel de lobo y que se caracterizaban por su tremenda ferocidad: mataban a todos los

hombres a los que desafiaban, pues nada ni nadie podía herirlos porque se consideraban invulnerables, y eran tan atrevidos que se arriesgaban a andar sobre las brasas de las hogueras sin quemarse. Olao Magno, arzobispo de Upsala, cuenta en su «*Historia de las gentes septentrionales*» (XVIII, 32), publicada en el año 1555, que los guerreros al llegar el solsticio de invierno se transformaban en lobos y actuaban con cruel ferocidad.⁷⁵ En la saga noruega del siglo XIII, «*Saga de los Völsung*», se cuenta que un hombre lobo era capaz de matar once hombres.⁷⁶

En el siglo XIII el islandés Snorri Sturluson compara en su obra *Heimskringla* el comportamiento de los *berserks* con el de los lobos. Dice que los guerreros *berserk* seguidores de Odín luchaban enloquecidos como si fueran lobos y que ni el fuego ni el hierro podían herirlos.⁷⁷ (Fig. 5). Es probable que su comportamiento bélico y su insensibilidad al dolor fuesen provocados por el estado de trance hipnótico al que los sometía el hechicero;⁷⁸ pues se ha planteado que la licantropía podía deberse a un estado hipnótico derivado del consumo de algún tipo de drogas que suministraría el chamán o hechicero de la tribu. Probablemente conocía las propiedades del muérdago, del cáñamo y las del hongo *amanita muscaria*.⁷⁹ Contribuye a esa posibilidad la noticia que Olao Magno, citado anteriormente, cuenta



Fig. 5.- Una de las pocas representaciones que se conservan de un guerrero germano transformado en *lobishome*. Se encuentra en una plaqueta de un casco del siglo VII d. de C. encontrado en Torslunda (Öland, Suecia). (Dibujo del autor).

en su libro del siglo XVI, sobre los hombres que se transformaban en *lobishomes*; que eran en realidad *señores y caballeros principales de la tierra, y algunos de sangre real*, y que procedentes de diversos lugares se reunían en Nochebuena en un sitio secreto o en *un bosque muy apartado*. Y allí daban su consentimiento para convertirse en hombres lobo, tras lo cual un brujo les ofrecía una taza de cerveza, y *diziendo ciertas palabras quien bebía se convertía en este fiero animal*.⁸⁰ Estas reuniones nocturnas celebradas en la noche víspera de la Navidad tenían lugar principalmente en Lituania, Estonia y Livonia. Es una interesante noticia que da a entender que en el siglo XVI aún se recordaban las actividades de los antiguos guerreros de Odín, que bajo los efectos del alcohol y el estímulo de un encantamiento creían transformarse en lobos. Lo que nos da pie para pensar que efectivamente los nórdicos *berserks* actuarían bajo los efectos de alguna droga y que serían guerreros pertenecientes al estamento más poderoso de la tribu; como podemos deducir de la descripción de Olao Magno que los considera *señores y caballeros principales de la tierra, y algunos de sangre real*.⁸¹

Se sabe que en determinadas circunstancias, varios pueblos indoeuropeos consumían sustancias alucinógenas. Por ejemplo, los guerreros indoiranios para sentirse invulnerables solían beber un brebaje tóxico que los dotaba de un furor bestial. Igualmente se ha averiguado que los guerreros escitas se conocían con el nombre de hombres lobo. *La ideología del hombre como lobo, el más fiero y el más astuto de los predadores, está bien establecida en fuentes bálticas, eslavas, germánicas, griegas, romanas y anatolias, así pues, debe remontarse al periodo protoindoeuropeo.*⁸² En Galicia y en otras comunidades europeas se utilizaba tradicionalmente un hongo conocido con el nombre de «amanita muscaria», que produce diversas sensaciones alucinógenas; entre ellas la de sentir que se puede volar; facultad que tradicionalmente se atribuía a las brujas. Para reforzar los efectos psicodélicos de las drogas, las fratrías de guerreros es probable que recurrieran también a la danza y al sonido de determinados instrumentos musicales. Incluso la repetición continua de oraciones y de cánticos tribales reforzarían los efectos embriagadores de los alcaloides que se tomaban. Y a todos esos preliminares hay que unir la arraigada convicción de que el dios de la guerra estaba con ellos protegiéndoles y dotándoles de poder. Las descripciones frecuentes que encontramos en la literatura céltica de personas transformadas en animales y en árboles, así como también los rituales que efectuaban los druidas, indican que los celtas conocían esas prácticas para drogarse y entrar en trances hipnóticos. La transformación del chamán en un animal no se producía de un modo «real», evidentemente, sino por medio de una proyección mística en la que su mente penetraba en una dimensión psíquica imaginaria.⁸³ Las investigaciones realizadas sobre este tema demuestran que el origen de la figura del chamán o la del hechicero se remonta a la Prehistoria y que en las culturas en las que existieron chamanes se recurría al empleo de sustancias alucinógenas para entrar en trance. En Europa se utilizaron desde, que se sepa, el Neolítico. El cáñamo era también una de las plantas psicotrópicas cuyo uso estuvo más difundido en la Antigüedad desde el mar Caspio hasta las regiones del Irán oriental. Lo utilizaban los asirios pues aparece en textos de carácter médico y religioso, y también los tracios.⁸⁴ Pero, además, se recurría a otras plantas psicotrópicas como la adormidera, la mandrágora, y el beleño, que eran utilizadas por los asirios y babilonios como alucinógenos porque bajo sus efectos los sacerdotes y los adivinos hacían profecías y los santos profetas tenían visiones. Igualmente, se conocían los efectos psicoactivos de algunas setas y de hongos, como el cornezuelo del que se sintetiza el ácido lisérgico, conocido popularmente como LSD.⁸⁵

También se han encontrado testimonios del uso de drogas en cadáveres y en enterramientos de la Edad del Hierro en Dinamarca, Alemania e Inglaterra. En el enterramiento neolítico de la Cueva de los Murciélagos, en Albuñol (Granada) se encontraron algunos cadáveres *asociados a cestillos que contenían restos de flores y semillas de adormidera.*⁸⁶ En Inglaterra en la Edad del Hierro se utilizaba una variedad de la planta llamada *artemisa*. Todavía en el siglo XVII los ensalmadores asturianos recomendaban para recuperar el vigor corporal la toma de infusiones de determinadas hierbas entre las que se encontraba la *artemisa*.⁸⁷ También se ha encontrado adormidera y cannabis en yacimientos arqueológicos de la Edad del Hierro en las Islas Británicas, en Francia y en España, así como en otros países europeos en los que el empleo de sustancias psicotrópicas se remonta a esa época.⁸⁸

Entre los varios efectos que podría producir el consumo de drogas alucinógenas está también la visión de imágenes distorsionadas, como puntos, dientes de sierra, círculos,

espirales, etc. y otros fenómenos visuales. Algunos investigadores suponen que el origen de muchos petroglifos en los que aparecen esas imágenes se debe a que sus autores consumían algún tipo de drogas. Son diseños gráficos que también aparecen en otras manifestaciones artísticas de la Edad del Hierro.⁸⁹ En estados alterados de la conciencia se produce la visión de fosfenos, que son figuras geométricas producidas por el cerebro al alterarse el sistema nervioso. Algunos diseños geométricos del arte rupestre se explican en la actualidad precisamente por el uso de determinadas drogas.⁹⁰ Posiblemente con la intención de ponerse en comunicación con los dioses en los que creían, para adquirir facultades sobrehumanas o simplemente para encontrar una solución a cualquier dificultad humana que necesitaban resolver. En las religiones antiguas se utilizaron psicotrópicos para facilitar la comunicación con los dioses. En la Hispania visigoda se disponía de alucinógenos como la adormidera, la belladona, la mandrágora, el beleño o el cornezuelo de centeno; es decir, psicotrópicos dotados de propiedades suficientes para alterar el estado de la conciencia. Ya en el siglo VI d. de C. decía el arzobispo de Sevilla, San Isidoro, que esas sustancias alucinógenas eran *toxica venena* propias de los magos.⁹¹ Pero Isidoro añade incluso una información más que contribuye a reforzar la sospecha de que también en la Hispania de los primeros tiempos del cristianismo se seguían consumiendo drogas para transformarse en lobo, pues dice que *por medio de encantamientos mágicos, o por la acción mágica de determinadas hierbas* se puede metamorfosear el cuerpo en el de una fiera.⁹²

A la vista de todos esos testimonios no debemos descartar la posibilidad de que también existieran entre los habitantes de los castros gallegos y lusitanos grupos de guerreros parecidos a los *ulfhednar* y a los *berserks* germánicos, y que al igual que ellos recurrieran a transformaciones mágicas para imaginar que eran realmente lobos. Contribuye a esa suposición el hecho de que en la Hispania celtibérica existieran guerreros que se cubrían con una piel de lobo, y el que también la imagen del lobo aparezca en la zona de tradición céltica en diferentes testimonios arqueológicos y artísticos.⁹³ El empleo de una piel de lobo para cubrirse, unido al recurso de ritos mágicos y de sustancias alucinógenas, ayudaban a los guerreros a imaginar que se transformaban en violentas fieras sanguinarias e invencibles. Los guerreros celtíberos conocían las propiedades de determinadas plantas pues Estrabón, en el siglo I a. de C., cuenta que tenían la costumbre de ir provistos de un veneno que obtenían de una planta parecida al apio; era un veneno indoloro al que recurrían cuando se veían envueltos en una situación desesperada.⁹⁴ El historiador griego Diodoro menciona en su obra los ataques inesperados que solían hacer los guerreros lusitanos y los celtíberos.⁹⁵ Y Estrabón dice que muchos habitantes de los castros del Noroeste de la Península Ibérica se pasaban la vida en continuas guerras entre ellos para realizar saqueos y robos de ganado; lo que permite pensar que eran realmente actividades de pillaje propias de cofradías de guerreros que actuaban también para infundir temor y reforzar su prestigio en la tribu en la que estaban integrados.⁹⁶ La figura del lobo encarna valores que han sido siempre muy apreciados en diferentes culturas. Por ejemplo, entre algunos pueblos del Cáucaso oriental los hombres se ponían pieles de lobo cuando necesitaban adquirir su destreza como cazadores o su valor, su intrepidez y su fortaleza.⁹⁷ Estas cualidades del lobo eran muy apreciadas por las cofradías de los jóvenes guerreros que deseaban actuar como lobos; y para conseguirlo necesitaban el apoyo imaginario que les proporcionaba no solamente la piel del lobo, sino también el poder de la divinidad guerrera que veneraban: como, por ejemplo, el dios Wotan o el Marte celta, el dios Ogmios.⁹⁸ La fama de guerreros violentos y destructivos que tenían los germanos, entre

los que estaban los suevos que invadieron Galicia a principios del siglo V d. de C., pudo también repercutir en la imagen mítica que se tenía del *lobishome*.⁹⁹ En el siglo XIX en Alemania se creía que el hombre que usara un cinturón hecho con la piel de un lobo adquiriría el poder de transformarse en lobo.¹⁰⁰ Una herencia de ese atributo mágico que atribuían los guerreros *berserks* a la piel del lobo puede haber quedado en la tradición que seguían en el siglo pasado los mozos de Alcántara (Cáceres) cuando iban a realizar el servicio militar, cosían a sus ropas un pelo de la piel de un lobo porque creían que de esa forma adquirirían *el poder que emanaba del bichu*.¹⁰¹ En Irlanda también se utilizaban como amuletos los colmillos de lobo o un trozo de su piel.¹⁰²

Posiblemente también otro vestigio de esas antiguas fratrías de guerreros es el comportamiento que se seguía en algunos pueblos del norte de España. Se obligaba a los jóvenes a recorrer los límites o mojoneras del pueblo *para que aprendieran los lindes de lo que era suyo* y defenderlos de las posibles invasiones de los vecinos.¹⁰³ Unida a esas herencias están los desafíos y robos que solían surgir entre comunidades vecinales en los que se veían implicados los mozos y también las jóvenes. Comportamientos que mostraban el etnocentrismo del pueblo con ritos y actos violentos propios de ancestrales pervivencias tribales.

López Cuevillas resaltó a mediados del siglo pasado el continuo estado de guerra en el que se encontraban las tribus que poblaban la Galicia céltica, pues vivían *en perpetua agitación combativa con guerras crónicas, constantes y continuadas*. Y sugirió que el dios de la guerra al que veneraban era el dios Cosus. Una divinidad que relaciona con el Ares griego y el Marte romano.¹⁰⁴ Los nombres de los dioses de la guerra que se veneraban en los castros galaicos se conocen gracias a las noticias de Estrabón y a testimonios epigráficos de los siglos I y V. d. de C. Y del análisis del nombre Cosus y de sus epítetos se deducen sus advocaciones. Evidentemente era un dios de la guerra con propiedades propias del Ares griego o las del Marte romano. Pero de *carácter primitivo, similar a los antiguos dioses indoeuropeos de la guerra*.¹⁰⁵ En la región noroeste de Galicia se han encontrado siete inscripciones votivas dedicadas al dios Cosus. Una de esas inscripciones apareció en un campo de Logrosa (Negreira, A Coruña) en el año 1970;¹⁰⁶ (Fig. 6) y otra en la capilla de San Roque, cerca de la aldea de Torre de Nogueira (San Mamede de Seavia, Coristanco, Carballo).¹⁰⁷ Esa aldea está también cerca de la parroquia de San Miguel de Couso, topónimo que probablemente proceda de ese dios céltico. En Brandomil (Zas. A Coruña) se encontró un ara votiva al dios Coso ofrecida por un habitante de ese lugar llamado Marcus Vegetianus Fuscus.¹⁰⁸ Olivares Pedreño opina que el culto al dios Cosus arraigó en el noroeste de Galicia debido probablemente a la devoción que le dedicaban los que trabajaban en las minas de oro.¹⁰⁹ Es muy probable que así fuera pues cerca del campamento romano de Brandomil (Zas. A Coruña) se encuentra el Pozo Limideiro: una mina de oro que explotaban los romanos asentados en dicho campamento. Prosper relaciona el nombre Cosus con la forma latina *Consus*: que es una divinidad romana de carácter agrícola en cuyo honor se celebraban fiestas en agosto y en diciembre.¹¹⁰ Lo cual no descarta su vinculación con el aspecto agrícola que también tenía el dios Marte. Antiguamente en el mundo marineró gallego la palabra *coso* significaba *fuerza, vigor*. Era un término que se utilizaba para referirse a la sardina en su época de desove. Cuando los pescadores advertían que la sardina nadaba con dificultad o se movía con debilidad motora, entonces decían que no tenía fuerza: *non levaba coso*.¹¹¹

La palabra gallega *coso* con su significado de *fuera, vigor*, le va muy bien al conjunto de características guerreras que posee el dios Cosus; por lo que no puede descartarse un origen lingüístico céltico o proto-céltico. La vinculación de los guerreros poseídos del furor lupino con el dios Cosus y sus atributos de guerra y de fertilidad de la tierra, puede también que haya influido en la figura del zamarrón, o cigarrón, y de otros personajes semejantes del folklore español del Noroeste, que más o menos transformados por el paso del tiempo, son figuras de enmascarados con pieles de lobo y de otros animales. Recorren las calles de los pueblos haciendo sonar cencerros y agitando látigos con el fin de promover la fertilidad de la tierra y de los seres vivos y de expulsar los malos espíritus.¹¹² Son también personajes del folklore de otros pueblos del norte de España que Caro Baroja describe ampliamente.¹¹³ En esos antiguos orígenes hay que incluir también a los *lupercos*, palabra que procede de la voz *lupus* (lobo), que el 15 de febrero celebraban en la antigua Roma la fiesta de las *Lupercales*. Era un culto agrario y ganadero de fertilidad, con el que se esperaba conseguir que el ganado no fuera atacado por los lobos. Sus devotos, vestidos con pieles de lobos, recorrían las calles saltando y blandiendo látigos hechos con pieles de macho cabrío. Con ellos fustigaban a los viandantes, principalmente a las mujeres, con el fin de propiciar la fertilidad. Esos ancestrales cultos y ritos han dejado huella en muchas tradiciones populares de toda la Península Ibérica. El lobo como animal de carne y hueso es enemigo de los pastores y de los ganaderos, pero al mismo tiempo es una animal divinizado que se inserta en el mundo mítico de los dioses con los que se le relaciona; principalmente con Marte, dios de la guerra, y con Hades, dios de los infiernos, pero también con Loki, dios del infierno



Fig. 6.- Ara romana encontrada en Santa Eulalia de Logrosa (Negreira, A Coruña). Se encuentra en el claustro del Museo do Pobo Galego, en Santiago de Compostela. Tiene una inscripción que dice:

**Coso Do-
mino Ae-
b(ura) Ati (filia) Cil (ena)
exs vo-
to p(osuit).**

(Al dios Coso nuestro Señor, le puso este ara Aebura, hija de Atius, del pueblo de los Cilenos porque se lo había prometido). Los cilenos habitaban en torno al último tramo del río Ulla. Su pueblo principal era Caldas de Reis. Aebura y Atius son nombres indígenas de raíz céltica). (Fotografía del autor).

germánico. Marte y Hades poseen atributos ambivalentes que los vinculan con la fertilidad y la muerte:¹¹⁴ dos realidades íntimamente implicadas en la visión de la vida que todavía se mantiene en el mundo rural de Galicia y de otros lugares con profundas raíces célticas. Es posible que a esa implicación del mundo de ultratumba en el mundo de los vivos, se deba la duplicidad de valores que tiene el lobo en algunos remedios de la medicina tradicional gallega, pues se recomienda que para curar el reuma hay que dormir sobre la piel de un lobo;¹¹⁵ mientras que en el pueblo de Feces de Cima (Verín, Ourense) se recurría a ese remedio para curar los cólicos;¹¹⁶ procedimiento curativo que, igualmente, es necesario utilizar para transformarse en *lobishome*. También se recomienda para las enfermedades reumáticas la grasa del lobo.¹¹⁷ Eduardo Lence Santar cuenta que en las aldeas de los montes de Mondoñedo se usaba *o unto do lobo pra curar posturas e reumas*.¹¹⁸ Y en los pueblos de las montañas del norte de Portugal se mantenía hasta hace muy pocos años una fe ancestral en las propiedades curativas que se le atribuía a la llamada *gola do lobo*, que consiste en un trozo de la tráquea de un lobo, que se utilizaba para curar la pérdida de apetito y la apatía de los cerdos y de otros animales domésticos, supuestamente causada por el *aire do lobo*. Enfermedad conocida con el nombre de *lobagueira*, que se curaba dándoles a los animales agua de beber previamente pasada a través de dicha gola.¹¹⁹

Los guerreros *berserks*, y sus probables homólogos galaicos, al creerse poseídos por el espíritu del lobo, luchaban con violencia sanguinaria creyéndose invulnerables. Eran guerreros dedicados exclusivamente a la guerra, representantes míticos del *combatiente puro de tipo indoeuropeo* que poseído de *un furor demencial y paralizante* se transformaba en un terrible aniquilador de enemigos.¹²⁰

Lo cual suscitaba la admiración del resto de la tribu que les dotaba de gran prestigio social; mientras que el hombre que no participaba en esas cofradías, por el motivo que fuera: físico o mental, se encontraría marginado, pues carecía de esas cualidades de prestigio. Y sintiéndose inadaptado y menospreciado, es muy probable que sintiera una envidia enfermiza que le impulsara a creerse él también un *lobishome*, y quizá a comportarse como tal individualmente. Ese comportamiento enfermizo se produciría principalmente en las mentes de los enfermos mentales que hubiera en la tribu, que serían los primeros testimonios de una manifestación de licantrópía. Con el paso del tiempo y la desaparición de las cofradías de guerreros, perviviría sin embargo en la tradición popular la figura del hombre-lobo; pero no ya como representante del guerrero violento defensor de la tribu, sino como figura de hombre trastornado, controlado por una mente, que afectada por ataques enfermizos transitorios, le hacía creer que se transformaba en un terrorífico *lobishome*. Y durante sus episodios esporádicos de trastorno mental, su cerebro actuaba además condicionado por el fuerte impacto que le causaba el recuerdo de la figura del *lobishome* que le transmitía oralmente la tradición popular de la aldea.

Las primeras referencias escritas que se conocen sobre el *lobishome* en Portugal y en Bretaña datan del siglo XV. Una se encuentra en el «*Cancionero de García de Resende*»,¹²¹ y la otra en el texto de un maleficio contra el *lobishome* que alguien escribió en una viga de la abadía de Bon-Repos, en Saint-Nicolas du Pélem.¹²² En Galicia no tenemos testimonios tan antiguos, aunque esto no quiere decir que dicho personaje no se conociera en esa fecha, e incluso en época muy anterior, dado sus orígenes remotos y el hecho de que el folklore gallego es mucho más rico que el portugués en relatos y creencias sobre el *lobishome*. A mediados del siglo XVI el escritor Antonio de Torquemada, secretario del conde de Benavente, que conocía muy bien las creencias populares del Noroeste peninsular,

puesto que había nacido en Astorga, recogió en uno de sus escritos un caso de licantropía que se había producido en Galicia. Dice así: *En el reyno de Galicia se halló un hombre el cual andaba por los montes ascondido, y de allí se salía a los caminos cubierto de un pellejo de lobo, y si hallaba algunos mozos pequeños desmandados, matávalos y hartávase de comer en ellos. Y era tanto el daño que hacía que los de la tierra procuraron quitar aquella bestia del mundo, y prendiéronle, y viendo que era hombre, le pusieron en una cárcel y le atormentaron, y todo lo que decía parecían disparates; hartávase de carne cruda y, en fin, murió antes que se hiziese justicia dél. También dizen que andan agora otros animales muy dañosos que han muerto muchas gentes, y algunos piensan que no sean animales sino hombres hechizeros que se muestran en aquellas figuras para usar de lo que el passado usava.*¹²³ En el siglo XVI se conocieron muchos casos de hombres-lobo; solamente en Francia se llegaron a registrar a lo largo de ese siglo cerca de treinta mil casos de supuestos hombres-lobo, muchos de los cuales fueron condenados a la hoguera debido al carácter diabólico que les atribuían.¹²⁴

Vicente Martínez-Risco comenta que una persona se puede convertir en *lobishome* cuando alguien «le echa una fada». *Una vez a un botáronlle unha fada... Unha fada é unha maldición, é o que en Francia chaman «jetter un sort», unha sorte de malefizo.*¹²⁵ De esa manera la persona maldecida se transforma en el *loup-garou*, o *lobishome* que también vemos en los relatos franceses. La palabra *fada* tiene un significado próximo a su origen en el término latino *fatum*, es decir, el hado o el destino. De ese modo la persona a la que le «echan la maldición» debe cumplir ineludiblemente el trágico deseo del que la maldice. En las tierras orensanas del Valle de Conso se contaba a principios del siglo XX, según Bouza Brey, un llamativo suceso que había ocurrido algún tiempo antes. Decían que en esa comarca vivía *un animal feroz que devoraba los ganados y las gentes. Para darle caza y matarlo se reunieron varias veces los pueblos, no pudiéndolo conseguir; la fiera saltaba la línea de los cazadores y desaparecía internándose en los montes de la sierra del Invernadero*. La gente opinaba que no lo podían matar porque era un animal encantado, era una *fada*, es decir, un ser humano que se transformaba mágicamente en lobo y tenía que comportarse como tal, sin que nada ni nadie pudieran herirlo. Relata también Bouza Brey que por las tierras de Puebla de Trives (Ourense) merodeaba otro ser muy peligroso al que llamaban *Lobo da xente* porque consideraban que era una joven que se había transformado en un lobo gigantesco debido a una maldición. Decían que se comía a los caminantes y a los niños que guardaban el ganado. Con lo cual la población de la comarca vivía permanentemente atemorizada y con miedo a salir de casa. Hasta que llegó un día en el que el frío era tan intenso que al anochecer el *Lobo da xente* penetró en una cabaña, y para calentarse se acercó al calor del fuego del hogar, sin advertir que dentro se refugiaba un joven campesino. El *Lobo da xente* se desprendió de su piel de lobo, quedando entonces al descubierto el cuerpo de una hermosísima muchacha. Maravillado el joven por lo que veía, recordó al instante lo que había que hacer, y cogiendo rápidamente la piel de lobo la arrojó al fuego para que la sorprendida muchacha no pudiera volver a ponérsela. Y así, con ese proceder tradicional, fue como el joven campesino libró para siempre a la muchacha de su trágico destino de *Lobo da xente* provocado por una maldición. Se cuenta que al ser conscientes ambos jóvenes de la atracción mutua que sentían, decidieron casarse, y desde entonces la muchacha nunca más volvió a transformarse en *lobishome*.¹²⁶ Es importante señalar aquí, puesto que está relacionado con el análisis que hacemos sobre el *vakner*, que este relato tradicional sobre el *Lobo da*

xente nos muestra una creencia que era igual a la que tenían los armenios sobre los *lobishomes*. En Armenia se creía también que una mujer podía transformarse en *lobishome*, y solamente recobraba su verdadera personalidad cuando alguien conseguía quemar su piel.¹²⁷ Es una lástima que nuestro obispo Martir no recogiera más información sobre el *vakner* de Finisterre, pues nos hubiera ayudado mucho a entender con claridad estas semejanzas; conformarnos con decir que se deben a una remota cultura compartida, nos deja muchos puntos por aclarar; de modo que no tenemos más remedio que recurrir a los datos que tenemos sobre los *lobishomes* conservados en el folclore gallego.

El *Lobo da xente* era también conocido en las tierras de Viana do Bolo, aunque en este caso se trataba de un joven al que su padre había regañado por quejarse de la comida. En cierta ocasión en la que ambos se encontraban cortando esquilmo, al joven le entraron ganas da comer, y al ver que solamente había un mendrugo de pan dijo:

- *o que eu comía de boa gana a estas horas era unha miga de carne; o pan seco non entra ben.* Al oír esta protesta el padre dijo:

- *Nunca farto de carne te vexas. Inda lobo da xente te volvas, para que nunca te falte.*

Y efectivamente así sucedió pues al cabo de unos días empezaron a aparecer los restos de varias personas devoradas, y durante un tiempo la población de la comarca vivió aterrorizada hasta que finalmente consiguieron matarlo.¹²⁸ Se contaba también por esa comarca en el segundo cuarto del pasado siglo XX que cuando una persona se transformaba en *Lobo da xente* lo primero que notaba era la sensación de que la figura de un lobo se adentraba en su cuerpo, *convirtiéndose inmediatamente en fiera, en cuyo estado sentía un impulso irresistible de atacar a las personas, para destrozarlas, beber su sangre y devorar algún trozo de su cuerpo, pero que nunca podía comer el brazo derecho de sus víctimas.*¹²⁹ Esta misma creencia sobre el tabú que se le impone al *Lobo da xente*, existía también en la localidad asturiana de Santianes. Se decía que cuando los lobos devoraban a una persona dejaban solamente su brazo derecho porque con él que se santiguan los cristianos.¹³⁰ De esa manera la pobre víctima podría santiguarse antes de perder la vida y tener el consuelo de entrar en el paraíso.

Al igual que en Puebla de Tribes, en las tierras de Viana do Bolo (Ourense) el *Lobo da xente* también podía ser femenino; pues en un romance que todavía se recordaba a principios del siglo XX, se habla de una joven transformada en loba debido a la maldición que le había lanzado su padre cuando descubrió el comportamiento amoroso que tenía con un muchacho:

- *Ocho años te vuelvas loba,
¡Dios oiga mi maldición!
El monte de Taboadela
te sirva de mansión.*

Durante siete años anduvo esa *lobishome* atemorizando a los habitantes de la zona, hasta que al final se atrevieron a dar una batida para matarla:

*Le apuntaron muy bien todos,
doscientas balas le daban;
mas, con asombro de todos,
por el pelo resbalaban.*

La *lobishome* al ver el asombro de los cazadores, decidió transformarse en la joven que era para recordarles que sólo Dios podría matarla:

*- No penséis, vos cazadores,
que vuestras balas me matan.
Me matará Dios del cielo,
mi muerte tiene ordenada.*

Y a continuación, se volvió a convertir en *lobishome*, y huyó velozmente para introducirse entre los recovecos de la montaña.¹³¹ Este romance, conocido con el nombre de «*Copla do Lobo da xente*», fue recogido por Laureano Prieto en tierras de Viana do Bolo (Ourense), y algunas ligeras variantes en A Gudiña y en Villarino de Conso (Ourense) en la primera mitad del siglo XX.¹³² Entonces aún se creía que nadie podía matar al *lobishome* porque estaba sometido a un *sino inexorable*, superior a las fuerzas humanas. Aunque se pensaba que ese destino sería temporal puesto que cada *lobishome* tenía su propio tiempo fijado de antemano. Al cumplirse ese plazo se terminaba su *sino* y el *lobishome* recuperaba su aspecto normal de ser humano. Sin embargo, se describen casos en los que hay manifestaciones de lycantropía intermitente; que es cuando el ser humano no siempre anda transformado en *lobishome*, pues lleva una vida normal en su aldea. Solamente en determinadas noches abandona su casa y se echa al monte para transformarse en *lobishome* y vivir como tal durante un periodo indeterminado. También se conservan algunos relatos en los que se habla de *lobishomes* que fueron heridos por sorpresa. Al regresar a su aldea el cazador o la persona que había conseguido herirlo, se encontraba muerto o malherido a un vecino o vecina, que era en realidad la persona que andaba convertida en lobo.¹³³ En Portugal se creía que herir al *lobishome* acarrearía un gran riesgo. Se debía poner mucho cuidado en el momento de herirlo para que la sangre no salpicase al que lo hería. Decían que si la sangre lo alcanzaba, entonces se le transmitía con ella el destino del *lobishome* y se transformaba en lobo, mientras que el verdadero *lobishome* recuperaba su condición de ser humano.¹³⁴ Un antecedente claro del *lobishome* herido lo encontramos en el relato que cuenta Petronio en el siglo I d. de C. en su obra «*Satyricon*». Cuenta Petronio que una noche de Luna llena una persona iba de camino a su casa en compañía de un soldado amigo. Al llegar a un cementerio, por entre cuyas tumbas pasaba el camino, el soldado se detuvo y empezó a desnudarse. Dejó sus ropas en el camino, y a continuación, *meó alrededor de sus vestidos, y de repente se convirtió en lobo*.¹³⁵ Comenzó a aullar y rápidamente se internó en el bosque. Su amigo quiso recoger sus ropas pero se habían transformado en piedra. Y aterrorizado por lo que acababa de ver, decidió salir huyendo hasta que llegó a la villa de una amiga. Allí se enteró de que un lobo se había ensañado con los animales domésticos de la casa de campo, pero que afortunadamente un criado había conseguido herirlo en el cuello con una lanza. Lleno de temor por lo que acababa de oír, decidió quedarse a dormir en la casa de la amiga, y al día siguiente reanudar el regreso a su casa. Pero tuvo que volver a pasar por delante del

cementerio y allí vio que las ropas de su amigo el soldado habían desaparecido, y que en su lugar solamente había un charco de sangre. Cuando al final consiguió llegar a su casa, pudo comprobar que el soldado se encontraba tendido en la cama con una herida en el cuello. Y así fue como pudo comprobar que su amigo el soldado *era un hombre-lobo*.¹³⁶

En Galicia cuando los padres maldecían a un hijo éste podía transformarse en *lobishome*, creencia que también se mantenía en Extremadura y en otros lugares de España.¹³⁷ En Asturias la persona convertida en *lobishome* debido a una maldición, tenía que cumplir su destino durante siete años, aunque se describen casos de licantrópía que duraron toda la vida; pero solamente se producía la transformación en *lobishome* cuando llegaba la noche, momento en el que el afectado empezaba a saltar y a aullar, y recorría caminos solitarios hasta que llegaba la aurora y recobraba su aspecto humano.¹³⁸

Uno de los estudios etnográficos que falta por hacer en Galicia es el del poder mágico que se le da al pensamiento para transformar en realidad un deseo o una intención, que puede ser benigna o malévol. Esta creencia, que viene de muy atrás pues los romanos también tenían determinados ritos y creencias para maleficar con la ayuda de una divinidad, pervivió en la devoción cristiana de la misa, pues en su momento más solemne *entre la Hostia y el Cáliz, como dicen, no hay gracia que no se alcance, pero es también cuando se pide el mal para el enemigo, la desgracia para quien se odia, la muerte para el amante infiel, etc.*¹³⁹ Incluso los niños confiaban en el poder de las maldiciones, como podemos ver en el testimonio que recogió el Dr. Esmorís Recamán en la comarca de Finisterre. Al estudiar un juego infantil de principios del siglo pasado, observó que los niños le tenían miedo a la maldición que pudiera proferir cualquiera de ellos. Según ese doctor e historiador de esa comarca, cuando un chiquillo encontraba un nido de pájaros y no le quería descubrir a un amigo el lugar en el que lo había encontrado, entonces el amigo desilusionado y por despecho, le lanzaba el siguiente conjuro:

<i>Formiguiñas de cen leguas</i>	(Hormiguitas de cien leguas
<i>este rapaz sabe un niño</i>	este rapaz conoce un nido
<i>e non m'ó quere ensinar.</i>	y no me lo quiere enseñar.
<i>¡Formiguiñas de cen leguas</i>	¡Hormiguitas de cien leguas
<i>idelle a escarnizar!</i>	lo tenéis que destrozar!
<i>Si ten felpa estrapallarla,</i>	Si tiene trapos, hacedlos guiñapos,
<i>si ten ovos escacharillos</i>	si tiene huevos quebradlos,
<i>e si ten paxaros matarillos.</i>	Si tiene pájaros matadlos).

Comenta el Dr. Esmorís que los niños sabían que las hormigas acometen a los polluelos y los matan. Le dijeron que son capaces de romper la cáscara de los huevos de pájaro, y que si un hormiguero invade un nido, aún cuando los pajarillos no hayan nacido, su madre los abandona. Generalmente, cuando un niño encuentra un nido, y ante el temor que pueda realizarse la maldición que le han echado, le promete a su «amigo» que se lo enseñará a cambio de que deshaga el hechizo. Y éste así lo hace pronunciando otro conjuro:

*Formiguiñas non vayades,
que hay un pozo no camiño
e si caés n'el morredes.*¹⁴⁰

Esta creencia infantil era también conocida en el sur de Galicia. Por ejemplo, en Vilar de Infesta (Redondela) cuando un niño encontraba un atractivo nido de pájaros y no les descubría el lugar a sus compañeros, estos le cantaban el siguiente conjuro:

*Manoliño ten un niño,
e non o quere ensinar.
Formiguiñas de San Paio,
idello a visitar.*¹⁴¹

Como vemos, en el mundo de la cultura inmaterial de Galicia pervivían hasta hace muy pocos años manifestaciones del comportamiento humano procedentes de los tiempos en los que se creía en el poder mágico de los embrujos y de los seres imaginarios. Ambas realidades se gestaron en la sociedad de nuestros antepasados; que sobrevivía en un entorno natural lleno de peligros y de dificultades, muchas veces imposibles de superar sin la ayuda imaginaria de seres benévolos que luchasen contra los malignos; apoyo al que contribuía el poder mágico de los hechizos y de los talismanes. Se convivía entonces con un mundo de fantasía, paralelo al real, pero que estaba tan profundamente arraigado en la memoria popular, que muchas de sus características se han conservado hasta hoy en día en diferentes testimonios del folclore y de la religión cristiana; pero de ellos no siempre somos conscientes. Decían los antiguos griegos que las palabras pueden ser tan peligrosas como el filo de una espada o un arma arrojada.¹⁴² En la lengua gallega, al igual que en otras lenguas europeas, existen determinadas palabras cuya pronunciación se evita en ciertas situaciones porque son palabras que poseen unas connotaciones maléficas que las convierten en palabras tabú; sobre todo en ambientes marineros en los que se las considera tan dañinas que hasta se cree que con ellas se puede hundir una embarcación. Y si por algún motivo, existe la necesidad de utilizarlas, en ese caso, se recurre a un eufemismo. Incluso en Irlanda hasta hace pocos años los pescadores utilizaban alguna de esas palabras tabú para deseárselo a un compañero mala suerte en sus capturas pesqueras, creyendo firmemente en el poder mágico de su maldición verbal de ancestrales orígenes.¹⁴³ También los campesinos gallegos en los tiempos en los que el lobo era realmente un gran peligro, temían pronunciar su nombre porque podría provocar su aparición; de ahí la creencia popular que se mantenía en el noroeste de la Península Ibérica y que hacía referencia al poder mágico de las palabras. Se decía que *lobishome falado, e lobishome ao lado*; sobre todo si su mención se realizaba en una noche de plenilunio.¹⁴⁴ Por eso al lobo nunca lo mencionaban con su nombre, pues solían recurrir a eufemismos como *o outro o xa me entendes de quen falo*; porque creían que su verdadero nombre acarrearía su aparición inmediata. E incluso se temía a animales que a pesar de su pequeño tamaño se creía que estaban dotados de poderes extraordinarios. Por poner solamente un ejemplo de la cultura gallega y de la irlandesa, tenemos la figura de la *donosiña* (comadreja) a la que se le rezaba para pedirle piedad pues se la consideraba un animal poderosísimo y muy dañino. Y se evitaba también la mención de su nombre a bordo de una embarcación.¹⁴⁵ El franciscano Fray Martín de Castañega, de principios del siglo XVI, que por estar relacionado con las actividades de la Inquisición conocía muy bien las creencias populares, cuenta una práctica mágica que se solía realizar para protegerse contra los lobos y los zorros. Opina que *son sospechosas y supersticiosas todas las palabras y cerimonias que se hazen y dizen como añudando alguna cinta o cuerda y diziendo ciertas palabras para ligar o encantar*

lobos o raposos.¹⁴⁶ El poder mágico que se atribuía a los nudos y ataduras realizadas con fines mágicos pervivió en las costas atlánticas europeas en relación con la posibilidad de conservar el viento en un pañuelo anudado o en una cuerda con nudos. Incluso había en algunas localidades costeras personas con fama de ser brujas, a las que acudían los marinos y los pescadores para comprarles el viento determinado que necesitaban para sus singladuras. Esta creencia se conservó en el norte de las Islas Británicas hasta finales del siglo XIX, y cuando se deseaba un viento favorable, se deshacía un nudo al pañuelo o a la cuerda, o incluso varios nudos, dependiendo de la fuerza del viento que se necesitara.¹⁴⁷

Volviendo al tema del *lobishome*, recordemos que la creencia más generalizada sobre su monstruosa mutación, era la de que sólo podía transformarse en ese monstruo el séptimo o el noveno hijo varón de una familia. También se decía que ese sino lo adquiriría el niño que nacía el día de Nochebuena. Los eslavos también creían que la fecha más adecuada para transformarse en *lobishome* era la noche de Navidad.¹⁴⁸ En la Alta Extremadura el séptimo hijo varón está condenado a convertirse en *lobushome* o *lobishome* durante la Noche de San Juan.¹⁴⁹

Cuando estas circunstancias se cumplían en una mujer, ésta iba a ser bruja. Por lo tanto, vemos que la transformación en *lobishome* se podía producir principalmente por la maldición de un familiar motivada por enfado, desobediencia o castigo; y también por determinadas circunstancias del nacimiento.¹⁵⁰ Cuando el ser humano, ya fuera hombre o mujer, se daba cuenta de que se iba a transformar en *lobishome*, solía prevenir a las personas cercanas para que se alejaran y evitar así hacerles daño. Una vez que transcurrían los siete años a los que les condenaba la maldición, recobraban la forma humana y no recordaban nada de lo que habían hecho, aunque se cuenta en algunos relatos que había vecinos que conocían sus actividades pero no los delataban.¹⁵¹ Existía también la transformación voluntaria realizada por la persona que por determinadas circunstancias creía que en ella habitaban dos personalidades: una humana y otra lobuna. La transformación más tradicional en *lobishome*, que se creía que se efectuaba en Galicia, tenía lugar un viernes por la noche y antes de que saliera el Sol. Para convertirse en ese monstruo del mundo de la noche, el ser humano tenía que desnudarse completamente debajo de un roble.¹⁵² También en Portugal se creía que al *lobishome* le molestaba la luz.¹⁵³ En otras versiones sobre la transformación en *lobishome* se dice que la ropa se deja colgada en un *ameneiro* (aliso) y después hay que acostarse en el lugar en el que haya dormido un lobo. Y al poco tiempo esa persona se levantará con la sensación de ser tan ágil y fuerte como para emprender una larga carrera *por siete fuentes, siete puentes y siete montes*. También se dice que el *lobishome* recorre una aldea por cada hermano que tenga. Hay incluso algún relato en el que se cuenta que basta cubrirse con una piel de lobo para transformarse en *lobishome*. Y si durante su recorrido lobuno se encuentra con algún ser humano que consiga herirlo, recobrará inmediatamente su forma primitiva normal.¹⁵⁴ Esa distancia espacial de siete aldeas que debe recorrer es la misma que recorre el *lobishome* de Bretaña, en donde ya era un ser muy temido en la Edad Media.¹⁵⁵ También el *lobishome* portugués, al igual que el gallego, es el séptimo de los hermanos, y tiene que recorrer siete parroquias.¹⁵⁶ El número siete se repite también en la antigua costumbre portuguesa de nombrar padrino del séptimo hijo a su hermano mayor.¹⁵⁷ Tradición que también se realizaba en la comarca del sur de la provincia de Pontevedra.¹⁵⁸ Siguiendo así un ritual numérico que se repite en otras creencias y tradiciones de raigambre céltica. El *lobishome* irlandés

también se comporta como tal durante un periodo de siete años, al cabo de los cuales recobra su forma humana.¹⁵⁹

Y en los Países Bajos el séptimo hijo varón está también condenado a ser *lobishome*.¹⁶⁰ Una figura parecida a la del *lobishome* es la del *peeiro dos lobos* o *peeira dos lobos*, que casi siempre es una muchacha o un muchacho joven que puede vivir con los lobos y que llega a convertirse en su jefe. *Peeira dos lobos*, según la etimología popular, quiere decir *a que anda ao pé dos lobos*.¹⁶¹ Ese es el significado que se le daba a esa palabra a finales del siglo XIX en Ancora (Portugal); *peeira e a mulher que anda ao pé dos lobos*.¹⁶² Puede dar órdenes a los lobos y atenderles cuando están heridos; pero no se transforma en lobo, sino que conserva en todo momento su naturaleza humana. Se dice que son jóvenes que huyeron de sus casas y que se refugiaron en el monte.¹⁶³ En el mundo indoeuropeo hay relatos sobre niños que huyeron de sus casas por algún motivo violento y que fueron recogidos por un animal. Los testimonios más antiguos se encuentran en narraciones mitológicas. Pero hubo también algunos casos reales de niños-lobo, de niños que convivían con los lobos. Por ejemplo, en los bosques de Baviera y, sobre todo, en la India. Eran niños que vivían en estado salvaje, que comían carne cruda, y que incluso algunos tenían una vellosidad anormal.¹⁶⁴ El religioso capuchino Fray Antonio de Fuentelapeña, que nació en ese pueblo de Zamora a mediados del siglo XVII, recogió en uno de sus escritos la creencia que por entonces había sobre los niños que sobrevivían gracias a los cuidados que les prodigaban los lobos. Cuenta que *una loba hubo, que llevó un niño á su cueva, y como si le hubiera parido, le educó, y enseñó sus costumbres, alimentóle por espacio de tres años, y le enseñó a saltar, y correr – como si fuera un quadrúpedo – en quatro pies, sirviendo de esso las manos, y fue esto de tal manera, que aviendole cogido después unos labradores, no podía andar el cuerpo derecho, sino es con grande trabajo*.¹⁶⁵ El jesuita y sacerdote del siglo XVIII, Pedro de Calatayud, que estuvo en A Coruña y en otras poblaciones de España en misiones evangelizadoras, cuenta que *en un bosque de Alemania hallaron unos Cazadores á un muchacho metido entre la fieras, esta criatura aviase criado desde los tres años entre los lobos, de quienes avia aprehendido á andar como bruto á quatro pies, iva con ellos al robo, y davales parte de su pressa, dormia con ellos para estar mas abrigado; presentaronle al Principe Enrique de Hesse, y quando llegaron á amansarle, fue necessario atarle las manos, y ponerle en ellas unos palos, para enseñarle á andar, como hombre; pero era tanta la fuerza de su passion, y costumbre, que rompiendo los instrumentos bolvia á andar á quatro pies*.¹⁶⁶ Vicente Risco señala la enorme semejanza que tiene el personaje del niño lobo con *Mowgli*, el niño al que educaron los lobos en las selvas de India, cuya vida describe Rudyard Kipling en su «*Libro de la selva*»; sin duda fundado en tradiciones indias e incluso reales, lo que permite *apoyar el origen indoeuropeo de esta creencia*.¹⁶⁷ En la India se conocen numerosos relatos sobre niños que fueron cuidados por animales salvajes; lo que permite suponer que se basan en hechos reales que recogen ese comportamiento que tenían los lobos que cuidaban y alimentaban a los niños abandonados. También en Inglaterra se conocían esas creencias. Las recoge Shakespeare en un fragmento de una de sus obras en el que dice que en esos casos *los lobos y los osos dejan a un lado su ferocidad y actúan por compasión*.¹⁶⁸

A mediados del siglo pasado un niño cordobés llamado Marcos Rodríguez Pantoja vivió varios años en los montes de Sierra Morena criado entre lobos.¹⁶⁹

Entre los relatos que recogió Risco sobre la *peeira dos lobos*, el más completo es el que oyó contar en Lugo. En él se narra que una muchacha después de huir de su casa, se

fue al monte para vivir oculta en una cueva. Al cabo de un tiempo la conocían y respetaban todos los lobos de la comarca; pues *ella sabía llamarlos, congregarlos, darles órdenes, prohibirles que atacasen determinados rebaños o viajeros; ella los atendía y los cuidaba, curaba sus heridas cuando venían lesionados en sus luchas con los hombres, con los perros o con los caballos, o cuando se habían pinchado en las espinas de los tojales o de las zarzas*. Y procuraba por todos los medios no ser descubierta por ningún ser humano. Pero un día, y de pura casualidad, la vio un joven que pasaba desorientado por el monte, y entonces la joven *peeira dos lobos lo acogió en su cueva, le dio de cenar y luego lo envió a su destino bajo la custodia de cuatro tremendos lobos, a los cuales ordenó lo condujesen sano y salvo hasta el lugar adonde se dirigiese, con grandes amenazas para ellos si algo malo le aconteciese en el camino*; y al joven viajero le exigió que no contara nada de lo que había visto... Pero, al llegar a su casa, el muchacho fue incapaz de guardar el secreto y contó su sorprendente aventura. Se cumplió así la tragedia anunciada, y poco tiempo después, cuando el joven iba caminando de noche por uno de los senderos del monte cercano a su aldea, fue sorprendido por una manada de lobos que acabó con su vida. Al día siguiente los vecinos encontraron los restos de su ropa hecha jirones y ensangrentada, pero ni rastro del muchacho.¹⁷⁰ Risco resalta en esta narración la circunstancia de que todo ser humano que no respeta la petición de un personaje imaginario del folklore, se verá envuelto en un castigo ineludible. Es el destino que les espera a los mortales por no haber sabido obedecer. Este proceder justiciero que castiga al que ha desobedecido o roto un tabú, aparece frecuentemente en las leyendas sobre las *mouras* gallegas y las *fairies* británicas, aunque sus raíces mitológicas se encuentran en diferentes culturas y obedecen a razones cuyo análisis no nos concierne aquí.

Vicente Risco, en su magnífico estudio sobre el *lobishome*, señaló las distintas facetas a las que se presta el análisis de la lycantropía. En ella distingue tres fases: una primera fase mítico-legendaria, una segunda fase jurídico-procesal, en la que entra el estudio de todos los casos de lycantropía que sufrieron procesos judiciales, y por último, la fase médico-psiquiátrica de la que se ocuparon los estudios más recientes sobre el tema.¹⁷¹ En uno de los últimos trabajos realizados en Galicia sobre la figura del *lobishome* se señala precisamente el aspecto psicológico. Se considera que los que se creen *lobishomes* son personas víctimas de una enfermedad mental genética o provocada por algún conflicto familiar; de manera que *o único que lles dá a sociedade é o modelo para exterioriza-la enfermidade*.¹⁷² Añade Marino Ferro, en un documentado libro sobre la figura del asesino Manuel Branco Romasanta, considerado como *lobishome*, la posibilidad de *que ciertos valores sociales recogidos en los mitos y creencias, puedan generar conflictos que determinen la aparición de enfermedades psíquicas. Parece evidente, por ejemplo, que bastantes trastornos que sufrimos los occidentales se derivan de los modelos e ideales que impone nuestra sociedad*.¹⁷³ Algunas enfermedades como la hipertícosis, que produce un excesivo crecimiento del pelo, o la porfiria que también produce crecimiento de pelo y deforma el rostro, pudieron haber sido igualmente para el vulgo en general síntomas físicos de características lobunas que hacían creer que con ellas se iniciaba la transformación del hombre en lobo. Esta interpretación popular de la lycantropía venía evidentemente condicionada por el enorme arraigo que habían alcanzado en la mentalidad popular las creencias ancestrales sobre ese monstruo. Hasta el extremo de que las personas que padecían esas enfermedades, además de los cambios físicos que les provocaban también les dañaban las mentes; causándoles delirios durante los cuales se imaginaban que

realmente eran *lobishomes*. Y a medida que iban aumentando sus síntomas físicos, más se identificaban esos enfermos con la figura del hombre-lobo, que ya estaba arraigaba en sus mentes desde la infancia cuando en sus casas habían empezado a oír relatos y creencias sobre lobos.

Uno de los antiguos médicos que primero reconoció que la licantropía era *un tipo de melancolía* fue Galeno, el médico griego del siglo II d. de C. que decía que esta enfermedad inducía a los pacientes a salir *en el mes de febrero de noche imitando en todo a lobos y perros*; y para curarlos recomendaba el uso de diversos remedios, entre ellos el empleo de tranquilizantes, como *humedecer con opio las fosas nasales y, de vez en cuando, dar también a beber alguna de las bebidas hipnóticas*. Posteriormente, Aecio de Amida, médico del siglo VI d. de C., que vivía en Constantinopla, seguía recomendando los mismos remedios que Galeno.¹⁷⁴ El hecho de recurrir a farmacoterapias para curar la licantropía determinó que desde finales de la Edad Media se empezara a pensar con mentalidad más científica que fantasiosa, y que el hombre-lobo no era un ser sobrenatural, sino un ser humano que actuaba movido por un trastorno de su mente. Y al llegar el siglo XVI algunos médicos empezaron también a sospechar que la creencia en el hombre lobo la podía motivar el uso de diferentes drogas como el opio, la belladona, el hachis o la estricnina; sustancias que se empleaban en embrujamientos. Frente a estas interpretaciones la Iglesia se decantaba más por atribuir la licantropía a los poderes malignos de Satanás o a magias diabólicas.¹⁷⁵

Esta visión del estamento religioso hizo dudar a otros autores que no se atrevían a considerar la licantropía únicamente como una enfermedad mental. Por ejemplo, Martín del Río, filólogo y jesuita español del siglo XVI, nacido en Flandes y profesor de la Universidad de Salamanca, describió en su libro *Disquisiciones Mágicas* dos tipos de licantropía: en primer lugar, la causada por una enfermedad que hace que la mente humana tenga *ciertas tendencias lobunas: enemiga contra los rebaños y los hombres, y deseo de atacarles, despedazarles y devorarles. Por eso los médicos incluyen la «licantropía» entre las enfermedades; la misma que los árabes llaman «chatrab» y en latín se dice «melancholía» o también «insania lupina»*.¹⁷⁶ Sin embargo, para Martín del Río existe también otro tipo de licantropía: la que puede causar el diablo, *que a veces toma el cuerpo de algún individuo, y manteniéndole ausente y amodorrado en algún lugar secreto, tomó él un cuerpo de lobo, o lo fabrica con aire, y revistiéndose con él realiza acciones que la gente atribuirá a aquel otro infeliz ausente y dormido [...] Otras veces reviste a los propios individuos con auténticas pieles de dichos animales perfectamente ajustadas. Esto ocurre cuando les da una piel de lobo que han de esconder en la cavidad del tronco de un árbol hueco, como consta por las confesiones de algunos*.¹⁷⁷ Dice también Martín del Río que algunos magos se someten al diablo y, *mediante pacto rodea a los magos de una imagen de bestia, envolviendo cada miembro cuanto lo permite la semejanza, y ajustando cabeza a cabeza, cara a cara, vientre a vientre, pie con pie, brazo con brazo. Esto suele darse cuando se valen de ciertas unturas*.¹⁷⁸ Es decir, Del Río creía en la existencia de dos tipos diferentes de licantropía: la que favorece el diablo mediante un proceso mágico facilitado por las propiedades psicotrópicas de un ungüento alucinógeno; que es una actividad semejante a la que realizan las brujas, que también se untan con un ungüento para poder volar. Pero los que así actúan no son enfermos sino magos, según Del Río, que se transforman realmente en lobos; mientras que *los que padecen dicha enfermedad no son magos. Y aunque se crean lobos e imiten la crueldad*

*de los lobos, a los demás les parecen lo que son: hombres.*¹⁷⁹ Con este razonamiento Del Río se adelantaba a la opinión de los ilustrados del siglo XVIII, para los que la licantrópía, como comenta Fray Benito Jerónimo Feijoo, *es aquella especial perturbación del juicio, por la cual los hombres se imaginan convertidos en lobos. Los que padecen tan estraña demencia, en todo procuran imitar las acciones, y modos de vivir de aquellos brutos, en cuya especie se juzgan comprendidos. Los que se imaginan lobos, se retiran a los montes, persiguen los ganados, matan las reses y las comen crudas.*¹⁸⁰

Fue necesario que transcurrieran muchos años para que en la mentalidad popular se empezara a contemplar la licantrópía únicamente como una enfermedad; aunque esa doble visión de la licantrópía se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX, porque el lobo para el pueblo gallego, como bien señala Vicente Risco, siempre ha sido el más temido de entre todos los demás animales y, por diversas circunstancias que hemos visto, también un ser demoníaco dotado de poderes mágicos de ancestrales orígenes.¹⁸¹ Resulta evidente que la licantrópía, al igual que el vampirismo, es un hecho cultural que no se puede explicar exclusivamente desde una perspectiva psicopatológica. Ambas interpretaciones de esa conducta humana enfermiza se recuerdan todavía en otras culturas europeas. El fenómeno de la licantrópía se explica como *una amplia supervivencia de la mitología relativa al lobo*. Incluso en países en los que los lobos desaparecieron o quedan ya muy pocos, persisten las leyendas sobre los hombres-lobo. Por ejemplo, a principios de los años ochenta del siglo pasado, la Televisión suiza realizó una encuesta en Toscana, y descubrió que en ambientes cultos de la provincia de Pistoia se creía, al igual que en el mundo campesino, en el mito de la transformación humana en animal. *Y en las zonas de montaña, menos contaminadas por los modelos urbanos e industriales, como las de la montaña de los Abruzzos, estaban todavía vigentes las tradiciones referentes a la licantrópía y otras muchas relativas a los lobos, su vida y su agresividad.*¹⁸² El antropólogo Mariño Ferro observó hace muy pocos años en la comarca de Santa Comba (A Coruña), muy cerca de donde merodeaba el *vakner* medieval, un caso de lycantropía que entra dentro de la concepción de este fenómeno como una alteración patológica del estado anímico de una persona. Dice Mariño Ferro que en el año 1983 un alumno de la zona de Santa Comba le contó que en una *parroquia veciña á súa había un lobishome. Díxome que era un home que andaba completamente espido, que tiña a pel cuberta de pelo e que se ponía agresivo na punta da lúa.*¹⁸³ Dicho *lobishome* resultó ser un pobre enfermo mental, cuyo comportamiento agresivo había obligado a su familia a tenerlo recluido en un cobertizo desde hacía varios años. Rechazaba la ropa que le ponían para vestirlo y a consecuencia de vivir desnudo le creció mucho el vello del cuerpo. El frío parecía no afectarle pues nunca estaba enfermo. Y cuando había Luna se ponía muy agresivo y le pedía a su madre que no entrara en el cobertizo. Era entonces cuando le tenían que pasar la comida por un ventanuco.¹⁸⁴

Las connotaciones sanguinolentas del *lobishome* quedaron también reflejadas en la figura del *home do sangue*, otro nombre con el que se referían al *lobishome* en las aldeas cercanas a ese pueblo de Santa Comba (A Coruña). Su sola mención llenaba de espanto a niños y adultos; sobre todo en los días mortecinos de invierno cuando oían los aullidos lejanos de algún lobo o perro que suscitaban ancestrales creencias y mantenían en vilo a los más imaginativos.¹⁸⁵ La misma creencia en el poder transformador que ejercía la Luna en el *lobishome* existía también en Inglaterra y en Francia, pues en el siglo XII el escritor

inglés Gervasio de Tilbury decía que en esos países algunas personas se trasformaban en lobos con los ciclos lunares.¹⁸⁶

Generalmente se piensa que la creencia ancestral en el *lobishome*, que estaba muy arraigada en el mundo rural gallego y en el de otros países, se basa en hechos reales pero provocados por el estado mental que produce una psicopatía que induce al ser humano a comportarse como un lobo. Aunque el camino al que conduce esa enfermedad lo trazan los relatos legendarios que la persona afectada conoce sobre los hombres-lobo y su extraordinario poder. De manera que se puede decir que la larga pervivencia de la figura del *lobishome* en Galicia se debió a que la vida de sus habitantes transcurrió siempre a caballo de dos mundos diferentes: en primer lugar, en el del mundo real de la existencia del lobo; principalmente la del lobo carnicero y voraz que habita en un entorno campesino por lo general muy desprotegido y aislado. Y, en segundo lugar, esa imagen del lobo se introdujo en el ámbito imaginativo de la memoria humana, conviviendo con otros seres legendarios de la cultura tradicional cuya existencia no se ponía en duda. Esta simbiosis de dos percepciones diferentes de la realidad se mantenía todavía en el entorno natural de la Galicia rural de mediados del siglo XX. En ese siglo la visión del paisaje continuaba siendo en muchos aspectos más ilusoria que real. El reducido espacio territorial en el que se desarrollaba la vida campesina o pastoril lo compartía toda la aldea. Sus habitantes vivían condicionados por la información primaria que desde la infancia habían recibido sobre la naturaleza que les rodeaba. Esa información era, en primer lugar, empírica, es decir, basada en la experiencia obtenida tras la observación de hechos y de objetos reales con los que se convivía cotidianamente: como la flora, la fauna, y los trabajos cotidianos que había que realizar para sobrevivir en el territorio en el que estaba asentada la población y que se dividía en dos espacios geográficos diferentes: el de la aldea y sus alrededores, en el que se mostraba la impronta de las actividades humanas, y el que quedaba fuera de ese espacio humanizado por ser superficialmente conocido debido a sus empinadas y pedregosas laderas o a sus terrenos boscosos llenos de maleza y casi impenetrables. Lugares inhóspitos en los que se ocultaban los lobos y otros animales salvajes. Unida a esta percepción empírica del entorno paisajístico que recibían los habitantes de las aldeas desde su infancia, estaba también la visión imaginaria, totalmente irreal, que recibían de sus mayores para explicarles todo lo que la razón no podía explicar de otra manera por carecer de conocimientos científicos. Lo que dio lugar al nacimiento de creencias que se transmitían oralmente en las aldeas de generación en generación, y que servían, por ejemplo, para explicar el origen de determinadas enfermedades o las causas de los fenómenos naturales. Dos de los principales condicionantes que influían en la salud, en la economía y en el bienestar de la población. Así se entiende que tanto un pastor como un agricultor creyeran que los agentes que provocaban los fenómenos naturales dañinos que afectaban a sus cultivos o a sus ganados eran seres que vivían en otra dimensión espacial: como brujas, que causaban enfermedades o *nubeiros*, llamados también tronantes y nigromantes, que destruían las cosechas con las pedrizas o mataban a los animales con las tormentas. Eran tiempos, muy cercanos todavía, en los que se carecía de explicaciones más racionales que las que ofrecían las creencias en personajes imaginarios que compartían el entorno cotidiano con los seres humanos de entonces. Esa visión del paisaje y del mundo espiritual que se tenía en las aldeas de antaño no era perceptible para los foráneos porque carecían de la imagen mental que el campesino venía recibiendo desde su infancia y que le ayudaba a comprender lo inexplicable en aquellos tiempos. *No cabe duda de que el hombre de*

ciudad no puede poseer ideas iguales a las del campesino, dice Julio Caro Baroja.¹⁸⁷ Porque en el campo se posee una noción diferente del tiempo y del espacio, dos realidades implicadas también en el ámbito de lo sagrado. La vida en el mundo rural transcurría en una constante convivencia con la naturaleza circundante. Los recónditos lugares en los que se encontraban muchas aldeas condicionaba el comportamiento de sus habitantes que se desarrollaba en un continuo esfuerzo por sobrevivir aprovechando los recursos que tenían más a mano. El paso del tiempo, muy lastrado por el aislamiento y la carencia de recursos externos, transcurrió durante siglos sin apenas alterar la monotonía de una economía de subsistencia muy artesanal, enraizada en ancestrales tradiciones y arcanas creencias parcialmente cristianizadas en las que los Santos y las Vírgenes convivían con espíritus y personajes imaginarios que poblaban el entorno del paisaje campesino y en cuya existencia se creía plenamente: porque unos ayudaban a sobrellevar las miserias humanas y porque otros eran los causantes de los acontecimientos desgraciados.

Se ha llegado a pensar también que la creencia en el *lobishome* pudo haber tenido un remoto origen real basado en la existencia de personas que vivían en lugares apartados y que durante generaciones conservaron un estado primitivo de comportamiento social, pues serían los últimos descendientes de los pueblos pertenecientes a períodos prehistóricos en los que el ser humano aún no había descubierto el empleo de los metales y utilizaba solamente piedras para fabricar los instrumentos que utilizaba en diversas tareas, entre ellas las defensivas. Estas personas vivían aisladas en bosques densos difícilmente penetrables, y raramente se dejarían ver a los habitantes de los pueblos más avanzados y civilizados. El *Basajaun*, del que hablábamos al comienzo de este estudio, sería por ello una especie de homínido comparable al *Yeti* u hombre que habita, según dicen los que aseguran haberlo visto, en los lugares más recónditos del Himalaya.¹⁸⁸ De ese modo el *Basajaun* vendría a ser un descendiente de una raza humana paralela a la nuestra que desde la Prehistoria podría haber subsistido, recluida en los rincones más ocultos de los bosques y de los montes y al margen de otros pueblos más avanzados. No sabemos durante cuantos cientos de años se podría haber mantenido esa situación. Lo más probable sería hasta la llegada de poblaciones con conocimientos más útiles para sobrevivir, como, por ejemplo, el de la agricultura, que llegó al Occidente europeo en torno al año 5000 a. de C. procedente del Este del Mediterráneo. El encuentro de dos culturas, una más primitiva que la otra, daría lugar a que nacieran en la más civilizada comentarios y relatos sobre la vida y el comportamiento de la más atrasada, a la que considerarían que vivía en un estado salvaje más cercano al de los animales que al de las personas. Esos comentarios y descripciones se fueron transmitiendo de generación en generación, y con el paso del tiempo adulterándose y convirtiéndose en leyendas en las que los primitivos habitantes europeos se trasformaban en seres fantásticos dotados de poderes sobrehumanos. Con la llegada de la romanización a una gran parte de Europa, se difundieron por todo el imperio romano nuevos mitos y creencias sobre los dioses, y aparecieron otros seres semihumanos: como faunos, centauros, sirenas, cíclopes, y numerosas divinidades celestes e infernales... Una amplia familia de personajes imaginarios se extendió por todos los pueblos romanizados, cuyos habitantes llegaron a creer en la existencia real de esos seres divinizados, hasta el extremo de que cuando surgieron las primeras creencias cristianas, la Iglesia tuvo que acoger a algunos de esos personajes imaginarios, aunque transformados en figuras demonizadas y en Santos con poderes semejantes a los que habían tenido determinadas divinidades paganas, pues no todos los pueblos de la Europa

romanizada asumieron con facilidad la nueva fe cristiana. En la mayoría de los casos muchos aspectos del cristianismo se asimilaron a las antiguas creencias de los pueblos que fueron cristianizados. En algunos lugares se tardó mucho tiempo en imponerse la religión cristiana en toda la población; lo que hizo que una parte fuera considerada como marginada, atrasada e incluso seguidora de un demonismo que mantenía creencias y tradiciones impropias del cristianismo. También en la iconografía medieval cristiana y en el arte románico se siguieron representando personajes con clara relación con los mitos greco-romanos; aunque generalmente con la intención de mostrar la naturaleza pagana y demoníaca de determinados personajes y de animales mitológicos. Esa nebulosa de creencias: cristianas unas, y paganas otras, con hondas raíces en la Prehistoria, en la que durante cientos de años se desarrolló la vida y el comportamiento de nuestros antepasados, fue en donde se gestó el mito del *Basajaun*, así como el de otros variados personajes del folklore de la Península Ibérica; sobre todo en Galicia, en la que aún perviven en el recuerdo, los *mouros*, las *mouras*, los trasgos, los *nubeiros*, las *meigas*, el caballo de Santiago Apóstol que vuela por el cielo y otras muchas creencias y tradiciones que causan respeto y temor: sobre todo, las relacionadas con los muertos y la *Santa Compaña*.

Hemos visto que al personaje del *Basajaun* en las leyendas del País Vasco se le describe como un ser dañino, *antropomorfo*, *que vive troglodíticamente* en lo más recóndito de los bosques de los Pirineos Atlánticos, *pero que hay aún algo más importante si cabe: que se nos habla de él como de un ser realmente existente*.¹⁸⁹ Todavía a principios del pasado siglo XX había personas en el País Vasco que contaban que el *Basajaun* robaba el ganado y que atemorizaba a los campesinos con su fuerza bruta pues era capaz de arrancar de cuajo grandes robles con sus puños duros como el acero.¹⁹⁰

Tan condicionante fue la creencia en la existencia de esa familia de seres imaginarios, que la imagen de algunos llegó incluso a representarse en el mundo del arte. Pues esa doble visión del lobo: como animal dañino y como figura demoníaca, la podemos ver, además de la que conocemos por los relatos y las leyendas, en la iconografía románica. Entre los motivos decorativos de muchas iglesias aparecen representadas cabezas de lobo, que se interpretan como emblemas del Diablo o relacionadas con el Infierno.¹⁹¹ En otros testimonios de ese arte, el lobo se muestra acompañado de otras figuras; lo cual ha dado lugar a diferentes interpretaciones. En algunas iglesias románicas de la provincia de A Coruña podemos ver repetidas figuras de lobos en los capiteles y en los canecillos: como en Xubia, en Cambre o en Mántaras: en cuya iglesia hay un capitel al lado del Evangelio con un lobo en posición vertical contemplado por cuatro frailes en actitud orante.¹⁹² Quizá con esa imagen se quiso representar el deseo piadoso de no olvidar la fe cristiana y mantenerla siempre viva pues, según Macrobio, que escribió a finales del siglo IV d. de C., los romanos simbolizaban el tiempo pasado con la imagen de la cabeza de lobo, *ya que la memoria de las cosas pasadas es robada y arrebatada*.¹⁹³ Pero también el lobo en la iconografía cristiana se asocia a la *lujuria debido al significado ambivalente de la palabra latina lupa, que se utiliza para prostituta y para loba*.¹⁹⁴ Por eso, en algunas imágenes de los capiteles de las iglesias hay religiosos que parecen defenderse del significado simbólico que el cristianismo le atribuye al lobo, como podemos ver en este capitel de la iglesia parroquial de Muros (A Coruña), (**Fig. 7**). Es evidente que la imagen del lobo siempre tuvo connotaciones negativas de diversos tipos, y utilizadas en contextos muy diversos. Por ejemplo, para los campesinos griegos del siglo IV a. de C. la imagen del lobo les recordaba a los prestamistas, según nos cuenta Teofrasto en ese siglo cuando



Fig. 7.- Fraile entre lobos representado en este capitel del siglo XIV de la iglesia de San Pedro. (Muros. A Coruña). (Fotografía de Alfredo Erias).

relata que en cierta ocasión en la que se veía muy apurado por falta de dinero, decidió pedir un préstamo por el que le exigieron un elevado interés, además de la hipoteca de cuanto poseía; lo cual le hizo exclamar airado: *¡Ojalá no vuelva yo a ver nunca más, ni un lobo ni un prestamista!*¹⁹⁵

No he encontrado en el arte románico de Galicia ninguna representación del lobishome; con la excepción de una figura que, si la contemplamos con la imaginación de un creyente en la licantropía, sirve perfectamente para aplicar en ella todo el proceso tradicional que sufre la persona que presiente que se va a transformar en lobishome.

Después de visitar todas las iglesias románicas de *A Costa da Morte* en busca de imágenes de lobos, hemos encontrado una que nos lleva a concluir que no solamente es enigmática, sino que también sirve como testimonio de que unos siglos antes de que llegara el obispo Martir *al límite de la tierra y el mar*, ya andaba el fabuloso *lobishome* aterrorizando a los habitantes de este fin del mundo. Dicha figura se encuentra bajo el alero de la pared norte de la iglesia de Morquintán (Muxía. A Coruña), del siglo XII.¹⁹⁶ En ella hay un canecillo en el que se muestra una figura humana ambigua y enrevesada, que se presta a una doble interpretación, pues su aspecto cambia según sea el lado desde el que se la contemple. Si nos fijamos en su cara oriental, observamos que es una figura humana, desnuda, que está de rodillas pero que tiene cabeza de lobo, de la cual sale hacia atrás y en sentido horizontal el cuerpo de un hombre con cabeza y con el torso medio desnudo. (Fig. 8). Sorprendente representación, que nos conduce a pensar que se trata



Figs. 8, 9, 10.- Canecillo de la iglesia de Morquintán. (Fotografías del autor).

del proceso de transformación de un ser humano en *lobishome*, tal y como se describe en las creencias tradicionales. Pero esta visión cambia radicalmente si contemplamos dicho canecillo mirándolo de frente, pues entonces vemos la figura de un hombre desnudo, de rostro ovalado, con un enorme falo y tocando un instrumento de cuerda. (Fig. 9). Y si observamos la cara occidental de esa escultura, vemos a un hombre de rodillas, desnudo y tocando dicho instrumento, que parece ser una *fidula* oval, es decir, un instrumento que se podía tocar con un arco y que es semejante a los que aparecen en el Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela, realizado a finales del siglo XII (la obra se inició en el año 1188). La *fidula* era el instrumento que más utilizaban los juglares y los trovadores, y tiene paralelos posteriores en el *fiddle* británico e irlandés, un instrumento musical popular muy parecido a la viola.¹⁹⁷ El extremo final del clavijero de esta *fidula*, o viola, del canecillo de la iglesia de Morquintán, se apoya sobre la mano izquierda del músico, dejando una pequeña ranura entre ambas imágenes, lo cual hace que al contemplar de frente esta figura humana, su mano y el clavijero del instrumento semejan ser el morro de un animal. (Fig. 10). Visión que se confirma plenamente si contemplamos el canecillo por su cara oriental, como hemos dicho. Entonces, ¿qué imagen realmente quiso representar el autor que realizó este canecillo? Para responder a esta pregunta debemos fijarnos en dos aspectos muy significativos: en primer lugar, el músico está desnudo y mostrando un enorme falo, aspecto que se comprende si lo interpretamos como un símbolo mágico de protección contra el mal y, sobre todo, contra el embrujamiento, pues a la imagen del falo en la tradición popular de Galicia y de otros países se le atribuyen esas facultades. (Fig. 11). Como testimonio más conocido de esos atributos tenemos en Galicia numerosos ejemplos en los hórreos, en los tiradores las puertas y hasta incluso en algunas iglesias, como en la de San Cristobal de Nemiña (Muxía, A Coruña), de principios del siglo XIII, en cuyo tejado y como adorno del remate del testero, vemos una cruz y cerca un enorme falo, probablemente colocado en ese lugar durante la reforma de ese templo realizada en el siglo XVIII. (Fig. 12). El falo en la cultura gallega, y en general en toda la europea, tiene un significado apotropaico, es decir, protector, contra el mal en general que pudiera causar cualquier agente dañino. Es una creencia que viene de muy atrás pues no solamente



Fig. 11.- Imagen de un enorme falo representado como protección contra el mal en general. Se encuentra en un lateral de la puerta de entrada del lado sur de la muralla romana de Ampurias (Gerona), ciudad griega que se fundó en torno al siglo VI a. de C. Su muralla se levantó en el siglo V a. de C. y posteriormente, a partir del siglo I a. de C., fue reconstruida por los romanos. (Fotografía del autor).

estaba muy arraigada en los tiempos de los romanos, sino en fechas muy posteriores. Todavía en el siglo XVI se refiere a ella Pérez de Moya, el bachiller y humanista que se dedicó al estudio y divulgación de la ciencia, pues en su obra más conocida dice que se ponía en los huertos un *gran falo* y creían *que estando allí colgado tenían seguras sus cosechas, así de ladrones como de tempestades*.¹⁹⁸ Evidentemente, tanto el falo como la cruz, poseen cualidades protectoras, aunque con diferentes significados simbólicos. El significado del falo en la Antigüedad no tenía nada que ver con la interpretación obscena que se hace en la actualidad de este símbolo sexual, pues cuando se mostraba en la puerta de una casa o en un huerto actuaba como elemento mágico de protección contra los agentes nocivos que pudieran dañar los cultivos o a los habitantes de la vivienda. Los romanos lo relacionaban con el dios Príapo, al que dotaban de un falo enorme como elemento de protección debido a su significado como símbolo de vida frente a los poderes destructivos de la muerte. Era también venerado como símbolo mágico contra el «mal de ojo», es decir, la fascinación o aojamiento que pudiera amenazar a la vivienda, a sus habitantes o a sus pertenencias.¹⁹⁹

En Galicia todavía está muy arraigada la creencia en el «mal de ojo» que puede producir cualquier mirada maliciosa; hasta el extremo de que algunas enfermedades se siguen atribuyendo a la mirada fascinadora de una persona a la que se imagina dotada de ese poder maligno. Y para contrarrestarla se recurre a diversos procedimientos, además de amuletos, ensalmos y prácticas de medicina popular. Por ello, la imagen del falo que vemos en algunas iglesias de arte románico e incluso de estilos posteriores, la debemos contemplarla como testimonio de una creencia muy arraigada entre los romanos, que se transmitió también al mundo cristiano y que hay que incluir en el amplio conjunto de simbología erótica que vemos en las iglesias románicas del Camino de Santiago, desde los Pirineos hasta Finisterre, aspecto en el que ya se han fijado varios investigadores con diferentes interpretaciones.²⁰⁰

En numerosas obras de arte que vemos en las iglesias románicas se observan aspectos escultóricos que son difíciles de interpretar pues pueden deberse a *la constante manipulación que algunos temas historiados sufren en manos de canteros poco instruidos*.²⁰¹ En los estudios que se han realizado sobre la iconografía románica, raramente

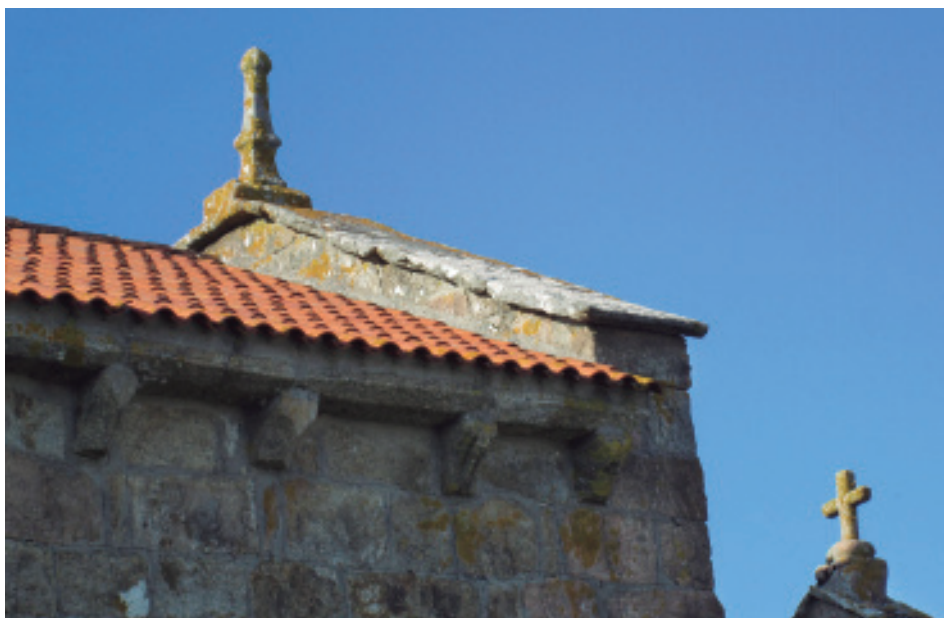


Fig. 12.- En el tejado de la iglesia de San Cristóbal de Nemiña (Muxía, A Coruña), de principios del siglo XIII, se colocó como remate del testero una cruz y cerca un enorme falo. (Fotografía del autor).

se presta atención a la influencia que pudieron haber tenido las creencias tradicionales de los siglos X al XIII d. de C. que se conservaban en los territorios por los que se fue extendiendo el estilo románico durante esos siglos. En la Costa da Morte las iglesias románicas dependían de la mitra compostelana y fueron realizadas por artesanos canteros y escultores muy influidos por el estilo artístico de la catedral de Santiago de Compostela, pero también inspirados por la visión tradicional que tenían del entorno campesino en el que vivían, y en el que se conservaban creencias y tradiciones muy anteriores al cristianismo. Esta simbiosis hizo posible que en la iconografía del románico galaico existan imágenes difíciles de interpretar si no se presta atención a su significado dentro de la cultura popular del territorio en el que se construían las iglesias, muchas de ellas en lugares apartados y muy mal comunicados, como era el caso de este amplio territorio del occidente galaico, en el que hasta mediados del siglo pasado, a muchas aldeas solamente se podía llegar caminando o a lomos de caballerías, y no aparecían citadas en los mapas. Por ejemplo, la aldea de Morquintán la vemos por primera vez señalizada con camino en un mapa de principios del siglo XIX. (Fig. 13 y 14).

La segunda característica significativa que observamos en el músico de Morquintán es el hecho de que esté tocando de rodillas, es decir, en una postura de suplicante, propia de un orante o de una persona que pide algo encarecidamente y en actitud sumisa; lo cual llama la atención pues en el arte románico el músico tocador de *fídula* se representa en estado sedente. Y como en su lado oriental tiene cabeza de lobo, de la cual sale hacia atrás el torso y la cabeza de un cuerpo humano, parece que este músico está suplicando que no se produzca su transformación en *lobishome*. Hay dos datos más que apoyan esta



Fig. 13.- Mapa realizado por el geógrafo Tomás López en el año 1784, en el que se puede ver que muchas de las poblaciones de la Costa de la Muerte carecían de vías de comunicación significativas.

suposición, y es el hecho de que su falo sea de un tamaño desproporcionado, sin duda, para aumentar su poder mágico como elemento defensivo contra el mal y, en este caso, el embrujamiento al que está siendo sometido. Por último, y como defensa desesperada para frenar su transformación definitiva en hombre-lobo, el juglar empuña su *fidula* y sin abandonar su incómoda postura de suplicante, la hace sonar como último intento para librarse del lobo en el que se está convirtiendo. Es evidente que conoce la creencia popular según la cual los sonidos estridentes, chirriantes y agudos espantan al lobo. Vicente Risco opina que el horror del lobo a la música pudiera deberse al silencioso sigilo con el que se mueve en la noche,²⁰² de esa manera evita ser descubierto por sus presas. Hasta hace unos años se decía tradicionalmente que el sonido de la gaita e incluso el chirriar del carro de bueyes espantaba al lobo; por eso se hacía lo posible para que el eje del carro fuera muy chillón puesto que: *eixo que mal canta / al lobo non espanta*.²⁰³ Y si estos datos no fueran suficientes para demostrar esta interpretación que aquí hacemos, debemos recordar que antiguamente los romanos, según Plinio, solían *clavar un hocico de lobo en las puertas de las fincas* porque creían que era un talismán contra los hechizos.²⁰⁴ ¿Será también por eso por lo que en este canecillo de Morquintán la imagen de la mano y de la clavija de la *fidula* adquieren un aspecto de morro de lobo? No podemos saberlo, pero esta figura del músico nos remite al proceso de transformación de hombre en *lobishome* que veíamos más arriba en la descripción del siglo XVI que nos cuenta Del Río cuando dice



Fig. 14.- Mapa del año 1847 en el que aparece la aldea de Morquintán. (Mapa de las Provincias de Coruña y Lugo grabado por R. Alabern y E. Mabon.).

que la magia va transformando el cuerpo humano en *imagen de bestia*, envolviendo cada miembro cuanto lo permite la semejanza, y ajustando cabeza a cabeza, cara a cara, vientre a vientre, pie con pie, brazo con brazo, hasta que finalmente el hombre se convierte en un lobo.²⁰⁵ Por eso, todo parece indicar que ese músico está ahí como testimonio legendario de un mito sorprendente, conservado en una cultura que está llena de enigmas y de atractivos horizontes de investigación para todo aquel que se interese por conocer y valorar el rico patrimonio de este territorio galaico da Costa da Morte. (Fig. 15). Esta perspectiva cultural puede ayudar a mejorar el nivel de vida pues la imaginación y la curiosidad por saber cosas tan aparentemente sencillas como conocer la verdad de una leyenda, nos sacarían la venda de los ojos para mostrarnos que hay también otros mundos más interesantes y productivos que el que nos ofrece cotidianamente con machacona insistencia el fútbol televisivo.

La imaginación humana, tan llena de recuerdos ancestrales, es a veces tan poderosa que si algún día hacemos el mítico trayecto del peregrinaje hacia Finisterre, es muy probable que podamos encontrarnos con el *vakner* en la soledad de un monte, quizá oculto en la espesura de un matorral o al borde del camino, en esos instantes mágicos del *solpor*, cuando empieza a caer la noche y los seres del otro mundo penetran en el nuestro para mostrarnos que también ellos existen, aunque solamente los veamos en determinadas circunstancias.



Fig. 15.- Grupo de peregrinos caminando en dirección a Finisterre por el páramo cercano a la capilla de San Pedro Mártir. En ese solitario y desolado territorio que se extiende desde la aldea de Hospital hasta Cee, merodeaban antiguamente los lobos; pero como actualmente quedan en la Costa da Morte pocos ejemplares, solamente suelen verse al caer la tarde o de madrugada..

Comportamiento que emula el *vakner*, según la tradición popular. (Fotografía del autor).

AGRADECIMIENTO

Deseo dejar constancia de mi agradecimiento a las siguientes personas que me ayudaron a localizar y fotografiar las iglesias de San Cristobo de Nemiña y de Morquintían. A mi hermano Luis y a mi cuñada Mercedes Sobrino Mosteyrin. También a Francisco Fernández Naval (Chisco) y a Maribel Longueira por su ayuda y colaboración en el trabajo de campo.

NOTAS

- ¹ *Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*. (Trad. de A. Moralejo; C. Torres; J. Feo. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1992, pág. 111.
- ² Esmoris Recamán, F. 1959, 107
- ³ Alinei, M. y Benozzo, F. 2008.
- ⁴ Enciclopedia Universal Ilustrada, ESPASA CALPE. Tomo 30, v. Lince
- ⁵ Agudo Villanueva, M. 2019, 258.
- ⁶ Torquemada, A. 1982, 469. Referencia del año 1570.
- ⁷ Enciclopedia Universal Ilustrada, ESPASA CALPE. Tomo 30, v. Lince
- ⁸ Risco, V. 1948, 114, 109, 104-105,
- ⁹ Hazlitt, W. C. 1995, 663.
- ¹⁰ Rodríguez-Vigil Rubio, J. L. 1996, 99.
- ¹¹ Lestón Mayo, M^a. A. 2010.
- ¹² Szászdi León-Borja, I. 2004.
- ¹³ Es posible que en alguna Biblioteca o Archivo de la Iglesia compostelana se encuentre algún día más información sobre el obispo Martín; pues seguramente se alojaría en algún monasterio de Santiago de Compostela.
- ¹⁴ García Mercadal, J. 1952, vol. I.
- ¹⁵ Pensado, J. L. 1985, 222-224.
- ¹⁶ Alonso Romero, F. y Cornide Castro Piñeiro, M. 1999(2).
- ¹⁷ Alonso Romero, F. 2002, 103 y ss.
- ¹⁸ Iñarrea Las Heras, I. 2008.
- ¹⁹ Gómez-Tabanera, J. M. 1978, 473.
- ²⁰ Gómez Tabanera, 1978, 474.
- ²¹ Gómez-Tabanera, 1978, 498, nota 69.
- ²² Cabal, C. 1952, 285.
- ²³ Gómez-Tabanera, 1978, 498, nota 69.
- ²⁴ Agudo Villanueva, M. 2019, 270.
- ²⁵ González Fernández, X. M. 1989, 18.
- ²⁶ González Fernández, X. M. 1989, 18.
- ²⁷ Flores del Manzano, F. 1998, 238-239.
- ²⁸ Domínguez Moreno, J. M^a. 1992(2), 6.
- ²⁹ Prieto, L. 1953, 358.
- ³⁰ Abella, I. 2007, 173.
- ³¹ Flores del Manzano, F. 1998, 239.
- ³² López Cuevillas, F. *et al.* 1936, 238.
- ³³ De Ramón y Ballesteros, F. 1979, 23.
- ³⁴ Alonso Romero, F. 2005, 202.
- ³⁵ Fernández de Córdoba, S. 1963, 96.
- ³⁶ Taboada, J. 1971, 191.
- ³⁷ Reboreda, A. 2009.
- ³⁸ Moralejo Lasso, A. 1977, 137-138.
- ³⁹ Álvarez, F. 2013, 147-148.
- ⁴⁰ Vega Pato, T. 1997.
- ⁴¹ Mariño Ferro, X. R. 1995, 34.
- ⁴² *Historia Compostelana*, I, XCVI, 15.
- ⁴³ Rodrigo Pousa. 2019, 32 y ss. Domínguez, E. y Lema, X. M^a. 2020, 65, 126.
- ⁴⁴ Rodríguez-Vigil Rubio, J. L. 1996, 99.
- ⁴⁵ *Los motivos del lobo*.
- ⁴⁶ Correas, G. 1992, 268.
- ⁴⁷ Castroviejo, J. M^a. 1974, 43.
- ⁴⁸ Fernández de Córdoba, S. 1963, 98.
- ⁴⁹ Rodríguez González, E. 1960, v. fiadeiro. En el año 1849, Martínez de Padín hace la siguiente descripción del «fiadeiro»: *Las «filazones» nocturnas, consisten en la reunión de las mujeres de un lugar o más que concurren a hilar todas juntas el lino de una casa, correspondiendo las de la casa favorecida con asistir a hilar el día que toca a cada una de las otras; asisten los hombres de todas las edades a estas reuniones y bailan con algunas de las concurrentes, mientras las demás, sin dejar de hilar, cantan acompañadas de los panderos, sonajas o flautas, que tocan las ancianas y los mozos cuando no hay en la reunión la gaita con su inseparable tamborino. Los hombres llevan castañuelas de boj, y son exagerados en todos sus ademanes, en tanto que las mujeres bailan con más mesura, apenas mueven los pies y sus manos casi no se separan del pecho. Los bailes son, las «muiñeira», y una especie de fandango que llaman contrapaso.* (Martínez de Padín, L. 1849, tomo I, pág. 213). (Fig. 4).
- ⁵⁰ Ogier, D. 1998, 53 y ss.
- ⁵¹ Caro Baroja, 1974, 347.
- ⁵² Hardwick, Ch. 1980, 231.
- ⁵³ Garrosa Gude, J. L. 2009, 120.
- ⁵⁴ Otten, C. F. 1986, 8.
- ⁵⁵ Sébillot, P-Y, 1995, 204.
- ⁵⁶ Risco, 1945, 520.
- ⁵⁷ Lincoln, B. 1991, 96.
- ⁵⁸ Simek, R. 1993, 366. «*Voluspá*», 44, 49, 58.
- ⁵⁹ Alonso del Real, C. 1988, 263.
- ⁶⁰ Martínez-Risco, V. 1971, 30.
- ⁶¹ Keyworth, G. D. 2006, 241 y ss.
- ⁶² Hardwick, Ch. 1980, 231-232.
- ⁶³ Alonso, E. 1980, 386.
- ⁶⁴ Lean, V. S. 1903, II, 125, 126.
- ⁶⁵ «*Historia*», IV, 105. (Schrader, C. (Traductor).
- ⁶⁶ Wagner, C. G. 1989, 92-93.
- ⁶⁷ «*Historia Natural*», 34, 80, 91. Esa misma palabra la utiliza Plauto en su obra «*Báquides*», 658 con el significado de «chaquetero», persona falsa. (Nota de Cantó, J. *et al.* En Plinio 2002, nota 183, pág. 91).
- ⁶⁸ *Historia Natural*», VIII, 34, 80.
- ⁶⁹ «*Historia Natural*», VIII, 34, 8. Fondebrides, J. 2004.
- ⁷⁰ Abella Chouciño, X. R. 2019, 256.
- ⁷¹ Alonso Romero, F. 2016.
- ⁷² Barandiarán, J. M. 1984.
- ⁷³ Ogier, D. 1998, 53-62.
- ⁷⁴ Simek, R. 1993, 253.
- ⁷⁵ Sopena Genzor, G. 1995, 115. Nota 142.
- ⁷⁶ Fondebrider, J. 2004, 36-37.

- ⁷⁷. «*Ynglinga saga*», cap. 6. En: Ewing, Thor, 2008, 119.
- ⁷⁸. Simek, R. 1993, 35.
- ⁷⁹. Sopena Genzor, G. 1995, 117, nota 151.
- ⁸⁰. Dicha descripción se encuentra en el Libro XVIII, cap. 32, titulado *De la ferocidad de muchos hombres que por encantamiento se convierten en lobos*, perteneciente a su libro *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. (Traducción del Licenciado Lorenzo de San Pedro).
- ⁸¹. Lo cuenta Olao Magno en su obra *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, publicada en 1555, y traducida al castellano en ese siglo por el jurista Lorenzo de San Pedro bajo el título de: *Historia de las gentes septentrionales*; cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Lázaro Galdiano. Madrid. Entre otras cosas, sobre los *lobishomes* dice lo siguiente: [...] *se afirma por verdad, que entre esta multitud de lobos ay también señores y cavalleros principales de la tierra y algunos de sangre y real. Y dizen que esta transmutación tan contraria a naturaleza procedió de un nicromantico muy sabidor de este infernal arte, el qual dexo enseñado que dando una taça de cerveza a beber y diziendo ciertas palabras quien bevia se convertia en este fiero animal, con tanto que el tal aya primero consentido y aceptado ser del consorcio y congregación de esta diabólica manada. Y quando consultan y conciertan hazer la transmutación, se meten en un aposento secreto o en una selva y bosque muy apartado. Y allí dexan la figura de hombres y toman la de estos animales. Y en conclusión, en su arbitrio y voluntad está después de algún tiempo dexar la forma de bestias y tornar a su propia figura.* (Libro XVIII, cap. 32).
- ⁸². Lincoln, B. 1991. 154-155; 148-149.
- ⁸³. Markale, J. 1989, 205.
- ⁸⁴. P. Mela, II, 21. González Wagner, C. 1984, 32, 36.
- ⁸⁵. González Wagner, C. 1984, 32, 36.
- ⁸⁶. González Wagner, C. 1984, 52.
- ⁸⁷. De Llano Roza de Ampuria, 1977, 128.
- ⁸⁸. Guerra Doce, E. 2006, 350 y ss.
- ⁸⁹. Aldhouse-Green, M. & S. 2005, 87, 122, 127.
- ⁹⁰. Guerra Doce, E. 2006, 190 y ss.
- ⁹¹. *Etym.*, XVII, 9, 25. En: Sanz Serrano, R. 2003, 75.
- ⁹². *Etim.*, XI, 4, 2. Oroz Reta y Marcos Casquero (Trad). En Alonso Romero, F. 2007, 119-147.
- ⁹³. González-Alcalde, J. 2006, 255 y ss .
- ⁹⁴. Estrabón, «*Geografía*», III, 4, 18.
- ⁹⁵. Diodoro, V, 34.6. Referencia de Blázquez, J. M. 1983, 148, nota 27.
- ⁹⁶. Estrabón, III, 3, 5, En: González García, F. J. 2007, 27, nota 10.
- ⁹⁷. Hunt, D. 2008, 319 y ss.
- ⁹⁸. Moya Maleno, P. R. 2013, 250 y ss.
- ⁹⁹. Gómez-Tabanera, J. M. 1976, 383.
- ¹⁰⁰. Hardwick, Ch. 1980, 231.
- ¹⁰¹. Domínguez Moreno, J. M^a. 1992, 123.
- ¹⁰². Gomme, G. L. 1889, 375.
- ¹⁰³. Roque Alonso, M-A. 2008, 234.
- ¹⁰⁴. López Cuevillas, F. 1953 / 1989, 281-282.
- ¹⁰⁵. Bermejo Barrera, J. C. 1986, 106, 110.
- ¹⁰⁶. Olivares Pedreño, J. C. 2002, 67-68. Se conserva en el Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela.
- ¹⁰⁷. Pereira Menaut, G. 1991, 179.
- ¹⁰⁸. Domínguez, E. y Lema, X. M^a. 2020, 28.
- ¹⁰⁹. Olivares Pedreño, 2007.
- ¹¹⁰. Prósper, B. M. 2002, 251.
- ¹¹¹. Rodríguez González, E. 1958, v. coso.
- ¹¹². Peralta Labrador, E. 2000, 230.
- ¹¹³. «*El Carnaval*», 1979, 161 y ss.
- ¹¹⁴. Grande del Brío, R. 1984, 246.
- ¹¹⁵. Taboada, J. 1961, 115.
- ¹¹⁶. Taboada, J. 1947, 42.
- ¹¹⁷. Grande del Brío, R. 1984, 312.
- ¹¹⁸. Lence Santar, E. 2000, 139.
- ¹¹⁹. Álvares, F. 2013, 146.
- ¹²⁰. Peralta Labrador, E. 2000, 225.
- ¹²¹. Ed. 1516. Rifão, F. 28. Leite de Vasconcellos, J. 1986, 289.
- ¹²². Sébillot, P-Y, 1995, 204.
- ¹²³. Torquemada, A. 1994, I, 870.
- ¹²⁴. Grande del Brío, R. 1984, 291.
- ¹²⁵. Martínez-Risco, V. 1971, 21.
- ¹²⁶. Bouza Brey, F. 1982, I, 252.
- ¹²⁷. M. Abeghian, *Der armenische Volksglaube*. Leipsic, 1899, 117. Cita de Frazer, J. G. 1990, I, 316.
- ¹²⁸. Prieto, L. 1953, 357.
- ¹²⁹. Prieto, L. 1953, 358.
- ¹³⁰. Abella, I. 2007, 173.
- ¹³¹. Bouza Brey, F. 1982, 255.
- ¹³². Prieto, L. 1953, 361,362) (4).
- ¹³³. Risco, 1945, 526, 528,529.
- ¹³⁴. Pedroso, C. 1988, 191.
- ¹³⁵. *Satiricón*, 62. (Díaz y Díaz, M. C. (Traducción).
- ¹³⁶. *Satiricón*, 62. (Díaz y Díaz, M. C. (Traducción).
- ¹³⁷. Domínguez Moreno, J. M. 1990, 170-174.
- ¹³⁸. Cabal, C. 1987, 446.
- ¹³⁹. Taboada, J. 1961, 74.
- ¹⁴⁰. Mi agradecimiento a Juan Insua Castro y a Ángeles Esmorís-Recamán Traba por facilitarme esta información conservada en el archivo personal del Dr. Esmorís Recamán.
- ¹⁴¹. Pereira Figueroa, M. 1976, 239.
- ¹⁴². Vermeule, E. 1981, 197.
- ¹⁴³. Alonso Romero, F. 1996, 77.
- ¹⁴⁴. Grande del Brío, R. 1984, 316.
- ¹⁴⁵. Alonso Romero, F. 1996, 89.
- ¹⁴⁶. De Castañega, Fray Martín, 1994, cap. XV, pág. 38.
- ¹⁴⁷. Alonso Romero, F. 1996, 56.
- ¹⁴⁸. Grande del Brío, 1984, 287-288.
- ¹⁴⁹. Flores del Manzano, 1998, 232.

150. Fernández de Córdoba, S. 1963, 101.
151. Vega Pato, T. 1997. (*Raigame*, nº 5; pp.14-27).
152. Fernández de Córdoba, S. 1963, 101.
153. Braga, T. 1986, 113.
154. Bouza Brey, F. 1982, 259.
155. Sébillot, P. Y. 1995, 206.
156. Leite de Vasconcellos, J. 1986, 292.
157. Vaz da Silva, F. 2003, 335.
158. Alonso, E. 1980, 386.
159. Wood-Martin, W. G. 1902, II, 119.
160. Blécourt, Willem de, 2007, 35.
161. Pedroso, C. 1988, 198.
162. Sarmiento, M. 1898, 23.
163. Risco, V. 1945. Bouza Brey, 1982.
164. Grande del Brio, R. 1984, 283,284.
165. De Fuentelapeña, Fray Antonio, 1978, nº 798, pág. 370.
166. De Calatayud, Pedro. 1737, 24.
167. Risco, V. 1945, 531.
168. *Cuento de invierno*. Acto II, escena III. (En Hutton, J. H. *et al.* 1940, 30).
169. Sobre los años de su infancia vividos en compañía de lobos se hizo la película *Entrelobos*, dirigida por Gerardo Olivares.
170. Risco, V. 1945, 531-532.
171. Risco, 1945, 524.
172. Mariño Ferro, X. R. 1995, 124.
173. Mariño Ferro, X. R. 2007, 176.
174. Redondo, J. 2018, 211-112.
175. Baring-Gould, S. 2004, 107, 20.
176. Del Río, M. 1991, cap. 18, 362. Trad. de MOYA, J
177. Del Río, Martín. 1991. Trad. de MOYA, J. Libro II, cap. 18, pág. 127, 354. 1ª edición en 1599.
178. Del Río, Martín. 1991. Trad. de MOYA, J. cap. 18, 364.
179. Del Río, Martín. 1991. Trad. de MOYA, J. cap. 18, 362-363.
180. Feijoo, B. J. 1778, «*Teatro Crítico Universal*», tomo VI. Discurso VIII, cap. X.
181. Risco, V. 1948, 112.
182. Di Nola, A. M. en la Introducción al libro de Petoia, E. 1995, 21.
183. Mariño Ferro, 1995, 72.
184. Mariño Ferro, 1995, 73.
185. Agradezco esta información sobre *o home do sangue* a Eladina Banzas Torreira (De Pereira, Vilamaior. Santa Comba. Año 2000).
186. Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia*. (Libro III, 813).
187. Caro Baroja, J. 1978, 340.
188. Gómez Tabanera, J. M. 1978, 471-472.
189. Gómez Tabanera, J. M. 1978, 473.
190. Gómez Tabanera, J. M. 1978, 474 y ss.
191. Charbonneau-Lassay, L. 1997, I, 312-313.
192. Pérez-Ugena, D. 1998, 359-364.
193. Macrobio, «*Saturnales*», I, 20, 75.
194. Agudo Villanueva, M. 2019, 253, 295.
195. Teofrasto, 2007. «*Caracteres*», Libro II, 5, 193
196. López Ferreiro (1900, III, 404), opina que Santa María de Morquintán podría ser la antigua iglesia de Santa María de Mour, que aparece en un documento del año 1113 citado en el siglo XII en la «Historia Compostelana» (Libro I, XCIV, 18). En el año 1809 el párroco de esta iglesia era el cura Pedro Lapido, que mandaba a los guerrilleros que participaron en la batalla de Corcubión contra los franceses (Ferrín González, J. R. 1999, 121).
197. Jensen, Sverre, 1988, 123 y ss. La importancia de los juglares en la cultura gallega fue grande, pues además de ser músicos, componían poesías y coplas; pero su comportamiento en sociedad no siempre era digno de admiración, y la Iglesia les censuraba principalmente su afición a la bebida, a las mujeres, y al juego. Entre los juglares había también juglaresas, que solían bailar acompañándose de castañuelas y de instrumentos de percusión. En el arte suele representárselas bailando con los brazos en alto y algún instrumento en sus manos, *mientras que los juglares tocaban la viola de arco, con la que aparecen en la mayoría de las representaciones, principalmente en los canecillos, capiteles y tímpanos*. Por ejemplo, en el tímpano de la portada sur de la iglesia de Santa María de Ucelle (Coles, Ourense) una bailarina toca un pandero, y también en la iglesia de San Miguel do Monte, en Chantada (Lugo). (Yzquierdo Perrin, R. 1997, 69-71).
198. Pérez de Moya, J. 1995, Libro II, cap. 41, pág. 346.
199. Del Hoyo, J. y Vázquez Hoys, A. Mª. 1996, 444-445.
200. Alonso Romero, F. 2004; Torrado Cespón, M. 2017.
201. Moure Pena, T. C. 2010, 11.
202. Risco, V. 1948, 114.
203. Fernández de Córdoba, S. 1963, 111. En Extremadura se creía que el sonido producido por una flauta o pito hecho con un hueso de lobo tenía *el poder de alejar no sólo a esta fiera sino también a todo tipo de alimañas*. (Domínguez Moreno, J. Mª. 1992, 125).
204. «*Historia Natural*», Libro XXVIII, 157. Trad. de Cantó, J. *et al.* 2002. Dice también Plinio que antiguamente *las recién casadas acostumbraban a untar las jambas de las puertas con grasa de lobo para no dejar entrar ningún maleficio*. (*Idem*, Libro XXVIII, 142). Esta práctica todavía la seguían realizando los recién casados en algunos pueblos de Extremadura a mediados del siglo pasado. Rociaban la puerta de la alcoba con grasa de lobo *como medio para evitar la impotencia y la infertilidad emanada de posibles maleficios* (Domínguez Moreno, J. Mª. 1992, 123).
205. Del Río, M. 1991, cap. 18, 364.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLA, I. 2007. *La memoria del bosque*. (R.B.A. Libros, S. A. Barcelona).
- ABELLA CHOUCIÑO, X. R. 2019. *Xeoantropoloxía mítica da Costa da Morte*. (Editorial Toxosoutos. Noia).
- AGUDO VILLANUEVA, M. 2019. *El bestiario de las catedrales*. (Editorial Almuzara).
- ALDHOUSE-GREEN, M. & S. 2005. *The Quest for the Shaman*. (Thames & Hudson. London).
- ALINEI, M. y BENOZZO, F. 2008. *Alguns aspectos da Teoría da Continuidade Paleolítica aplicada à região galega*. (Apenas Libros. Lisboa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. 1996. Lobos y ritos de iniciación en Iberia. (En: *Iconografía Ibérica, iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*. (Universidad Autónoma de Madrid; pp. 103-128).
- ALONSO DEL REAL, C. 1988. Más, aún, sobre el tema del «ciervo del pie blanco» y sus conexiones. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XXXVI, 255-270).
- ALONSO, E. 1980. *Bajo Miño y costa sur*. (Imprenta J. A. Vicente. A Guarda).
- ALONSO ROMERO, F. 1993. *O Camiño de Fisterra*. (Edicións Xerais de Galicia. Vigo).
- ALONSO ROMERO, F. 1996. *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*. (Xunta de Galicia. Santiago de Compostela).
- ALONSO ROMERO, F. 1999. A busca do vakner polos montes de Cee. (En: CORES TRASMONTA, B. (Director), *Historia de Cee*. Concello de Cee, pp. 79-98).
- ALONSO ROMERO, F. y CORNIDE CASTRO PIÑEIRO, M. 1999(2). Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo. (*Anuario Brigantino*, nº 22; pp. 83-90).
- ALONSO ROMERO, F. 2002. *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. (Briga Edicións. Betanzos).
- ALONSO ROMERO, F. 2004. La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa María de Lesa, Coirós, (A Coruña). (*Anuario Brigantino*, 27; pp. 161-178).
- ALONSO ROMERO, F. 2005. *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. (Briga Edicións. Betanzos).
- ALONSO ROMERO, F. 2007. Proyección de la mitología greco-latina en la literatura irlandesa e inglesa (Edad Media): el origen de los poderes mágicos del poeta Amergin. (DULCE, E. et al. Edit. *Proyección de la mitología greco-latina en las literaturas europeas*. Cuadernos de Literatura Griega y Latina, VI. Universidad de Alcalá de Henares; pp. 119-147).
- ALONSO ROMERO, F. 2016. *Devociones y creencias sobre el agua*. (Editorial Andavira. Santiago de Compostela).
- ÁLVARES, F. 20013. A herança da cultura celta na percepção actual do lobo: evidências e suposições. (*VI Congresso Transfronteiriço. Cultura Celta*. Município de Ponte da Barca; pp. 141-151).
- BARANDIARAN, J. M. 1984. *Diccionario de Mitología Vasca*. (Editorial Txertoa. San Sebastian).
- BARING-GOULD, S. 2004. *El libro de los hombres lobo. Información sobre una superstición terrible*. (Editorial Valdemar. Madrid).
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1986. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II*. (Akal, Madrid).
- BLÁZQUEZ, J. M. 1983. *Primitivas religiones ibéricas. II*. (Ediciones Cristiandad. Madrid).
- BLÉCOURT, WILLEM DE,. 2007. «I Would Have Eaten You Too». Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area. (*Folklore*, vol. 118, nº 1; pp. 23-43).
- BORROW, G. 1905. *The Bible in Spain*. (John Murray. London).
- BOUZA BREY, F. 1982. *Etnografía y Folklore de Galicia*. (Edicións Xerais. Vigo).
- BRAGA, T. 1986. *O Povo Português nos seus costumes crenças e tradições*. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- CABAL, C. 1952. *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias. Ana-Animal*. (Gráficas Summa. Oviedo).
- CABAL, C. 1987. *La Mitología asturiana*. (GH Editores. Gijón).
- CARO BAROJA, J. 1974. *Ritos y mitos equívocos*. (Ediciones Istmo. Madrid).
- CARO BAROJA, J. 1978. *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. (Akal Editor. Madrid).
- CARO BAROJA, J. 1979. *El Carnaval*. (Taurus Ediciones. Madrid).
- CASTROVIEJO, J. Mª. 1974. (*Gaceta Ilustrada*, nº 941, pág. 43).
- CHARBONNEAU-LASSAY, L. 1997. *El bestiario de Cristo*. (Sophia Perennis. José, J. de Olañeta, Editor. Palma de Mallorca).
- CORREAS, G. 1992. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. (Visor Libros. Madrid).

- DE CALATAYUD, PEDRO. 1737. *Doctrinas practicas que suele explicar en sus misiones el Padre Pedro de Calatayud*. (Valencia).
- DE CASTAÑEGA, FRAY MARTÍN, 1994. *Tratado de las supersticiones y hechizeras*. (Instituto de Estudios Riojanos. Logroño. Edición de MURO ABAD, J. R.), la 1ª edición se hizo en 1529 en Logroño.
- DE FUENTELAPEÑA, FRAY ANTONIO, 1978. *El Ente Dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*. (Edición de RUÍZ, J. Editora Nacional. Madrid. 1ª edición en 1676).
- DEL HOYO, J. y VÁZQUEZ HOYS, A. Mª. 1996. Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania. (*Espacio, Tiempo, Forma*, Serie II. *Historia antigua*, tomo 9; pp. 441-466).
- DEL RÍO, MARTÍN. 1991. *La magia demoníaca*, Libro II de *Disquisiciones Mágicas*. (Trad. y notas de MOYA, J. Ediciones Hiperión, Madrid. 1ª Edición en 1599. Lovaina).
- DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. 1977. *Del folklore asturiano*. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo).
- DE RAMÓN Y BALLESTEROS, F. 1979. *Historias breves sobre animales*. (Porto y Cía. Editores. Santiago de Compostela).
- DOMÍNGUEZ, E. y LEMA, X. Mª. 2020. *Zas polo miúdo*. (Concello de Zas. A Coruña).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. Mª. 1990. La licantropía en Extremadura. (*Revista de Folklore*, nº 113; pp. 170-174).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. Mª. 1992. Virtudes mágicas y curativas del lobo en Extremadura. (*Revista de Folklore*, nº 142; 123-125).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. Mª. 1992(2). La divinización del lobo en Extremadura. (*Folklore*, nº 139; pp. 3-9).
- Enciclopedia Universal Ilustrada. ESPASA CALPE*. (Tomo XX).
- ESMORIS RECAMAN, F. 1959. Refranero fisterán. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, fascículo XLII, pp. 107-129).
- ESTRABÓN, *Geografía*, (Trad. de MEANA, J. y PIÑEIRO, F. Editorial Gredos. Madrid, 1992).
- EWING, THOR, 2008. *Gods and Worshippers in the Viking and German World*. (Tempus Publishing).
- FEIJOO, Fray BENITO JERÓNIMO, 1778. *Teatro Crítico Universal*. (Madrid).
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, S. 1963. Sobre el lobo y su presencia en Galicia. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, XVIII; pp. 92-118).
- FERRÍN GONZÁLEZ, J. R. 1999. *Arquitectura románica en la «Costa da Morte»*. (Diputación Provincial de a Coruña).
- FLORES DEL MANZANO, 1998. *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*. (Editora Región de Extremadura. Mérida).
- FONDEBRIDER, J. 2004. *Licantropía. Historias de hombres lobo en Occidente*. (Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires).
- FRAZER, J. G. 1990. *Balder the Beautiful. The Golden Bough*. (St. Martin's Press. New York. 1ª edición 1913).
- GARCIA MERCADAL, J. 1952. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. (Aguilar. Madrid, vol. I, pp. 419-432).
- GARROSA GUDE, J. L. 2009. Unha inquietante presenza: lobos e lobishomes no imaxinario galego e universal. (En: *O mito que fascina: do lobo ao lobishome*. Asociación de escritores en lingua galega. II Xornadas de literatura de tradición oral; pp. 113-143).
- GERVASE OF TILBURY. (BANKS, S. E. y BINNS, J. W. (Trad.). Clarendon Press. Oxford University Press, 2002).
- GOMEZ TABANERA, J. M. 1976. Seres y personajes sobrenaturales y míticos en el folklore y mitología astur. (*Boletín Auriense*, VI; pp. 367-383).
- GOMEZ TABANERA, J. M. 1978. La conseja del hombre salvaje en la tradición popular de la Península Ibérica. (En: *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, pp. 471-509).
- GOMME, G. L. 1889. Totemism in Britain. (*The Archaeological Review*, vol. III, nº 4, pp. 217-375).
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. 2006. Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas. (*Cuadernos de Prehistoria i Arqueología de Castelló*, nº 25, pp. 249-269).
- GONZALEZ FERNANDEZ, X. M. 1989. *Tradicions e costumes populares da Fisterra*. (RP Edicions. Concello de Corcubión).
- GONZALEZ GARCÍA, F. J. 2007. La guerra en la Gallaecia antigua: del guerrero tribal al soldado imperial (*SEMATA*, vol. 19; 21-64).
- GONZÁLEZ WAGNER, C. 1984. Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo. (*Gerión*, nº 2, pp. 31-59. Universidad Complutense. Madrid).
- GRANDE DEL BRIO, R. 1984. *El lobo ibérico. Biología y mitología*. (Hermann Blume. Madrid).
- GUERRA DOCE, E. 2006. *Las drogas en la Prehistoria: Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*. (Bellaterra. Barcelona).
- HALL, B. 1975. *Corcubión*. (Introducción y notas de J. M. Alberich. University of Exeter. Episodio narrado en el libro de Basil Hall,

- Fragments of Voyages and Travels*, publicado en 1831 y 1833).
- HARDWICK, CH. 1980. *Traditions, Superstitions and Folklore*. (Arno Press. New York. 1ª edición en 1872).
- HAZLITT, W. C. 1995. *Dictionary of Faiths & Folklore*. (Studio Editions. London).
- HENNESSY, W. A. 1887. *Annals of Ulster*. (Stationery Office. Dublin).
- HERÓDOTO, *Historia*. (SCHRADER, C. (Traductor). Editorial Gredos. Madrid, 1982).
- Historia Compostelana*. (Edición de FALQUE REY, E. Akal Ediciones. Madrid).
- HUNT, D. 2008. The Fate of the Wolf is Blessed, or is It ? Diverging Perceptions of the Wolf. (*Folklore*, vol. 119, nº 3; pp. 319-334).
- HUTTON, J. H. *et al.* 1940. Wolf-Children (*Folklore*, vol. 51, nº 1 ; pp. 9-31).
- ÑARREA LAS HERAS, I. 2008. Las traducciones del relato sobre el viaje por Europa del obispo armenio Martir (1489-1496): texto, paratextos y público lector. (*Sendebarr*, 19; pp. 5-34).
- ISIDORO. *Etimologías*. (OROZ RETA y MARCOS CASQUERO (Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2000).
- JENSEN, SVERRE, 1988. Reconstrucción de los instrumentos sobre un estudio comparado. (En: VV. AA, *El Pórtico de la Gloria. Música arte y pensamiento*. Xunta de Galicia. Universidad de Santiago de Compostela, pp. 119-172).
- KEYWORTH, G. D. 2006. Was the Vampire of the Eighteenth Century a Unique Type of Undead-copse ? (*Folklore*, vol. 117, nº 3; pp. 241-260).
- LAREDO CORDONIE, J. Mª. y LEMA SUÁREZ, X. Mª. 2012. *Os cruceiros máis sobranceiros da Costa da Morte*. (Edita: Seminario de Estudos Comarcais para a Promoción do Patrimonio Cultural da Costa da Morte. Deputación da Coruña).
- LEAN, S. V. 1903. *Lean's Collectanea*. (J. W. Arrowsmith. Bristol).
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. 1986. *Tradições populares de Portugal*. (Imprensa Nacional. Lisboa).
- LENCE SANTAR, E. 2000. *Etnografía Mindoniense*. (Follas Novas. Santiago de Compostela).
- LESTÓN MAYO, Mª. A. 2010. *O vákner e o dragón*. (editorial Toxosoutos. Noia. A Coruña).
- Liber Sancti Jacobi «Codex Calixtinus»*, (Trad. de MORALES, A.; TORRES, C.; FEO, J.; Xunta de Galicia. Santiago de Compostela, 1992).
- LINCOLN, B. 1991. *Sacerdotes, guerreros y ganado*. (Akal, Madrid).
- LINCOLN, B. 1991(2). *Death, War and Sacrifice*. (The University of Chicago Press. Chicago).
- LIS QUIBEN, 1952. El conjuro de la tronada en Galicia. (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo VIII, pp.471-493).
- LÓPEZ CUEVILLAS, F., FERNÁNDEZ HERMIDA, V., LORENZO FERNÁNDEZ, X. 1936. *Parroquia de Velle*. (Seminario de Estudos Galegos. Santiago de Compostela).
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1953 / 1989. *La civilización céltica en Galicia* (Ediciones Istmo. Madrid).
- LÓPEZ FERREIRO, A. 1900. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*.
- MACROBIO. *Saturnales*. (Edición de MESA SANZ, J. F. Ediciones Akal. Madrid, 2009).
- MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Lobos, Lobas e Lobishomes*. (Edicións do Cumio. Vigo).
- MARIÑO FERRO, X. R. 2007. *Manuel Branco Romasanta. O lobishome asasino*. (Edicións Nigratre. Vigo).
- MARKALE, J. 1989. *Druidas*. (Taurus. Madrid).
- MARTÍNEZ DE PADÍN, L. 1849. *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*. (Madrid).
- MARTÍNEZ-RISCO, V. 1971. *Un caso de licantrópia (o home-lobo)*. (Real Academia Gallega. A Coruña).
- MORALES LASSO, A. 1977. *Toponimia gallega y leonesa*. (Editorial Pico Sacro. Santiago de Compostela).
- MOURE PENA, T. C. 2010. Los monstruos antropófagos en el imaginario románico galaico. Significado, contexto y audiencias. (*Codex Aquilarensis*, 26, pp.7-23. Monasterio de Santa María La Real).
- MOYA MALENO, P. R. 2013. *Paleoetnología de la Hispania céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuente de la protohistoria*. (Universidad Complutense. Madrid).
- OGIER, D. 1998. Night Revels and Werewolfery in Calvinist Guernsey. (*Folklore*, vol. 109, pp. 53-62).
- OLAO MAGNO. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. (Traducción del Licenciado Lorenzo de San Pedro (siglo XVII). (Biblioteca Digital de la Comunidad de Madrid).
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*. (Real Academia de la Historia, Madrid).
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2007. Hipótesis sobre el culto al dios Cossue en el Bierzo (León): explotaciones mineras y migraciones. (*Paleohispánica*, 7; pp. 143-160).
- OTTEN, C. F. (Ed.). 1986. *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*. (Syracuse University Press).

- PEDROSO, C. 1988. *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- PENSADO, J. L. 1985. *El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos*. (La Voz de Galicia. La Coruña).
- PERALTA LABRADOR, E. 2000. *Los cántabros antes de Roma*. (Real Academia de la Historia. Madrid).
- PEREIRA FIGUEROA, M. 1976. El juego, el niño y su relación con la naturaleza. (*Gallaecia*, vol. 2; pp.233-244).
- PEREIRA MENAUT, G. 1991. *Corpus de inscripciones romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*. (Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela).
- PÉREZ DE MOYA, J. 1995. *Philosophia secreta de la gentilidad*. (Edición de CLAVERÍA, C. Ediciones Cátedra. Madrid). 1ª edición en 1585.
- PÉREZ-UGENA, D. 1998. *Bestiario en la escultura de las iglesias románicas de la provincia de A Coruña. Simbología*. (Diputación Provincial de A Coruña).
- PETOIA, E. 1995. *Vampiros y hombres lobo*. (Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona).
- PETRONIO. *Satiricón*. (DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Traducción). Ediciones Alma Mater. Barcelona 1968).
- PLINIO, 2002. *Historia natural*. Traducción y notas de CANTÓ, J.; GÓMEZ SANTAMARÍA, I.; GONZÁLEZ MARÍN, S.; TARRIÑO, E. (Ediciones Cátedra, Madrid):
- PRIETO, L. 1953. La zoantropía en Galicia. (*Zephyrus*, vol. IV, pp. 353-362. Universidad de Salamanca).
- PROSPER, B. M. 2002. *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. (Universidad de Salamanca).
- REBOREDA, A. 2009. Espazos lupinos de Galicia: os foxos do lobo. (En: *Scripta Contemporánea. Asociación de Escritores en Lingua Galega. II Xornadas de Literatura Oral*; pp. 61-112).
- REDONDO, J. 2018. La licantrópia y el efialtes en la literatura médica griega. Los testimonios de Areteo, Galeno, Posidonio y Aecio de Amida, Oribasio y Actuário (más dos textos de Agatángelo y Miguel Pselo). (*Panacea*, vol. XIX, PP. 209-219).
- RISCO, V. 1945. El Lobishome. (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo I, pp. 514-533).
- RISCO, V.1948. Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. III, fasc. IX; pp. 93-116).
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. 1958-1960. *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*. (Editorial Galaxia. Vigo).
- RODRÍGUEZ-VIGIL RUBIO, J. L. 1996. *Bruxas, lobos e Inquisición*. (Ediciones Nobel. Oviedo).
- RODRIGO POUSA, 2019. *Señoríos costeros y villas portuarias en la Galicia del siglo XVIII: Corcubión, Muros y Noia*. (Tesis doctoral. Universidad de Vigo).
- ROQUE ALONSO, M-Á. 2008. *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid).
- SANZ SERRANO, R. 2003. *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. (*Gerión. Anejos*, IV. Universidad Complutense. Madrid).
- SARMENTO, M. 1898. Folklore. Tradições populares. (*Revista de Guimarães*, vol. XV, nº 1; pp. 17-33).
- SEBILLOT, P. Y. 1995. *Mythologie et Folklore de Bretagne*. (Terre de Brume Éditions. Rennes).
- SIMEK, R. 1993. *Dictionary of Northern Mythology*. (D. S. Brewer. Cambridge).
- SOPENA GENZOR, G. 1995. *Ética y ritual: Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. (Institución «Fernando el Católico». Diputación de Zaragoza).
- SZÁSZDI LEÓN-BORJA, I. 2004. La extraña peregrinación compostelana del obispo Martir (un armenio en la negociación contra el Turco y el Atlántico). (*Iacovus: revista de estudios jacoveos y medievales*, nº 17-18; pp. 131-164).
- TABOADA, J. 1947. La medicina popular en el valle de Monterrey (Ourense). (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo III; pp. 31-57).
- TABOADA, J. 1961. *Folklore de Verín. Las creencias y el saber popular*. (Imprenta La Región. Ourense).
- TABOADA, J. 1971. Montería y corrida de lobos en Galicia. (*Boletín Auriense*, tomo I, pp. 187-198).
- TEOFRASTO, 2007. *Caracteres*. (Trad. de RUIZ GARCÍA; E. Editorial Gredos. Madrid).
- TORQUEMADA, A. 1982. *Jardín de flores curiosas* (Año 1570. Edición de Giovanni Allegra. Editorial Castalia, Madrid).
- TORQUEMADA, A. 1994. *Jardín de flores curiosas*. (Turner Libros. Madrid).
- TORRADO CESPÓN, M. 2017. *Da Moura á Sheela-Na-Gig: reflexións sobre significado, orixe e evolución*. (Editorial Toxosoutos. Noia, A Coruña).
- VAZ DA SILVA, F. 2003. Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer:

- A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales. (*Folklore*, vol. 114, nº 3; pp. 335-353).
- VEGA PATO, T. 1997. O pozo do lobo da xente. Tradición e licantropía en terras de Conso (*Raigame, Revista de Arte, Cultura e Tradicións Populares*, nº. pp. 14-27).
- VEGA PATO, T. 1997. O pozo do lobo da xente. Tradición y licantropía en terras de Conso. (*Raigame, Revista de Arte, Cultura e Tradicións Populares*, nº. 5, pp. 57-61).
- VERMEULE, E. 1981. *Aspects of Death in the Early Greek Art and Poetry*. (University of California Press. Berkely).
- WAGNER, C. G. 1989. El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica. (*Anejos de Gerión*, II, 83-97).
- WOOD-MARTIN, W. G. 1902. *Traces of the Elder Faiths of Ireland*. (London).
- YZQUIERDO PERRIN, R. 1997. Escenas de juglaría en el románico de Galicia. (En: LEIRA LÓPEZ, J. (Director), *Aulas no Camiño. O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidade da Coruña; pp. 67-102).