

“Un perro negro así grandote”. El lobisón criollo entre la historia clásica y los devenires indígenas en el este de Formosa (Argentina)

Leonardo Martín Anconatani

Doctor en Farmacia y Bioquímica/Universidad de Buenos Aires¹

<https://orcid.org/0000-0002-8367-8348>

لمانconatani@gmail.com

Introducción²

En reiteradas ocasiones, entre los años 2014 y 2019, en el marco de un estudio sobre la medicina y la etnobotánica médica de los criollos del este de la provincia de Formosa (Anconatani 2021), la figura del lobisón apareció una y otra vez en las conversaciones con los colaboradores. Estas inesperadas menciones llamaron mi atención. Mis interlocutores e interlocutoras de una u otra manera habían vivido alguna experiencia vinculada con este existente o al menos tenían noticias de él: enfrentamientos, encuentros casuales o incluso historias referidas por algún familiar cercano entre otras interacciones. Estos lobisones, de los que me fui enterando a lo largo del trabajo de campo, fueron ocupando cada vez más hojas en mis libretas de campo y al mismo tiempo cobrando mayor sentido dentro de la sociocosmología criolla y del universo etiológico de la medicina local.

Las transformaciones entre humanos y animales se encuentran documentadas extensamente en las etnografías, el folklore y la historia de distintos pueblos de todo el mundo (Jackson 1990; Rieverè 1994; Erikson 2000; Medrano 2013). En el caso de las transformaciones licantrópicas como las que aquí abordaremos, implican en muchos casos, la adquisición de las distintas habilidades, los hábitos y/o las apariencias del

1 Cátedra y Museo de Farmacobotánica “Juan A. Domínguez”, Facultad de Farmacia y Bioquímica, Universidad de Buenos Aires.

2 Este trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda de cada uno de los colaboradores criollos y criollas del este de Formosa con quien compartimos mucho y lindo tiempo. A todos ellos siempre gracias. Nada hubiera sido posible sin la amistad y la curiosidad que sembró en mi la Dra. Celeste Medrano sobre este existente tan particular. Por último, al apoyo de la Universidad de Buenos Aires (UBA) por la financiación de mis tareas.

animal en el que se deviene (Baring-Gould 2004; Chávez Hualpa 2006). En otros casos, sin embargo, la transformación es el resultado de trasgresiones sociales o religiosas y tal condición es heredada, impuesta o infligida (Romano 1997). También estas metamorfosis han sido descritas a lo largo de la historia como distintos tipos de patologías, con una gama etiológica amplia que oscila entre desequilibrios humorales (propios de la medicina hipocrática) (Otten 1986; Porter 2003), trastornos psiquiátricos (Jackson 1987; Drake 1992; Gödecke-Koch et al. 2001; Khalil et al. 2012), trastornos metabólicos hereditarios (Illis 1964; Wendelin, et al. 2003; Garlipp et al. 2004; Sigall, et al. 2011; Kumar 2012) y en nuestro caso, como veremos, un síndrome relacional debido a desequilibrios entre el ser humano y su medio sociocultural en términos de Laplantine (1999).

Varios autores coinciden en que el lobisón sudamericano se encuentra estrechamente emparentado con el hombre lobo europeo y que, como veremos, guardan enormes similitudes (Jijena Sanchez 1952; Granada 1959 [1896]; da Câmara Cascudo 1984; Colombres 2016; entre otros). Indagar respecto a la historia del lobisón es un trabajo arduo y engorroso, debido a lo extendido que ésta se encuentra en distintas fuentes bibliográficas. Sin embargo, es importante intentar al menos una reseña para poder entender más acabadamente a este existente.

Desentrañar de qué se trata, qué es, quién es o puede ser el lobisón entre los criollos del este de Formosa, son las particularidades que se abordarán en este trabajo. Para ello, realizaré un estudio bibliográfico retrospectivo desde el hombre lobo europeo hasta el lobisón sudamericano, argentino y formoseño actual. Luego en relación con lo reseñado, presentaré y analizaré datos propios obtenidos en estudios de campo con los criollos del este de la provincia de Formosa. El fin será hallar continuidades y discontinuidades entre estos existentes próximos y lejanos.

Historias de lobos y hombres lobos

Si bien el germen de las distintas historias sobre el hombre lobo se vuelve difuso en el pasado de los tiempos, distintos autores que han abordado ampliamente el tema, como el religioso anglicano y académico Sabine Baring-Gould (2004 [1865]), el político y escritor portugués Teófilo Braga (1871), la antropóloga Fabiola Chávez Hualpa (2006), el historiador Carlo Ginzburg (2013) y el ensayista y traductor Jorge Fonderbrider (2016), entre otros, sostienen que su origen sería escandinavo. Antes de los registros escritos de la antigüedad clásica, el hombre lobo ya formaba parte de los relatos orales de los pueblos nórdicos y sus andanzas por los bosques de Noruega y los paisajes de Islandia ya eran conocidas (Baring-Gould 2004; Fonderbrider 2016). Entre los guerreros consagrados al

dios *Óðinn*, los *úlfheðnar* eran hombres vestidos del poder de los lobos. Vestían sobre sus espaldas las pieles de estos animales las cuales les conferían fuerzas y destrezas sobrehumanas en las batallas (Baring-Gould 2004: 29; Chávez Hualpa 2006: 179). Estos guerreros eran también chamanes herederos de los poderes de *Óðinn* y en sueños, tenían la capacidad de desdoblar su personalidad y transmutar su apariencia en forma de animales, en este caso como lobos y en el caso de los *berserkir* en forma de osos. El lobo no solo era considerado entre los campesinos como la peor amenaza para el ganado, sino que también era representado en la mitología escandinava como un animal fuerte, sigiloso, hostil y temerario (Chávez Hualpa 2006:180).

Respecto a la antigüedad clásica, el lobo ha sido objeto de innumerables relatos incluidos no solo en la memoria oral, sino también, en las historias naturales clásicas y los bestiarios medievales, entre otras fuentes. Aristóteles lo caracterizó como un animal de miembro huesudo, de temperamento salvaje y traicionero. Alejado de la manada, el lobo solitario era un animal peligroso ya que con frecuencia atacaba a los humanos. Respecto a su bravura, Plinio el viejo indicaba que el solo hecho de ver a un lobo era causante de pérdida momentánea de la voz (Fonderbrider 2016: 18).

En el mismo sentido, en los distintos bestiarios como el de *Aberdeen* (1200 d.C.) y el anónimo *physiologos* se hace foco en la rapacidad, en la ira y la gula con la que se caracterizaba al lobo solitario, lo que a su vez se usaba como metáfora para graficar la ambición, avaricia y codicia de los humanos que escondían sus verdaderas intenciones y moralidades. Las mismas fuentes, describen las ansias de sangre, la fuerza en el pecho y en la mandíbula como las cualidades más destacables del animal. Indican, también, la debilidad de su lomo como uno de sus únicos puntos débiles. Los bestiarios insisten en otra particularidad: el lobo consigue su comida lejos de su guarida (Fonderbrider 2016: 19 -22).

La figura del lobo fue construida como la representación de la maldad, la ambición, lo pecaminoso y lo moralmente prohibido. Este simbolismo se fue edificando desde las historias de lobos que acechaban a las ciudades griegas y romanas, hasta aquellas que los sitúan en los bosques durante el Medioevo. El lobo será desde entonces un peligroso enemigo de la humanidad, y a su vez, la *lobidad* representará el lado malicioso, corrupto y predator, entre muchas otras connotaciones negativas de lo humano.

Estos relatos sobre los lobos impregnaron su imaginada animalidad en algunas narraciones sobre humanos, semidioses y dioses del periodo clásico. Es quizás, en los textos griegos de Heródoto donde aparecen las primeras menciones escritas sobre hombres que se transformaban en lobos. Este autor, indica que los neuros, pueblo vecino a

los escitas, una vez al año durante algunos días se convertían en lobos (Baring-Gould 2004: 16; Fonderbrider 2016: 39). Diodoro Sículo (hacia el siglo I d.C.) en cambio, hipotetiza que el primer hombre lobo estaría relacionado con Osiris: un antiguo rey y dios egipcio quien luego de ser muerto por su hermano Tifón volviera de la muerte convertido en lobo para luchar contra él (Fonderbrider 2016: 39).

Es interesante destacar también, al hombre lobo en la novela satírica latina *satiricon* atribuida a Petronio (14-27/65). En este relato, es posible observar muchos elementos característicos comunes a las distintas historias que se extendieron por toda Europa, e incluso a las historias de los lobisones sudamericano (Baring-Gould 2004: 17-18; Fonderbrider 2016: 46; Molina Foix 2017: 12).

Por otra parte, en distintas fuentes clásicas y latinas se relata el castigo infligido por Zeus o Júpiter al héroe de Arcadia Licaón, quien sacrificó a su hijo (nieta u otro comensal según las distintas versiones) en pos de ofrecerle su carne humana a un forastero a quien invitó a cenar (que en verdad era el dios disfrazado que asistió por las habladurías que circulaban en el pueblo sobre Licaón). Zeus (o Jupiter) ante el acto presenciado, lo convirtió en un lobo rabioso³ sediento de sangre (Baring-Gould 2004: 18).

En este sentido, el historiador Carlos Wagner (1989) y el folclorólogo Luís da Câmara Cascudo (1984) destacan que la gran trascendencia de los hombres que se transforman en lobos en la historia clásica, provendría de la ceremonia licea (*lykaia*) griega en honor a Zeus *lykaios* que se inicia, con el antes comentado mito del banquete de licaón y en las posteriores fiestas Lupercalias⁴ romanas en honor al dios Fauno luperco (romanización del dios griego Pan *lykaios*).

Wagner (1989: 90), argumenta que este ritual Arcadio podría ser interpretado como una ceremonia de iniciación chamánica antigua. Ello por el simbolismo que adquiere en distintas culturas el viaje a través del agua, el cual, es frecuentemente asociado al descenso a mundos subterráneos en prácticas y experiencias chamánicas. Sustenta su hipótesis en relatos como los de Plinio el viejo quien indica que existía en Arcadia la

3 "Según las distintas versiones de Platón (483-347 a. C.), Ovidio (43 a. C.-17 d. C.) y Pausanias (siglo II d. C.), Licaón, el monarca que civilizó Arcadia, instauró el culto a Zeus Licio mediante la homofagia, banquete ritual durante el cual cada uno de sus participantes comulgaba comiendo un pedazo de las entrañas de una víctima humana sacrificada en honor a Zeus. Advertido de semejantes atrocidades, Zeus se disfrazó de mendigo y viajó a Arcadia para verificarlas sobre el terreno. Licaón cometió la necedad de poner a prueba la omnisciencia del padre de los dioses ofreciéndole como alimento a uno de sus propios hijos y Zeus, indignado por la arrogancia y la brutalidad del mortal, lo transformó en lobo" (Navarro 2004: 6).

4 Evandro habría sido el responsable de instituir la celebración en honor a Pan *lykaios* en monte Palatino (Roma) de manera análoga a la celebrada en el monte *lykeios* (*Liceo*) de Arcadia (Grecia), que con el tiempo se transformarían en celebraciones Lupercales romanas (Luis Grégoire 1884:563).

práctica entre algunos hombres de llegar hasta un lago o laguna, colgar su ropa en un roble y desnudos cruzar a nado hasta la otra orilla donde salían convertidos en lobos. En aquel sitio permanecían durante nueve años con los de su especie y si se abstenían del consumo de carne humana volvían nadando por la misma vía y recuperaban su antigua forma. Por otro lado, este mismo autor, insiste respecto al hecho del desmembramiento de la carne del hijo de Licaón y su mezcla con otras partes animales, ya que, en algunas versiones del mito, el hijo de Licaón es resucitado por Zeus posteriormente, hecho que guarda bastante similitud con distintas prácticas de muerte ritual típicas de la iniciación chamánica⁵.

Es del mito de Licaón, según Ovidio (43 a.C. -17 d.C.), de donde provendría la denominación “Licantropía” para referirse a humanos que se transforman en lobos (Baring-Gould 2004: 16; Fonderbrider 2016: 42; Molina Foix 2017: 11). Los romanos, por su parte emplearon el término *versipellis* (piel invertida o piel vuelta), para hacer alusión a este tipo de transformaciones tal como destaca Plinio el Viejo, y según indica Baring-Gould (2004: 41) esta denominación sería semejante a *hamrammr*⁶ empleada por los nórdicos.

Con posterioridad, y ante la caída del imperio romano de occidente, el cristianismo cobró cada vez más importancia en Europa y la figura del hombre lobo fue emparentándose rápidamente con la figura del diablo y la posesión demoníaca. Su ancestral existencia, su relación con la noche y en tanto fiel representante del “paganismo” ante la avanzada evangelizadora, los licántropos y la licantropía fueron remitidos irremediamente al ámbito de la hechicería, los aquelarres y la noche. Entre 1347 y 1353 Europa y Asia transitaron el periodo más álgido de la epidemia de peste negra, se intensificaron para entonces los miedos y los prejuicios de la población transformándose así este período temporal en un punto de inflexión en los procesos inquisitoriales (Fonderbrider 2016: 106).

5 Ante esta escena descrita, Wagner (1989: 95) también hipotetiza que la ingestión de la carne humana mezclada con carne animal durante el banquete de Licaón y en las liceas podría ser interpretada como el consumo de alguna planta u hongo enteógeno, siguiendo la idea de la “carne de los dioses” tal como ocurre para otras culturas, como lo indican también Wasson (1983), Furst (1992) y McKenna (1993) entre otros autores. Del mismo modo, Chávez Hualpa (2006: 182) indica que para desdoblarse en animal los *úlfheðnar* posiblemente consumieran hongos enteógenos como el *Amanita muscaria*.

6 “En Noruega e Islandia se dice que algunos hombres son *eigi ein-hamir*, ‘no de una sola piel’, idea que tiene sus raíces en el paganismo. La formulación completa de esta extraña es que los hombres podían tomar posesión de otros cuerpos y asumir la naturaleza de los seres cuyos cuerpos adoptaban. La segunda forma adoptada recibía el mismo nombre que la forma original, *hamr*, y para designar la transición de un cuerpo a otro se utilizaba la expresión *at skipta hömum*, o *at hamaz*; mientras que el viaje hecho bajo la segunda forma era el *hamför*. Mediante esta transfiguración se adquirían poderes extraordinarios; el individuo doblaba o cuadruplicaba su fuerza natural; adquiría la fuerza de la bestia en cuyo cuerpo viajaba, que se sumaba a la suya propia, y el hombre así fortalecido se llamaba *hamrammr*” (Baring-Gould 2004: 19).

En este sentido, hacia 1486 los teólogos e inquisidores dominicos Heinrich Institoris y Jakob Sprenger publicaron su controversial obra *Malleus Maleficarum*. Describen allí también, aunque escuetamente, el caso de los lobos que irrumpían en los ámbitos hogareños para alimentarse de niños y adultos. Estos hechos ocurrían, según indican, como castigo divino o por el obrar de las brujas a través de sus hechizos (Fonderbrider 2016: 109). Este libro se transformó en el manual de cabecera para los inquisidores católicos, fue rápidamente reeditado por toda Europa y se convirtió en una herramienta de persecución inédita. Desde entonces, son numerosos los tratados sobre demonología y brujería que se publicaron. A lo largo de los siglos XVI y XVII algunos de ellos fueron exclusivamente dedicados a la licantrópía (Molina Foix 2017: 18-19).

Este auge respecto a la licantrópía europea se vio de igual modo representando en las denuncias por parte de las autoridades eclesiásticas que ascendieron a unos 30.000 casos entre los años 1520 y 1630 (Navarro 2004: 7). La persecución fue tal, que cualquier persona con rasgos canidos (molares alargados, orejas puntiagudas, tupido de bello corporal, entre otras características), deformación corporal o costumbres consideradas excéntricas era plausible de ser denunciada, torturada y ejecutada. Los licántropos en esta época llegaron a ser representados como los más feroces asesinos seriales, depravados sexuales, violadores y en algunos casos sindicados como enfermos psiquiátricos (Baring Gould 2004 [1865]; Vitallini 2007; Fondebrider 2016).

Estas distintas concepciones y características que los hombres lobos fueron adquiriendo dieron paso a las distintas denominaciones que adoptó este existente a lo largo del mundo: la clásica *lycanthropos* (*lýkos* = lobo y *ánthrōpos* = hombre), el latino *versipellis*, que se transformó en el bajo latino *gerulfus*, que dio lugar al *garwall* normando, del cual proviene el *werewolf* anglosajón, el *währ-wölfe* alemán y el *garou* galo (convertido en el *loup-garou* francés), el *waerulf* danés, y el *warulf* sueco. En otras regiones los apelativos son de distinta etimología como es el caso del *lupu mannaro* italiano, *lukokantzari* griego, *vkodlak* o *vircolac* eslavo, *pricolitch*, *procolici* o *tricolici* rumano y *mardagail* armenio, entre otras, de acuerdo a Molina Foix (2017: 21-22). Quizás los más relacionados con las denominaciones "lobisón" o "luisón" empleadas en Argentina y Paraguay son el *lobishome* portugués y sus otros apelativos provenientes del norte y occidente de España como el *lobishome* (*lobis-home*) en Galicia, el *lobisome* en Extremadura, el *llobusome* o *llobuhome* (*home llobu*) en Asturias y el *lobisón* en la provincia de Huelva (Fondebrider 2016: 213; Molina Foix 2017: 22).

Licantropía, *manía lupina* y el hombre lobo patologizado

La licantropía se consideró, durante un largo tiempo, como distintos tipos de manifestaciones patológicas. No fue hasta finalizada la edad media que la licantropía empezó a ser descripta como una enfermedad mental en contraposición a una posesión demoníaca, un encantamiento brujeril o incluso el resultado del consumo de plantas como el “opio” (*Papaver somniferum* L.), el “hachís” (*Cannabis sativa* L.), la “belladona” (*Atropa belladonna* L.) o la “strychnos” (*Strychnos* spp.), entre otras. En un principio, tal como ocurrió en Francia y Alemania, eran considerados licántropos aquellos individuos que tenían indiferencia por el sufrimiento o que se sentían atraídos por los muertos, la necrofilia o que disfrutaban de torturar y matar (Baring-Gould 2004 [1865]: 55). Los licántropos se transformaron en personajes que asesinaban a sus víctimas, las mutilaban o descuartizaban y comían partes de sus cuerpos o bebían su sangre (Navarro 2004: 9).

En tanto enfermedad y tal como indica la escritora Charlotte Otten (1986: 23-25), la licantropía fue abordada en distintos tratados médicos antiguos basados en la teoría humoral hipocrático galénica. Por lo general, la licantropía melancólica o insania lupina era considerada una patología ocasionada por un exceso de bilis negra que generaba, en estos individuos, un temperamento o carácter extremadamente melancólico. A este exceso humoral, se lo responsabilizó de varios tipos de alteraciones mentales, entre ellas alucinaciones y demencia por mencionar solo algunas.

Por su parte, y también sin hacer alusión a una transformación, el médico Inglés Robert Burton, en su obra “anatomía de la melancolía”⁷ de 1621, indica diferentes formas de locura entre las que incluye a la licantropía. Indica que el célebre médico Avicena la denominaba *Cucubuth* y otros médicos *lupinam insanian* o locura lobuna. Refiere, además, que los hombres afectados corren aullando por entre las tumbas y campos durante la noche (Fondebrider 2016: 132-133).

Del mismo modo que lo hacían los antiguos alienistas en sus tratados, la psiquiatría actual insiste que la licantropía es un trastorno depresivo mayor con características psicóticas que generalmente se presenta con delirios. Otras patologías relacionadas según los reportes médicos, incluyen esquizofrenia, trastorno bipolar, depresión psicótica, consumo de drogas y alcohol, y trastornos de la personalidad (Jackson 1987; Drake 1992; Gödecke-Koch et al. 2001; Khalil et al. 2012).

7 Título original: “*The Anatomy of Melancholy, What it is: With all the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes, and Several Cures of it. In Three Maine Partitions with their several Sections, Members, and Subsections. Philosophically, Medicinally, Historically, Opened and Cut Up*”.

Por último, un trastorno metabólico hereditario denominado porfiria⁸ y un síndrome idiopático denominado hipertrichosis⁹ han sido relacionados con el hombre lobo y la licantropía.

El lobisón Sudamericano. Del lobishomen al luisón

Retornando a los dominios del hombre lobo europeo y particularmente los de Portugal, Teófilo Braga (1871: 63) y el escritor e historiador español Menéndez Pelayo (1880: 244) aseguran que, en isla de San Miguel de las Azores, en la época en que publicaron sus obras folklóricas, el "lobishomen" (forma en que allí era llamado) seguía siendo igualmente temido por los campesinos como lo fue en la edad media europea. Sin embargo, este existente difiere bastante de los del resto de Europa ya que, como indica Braga (1871: 63), el último de los siete hijos varones consecutivos de una familia nace con esa "fatalidad" y por las noches y a determinadas horas, se metamorfosea en algún cuadrúpedo y ataca a los transeúntes. Solo recupera su forma humana cuando se lo hace sangrar y es posible librarlo de esta "fatalidad" solo si se lo bautiza con el nombre de *bento* y es apadrinado por el hermano mayor.

Otras versiones indican que en determinadas horas de la noche su transformación en animal se da en el cruce de cuatro caminos luego de girar en el lugar unas cinco vueltas de donde sale aullando a recorrer las zonas campestres sin intención de dañar (Summers [1933] 2003: 184). En el mismo sentido, en 1929 en un discurso en la Real Academia Gallega, Vicente Martínez-Risco Agüero indicó la similitud y la persistencia del "lobishomen", tanto en Portugal como en Galicia. Destacó, además, que el "lobishome" tiene que cumplir su *fada*, su *fatum*, su destino, con el cual nació o que de algún modo contrajo (Martínez-Risco Agüero y Cabanillas Enrríquez 1971). Tal como ocurre

8 Las porfirias son un grupo de patologías que se originan por un déficit congénito en alguna de las siete enzimas que intervienen en la biosíntesis del grupo hemo que constituye a la hemoglobina, proteína responsable del transporte de oxígeno en los glóbulos rojos de la sangre. Esta enfermedad se caracteriza por acumulación de porfirinas, ácido aminolevulínico y porfobilinógeno. La porfiria se caracteriza por signos y síntomas que van desde la fotosensibilidad; coloración rojiza de la orina y dientes (por exceso el exceso de porfirinas); lesiones cutáneas ulcerosas y degradación de tejido óseo y cartilaginoso que provoca deformaciones y mutilación progresiva de dedos, párpados, orejas y nariz; hiperpigmentación de la piel con consecuente crecimiento exacerbado del bello corporal (hipertrichosis) y anemia hemolítica crónica con esplenomegalia (Illis 1964; Khalil et al. 2012). Otros síntomas graves asociados a esta enfermedad son el delirio, la psicosis y las convulsiones (Drake 1992; Garlipp et al. 2004; Kumar 2012; Herrera-Caballero 2014).

9 En el mismo sentido, la hipertrichosis es una enfermedad hereditaria o adquirida, que consiste en el desarrollo de pelo de tipo lanugo (no pigmentado, fino y delicado), el cual se manifiesta de manera independiente de la edad o sexo y que puede afectar todo el cuerpo (generalizada) o alguna área en particular (localizada). Es un síndrome muy poco común y existen pocos registros al respecto (Wendelin et al. 2003; Sigall et al. 2011).

en Portugal, en el folclore gallego se sostiene que hay que hacer sangrar al “lobishome” (preferentemente en su tobillo izquierdo) para externar el “espíritu maligno” o *fada* y así librarlo a quien lo padece (Navarro 2004: 8).

Con algunas diferencias, el “lobisome” (extremeño) descrito por Domínguez Moreno (1990: 171) en su fase humana presenta un aspecto normal. Sin embargo, algunos viernes, la noche de San Juan o las de luna llena se transforma en su forma lobuna con la cual –solo o acompañado de otros lobos– ataca a las personas que se cruzan y solo al amanecer recobra su forma humana. Las causas por las cuales se es “lobisome” son diversas según este autor: ser el séptimo hijo varón de una seguidilla ininterrumpida de siete varones; cubrirse con una piel de lobo al tiempo que se reza un padre nuestro al revés; el contacto sexual de una persona con un lobo u hombre lobo; o la maldición paterna o materna hacia uno de sus hijos.

Respecto a América del sur, en sus obras folklóricas Granada (1947 [1896]: 404) y Vidal de Battini (1984: 573) sostienen que la denominación “Lobisón” provendría de la corrupción del vocablo “Lobishomen”. Indican a su vez estos autores, el antropólogo Julio Caro Baroja (1992:140) y el folklorólogo Félix Coluccio (1992: 54), que las nociones respecto a este personaje habrían viajado en los barcos de los conquistadores portugueses hasta Brasil y de allí habría llegado al Río de La Plata. Por su parte, da Câmara Cascudo (1923: 130) indica que las complejas cosmologías nativas de Brasil “exiliaron” sin duda al “lobishomen” portugués, tal como ocurrió con otro ser muy emparentado como es el “*Capelobo*”¹⁰. El “lobisome” fue registrado también en la provincia brasilera de Rio Grande do Sul por Ambrosetti (2011 [1917]: 81) en un canto popular que llamó su intención:

*Dentro do meu peito tenho
Uma dor que me consome,
Ando comprindo o meu fado
Em trages de Lobisome.*

Tal como se observa en este canto, se repite la noción de *fada*, de destino que debe cumplir el “lobisome” como algo inevitable, del mismo modo que ocurría en Portugal y Galicia.

Por otro lado, el etnógrafo Paraguayo León Cádogan (1998) relaciona al “lobisón” con un portugués llamado “Luis Homen”, este hombre, según indica Cádogan, vivió años

10 Extraño ser con cuerpo de humano y cabeza de oso hormiguero, de tapir o de perro según la versión. Es un conocido “monstruo” perseguidor de indígenas y cazadores furtivos ampliamente difundido por los mamelucos en Brasil (da Câmara Cascudo 1923: 130).

antes de la guerra de la triple alianza en la localidad de Villarica (Paraguay) y tras ser perseguido por el General López habría tenido que emigrar sin que desde ese entonces se supiera más nada de él. El autor introduce en su relato una mixtura entre dos personajes particulares el “*tejú-jagua*” y el “lobisón”. Al respecto el poeta Paraguayo Narciso R, Colman (1929 [1878]) en una de sus obras más trascendentes, “*Ñande ñpĩ cuéra* (nuestro pasado o génesis de la raza)” nos introduce en un relato cosmogónico ficcional donde presenta a siete personajes guaraníes “malditos” generados a partir de la unión entre *Taû* (espíritu maléfico) y *Kerena* (nieta de *Sypavẽ* = primera mujer) de donde algunos autores como Carvalho Neto (1961: 88), Gonzalez Torres (2008 [1980]: 77) y Sturzenegger (1986/87:27), entre otros, sostienen que el “lobisón” o “luisón” ha tomado mayor trascendencia en Paraguay y Argentina.

Tal como se observa, en Sudamérica, fueron surgiendo nuevos “lobisónes” y ante la ausencia de lobos, los perros tomaron su lugar en muchas de las transformaciones documentadas en el folklore argentino y paraguayo (Jijena Sanchez 1952; Granada 1947 [1866]; Vidal de Battini 1984; Montiveros de Mollo 2013). En algunas zonas del noroeste argentino, también ocurrió lo mismo con el aguará-guazú (*Chrysocyon brachyurys*) tal como indican (Romano 1997: 77; Colombres 2016: 155; Medrano 2022: 35).

En estrecha relación con lo comentado hasta aquí, distintas fuentes, históricas y folklóricas consultadas compendian las diferentes características que presentan los lobisones de Paraguay y del litoral argentino particularmente de las poblaciones de raigambre hispano guaraní de ellas nos valdremos aquí para reseñarlas de manera general¹¹.

Es importante aclarar que, si bien muchas de las experiencias publicadas en las fuentes folklóricas fueron recogidas a campo, los registro difieren de los que son desplegados y analizados por la etnografía. Ya que, en esta disciplina, se los “lleva a serio” al decir de Viveiros de Castro (2011).

Respecto al lobisón estas fuentes suelen atribuir esta manifestación generalmente a una “desgracia”, “maldición”, “magia”, “conjuro”, “brujería”, “enfermedad” o “fatalidad”. Concuerdan en que será lobisón el séptimo hijo varón de una seguidilla de siete hermanos varones ininterrumpidos por la presencia de una hermana o de un hermano que haya fallecido. Existen excepciones en Paraguay donde, además, puede ser lobisón el “peor” de los siete hermanos que fue maldecido por su madre antes de morir (Demaría 1947: 122;

11 Ambrosetti (2011 [1917]), Granada (1959 [1896]), Demaria (1947), Jijena Sanchez (1952), Bejarano (1960), Carvalho Neto (1961), Vidal de Battini (1984), Blache (1991), Coluccio (1992), Castelli (1995), Romano (1997), Sturzenegger (1999), Bejarano (2000), López Bréard (2006), González Torrez (2008 [1980]), Montiveros de Mollo (2013) y Colombres (2016).

Bejarano 1960: 66); puede ser lobisón también, el hijo de una pareja incestuosa (González Torrez 2008 [1980]: 77).

En su fase humana, es descrito en las fuentes citadas, como un individuo de aspecto demacrado, generalmente flaco o escuálido, de rostro pálido o amarillento y de carácter extrovertido o huraño. Suele hablar poco, tiene hábitos alimenticios desordenados, no come carne animal y viste ropas viejas o rotas (característica de su aspecto desprolijo y desgredado). Con asiduidad se lo describe como sucio o con mal olor. Por último, en la mayoría de los casos es de género masculino, casado y solo algunas excepciones lo indican como mujer¹².

Las fuentes coinciden que en los días martes y/o viernes a la medianoche, en ocasión de luna llena, el lobisón en su fase humana se desplaza hasta la encrucijada de calles más cercana a su hogar o al cementerio. Una vez allí, se revuelca 3, 7 o 9 veces (de acuerdo a los diferentes relatos) para devenir en su fase animal-lobisón. Algunas versiones sostienen que, además, debe pronunciar ciertas palabras solamente conocidas por el individuo (Jijena Sánchez 1952: 59) o el credo recitado al revés (Colombres 2016: 155).

En su fase animal, el lobisón es descrito coincidentemente como un “perro”¹³ corpulento de gran tamaño, de pelo largo, lanudo y de color negro, grisáceo o bayo (de acuerdo a las distintas versiones). Tiene ojos brillantes o fulgurantes, la lengua caída y las orejas desmesuradamente grandes respecto al resto del cuerpo, con las que produce fuertes ruidos molestos. El animal-lobisón es perseguido por los perros quienes le ladran, pero no lo muerden. Recorre largas distancias en busca de alimento, ronda los gallineros y chiquereros en donde consume excrementos e incluso animales pequeños (gallinas, conejos, perros, entre otros); también merodea los cementerios donde se alimenta de osamentas y carnes en descomposición. Las fuentes destacan que suele dirigirse a los hogares con el objetivo de intentar matar o comerse a los niños y niñas que no están bautizados (Jijena Sánchez 1952; Vidal de Battini 1984; Blache 1991; Coluccio 1992, Sturzenegger 1999; Colombres 2016).

12 Tal como se ha observado en el este de Formosa y como algunas fuentes lo indican (Ambrosetti 2011 [1917]; Jijena Sánchez 1952; Vidal de Battini 1984; Blache 1991; Coluccio 1992; Sturzenegger 1999; Colombres, 2016) las mujeres y generalmente la séptima hija mujer nacida de una seguidilla de siete hermanas es considerada bruja. La cual, en los días martes y viernes, en noches de plenilunio, deviene pájaro negro con intenciones de chismosear o curiosear.

13 Algunas fuentes mencionan unos pocos relatos que lo describen con patas como pezuñas (Jijena Sánchez 1952; Colombres, 2016), incluso los muestran como una mezcla de perro y cerdo (Ambrosetti 2011 [1917]; Coluccio 1992; Vidal de Battini 1984; Montiveros de Mollo 2013) o con la facultad de transformarse en otros animales (Jijena Sánchez 1952; Vidal de Battini 1984; Blache 1991; Coluccio 1992; Castelli 1995).

Los distintos trabajos folklóricos citados coinciden en que el recién nacido solo puede evitar su futura transformación en lobisón si es bautizado y apadrinado por su hermano mayor o por el presidente de la nación¹⁴. Por otro lado, el lobisón solo puede “curarse” de dos maneras: haciéndosele sangrar mediante la incisión con un cuchillo bendecido (cuidándose de las salpicaduras pues éstas transfieren la cualidad de ser lobisón) o mediante el disparo a muerte con una bala bendecida (generalmente en siete iglesias). En este último caso, el lobisón recobra su forma humana al morir y se evidencia así la sospechada identidad. Otra forma común en la cual se revela su identidad, es cuando, luego de alguna trifulca en la cual se llevó un trozo de prenda del contendiente entre sus garras o dientes, esta lo delata ya que permanece con él en sus manos o en su boca una vez recobrada su forma humana.

El lobisón entre los criollos del este de Formosa

Los criollos¹⁵

Los habitantes del medio rural o periurbano del este de la provincia de Formosa (Argentina) se autoadscriben como “criollos”. En su mayoría son descendientes de los primeros migrantes de raigambre hispano-guaraní que se asentaron en el territorio a fines del siglo XVIII, provenientes de la República de Paraguay y también (aunque en menor medida) de la vecina provincia de Corrientes (Beck y Schaller 2011; Prieto 2015).

Es posible rastrearla su herencia cultural en el mestizaje iniciado en el siglo XVI, en la zona de la actual provincia de Asunción (Paraguay), entre los colonizadores españoles y las mujeres originarias de los distintos pueblos de la zona –y entre su descendencia y los europeos que arribaron luego–.

Con relación a otros grupos culturales, los criollos del este de Formosa se han definido generalmente en contraposición a sus vecinos indígenas *qom*, a los que llaman “aborígenes”, “indios” o “guaicurúes” y se distinguen también de otro vecino, el “gringo”, modo en que suelen referirse a los descendientes de aquellos primeros inmigrantes europeos que desde antaño se asentaron en la región. De este modo, los pobladores locales

14 En Argentina este derecho fue legitimado, mediante el Decreto N° 848 de 1973, firmado por el presidente Tnte. Gral. Juan Domingo Perón. Con posterioridad el decreto fue modificado en dos ocasiones: Decreto N° 143/1974 M. E. de Perón y más recientemente Decreto N° 1416/2009 C. E. Fernández de Kirchner.

15 Entre los años 2014 y 2019 en ocasión de un pormenorizado trabajo de campo, se estudió la etnomedicina y la etnobotánica médica de los criollos del este de la provincia de Formosa. Particularmente se trabajó con 50 colaboradores y colaboradoras que se asientan en espacios rurales y periurbanos de colonias, pueblos y ciudades de los cinco departamentos, que conforman geográficamente el este de la provincia. Para este estudio se emplearon distintas prácticas del método etnográfico, como la experiencia participante y las encuestas semi-estructuradas, entre otras (Anconatani 2021).

establecen su diferenciación reforzando así su adscripción identitaria criolla (Anconatani 2021).

La religión católica es sin duda un factor estructurante en la vida del criollo del este de Formosa ya que ha configurado su idiosincrasia a través de la herencia cristiana, la imposición y/o la práctica desde los tiempos de la colonia hasta la actualidad. Los valores morales y la fe católica se han forjado en esta sociedad como norma y el criollo vive, transita y piensa el mundo según la interpretación local de dicho dogma. Respecto a la religiosidad, si bien son practicantes del catolicismo, no respetan estrictamente el santoral de la iglesia católica y su fe admite también santos populares como el Gauchito Gil o San la muerte. Entre los criollos, las concepciones religiosas cristianas no son doctrinarias y se admiten otras interpretaciones de las oraciones, pasajes bíblicos e incluso de la figura del dios católico apostólico y romano (Anconatani 2021).

Por último, el cosmos criollo se encuentra poblado por “almas” o “espíritus” que se relacionan con los humanos con distintas intenciones (premonitorias, homicidas, atemorizantes, reveladoras, etc.) y, además, por seres no-humanos –casi siempre vinculados a las cosmologías indígenas guaraníes– con los que interactúan con cotidianidad como es el caso del pombero o *karai pyhare*, el rubito o *yasy yateré*, entre muchos otros. Estos existentes conviven en el mundo criollo constituyendo parte de su imbricado mundo sociocosmológico (Anconatani 2021).

Dos componentes estructuran el concepto de persona según los colaboradores: el cuerpo y el alma¹⁶. Esta última fue conceptualizada principalmente como “*vida*”, como principio vital, como voluntad, es decir, es lo que dota de existencia, de entidad al cuerpo. El cuerpo, en cambio, fue conceptualizado como la materia que forma a la persona, y es representado a imagen y semejanza de dios, entidad creadora y rectora de todo lo existente en el mundo criollo. El cuerpo, no solo es aprehendido como un conjunto orgánico u objeto natural, sino que también es representado como un espacio relacional dinámico, el cual es modificado y a su vez modificante (Anconatani 2021).

Lobisones criollos

Si bien el “lobisón” o “luisón”, que es bien conocido en la provincia de Formosa, ha sido poco estudiado desde otras perspectivas de análisis que no sean las folklóricas o las literarias. Algunas excepciones, son unos breves abordajes desde una óptica fenomenológica como son los de Sturzenegger (1986/87 y 1999) entre los criollos de

16 Es importante destacar que los colaboradores emplearon el término espíritu de manera análoga al de alma. Es decir que se refieren indistintamente al espíritu o al alma para designar un mismo concepto.

Las Lomitas (centro de la provincia) y los aportes etnográficos como el de Idoyaga Molina (1986) entre los pilagá y los de Medrano (2013; 2022) entre los *qom* del este de Formosa. La presencia del lobisón también se encuentra ampliamente extendida entre los pueblos de raigambre guaraní, y en el este de Formosa los colaboradores criollos sostuvieron que este “maleficio”, “yeta” o “maldición”, es un padecimiento común en la zona y forma parte de su nosología médica tal como veremos a continuación.

A pesar de la complejidad que implican las diversas formas de interpretación de las enfermedades y sus etiologías por parte de los criollos, cierto consenso en su discurso médico permitió agruparlas en dos grandes categorías, de acuerdo a los modelos etiológicos propuestos por Laplantine (1999). Para este último autor, la enfermedad es conceptualizada, por un lado, de manera ontológica –es decir que existe un “ser” de la enfermedad, donde las imputaciones etiológicas son concebidas como entidades responsables directas de las afecciones– y, por otro lado, la enfermedad también es representada de manera relacional –donde las etiologías morbíficas son conceptualizadas ya no como entidades o existentes, sino como desequilibrios o desarmonías. Por último, existe también una representación transicional entre estas categorías donde la etiología de la enfermedad no puede ser clasificada solamente en una u otra representación, sino como ambas representaciones en transición. Es decir, para que ocurra el evento patológico es necesario que se pongan en juego ambas representaciones (Anconatani 2021).

De acuerdo con esta clasificación, el caso del lobisón puede ser circunscripto a aquellas manifestaciones patológicas de tipo relacional. Particularmente su etiología se vincularía, desde esta perspectiva, con una trasgresión del orden social (Laplantine 1999). En este caso, el padecimiento provendría de la violación de un mandato sociocultural establecido, donde una familia no debe tener siete hijos varones correlativos, sin la presencia de una hija mujer o de un niño fallecido de por medio. Esto es debido a que la infracción de un mandato religioso implica desobedecer lo que establece la tradición como “sagrado”, lo que estructura el pacto social de la comunidad criolla. Lo mismo ocurre ante la trasgresión de otras pautas culturales. Estas se traducen en enfermedades, las cuales devienen como advertencia, que hace suponer que se ha cometido una infracción, una violación al orden vincular y la patología es vivida como una enfermedad-castigo.

En su fase humana, según las y los colaboradores, el individuo afectado siempre es de sexo masculino (séptimo hijo varón) y tiene signos y síntomas característicos: delgadez, palidez, o incluso piel amarillenta. Además, muestra signos de depresión, cansancio y apatía, por lo cual es considerado un individuo antisocial. Una de las particularidades más características es su aversión por las carnes rojas, hecho que refuerza el estereotipo de individuo pálido y cansino.

Por otro lado, su transformación ocurre en circunstancias temporo-espaciales y astronómicas particulares (días martes y viernes; o solo los martes o solo los viernes de luna llena, a las doce de la noche), el afectado se aleja sonámbulo de su hogar y se transforma en el cementerio más próximo o en un cruce de rutas en lobisón: una especie de “perro” con características anatómicas distintivas que se aventura a recorrer varias leguas de distancia, generalmente siete.

Bueno, sonámbulo que se levanta en su sueño [y] se va a hacer su cosa, en su sueño, sufrido anda, dormido el sonámbulo. Y el luisón es lo mismo. Se levanta eh y llega la doce de la noche, en luna llena así y se levanta (Eduardo, de Villafañe).

Según lo aprendido en campo, el lobisón de los criollos del este de Formosa es un “bicho raro”, lanudo, cuadrúpedo y de aspecto canino. Es caracterizado tanto como macho o como hembra, lo cual no se relaciona con el género del individuo en su fase humana. En cuanto al color de su pelaje, suele ser negro, aunque puede presentarse de color blanco. Los colaboradores coincidieron en que el tono es parejo y sin manchas.

Pero acordate que yo te estoy hablando de negro... muerto y ella [su esposa] te habla blanco muerto o sea sin... sin una pinta” (Daniel, de Herradura).

En cuanto a su textura física, en su fase animal, el lobisón es de gran tamaño y supera el porte de cualquier perro de la casa. Respecto a otras partes de su cuerpo, los criollos destacaron: su hocico y su cola llamativamente grandes, al igual que sus orejas con las que provoca un molesto ruido. En el caso de que sea lobisón hembra, resaltaron, particularmente, el tamaño de sus mamas.

(...) un perro negro así de grandote, flor de jeta así. Es distinto. Es de perro, pero es distinto. A lo perro normal que vos tené, por má que sea un perro ¿vite esos de raza, que no sé qué?, pero nada que ver a eso (Daniel, de Herradura).

(...) era una perra ¿vite? ... que era una perra grande así, se le colgaba la teta, así como ¿vite cuando mama así se le colga[ban] la teta? y lanu[d] a, semejante perra, pero nunca le vimo a perra igual a esa, nunca vimo. Contento con ello [entre sus perros] ahí, entraba entre ello así andaba la perra ¿vite? (Eduardo, de Villafañe).

En relación a sus hábitos, este “bicho raro”, se vuelve a su vez un padecimiento para los pueblos vecinos e incluso en algunos casos para su propio pueblo. En este sentido, los criollos expresaron su preocupación; “se vuelve vicioso” mencionaron, ya que su alimentación se torna cada vez más nociva para la población a la que perturba. Comienza alimentándose de perros, gallinas, excremento de gallina, osamentas del cementerio (de adultos, de niños y de animales) y, por último, ya en estadios más avanzados, intenta atacar o incluso comer a los niños recién nacidos, sobre todo vulnerables por su condición de no bautizados.

Y acá yo digo que una noche, entró... eso [el lobisón] viene trae y mata mucha gallina. Porque come la... guasca e la gallina. (...) porque se va al cementerio dice[n]. A comer, sí. A buscar, sí. Eso e lo único que hace. Por eso dice[n] que no come la carne, después así (Carmen, Herradura).

...el lobisón quiere comer lo perrito chico. Y la criaturas también chiquita, si no tá... no tiene agua socorro, no tiene na[d]a y los come. Ese e el problema también de eso (Adelina, Santa Marina).

Respecto a las formas de prevenir el ataque de un lobisón los criollos mencionaron distintas maneras entre ellas: i) colocar detrás de la puerta de la casa un botella con agua bendita o “agua socorro”¹⁷, ii) defenderse arrojándole el “agua socorro” o iii) mostrarle una cruz bendecida. Algunos colaboradores también indicaron que es útil emplear un palo o rebenque bendecido para enfrentarlo y así expulsarlo e impedir su ataque.

Y me voy yo y semejante perra así y veo ¿vite?. Y [es]pera le dije yo voy a... le voy a cura a este porque yo hago berrenque [rebenque] bendecido ¿vite?, le hago [bendecir] para que me sirva para cualquier cosa, y me voy busco la... el guacha y vengo con la guacha. Y le digo: _Si ete e demonio, le digo, tiene que dispara porque si es, no te tengo que matar. Y agarre, revolie así le pegué, por acá por el cogote le di con todo. Uhh!! se acostó así en el suelo y le di otro otra ve, acá por entre la paleta. Esa, se quejo el animal no lloro el perro, nuhhh así hizo ruido. Y se arrastró así y salió correr, salió a correr y se perdió ahí, ni un perro no le corrió (Eduardo, de Villafañe).

Esta última aclaración, es importan porque tal como sostuvieron los colaboradores los perros le tienen miedo al lobisón, le ladran, porque este los hace llorar con el ruido que genera con sus largas orejas, pero nunca lo atacan, lo muerden o lo persiguen. Este detalle permite alertar de que se trata de un lobisón y no de un perro o aguará guazú. En

17 Agua que llevan los criollos a bendecir en ocasiones de visita de alguna autoridad cristiana competente y reservan en sus hogares para situaciones especiales como bautismos, funerales, preparación de ciertos preparados medicinales, entre otros usos.

este sentido, otra de las pautas que permite diferenciar a un lobisón es que al golpearlo no llora, ni demuestra dolor, sino que se enoja y hace ruidos cada vez más fuertes y molestos. Generalmente según me han indicado, se golpea al lobisón preferentemente en el lomo o en cuello ya que son sus puntos débiles.

En relación a la identidad del lobisón, en la mayoría de los casos suele ocurrir alguna situación que lo delata, además de su aspecto y entre esas circunstancias es posible mencionar: la presencia de un pedazo de ropa en la boca del hombre ya en estado humano que arrancó a alguien durante un ataque mientras estaba en su forma lobisón; un corte en la cara, en el cuerpo o alguna otra lesión evidente (“quebradura”, “renguera”, entre otras) en su forma humana, producto de haber sido golpeado o agredido en su forma no-humana.

El contagio como “cura”

Un hecho particular, que algunos colaboradores narraron, es que el padecimiento lobisón puede ser contagiado a un adulto no bautizado o un niño recién nacido, con el fin de “curarse”. Esto puede ocurrir en ciertas circunstancias particulares como cuando se da el desplazamiento cruzando entre las piernas de quien sostiene al niño, o cuando el lobisón lame la frente de un niño no bautizado. Así, la afección lobisón sufre un proceso de ontologización (de acuerdo a Laplantine 1999) que determina que la misma pueda ser contagiada y transmitida como ocurre con cualquier padecimiento al que concurre un agente patológico. De esta manera, al afectado-lobisón puede liberarse del padecimiento el cual afectará desde entonces a ese otro individuo “contagiado”:

Dice[n] que si el lobisón te cruza entre las pierna, dice[n] que él se salva y te convirti”. Si, y él se salva, no es má lobisón y vo te queda como lobisón así. Y otro dice[n] que cuando te lame la... la frente también (Carmen, de Herradura).

Esta “curación” del padeciente que implica la afección de otro, se origina en la acción de contagio de un estado patológico del cuerpo del lobisón, homologado por algunos colaboradores con la idea de “mal cuerpo”¹⁸, que se evidencia sobre todo en la fisicalidad alterada tanto del hombre afectado como del lobisón.

18 El estado de “mal cuerpo” es un estado fisiológico particular que han descripto los colaboradores. El cuerpo deviene mal cuerpo cuando se encuentra sucio o enfermo. Ejemplos de ello es cuando el individuo esta muy transpirado; en el caso de las mujeres, particularmente cuando se encuentra con su período menstrual entre algunos de los casos descriptos. Los animales también pueden tener “mal cuerpo”, como en el caso del caballo cuando está enfermo por la “infundia”, una ficomicosis equina (Anconatani 2021).

El bautismo y el agua socorro como prevención y como "cura" y la muerte como solución

Una situación especial caracteriza a los niños recién nacidos, quienes son considerados como seres "débiles" y "frágiles". Frente a esta circunstancia se emplea un tratamiento preventivo, a manera de adjunción de fortaleza, el bautismo.

En este punto, es importante destacar que, en atención a la ausencia prolongada de párrocos autorizados a realizar el sacramento del bautismo en las poblaciones del interior de la provincia, pueden realizar el bautismo otras personas utilizando la llamada "*agua socorro*".

Respecto al lobisón, algunos colaboradores coincidieron en que solamente mediante el acto bautismal –y a través de la adjunción de potencia que este reviste– se previene, al séptimo hijo varón seguido, del advenimiento de la afección. La acción de repetir el ritual un número de veces igual a siete (número considerado potente) también es una forma de adjudicación de potencia que favorece el acto total.

Por otro lado, existe una única manera de matar al lobisón y es con una bala bendecida en siete iglesias distintas y por siete curas distintos. Para matarlo hay que dispararle al individuo en su estado de lobisón quién, una vez muerto, ira recobrando su forma humana y develando su sospechada identidad.

Al perro [hay que matar], si. Porque ese era el problema ¿Me entiende?

No es que se le mata y vo te va y le llega y bum. Lo tene que... Lo tiene que tranformar, matar al bicho, al perro. No al tipo, no vale matar al tipo. ¿Me entiende? (Daniel, Herradura).

"Le lastimó y despue dice[n] que le dijeron, le fueron a la... la iglesia y le contaron al cura y el cura le dijo: _uste tiene que hacer bendecir la... la bala en siete iglesia y despue que le tiren y le mate. Y así le hicieron bendicieron [en] siete iglesias, después le tiraron y le mataron" (Adelina, Santa marina).

Es importante destacar, que se opta por esta solución cuando el lobisón se ha vuelto "vicioso" es decir cuando ya está descontrolado y mata a muchos animales (perros, gallinas) y sobre todo cuando atacó y o mató a uno o varios bebés.

Continuidades y discontinuidades

La noche como espacio habitado por el lobisón; su transformación y concurrencia al cementerio; la coprofagia y su dieta en base a restos de cadáveres animales y humanos, lo

vuelven un ser asociado a la oscuridad, a los ámbitos de la muerte, a la necrofagia y -como repetidamente refirieron los colaboradores criollos - a “*lo que no es de dios*”. Estableciendo comparaciones entre los datos etnográficos propios y la reseña que inaugura este trabajo, podemos ver que los lobisones del este de Formosa, al igual que los sudamericanos, comparten estas características con algunos hombres lobo europeos como el del *Satiricon* de Petronio (Siglo I d.C.), el “lobishome” portugués o el de Galicia. En el mismo sentido, los lobisones sudamericanos, tal como ocurrió con los hombres lobos durante la inquisición del medioevo europeo, han sido remitidos a las tinieblas, a la idea de lo demoniaco, “*lo del diablo*” y su ámbito. En este sentido, algunas formas de prevención de sus ataques en Formosa —como el empleo del agua bendita, el empleo de parafernalia cristiana (como la cruz o el rosario, entre otros) o el empleo del rebenque bendecido—, refuerzan esta idea.

En relación con lo mencionado, el peligro que representa para la comunidad el lobisón —sobre todo el que se ha vuelto “*vicioso*”— motiva la acción colectiva que, ante el orden perturbado, actúa bendiciendo las balas en siete iglesias y por siete curas distintos y sale a la caza del lobisón con la intención de matarlo como única solución posible. Este accionar le permite a la población librarse de su amenaza y a su vez librarlo al hombre afectado de su inextricable destino y retornar así nuevamente el equilibrio social perturbado. Estas acciones grupales recuerdan a las mencionadas en los relatos folklóricos sudamericanos y a su vez remiten a las antiguas cacerías grupales de lobos europeos organizadas por los distintos Estados con el fin de su exterminio.

Alejado de la porfiria, de la hipertricosis y de la *lupinam insanian*, licanotropía melancólica o insania lupina del hombre lobo europeo, el lobisón criollo formoseño se inscribe en otro orden de significación en la etnomedicina del este de Formosa. En el mismo sentido expuesto, y profundizando aún más respecto a la clasificación etnomédica del lobisón, la sola distinción entre representaciones ontológicas y relacionales de la enfermedad no es suficiente. Tal como plantea Laplantine (1999) existe otra dimensión de análisis que se superpone complementariamente a estas representaciones y que se sitúan a nivel del sentido y sinsentido, de la valoración negativa o positiva del acontecimiento patológico. En este nivel de análisis, el caso del lobisón es particularmente prototípico en la medicina criolla del este de Formosa y se adecúa acertadamente dentro de lo que Laplantine (1999) denomina como “modelo maléfico”. Como ocurre en este caso, la enfermedad es conceptualizada como una molestia, como nociva, perjudicial, indeseable e incluso en algunos casos como condenatoria, siempre en términos de negatividad. El destino del hombre afectado por este “*maleficio*”, “*yeta*” o “*maldición*” es por completo privativo, obliga a quien lo padece a la reclusión por su a-normalidad o a-nomalía

claramente expresada en la fisionomía de su corporalidad afectada, en la manifiesta apatía y asocialidad, entre otros rasgos con los que se lo se ha descrito.

Tal como ocurre con el lobisón criollo del este de Formosa, es posible observar las mismas particularidades en los antes descritos lobisones sudamericanos respecto a sus fisicalidades, sobre todo su aspecto de perro de gran tamaño y de ojos rojos. Fisicalidad que comparte incluso con el lobisón *pilagá* (Idoyaga Molina 1986) y el lobisón *qom* (Medrano 2013; 2022) de Formosa.

Respecto a este último, de manera análoga, el lobisón criollo del este formoseño puede ser contagiado a adultos o bebés recién nacidos (en el caso criollo, no bautizados) y también puede ser curado. Es posible observar aquí que el devenir lobisón criollo adscribiría bien a la noción de cuerpo/persona *qom* descrita por Medrano (2022:48), donde el régimen corporal puede "(...) intercambiarse, combinarse o modificarse aferrado a una interioridad que no expresa la anticipada adscripción a un colectivo sino su posibilidad relacional en una sociocosmología como la *qom*" –en nuestro caso, la criolla–.

En este sentido, si bien es posible adscribir la ontología de los Criollos del Este de Formosa en un orden naturalista –de acuerdo con las cuatro ontologías propuestas por Descola (2012)– y a la de sus vecinos *qom* en un orden opuesto animista, en este escenario etnográfico (el de los lobisones) estas ontologías se simetrizan evidenciando hendiduras por las que se filtra entre los Criollos evidencias de una ontología animista. El lobisón –tal como propone Medrano (2022:54) para los *qom*– se inscribe como un burlador de mundos que permite el diálogo entre ontologías aparentemente dispares.

Palabras finales

Es posible postular a esta altura una clara dicotomía: por un lado, el séptimo hijo varón seguido no bautizado –tal como indica la tradición– que a medida que crece y su afección se manifiesta se percibe y es percibido como indefenso, como un ser socialmente excluido con una humanidad completamente devaluada. Por el otro, en cambio, una vez transformado en lobisón, es percibido como "*un perro negro así grandote*", como un "*animal*" temerario de enorme fortaleza y anatomía exacerbada que se torna en un peligro inminente para la sociedad en la que habita, sobre todo para los bebés no bautizados y los animales pequeños y de corral. Podemos observar entonces que el hombre afectado en tanto padeciente no es indicado como un enfermo sino más bien como alguien raro o fuera de lo "normal", sin embargo, tampoco es descrito como un individuo sano, sino que es visto más bien, como un humano "disminuido". Respecto al lobisón ocurre algo similar, pero a la inversa. Se lo describe generalmente como un perro pero que, de acuerdo

con las características descriptas, tampoco encajaría en la descripción de un perro o un *aguara guazu*, ya que su resistencia y otras particularidades anatómicas lo vuelven “más” fuerte y distinto que estos animales, es decir un animal “potenciado”. De lo mencionado se desprende que este existente es considerado más que animal o animal potenciado y menos que humano o humano disminuido. En ambos casos transita por los límites de la animalidad y de la humanidad.

Una vez aquí, luego de lo reseñado y discutido, es posible vislumbrar que el lobisón criollo abreva de distintas fuentes. Se parece de algún modo al lobisón europeo – por ejemplo, en su fuerte impronta cristiana, entre muchas otras características descriptas – y se parece también al lobisón *qom* – en su posibilidad de ser contagiado y curado –, pero a su vez se inscribe con entidad propia entre estos y otros lobisones. Por todo ello, la genuinidad del lobisón criollo del este de Formosa reside en que, aunque fue urdido por hebras Europeas e indígenas, cobró en la sociocosmología criolla su propia identidad que lo hicieron uno más, pero distinto de los muchos lobisones que pudimos conocer.

Referencias

- ANCONATANI, Leonardo Martín. 2021. *Etnobotánica médica de los criollos del Chaco Húmedo Norte y aspectos farmacobotánicos asociados*. Tesis Doctoral. Facultad de Farmacia y Bioquímica, UBA.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. 2011 [1917]. *Supersticiones y leyendas: región misionera-valles calchaquíes, las Pampas*. Buenos Aires: Emecé.
- BARING-GOULD, Sabine. 2004 [1865]. *El libro de los hombres lobo: Información sobre una superstición terrible*. Madrid: Valdemar.
- BECK, Hugo H.; SCHALLER, Enrique. C. 2011. “La Revolución de Mayo y la frontera del Chaco Argentino”. *Junta de Estudios Históricos del Chaco*, 5:137-156.
- BEJARANO, Mario E. 2000. *Folklore formoseño Tomo I*. Formosa: Edición del autor.
- BEJARANO, Ramón C. 1960. *Carai vosá. Elementos para el estudio del Folklóre paraguayo*. Asunción: Toledo.
- BLACHE, Martha. 1991. *Estructura del Miedo. Narrativas folklóricas guaraníicas*. Buenos Aires: Plus Utra.
- BRAGA, Teófilo. 1871. *Epopéas da raça mosárabe*. Portugal: Imprensa portuguesa.
- CADOGAN, León. 1998. *Gua’i Rataypy. Fragmentos del folklore guaireño*. Segunda edición. Asunción: Fundación “León Cadogan” y Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch.
- CARO BAROJA, Julio. 1992. *Vidas mágicas e Inquisición*. Vol 2. Madrid: Istmo.
- CARVALHO NETO, Paulo de. 1961. *Folklore del Paraguay*. Quito: Editorial Universitaria.

- CASTELLI, Eugenio. 1995. *Antología cultural del litoral argentino*. Buenos Aires: Nuevo siglo.
- CHÁVEZ HUALPA, Fabiola Y. 2006. "La leyenda del Lupu mannaro (Hombre lobo) y del Ursu panaru (Hombre oso) en los Apeninos Centrales (Leonessa, Italia)". *Dimensión Antropológica*, 38:179-193.
- COLMAN, Narciso R. 1929 [1878]. *Ñande ñĩ cuéra*. Asunción: El Arte.
- COLUCCIO, Felix. 1992. *Fauna del Terror*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- COLOMBRES, Adolfo. 2016. *Seres mitológicos argentinos*. Buenos Aires: Colihue.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1923. "Licantropia sertaneja". *Revista do Brasil*, 94:129-133.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. 1984. *Diccionario do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- DEMARIA, Alfonso. 1947. *Paraguay heroico y romántico*. Santiago de Chile: Ed. del autor
- DESCOLA, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María. 1990. "La licantropía en Extremadura". *Revista de Folklore*, 113:170-174.
- DRAKE, Miles E. 1992. "Medical and neuropsychiatric aspects of lycanthropy". *Journal of Medical Humanities*, 13(1):5-15.
- ERIKSON, Philippe. 2000. "'I', 'UUU', 'SHHH': gritos, sexos e metamorphoses entre os matis (Amazônia brasileira)". *Mana*, 6(2):37-64.
- FONDEBRIDER, Jorge 2016. *Historia de los hombres lobos*. Buenos Aires: LOM.
- FURST, Peter T. 1992. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARLIPP, Petra; GÖDECKE-KOCH Thomas; DIETRICH, Detlef E.; HALTENHOF, Horst. 2004 "Lycanthropy Psychopathological and psychodynamical aspects". *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109:19-22.
- GONZÁLEZ TORREZ, Dionisio M. 2008(1980). *Folklore del Paraguay*. Asunción: Servi Libros.
- GÖDECKE-KOCH, Thomas; GARLIPP, Petra; HALTENHOF, Horst.; DIETRICH, Detlef E. 2001. "Lycanthropy: 2 case reports". *The Canadian Journal of Psychiatry*, 46 (7):659.
- GRANADA, Daniel. 1959 [1896]. *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Rio de la Plata*. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- GINZBURG, Carlo. 2013. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- GRÉGOIRE, Luis. 1884. *Diccionario enciclopédico de historia, biografía, mitología y geografía*. Tomo 2. París: Garnier Hermanos.

- HERRERA-CABALLERO, Susana. 2014. "La porfiria: no solo la histeria es una gran simuladora". *Psiquiatría Biológica*, 21(3):116-118.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1986. "La integración de la figura del lobizón entre los pilagá". *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 52(1-2):227-236.
- ILLIS, León S. 1964. "On Porphyria and the Aetiology of werewolves". *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 57:23-26.
- JACKSON, Michael. 1990. "The man who could turn into an elephant: shape-shifting among the kuranko of Sierra Leona". In: Jackson, M. y Karp, I (eds.), *The experience of self and Other in African Culture, Personhood and Agency*. Uppsala: Smithsonian press. pp. 59-78.
- JACKSON, Pauline M. 1978. "Another case of lycanthropy". *American Journal of Psychiatry*, 135(1):134-135.
- JIJENA SANCHES, Rafael. 1952. *El perro negro*. Buenos Aires: Dolmen.
- KHALIL, Rami B.; DAHDAH, Pierre; RICHA, Sami; KAHN, David A. 2012. "Lycanthropy as a culture-bound syndrome: a case report and review of the literatura". *Journal of Psychiatric Practice*, 18(1):51-54.
- KUMAR, Bharat. 2012. "Acute intermittent porphyria presenting solely with psychosis: A case report and discusión". *Psychosomatics*, 53(5):494-498.
- LAPLANTINE, François. 1999. *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representación etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- LÓPEZ BRÉARD, Miguel R. 2006. *Diccionario folklórico guaraní*. Asunción: Criterio.
- MATÍNEZ-RISCO AGÜERO, Vicente.; CABANILLAS ENRRÍQUEZ, Ramón. 1971. Un caso de licantropía (o home-lobo). *Discurso lido o día 23 de febrero do 1929 na súa recepción pública por Don Vicente Martínez-Risco Agüero e resposta de Don Ramón*. Coruña: Ed. Moret.
- MEDRANO, Celeste. 2013. "Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom". In: Tola, F; Medrano C. y Cardin, L. (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. Buenos Aires: IWGIA/Rumbo Sur. pp. 77-101.
- MEDRANO, Celeste. 2022. "Componiendo lobizones. Reflexiones sobre animalidad y humanidad junto a los qom (tobas) del Gran Chaco argentino". En: Lucila Bugallo, Penelope Dransart & Francisco Pazzarelli (eds.), *Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. pp. 35-62.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. 1880. *Historia de los heterodoxos españoles*. tomo I. Madrid: Librería Católica de San José.
- MCKENNA, Terenece. 1983. *El manjar de los dioses, La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal*. España: Paidós.

- MOSEHLY, Hamdy F. 1999. "Lycanthropy New Evidence of Its Origin". *Psychopathology*, 32:173-176.
- MOLINA FOIX, Juan A. 2017. *Hombres-lobo*. Barcelona: Penguin.
- MONTIVEROS DE MOLLO, Perla. 2013. *Leyendas de nuestra tierra*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- NAVARRO, Antonio J. 2004. "La fascinación por lo sobrenatural". In: Barning Gould, Sabine. *El libro de los hombres lobo: Información sobre una superstición terrible*. Madrid: Valdemar. pp. 5-12.
- OTTEN, Charlotte F. 1986. *The Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. New York: Syracuse University Press.
- PORTER, Roy. 2003. *Breve historia de la locura*. Madrid: Turner & Fondo de Cultura Económica.
- PORTO DE FARÍAS, Norma N.; TREVISÁN, Olga N. 2008. "El mito del hombre lobo: del versipellis latino al lobisón en cuentos argentinos contemporáneos". *Cuadernos de literatura*, 12:7-24.
- PRIETO, Antonio H. 2015. *Para comprender a Formosa. Una aproximación a la historia provincial: 1879-1976*. Buenos Aires: Dunken.
- REVIÈRE, Peter. 1994. "Wysinwyg in Amazonia". *JASO*, 25(3): 255-262.
- ROMANO, Eduardo. 1997. "La emigración de los lobizones del imaginario popular a la industria cultural". *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 12:76-85.
- SUMMERS, Montague. 2003(1933). *The werewolf in the lore and legend*. New York: Courier Corporation.
- SIGALL, Daniel A.; SALAS-ALANÍS, Julio C.; BEIRANA, Angélica; ARENAS, Roberto. 2011. "Hipertrichosis: sus causas, formas clínicas y manejo". *Dermatología CMQ*, 9(1):35-44.
- STURZENEGGER, Odina. 1986/87. "El mundo propicio y el mundo adverso en la cosmovisión de la población Criolla del Chaco Argentino". *Scripta ethnologica*, suplementa, 6:22-37.
- STURZENEGGER, Odina. 1999. *Le mauvais oeil de la lune: ethnomédecine créole en Amérique du Sud*. París: Karthala.
- VIDAL DE BATTINI, Berta. E. 1984. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomo VIII. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas/Secretaría de Cultura y Ministerio de Educación y Justicia.
- VITALLINI, Renzo. 2007. *Brujas, hombres lobo y vampiros*. España: GRM.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. "Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17(1):128-45.
- WAGNER, Carlos G. 1989. "El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica". *Anejos de Gerión*, 2:83-97.

WASSON, Robert G. 1983. *El hongo maravilloso: teonanácatl; micolatría en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

WENDELIN, Daniel S.; POPE, David N.; MALLORY, Susan B. 2003. "Hypertrichosis". *J. Am. Acad. Dermatol.*, 48(2):161-179.

Recebido em 21 de março de 2022.

Aceito em 14 de novembro de 2022.

"Un perro negro así grandote". El lobisón criollo entre la historia clásica y los devenires indígenas en el este de Formosa (Argentina)

Resumen

Este artículo versa sobre el lobisón en el cosmos de los criollos del este de la provincia de Formosa, Argentina. Bien conocido entre estas poblaciones rurales y periurbanas de raigambre hispano-guaraní, el lobisón criollo parece tratarse, en un primer momento, de una curiosa enfermedad. Ahora bien, teniendo en cuenta que son pocos los trabajos etnográficos respecto de este existente y que contamos con una profusa bibliografía en la cual se lo aborda desde distintas disciplinas, se propone aquí –a partir de datos recogidos en un trabajo de campo de larga data entre los criollos locales– describir y estudiar al lobisón criollo en perspectiva con variados lobisones y hombres lobos documentados en Europa y en América en distintas fuentes de referencia. El objetivo radica en desentrañar hasta qué punto el lobisón criollo excede la noción folklórica mito-histórica, analizando si se trata de una experiencia religiosa, de una patología, de ambas o todas a la vez.

Palabras-clave: Lobisón; Hombre lobo; Criollos; Formosa.

"Um cachorro negro assim de grande". O lobisomem criollo entre a história clássica e os devires indígenas no leste de Formosa (Argentina)

Resumo

Este artigo trata do lobison, um particular existente no cosmos dos criollos do leste da província de Formosa, Argentina. Bem conhecido entre essas populações rurais e suburbanas de raízes hispano-guaranis, o lobison criollo parece ser uma doença curiosa. Ora, tendo em conta que existem poucos trabalhos etnográficos sobre este existente e que temos uma bibliografia profusa em que é abordado a partir de diferentes disciplinas, propõe-se aqui – com base em dados recolhidos em um longo trabalho de campo entre os crioulos locais – descrever e estudar o lobison criollo em perspectiva com vários lobisomens e homem lobo documentados na Europa e na América em diferentes fontes de referência para desvendar em que medida o lobison criollo ultrapassa a noção mito-histórica folclórica, se é uma experiência religiosa, uma patologia, tanto ou tudo de uma vez.

Palavras-chave: Lobisón; Homem lobo; Criollos; Formosa.

“Such a big black dog”. The lobisón criollo between classical history and indigenous becomings in eastern Formosa (Argentina)

Abstract

This article deals with the lobison, a particular existent in the cosmos of the Criollos of the east of the province of Formosa, Argentina. Well known among these rural and suburban populations of hispanic-gurani origins, the lobison-criollo seems to be a curious disease. Taking into account that there are few ethnographic works regarding this existing one and that we have a profuse bibliography in which it is approached from different disciplines, it is proposed here describe and study the lobison-criollo (based on data collected in a long-standing fieldwork among the local criollos) in perspective with various lobisones and werewolves documented in Europe and America in different reference sources to unravel to what extent the lobison-criollo exceeds the mytho-historical folk notion, if it is a religious experience, a pathology, both or all at once.

Keywords: Lobisón; Werewolf; Criollos; Formosa.