

# Del mito al símbolo cristiano: el claustro de Silos

Inés RUIZ MONTEJO

Universidad Complutense de Madrid  
inesruizmontejo@yahoo.es

## 1. Mito, “saber” y cristianización

El bestiario cristiano acoge con frecuencia figuras de animales o de seres monstruosos, generalmente híbridos de distintas especies, que representaban a dioses o deidades menores en los mitos del Antiguo Oriente o del ámbito grecorromano.

El mito es una ficción alegórica de origen sagrado cuyo carácter narrativo explicaba al hombre muchos de sus interrogantes: su propia aparición en la tierra religada a la creación del mundo; la existencia de principios antagónicos como el bien y el mal; la vida de ultratumba y, ante todo, la supremacía de los dioses que justificaba lo racionalmente inexplicable.

Los mitos sufrieron sucesivas reelaboraciones orales y escritas que se abrieron en un amplio abanico de versiones y variantes y crearon a la vez un acervo cultural del que debió surgir, aparte de otras muchas disciplinas, un “interés científico” hacia el mundo animal iniciado por Aristóteles.

Desde este momento los estudios sobre zoología ocuparon a los eruditos durante siglos, pero alcanzaron su plena madurez con autores grecolatinos como Plinio el Viejo, Plutarco, Solino o Eliano, referentes ineludibles en este campo.

Este proceso explica el tránsito entre el mito y la cristianización. Los “naturalistas”, como es lógico, filtraron entre sus “aportes científicos” muchos datos procedentes de los antiguos mitos y bien a través del saber colectivo, bien por influencias más o menos directas, penetraron en la cultura cristiana.

Ciertamente las Sagradas Escrituras, sobre todo los libros del Antiguo Testamento, acuden con cierta insistencia al repertorio animal en busca de imágenes dignas de alabanza o repulsa según el texto.

Sin embargo, el comienzo del bestiario cristiano hay que situarlo en el Fisiólogo; un tratado anónimo de origen griego, redactado en torno al siglo II-III, donde el animal sólo interesa como símbolo. El autor, no obstante, recurre a las descripciones zoológicas para imbricar en ellas los significados espirituales casi siempre correlativos a Cristo y versa tan sólo sobre aquellos animales cuya naturaleza real

pueda convertirse en reflejo de las verdades de la fe y los principios morales del cristianismo. Cabe incluso que primero pensara en la exégesis y adaptara después la historia natural a sus necesidades y contenidos<sup>1</sup>.

En ciertos animales también subraya su ambivalencia simbólica abierta indistintamente a equivalencias con el bien y el mal; detalle de especial interés puesto que indirectamente alude a la esencia del símbolo, reflejo permanente de contrarios<sup>2</sup>. Y en todos los casos se acompaña de una paráfrasis bíblica<sup>3</sup>.

El Fisiólogo divulga, sin duda, una forma de tratar al animal que caló en la cultura cristiana de los siglos venideros. Impuso el enfoque alegórico de los animales sobre su apreciación real y, sin necesidad de acudir a relaciones directas, se adentró en la Patrística y contaminó también las enciclopedias alto-medievales como las *Etimologías* de San Isidoro o *De Universo* de Rabano Mauro, ésta última con un afán más teológico que científico<sup>4</sup>.

A comienzos del siglo XII, bajo su inspiración, se abren paso los bestiarios medievales propiamente dichos.

El antiguo bestiario de Silos, presente básicamente en las alas oriental y septentrional del claustro, responde a los mismos criterios. (Fig. 1).

Con el Fisiólogo como telón de fondo, confluyen en su mensaje simbólico distintas fuentes propias de la herencia cristiana. Subyacen algunas veces imágenes bíblicas; se perfilan interpretaciones de los Santos Padres entre las que cobran especial relevancia las vertidas en la propia Regla de San Benito o las del Papa Gregorio Magno. Y no faltan algunos pormenores derivados del campo hagiográfico.

No obstante prevalece una fuente de inspiración directa e inmediata procedente de la literatura ascética: se trata de las *Colaciones* de Juan Casiano, una obra escrita a comienzos del siglo V que, a tono con la atmósfera simbólica de su tiempo, apoya frecuentemente su discurso en la naturaleza animal<sup>5</sup>. El texto, simulando conversaciones entre los eremitas del desierto, desgrana los fundamentos y los fines de la vida solitaria y por su profundidad y sencillez se convirtió en manual de la doctrina monástica<sup>6</sup>.

Sería, sin duda, arriesgado plantear esta relación si no se conociera la presencia de las *Colaciones* en la biblioteca del Monasterio de Silos desde el siglo X, y,

<sup>1</sup> *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires. Texte traduit du grec, établi et commenté par A. ZUCKER*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, pp. 11-12 y 20-22.

<sup>2</sup> O.BEIGBEDER, *La simbología*, Barcelona, Ed. Oikos-Tau, 1970, pp. 16 y 17. ELIADE, M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid, Taurus, 1955, pp. 15 y 16.

<sup>3</sup> *Physiologos*, ob. cit., p. 10.

<sup>4</sup> J.VOISENET, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V-XI s)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, pp. 17, 113-121 y 132.

<sup>5</sup> J. VOISENET, *Bestiaire chrétien...* Ob. cit., pp. 207-211.

<sup>6</sup> J. CASIANO, *Colaciones I*, Madrid, Rialp, 1998, pp 7 y 8. J. CASSIEN, *Conferencias*. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, 3 vols., Sources chrétiennes, 42, 54 y 64, París, Les Editions du Cerf, 1955, 1958 y 1959, I, p. 25.



Fig. 1. Ala Oriental. Claustro de Silos.

paralelamente, no se pudiera constatar, desde el punto de vista iconológico, cómo los capiteles más antiguos del claustro, a través de un bestiario original y único, desvelan las propuestas de Casiano.

La renovación monástica del siglo XI en Occidente, deseosa de reconducir la vida de los cenobios hacia un ideal ascético, debió encontrar un puntal en la obra de este autor<sup>7</sup>. En Silos, por ejemplo, a fines del siglo XI, se corrige e incluso se completa el manuscrito con la adenda de unos folios, al tiempo que sus márgenes se llenan de comentarios<sup>8</sup>; claro indicio de su uso y vigor y del propio alcance de la obra en el seno de la comunidad silense de este período, precisamente el momento en que se están realizando los capiteles del claustro.

Conviene recordar también que las *Etimologías* de San Isidoro y las *Homilias* y los *Diálogos* de Gregorio Magno formaban parte de esta misma biblioteca<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J. VOISENET, “Animalité et mépris du monde (V-XI s.)”, en J. BERLIOZ, M.A. POLO DE BEAULIEU, P. COLLOMB, *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V-XV s.)*, Rennes, Presses Universitaires, 1999, pp. 29-30.

<sup>8</sup> M.C. VIVANCOS GÓMEZ, “Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del monasterio de Santo Domingo de Silos”, *Studia Silensia*, 19, Abadía de Silos, 1996, pp. 224, 225 y 228. A. Boylan, “The library at Santo Domingo de Silos and its catalogues (XI- XVIII centuries) *Revue Mabillon*, Nouvelle série, 3 (T.64) Brepols 1992, p. 72.

<sup>9</sup> A. BOYLAN, *ob. cit.*, pp. 71 y 72.

## 2. El buitre, madre y virgo

El buitre resulta fácilmente reconocible entre los capiteles de la parte antigua del claustro. Presenta los rasgos más peculiares de estas rapaces: cabeza pelada hasta el cuello donde ya se inicia el plumaje; picos curvos y robustos aptos para romper la piel de los animales muertos; en ocasiones la peculiar gorguera señalada mediante un ligero resalte del relieve; y cuerpos de gran tamaño que, en pos de la realidad, se recubren de alas anchas y largas, rematadas en forma de “dedos”, mientras la cola truncada apenas supera la longitud de las alas. Las uñas largas y puntiagudas de sus garras perfeccionan aún más la imagen<sup>10</sup>.

Dispuestos en pares afrontados y contrapuestos dos a dos adosan y oponen sus cabezas para picotearse una veces los arcejos (fig. 2) y otras las alas (fig. 3), afanados en su propia expurgación. Un comportamiento quizá en relación con el papel purificador que se atribuye al buitre desde épocas remotas, por su habitual ingesta de carroña; una labor de limpieza benefactora para la vida del hombre<sup>11</sup>.

### Diosa-Madre del cielo

La simbología del buitre parece iniciarse en el Antiguo Egipto. Se remonta al culto primitivo de las diosas-madres; una creencia que facilitaba al hombre la comprensión del acto creador puesto que le permitía equiparar la condición femenina religada al parto con el poder fecundante de la tierra nutriz.

La tierra madre se convertía así en la diosa madre, generadora de todo cuanto existe en cielo y tierra, que revelaba su potencial creador mediante dos atributos correspondientes a cada uno de los ámbitos del universo: el ctónico, el terreno, figurado en la serpiente como animal inherente a la tierra, y el celestial, el etéreo, representado en el ave por su carácter volátil.

En época histórica el buitre asume la identidad del ave y las diosas Uadjet y Nekhbet, protectoras de los reyes del Bajo y del Alto Egipto, en su papel de diosas madres del cielo y la tierra adoptan la forma de buitre y de cobra (fig. 4). Y se acentúa su cariz maternal cuando Uadjet se convierte en la diosa protectora de los partos.

<sup>10</sup> R.T.PETERSON, G. MOUNTFORT, P.A.D.HOLLOM, *Guía de campo de las aves de España y de Europa*. Barcelona, Omega, 1995, pp. 92, 96 y 97.

<sup>11</sup> C. ELIANO, *Historia de los animales*, (introd. traduc. y notas por J.M. DÍAZ-REGAÑÓN, dos vols. Madrid, Gredos, 1984, II, 46, p. 141. San Isidoro de Sevilla, *Etimología II*s, Texto latino, versión española y notas por J. OROZ RETA y M.A. MARCOS. Introd. general por M.C.DÍAZ Y DÍAZ, Madrid, BAC, 1993-94, XII, 7, 12, p.107. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media*, dos vols., (Trad. de F. Gutiérrez), Palma de Mallorca, Edit. J. J. de OLANETA, 1996, vol. I, p. 458. J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, HERDER, 1986, p. 205. J.C. COOPER, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, G. Gili, 2000, p. 34.



**Fig. 2.** Buitres afrontados. Ala Occidental.



**Fig. 3.** Buitres afrontados. Ala Occidental.

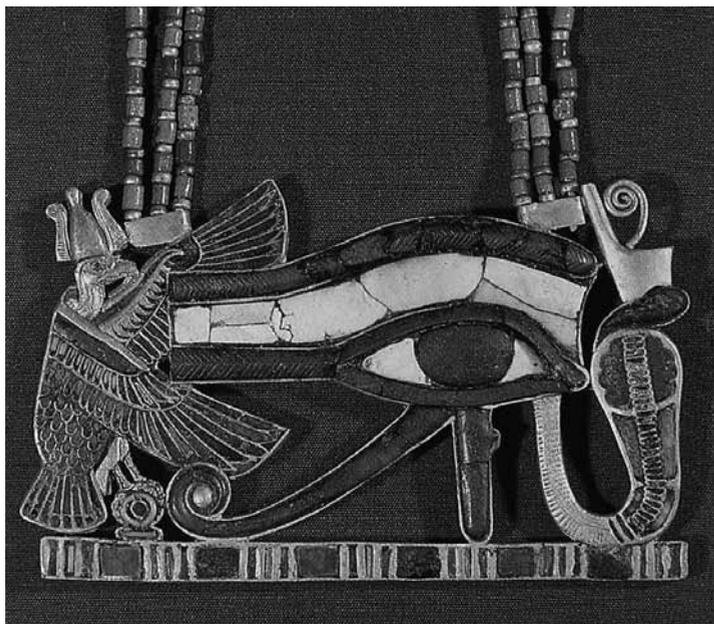


Fig. 4. Colgante del Tesoro de Tutankamon. Museo Egipcio de El Cairo

La mitología, pues, aúna al buitre con la maternidad desde tiempos muy antiguos y se reitera este vínculo siempre que el ave surge como emblema en el panteón de los dioses egipcios, cada vez más rico y complejo. Encarna también, por ejemplo, a la diosa Mut cuyo nombre significa “madre” y que aparece asimismo implicada en el origen del mundo como diosa del cielo<sup>12</sup>.

### Atributos de madre virginal

Los naturalistas de la Antigüedad, al amparo de esta evocación mítica, “analizan” el buitre fundamentalmente desde la perspectiva maternal.

Aristóteles y Plinio reparan en la inaccesibilidad de sus nidos, cobijado de una pequeña nidada de dos pollos. Eliano, en cambio, ofrece una versión dispar aunque trabada también a sus instintos procreadores: entre los buitres, escribe, no existe el individuo macho; todos son hembras. Logran su fecundación gracias al soplo del viento sur o del viento este y, tras una preñez de tres años y los pertinentes dolores del parto, nacen los polluelos. Excluye, por tanto, su condición de ovípara asociada a la necesidad de nidos<sup>13</sup>.

No tanto Eliano como las fuentes en que se inspira tuvieron una repercusión insoslayable en el campo de la alegoría cristiana. Bajo su influencia concibe al buitre entre los escasos seres que se reproducen sin sexualidad; en la senda de un principio virginal fácilmente identificable con María y con Cristo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> J. PIRENNE, *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, tres vols., Barcelona, Éxito, 1966, vol. I, pp. 39 y 40. M. BOLADERAS, *Mitologías del Antiguo Egipto*, Barcelona, Ed. Telstar, 1967, pp. 17-22.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, ed. de Vara Donado, J., Madrid, Akal, 1990, VI, 563a, p. 317. Plinio, *Historia natural*, Ed. y trad. de CANTÓ, J. et alii, Madrid, Cátedra, 2002, X, 19, p. 260. ELIANO, C., *ob. cit.*, II, 46, p. 141.

<sup>14</sup> J. HEURGON., “Voltur”, *Revue des Etudes Latines*, XIV, 1936, pp. 116-17. M. OESTERREICHER-MOLLWO,

## La “eutocia” y el buen parto

Sin embargo, el Fisiólogo recreó el simbolismo del buitre en torno a un nuevo elemento legendario, “la piedra eutocia”, cuyas propiedades, también ligadas a las vicisitudes de la maternidad, encaminaron el apólogo hacia paralelismos insospechados. Se trata, en palabras del Fisiólogo, de una piedra originaria de la India que permite parir al buitre sin dolor si se posa sobre ella<sup>15</sup>.

La “eutocia”, la piedra del buen parto según su etimología (eû tokos), es la “etites” citada por Plinio en su Historia Natural como un remedio mágico “contra cualquier riesgo de aborto” procedente del águila; no del buitre. Sólo se encuentra en su nido y ha de robarse de este recóndito lugar para que el remedio resulte efectivo.

Curiosamente, frente a tanta ficción, describe la “etites” con veracidad; alude a su doble núcleo y peculiar resonancia en conformidad plena con la “etites” real: una especie de bola hueca e informe, de óxido de hierro, con un nódulo de la misma sustancia en su interior que, como bien dice Plinio, “resuena cuando se la agita”<sup>16</sup>.

El Fisiólogo realiza una descripción muy similar; fruto, por tanto, de una transferencia de fuentes del águila al buitre, posiblemente intencionada ya que el autor basa todos sus parangones en la naturaleza y las bondades de la “eutocia”. Y ofrece la siguiente alegoría:

“La piedra “eutocia” es Cristo “que llegó a ser la piedra angular”<sup>17</sup>. Y el hombre, lo mismo que el buitre, ha de colocarse “sobre ella” si quiere generar un espíritu de salvación. Equipara la piedra cortada, a su entender, “sin intervención de manos” con la concepción de Cristo “sin semen de hombres”. Aquí emerge la alusión a la virginidad. Y asemeja el sonido del nódulo interno de la “eutocia” con la resonancia de la divinidad en el cuerpo de Cristo”<sup>18</sup>.

El Fisiólogo latino (versión Y) mantiene la leyenda y la descripción; sin embargo acentúa la antigua evocación virginal del buitre. Sobreentiende así que el estuche, la envoltura de la “eutocia” “es la Theotokos: María”, mientras que el núcleo interno es Cristo, “la piedra espiritual” que llevó “dentro de sí”<sup>19</sup>

---

*Dictionnaire des Symboles*, Traduit et mis a tour par Broze, M. et Talon, Ph., Turnhout, Ed. Brepols, 1992, p. 314. J. Voisenet, *Bêtes et homes dans le monde medieval. Le bestiaire des clercs du V au XII siècle*, Turnhout, Ed. Brepols, 2000, pp. 121 y 308-310. J. VOISENET, *Animalité et mépris*, ob. Cit., p. 33.

<sup>15</sup> Fisiólogo, introd., trad. y notas de C. CALVO DELCAN., Madrid, Gredos, 1999, p. 170. *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, ob. cit., p. 140.

<sup>16</sup> PLINIO, ob. cit., X, 12, p. 258; XXX, 130, p. 678. ELIANO, ob. cit., I, 35, p. 92.

<sup>17</sup> X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, p. 618.

<sup>18</sup> Fisiólogo, ya cit., p. 171. *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, tb. cit., p. 140-141.

<sup>19</sup> *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, trad. por Ayerra, M. y Guglielmi, N., introd. y notas de Guglielmi, N., Argentina, Eudeba, 1971, p. 72.



Fig. 5. Buitres del Ala Occidental del Claustro.

### María, seno de Cristo y Cristo, “piedra angular”

Entre los Padres de la Iglesia persistió el recuerdo del buitre en su doble vertiente de madre y de virgo. San Basilio relaciona su partenogénesis, es decir, su procreación ajena al acoplamiento, con la concepción virginal de María<sup>20</sup>.

Mientras tanto, en el ámbito “científico”, Horapolo, un tratadista cristiano del siglo V, experto en la escritura jeroglífica egipcia, atribuye al signo del buitre la noción de “madre” con la intensidad que aporta a esta idea el hecho de ser exclusivamente “madre de animales hembras”<sup>21</sup>.

Y el propio San Isidoro, tan distante de los paralelismos simbólicos en su disertación sobre los animales, resalta que estas aves, “se reproducen sin apareamiento y que conciben y engendran sin copular”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> M. DOM PIERRE, *Dictionnaire symbolique des animaux*, París, Le Leopard d’Or, 1992, p. 39.

<sup>21</sup> HORAPOLO, *Hieroglyphica*, Ed. de J.M.GONZÁLEZ de ZÁRATE, Madrid, Akal, 1991, pp. 209-210.

<sup>22</sup> SAN ISIDORO de Sevilla, *ob. cit.*, XII, 7, 12, p. 107.

La virginidad, en la ascesis monástica, es un peldaño decisivo para ascender por el camino de la perfección. Este fue el pensamiento de los primeros Padres y se renueva, con tanto o más rigor, en el siglo XI ante la necesidad de una regeneración moral que vigorice la espiritualidad de los cenobios<sup>23</sup>.

Silos, de la mano de Juan Casiano, se adentró por esta misma senda. La virginidad es un tema reiterativo en las Colaciones y no sería extraño que la aparición del buitre en los capiteles del claustro respondiera a este desvelo. En su figura se adivinan palabras de Casiano como éstas: "... nació Nuestro Señor del seno de la Virgen, y le hemos tomado a Él por testigo..."<sup>24</sup>.

El buitre aúna, pues, la doble imagen de Madre e Hijo invitando a ensalzar a través de María la grandeza del Señor<sup>25</sup>. Pero también permite adivinar a Cristo "piedra angular"; soporte, para Benito de Nursia, de la solidez y firmeza que requiere la conducta del monje. En apoyo a su exhortación recuerda un pasaje del Evangelio de Mateo: "El que escucha estas palabras mías y las pone por obra, lo compararé al hombre sensato que edificó su casa sobre piedra; vinieron riadas, soplaron los vientos y arremetieron contra aquella casa, pero no se hundió, porque estaba cimentada en la piedra" (Mt. 7, 24-25)<sup>26</sup>. Así quería Benito que fueran sus monjes: piedras a semejanza de "la piedra angular". (Fig. 5).

### 3. Los dragones-pájaro

Otro de los capiteles primitivos recrea el tema del dragón a través de dos tipos de reptil superpuestos y diferentes. (Fig. 6).

El dragón inferior es un híbrido formado por un cuerpo de ave de enorme tamaño con cabeza, cuello y cola de saurio; en definitiva, un dragón-pájaro. La envergadura de las alas, una de ellas desplegada hacia el cimacio, así como su propia corpulencia, evocan una rapaz de gran talla; mientras el cuello, extremadamente largo, desciende casi hasta el collarino, se enrosca en una de sus patas y dibujando después una especie de meandro, proyecta la cabeza hacia lo alto. Su garra pisotea, en tanto, la cola de serpiente que aparece entre las plumas posteriores.

El punteado de cola y cuello semeja la piel del saurio, y la cara obedece, ante todo, al deseo de reflejar la fiereza mediante poderosas fauces provistas de grandes lenguas. Hocicos, ojos y orejas apenas se diferencian, en cambio, de otros animales del claustro sinónimos de ferocidad.

<sup>23</sup> J. VOISENET, "Figure de la virginité ou image de la paillardise: la sexualité du clerc au Moyen Âge", en *Le clerc au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995, pp. 571-576.

<sup>24</sup> J. CASIANO, *Colaciones II*, ob. cit., XVII, V, p. 195.

<sup>25</sup> G.M. COLOMBÁS, *Colaciones. El espíritu de San Benito*, dos vols., Zamora, Ed. Monte Casino, 1982, 1, p. 64.

<sup>26</sup> *Regla de San Benito*, Vers. e introd. de G.M. COLOMBÁS, Zamora, Ed. Monte Casino, 2000, prólogo, 33y 34, p. 28.



Fig. 6. Ala Oriental del Claustro. Dragón de reptiles superpuestos.

Encima, sobre sus dorsos aparecen dragones más pequeños y convencionales, también alados, con el mismo tipo de cabeza y cola, pero provistos de dos patas tridáctilas similares a los de los felinos. El punteado de todo el cuerpo finge igualmente la piel escamosa de los reptiles y, aquí, su cola se enrosca antes de caer sobre las alas de los dragones-pájaro.

### El monstruo del caos primigenio

El dragón, en las Sagradas Escrituras, personifica al adversario de Yahvé en sus designios de salvación. Se trata del gran monstruo de las aguas inferiores sobre las que reposa la tierra, según la doctrina bíblica, tan peligrosas como su vecino el Seol. (Fig. 7).

En el Antiguo Testamento se concibe la actividad creadora de Dios como un combate victorioso contra la bestia primordial encarnada en el dragón del gran abismo<sup>27</sup>. La historia se remonta al Poema babilónico de la Creación cuyas primeras tablas narran el tránsito entre el desorden primigenio y la fijación del orden

<sup>27</sup> X. LEÓN-DUFOUR, *ob. cit.* P. 443.



Fig. 7. Sarcófago del Museo de Letrán, s. III.

cósmico mediante la lucha entre el dios creador y las fuerzas del caos, acaudilladas por un monstruo marino de enormes fauces llamado Tiamat.

En la cosmogonía acadia existían dos divinidades del agua: Apsu, el océano de las aguas dulces y fértiles, y Tiamat, su esposa, océano de las aguas saladas y tenebrosas. Pero la muerte de Apsu, provocada por el dios Ea mediante engaños, motivó la cólera de Tiamat y despertó sus deseos de venganza. Ante sus peligrosas maquinaciones, los dioses reunidos en Asamblea decidieron que Marduk, investido dios entre los dioses, se encargara de su exterminio. La lucha entre Marduk y Tiamat resultó dramática y terrible, pero finalmente el dios logró matar a la diosa colérica, atrapó su cuerpo en una red para despedazarlo y con sus restos creó el mundo físico: con la parte superior, la bóveda celeste; con la inferior, la tierra.

De este modo tras la muerte vino el renacimiento y para más similitud con el relato bíblico, poco después acaece la creación de Lullu, el Prototipo de Hombre<sup>28</sup>.

El dragón asume, pues, en el texto bíblico el papel de la diosa Tiamat; al igual que ella encarna la soberbia y el caos, y recibe indistintamente los nombres de Rahab (Salmo 89 (88), 10-11) y Leviatán (Salmo 74 (73), 14). El mismo Libro de Job dibuja a la bestia con toda su capacidad destructiva y descubre al monstruo marino original a través de su poder omnívoro sobre las olas y los abismos (Job, 41, 16, 22)<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> F. LARA PEINADO, *Leyendas de la Antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, pp. 248-252. J. SANMARTÍN, "Mitología y religión mesopotámicas", en *Mitología y religión del Oriente Antiguo*, vol. 1: *Egipto y Mesopotamia*, edit. Por G. del Olmo Lete, Barcelona, Edit. Ansa, 1993, pp. 351-356.

<sup>29</sup> L. CHARBONNEAU-LASSAY, *ob. cit.* p.

Esta “guerra” se sitúa fuera del tiempo; más en el período histórico continúan los enfrentamientos entre Dios y su adversario. La serpiente del Génesis, causante del drama del paraíso, oculta a la serpiente prototipo; es decir, al Dragón que es el Diablo y Satán<sup>30</sup>. Y en los apocalipsis de Antiguo Testamento persisten los combates entre Dios y las potencias maléficas, encubridoras de la bestia del abismo, aunque se imponga siempre, como sucede en el Apocalipsis de San Juan, la salvación escatológica<sup>31</sup>.

### Enemigo del cuerpo y del espíritu

Pese a que Plinio alude al dragón de un modo indirecto, es el único naturalista de la antigüedad que ofrece algunos de sus rasgos más genuinos: su enorme tamaño y la capacidad letal de su cola que anuda y termina asfixiando a sus contendientes<sup>32</sup>.

La aparición de las alas como parte integrante de su anatomía pudiera obedecer, en cambio, a saberes tradicionales, compartidos por Plutarco, que conciben el huevo como elemento generador de todos los seres vivos. El dragón, “la serpiente alada”, en su esencia es un ovíparo y las alas lo asemejan a los pájaros<sup>33</sup> (fig. 8).

El Fisiólogo ignoró al dragón en favor de la serpiente; comprensible si se tiene en cuenta la fusión de ambos animales en las propias Escrituras y el protagonismo de la sierpe en la caída del hombre, en el pecado original. Las mismas palabras *drákon* y *draco*, en griego y latín respectivamente, designan al unísono a ambos animales<sup>34</sup>.

Sin embargo, Padres y teólogos continúan identificando al dragón con el viejo enemigo del hombre; con Satán<sup>35</sup>.

Gregorio Magno, por ejemplo, mantiene el recuerdo del viejo Leviatán en sus homilias:

“Efectivamente, por Leviatán... se designa aquel antiguo devorador del género humano, quien, prometiendo al hombre hacerle Dios, le arrebató la inmortalidad”<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> G.DUCHET-SUCHAUX et M. PASTOUREAU, *Le bestiaire medieval. Dictionnaire historique et bibliographique*. París, Le Leopard d’Or, 2002, p. 62.

<sup>31</sup> X.LEÓN-DUFOUR, *ob. cit.*, pp. 81, 111 y 443.

<sup>32</sup> PLINIO, *ob. cit.*, VIII, 32-35, pp. 71-73.

<sup>33</sup> PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, IV, *Charlas de sobremesa*, Introd., trad. y notas por F. MARTÍN GARCÍA, Madrid, Gredos, 1987, 636E (Libro II, cuestión III), p. 123. O. BEIGBEDER, *Léxico de los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1989, pp. 364-380.

<sup>34</sup> X.R.MARIÑO FERRO, *El simbolismo animal: creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 1996, p. 425.

<sup>35</sup> J-P.LAURANT, *Symbolisme et Ecriture. Le cardinal Pitra et la “Clef” de Melitón de Sardes*, Preface d’Emile Poulat, París, Les Ed. du Cerf, 1988, p. 229.

<sup>36</sup> *Obras de San Gregorio Magno*, trad. Castellana por P. Gallardo; introd. general, notas e índices de Andrés, M, Madrid, BAC, 1958, Libro II, Homilía 5 (25), 8, p. 658.



Fig. 8. Ala Oriental del Claustro. Dragones.

Y con cierta frecuencia, en otros escritos, acude a la imagen del dragón sobre todo si desea expresar de un modo tangible la vida en pecado y las penas del infierno. La parábola del joven Teodoro, inserta en uno de sus Diálogos, sirve a la perfección de muestra. De vida poco edificante y morador de un monasterio más por necesidad que por principios el joven fue atacado por la peste. En sus últimos momentos se encontró medio engullido en las fauces de un dragón y deseoso de acabar con semejante tormento pidió a sus hermanos que no le protegieran con la oración para que la bestia le devorara con rapidez. Pero los monjes intensificaron sus rezos y sus lamentos y lograron al fin que el dragón huyera definitivamente. El final de la historia es previsible: Teodoro se convirtió en el más fervoroso de los monjes<sup>37</sup>.

Casiano, por su parte, lo define en la primera Colación como un “monstruo espiritual” capaz de penetrar en lo más profundo del alma con la cohorte de los demás

<sup>37</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, Tome III, Texte critique et notes par A. de VOGÜE; traduction P. ANTON, Sources chrétiennes, 265, Paris, Les ed. du Cerf, 1980, Livre IV, 40, 2-5. J. VOISENET, “L’animal, témoin de la fin des temps”, Colloque du C. U. E. R. M. A., *Fin des temps et temps de la fin dans l’Univers medieval*, Aix-en-Provence, 1995, paru dans *Senefiance*, 36, pag. 594.

vicios<sup>38</sup>. Y cuando diserta, en otra de las Colaciones, sobre los espíritus del mal cita al dragón entre una serie de animales cuyos nombres por sí mismos le permiten evocar la “grandeza extraordinaria de su malicia”<sup>39</sup>.

La aproximación “científica” al animal de San Isidoro y Rábano Mauro pretende redundar, a través de su aspecto, en la idea del ser temible y maléfico.

San Isidoro, en la vía de Plinio, resalta su gran tamaño (“es el más grande de todos los animales que habitan la tierra”) y el potencial mortífero de su cola. Reconoce su naturaleza volátil de alcance imprevisible puesto que su vuelo puede provocar ciclones y señala rasgos inquietantes en cabeza y cara: cresta, boca pequeña “y unos estrechos conductos por los que respira y saca la lengua”<sup>40</sup>.

Rábano Mauro, tras el análisis de la bestia en términos casi idénticos, aporta su reflexión espiritual e incide en que el dragón es Satán, pero también los malos espíritus según lo mencione la Biblia en singular o en plural<sup>41</sup>.

## El alma alada

Si bien el pequeño reptil superpuesto se aproxima a las reflexiones de la literatura patristica; en suma, a la bestia infernal. En el dragón-pájaro inferior sorprende su cuerpo de ave, grandioso en el conjunto del capitel que anuncia un giro sustancial en su proyección simbólica. Alas y plumas, aún más que el propio cuerpo, modifican el símbolo y sugieren, a la luz de interpretaciones teológicas un desplazamiento hacia lo etéreo cercano a lo divino. El mismo que puede y debe realizar el alma en sintonía con el concepto e incluso la imagen de alma-pájaro propia del Antiguo Egipto<sup>42</sup> (fig. 9).

Otra vez el mensaje de Casiano facilita la comprensión de este insólito cariz: el ideal del solitario, del monje, se cifra en poseer un alma “alada”, libre del “lastre de la carne” y “rauda” en emprender el vuelo “hacia las alturas del espíritu”<sup>43</sup>. Y si afronta con éxito vicios y pasiones su alma semejará una “pluma ligera”<sup>44</sup>.

Las alas por sí mismas entrañan un estado de plenitud. Son la antítesis de las “túnicas de piel” que Dios confeccionó a Adán y Eva, tras el pecado, como sello

<sup>38</sup> J. CASIANO, *Colaciones I*, ob. cit., I, XXII, p. 79.

<sup>39</sup> J. CASIANO, ob. cit., VII, XXXII, pp. 355-356.

<sup>40</sup> SAN ISIDORO, ob. cit., XII, 4, 4-5, p. 81.

<sup>41</sup> RÁBANO MAURO, *De Universo*, VIII, 3; PL 229-230; cit. En J. LE GOFF, “Cultura eclesiástica y cultura folklórica en la Edad Media: San Marcelo de París y el dragón”, en Idem, *Tiempo, trabajo y cultura en la Occidente Medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 244-245.

<sup>42</sup> J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT, ob. cit., p. 70. G. CHAMPEAUX y S. STERCKX, *Introducción a los símbolos*, Madrid, Encuentro, 1984, pp. 308-310. A. y Ch DELACAMPAGNE., *Animaux étranges et fabuleux. Un bestiaire fantastique dans l'art*, Paris, Citadelles-Mazenod, 2003, p. 138. O. BEIGBEDER., *La simbología*, ob. Cit. p. 87.

<sup>43</sup> J. CASIANO, *Ob. cit.*, X, VII, p. 478.

<sup>44</sup> *Ibidem*, IX, IV, p. 414. Voisenet, J., *Animalité et mépris...*, ob. Cit. p. 36.



Fig. 9. Dragón-pájaro.

de su nueva condición mortal. Por ello, a la vez que impulsan el vuelo hacia las regiones superiores, semejan las primitivas “túnicas” de beatitud, propias del hombre creado a imagen de Dios<sup>45</sup>.

En los versos del salmista llegan a identificarse con la protección divina:

*“Guárdame como a la niña de tus ojos  
escóndeme bajo la sombra de tus alas” (Ps. 17 (16), 8)*<sup>46</sup>.

Cabe plantear, pues, que el dragón-pájaro de Silos emplaza al hombre en el difícil camino de la redención. Los caracteres reptantes de cara, cuello y cola le conciencian de su naturaleza terrena, ligada al pecado y a la muerte; en tanto que el formidable cuerpo de ave alimenta su deseo de regeneración. La figura del dragón, pues, en su ambivalencia, reflejaría la lucha interna del hombre entre materia y espíritu. Ahora bien, el dominio formal del ave sobre el reptil parece incidir con más insistencia en el triunfo de la gracia. Para el monje, su auténtico destinatario, es una invitación a la esperanza<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> M-M. DAVY, *El pájaro y su simbolismo*, Madrid, Grupo Libro, 1997, pp. 29 y 30. J. DANIELOU, “Terre et paradis chez les Pères de l’Eglise” en *Eranos Jahrbuch*, XXII (1954), pp. 436, 442 y 463.

<sup>46</sup> X. LEÓN-DUFOUR, *ob. cit.*, p. 765.

<sup>47</sup> J. VOISENET, *Bêtes et hommes...* *ob. cit.*, pp. 137-138.

El mito babilónico original vuelve a resonar con fuerza. El dragón, como Tiamat, presupone exterminio; en términos cristianos la ruina del alma. Pero al igual que del cuerpo de la diosa despedazado surgió el mundo, de la destrucción del dragón y su simiente renace la vida del espíritu. Se trata en ambos casos de un ciclo de muerte y renovación.

#### 4. Las águilas leontocéfalas y el dios de la tempestad

El águila leontocéfala, con cabeza de león como su nombre indica, recrea una composición muy estilizada donde las aves dispuestas dos a dos, al tiempo que contraponen los cuerpos, afrontan las cabezas mediante un forzado giro de sus cuellos. Las plumas, cinceladas con minuciosidad, atraen la mirada hacia unas alas de gran envergadura, comunes a las rapaces; y todas las aves despliegan precisamente uno de estos remos como elemento de enlace entre las distintas parejas que cubren las caras del capitel (fig. 10).

A partir de los cuellos, densas melenas anuncian la cabeza del felino, especialmente definida por las guedejas y las fauces, rubricando así la modificación del orden natural del mismo modo que el cuerpo de ave quebraba la esencia del dragón.

Este tipo de águila no surge de la imaginación del taller silense. Su origen también se encuentra en la mitología acadia; entre los mitos llamados “de lucha y victoria” en los que un dios aparentemente más débil, por decisión de la Asamblea de dioses, asume el encargo de derrotar a una deidad poderosa y malvada.

El águila leontocéfala es en concreto la encarnación de Anzu; un ave maligna de extraño aspecto detallado en el mito por su rareza: un ser “cuyo pico tiene forma de sierra, su cabeza forma de león y su cuerpo y garras de águila”. A excepción del pico responde a la imagen del capitel de Silos. “A su grito, continúa la fábula, se desencadena el trueno y la tormenta. Los poderosos vientos acuden en su ayuda y la masa de aguas que expele se agrupa en torbellinos”<sup>48</sup>.

Anzu es, por tanto, un dios de la tempestad<sup>49</sup> (fig. 11).

El mito de Anzu se integra en un canto a las proezas del dios Ninurta entre las que destaca la propia muerte del pájaro. Según el relato, Anzu, servidor del dios Enlil, rey entre los dioses, movido por la envidia, aprovechó uno de los baños de su señor para robarle la tablilla de los Destinos. La tabla constituía el símbolo de todos los poderes divinos y de este modo Anzu despojó a Enlil de su soberanía.

Atemorizados ante el poder adquirido por el pájaro, ninguno de los dioses quiso entablar lucha con él. Sólo Ninurta arrostró el combate y aconsejado por Ea, el dios de la sabiduría, atacó y consiguió mutilar las alas de Anzu, miembros en los que

<sup>48</sup> F. LARA PEINADO, *ob. cit.*, pág. 240.

<sup>49</sup> A. de la y Ch DELACAMPAGNE, *ob. cit.*, pp. 17 y 18. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *ob. cit.*, vol. I, p. 73.



Fig. 10. Ala Septentrional del Claustro. Águilas leontocéfalas.

radicaba su fuerza, y logró darle muerte con la flecha de su arco<sup>50</sup>.

Resulta oscuro, no obstante, el proceso de cristianización de esta deidad acadia. Desde luego ni el Fisiólogo original, ni sus versiones más conocidas, configuran aquí el elemento vinculante. Pero el salto es tan desconocido como real puesto que su imagen en el capitel de Silos es una muestra irrefutable de su aceptación en los medios monásticos y, en concreto, en un claustro, el silense, donde todos sus relieves conllevan un trasfondo doctrinal que excluye cualquier ligereza estética; al menos en su parte primitiva.

En tanto no se encuentren nuevos rastros, la hipótesis más verosímil conduce a pensar que esta criatura fantástica, conocida posiblemente a través de fuentes orientales, con su extraña simbiosis de león y águila, permite al simbolismo cristiano acceder a una suma de significados capaz de potenciar su vinculación con lo sagrado. No interesa su personalidad mítica; atrae su imagen dual prometedora de un mensaje ascético rico y complejo. Lo mismo que sucedía con el dragón-pájaro.

<sup>50</sup> F. LARA PEINADO, *ob. cit.*, pp. 235-248.



Fig. 11. Friso del templo de Ninursag, Tell el Obeid, 2600-2400 a.C. Londres, Museo Británico.

## Un vuelo de contemplación y de muerte

El águila, por principio, se identifica con la idea de elevación. El remonte de su vuelo hasta las cercanías del sol, al que también puede mirar directamente sin el más leve parpadeo, reclamó la atención de los naturalistas. Al igual que su conducta ante las crías, rechazándolas del nido si percibía cierta debilidad en sus ojos ante la luz solar<sup>51</sup>.

En el Fisiólogo el águila es signo de renovación. Cuando envejece “quema sus viejas alas y la niebla de sus ojos” al calor y la proximidad de los rayos del sol y se sumerge después en “un manantial de agua pura” en cuyas aguas encuentra la nueva juventud.

Este rito purificador en torno al fuego y al agua debe ser, en opinión del Fisiólogo, un espejo para el hombre: cerca del “sol de la justicia”, es decir, de Cristo, podrá desembarazarse del “viejo ropaje del diablo”, como hace el águila con sus miembros envejecidos; y su inmersión en las aguas, entendidas como aguas del bautismo, le convertirá en el hombre nuevo “que fue creado a imagen de Dios”<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *ob. cit.*, IX, 620a, p. 516. PLINIO, *ob. cit.*, X, 10, pág. 257. ELIANO, *ob. cit.*, II, 26, pp. 131-132. *Physiologos, Bestiaire des bestiaires*, *ob. cit.*, pp. 80-81. SAN ISIDORO, *ob. cit.*, XII, 7, 11, p. 107. J. VOISENET, *Bêtes et hommes...*, *ob. cit.*, p. 120.

<sup>52</sup> FISIÓLOGO, *ob. cit.*, pp. 145-147. *PHYSIOLOGOS, Le bestiaire des bestiaires*, *ob. cit.*, pp. 78-80. *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, *ob. cit.*, p. 46. *El Fisiólogo latino: Versión B*; trad. y comentarios por J.A. VILLAR y P. DOCAMPO, en *Revista de Literatura Medieval*, T. XV/2, pp. 111-112. *La versión C del Fisiólogo latino. El Codex Bongarsianus 318 de Berna*; introd. por P. DOCAMPO; trad. y comentarios por J.A. VILLAR, en *Medievalismo. Boletín De La Sociedad Española De Estudios Medievales*, año 10, 10, 2000, p. 43. *Bestiario medieval*;

En la Epístola a los Efesios, San Pablo imparte el mismo consejo:

“Despojaos del hombre viejo, viciado por la corrupción del error; renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios... (Ef. 4, 22-24).

Versiones posteriores del Fisiólogo original y autores cristianos como San Agustín, inspirándose en una anécdota más de los naturalistas, amplían su capacidad de regeneración a otro de sus órganos: el pico, tan curvado a causa de la vejez que conduce al pájaro a la inanición y la muerte. Esta vez una roca en la que destroza o lima el pico, según las versiones, permite su recuperación; y la simbología cristiana transformó la roca en “la piedra de salvación”, es decir, Cristo, donde el hombre ha de romper sus miserias carnales<sup>53</sup>.

San Isidoro, a su vez, en Etimologías, incrementa implícitamente, su perspectiva simbólica. Inspirándose en Plinio repara en la agudeza de su vista capaz de divisar peces entre las aguas del mar, pese a la altura de su vuelo. Entonces, continua San Isidoro, se precipita sobre ellos “a manera de un rayo” y una vez apresados los traslada hacia la “costa”. Ciertamente se limita a describir la etología del pájaro; pero, sin especificarlo, revela, por un lado, al águila-Cristo, “pescador de almas” (simbolizadas en los peces) mediante el rito del bautismo (representado en las aguas del mar) y, por otro, al Cristo-psicopompo, conductor de las almas hasta el cielo, puesto que en el término “costa” se adivina el ámbito celestial, lugar del verdadero conocimiento<sup>54</sup>.

La analogía entre el águila y la divinidad asomó ya en el Antiguo Testamento. Un versículo del “Cántico de Moisés” equipara la protección de Yahvé al pueblo judío, durante el Éxodo, con los desvelos del águila por sus polluelos:

*“Como el águila que incita a su nidada  
Revolotea sobre sus polluelos,  
Así El extendió sus alas y los cogió  
Y los llevó sobre sus plumas” (Deut., 32, 11)*<sup>55</sup>

En el águila, sin embargo, como en otros muchos símbolos, hay que contemplar una ambivalencia de significados. Aquí se apoya de un modo natural en la doble

ed. A cargo de I. MALAXECHEVERRÍA, Madrid, Siruela, 1986, p. 73. J. VOISENET, *Bêtes et hommes...*, ob. cit., p. 120. Miquel, dom Pierre, ob. cit., pp. 35-37. L. CHARBONNEAU-LASSAY, ob. Cit., vol. I, p. 83. G. DUCHET-SUCHAUX, et M. PASTOUREAU, ob. Cit., p. 22. O. BEIGBEDER, *Le symbolisme de l'aigle*, Presses Monastiques de l'Abbaye de la Pierre-qui-vire, 1964, p. 4. X. LEON-DUFOUR, ob. cit., pp. 103-104.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, ob. cit., IX, 619a, pág. 513. PLINIO, ob. cit., X, 15, p. 259. HORAPOLO, ob. cit., p. 520. *Physiologos, Bestiaire des bestiaires*, ob. cit., p. 81. *El Fisiólogo, Bestiario medieval*, ob. cit., p. 88. J. VOISENET, *Bestiaire chrétien*, ob. cit., p. 120. A.H. COLLINS, *Symbolism of animals and birds. Represented in english church architecture*, New York, Mc BRIDE, 1913, [http://bestiary.ca/etexts/collins\\_1913/collins\\_1913.htm](http://bestiary.ca/etexts/collins_1913/collins_1913.htm). pag.32. R. PERNOD, “Lexique symbolique”, en R. PERNOD et M-M. DAVY, *Sources et clef de l'art roman*, Toulouse-Paris, Berg International, 1973, pp. 211-212.

<sup>54</sup> San Isidoro, *Etimologías II*, ob. cit., XII, 7, 10, p. 107. J.P.LAURANT, ob. cit., p. 205. L. CHARBONNEAU-LASSAY, ob. Cit., Vol. I, p. 75. J. VOISENET, *Bêtes et homes...* ob. cit., p. 308. A.H. COLLINS, ob. cit., p. 32. X.R. MARIÑO FERRO, ob. cit., p. 326. O. BEIGBEDER, *Le symbolisme de l'aigle*, ob. cit., p. 5.

<sup>55</sup> M. DOM PIERRE, ob. cit., pág. 36.

dirección del vuelo: el remonte que acerca al ámbito de lo divino y el descenso que, por el contrario, aproxima a lo terreno y supone la atracción del mundo material<sup>56</sup>.

Padres y teólogos, sin olvidar su poderosa elevación, advierten cómo se abate en la tierra, con extrema rapidez, impelida por la necesidad de alimento. La cultura antigua, además, les había transmitido detalles sobre sus hábitos de caza impregnados de egoísmo y crueldad<sup>57</sup>. Y la Epístola de Bernabé, por ejemplo, en la misma trayectoria, emplazaba al águila entre las aves “perniciosas por su maldad”, puesto que se dedican a “devorar las carnes ajenas”<sup>58</sup>.

Con tales antecedentes les resultó fácil encarnar en el águila el pecado de la gula; funesto, en su opinión, cuando se cernía sobre la conducta del monje.

Según Casiano es el único animal que “con propiedad” puede representar el símbolo de la gula. Comenta el poderío de su remonte que lo transporta “más allá de las nubes”, a lugares imperceptibles para “los ojos de los hombres”. Pero a renglón seguido la concibe a ras de tierra en “lo más profundo de los valles”, entremezclada con “cadáveres nauseabundos”<sup>59</sup>.

Su avidez la sumerge en el terreno de la muerte. Lo mismo sucede con la gula, asegura Casiano; empuja al apetito más desenfrenado y sume al hombre en el abismo espiritual puesto que genera “los fuegos de la concupiscencia carnal” y le somete a “la esclavitud de la cólera, del furor, de la tristeza y de los demás vicios”<sup>60</sup>.

A la vez y como contrapunto, el águila invita a la contemplación divina. Por un lado, la elevación de su vuelo sirve de estímulo para romper las ligaduras con lo terrenal y elevarse hacia Dios; por otro, posee la facultad de mirar al sol directamente, sin pestañeos, como se supone que el justo puede contemplar la divinidad.

Casiano, en la Colación III, habla a sus hermanos de una vía de ascesis basada en “tres renunciaciones” evocadoras de la conducta del águila. La primera queda implícita en su propia elevación: “consiste en despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo”. En la segunda, apremia a renunciar “a nuestra vida pasada, a nuestros vicios y a nuestras afecciones del espíritu y de la carne”. Recuerda el proceso de regeneración de los viejos órganos del águila en busca de una nueva juventud. En definitiva, el tránsito del “hombre viejo” al “hombre nuevo” según la alegoría del Fisiólogo. Y la tercera encamina ya directamente a la contemplación de las “cosas futuras” e “invisibles”, incluida en la altura del vuelo y en los caracteres visuales del ave<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> HESBERT, Dom René-Jean, “Le bestiaire de Gregoire”, en *Gregoire le Grand*, Chantilly, Septembre, 1982; Actes publiés par Fontaine, J., GILLET, R., PELLISTRANDI, S., Paris, Ed. du centre nationale de la recherche scientifique, 1986, pp. 456-457. J. VOISENET, *Animalité et mépris...*, ob. cit., p. 37.

<sup>57</sup> PLINIO, ob. cit., X, 14 y 17, pp. 258-259.

<sup>58</sup> *Padres Apostólicos*, introd., notas y versión española por D. RUIZ BUENO, Madrid, BAC, 1950, p. 791.

<sup>59</sup> J. CASIANO, *Colaciones I*, ob. cit., V, XX, p. 251.

<sup>60</sup> J. CASSIEN, *Conferencias III*, ob. cit., XXII, III, p. 119.

<sup>61</sup> J. CASIANO, *Colaciones I*, ob. cit., III, VI, pp. 140-141.

De un modo más directo Evagrio Pónico, amigo y maestro de Casiano, aconseja a los monjes ser “como el águila” en el abandono “de las cosas terrenas” y en su aproximación “a las celestes”. Es el modo de alcanzar el culmen de la ascesis<sup>62</sup>.

La ambivalencia gula-contemplación de lo divino da, pues, el perfil patristico del águila<sup>63</sup>.

### La fiera que vigila mientras duerme

Las cabezas de felino potencian aún más la dualidad simbólica del águila leontocéfala ya que el león se inserta indistintamente en el ámbito del bien y del mal (fig. 12).



Fig. 12. Águilas leontocéfalas.

<sup>62</sup> E. PÓNICO, “Sobre los ocho espíritus malvados”, en Biblioteca Electrónica Cristiana. VE Multimedia. Vida y Espiritualidad, [www.multimedios.org/docs/d000170](http://www.multimedios.org/docs/d000170), p. 5.

<sup>63</sup> Miquel. DOM PIERRE, *ob. cit.*, pp. 38 y 39. J.P.CLEBERT, *Bestiaire Fabuleux*, Paris, Albin Michel, 1971, pp. 25-30. O. BEIGBEDER, *La simbología*, *ob. cit.*, p. 93. O.BEIGBEDER, *Léxico de los símbolos*, *ob. cit.*, págs 33-34. J.COOPER, *ob. cit.*, pág 13., J.CHEVALIER y A. GHEERBRANT, *ob. cit.*, pp. 60-63. M-M.DAVY, “La symbolique romane”, en R.et M. PERNOD et M-M. DAVY, *Sources...*, *ob. cit.*, pp. 366-367.

Esta dualidad aparece ya en los textos bíblicos. En atención a su fiereza, es compañero inseparable del mal y la muerte. Encarna, por ejemplo, los padecimientos del salmista: "... ¡Oh Yahvé!, no retrases tu socorro... Sálvame de la boca del león" (Salmos, 22 (21), 20-22). Y en la primera Epístola de Pedro es el diablo que "... como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar" (I San Pedro, 5, 8).

Por otra parte, del Génesis (49, 9) al Apocalipsis (5, 5) el león es símbolo de Cristo en repetidas ocasiones. Incluso un episodio de la vida de Sansón incorpora implícitamente su ambivalencia: aún muy joven, se trata de su primera proeza, Sansón despedaza a un leoncillo rugiente que venía a su encuentro. Pero "tiempo después ... se desvió para ver el cadáver del león, y vio que había un enjambre de abejas con miel en la osamenta" (Jueces, 14, 5-9). De este modo el rugido de la muerte se había convertido en principio de vivificación<sup>64</sup>.

El Fisiólogo a su vez lo encumbra como símbolo cristológico; y, amparado en los conocimientos más cualificados de la época, subraya tres aspectos de su comportamiento en los que cimienta las analogías con Cristo: su táctica, frente a la amenaza de los cazadores, de borrar sus huellas con la cola; el hábito de dormir con los ojos abiertos en actitud de permanente vigilancia; y su fuerza para reanimar con un soplo, después de tres días, al cachorro que había nacido muerto<sup>65</sup>.

En paralelo, Cristo oculta su divinidad, como el león su rastro, mediante su naturaleza humana; la única manera posible de cumplir la promesa de redención. En similitud a la vela del león, permanece dormido en la cruz, pero su divinidad se mantuvo vigilante a la derecha del Padre. Por último, la reanimación del cachorro permite un cotejo inmediato con la resurrección: al igual que el león, al tercer día Dios Padre rescató a su Hijo de entre los muertos<sup>66</sup>.

Los Santos Padres, en cambio, relegaron el enfoque cristológico del animal en pro de su dualidad simbólica que les permitía encaminarlo por la senda del vicio o la virtud según sus deseos.

Su perfil benévolo, señalado por Plinio, toma carta de naturaleza, por ejemplo, en las Etimologías donde San Isidoro ensalza su proceder con el hombre, marcado por su "naturaleza apacible" y "su clemencia", salvo cuando se encuentra "herido"

<sup>64</sup> J.P.LAURANT, *ob. cit.*, p. 225. M. PERRIN, "Voyage a travers le bestiaire de Raban: un exotisme bien temperé", en *Nouveaux mondes et mondes nouveaux au Moyen Âge*, Reineckverlag, Greifswald, 1994, pp. 104-105. Oesterreicher-Mollwo, M., *ob. cit.*, p. 186. F. CARBROL, H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de la liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953, T. IX, 1, 1930, col. 1200. O. BEIGBEDER, *Le symbolisme du lion*, Presses Monastiques de l'abbaye de la pierre-qui-vire, 1961, pp. 8 y 10.

<sup>65</sup> ELIANO, *ob. cit.*, IX, 30, p. 26; V, 39, p. 240. HORAPOLO, *ob. cit.*, p. 107.

<sup>66</sup> *Fisiólogo*, *ob. cit.*, pp. 137-139. *Physiologos...*, *ob. cit.*, pp. 53-60. *El Fisiólogo...*, *ob. cit.*, pp. 39-41 y 85-86. *El Fisiólogo latino: versión B*, *ob. cit.*, pp. 107-108. *La versión C del Fisiólogo latino*, *ob. cit.*, p. 38. San Isidoro, *ob. cit.*, XII, 2, 5, p. 69. Collins, A. H., *ob. cit.* p. 17. MIQUEL, Dom Pierre, *ob. cit.*, pag. 183. G. DUCHET-SUCHAUX et M. PASTOUREAU, *ob. cit.*, pp. 92-94. O. BEIGBEDER, *Le symbolisme du lion*, *ob. cit.* p. 11.

o “enormemente hambriento”<sup>67</sup>. Rábano Mauro, en términos similares, lo adorna además con la virtud del coraje<sup>68</sup>.

Eliano, con su peculiar humanización del animal, contó en su momento cómo los cachorros procuran el alimento a sus progenitores cuando, ya entumecidos por la vejez, se sienten impotentes para lograr capturas. Esta benevolencia también debió gozar de la consideración del monje. Baste recordar la Regla de San Benito donde la presencia del anciano en el seno de la comunidad goza de una consideración inestimable<sup>69</sup>.

Sin embargo, fue Pedro Damiano quien proyectó con más lucidez las bondades del león en el ideal monástico. Cifra su ejemplaridad en la vigilancia; el atributo que en opinión del Fisiólogo lo asimilaba a Cristo y que, según Horapolo, define, entre otros calificativos, la figura del león en la escritura jeroglífica<sup>70</sup>. Y Damiano entiende que si el león duerme con los ojos abiertos para mantener su guardia, el monje, adormecido para el mundo, debe estar vigilante y atento a la contemplación divina<sup>71</sup>.

En el extremo opuesto, otros autores cristianos buscan en el león una lección moral sobre el pecado.

Evagrio Póntico lo considera el emblema de la ira y la tristeza. De la ira, por su carácter violento comparable, sobre todo si la fiera está enjaulada, con un monje iracundo encerrado en su celda. Y equipara la tristeza con “la boca del león” porque devora con su abatimiento el alma si los deseos de venganza provocados por la ira no se ven satisfechos<sup>72</sup>.

Para Casiano, en cambio, de un modo más genérico, el león es un exponente de crueldad; un prototipo de “monstruo espiritual”, lo mismo que el dragón, capaz de adueñarse subrepticamente del alma<sup>73</sup>. Sin embargo, recomienda, frente a esta amenaza, “velar sobre nuestros pensamientos”; como si jugara con la ambivalencia del símbolo, equivalente, por un lado, al pecado, a la miseria moral y, por otro, a la actitud de alerta necesaria ante el acoso de las tentaciones<sup>74</sup>.

Sin especificar, como Evagrio, la analogía entre cólera y león, habla de “la vehemencia de su ferocidad”<sup>75</sup>. Y de nuevo a la sombra del dualismo pecado-virtud, subyacente en la simbología del animal, esgrime que la cólera puede ser prove-

<sup>67</sup> PLINIO, *ob. cit.*, VIII, 48, p. 78. San Isidoro, *ob. cit.*, XII, 2, 6 p. 69.

<sup>68</sup> M. PERRIN, *ob. cit.*, p. 104.

<sup>69</sup> ELIANO, *ob. cit.*, IX, 1, p. 11. Regla de San Benito, III, 2; VII, 55.

<sup>70</sup> HORAPOLO, *ob. cit.*, p. 107.

<sup>71</sup> R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, IV, *Le XIe siècle*, 1, Pierre Damián, Louvaine, Ed. Nauwelaerts, 1963, p. 122.

<sup>72</sup> EVAGRIO PÓNTICO, *ob. cit.*, pp. 6-7.

<sup>73</sup> J. CASIANO, *Colaciones I*, VII, XXXII, p. 355.

<sup>74</sup> J. CASIANO, *Ibidem*, I, XXII, p. 79.

<sup>75</sup> *Ibidem*, VII, 32, p. 356.

chosa en la ascesis del monje siempre y cuando, indignado con sus propias faltas, intensifique su amor a Dios y su paciencia con los demás hermanos. La tristeza, a su vez, si queda sometida al temor de Dios, “produce firme arrepentimiento para la salvación”<sup>76</sup>.

El león, pues, añade a la imagen negativa del águila, centrada en la gula, otros dos nuevos vicios: la ira y la tristeza; el complemento perfecto puesto que en palabras de Casiano, subrayadas anteriormente, la cólera y la tristeza eran consecuencia inmediata de la propia avidez. Aporta además un concepto genérico de mal que entraña la perversión por sí misma.

En el polo opuesto, el positivo, sin olvidar que sus “faltas” pueden y deben provocar en el hombre una reacción y un rechazo, es su coraje y sobre todo su vigilancia para no cejar en la búsqueda de Dios los que se suman y se integran plenamente en la contemplación divina encarnada en el águila.

El mito ha desaparecido. Pero la imagen dual del Dios Anzu intensifica de tal modo su potencial simbólico, desde el punto de vista cristiano, que debió resultar especialmente atractiva en ámbitos religiosos como el de Silos, donde la fusión ornato-mensaje se impuso como pauta estética.

---

<sup>76</sup> J. CASIANO, *Instituciones cenobíticas*, Trad., P.M. MATTHEI; intr. P.E. CONTRERAS, Zamora, Monte Casiano, 2000, VII, cap. 3, 3, pp. 172-173.