



Simbología animal en el arte, desde la Antigüedad al medievo, contrastada con la literatura cristiana del siglo II y la primera mitad del siglo III¹

Santiago Navascués Alcay
Universidad de Zaragoza  

<https://dx.doi.org/10.5209/eiko.84993>

Recibido: 2 de diciembre de 2022 / Aceptado: 9 de junio de 2023 / Publicado: 1 de enero de 2024

ES Resumen: Desde la Tardoantigüedad se produjo una cristianización muy intensa, tanto en la producción textual como en el arte, de los mitemas y creencias paganas sobre la fauna. Este artículo pretende arrojar luz sobre cómo fue ese proceso.

Tras el análisis de las fuentes paganas, tanto literarias como arqueológicas, y de la literatura cristiana del siglo II y de la primera mitad del siglo III, la conclusión que se impone es que los cristianos de los primeros siglos tienen su propia simbología animal, al margen de su entorno pagano y no están interesados en llevar a cabo ninguna asimilación cristiana de las representaciones e historias paganas de animales. Dicha cristianización tendrá lugar en los años inmediatamente posteriores y se dará de manera paralela en el arte y en la literatura.

Palabras clave: magia; milagro; ciervo; serpiente; antílope; cocodrilo; león; santo.

ENG Animal Symbology in Art, from Antiquity to the Middle Ages, Contrasted with the Christian Literature of the 2nd Century and the First Half of the 3rd Century

ENG Abstract: Since Late Antiquity times, there has been an intense Christianization of pagan myths and beliefs about fauna, both in textual production and in art. This article intends to clarify how that process came to be. After the analysis of pagan sources, both literary and archaeological, and of Christian literature of the second century and the first half of the third century, the study concludes that early Christians have their own animal symbology, different from their pagan neighbors, and are not interested in carrying out any Christian assimilation of pagan representations and stories of animals. This Christianization will take place in subsequent years and will occur in parallel in art and literature.

Keywords: Magic; Miracle; Deer; Snake; Antelope; Alligator; Lion; Saint.

Sumario: 1. Introducción. 2. El asno, el león, la serpiente, el cocodrilo, el antílope, y el ciervo en la tradición clásica y cristiana. 3. El dominio mágico de animales en las fuentes cristianas del siglo II-primer mitad del siglo III. 4. Conclusiones. 5. Fuentes y referencias bibliográficas.

Cómo citar: Navascués Alcay, Santiago. "Simbología animal en el arte, desde la Antigüedad al medievo, contrastada con la literatura cristiana del siglo II y la primera mitad del siglo III". *Eikón Imago* 13 (2024), e84993. <https://dx.doi.org/10.5209/eiko.84993>

¹ Este estudio se ha llevado a cabo, en gran parte, gracias a la Beca de Formación del Personal Investigador, concedida por la Diputación General de Aragón entre los años 2012-2016, que dio como resultado la defensa de la tesis doctoral "La magia en la literatura cristiana (ca. siglo II-primer mitad del siglo III)" en la Universidad de Zaragoza en el año 2021. Quisiera mostrar mi más sincero agradecimiento a los tutores de mi tesis, Francisco Marco Simón y Gonzalo Fontana Elboj, por su inestimable asesoramiento y formación; y al Centro Regional de Estudios Teológicos, por permitirme consultar sus fondos bibliográficos.

1. Introducción

Conviene comenzar este artículo haciendo alusión a las fábulas de la Antigüedad. Un gran número de ellas concernían al mundo animal, a las que hay que añadir las disertaciones sobre bestias que son totalmente imaginarias, como dragones, el ave Fénix, el basilisco, el *catoblepas* o serpientes colosales que son reducidas con máquinas de asedio. Todos estos relatos, y muchos más, se encuentran en las siguientes fuentes: *Historia de los animales* de Aristóteles y de Claudio Eliano, e *Historia Natural* de Plinio “el Viejo” (especialmente en el libro VIII).

Los diferentes grupos cristianos no son ajenos a la sociedad de su tiempo y la literatura cristiana apócrifa del siglo II y de la primera mitad del siglo III está plagada de historias de dominio mágico de animales. La clave del asunto está en el tipo de fauna que los santos protagonistas de estos textos manejan a su antojo con sus manipulaciones mágicas/milagrosas. Esto hace necesario una presentación acerca de las creencias que circulaban en la Antigüedad sobre estas alimañas, del simbolismo que encarnaban y de cómo fue el proceso de cristianización de todas estas historias en época Tardoantigua y medieval. Me refiero a los casos del asno, del león, de la serpiente, del cocodrilo, del antílope y del ciervo. Podría hablarse también del papel jugado por los perros y los peces en ambas tradiciones, pero lo considero materia de otro artículo.

2. Fábulas sobre el reino animal en la Antigüedad, sus usos iconográficos y su cristianización en la Tardoantigüedad y época medieval

El simbolismo del asno en la Antigüedad es confuso. En el *Octavio*² de Minucio Félix queda recogida contra los cristianos la acusación del pagano Cecilio de adorar como Dios a una cabeza de asno. Según nos cuentan Flavio Josefo y Minucio Félix³, esta denuncia, que inicialmente afectaba a los judíos, se acabó extendiendo también a los cristianos. Tertuliano encuentra una explicación para la calumnia de adorar a un asno:

La sospecha de este culto la sembró Cornelio Tácito. Éste, en el cuarto libro de sus *Historias*⁴, al tratar de la guerra judaica, comenzando desde el origen de este pueblo y argumentando como quiso, tanto acerca del origen mismo como de su nombre y religión, cuenta que los judíos, liberados de Egipto, o (como él creía) desterrados, al ser atormentados por la sed en los vastos desiertos de Arabia, utilizaron asnos salvajes (que, según ellos pensaban, irían a beber después de pastar), como indicio de la existencia de una fuente, y que por este favor habían divinizado la parte superior de semejante animal. Así que de ahí supongo surgió la idea de que también a nosotros, como afines a la religión judaica, se nos inicia en el culto del mismo ídolo⁵.



Figura 1. Grafito del Palatino. Fuente: Carla Hurt, “alexamenos sebethe theon from the crucifixion reading”, *Found in Antiquity*, 1 de julio de 2013, consultado 27 de diciembre, 2022. <https://foundinantiquity.com/alexamenos-sebete-theon-from-the-crucifixion-reading/>

² Minucio Félix, *Octavio*, 8, 3-11, 2.

³ Flavio Josefo, *Contra Apión*, 2, 80; Minucio Félix, *Octavio*, 28, 7.

⁴ Realmente se encuentra en Tácito, *Historias* V, 1-13.

⁵ Tertuliano, *Apologético*, 16, 1-3.

La respuesta de Tertuliano a Tácito para demostrar que lo que dice es falso es que este último no menciona que Gneo Pompeyo, después de tomar Jerusalén, habiendo entrado en el templo con la intención de indagar los arcanos de la religión judaica, no encontró ninguna imagen⁶.

Se creyeron encontrar pruebas arqueológicas de esta acusación porque se han hallado múltiples *defixiones* de *démones* con cabeza de équido. En un principio se pensó que estas cabezas eran de un asno y se identificaron con Seth, lo que encaja muy bien con que sean hechizos de los gnósticos sethianos⁷. De hecho, en 1856 se descubrió un grafito en la colina del Palatino (fig. 1), en la que aparecía un hombre crucificado con cabeza de équido y la inscripción en griego: Ἀλεξαμενός | σέβετε (= σέβεται) | θεόν⁸. Son muchas las explicaciones que se han dado sobre este grafito⁹. Richard Wünsch ve en este grabado un sincretismo religioso entre Seth-Tifón y el cristianismo¹⁰. Heikki Solin, Veikko Väänänen y Marja Itkonen-Kalia, en base a los textos de Tertuliano, Minucio Félix, Flavio Josefo y Tácito¹¹, interpretaron que la cabeza del équido era un asno y que todo el conjunto era una burla dirigida a un tal Alexámenes, que era cristiano, adorando a su dios crucificado¹². György Németh señala que la inscripción está datada entre los siglos II y III d.C. y en esa época la cruz todavía no era utilizada como un símbolo iconográfico por los cristianos. No obstante, puede que no sea la imagen de una crucifixión más antigua de Roma que se conserva, ya que se encontró en una tumba de la colina del Esquilino un fresco que puede que represente este tipo de ejecución. Pero el mal estado de conservación de las pinturas no permite aseverarlo¹³. Por otra parte, el hecho de que no dispongamos de iconografía de cruces cristianas con anterioridad al siglo IV, no tiene por qué implicar que no se usaran simbólicamente en un contexto cristiano con anterioridad; significa que no ha quedado registrado en nuestro acervo arqueológico, situación que puede cambiar con cualquier nuevo hallazgo. No considero extraño que aparezca un grafito aludiendo a un cristiano por medio de una cruz, datado entre los siglos II y III, y que hasta el siglo IV no aparezcan de nuevo cruces cristianas en la iconografía. Sin embargo, pese a este desacuerdo, considero que la brillante hipótesis de György Németh es la más plausible. Németh defiende que la crucifixión era un castigo común aplicado a los criminales esclavos, por

lo que el antropomorfo crucificado no tiene por qué representar a Cristo¹⁴. Ocorre algo parecido con el grafito de una tal Alcimilla crucificada encontrado en Pozzuoli, que no tiene por qué tratarse de la ejecución de una cristiana¹⁵. Por último, Németh destaca que la inscripción del Palatino fue encontrada en las inmediaciones del Circo Máximo, al igual que el resto de *defixiones* con cabeza de équido que fueron halladas junto a circos o anfiteatros. Así que, según György Németh, todos estos grafitos no llevan cabeza de asno, ni hacen alusión a Seth o al dios de los cristianos en el caso del grafito del Palatino, sino que son cabezas de caballos y se pretendía con estas *defixiones* manipular los resultados de las carreras de caballos o juegos gladiatorios. Son en realidad los *démones* de las carreras. El grafito del palatino es una burla, pero no dirigida contra un cristiano, sino contra un ludópata que se arruinó apostando en las carreras. Debemos considerar a Alexámenes como un jugador que perdió todas sus propiedades con las apuestas. La imagen representa al *demon* de las carreras crucificado como un desobediente esclavo. Alexámenes está frente a la cruz, observando la agnía del *demon* que le ha destruido financieramente. La inscripción se mofa de que Alexámenes adora a un dios que hace que sus seguidores caigan en la bancarrota¹⁶.

En Claudio Eliano puede estar la explicación de por qué se pensaba que los judíos y cristianos adoraban a un dios con cabeza de asno. Este autor nos descubre la especial animadversión que sentían los egipcios por este animal, hasta el punto de que en Busiris, Abidos y Licópolis despreciaban las trompetas porque el sonido que emitían les recordaba al rebuzno del animal. Más aún, Artajerjes, para molestar a los egipcios todo lo posible, mató a Apis y deificó al burro¹⁷. Podría tener cierto sentido que los antiguos pensaran que los judíos, históricos archienemigos de los egipcios, adoraban a un dios con cabeza de asno. Sería una marcada alteridad con los egipcios, ya que aborrecían a este animal. Aunque es una interpretación que nada tiene que ver con la que da Tácito, es habitual que el motivo que da pie a un bulo con el tiempo se acabe desconociendo y se den explicaciones a su existencia que nada tienen que ver con la causa inicial.

En otro orden de cosas, el antílope, el cocodrilo, el león y la serpiente aparecen representados muchas veces juntos en el Antiguo Egipto simbolizando

⁶ Tertuliano, *Apologético*, 16.

⁷ György Németh, "Supplementum audollentianum", *Hungarian polis studies*, no. 20 (2013): 65-69.

⁸ Németh, "Supplementum audollentianum", 65-69.

⁹ No expongo las disertaciones acerca de la autenticidad o falsedad de la inscripción "Ἀλεξαμενός *fidellis*" ni sobre si Ἀλεξαμενός es un participio o un nombre, por considerarlos debates superados por la historiografía actual y que no son objeto de interés para este artículo. Para más información, véase Richard Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* (Leipzig: B.G. Teubner, 1898), 110-114; Heikki Solin, Veikko Väänänen y Marja Itkonen-Kalia, *Graffiti del Palatino I: Paedagogium* (Helsinki: Acta Instituti Romani Finlandiae, 1966); Orazio Marucchi, "Archæology of the Cross and Crucifix", *The Catholic Encyclopedia* 4 (1908): 517-529; Erich Staedler, "Das Spottkruzifix vom Palatin: ein Votivbild?", *Theologische Quartalschrift* 117 (1936): 253-260; y Carlo Carletti, "Alessameno e Zvani: il graffito blasfemo del Palatino", *Vetera Christianorum* 55 (2018): 33-38.

¹⁰ Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 110-114.

¹¹ Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 110-114.

¹² Solin, Väänänen e Itkonen-Kaila, *Graffiti del Palatino*.

¹³ Carletti, "Alessameno e Zvani", 36.

¹⁴ Németh, "Supplementum audollentianum", 65-69.

¹⁵ Carletti, "Alessameno e Zvani", 36.

¹⁶ Németh, "Supplementum audollentianum", 65-69.

¹⁷ Claudio Eliano, *Historia de los animales*, X, 28.

a la naturaleza salvaje fuera del control humano, a la barbarie, al caos frente a la civilización¹⁸.



Figura 2. Cipo de Horus (estela mágica). 664-30 B.C.? Fuente: Met Museum, consultado el 24 de mayo de 2023. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/546260>

En la era faraónica, ptolemaica y, en menor medida, en el Egipto romano, es frecuente encontrarnos en el arte egipcio cipos de Horus y Harpócrates-Bes, como el de la imagen de la izquierda (fig. 2). La escena que aparece en estos cipos es Harpócrates en posición central y frontal sobre dos cocodrilos, sosteniendo en sus manos leones, escorpiones, serpientes y antílopes. Sobre todo el conjunto, y en situación central, aparece la cabeza de Bes, dios de la fertilidad¹⁹.

De todos esos animales, el único que no representa un peligro para los humanos es el antílope. Forma parte de este conjunto iconográfico no por su peligrosidad, sino como representante del desierto, del reino del dios Seth, contra el cual la religión egipcia juxtapone la monarquía, el orden y las tierras cultivadas. Los órices reales son sacrificados para los dioses del caos como suplentes de los antílopes salvajes en algunos templos. Además, el gran relieve del pilón del templo de *Philae* muestra al faraón Ptolomeo XIII lanceando un antílope ante la diosa Tefnut²⁰.

La mezcla de algunos de estos animales da origen al dragón, que es el agente del caos por antonomasia. Según las aportaciones de Francisco Marco Simón al excepcional libro *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón*:

El dragón no es otra cosa que una mezcla de animales fieros y malignos, en concreto de un león, un cocodrilo y una serpiente. A veces esta bestia tiene varias cabezas, intensificando así su monstruosidad, como en el caso de la bestia del Apocalipsis o de la hidra de Lerna, derrotada por Hércules, que tenían siete cabezas.

Las diferentes religiones del Oriente Antiguo están llenas de mitos en los que un héroe se enfrenta a un dragón o una bestia y todos estos mitos, aunque procedan de diferentes religiones, contienen una misma moraleja y una misma idea. La identificación del dragón o la serpiente con el caos primigenio es muy remota en el Oriente Antiguo. En Mesopotamia, la creación del mundo se hace posible una vez el dios Marduk corta en dos pedazos a la serpiente Tiamat, que era el caos primordial. En Egipto, la serpiente Apofis, que representa el mal contra el que luchar para poder contenerlo, tenía la función de interrumpir el recorrido nocturno de la barca solar pilotada por Horus, el dios halcón y dios del sol. En la mitología griega, el dios del sol, Apolo, que los griegos asociaban con el Horus egipcio, tuvo que matar a su antiguo señor, la serpiente Pitón, para adueñarse del Santuario de Delfos. También, según la mitología griega, Perseo tuvo que luchar contra un monstruo marino, muchas veces llamado dragón, para salvar a la hermosa Andrómeda, que estaba atada a una roca, de ser devorada por la bestia.

La moraleja que podemos obtener de todos estos mitos no es otra que la existencia de una eterna lucha entre el bien y el mal, donde siempre vence el bien. Es necesario, entonces, que el bien luche permanentemente contra el mal para que éste no venza. Por eso, muchos emperadores romanos del siglo IV, que encarnarían el bien, son representados en las monedas atravesando con su lanza o cetro a una serpiente, que representaría al mal²¹.

Eso es lo que se está simbolizando también en el relieve del pilón del templo de *Philae* con el faraón Ptolomeo XIII lanceando a un agente del caos, que es el antílope. La idea es que el monarca personifica a ese héroe mitológico que lucha contra el mal, lo vence y garantiza el orden, la civilización y la prosperidad, porque la sequía también es una forma en la que se manifiesta el caos²². Por eso, en los cipos

¹⁸ David Frankfurter, "The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context", *Journal of Near Eastern Studies* 63, no. 2 (2004): 97-109.

¹⁹ Frankfurter, "The Binding of Antelopes", 97-109.

²⁰ Frankfurter, "The Binding of Antelopes", 101-102.

²¹ Francisco Marco Simón, "San Jorge de Capadocia en la Antigüedad", en *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón*, ed. Francisco Marco Simón, Guillermo Redondo Veintemillas y Alberto Montaner Frutos (Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1999), 28-34.

²² Véase Marco Simón, "San Jorge", 11-49. Por otro lado, Apuleyo en su *Asno de oro*, idea una historia con un final *a priori* inesperado: la muerte del hombre que lucha contra la bestia. En mi opinión, no es un desenlace que se salga del guión previsto en este tipo de relatos porque se trata de un esclavo que es devorado por un dragón, al intentar ayudar a un anciano que está buscando a su nieto. Es devora-

de Harpócrates dominando a las bestias, aparece la cabeza del dios Bes, que es un dios de la fertilidad²³. Este mitema también es utilizado por los cristianos. Ireneo de Lyon²⁴ nos dice sobre Simón, Carpócrates y todos aquellos que presumen de obrar milagros, que “se convierten en precursores del dragón que, mediante artificios arrastrará con su cola la tercera parte de las estrellas y las arrojará sobre la tierra”. Es decir, los enemigos de los grupos episcopales están siendo equiparados a un dragón. Esto es lo que acaba desembocando en la historia del famoso San Jorge.

La serpiente, además, para los cristianos es el diablo porque es el animal que tentó a Eva a cometer el pecado original por culpa del cual existe el mal en el mundo. Muestra de ello es la siguiente frase de Tertuliano: “que huya de vuestra presencia y, reprimido y paralizado²⁵, se esconda en sus profundidades cual culebra hechizada (*excantatus*) o ahuyentada por el humo²⁶”. No obstante, es curioso que en el Génesis (3, 1 ss.) en ningún momento se diga que esa serpiente tentadora de Eva sea el diablo.

Con el tiempo, según Francisco Marco Simón:

San Jorge asumiría el rol del héroe que vence al monstruo o a la bestia en la tradición cristiana. A finales del siglo V y principios del VI, en un monasterio de Egipto, aparece San Jorge en su forma más común: exactamente de la misma manera que San Miguel, a caballo, con coraza militar, y atravesando con su lanza al dragón; con la diferencia de que Miguel lleva alas por ser un arcángel²⁷.

En el Museo del Louvre de París se encuentra un relieve (fig. 3) en el que se representa el combate entre Horus (el bien) y Seth (el mal). En esta obra aparece el dios Horus vestido de legionario romano, a caballo, lanceando a Seth, representado como un cocodrilo. El parecido con las iconografías de San Miguel y San Jorge es tan grande que es muy plausible que el origen de éstas sea el Horus legionario luchando contra Seth²⁸. Así pues, no es casualidad que las primeras imágenes de San Jorge matando al dragón las encontremos en Egipto.

En el caso de la serpiente, además de tener en cuenta que es uno de los monstruos de la Antigüedad representativos del mal, hay que tener en consideración que dicho reptil, que es el símbolo ctónico por

antonomasia, aparece, ciertamente, en algunos entalles o amuletos relacionado con un contexto astral, como la serpiente con cabeza de león radiada que representa al dios Chnoubis²⁹.



Figura 3. Escultura de Horus legionario contra Seth. Fuente: Foto (C) RMN-Grand Palais (museo del Louvre)/ Maurice et Pierre Chuzeville, consultado el 24 de mayo de 2023. <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010050476>

En el arte tardo-antiguo copto es habitual encontrar relieves en los que aparece una cruz flanqueada por leones o antílopes a los que vence. La síntesis cristiana egipcia de la iconografía de los cipos de Harpócrates fue, de hecho, facilitada por dos pasajes bíblicos: el Salmo 91,13 (“Pisarás al león y la víbora, al joven león y la serpiente pisotearás bajo los pies”); y Lucas 10, 19 (“Te he dado autoridad para pisar serpientes y escorpiones, y sobre todo el poder del enemigo; y nada te hará daño”)³⁰. El versículo del Salmo inspiró un motivo iconográfico primitivo de Cristo pisoteando la fauna hostil;

do por la bestia porque es un antihéroe que ocupa un lugar que no le corresponde. No es ni un gobernante, ni un héroe semidivino que tenga que encargarse de garantizar el orden frente al caos, es simplemente un esclavo. Apuleyo, *Asno de oro*, VIII: 75.

²³ En contraste con esta idea del dragón como agente del caos que genera escasez y hambruna, Propertio en la *Elegía* VIII del libro IV, nos narra la historia del dragón de Lanuvio, que es utilizado como oráculo para saber si el año va a ser fértil o no. He aquí el texto: “Lanuvio está desde antiguo bajo la tutela de un viejo dragón:/lugar que merece una hora perdida para visita tan inusual,/por donde un sagrado descenso se abre hacia una tenebrosa cueva,/por donde entra la doncella (¡cuidado con un camino así!),/exigencia de la serpiente hambrienta, cuando exige la comida anual/y desde lo profundo de la tierra silba al enroscarse./Ante tales sacrificios palidecen al bajar las muchachas, cuando sus/manos se confían precipitadamente a la boca de la serpiente./La serpiente arrebató la comida que le acerca una doncella:/tiembla el cestillo mismo en sus manos./Si las jóvenes han sido castas, regresan a abrazar a sus padres/y los campesinos gritan: ‘será un año fértil’”. Propertio, *Elegía* VIII, trad. Antonio Ramírez de Verger (Madrid: Gredos, 1989) IV.

²⁴ Ireneo de Lyon, *Contra las Herejías*, II, 31, 2 y 32, 5.

²⁵ Se refiere al Diablo.

²⁶ Tertuliano, *A los mártires*, 1, 4 y 5.

²⁷ Marco Simón, “San Jorge”, 26.

²⁸ Marco Simón, “San Jorge”, 26-28.

²⁹ Francisco Marco Simón, “Abraxas. Magia y religión en la Hispania Tardoantigua”, en *Héroes, Semidioses y Daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS Jarandilla de la Vera, Diciembre 1989*, coord. Jaime Alvar, Carmen Blánquez Pérez y Carlos G. Wagner (Madrid: Ediciones Clásicas, 1992), 486-487.

³⁰ Frankfurter, “The Binding of Antelopes”, 97-109.

mientras que el versículo de Lucas fue ampliamente copiado en amuletos, citado como esencial para el poder de Antonio en la *Vida de San Antonio Abad*³¹, invocado para legitimar la destrucción de imágenes teriomórficas durante una cruzada de finales del siglo V en un santuario egipcio, e incluso integradas en el servicio de consagración de los monjes del monasterio de Epifanio. Pero la leyenda y la iconografía copta llevaron las imágenes de estos versículos de las Escrituras mucho más lejos, legitimando un discurso general de poder sobre la fauna demoníaca. Varios hombres santos coptos fueron aclamados por su domesticación o erradicación de cocodrilos, mientras que Abba Timoteo fue titulado específicamente como dueño de una manada de antílopes del desierto. Sobre los demonios que Abba Poemen y sus compañeros monjes repelen se dice que son venenosos como los reptiles³². Vemos una utilización cristiana sistemática de todos estos mitemas paganos tanto en la literatura como en la iconografía.

Queda por explicar la simbología del ciervo, que aparece nombrado en 13 pasajes de la Biblia³³ y, según el texto bíblico, se puede extraer la conclusión de que el ciervo es un animal puro y fuerte. No obstante, en la Biblia no se indica que los ciervos coman serpientes, por lo tanto, esta creencia tan extendida en la Antigüedad no parece que sea de origen judeocristiano.

Aristóteles, en su tratado *Historia de los animales*³⁴, nos dice que la serpiente está en guerra con la comadreja y con el cerdo. Con la comadreja porque comen lo mismo, así que la comadreja las mata con su aliento tras ingerir ruda³⁵; y con el cerdo porque directamente se las come. Pero Aristóteles no dice nada de que los ciervos maten serpientes con su aliento y después se las coman. Sin embargo, esta ficción estaba generalizada en la Antigüedad, como avalan los siguientes textos:

El ciervo vence a la serpiente gracias a un admirable instinto que le ha otorgado la naturaleza. El odiosísimo reptil no puede escapar metiéndose en su terrera, porque aplicando el ciervo sus narices a la entrada respira con toda su fuerza y lo atrae con su respiración como si ésta fuera un hechizo, lo arrastra contra su voluntad y cuando se deja ver empieza a comérselo. Y hace esto preferentemente en invierno. Finalmente sucede que, si se reduce a polvo un cuerno de ciervo y se echa el polvo

en el fuego, el humo que se levanta ahuyenta a las serpientes de los alrededores pues ni siquiera el olor soportan³⁶.

También los ciervos luchan con las serpientes: descubren sus madrigueras y con el resoplido de sus narices las hacen salir aunque se resistan³⁷.

Puede que el origen de la creencia de que los ciervos mataban serpientes con su aliento y se las comían provenga de una mala interpretación del tratado de Aristóteles, o como defiende Caprotti³⁸, puede que la noticia proceda de una tradición mítica en la que se refleja así la lucha entre animales celestes y reptiles de las antiguas teogonías. Pero, independientemente del origen de esta fantasía, dados estos ejemplos y el hecho de que Lucrecio³⁹ rechaza esta creencia en un pasaje en el que explica, racionalmente, la existencia de emanaciones mefíticas de la tierra que harían salir a las serpientes; queda demostrado que en la Antigüedad se pensaba de manera generalizada que los ciervos expulsaban con su aliento a las serpientes de sus madrigueras y que luego se las comían.

No sólo eso, sino que además Plinio, en varios pasajes de su *Historia natural*⁴⁰ nos informa de que el olor del cuerno quemado del ciervo aleja a las serpientes, idea que también defendían los siguientes autores clásicos: Varrón⁴¹, Columela⁴², Nicandro⁴³ y Dioscórides⁴⁴. Plinio también nos cuenta cómo este olor sirve para detectar la epilepsia⁴⁵, creencia que también aparece en Dioscórides⁴⁶.

Según Plinio⁴⁷, si se queman los huesos de la parte superior del gaznate del ciervo, las serpientes se reúnen; acostarse sobre pieles de venado proporciona un sueño sin miedo a las serpientes; el cuajo de ciervo bebido en vinagre protege de la picadura de los ofidios y, sólo con que uno lo haya manejado, ese día no será picado por ninguna serpiente; los testículos del ciervo en conserva o la verga de este animal se administran con buenos resultados en vino; las serpientes huyen de los que llevan un diente de ciervo y de los que se han untado con médula o sebo de venado o de su cría; el mejor remedio contra las picaduras de ofidios es el cuajo de un cervatillo muerto extraído del útero de su madre; la sangre de ciervo, si se quema a la vez dragontea, *cunilago* y ancusa con la madera del lentisco, reúne a las serpientes y si después se quita la sangre de ciervo y se añade

31 Atanasio, *Vida de San Antonio Abad*, 24, 30-ss.

32 Frankfurter, "The Binding of Antelopes", 97-109.

33 Deuteronomio 12, 15 y 22; 14, 5; 15, 22; 1 Reyes 5, 2 y 3; Salmo 17, 34; 41, 1; Lamentaciones 1, 6; Proverbios 7, 22; y Cantar de los cantares 2, 9 y 17; 4, 5; y 8, 14.

34 Aristóteles, *Historia de los animales*, libro IX, 609b y 612b.

35 Planta medicinal que puede ser venenosa.

36 Claudio Eliano, *Historia de los animales*, II, 9.

37 Plinio, *Historia natural*, VIII, 118.

38 Caprotti, 59, citado en Josefa Cantó et al. eds., *Plinio: Historia Natural* (Madrid: Cátedra 2002), 106.

39 Lucrecio, 6, 765, citado en Josefa Cantó et al. eds., *Plinio*, 445.

40 Plinio, *Historia natural*, VIII, 118; X, 195; XXVIII, 149 y 226.

41 Varrón, *De rustica*, 3, 9, 14, citado en Cantó et al., *Plinio*, 106.

42 Columela, *La labranza*, 7, 4, 6, citado en Cantó et al., *Plinio*, 106.

43 *Teríacas*, 36, citado en Cantó et al., *Plinio*, 514.

44 Dioscórides, *Euporista*, 2, 132, citado en Cantó et al., *Plinio*, 514.

45 Plinio, *Historia natural* VIII, 118 y XXVIII, 226.

46 Dioscórides, *Euporista*, 2, 162, citado en Cantó et al., *Plinio*, 540.

47 Plinio, *Historia natural* VIII, 118 y XXVIII, 149-151.

pelitre, las dispersa. La creencia de que los testículos del ciervo en conserva o la verga de este animal se administran con buenos resultados en vino, así como la de que las serpientes huyen de los que llevan un diente de ciervo y de los que se han untado con médula o sebo de venado o de su cría, aparecen en Dioscórides⁴⁸.

Plutarco y Aulo Gelio nos hablan de un lusitano que regaló a Sertorio una cierva blanca y de cómo después Sertorio atribuyó al animal poderes mágicos diciendo que podía predecir el futuro⁴⁹, además de fingir que las órdenes desagradables provenían de ella y así evitaba el descontento de los soldados.

De todo esto se extrae la conclusión de que los antiguos atribuían poderes mágicos a los ciervos, creían que estos animales tenían poder sobre las serpientes, que evitaban sus picaduras y poseían el remedio para las mismas.

En el siglo IV, Jerónimo dirá del ciervo lo siguiente:

El ciervo suele simbolizar a los santos, porque es robusto, posee grandes cuernos y mata a las serpientes. [...] Pues bien, las serpientes, o sea, los demonios, nos tienden lazos en los caminos por donde pasamos⁵⁰.

Así, el ciervo asume en la naturaleza el papel del héroe que lucha contra las bestias, contra las fuerzas del mal, representa a los santos y es natural aliado de ellos. Según Caprotti⁵¹, en el cristianismo el ciervo simboliza a Jesús que mata al dragón.

El cristianismo aprovechó esta creencia popular de que los ciervos comían serpientes y de que eran los mayores enemigos de éstas. El ciervo representa a Cristo que combate a los ofidios que, a su vez, pueden representar al diablo, a los gnósticos ofitas, naasenos, peratas y setianos que veneraban a este reptil⁵², y a la magia, puesto que en Egipto la serpiente estuvo estrechamente relacionada con la magia a través de su papel en la creación⁵³. De hecho, los egipcios representaban a Heka, deidad de la magia, sujetando con sus manos a dos serpientes, al igual que a Harpócrates⁵⁴.

Por otra parte, la iconografía del ciervo también podría haber sido utilizada por el cristianismo para

cristianizar el culto al dios celta Cernunnos. No obstante, las líneas que encabezan el Salmo 42⁵⁵ han hecho que el cristianismo acabara convirtiendo la imagen del venado en un símbolo del alma fiel que aspira a Dios⁵⁶.

La idea de que los ciervos comen serpientes la tenemos también en la *Cinegética* de Pseudo Opiano, que es el antecedente del *Fisiólogo*, posiblemente el primer texto cristiano en el que aparece esta creencia y antecedente de todos los bestiarios medievales⁵⁷. El autor cristiano, ya que el *Fisiólogo* suele atribuirse a Epifanio⁵⁸, comenta lo siguiente sobre este animal:

El ciervo [...] olfatea las cuevas de las serpientes, y si en algún lugar se esconde una serpiente, la presiente por su huella, y aplica enseguida sus narices a la entrada de la cueva y aspira. Así la serpiente, saliendo, cae en las fauces del ciervo y él la devora sin que pueda oponer resistencia. [...] Después que ha hecho salir a las serpientes de las cuevas, corre al instante hacia las fuentes de aguas, y si en el transcurso de tres horas no puede saciarse de agua, muere; pero si llega a obtener el líquido elemento, prolonga su vida durante otros cincuenta años. De ahí que diga el profeta David: como suspira el ciervo por las corrientes de aguas, así, Dios, mi alma suspira por ti.

Tú, pues, hombre espiritual tienes tres generaciones; a saber, el bautismo de la inmortalidad, la gracia de la adopción filial y la penitencia. Si alguna vez das acogida a la serpiente, es decir, al pecado, en las profundidades del corazón, corre al instante a las corrientes de aguas, esto es, a los manantiales de las Escrituras; bebe, por cierto, de la santa gracia (como los profetas explican). Pues si haces penitencia, borrado de raíz el pecado de nuevo por ella, te renovarás⁵⁹.

Representaciones de ciervos comiendo serpientes aparecen en gran cantidad de bestiarios de todas las épocas, como la siguiente (fig. 4):

⁴⁸ Dioscórides, *Euporista*, 2, 41; 2, 77, 1; 2, 76, 17; 2, 122; 1 y 2, 135, citado en Cantó et al., *Plinio*, 515.

⁴⁹ Plutarco, *Sertorio*, 11 y Aulo Gelio 15, 22, citado en Cantó et al., *Plinio*, 106.

⁵⁰ Jerónimo, *Sobre el libro de los Salmos. Serie primera*, 273 (Salmo 17).

⁵¹ Caprotti, 59, citado en Cantó et al., *Plinio*, 106.

⁵² José Montserrat Torrents, *Los gnósticos I* (Madrid: editorial Gredos, 1983), 44-49.

⁵³ María Amparo Arroyo de la Fuente, "Aspectos iconográficos de la magia en el Antiguo Egipto: Imagen y palabra", *Akros*, no. 8 (2009), 64-66.

⁵⁴ Arroyo de la Fuente, "Aspectos iconográficos de la magia", 64-66.

⁵⁵ "Como jadea la cierva, tras las corrientes de agua, así jadea mi alma, en pos de ti, mi Dios. Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo."

⁵⁶ Alicia Álvarez Sellers, *Del texto a la iconografía. Aproximación al documento teatral del siglo XVII* (Valencia: Universidad de Valencia, 2007), 222.

⁵⁷ Es dudosa tanto su datación como su autoría. Manuel Barbero Richart, *Iconografía animal. La representación animal en los libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1999), 1: 28.

⁵⁸ Actualmente no está clara la cronología ni el autor, que habría que situar entre el siglo II y V d.C. Lo que está claro es que se trata de un autor cristiano. Para más información, véase Nilda Guglielmi trad., *El Fisiólogo. Bestiario medieval* (Madrid: Eneida, 2002), 41-42.

⁵⁹ Pseudo Epifanio, *Fisiólogo* V, trad. Francisco Tejada Vizuete (Madrid: Ediciones Tuero, 1986).

El *Fisiólogo* pudo tomarse como nombre propio, identificándolo con un solo autor, o pudo ser un genérico atribuido a todo tratado sobre animales de un cierto estilo, por lo que hay varias versiones del *Fisiólogo* (véase Guglielmi, *El Fisiólogo*, 42), como la traducción de Nilda Guglielmi, que no coincide exactamente con la que he mostrado. Si no he usado la sensacional traducción de Nilda Guglielmi ha sido porque me parecía más adecuada, en relación al tema que estoy tratando, la traducción de Francisco Tejada Vizuete, y ambas son igual de válidas, simplemente son traducciones de distintas versiones del *Fisiólogo*. La versión que he expuesto es la del texto latino de Gonzalo Ponce de León que en 1587 tradujo el *Fisiólogo* del griego al latín.



Figura 4. Grabado extraído de la edición traducida del *Fisiólogo* de Gonzalo Ponce de León en 1587. Fuente: Jesús Suárez López, “La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)” *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (2007). <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/suarezlopez.htm>



Figura 5. *La visión de San Humberto*. Lienzo de Peter Paul Rubens y Jan Brueghel el Viejo (1617-1620). Óleo sobre tabla, 63 x 100,5 cm. Fuente: Wikimedia commons, consultado el 26 de mayo de 2023. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_Visi%C3%B3n_de_San_Huberto_por_Jan_Brueghel_el_Viejo_con_Rubens.jpg

Adicionalmente, la tradición popular explica el papel jugado del ciervo con crucifijo dentro de la hagiografía⁶⁰. El primero de estos santos asistidos de alguna manera por ciervos fue San Eustaquio en el siglo II⁶¹, seguido de Humberto, en el siglo

VII. A partir de entonces, aparecen un gran número de santos en las hagiografías a los que se les aparece un ciervo con una cruz entre la cornamenta. Ejemplo de ello son las siguientes imágenes (figs. 5, 6 y 7):

⁶⁰ Álvarez Sellers, *Del texto a la iconografía*, 223.

⁶¹ Aunque la leyenda de San Eustaquio esté ambientada en el siglo II, su historia no aparece en ninguna fuente del siglo II. Es posterior.



Figura 6. Escultura de San Eustaquio de Sanlúcar la Mayor. Fuente: foto de Manuel Pinto Montero en Eduardo Fernández López, "Provincia, una mirada a las glorias de la provincia. San Eustaquio de Sanlúcar la Mayor", *Arte sacro*, 10 de junio de 2010, consultado el 27 de diciembre de 2022. <http://www.artesacro.org/Noticia.asp?idreg=59803>



Figura 7. Lienzo barroco de san Félix de Valois, autor desconocido. Fuente Wikimedia commons, consultado el 24 de mayo de 2023. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San_felix_valois.jpg

Esta imagen del ciervo con una cruz entre la cornamenta ha llegado hasta nuestros días, como puede verse en las siguientes imágenes: (figs. 8 y 9):

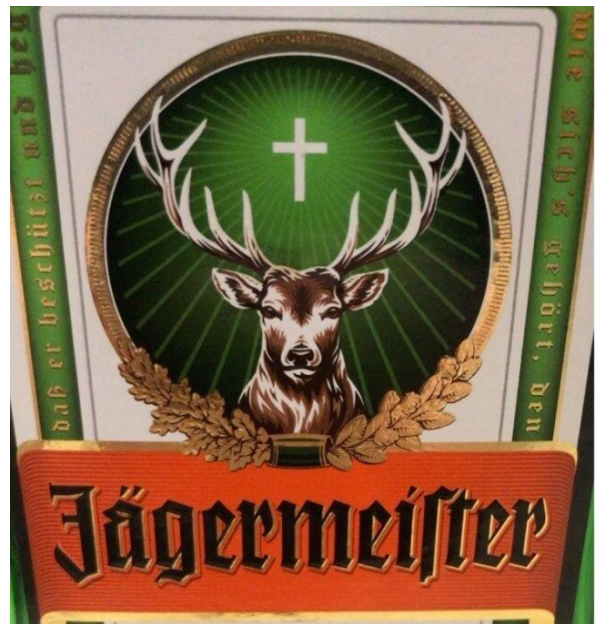


Figura 8. Logotipo de la bebida Jägermeister. Fuente: "Jagger - Jägermeister", *Open food facts*, consultado el 8 de agosto de 2022. <https://fr-es.openfoodfacts.org/producto/4067700014764/jagger>



Figura 9. Fachada de una casa del centro de Praga. Fuente: fotografía de Ana Sánchez Michavila (inédita).

Según Alicia Álvarez Sellers:

El ciervo adquiere su trascendencia del Salmo 42. Desde este momento, el ciervo queda asociado al alma que aspira a recibir a Dios y es la imagen más expresiva del catecúmeno ávido de ser ungido con las almas purificadoras del bautismo. Esta es la razón por la que es el elemento sintético imprescindible de las leyendas de San Eustaquio y

San Humberto, los cuales son, hasta cierto punto, anecdóticos y confundibles, ya que el concepto de la asunción de Dios se concentra por primera vez en el emblematismo del ciervo, y no en ellos.

Asimismo, al igual que el ciervo echa a la serpiente de su madriguera con el agua que ha retenido en su boca⁶², del mismo modo, Jesús hace salir el demonio de los pecadores vertiendo el *agua* de su boca, es decir, mediante su doctrina. Si, por otra parte, un ciervo se tragaba una serpiente, debía beber inmediatamente de una fuente de agua pura para no ser emponzoñado. Con esto se volvía a la simbología del bautismo, la cual también se proyecta sobre el fenómeno de la muda de las astas de ciervo, cuyo continuo cambio recuerda a la regeneración bautismal, que es como la muerte seguida de un segundo nacimiento⁶³.

Olivier Beigbeder sostiene que:

En la iconografía cristiana primitiva, debido precisamente a esta relación con el agua, se equipara al ciervo con el alma del bautizado al que se sumergía tres veces en el agua de la piscina bautismal, a imagen de Cristo, que había pasado tres días en el sepulcro. El rito representaba la muerte, según la enseñanza de Pablo (Epístola a los Romanos, 6). En la base de los pilares absidales de Aulnay, la presencia del ciervo junto al bautismo por inmersión, con el pez saliendo del agua que representa a Cristo, y el dragón del infierno, que sustituye a la serpiente, vencido y desposeído por el mismo Jesús, muestra la persistencia de la forma antigua del rito. Dejó de practicarse, en general, en el siglo VII, pero los baptisterios separados que existen en Lyon, Vienne, Le Puy, Saint-Rambert, Vic-le-Comte (Puy-de-Dôme), a veces ampliados en la época románica, muestran que no sucedió lo mismo en estas regiones⁶⁴.

En el mausoleo de Gala Placidia, como puede verse en la siguiente imagen (fig. 10), aparecen dos ciervos abrevando agua, asociándose el ciervo al creyente que es salvado por el agua del bautismo.

En el cristianismo primitivo, además de su significado bautismal, se concede al ciervo un simbolismo de actividad de apostolado, a propósito, sobre todo de Pablo, el apóstol de los gentiles. En la jamba de Saint-Gilles-du-Gard, en la persecución por un centauro, como se aprecia en la siguiente fotografía (fig. 11), el ciervo se halla justamente debajo del apóstol⁶⁵.



Figura 10. Mausoleo de Gala Placidia (Rávena). Fuente: Algargos, "El mausoleo de Gala Placidia en Rávena. El edificio y los mosaicos paleocristianos", *Algargos, Arte e Historia*, 3 de octubre de 2014, consultado el 31 diciembre de 2022. <http://algargosarte.blogspot.com/2014/10/el-mausoleo-de-gala-placidia-en-ravena.html>

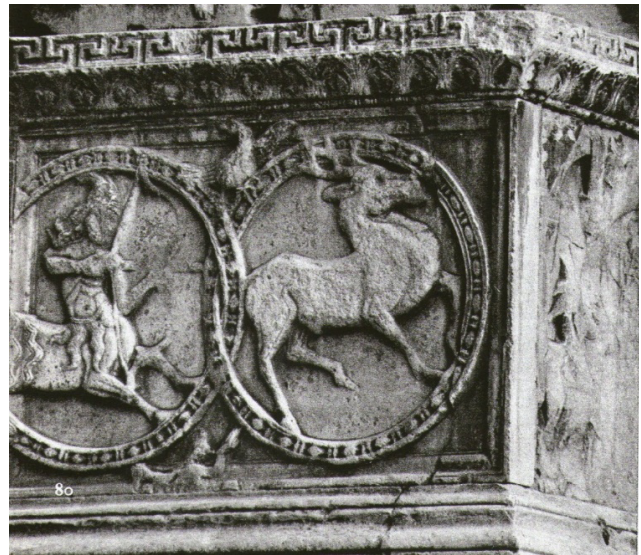


Figura 11. Jamba de la iglesia de Saint-Gilles-du-Gard. Fuente: Olivier Beigbeder, *Lexique des symboles* (Saint Léger Vauban: Zodiaque, 1989), 82.

Tertuliano, en sus disputas con los catafrigos, herejes africanos que consideraban como una obligación aceptar el martirio sin resistencia, les pone como ejemplo el ciervo que huye de los cazadores. Por ello, es frecuente la representación de cacerías de ciervos en el arte románico⁶⁶, algo que ya encontramos mucho antes en los mosaicos de la bóveda del mausoleo de la villa de Centcelles en Constantí (Tarragona)⁶⁷. En la basílica de Santa Prassede (Roma) aparece el siguiente mosaico (fig. 12):

⁶² Véase Guglielmi, *El Fisiólogo*.

⁶³ Álvarez Sellers, *Del texto a la iconografía*, 222-223.

⁶⁴ Olivier Beigbeder, *Lexique des symboles* (Saint Léger Vauban: Zodiaque, 1989), 81.

⁶⁵ Beigbeder, *Lexique des symboles*, 82.

⁶⁶ Beigbeder, *Lexique des symboles*, 82 y ss.

⁶⁷ Véase Josep Anton Remolà Vallverdý, "La vil·la romana de Centcelles (Constantí, Tarragonès)", en *El territori de Tarraco: vil·les romanes del Camp de Tarragona, Fòrum: Temes d'història i d'arqueologia tarragonines*, 13 (Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 2007), 170-189.



Figura 12. Cordero de Dios en la basílica de Santa Prassede (Roma). Fuente: Wikimedia Commons, consultado el 27 de diciembre de 2022. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_in_Santa_Prassede_-_Theodora,_Agnus_Dei.JPG

En medio de la composición, se encuentra un cordero que representa a Cristo, rodeado de ciervos que representan a los creyentes que van en busca de Cristo.

Todos los ejemplos que he mostrado de la utilización de la simbología del ciervo por la Iglesia, en el presente estudio, son sólo la punta del iceberg de una vasta imaginaria del animal a lo largo de toda la historia de la Iglesia, que no he presentado en su totalidad, debido a la amplitud de su uso, tema que debería ser objeto de una investigación aparte que no me concierne por dedicarme al estudio del cristianismo primitivo⁶⁸.

Pero la Iglesia no siempre ha visto con buenos ojos a los ciervos. Paciano de Barcelona, con su obra *Cervulus*, pretendía desterrar los nefastos desórdenes que los gentiles, e incluso algunos cristianos, cometían el día primero de enero. Según sus palabras, se disfrazaban con el traje de fieras “*sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur*”, nos dice Isidoro de Sevilla⁶⁹ para cometer toda clase de desmanes e impurezas. Simulaban, de modo particular, al ciervo, a la cabra y a la ternera, y el que conseguía una apariencia menos racional, y más se asemejaba a las fieras, era más aplaudido⁷⁰.

El *Cervulus* de Paciano no ha llegado hasta nosotros, pero sabemos el contenido de la obra porque él mismo se quejó en su *Exhortación a la penitencia* (II y III) de que sus escritos en *Cervulus* condenando la costumbre de danzar disfrazados de ciervos y distintas fieras el 1 de enero, lejos de disuadir a sus contemporáneos de llevar a cabo tales prácticas, les animó a entregarse con más pasión a ellas.

Además, Martín de Braga recordaba estas costumbres descritas por Paciano todavía a finales del siglo VI en la obra que dedica a Nitigesio⁷¹. Y el IV Concilio de Toledo (633), presidido por Isidoro de Sevilla, las condena en el canon 11, ordenando además el canto del alaluya en tal día y un ayuno riguroso⁷².

Sobre bestiarios e iconografía animal en la Tardoantigüedad y en la Edad Media se han escrito innumerables obras⁷³. Baste lo expuesto hasta aquí como un muestrario o estado de la cuestión que da buena cuenta sobre la existencia en el mundo pagano de una serie de creencias, relativas al asno, al león, a la serpiente, al cocodrilo, al antílope y al ciervo; que fueron cristianizadas y utilizadas tanto en la literatura como en la iconografía. Sin embargo, los testimonios más tempranos que tenemos de estas cristianizaciones datan del siglo IV. Esto hace que me

⁶⁸ Para más información sobre la simbología del ciervo en la Iglesia, véase: Beigbeder, *Lexique des symboles*; Álvarez Sellers, *Del texto a la iconografía*; y Barbero Richart, *Iconografía animal*.

⁶⁹ Isidoro de Sevilla, *De Officiis ecclesiasticis*, 1, 4, citado en Ursicino Domínguez del Val, “Paciano de Barcelona. Escritor, teólogo y exegeta”, *Salmanticensis* 9, no. 1-2 (1962): 62.

⁷⁰ Domínguez del Val, “Paciano de Barcelona”, 62.

⁷¹ *Capitula Martini*, citado en Domínguez del Val, “Paciano de Barcelona”, 62.

⁷² Domínguez del Val, “Paciano de Barcelona”, 62.

⁷³ Para más información sobre iconografía animal, véase: Pasquale Testini, “El simbolismo degli animali nell’arte figurativa paleocristiana”, en *L’uomo di fronte al mondo animale nell’alto Medioevo: 7-13 aprile 1983 II* (Spoleto: CISAM, 1985), 1107-1172; Christine Barrely, *Le Petit Livre des Symboles* (Paris: Editions du Chêne, 2015); Karl A. E. Enekel y Paul J. Smith, *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts* (Leiden: Brill, 2007); Jean-Pierre Balpe, *Le Bestiaire fantastique* (Paris: Larousse, 1976); Richard Barber y Anne Riches, *A Dictionary of Fabulous Beasts* (Ipswich: The Boydell Press, 1975); Franco Cardini, “Mostri, belve, animali nell’immaginario medievale: il drago”, *Abstracta* 8 (1986): 42-47; Franco Cardini, “Mostri, belve, animali nell’immaginario medievale: l’asino”, *Abstracta* 11 (1987): 46-53; Franco Cardini, “Mostri, belve, animali nell’immaginario medievale: il cervo”, *Abstracta* 12 (1987): 38-45; y Ángel Pazos-López y Ana María Cuesta Sánchez eds., *Las imágenes de los animales fantásticos en la Edad Media* (Gijón: Ediciones Trea, 2022).

pregunte: ¿qué ocurrió antes? ¿Qué actitud tomaron los diferentes cristianismos, del siglo II y principios del siglo III, con respecto a todo ese simbolismo e historias sobre esos animales que circulaban en su entorno pagano⁷⁴? ¿Viene de la nada ese proceso de cristianización que empieza en el siglo IV? Para resolver tales cuestiones no cuento con un registro iconográfico cristiano del siglo II y principios del siglo III. Pero sí que puedo indagar en la literatura cristiana de este período y ver que tratamiento dan en sus historias a todos estos animales.

3. El dominio mágico de animales en las fuentes cristianas del siglo II-primer mitad del siglo III

Lo primero que llama la atención en la literatura cristiana de estos siglos es la ausencia de pasajes en las escrituras de los apologistas que relaten historias en las que aparezcan santos dominando a los animales. No ocurre así, sin embargo, en la literatura cristiana apócrifa, donde abundan este tipo de narraciones en las que se ejerce un notable influjo por medios mágico/milagrosos sobre bestias, y que tienen algún cometido.

En las fuentes apologéticas sólo tenemos algún pasaje de Tertuliano, defendiendo a los cristianos de la acusación de adorar a un dios con cabeza de asno; y a Ireneo de Lyon, equiparando a los herejes con un dragón⁷⁵, lo cual es una asociación clara de los enemigos con una bestia agente del caos, un atisbo de cristianización del mitema del héroe contra la bestia, tan repetido en las mitologías Antiguas.

Si nos vamos a la literatura apócrifa, en los *Hechos de Judas Tomás*⁷⁶ los asnos salvajes se ponen a las órdenes del apóstol e incluso se declaran sus sirvientes y le adoran. Puede que el artífice de estas historias quisiera transmitir el mensaje de que los cristianos no adoran a un dios con cabeza de asno, sino que son los asnos, al igual que el resto de la naturaleza, los que se rinden ante el poder de Dios y de sus santos. Quizás el que escribiera estos textos tuviera en mente las acusaciones que los paganos vertían sobre los cristianos y los judíos.

Más complicado es el caso de los santos arrojados a las fieras de esta cronología (siglo II – primera

mitad del siglo III). Resulta tentador considerarlos como aquellos héroes mitológicos garantes del orden que vencen a las bestias agentes del caos, como los antecesores cristianos de San Jorge matando al dragón, precedentes también de aquellos santos coptos más tardíos (siglos IV-VI) que mágicamente o milagrosamente (según como se mire) domesticaban o erradicaban cocodrilos o que se convertían en dueños de manadas de antílopes⁷⁷.

Sin embargo, en estos relatos del siglo II e inicios del III no hay ningún combate o ninguna lucha del santo contra las fieras. Los leones, de hecho, no sólo son mansos, sino que además son aliados. Así, Tecla cabalga sobre una leona que la defiende del resto de alimañas⁷⁸. Por otro lado, a Pablo le sueltan a un león que previamente había sido bautizado por el apóstol, por lo que, en pleno martirio, entablan amistad⁷⁹. Y por último, es un león el que acaba con el copero que golpea a Judas Tomás en un banquete⁸⁰. Sorprende que el león, que es la bestia por antonomasia, sea el animal aliado de los santos, y no el ciervo, después de lo visto unos párrafos antes. Parece que en estos momentos están mucho más influidos por el libro bíblico de Daniel que por las creencias de la época sobre el ciervo. Lo más cercano que está el león de simbolizar a la bestia agente del mal es que en el epitome de los *Hechos de Andrés* se dice que el procónsul Virino se enfureció como un león⁸¹. De todas las fieras que componen al dragón o que hacen alusión a las fuerzas del caos, sólo aparece el león y como aliado de los santos.

Los animales que aparecen en estos relatos de martirio del santo, aparte de leones, son jabalíes, toros, leopardos, osos y focas⁸². Tampoco son detenidos por la espada o la lanza del santo, sino que son vencidos por un rayo que electrocuta a las focas que nadaban en el agua, por una nube ígnea que cubre a Tecla e impide tocarla, por el fuego que rompe las ataduras con el toro, o por una granizada⁸³. Están presentes animales euroasiáticos y africanos, es decir, de todo el mundo conocido en el momento. También aparecen animales herbívoros y carnívoros, acuáticos y terrestres; y, por último, el agua, los cielos y el fuego juegan un papel importante en estas historias. Lo que aquí se representa podría no ser

⁷⁴ Hablo de cristianismos y no de cristianismo porque en esta época es una realidad muy plural. El siglo I es el tiempo de la sinagoga cristiana, término acuñado por José Montserrat Torrents. En estos momentos los diferentes cristianismos son meras sectas dentro del judaísmo que, a su vez, también es una realidad plural. Este período no es objeto de mi análisis porque es una etapa demasiado embrionaria del cristianismo, en la que no se puede rastrear información sobre este tema. En la segunda centuria, la mayor parte de los grupos cristianos rompen definitivamente con el judaísmo y se erigen en una nueva religión. Es la época en la que se preconfigura un grupo episcopal y se define quiénes son los herejes, a la vez que se busca la aceptación por parte del paganismo. Es un momento de intensos debates y confrontaciones entre los diferentes cristianismos con el paganismo y entre ellos mismos. Por eso, ya se pueden analizar las fuentes de esta etapa para ver cómo se inician, en el seno de los diferentes cristianismos, procesos como la elaboración de un discurso propio de la magia, la demonización del paganismo o la cristianización de ciertas creencias y costumbres paganas. Para más información, véase José Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (Barcelona: Muchnik Editores, 1989); Antonio Piñero, *Los cristianismos derrotados* (Madrid: Edaf, 2007); y Gonzalo Fontana Elboj, "Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (A. 70-135). Textos e Historia", *Colección Instrumenta* 49 (2015).

⁷⁵ Ver Fontana Elboj, "Los orígenes del cristianismo"

⁷⁶ *Hechos de Judas Tomás* IV, 39-41; y VII-VIII, 63-81.

⁷⁷ Pafnucio, *Vida de Onofre*, 3; *Dichos de los padres del desierto*, Poemen 30.

⁷⁸ *Hechos de Pablo y Tecla*, 28-35.

⁷⁹ *Hechos de Pablo*, 9B, P. 4 y P. 5.

⁸⁰ *Hechos de Judas Tomás*, I, 6-8.

⁸¹ *Hechos de Andrés, epitome de Gregorio de Tours*, 18.

⁸² *Hechos de Andrés, epitome de Gregorio de Tours*, 18; *Hechos de Pablo y Tecla*, 28-35; y *Hechos de Pablo*, 9B, P. 4 y P. 5.

Sobre la foca, Claudio Eliano escribe que "vomita su propia leche cuajada para que los epilépticos no puedan curarse con ella. A fe que la foca es una criatura maligna." Claudio Eliano, *Historia de los animales*, III, 19.

⁸³ *Hechos de Pablo y Tecla*, 28-35; y *Hechos de Pablo*, 9B, P. 4 y P. 5.

una lucha entre el bien y el caos, sino el gobierno de Dios de todos los elementos y el dominio de todos los lugares y de todos los seres, en definitiva, el control del cosmos en su totalidad.

En el caso de las serpientes, los santos suelen aparecer en ocasiones enfrentados a ellas. Sucede en contextos ajenos a su martirio. En estos episodios, los santos hacen reventar a las serpientes de una manera u otra: haciéndoles vomitar todo su veneno y toda su sangre, haciéndoles succionar el veneno de una víctima, o simplemente sin hacer nada⁸⁴. Pero estos incidentes se deben a que la serpiente, por ser el animal que tentó a Eva, es la reencarnación del diablo. En los *Hechos de Judas Tomás* (III, 30-33), la filiación de la serpiente con el diablo es declarada abiertamente. No parece que esté detrás el típico mitema del combate entre el héroe y la bestia.

Tan sólo veo un atisbo de utilización de este mitema en la *Carta de la Iglesia de Lyon a las de Asia y Frigia* (1, 41 y 42)⁸⁵ porque se muestra el martirio de la cristiana Blandina como un combate contra las fieras, aunque éstas no le hacen ningún daño.

También hay que considerar que este tipo de relatos en los que las bestias del anfiteatro no hacían ningún daño a los cristianos podía hacer que fueran vistos como Orfeo fascinando a los animales. De hecho, sabemos de cristianos que utilizaban la imagen de Orfeo como signo de Cristo⁸⁶.

Es significativo que son numerosos los casos en los que estos santos aparecen dialogando mágicamente o milagrosamente (según cómo se mire) con los animales⁸⁷. Hablan con serpientes, leones y asnos. Es la elevación a la máxima potencia del misterio de la palabra y de la predicación, que tiene como base el día de Pentecostés recogido en los Hechos de los Apóstoles (2, 1-13) canónicos. Lo que quieren decir en estos pasajes es que, desde ese día, no sólo son capaces de hacerse entender por todos los hombres, hablen la lengua que hablen, sino también por los animales, y que la palabra de Dios se expande por todos los rincones del mundo.

4. Conclusiones

Puede constatar que los cristianos de los siglos II y principios del siglo III utilizan el mundo animal para reforzar los mensajes que quieren transmitir. Todo ello sin importar las creencias, mitos y usos iconográficos que hacían los paganos de su tiempo del mundo animal. No se ven intentos de cristianización de ideas o de simbolismos de la época relacionados con la fauna. De hecho, sorprende que en los textos patrísticos no haya ninguna historia de ningún santo dominando milagrosamente o mágicamente al reino animal. No alcanzo a responder a qué se debe.

Esto contrasta con lo que acontece en los años inmediatamente posteriores, en los que los cristianos utilizan en sus textos mitos tan populares como

los ciervos asesinos de serpientes o al héroe luchando contra la bestia. Por el contrario, en el siglo II e inicios del III dotan a sus historias de una simbología animal propia sin ninguna pretensión de servirse de las leyendas urbanas y de los mitos de sus contemporáneos.

En las fuentes cristianas posteriores, en palabras de Clelia Martínez⁸⁸:

La deshumanización del otro culmina con su asimilación con animales, y entre los seleccionados para describir al otro encontramos a cocodrilos, leones, lobos, serpientes. El paganismo queda así identificado con la naturaleza más salvaje y feroz.

Pero, tanto esto como el aprovechamiento cristiano del potencial del ciervo, es un fenómeno posterior al siglo II e inicios del siglo III que va de la mano de un desarrollo de una imaginería acorde. Es decir, se produce un cambio paralelo y simultáneo en la literatura y en el arte cristiano con respecto al papel de la fauna.

5. Fuentes y referencias bibliográficas

5.1. Fuentes

- Apuleyo. *El asno de oro*. Editado por Lisardo Rubio Fernández. Madrid: Gredos, 1983.
- Aristóteles. *Historia de los animales*. Traducido por José Vara Donado. Madrid: Akal, 1990.
- Claudio Eliano. *Historia de los animales*. Traducido por José M.ª Díaz-Regañón López. Madrid: Gredos, 1984.
- Evangelio de Pseudo Tomás*. Traducido y editado en bilingüe por Aurelio de Santos Otero. Madrid: BAC, 2006.
- Ireneo de Lyon. *Contra las herejías*. Editado por Adelin Rousseau y Louis Doutreleau. París: Sources Chrétiennes, 1979.
- Jerónimo. "Sobre el libro de los Salmos. Serie primera". En *Obras completas San Jerónimo I. Obras homiléticas. Edición bilingüe*. Traducido por Mónica Marcos Celestino. Madrid: BAC, 1999.
- Los Hechos de Andrés, Epítome de Gregorio de Tours*. Traducido por Carlos Polanco. 2013
- Los Hechos de Andrés*. Traducido y editado en bilingüe por Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro. Madrid: BAC, 2004.
- Los Hechos de Judas Tomás*. Traducido y editado en bilingüe por Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro. Madrid: BAC, 2005.
- Los Hechos de Pablo y Tecla*. Traducido y editado en bilingüe por Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro. Madrid: BAC, 2005.
- Los Hechos de Pablo*. Traducido y editado en bilingüe por Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro. Madrid: BAC, 2005.

⁸⁴ *Hechos de Andrés, epitome de Gregorio de Tours*, 19; *Evangelio de Pseudo Tomás, versión griega*, 16; y *Hechos de Judas Tomás*, III, 30-33.

⁸⁵ En la época objeto de mi estudio, única fuente que no pertenece a la literatura apócrifa y que nos muestra una escena de dominio animal.

⁸⁶ Clemente de Alejandría, *El pedagógok*, 3, 11. Cfr. Andrzej Wypustek, "Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution", *Vigiliae Christianae* 51, no. 3 (1997): 276-297.

⁸⁷ *Hechos de Pablo 7; Hechos de Pedro*, 9-13; *Hechos de Judas Tomás*, III, 30-33; IV, 39-41; VII-VIII, 63-81.

⁸⁸ Clelia Martínez Maza, "Cristianos vs. Paganos. Las fronteras convergentes de la *vera religio*", en *Tras los pasos de Momigliano. Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*, ed. Gonzalo Cruz Andreotti (Barcelona: Bellaterra arqueología, 2020), 174.

- Los Hechos de Pedro*. Traducido y editado en bilingüe por Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro. Madrid: BAC, 2004.
- Marcos Minucio Félix. *Octavio*. Traducido por Santos de Domingo. Sevilla: Apostolado Mariano, 1990.
- Plinio el Viejo. *Historia natural*. Traducido y editado por Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño. Madrid: Cátedra, 2002.
- Propercio. *Elegías*. Traducido por Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1989.
- Pseudo Epifanio. *Fisiólogo*. Traducido por Francisco Tejada Vizuete. Madrid: Ediciones Tuero, 1986.
- Tertuliano. *A los mártires*. Traducido por Constantino Ánchel Balaguer y José Manuel Serrano Galván. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.
- Tertuliano. *Apologético*. Editado y traducido por Carmen Castillo García. Madrid: Gredos, 2001.
- Domínguez del Val, Ursicino. "Paciano de Barcelona. Escritor, teólogo y exegeta". *Salmanticensis* 9, no. 1-2 (1962): 53-85. <https://doi.org/10.36576/summa.6492>.
- Enenkel, Karl A. E., y Paul J. Smith. *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. Leiden: Brill, 2007.
- "Escultura de Horus legionario contra Seth del museo del Louvre". *Louvre site des collections*. Consultado el 24 de mayo de 2023. <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010050476>.
- Fernández López, Eduardo. "Provincia, una mirada a las glorias de la provincia. San Eustaquio de Sanlúcar la Mayor". *Arte sacro*, 10 de junio de 2010. Consultado el 27 de diciembre de 2022. <http://www.artesacro.org/Noticia.asp?idreg=59803>.
- Fontana Elboj, Gonzalo. "Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (A. 70-135). Textos e Historia". *Colección Instrumenta* 49 (2015).
- Frankfurter, David. "The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context". *Journal of Near Eastern Studies* 63, no. 2 (2004): 97-109. <https://doi.org/10.1086/422301>.
- Guglielmi, Nilda, trad. *El Fisiólogo. Bestiario medieval*. Madrid: Eneida, 2002.
- Hurt, Carla. "alexamenos sebethe theon from the crucifixion reading". *Found in Antiquity*. 1 de julio de 2013. Consultado diciembre 27, 2022. <https://www.foundinantiquity.com/alexamenos-sebethe-theon-from-the-crucifixion-reading/>.
- "Jagger - Jägermeister". *Open food facts*. Consultado el 8 de agosto de 2022. <https://fr-es.openfoodfacts.org/producto/4067700014764/jagger>.
- Marco Simón, Francisco. "Abraxas. Magia y religión en la Hispania Tardoantigua". En *Héroes, Semidioses y Daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS Jarandilla de la Vera, diciembre 1989*, coordinado por Jaime Alvar, Carmen Blánquez Pérez y Carlos G. Wagner, 485-510. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- Marco Simón, Francisco. "San Jorge de Capadocia en la Antigüedad". En *El Señor San Jorge. Patrón de Aragón*, editado por Francisco Marco Simón, Guillermo Redondo Veintemillas y Alberto Montaner Frutos, 11-49. Zaragoza: Colección Mariano de Pano y Ruata, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1999.
- Martínez Maza, Clelia. "Cristianos vs. Paganos. Las fronteras convergentes de la vera religio". En *Tras los pasos de Momigliano. Centralidad y alteridad en el mundo greco-romano*, editado por G. Cruz Andreotti, 171-190. Barcelona: Bellaterra arqueología, 2020.
- Marucchi, Orazio. "Archæology of the Cross and Crucifix". *The Catholic Encyclopedia* 4 (1908): 517-529.
- Met Museum. "Cippus of Horus (magical stella)". Consultado el 24 de mayo de 2023. <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/546260>.
- Montserrat Torrents, José. *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona: Muchnik Editores, 1989.
- Montserrat Torrents, José. *Los gnósticos I*. Madrid: Gredos, 1983.

5.2. Referencias bibliográficas

- Algargos. "El mausoleo de Gala Placidia en Rávena. El edificio y los mosaicos paleocristianos". *Algargos, Arte e Historia*. 3 de octubre de 2014. Consultado el 31 diciembre de 2022. <https://algargosarte.blogspot.com/2014/10/el-mausoleo-de-gala-placidia-en-ravena.html>.
- Álvarez Sellers, Alicia. *Del texto a la iconografía. Aproximación al documento teatral del siglo XVII*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.
- Alerugor. "Santos egipcios". *Arcanosaedos-Una visión de nuestro pasado artístico e histórico*. 11 de marzo de 2016. Consultado el 27 de diciembre de 2022. <https://arcanosaedos.wordpress.com/2016/03/11/santos-egipcios/>.
- Arroyo de la Fuente, María Amparo. "Aspectos iconográficos de la magia en el Antiguo Egipto: Imagen y palabra". *Akros*, no. 8 (2009): 63-72.
- Balpe, Jean Pierre. *Le Bestiaire fantastique*. París: Larousse, 1976.
- Barber, Richard, y Anne Riches. *A Dictionary of Fabulous Beasts*. Ipswich: The Boydell Press, 1975.
- Barbero Richart, Manuel. *Iconografía animal. La representación animal en los libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*, vol. 1. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 1999.
- Barrely, Christine. *Le Petit Livre des Symboles*. París: Editions du Chêne, 2015.
- Beigbeder, Olivier. *Lexique des symboles*. Saint Léger Vauban: Zodiaque, 1989.
- Cantó, Josefa, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño, eds., *Plinio: Historia Natural* (Madrid: Cátedra 2002).
- Cardini, Franco. "Mostri, belve, animali nell'immaginario medievale: il cervo". *Abstracta* 12 (1987): 38-45.
- Cardini, Franco. "Mostri, belve, animali nell'immaginario medievale: il drago". *Abstracta* 8 (1986): 42-47.
- Cardini, Franco. "Mostri, belve, animali nell'immaginario medievale: l'asino". *Abstracta* 11 (1987): 46-53.
- Carletti, Carlo. "Alessameno e Zvani: il graffito blasfemo del Palatino". *Vetera Christianorum* 55 (2018): 33-38.
- "Cordero de Dios". *Wikimedia Commons*. Consultado el 27 de diciembre de 2022. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_in_Santa_Prassede_-_Theodora,_Agnus_Dei.JPG.

- Németh, György. "Supplementum audolientianum". *Hungarian polis studies*, no. 20 (2013).
- Pazos-López, Ángel, y Ana María Cuesta Sánchez, eds. *Las imágenes de los animales fantásticos en la Edad Media*. Gijón: Ediciones Trea, 2022.
- Piñero, Antonio. *Los cristianismos derrotados*. Madrid: Edaf, 2007.
- Remolà Vallverdý, Josep Anton. "La vil·la romana de Centelles (Constantí, Tarragonès)". *El territori de Tarraco: vil·les romanes del Camp de Tarragona, Fòrum: Temes d'història i d'arqueologia tarragonines*, no. 13 (2007): 171-189.
- Rubens, Peter Paul, y Jan Brueghel el Viejo. *La visión de San Humberto*. *Wikimedia commons*. Consultado el 26 de mayo de 2023. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_Visi%C3%B3n_de_San_Huberto_por_Jan_Brueghel_el_Viejo_con_Rubens.jpg.
- "San Félix de Valois". *Wikimedia commons*. Consultado el 24 de mayo de 2023. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San_felix_valois.jpg.
- Solin, Heikki, Veikko Väänänen y Marja Itkonen-Kailay. *Graffiti del Palatino I: Paedagogium*. Helsinki: Acta Instituti Romani Finlandiae, 1966.
- Staedler, Erich. "Das Spottkruzifix vom Palatin: ein Votivbild?". *Theologische Quartalschrift* 117 (1936): 253-260.
- Suárez López, Jesús. "La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)". *Culturas Populares. Revista Electrónica*, no. 5 (2007): <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/suarezlopez.htm>.
- Testini, Pasquale. "El simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana". En *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo: 7-13 aprile 1983 II*, 1107-1172. Spoleto: CISAM, 1985.
- Wünsch, Richard. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig: B.G. Teubner, 1898.
- Wypustek, Andrzej. "Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution". *Vigiliae Christianae* 51, no. 3 (1997): 276-297.

