



MEDIEVALISTA

N.º29 | Janeiro – Junho 2021

ISSN 1646-740X

---

## **Animales Divinos**

### **Divine Animals**

***Xosé Ramón Mariño Ferro***

Universidad de Santiago, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía y Antropología  
15706 Santiago de Compostela, España

[joseramon.marino@usc.es](mailto:joseramon.marino@usc.es)

Data recepción do artigo / Received for publication: 22 de Novembro de 2019

Data aceitação do artigo / Accepted in revised form: 10 de Julho de 2020

DOI: <https://doi.org/10.4000/medievalista.3923>

## RESUMO

Este artigo é sobre animais divinos no Egito; dos comentários que mereciam de renomados autores greco-latinos; das razões do seu uso. Também lida com alguns animais divinos no cristianismo e a sobrevivência de certos motivos iconográficos egípcios na Idade Média.

**Palavras-chave:** Imagens; Deuses; Iconografia; Tetramorfos; Simbolismo; Bestiário.

## ABSTRACT

This article is about divine animals in Egypt; of the comments they deserved from renowned Greco-Latin authors; of the reasons for its use. It also deals with some divine animals in Christianity and the survival of certain Egyptian iconographic motifs in the Middle Ages.

**Keywords:** Images; Gods; Iconography; Tetramorphs; Symbolism; Bestiary.



Uno de los aspectos más sorprendentes de algunas religiones es el culto a los animales. En nuestra sociedad se tiende a pensar que los humanos del pasado divinizaron aquellos que les eran provechosos o que temían. En Egipto, como se sabe, recibían culto el halcón, el toro, el carnero, el león, el cocodrilo, el gato, el ibis, el escarabajo, el hipopótamo, el babuino, la vaca, el buitre, la cobra y el gato entre otros. Las primeras evidencias de ese culto se encuentran en algunos de los pueblos del periodo Badariense, donde enterraban animales envueltos en lino o en fundas de estera, cerca de las tumbas humanas. A finales del Periodo Predinástico la mayoría de los poderes divinos estaban representados por animales, si bien tampoco faltan las imágenes antropomórficas.

Algunos griegos y romanos muestran un rechazo burlón por los dioses animales. Juvenal se ríe de que las ciudades egipcias veneran cocodrilos, ibis, gatos y perros, “pero ninguna a Diana”<sup>1</sup>. A los griegos y a los romanos, en realidad, no les resultaba difícil comprender la relación de los dioses con los animales. Ellos empleaban el mismo lenguaje simbólico, si bien, a diferencia de los egipcios, no utilizaban animales como imágenes de culto.

Heródoto, como buen griego y observador atento, no cayó en el error de confundir los dioses celestes con sus imágenes terrenales. Al describir la figura del dios Min, al que los griegos identificaban con Pan por el parecido entre ambos, comenta que los artistas egipcios representan la imagen de Pan como lo hacen los griegos, con cabeza de cabra y patas de macho cabrío; “no porque crean ni mucho menos que sea así – al contrario, lo consideran semejante a los demás dioses – pero no me apetece explicar por qué lo representan de esa manera”<sup>2</sup>. Es una pena que al padre de la historia y de la antropología no le apeteciese transmitirnos la explicación. Pero queda claro que los egipcios consideraban a Min un dios como los demás dioses, un

<sup>1</sup> JUVENAL – *Sátiras*. Madrid: Gredos, 2001, XV 1-9.

<sup>2</sup> HERÓDOTO – *Historia*. Madrid: Gredos, 2001, II 46, p. 262.

ser espiritual que habita en el cielo; el aspecto animal vendría a ser un símbolo de sus características.

En *La asamblea de los dioses* de Luciano de Samosata, Momo y Zeus dialogan sobre las divinidades animales de los egipcios. Momo se burla. Refiriéndose a Anubis, el dios perro, y a Apis, el dios toro, suelta: “Tú, cara de perro, egipcio vestido de lino, ¿quién eres, buen hombre, o cómo pretendes ser un dios con tus ladridos? ¿O con qué pretensión es adorado este toro moteado de Menfis, da oráculos y tiene profetas?”. Añade que le da vergüenza hablar de los ibis, los monos y otras criaturas mucho más ridículas que reciben culto. Zeus admite que todo lo que está diciendo de los egipcios es verdaderamente vergonzoso. “Sin embargo -explica-, la mayor parte de esas cosas son simbólicas y no debe burlarse demasiado de ellas uno que no está iniciado en los misterios”<sup>3</sup>, o sea, uno que no conoce las claves.

En su monografía dedicada a *Isis y Osiris* Plutarco opina que en la relación de los animales con los dioses los griegos mantienen la postura correcta. Le parece bien que haya animales consagrados a los dioses, como atributos, como la paloma a Afrodita y el cuervo a Apolo. Seguro que aceptaba también la transformación de los dioses en animales en los mitos. Lo que desapruueba es el uso de las imágenes teriomórficas para el culto. Piensa que los egipcios, “al venerar a los propios animales y tratarlos como dioses”, corren el peligro de caer en la superstición o el ateísmo<sup>4</sup>.

Aunque le desagrada la opción egipcia de usar animales para el culto, Plutarco sí la entiende. Sabe que los animales no son adorados en cuanto tales, sino en cuanto reflejan aspectos de los dioses.

“Si precisamente los más célebres de los filósofos, al ver en los objetos inanimados un enigma de lo divino, estimaron justo no despreocuparse en absoluto de ellos ni despreciarlos, todavía más, pienso, hay que amar las peculiaridades existentes en las naturalezas que tienen capacidad de percepción y tienen alma, susceptibilidad y

<sup>3</sup> LUCIANO DE SAMOSATA – “*La asamblea de los dioses*”. *Obras*, Madrid: Gredos, 2002, t. III, 10-11, p. 133.

<sup>4</sup> PLUTARCO – “*Isis y Osiris*”. in *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid: Gredos, 1987, vol. VI, 71, p. 188.

carácter, porque se honra no a esos animales, sino a lo divino a través de ellos, al considerarlos su más claro espejo y también por naturaleza... De ahí que lo divino está representado en estas criaturas no peor que en las obras de bronce y mármol, que están sujetas indistintamente a destrucciones y a coloraciones superficiales y que están privadas por naturaleza de toda sensibilidad e inteligencia. Así pues, respecto a los animales tenidos en honor esto es lo que yo más apruebo de lo que se dice”<sup>5</sup>.

Nos da la clave: los animales son un tipo de imágenes de los dioses alternativo al de las esculturas. Los occidentales estamos acostumbrados a las imágenes plásticas de los dioses. Plutarco – uno de los pensadores más perspicaces del mundo antiguo – nos descubre que los animales cuentan con buenas razones para desempeñar ese papel.

En la *Vida de Apolonio de Tiana* Filóstrato incluye un debate sobre las imágenes de los dioses entre Apolonio, que defiende la visión griega, y Tespesión, que da las razones de los egipcios. Apolonio sostiene que las imágenes griegas, como las de Zeus y Atenea, son hermosas y llenas de encanto. Y le echa en cara al egipcio que “vosotros ridiculizáis lo divino, en vez de creer en ello” porque buena parte “de vuestras imágenes parece que honra a animales irracionales e innobles más que a dioses”. Con las imágenes animales los dioses se ven “muy menoscabados en su propia dignidad”. Tespesión le replica que su crítica le parece superficial, pues si algo hay sabio en los egipcios es exactamente “no ser arrogantes respecto a las imágenes de los dioses, sino hacerlas simbólicas y con un significado oculto, porque parezcan de ese modo más venerables”<sup>6</sup>.

“Censuro -escribe Máximo de Tiro – la costumbre de los egipcios. Aquéllos veneran a un buey, a un ave, a un buco y a las criaturas del Nilo. Sus cuerpos son mortales, sus vidas, viles, su aspecto, despreciable, innoble su culto, vergonzosas sus honras”<sup>7</sup>. Pero, aunque como hombre de cultura griega, prefiere las imágenes plásticas para los dioses, acepta las opciones de otros pueblos. Le vale cualquier cosa que impulse a recordar la divinidad. Para los griegos es el arte de Fidias, para los egipcios, la

<sup>5</sup> PLUTARCO – “Isis y Osiris”. in *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Gredos, 1987, vol VI, 76, pp. 198-199.

<sup>6</sup> FILÓSTRATO – *Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid: Gredos, 2002, VI 19, pp. 316-317.

<sup>7</sup> MÁXIMO DE TIRO – *Disertaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2005, II 4-5.

honra a los animales, para otros, los ríos o el fuego. No seré yo – concluye – quien se tome a mal el desacuerdo: basta con que conozcan a los dioses, los amen y los preserven en la memoria<sup>8</sup>. Máximo de Tiro amplía, pues, el abanico de posibles imágenes divinas.

Porfirio acierta cuando afirma que los egipcios, hombres sabios, no mataban a ciertos animales porque “consideraban sus efigies imágenes de los dioses. De ese modo pensaban que estaban vinculados y emparentados con los dioses”<sup>9</sup>. En su opinión los egipcios pensaban que la divinidad no transitaba a través de un solo hombre, ni tampoco sobre la tierra residía el alma en una única persona, sino que prácticamente se movía entre todos los seres vivos. “Por ello aceptaron cualquier animal para la representación de una divinidad y casi en la misma proporción combinaron animales con seres humanos”<sup>10</sup>.

En Egipto los animales funcionaban como símbolos o como ideogramas o jeroglíficos que representan una determinada cualidad. Esa cualidad era aplicable a distintos dioses. Y por otra parte, las divinidades no se reducían a una cualidad única. Un animal no agotaba la personalidad de un dios; era la imagen de una de sus cualidades.

Que los animales no eran dioses divinizados lo prueba el hecho de que rara vez las divinidades tuviesen por nombre el del animal asociado. Así, por ejemplo, Hathor es imaginada en forma de vaca, pero su nombre significa “Morada de Horus”. Pero Hathor no es una simple vaca divinizada ni una diosa simple. “Es más acertado – escribe Hornung – ver en la vaca una manifestación posible de Hathor”. La diosa Hathor posee la dulzura maternal de la vaca. Pero al mismo tiempo su personalidad presenta otras facetas que pueden ser, y de hecho lo fueron, representadas por otros animales<sup>11</sup>. Y alguno de esos animales estaba, a su vez, asociado con otros dioses. La relación entre un animal y un dios distaba, pues, de ser unívoca.

<sup>8</sup> MÁXIMO DE TIRO – *Disertaciones filosóficas ...*, II 10.

<sup>9</sup> PORFIRIO – *Sobre la abstinencia*. Madrid: Gredos, 1984, II 26, p. 107.

<sup>10</sup> PORFIRIO – *Sobre la abstinencia ...*, IV 9, p. 199.

<sup>11</sup> HORNUNG, Erik – *El Uno y los Múltiples*. Madrid: Trotta, 2016, pp. 80-81, 107.

Por descontado, no todos los animales de Egipto recibían culto. Solo aquellos dotados de alguna característica susceptible de ser empleada para simbolizar una cualidad divina. Escogeremos algunos ejemplos de relación preferente entre un animal y un dios, al tiempo que intentaremos explicar el vínculo que los egipcios establecieron entre ambos.

El ibis sagrado o *Threskionis aethiopicus*, que en tiempos históricos abundaba en Egipto y que en la actualidad ha desaparecido de esa región, es la imagen de Thot, dios de la escritura y de la luna. El ibis luce plumaje blanco en el tronco, en la base de las alas, en el vientre y en la cola, y plumas negras en la cabeza y en los extremos de las alas. En Egipto – escribe Henri Frankfort – “a la luna, en cuanto computador del tiempo, se la personificaba como Thot”, el escriba de los dioses y dios de la sabiduría<sup>12</sup>. A Thot se lo representaba, bien por un ibis, bien por un hombre con cabeza de ibis.

La asociación del ave con el dios de la escritura y de la luna se funda en varias características. Según Eliano, el amor que le profesa Hermes, el dios de la escritura en Grecia, se debe a que “su figura remeda la naturaleza del habla: las negras plumas volanderas pueden compararse al discurso silencioso e interior, y las plumas blancas al discurso exteriorizado que se hace audible, siervo y nuncio de la vida interior”<sup>13</sup>.

Aparte de lo que dice Eliano, la relación del ibis con la escritura y la geometría se basa, como en el caso de la grulla, en la forma que adopta la bandada al volar. Formaciones en V, en las que los aletazos del primer individuo van transmitiéndose como una onda a todos los que le siguen, pues aletean al ver hacerlo al anterior. Además de esa V en vuelo, que se puede interpretar como un triángulo, el ave forma un triángulo, según Plutarco, con las patas y el pico. Plutarco explica que por esa forma triangular la primera letra del alfabeto egipcio es un ibis<sup>14</sup>, y podría añadir que por el cuarto creciente que configuran las plumas se lo asocia al dios de la luna.

<sup>12</sup> FRANKFORT, Henri – *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza, 1988, p. 167.

<sup>13</sup> ELIANO, Claudio – *Historia de los animales*. Madrid: Gredos, 1984, X 29, p. 67.

<sup>14</sup> PLUTARCO – “Isis y Osiris” ..., 75, p. 196.

Pero a Thot no solo le sirve de imagen el ibis. También el babuino<sup>15</sup>. Por lo tanto, un mismo dios podía tener vínculo con varios animales. Y veremos luego que, a la inversa, un mismo animal valía de imagen a varios dioses.

El chacal, personificación de Anubis, dios de la muerte, es uno de los animales divinos más conocidos de Egipto. Aunque practica la caza con bastante eficacia, el chacal se entrega a la necrofagia siempre que encuentra una carroña. Con toda probabilidad frecuentaba las tumbas poco profundas de los cementerios primitivos en el desierto y quizá se interpretó que acudía a esos lugares para conducir los difuntos al más allá. No sin razón, pues, los egipcios le otorgaron el papel de dios de los muertos. Un texto egipcio hace derivar el nombre de Anubis de un verbo que significa “pudrirse”<sup>16</sup>. Lo representaron con aspecto de chacal – reconocible por su largo rabo y caído en forma de porra – o como un hombre con cabeza de chacal<sup>17</sup>.

Pero los egipcios no asociaron al chacal solo con Anubis. Sed era un dios antiguo de aspecto muy similar al de un chacal. Y Wepwawet fue tal vez el primero de los dioses chacal de Egipto<sup>18</sup>. En este caso sería posible considerar a los distintos dioses chacal como la divinización del mismo animal con distintos nombres. Pero en otros casos los dioses relacionados con un determinado animal tienen una personalidad propia más que evidente. En esos casos parece incuestionable que el animal simboliza una cualidad que comparten varios dioses, aunque se lo asocie de preferencia con uno de ellos. Queda patente que el animal no ha sido divinizado, que es un símbolo de una cualidad divina no exclusiva de un único dios. El carnero de Amón nos servirá de ejemplo.

A Ra, el dios del sol, se lo representó a menudo por un hombre con cabeza de carnero<sup>19</sup>. Con toda seguridad el vigor genésico del animal simbolizaba la energía

<sup>15</sup> WILKINSON, Richard H. – *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Alianza, 2003, p. 175.

<sup>16</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto*. Madrid: Oberón, 2003, p. 187.

<sup>17</sup> WILKINSON, Richard H. – *Cómo leer el arte egipcio*. Barcelona: Crítica, 1998, p. 67; DOXEY, Denise en REDFORD, Donald B. (Ed.) – *Hablan los dioses*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 29.

<sup>18</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 190-191.

<sup>19</sup> HERÓDOTO – *Historia ...*, II 42, 4-5, p. 256.



creativa del dios<sup>20</sup>. También los griegos y luego la cultura europea vieron en el carnero esa potencia generadora, pues un macho se basta para fecundar de treinta a cien ovejas. Por eso Cesare Ripa lo pone como atributo de la Lujuria: “Acostumbraban los antiguos pintar a Venus subida encima de un carnero para mostrar la Lujuria”<sup>21</sup>.

En el arte egipcio se han encontrado carneros de dos especies distintas, la *Ovis longipes*, que se distingue por unos cuernos pesados, largos, horizontales y ondulados; y la *Ovis platyra*, de cuernos curvos. Ambas tienen el mismo significado simbólico. La segunda es la preferida en las representaciones de Amón; la primera, en las de otros dioses carneros, como *Knum* o *Cnum* e incluso Osiris<sup>22</sup>. *Cnum*, uno de los principales dioses carnero, era la personificación de las fuerzas creadoras. Se lo representó por un hombre con cabeza de carnero, de cualquiera de las especies de oveja mencionadas. Llevaba como atributo una rueda de alfarero, en alusión a su poder creador.

También es un carnero el antiguo dios Banebjetet, a quien se le suponía una inagotable potencia sexual. El carnero Heryshef era un dios creador emergido de las aguas y Kherty era un dios carnero que habitaba en las regiones inferiores<sup>23</sup>. Así pues, no había un carnero divinizado. Había varios dioses, que, en su aspecto creador, se representaban por un carnero o por un hombre con cabeza o cuernos de carnero.

Al halcón lo relacionaban con el dios del sol tanto los egipcios como los griegos, con toda seguridad por las mismas razones. Pero mientras en Egipto el halcón era la imagen de Horus, en Grecia se limitaba a ser un atributo de la imagen antropomórfica de Apolo. En el templo de Horus en Edfu se mantiene firme un colosal halcón con doble corona.

<sup>20</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 94-95.

<sup>21</sup> RIPA, Cesare – *Iconología*. Madrid: Akal, 1987, “Lujuria”.

<sup>22</sup> WILKINSON, Richard H. – *Cómo leer el arte egipcio ...*, p. 63.

<sup>23</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 192-195.

Desde los primeros tiempos los egipcios veneraron al halcón, identificándolo con el dios Horus. “¡Salve a ti, disco solar del día! – canta un himno –, creador de todo, que creó su vida; gran halcón, con plumas de varios tonos, que nació para elevarse; que nació de sí mismo, sin padre”<sup>24</sup>. Tampoco al halcón se lo asoció solo con el dios Horus. Un halcón con un disco solar sobre la cabeza representaba a Ra. También veneraron en figura de halcón al dios Khenty-irty de Letópolis, cuyo nombre significa “de vista aguda” y que acabó siendo asimilado por Horus<sup>25</sup>.

Al halcón se lo asocia con dioses solares por varias de sus características. En primer lugar, porque vuela muy alto. Valiéndose de las corrientes ascensionales térmicas y batiendo con rapidez las alas, los halcones se elevan a gran altura, hasta alcanzar los setecientos cincuenta metros. Además, se asegura que, como el águila, puede mirar al sol de frente. En esa capacidad se apoya Eliano para vincularlo con Apolo y con Horus: “Porque los halcones son las únicas aves que miran de hito en hito a los rayos del sol sin esfuerzo y sin sentir molestias y, cuando remontan el vuelo a una altura elevadísima, la divina llama no les ofende lo más mínimo”<sup>26</sup>. La misma razón da Horapolo, para quien el halcón sirve de símbolo a Dios “porque es animal prolífico y longevo; y además, porque parece ser imagen del sol, mirando con vista penetrante hacia sus rayos a diferencia de todas las aves”<sup>27</sup>.

Los ojos del halcón tienen, en efecto, unas características asombrosas. Son quizá los órganos de visión más desarrollados que existen en el mundo... Si nuestra vista fuese igual a la de este pájaro, podríamos leer los titulares de un diario a quinientos metros de distancia. Y es verdad que tienen la capacidad de mirar directamente al sol porque un líquido amarillento y aceitoso extiende encima de los ojos de las falcónidas una película que, al actuar en forma semejante al filtro de la cámara fotográfica, les resguarda del resplandor del sol. La importancia de los ojos en el

<sup>24</sup> FRANKFORT, Henri – *Reyes y dioses ...*, p. 190.

<sup>25</sup> WILKINSON, Richard H. – *Cómo leer el arte egipcio ...*, p. 85; WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 200-211.

<sup>26</sup> ELIANO, Claudio – *Historia de los animales ...*, XII 4; XII 14.

<sup>27</sup> HORAPOLO – *Hieroglyphica*. Madrid: Akal, 1991, p. 83.

simbolismo del halcón queda reflejada por la precisión con que dibujaban el lacrimal y la prolongación del ojo de Horus-halcón<sup>28</sup>.

El halcón en la simbología egipcia nos reserva una lección más. Comprobamos que su uso no se limitaba a los dioses solares. Dioses viajeros y batalladores también lo eligieron. No, desde luego, porque los símbolos sean ambivalentes y oscuros, sino porque su elección se basaba en otras características del ave. Era imagen del dios viajero Nemty, que armoniza a la perfección con un ave cuyo nombre científico es *Falco peregrinus*. Al dios funerario Sokaris se lo representaba como un halcón momificado. Quizás por un comportamiento que le atribuye Claudio Eliano: “Cuando un halcón ve un hombre muerto, cubre totalmente de tierra el cadáver insepulto”<sup>29</sup>. “Se dice -escribe Plutarco - que, sobrevolándolos, arroja tierra sobre los ojos de los cadáveres insepultos”<sup>30</sup>. Porfirio añade que lo hacen porque en sus ojos “reside la luz solar”<sup>31</sup>.

No resulta difícil deducir por qué el halcón era imagen de Montu, dios de la guerra, y del belicoso Sopdu. Esta ave rapaz se muestra en su ataque feroz y sanguinaria. Da caza a palomas, garzas, grullas y toda clase de pájaros. Para defender su nidada los peregrinos atacan con valentía a cuervos, águilas, buitres, e incluso a serpientes, perros, zorros y humanos. Horapolo lo cita como símbolo egipcio de la Victoria, “porque este animal vence a todas las aves”<sup>32</sup>.

La vaca, por su parte, permitía visualizar la faceta más destacada de la personalidad de Hathor y de varias diosas más. Hathor fue representada bien por una vaca, bien por una mujer con cabeza de vaca o bien por una mujer con cuernos u orejas de vaca. En la estatua de *Hathor con Psamético* del Museo de El Cairo la diosa tiene la apariencia de una vaca. En algunos templos ejercen de columnas imágenes híbridas de Hathor, fusión de rasgos humanos y bovinos. El capitel de bastantes columnas

---

<sup>28</sup> LÓPEZ GRANDE, María José - *Damas aladas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Museu Egipci, 2003, p. 23.

<sup>29</sup> ELIANO, Claudio - *Historia de los animales ...*, II 42, p. 138.

<sup>30</sup> PLUTARCO - “Isis y Osiris” ..., 51, p. 159.

<sup>31</sup> PORFIRIO - *Sobre la abstinencia ...*, IV 9, p. 201.

<sup>32</sup> HORAPOLO - *Hieroglyphica ...*, p. 83

está formado por un rostro femenino, aunque triangular como la cabeza de una vaca, una peluca con trenzas cayendo por ambos lados y orejas de vaca<sup>33</sup>.

Como sucede en otros casos, la vaca no era imagen o atributo exclusivo de Hathor. También Isis, la diosa que amamanta a su hijo Horus, adquiere rasgos bovinos. De hecho, “desde el Reino Nuevo, Isis y Hathor a menudo solo pueden distinguirse gracias a sus acotaciones, no a su iconografía”<sup>34</sup>. Heródoto informa que los egipcios sacrificaban bueyes y becerros exentos de marcas, pero no les estaba “permitido sacrificar vacas, ya que están consagradas a Isis. En efecto, la imagen de Isis, que representa a una mujer, lleva cuernos de vaca, tal como los griegos simbolizan a Ioo”<sup>35</sup>. Plutarco afirma que en Egipto “la vaca es una imagen de Isis y de la tierra”<sup>36</sup>. Bien dice Plutarco: la vaca es una imagen de la diosa. Los egipcios no adoraban a los animales. Los animales servían de imágenes visibles de los dioses invisibles.

Otra diosa con aspecto de vaca era Bat, cuyo nombre significa “poder femenino”. Tenía cabeza humana, orejas bovinas y cuernos, como Hathor<sup>37</sup>. Hesat, otra diosa vaca, era la nodriza divina del rey. Se decía que amamantaba a varios toros divinos y que era, en particular, la madre mítica del toro Mnevis. Se creía, además, que proporcionaba leche a la humanidad. En el período ptolemaico, Hesat fue fusionada con Isis, y disfrutó de un culto propio bajo la forma de la vaca Isis-Hesat<sup>38</sup>. La diosa Mehet-Weret, personificación de la inundación primigenia y de la fecundidad, aparece representada casi siempre con aspecto bovino<sup>39</sup>. A veces Nut, la diosa del cielo, toma forma de vaca<sup>40</sup>, en su papel de matriz y madre nutricia universal.

Todas esas diosas con figura de vaca son divinidades del sexo, la fecundidad y la nutrición maternal. Hathor, por diosa de sexo y de la fecundidad, a los griegos les recordaba a Afrodita. Uno de sus nombres era “señora de la vagina”. Se creía “que

<sup>33</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, p. 144.

<sup>34</sup> HORNUNG, Erik – *El Uno y los Múltiples ...*, p. 116.

<sup>35</sup> HERÓDOTO – *Historia ...*, II 41, 1-2, p. 253.

<sup>36</sup> PLUTARCO – “Isis y Osiri” ..., 39, p. 136.

<sup>37</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, p. 172.

<sup>38</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 173-174.

<sup>39</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, p. 174.

<sup>40</sup> BLÁZQUEZ, José M<sup>a</sup> y Lara, Federico (Eds.) – *El libro de los muertos*. Madrid: Editora Nacional, 1984, cap. 141, p. 261; WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, p. 78.

ayudaba a las mujeres durante la concepción, el proceso del parto y el nacimiento”. Como compensación, recibía de ofrenda estatuillas de la fecundidad y objetos votivos en forma de falo<sup>41</sup>.

Hathor era, sobre todo, madre nutricia, madre o esposa de Horus. Como diosa nutricia desempeñaba el papel de madre del faraón. “Actuaba como nodriza regia, amamantando simbólicamente al monarca incluso cuando éste ya era adulto”<sup>42</sup>. Desde el Imperio Nuevo se hace habitual la imagen de Hathor amamantado al faraón, que ve reforzada así su naturaleza divina. En la Tebaida encontramos a monarcas como Amenofis II, Hatshepsut y Tutmosis III representados en cuclillas bajo el vientre de la diosa vaca y bebiendo de sus ubres, o bien de pie delante de ella<sup>43</sup>. Y como diosa del nacimiento y de la nutrición, desempeñaba un importante papel en las creencias de ultratumba, que prometían el renacer y una nueva vida<sup>44</sup>.

Quizá diosa independiente, quizá una manifestación de Hathor era *Iat*, cuyo nombre recuerda a *iatet*, el nombre egipcio para la leche. Se ocupaba, naturalmente, de la alimentación de los niños<sup>45</sup>. Su nombre y su cometido prueban que la leche y la alimentación eran aspectos centrales de Hathor y de diosas similares. En la procesión de los misterios de Isis que describe Apuleyo en *El asno de oro* “iba a la zaga una vaca levantada en ancas; esa vaca, símbolo de la fecundidad, encarnaba a la diosa como madre universal”<sup>46</sup>. Y, como es sabido, Isis es representada a menudo dando el pecho a su hijo Horus, como madre nutricia.

Los occidentales consideran extraño que alguien elija una vaca para imagen de una diosa. Un primer dato etnográfico que hay que tener en cuenta es que en muchas sociedades, sobre todo en África pero también en la Grecia clásica, se valoraba la belleza de las vacas. En la bellísima Cloe, la protagonista de la novela de Longo, destacaban, además de su piel blanca y su hermoso cabello, “sus ojos, por grandes

<sup>41</sup> VISCHAR, Deborah en REDFORD, Donald B. (Ed.) – *Hablan los dioses ...*, pp. 119-120.

<sup>42</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 140-141.

<sup>43</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, p. 144.

<sup>44</sup> VISCHAR, Deborah en Donald B. Redford (Ed.) – *Hablan los dioses ...*, p. 120.

<sup>45</sup> WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto ...*, pp. 145-146.

<sup>46</sup> APULEYO – *El asno de oro*. Madrid: Gredos, 2001, XI 11, p. 299.

como los ojos de una vaca”<sup>47</sup>. A Hera, la diosa madre, Homero la llama la “de ojos de novilla”<sup>48</sup>. Filomedusa y Clímena tenían “ojos de novilla”<sup>49</sup>.

Menos dificultad deberíamos tener los europeos para entender su condición de madre nutricia. Sabemos que la vaca es el mamífero que más leche produce, hasta cuarenta litros diarios durante ocho o nueve meses. No sorprende, pues, que los egipcios y otros pueblos que incluyen leche en su alimentación la hayan convertido en madre mítica. En Grecia simboliza a la madre<sup>50</sup>. Y en la India, por los beneficios que reporta y, sobre todo, por su contribución a la dieta diaria, se entiende que sea símbolo de la nodriza universal. Sin la vaca la vida en la India sería imposible.

La vaca cuenta, además, con unas características que la hacen un símbolo adecuado para las diosas del sexo y de la reproducción. De su pasión por el sexo habla Aristóteles: “Entre las hembras, se pirran por copular, la que más la yegua, y luego la vaca”<sup>51</sup>.

Así pues, los egipcios, utilizaron al mismo tiempo imágenes antropomórficas y zoomorfas. Tomaron ciertos animales por imagen de los dioses. Se requería, claro está, que esos animales guardasen alguna semejanza con la divinidad. Es del todo falso que adorasen vacas, halcones, gatos y escarabajos. Emplearon vacas, halcones, gatos y escarabajos como imágenes de los dioses, por alguna semejanza entre cada uno de esos animales y el dios correspondiente. Lo señala Michel de Montaigne, citando a su admirado Plutarco: “Dice que no adoraban los egipcios ni al gato, ni al buey (por ejemplo), sino que doraban en aquellos animales cierto reflejo de las facultades divinas; en este, la paciencia y la utilidad; en aquel, la vivacidad”<sup>52</sup>.

A una sociedad laica como la actual, que tiene dificultades para analizar el fenómeno religioso con neutralidad, le cuesta entender que los animales sagrados en Egipto no eran dioses sino imágenes de los dioses. Según las creencias egipcias, los dioses,

<sup>47</sup> LONGO – *Dafnis y Cloe*. Madrid: Gredos, 1982, I 17, 3, p. 51.

<sup>48</sup> HOMERO – *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2006, I 551, p. 18.

<sup>49</sup> HOMERO – *Ilíada ...*, VII 10, p. 128.

<sup>50</sup> PÍNDARO – *Obra completa*. Madrid: Cátedra, 1988, píticas IV 143, p. 182.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES – *Historia de los animales*. Madrid: Akal, 1990, VI 18, 572a, b.

<sup>52</sup> MONTAIGNE, Michel de – *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra, 2008, II 11, p. 441.

poderosos e incognoscibles, vivían en el cielo. En la tierra tenían imágenes, simples aproximaciones a su naturaleza oculta. Lo distintivo de Egipto – y de otras sociedades – es que las imágenes no se limitaban a las esculturas o pinturas antropomórficas. Ciertos animales también les servían de imágenes divinas. Tomar esos animales por los verdaderos dioses no es más que un recurso etnocéntrico para degradar las divinidades egipcias al nivel de los brutos.

### *Cristianismo*

Clemente de Alejandría critica que en Egipto lleven en procesión figuras de oro de perros, halcones e ibis. Ese desprecio fue el que dominó en Europa hasta nuestra época. Es conocido el violento rechazo de Goethe a los dioses de canina faz de las riberas del Nilo: “¡Oh, que me dejen en paz! – exclama – ¡Nunca en mis lares se vean ni Isis, ni Osiris tampoco y que digan lo que quieran!”<sup>53</sup>.

A muchos el uso de imágenes zoomorfas e híbridas de los dioses les parece incompatible con la tradición cristiana. Sin embargo, en el cristianismo existen algunos motivos iconográficos con evidentes similitudes con los egipcios. Lo que sucede es que nosotros somos conscientes del valor simbólico de los animales utilizados, como lo eran en Egipto de los suyos. En cambio, en los animales egipcios nos resistimos a verlo, por etnocentrismo. Nos complace pensar que los antiguos se rebajaron a adorar seres irracionales. No lo vio así san Agustín. En una de sus *Cartas* afirma que no se debe criticar la búsqueda de semejanzas en el mundo natural para

“(…) significar divinos misterios. En toda criatura hay esa semejanza. Pero no debemos incurrir en la sentencia de condenación que la boca apostólica lanza contra algunos que adoraron y sirvieron a la criatura, más bien que al Criador, que es bendito para siempre. Así como no adoramos al ganado, aunque Cristo fue llamado Cordero y Becerro; ni adoramos a las fieras, porque fue llamado León de la tribu de Judá; ni a las rocas, porque Cristo era la roca; ni al monte de Sión, porque en él está simbolizada la Iglesia”<sup>54</sup>.

En efecto, los cristianos también usan animales como símbolos de la divinidad y de los santos. Ahí está el cordero. También la paloma y el enigmático Tetramorfos. El

<sup>53</sup> HORNUNG, Erik – *El Uno y los Múltiples ...*, p. 18.

<sup>54</sup> AGUSTÍN DE HIPONA – *Cartas*. Madrid: BAC, 1952, nº 55, pp. 331-333.

cordero representa a Cristo y la paloma al Espíritu Santo. De Cristo, el Dios hecho hombre, predominan las imágenes antropomórficas, aunque el cordero es asimismo habitual. Del Espíritu Santo, en cambio, salvo en algunos cuadros de la Trinidad formada por tres hombres idénticos, no se usa más imagen que la paloma.

Por supuesto, a nadie se le ocurre sostener que los cristianos adoran al cordero y a la paloma en cuanto animales. Se conoce su significado simbólico. Aunque no todos los creyentes podrían explicar hoy en qué se basa, a ninguno de los dos animales le faltan méritos. Que Cristo sea cordero se debe a la mansedumbre de este animal y a que se le sacrificaba en la Pascua judía. Eliano lo considera el animal más manso y tranquilo<sup>55</sup>. En los manuscritos medievales, en la escultura gótica y en arte renacentista la Mansedumbre personificada lleva de atributo un cordero, lo mismo que la Paciencia, la Humildad y el temperamento flemático.

Por mostrarse manso incluso en el altar, se suponía que aceptaba de buen grado el sacrificio. De ahí que los judíos lo considerasen el animal idóneo para las ofrendas<sup>56</sup>. Durante la Pascua, fiesta en que se conmemoraba la creación del mundo y el día en que Yahveh había liberado a su pueblo de la mano de los egipcios, los hebreos sacrificaban un cordero añal, macho, sin defecto, y se rociaba con su sangre las jambas de la casa. Después se comía el cordero en familia, en medio de un complicado ritual en el que se narraban las maravillas obradas por Dios en favor de su pueblo.

Cristo asumirá el papel de cordero pascual y se ofrecerá manso y sumiso en sacrificio a Dios para liberar a la Humanidad e instituirá la Eucaristía a fin de que todos puedan participar de su carne<sup>57</sup>.

La identificación de Cristo sacrificado con un cordero parte de san Juan. En su evangelio manifiesta que Cristo es “el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo”<sup>58</sup>. Y el *Apocalipsis* presenta a Cristo como el Cordero sacrificado: “Entonces

<sup>55</sup> ELIANO, Claudio – *Historia de los animales ...*, XII 31, p. 138; VII 19, p. 318.

<sup>56</sup> Lv 23, 18; Nm 6, 14; 7, 15; 28, 11; 29, 2.

<sup>57</sup> Jn 1, 29; 1, 36; Hch 8, 32; 1 Pe 1, 19; 1 Cor 5, 7.

<sup>58</sup> Jn 1, 29.



vi, de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, un Cordero, como degollado; tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra”<sup>59</sup>. Ese Cordero es Cristo, en el que todavía se perciben las huellas del suplicio. Los siete cuernos simbolizan su poder pleno y los siete ojos, su omnisciencia.

El arte cristiano primitivo representa a los apóstoles en forma de doce ovejas, muchas veces con el Cordero de Dios en medio. En los primeros siglos no se muestra a Cristo hombre padeciendo en la cruz como un criminal. Su sacrificio se simbolizaba por medio del cordero místico, motivo iconográfico que nace en las catacumbas y se mantiene durante la Edad Media. El cordero, con la cabeza rodeada por un nimbo, vierte su sangre en un cáliz al tiempo que una de sus patas replegadas sostiene una cruz o el estandarte triunfal de la Resurrección. También se le suele representar sobre una montaña de la que brotan los cuatro ríos del Paraíso.

La crucifixión más antigua que conocemos es la de un relieve en marfil del Museo Británico, fechada entre el 420 y el 450. Pero la imagen de la muerte en la cruz no se generaliza hasta época carolingia. El concilio Quinisexto, celebrado en el año 692, había decretado que en el futuro la figura humana substituiría al cordero. En el siglo XIII el liturgista Guillaume Durand, obispo de Mende, explica la razón de ese cambio:

“Algunos pintaban a Cristo con la apariencia de un cordero. Pero porque Cristo es un hombre real, el papa Adriano declaró que debemos pintarlo con forma humana. No es el Cordero, en efecto, quien debe ser pintado en la cruz; pero después de haber representado al Hombre, nada se opone a que se represente al Cordero, ya abajo, ya detrás de la cruz”<sup>60</sup>.

Con esa norma se deseaba, pues, recalcar que Cristo es un Dios hecho hombre. Representaciones medievales del Cordero apocalíptico abundan en los beatos españoles y en los frescos de las iglesias catalanas. En las representaciones barrocas de la Natividad de Cristo los pastores le ofrecen al Niño un cordero, casi siempre con

<sup>59</sup> Ap 5, 6.

<sup>60</sup> RÉAU, Louis – *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008, p. 35.

los pies atados, símbolo de su futuro sacrificio. San Juan Bautista lleva de atributo un cordero para indicar que fue el precursor de Cristo.

A la paloma la eligieron para imagen del Espíritu Santo porque es un ave. Ya desde Egipto se figura el alma, el *ba*, por medio de un pájaro. Pacífica y sencilla, la paloma se usó en la Europa cristiana y pervive en la cultura popular como símbolo de los espíritus o almas de las personas que mueren en estado de pureza; en especial las palomas blancas. Berceo, en el milagro del naufragio, nos ofrece un claro ejemplo:

“Catando si podrían algunos muertos ver, por darles sepultura como era menester, vieron palomillas de so la mar nacer: cuando fueron los muertos tantas podrían ser. Vieron palomillas salir de so la mar, más blancas que las nieves hacia el cielo volar: creían que eran almas que quería Dios llevar al Santo Paraíso, glorioso lugar”<sup>61</sup>.

Vorágine nos ofrece el ejemplo de san Régulo, obispo de Arlés, que un día estaba celebrando misa de pontifical y, al recitar el canon, añadió a los de los Apóstoles los de los bienaventurados mártires Dionisio, Rústico y Eleuterio. Al advertir que los nombres de estos tres santos varones, de cuya muerte él aún no tenía noticia, se le habían deslizado sin querer de su boca, quedó sumamente sorprendido; pero su sorpresa fue mayor cuando vio cómo sobre la cruz que presidía el altar se posaron repentinamente tres palomas. San Régulo miró atentamente a las palomas y, “al ver que cada una de ellas llevaba grabado el nombre de uno de aquellos insignes siervos de Dios, quedó plenamente convencido de que las almas de los tres habían emigrado de sus cuerpos”<sup>62</sup>. Un hombre que había estado presente en el suplicio de Juana de Arco declaró que “había visto en la emisión del espíritu de la dicha Juana una paloma blanca saliendo de las llamas de la hoguera”<sup>63</sup>.

No sorprende, entonces, que el más puro de los espíritus, el Espíritu Santo, se manifieste en forma de paloma. Así lo hace durante el bautismo de Cristo, según el relato evangélico: “Bautizado Jesús, salió del agua; y en esto se abrieron los cielos y

<sup>61</sup> BERCEO – *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Castalia, 1980, vv. 599-600, p. 105.

<sup>62</sup> VORÁGINE, Santiago de la – *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1982, p. 662.

<sup>63</sup> SÉBILLOT, Paul – *La faune*. Paris: Imago, 1984, p. 260.

vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de paloma”<sup>64</sup>. San Isidoro explica que, para poner de relieve su naturaleza, eligió esa ave porque “es todo simplicidad e inocencia. Esta ave en su cuerpo carece de hiel y solamente tiene inocencia y amor”<sup>65</sup>. Santiago de la Vorágine por su parte añade que el Espíritu Santo, “cuando desciende sobre los corazones, produce en ellos efectos semejantes a los que naturalmente tiene los signos que utilizó”<sup>66</sup>.

La sociedad cristiana entendió sin la menor duda que el cordero y la paloma eran símbolos de Cristo y del Espíritu Santo. Como hemos visto, algunos autores antiguos, estudiosos del simbolismo, también comprendieron el carácter simbólico de los animales divinos de Egipto, aunque despreciasen sus dioses. Pero, arrinconado el simbolismo desde el siglo XVIII, los primeros observadores modernos del arte egipcio no supieron reconocer en el halcón, la vaca, el escarabajo y demás animales de culto del Antiguo Egipto su valor simbólico.

### *Tetramorfos*

El Tetramorfos es el conjunto de cuatro seres situados alrededor del trono de Dios, formando parte de la corte celeste, alabando, glorificando y dando gracias al Señor, función que comparten con los veinticuatro ancianos y los ángeles. Lo conforman un hombre, un león, un toro y un águila, los cuatro dotados de alas. Son los cuatro Vivientes de la visión de san Juan en el *Apocalipsis*, inspirada en la de Ezequiel, pero menos compleja. Desde san Ireneo se los identifica con los evangelistas.

En una visión el profeta Ezequiel había contemplado el carro de Yahveh con unos seres de aspecto humano, con alas y con pezuñas de buey en los pies. “En cuanto a la forma de sus caras, era una cara de hombre, y los cuatro tenían cara de león a la derecha, los cuatro tenían cara de toro a la izquierda, y los cuatro tenían cara de águila”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Mt 3, 16; véase Jn 1, 32; Lc 3, 21-22.

<sup>65</sup> ISIDORO DE SEVILLA- *Etimologías*. Madrid: BAC, 1982, VII 3, 22, p. 643.

<sup>66</sup> VORÁGINE, Santiago de la - *La leyenda dorada* ..., p. 309.

<sup>67</sup> Ez 1, 6-10.

San Juan en el *Apocalipsis* otorga a cada Viviente un único aspecto; tres tienen aspecto animal y el otro, humano: “El primer Viviente, como un león; el segundo Viviente, como un novillo; el tercer Viviente tiene un rostro como de hombre; el cuarto Viviente es como un águila en vuelo”. Esos cuatro Vivientes dan gloria a Dios por la creación, en concreto por lo más fuerte de la obra creada, el león; por lo más noble, el toro; por lo más sabio, el hombre; y por lo más ágil, el águila<sup>68</sup>.

Desde san Ireneo, en el siglo II, en su escrito *Contra los herejes*, se identificó a estos cuatro Vivientes con los evangelistas. No siempre se le asignó el mismo evangelista al mismo animal. Para san Ireneo el león era Juan, el toro Lucas, el hombre Mateo y el águila Marcos. Para Hipólito, san Agustín, Primasio y san Beda, el toro era Lucas, el león Mateo, el hombre Marcos y el águila Juan. A san Epifanio y san Jerónimo se debe la interpretación que luego se impondría: el hombre es Mateo, el león Marcos, el toro Lucas y el águila Juan.

Para esa identificación se adujeron razones variadas. Para san Ambrosio de Milán “por medio de las figuras de los animales se expresan las diversas disposiciones del alma, la razonabilidad en el hombre, la irascibilidad en el león, el deseo en el buey, la visión en el águila”<sup>69</sup>. Santiago de la Vorágine recoge la interpretación que se impuso:

“La cara de hombre simbolizaba a Mateo, porque este evangelista en su evangelio destacó más que los otros lo concerniente a la humanidad de Jesús; la del buey representaba a Lucas que fue el que con mayor relevancia expuso el carácter sacerdotal de Cristo; a Marcos, que describió con más detalles que los otros lo relativo a la resurrección del Señor, atribuimos la cara de león por dos razones: porque los leones, según se dice, despiertan y sacan de su letargo con sus rugidos a sus cachorros, que nacen generalmente aletargados y permanecen durante tres días como muertos, al cabo de los cuales merced a los bramidos de sus padres parece como si resucitaran y comenzaran propiamente a vivir, y porque este evangelista inició su relato presentándonos a Juan Bautista conmoviendo a los pecadores con los rugidos de su predicación; el águila, finalmente, por volar a mayor altura que las demás aves,

<sup>68</sup> Ap 4, 6-8 y comentario de la *Biblia de Jerusalén*.

<sup>69</sup> AMBROSIO DE MILÁN – *La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, cap. 18, 114, p. 129.

simboliza apropiadamente al evangelista Juan, que con especial elevación escribió sobre la divinidad de Cristo<sup>70</sup>.

En la Edad Media, además de los cuatro evangelistas, los cuatro animales simbolizaban cuatro aspectos de la vida de Cristo, que se corresponden con los cuatro momentos centrales de su vida terrenal: el nacimiento, la muerte, la resurrección y la ascensión. Ese significado le dan, entre otros, Honorio de Autun, Hildeberto del Mans, Bruno de Asti y Ruperto de Deutz. La expresión más breve y más impactante la formuló Honorio de Autun en una prédica acerca de la Ascensión: “Cristo era hombre al nacer, novillo al morir, león al resucitar y águila al ascender”<sup>71</sup>. Con toda probabilidad lo habían tomado del Beato de Liébana en su *Comentario del Apocalipsis*, quien se inspira en los bestiarios para asignarles esos significados:

“El mismo unigénito Hijo de Dios se hizo realmente hombre. Él en el sacrificio de nuestra redención se dignó morir como un novillo. Él, por el poder de su fortaleza, resucitó como un león. Se manifiesta como el león que duerme con los ojos abiertos, pues en su muerte, en la que según su humanidad pudo dormir nuestro Redentor, estuvo despierto al permanecer inmortal en su divinidad. Subiendo a los cielos después de su resurrección, él se eleva a lo alto como un águila. Él es para nosotros, pues, todo esto al mismo tiempo: naciendo se hizo hombre, muriendo novillo, resucitando león y águila subiendo a los cielos”<sup>72</sup>.

La del Beato era una ingeniosa manera de visualizar la compleja naturaleza de Cristo. Algo similar a lo que sucede con los regalos de los Reyes Magos, en los que el oro representa su realeza, la mirra su condición humana y mortal y el incienso la naturaleza divina. En el Tetramorfos Cristo es un dios hecho hombre, que muere en sacrificio como los novillos, que resucita como el león y que asciende al cielo como el águila.

La iconografía del Tetramorfos es variada y de un enorme interés. Se detectan reminiscencias claras de las imágenes egipcias y clásicas, pues coexisten

<sup>70</sup> VORÁGINE, Santiago de la – *La leyenda dorada ...*, p. 669.

<sup>71</sup> RÉAU, Louis – *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento ...*, pp. 49-40.

<sup>72</sup> BEATO DE LIÉBANA – *Comentario del Apocalipsis*. Madrid: BAC, 1995, p. 301.

representaciones de los Vivientes en forma animal, con figura híbrida y como hombres con el atributo animal correspondiente.

Una de las representaciones más antiguas en figura animal, con alas, adorna la cúpula del Mausoleo de Gala Placidia en Ravena, del siglo V. A partir de entonces se mantiene en el arte cristiano y experimenta una gran expansión durante el románico. Decae en el gótico<sup>73</sup>.

Solemos fijarnos menos en los Vivientes híbridos, con cuerpo de hombre o ángel y cabeza de animal, según el modelo egipcio. En el ábside de la iglesia copta de Bawit, del siglo VI, están representados por las cabezas de un hombre y los tres animales, situadas sobre una suerte de alas que emergen de la mandorla del Pantocrátor o Cristo triunfante. Aunque no forman verdaderos híbridos, se pueden considerar un nexo con la tradición iconográfica egipcia.

Como auténticos híbridos los pintaron los miniaturistas de varios beatos. En el *Beato de San Miguel de Escalada*, del año 950, san Mateo es un hombre y san Marcos un híbrido con cabeza de león. San Lucas y san Juan, por su parte, cuentan con dos imágenes en páginas contiguas. San Lucas en una es un toro y en la otra un hombre díptero con cabeza de toro; y san Juan, en la primera es un águila y en la segunda un hombre alado con cabeza de águila. En el *Beato de Fernando I y Sancha*, del año 1047, san Mateo tiene cabeza y cuerpo humanos y sujeta un libro; san Marcos, san Lucas y san Juan, híbridos, tienen cabeza de león, toro y águila, con alas, y también muestran su evangelio en la mano; san Marcos, además, en otra página aparece en forma animal. En el beato procedente del Monasterio de San Andrés de Arroyo, de comienzos del XIII, Mateo es un hombre y los otros tres evangelistas son híbridos. Lo mismo en la iglesia de Santa María de Taüll, en un frontal de altar del siglo XII, conservado en el Museo Episcopal de Vic y procedente de Sant Andreu de Sagàs, y en unas esculturas de San Prudencio de Armentia y Santa María de Irache, asimismo del XII<sup>74</sup>. En las pinturas románicas de San Isidoro de León, en el Panteón de los

<sup>73</sup> GONZÁLEZ HERMOSO, Irene – “El Tetramorfo”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* [Em línea] III/5 (2011), p. 65. [Consultado en 2 Octubre 2019]. Disponible en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-8.%20Tetramorfo.pdf>.

<sup>74</sup> GONZÁLEZ HERMOSO, Irene – “El Tetramorfo” ..., p. 62.

Reyes, los tres evangelistas híbridos tienen escrito al lado el nombre de cada uno y del animal correspondiente.

Los cuatro Vivientes como atributo de los evangelistas, tan comunes en la imaginería popular, los encontramos ya en los mosaicos de San Vital de Ravena, de mediados del siglo VI.

Este análisis iconográfico y simbólico del Tetramorfos no solo nos demuestra que la iconografía egipcia de los dioses tuvo una cierta continuidad en el cristianismo. Nos demuestra, sobre todo, que si en la Edad Media los cristianos le otorgaban valor simbólico a determinados animales y a híbridos de humano y animal, no cabe razón alguna para conjeturar – a no ser cayendo en inaceptable etnocentrismo – que los egipcios no eran capaces de tan elevado uso y que practicaban una adoración bastarda de los animales por sí mismos. Y a mayores demuestra que, tanto en un caso como en el otro, lejos de emplear símbolos oscuros e indescifrables, los elaboraban con ingenio, comprensibles y aptos para comunicar principios religiosos fundamentales.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes impresas

AGUSTÍN DE HIPONA – *Cartas*. Madrid: BAC, 1952.

AMBROSIO DE MILÁN – *La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.

APULEYO – *El asno de oro*. Madrid: Gredos, 2001.

ARISTÓTELES – *Historia de los animales*. Madrid: Akal, 1990.

BEATO DE LIÉBANA – *Comentario del Apocalipsis*. Madrid: 1995.

BERCEO – *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Castalia, 1980.

BLÁZQUEZ, José M<sup>a</sup>; LARA, Federico (Eds.) – *El libro de los muertos*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

ELIANO – *Historia de los animales*. Madrid: Gredos, 1984, 2 vols.

- FILÓSTRATO – *Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid: Gredos, 2002.
- HERÓDOTO – *Historia*. Madrid: Gredos, 2001, 5 vols.
- HOMERO – *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2006.
- HORAPOLO – *Hieroglyphica*. Madrid: Akal, 1991.
- ISIDORO DE SEVILLA – *Etimologías*. Madrid: BAC, 1982.
- JUVENAL – *Sátiras*. Madrid: Gredos, 2001.
- LONGO – *Dafnis y Cloe*. Madrid: Gredos, 1982.
- LUCIANO DE SAMOSATA – *Obras*. Madrid: Gredos, 2002, 4 vols.
- MÁXIMO DE TIRO – *Disertaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 2005.
- MONTAIGNE, Michel de – *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra, 2008.
- PÍNDARO – *Obra completa*. Madrid: Cátedra, 1988.
- PLUTARCO – *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Gredos, 1987, 10 vols.
- PORFIRIO – *Sobre la abstinência*. Madrid: Gredos, 1984.
- VORÁGINE, Santiago – *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1982.

### Estudios

- FRANKFORT, Henri – *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza, 1988.
- GERMOND, Philippe, LIVET, Jacques – *An Egyptian bestiary: animals in life and religion in the land of the Pharaohs*. London: Thames and Hudson, 2001.
- GONZÁLEZ HERMOSO, Irene – “El Tetramorfo”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* [Em línea] III/5 (2011), p. 61-73. [Consultado en 2 Octubre 2019]. Disponible en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-8.%20Tetramorfo.pdf>.
- GOODMAN, Steven M., MEININGER, Peter L. – *The birds of Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HORNUNG, Erik – *El Uno y los Múltiples*. Madrid: Trotta, 2016.
- HOULIHAN, Patrick F. – *The birds of Ancient Egypt*. Warminster: Aris & Phillips, 1986.
- LÓPEZ GRANDE, María José – *Damas aladas del Antiguo Egipto*. Barcelona: Museu Egipci, 2003.



- MÂLE, Emile – *El arte religioso del siglo XIII en Francia*. Madrid: Encuentro, 2001.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón – *Diccionario del simbolismo animal*. Madrid: Encuentro, 2014.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón – *Suma de mitología clásica*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2017, 3 vols.
- MEEKS, Dimitri – “Zoomorphie et image des dieux dans l’Égypte ancienne”. in MALAMOUD, Charles ; VERNANT, Jean-Pierre – *Corps des dieux. Le temps de la réflexion VII*. Paris: Éditions Gallimard, 1986.
- RÉAU, Louis – *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.
- REDFORD, Donald B. (Ed.) – *Hablan los dioses*. Barcelona: Crítica, 2003.
- RIPA, Cesare – *Iconología*. Madrid: Akal, 1987, 2 vols.
- SALES, José das Candeias – “A metalinguagem religiosa: as aves como metáforas e símbolos na mitologia egípcia”. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 20 (2017), pp. 7-41.
- SÉBILLOT, Paul – *La faune*. Paris: Imago, 1984.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean – *Bestiaire des pharaons*. Paris: Éd. Perrin, 2005.
- WILKINSON, Richard H. – *Cómo leer el arte egipcio*. Barcelona: Crítica, 1998.
- WILKINSON, Richard H. – *Magia y símbolo en el arte egipcio*. Madrid: Alianza, 2003.
- WILKINSON, Richard H. – *Todos los dioses del Antiguo Egipto*. Madrid: Oberón, 2003.

**COMO CITAR ESTE ARTIGO | HOW TO QUOTE THIS ARTICLE:**

MARIÑO FERRO, Xosé Ramon – “Animales divinos”. *Medievalista* 29 (Janeiro – Junho 2021), pp. 297-322. Disponível em <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt> .

