

## SIMBOLISMO ANIMAL, ASTROLOGÍA Y SEXUALIDAD EN LOS TEXTOS ANTIGUOS\*

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS

AURORA CARACUEL BARRIENTOS

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

cmacias@uma.es

acaracuel@uma.es

### RESUMEN

Cuando el astrólogo antiguo situaba un animal bajo la influencia de un determinado planeta tenía muy en cuenta los rasgos simbólicos a él atribuidos en su época. En nuestro estudio hemos escogido ocho animales a los que se atribuía una rica simbología sexual para tratar de explicar su comportamiento sexual por el influjo de los planetas tal como los caracterizaba la astrología antigua.

**PALABRAS CLAVE:** SIMBOLISMO ANIMAL, SEXUALIDAD, ASTROLOGÍA.

### ANIMAL SYMBOLISM, ASTROLOGY AND SEXUALITY IN THE ANCIENT TEXTS

### ABSTRACT

When the ancient astrologers placed an animal under the rulership of a particular planet, they did so keeping in mind the symbolic traits attributed to the animal at that time. In our paper we have chosen eight animals with rich sexual symbolism in order to explain their sexual behaviour due to the influence of the planets as they were characterized by ancient astrology.

**KEYWORDS:** ANIMAL SYMBOLISM, SEXUALITY, ASTROLOGY.

Partiendo del hecho indudable de que el simbolismo atribuido a los animales, domésticos o salvajes, basado en la interpretación en clave humana del comportamiento real o aparente de los mismos, ha constituido uno de los componentes más relevantes de nuestra cultura, al menos en los siglos pasados, antes de que nuestro modo de vida urbano acabara rompiendo nuestros vínculos con el mundo natural, en este trabajo proponemos un acercamiento a dicho simbolismo desde la óptica de la astrología antigua, convencidos de que, cuando el astrólogo atribuía la recepción del Sol sobre el gallo o el león, de Venus sobre el toro, la paloma o la perdiz, o convertía

---

\* Este trabajo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación FFI2012-33273 (“Erotismo y sexualidad en los textos astrológicos grecolatinos”), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad.

en animal ‘marcial’ al lobo o al perro, en la mayoría de los casos no hacía sino vincular el carácter, hábitos o comportamientos reales o supuestos del animal al carácter e idiosincrasia atribuidos a la luminaria o planeta, aunque también es cierto que a veces el vínculo venía más bien de la mano de la religión<sup>1</sup> –por ser el animal en cuestión la víctima sacrificial preferida del dios que encarnaba al planeta- o, en otras ocasiones, la relación se explicaba por razones más peregrinas, como cuando la astrología antigua atribuía a Saturno la liebre por la forma de sus orejas, semejantes a las de un animal ‘saturnino’ como es el asno, el cual, a su vez, pertenecía a Saturno porque su nombre en griego, ὄνος, se contenía en el nombre del dios griego Cronos (Κρόνος).

En el tema de las recciones planetarias sobre animales, plantas y elementos del mundo mineral ocurre que no se trabajaba con taxonomías fijas y cerradas, y que las razones que llevaban a algunos autores a hablar del gallo como animal solar no impedían que, para otros, fuera un animal regido por Júpiter por su porte regio y su carácter de rey del gallinero, como Júpiter lo era del mundo olímpico<sup>2</sup>.

Esta diversidad de perspectivas o puntos de vista, en contra de lo que pudiera parecer, no constituyen un obstáculo para acercarnos desde la óptica simbólica, en el caso de los animales planetarios o, por ejemplo, zodiacales, a una de las facetas del comportamiento animal que más llamaron la atención del hombre antiguo, la de sus hábitos reproductores, en particular, de qué manera y con qué frecuencia una determinada especie practicaba el coito, lo cual podía acabar convirtiéndola en símbolo de la masculinidad, de la lascivia o sencillamente de la fertilidad.

A este respecto, es preciso advertir que no siempre los conocimientos que demuestran los autores antiguos sobre los hábitos reproductores de los animales son exactos, siendo frecuentes las lagunas de información o los malos entendidos debido a la oscuridad de las fuentes, pues, como es de suponer, el que escribe no suele tener la precaución de operar como un naturalista y verificar *in situ* aquello sobre lo que

---

<sup>1</sup> Sobre el vínculo entre animales y dioses, cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 449, donde se afirma que la preferencia de un dios hacia tal o cual animal se basaría en una relación simbólica de cualquier tipo, incluso no siempre evidente: “[...] chaque divinité demandait une victime spécifique [...], avec laquelle nous sommes en droit de supposer l’existence d’une quelconque relation symbolique, bien que celle-ci ne soit pas toujours évidente [...]”.

<sup>2</sup> Que un mismo animal pueda ser regido por diferentes luminarias se corresponde, en el terreno de la religión, con el hecho de que sólo muy raramente un animal o planta sean el atributo, la posesión o la víctima (en el terreno sacrificial) exclusiva de un dios. En efecto, lo habitual es que los animales y plantas atribuidos a una divinidad, al igual que sus epítetos, se acumulen para expresar la propia complejidad de la personalidad divina (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, pp. 397-398), como aquí vamos a ver que sucede con los diferentes planetas.

escribe. Más bien, guiándose por el principio de autoridad, no pone en duda lo que lee en las fuentes, y más si se trata de un autor de prestigio, por lo que lo habitual será encontrar a lo largo de toda la tradición prácticamente las mismas descripciones y explicaciones –y, por supuesto, errores- de los comportamientos atribuidos a tal o cual criatura, como de hecho sucede en el Medievo y en el Renacimiento.

Consecuente con sus creencias, el hombre antiguo traspasa el plano simbólico y usa los animales como su particular dispensario del que extraer toda clase de remedios empleados por médicos y magos con fines curativos, lo cual justifica que en nuestro estudio también consagremos un pequeño apartado a este aspecto del aprovechamiento de los animales, por lo general ausente en estudios de esta índole.

Y aunque, como anuncia el título, nos vamos a centrar en la relación entre simbolismo y astrología –en particular en el ámbito sexual- en los textos antiguos, será inevitable hacer breves incursiones en la presencia y tratamiento de estas mismas cuestiones en el Medievo –cuando el contacto con las fuentes orientales enriqueció y enmarañó la ya rica tradición simbólica heredada de los clásicos- y en el Renacimiento –periodo en el que se conjugó el respeto a la tradición clásica, como demuestra el género de la emblemática y obras como los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, con el mantenimiento de las tradiciones medievales atesoradas en pórticos y bestiarios.

Para llevar a cabo un estudio de este tipo, hemos escogido ocho criaturas de rica simbología, en particular sexual, que es el aspecto en el que se va a centrar nuestro trabajo, a saber: el gallo, el perro, el gato, la liebre, el conejo, el ciervo, la rana y el cerdo. Cada animal lo vamos a tratar en un epígrafe específico, si bien el conejo se estudiará dentro del epígrafe dedicado a la liebre, pues para el hombre antiguo era como un tipo de liebre, sólo que de menor tamaño.

En todos los casos, vamos a comenzar tratando las relaciones del animal en cuestión con los astros, sean éstas meramente astronómicas o conlleven implicaciones astrológicas u otras a caballo entre esos dos campos, como son las que tienen que ver con la astrometeorología.

En relación con los astros, vamos a concretar cuáles de los valores simbólicos atribuidos a la criatura se podrían achacar a la recepción de tal o cual planeta. Por supuesto, dado el enfoque que hemos dado a este trabajo, el aspecto que más nos interesará aquí será el relacionado con su comportamiento sexual y reproductivo, que para el astrólogo, cómo no, también dependería de una determinada luminaria o planeta, aunque evitaremos extendernos demasiado en este asunto, dado que una descripción detallada de la sexualidad de los animales estudiados sería más propia de un tratado de biología que de un trabajo como el que aquí pretendemos abordar.

Finalmente, y dada la importancia que en esta revista se concede a la magia, cerraremos el tratamiento de cada animal con sus usos en la medicina popular y mágica, aunque, en la medida de lo posible, daremos prioridad a los usos condicionados por el planeta o astro que lo rige o aquellos otros en los que, o bien se emplean sólo los órganos sexuales del animal para combatir determinada afección, o bien cualquier otra parte del mismo para tratar problemas propios del aparato reproductor humano o como potenciador de la propia fertilidad humana, a menudo asociado a los planetas con los que estos animales se relacionan o a las divinidades que representan a aquellos.

### 1. *El gallo*

Vamos a comenzar nuestro recorrido por el gallo<sup>3</sup>, ave solar por excelencia, como reconocen no sólo los tratados astrológicos<sup>4</sup>, sino la literatura en general, en cuanto que anuncia la llegada del día con su canto, que sirve así para despertar a los hombres (cf. Apul., *flor.* 13, 2), y además es también un hábil astrónomo, pues canta cada tres horas (cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 5, 57, 1-2)<sup>5</sup> y se acuesta con la puesta del sol. Durante la noche sigue manteniendo su secuencia de canto, siendo capaz además de reconocer las constelaciones (cf. Plin., *nat.* 10, 46)<sup>6</sup>.

Pero junto a su faceta solar, el gallo tiene también una curiosa vinculación con la luna, la noche y las sombras. En efecto, según Eliano (*NA* 4, 29), el cacareo del gallo no sólo se produce con el nacimiento del sol, sino también con la aparición de la luna, cuando saltaría como un poseso. Esta relación del gallo con la luna se remonta de hecho a Babilonia, donde el animal estaba consagrado a Sin (la Luna); en Asia Menor, asimismo, está dedicado a otro importante dios lunar, Men. De este modo, como divinidad tanto uránica como infernal es posible que el gallo protegiera tanto a los vivos como a los muertos<sup>7</sup>.

En un terreno que sin duda entra dentro de la astrometeorología, no es sólo, según Eliano (*NA* 3, 38), que aquí sigue a Teofrasto, que el gallo no canta en lugares excesivamente cargados de humedad o con niebla –seguramente por la falta de los

<sup>3</sup> En la exposición de los valores simbólicos del gallo vamos a seguir muy de cerca lo que en su momento ya dijimos al respecto en MACÍAS, 2012, sólo que aquí vamos a destacar más *in extenso*, por el tema que ahora tratamos, las conexiones astrales del animal y su rica sexualidad.

<sup>4</sup> Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

<sup>5</sup> Citamos el texto de Tomás de Cantimpré por THOMAS CANTIMPRATENSIS, 1973.

<sup>6</sup> De otro lado, la creencia de que el gallo cantaba a horas regulares debe ser muy antigua y se basaría en la idea de que el animal sabría, por una suerte de inspiración divina (del dios lunar correspondiente), cuál era el momento adecuado para cantar (cf. CUMONT, 1942, pp. 296-297).

<sup>7</sup> Cf. CUMONT, 1942, pp. 290-291.

imprescindibles rayos del sol-, sino que incluso es capaz de prever el tiempo que hará, pues, según Eliano (*NA* 7, 7), cuando los gallos y otras aves domésticas baten sus alas, cacarean y cloquean, anuncian la tormenta.

Otro aspecto de su relación con los astros es el hecho de que su porte distinguido, por ser el rey del gallinero, y su desbordante sexualidad, como ahora veremos, lo vinculan a veces también con Júpiter<sup>8</sup>. Asimismo, se le puede relacionar con Mercurio, pues, igual que éste es el heraldo o mensajero de los dioses, el gallo lo es de la mañana<sup>9</sup>. Finalmente, por su carácter fiero y belicoso también admitiría la relación con Marte.

Descendiendo a su comportamiento sexual y a su faceta amorosa –que en todo caso habría que relacionar con Júpiter, como acabamos de indicar-, hay que advertir que a veces son las gallinas las que, digamos, toman la iniciativa, pues cuando de-sean ser cubiertas persiguen al gallo por el corral y le transmiten sus apetencias agachándose delante de éste si no está en celo. En esta predisposición al apareamiento destacan especialmente las gallinas y las perdices, según los antiguos<sup>10</sup>.

No obstante, lo habitual es que sea el gallo el que ponga en marcha todo el cortejo previo al apareamiento, del que forman parte las encarnizadas peleas con otros

---

<sup>8</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 222.

<sup>9</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 231 y CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. II, p. 629, quien concreta que el gallo recibía del planeta un influjo divino desde el alba, de lo cual debía proceder que los alquimistas lo tomaran “como símbolo del calor natural unido a Mercurio”. Asimismo, según el *Picatrix* (II 10, 32-33), en la representación de Mercurio suele aparecer un gallo, bien sobre su cabeza, bien a su izquierda. Citamos el texto del *Picatrix* según la edición latina de PINGREE, 1986. También nos ha sido de gran utilidad la traducción francesa de BAKHOUCHE, FAUQUIER y PÉREZ-JEAN, 2003. Por su parte, RIPA, 2007, vol. I, p. 165, asocia este animal también con Mercurio, situando a dos gallos al frente del carro del dios, en lugar de las cigüeñas o ibis, por la similitud de aquél, dios de la Facundia y la Conversación, con la Vigilia, que generalmente se representa por medio de un gallo.

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *HA* 488b5, si bien aquí el autor griego habla de la fogosidad de perdices y gallos. Las gallinas, de hecho, se dejan montar por cualquier macho, de ahí que se conviertan en símbolo de la lujuria y de la mujer de vida licenciosa, como se observa en alguna fábula de Fedro, como la de “Juno, Venus y la gallina”; además, a veces tienen comportamientos más propios del macho, pues pueden lanzar un canto similar al del gallo e incluso intentan montarlo. Otro rasgo directamente relacionado con su promiscuidad sexual es su extraordinaria fertilidad, como ponía de relieve el propio Aristóteles, al indicar que sacaba muchos pollos en cada incubación y que criaban en cualquier época. De ello la mejor representación sería el *tópos* de la ‘gallina de los huevos de oro’, cuyos primeros ejemplos los encontramos en la fabulística antigua, tanto en Esopo como en Babrio. En efecto, el tema es tratado en la fábula 87 de Esopo (en la variante de la oca de los huevos de oro) y en la 123 de Babrio (seguimos aquí la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985). En esencia, se cuenta cómo el propietario de tan extraordinaria ave, pensando que dentro del animal encontraría una considerable masa de oro, la mata y descubre que era igual que las demás (gallina u oca).

machos por las hembras<sup>11</sup>. De ahí la fama que tiene de fogoso entre los autores antiguos. A este respecto, según Aristóteles, *HA* 564b10-12, las aves en la época del apareamiento aumentan el tamaño de sus testículos, en particular, aquellas que se aparean con más frecuencia, como los gallos y las perdices. Esto explica la importancia atribuida por la medicina popular y mágica a dicho órgano en los tratamientos que tienen que ver con la sexualidad o la fertilidad en humanos.

Su principal característica, la de ser anunciador de la mañana, presenta también conexiones con el amor y los enamorados, pues al cantar despierta a los amantes y les obliga a separarse. Buena ilustración de esto es el episodio de Alectrión (el término en griego para el gallo es precisamente *ἀλεκτρούων*) y los amores furtivos de Ares y Afrodita. Según refiere Luciano (*Gall.* 3), Ares había encargado a Alectrión, un amigo del dios que bebía con él y le acompañaba en sus escauceos amorosos, que le avisara cuando se acercara el amanecer, pero éste se durmió, por lo que Helios pudo descubrir a los amantes y revelar a Hefesto el desliz de Afrodita, siendo atrapados en una red los adúlteros amantes. El dios, una vez liberado, convirtió al joven en gallo. Para que no les vuelva a ocurrir lo mismo, estos animales avisan con su canto mucho antes de la aparición del sol.

A este respecto, el denominado *Bestiario de Amor*, de Richard de Fournival, ya en el Medioevo, pone de relieve respecto al gallo la frecuencia de su canto cuando se acerca la mañana y su potencia y fuerza cuando lo hace a medianoche. Como ambos momentos son especialmente significativos para el amor, según Fournival, nos permite relacionar esta observación con el simbolismo sexual asociado a esta ave<sup>12</sup>.

Frente a esta imagen del gallo como símbolo de masculinidad y potencia sexual, se presentan algunas notas discordantes.

De entrada, se conservan algunas pinturas sobre cerámica de temática homosexual donde se representa un gallo como regalo del *erastés* al *erómenos*. Así ocurre en un ánfora de figuras negras del 510 a. C., que se encuentra en el Staatliche Antikensammlungen de Múnich, donde se representa a Ganimedes en el Olimpo y a su lado Zeus le ofrece un gallo. Es más, al parecer, entre homosexuales eran considerados prendas de amor, además del gallo, la liebre y la zorra<sup>13</sup>. Por ejemplo, Aristó-

<sup>11</sup> A este respecto, cf. lo que dice Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 5, 57, 28 ss.) sobre las peleas entre los gallos, tras las cuales el gallo vencedor se pasea victorioso con el cuello erecto y la cresta elevada, siendo la única de las aves que mira al cielo: *celumque sola volucrum aspicit*.

<sup>12</sup> Cf. FOURNIVAL, 1990, p. 15.

<sup>13</sup> Cf. DOVER, 1979, p. 92, donde remite a un buen número de reproducciones de vasijas con esta temática.

fanos (*Au.* 705-707) menciona como regalos entre amantes masculinos la codorniz, la polla de agua, la oca, además del gallo. Petronio (86), por su parte, habla del par de gallos agresivos que Eumolpo promete entregarle al hijo de su huésped si accede a sus deseos. Esta práctica, según algún autor, se explicaría por la lascivia atribuida al animal<sup>14</sup>. Evidentemente, esta relación del gallo con la homosexualidad se podría vincular con las relaciones homosexuales atribuidas al dios Júpiter, su planeta rector en este ámbito, en particular con Ganimedes.

A partir del hecho de que se denominaba precisamente *galli* a los sacerdotes de la diosa frigia Cibeles, cuyo culto fue introducido en Roma a finales del siglo III a. C., sacerdotes que, como es sabido, debían emascularse en el denominado *dies sanguinis*, el gallo se asoció con la castración, como pone de manifiesto Isidoro, *orig.* 12, 7, 50, donde afirma: *Gallus a castratione vocatus: inter ceteras enim aves huic solo testiculi adimuntur*. Esto al parecer no deja de ser una enojosa homonimia, pues algunos autores latinos, como Ovidio (*fast.* 4, 361 ss.), derivaban el nombre de *galli* atribuido a los sacerdotes frigios de Cibeles del nombre del río *Gallus*, cuyas aguas volvían loco a quien las bebía<sup>15</sup>.

Por su parte, en los textos bíblicos y cristianos parece predominante el sentido simbólico del gallo como anunciador del tiempo, valor éste que ya tenía en el mundo clásico, según hemos visto, como sucede en Job 38, 36: en un contexto donde se afirma que Dios es quien tiene el poder sobre los astros del cielo y sobre los fenómenos meteorológicos en la Tierra, se menciona al gallo y al ibis, poseedores de inteligencia y sabiduría respectivamente, que procederían, claro está, de Dios<sup>16</sup>.

No obstante, no faltan pasajes en que se menciona el canto del gallo como anuncio del amanecer, como en Mt. 26, 34, donde se dice que Jesús predice a Pedro que le negará tres veces antes de que cante el gallo, es decir, antes de que se vean los primeros rayos del sol<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cf. PINTUS, 1985-1986, p. 247.

<sup>15</sup> *Ov. fast.* 4, 361 ss.: '*cur igitur Gallos qui se excidere vocamus, / cum tanto a Phrygia Gallica distet humus?*' / '*inter*' ait '*viridem Cybelen altasque Celaenas / amnis it insana, nomine Gallus, aqua. / Qui vivit inde, furit: procul hic discedite, quis est / cura bonae mentis: qui bibit inde, furit*'. Como se puede comprobar por el texto, aunque el poeta al principio parece asociarlo con la Galia, da la explicación final de que se debe al río llamado Galo, que corre entre la verde Cibeles y la alta Celenas, y cuya agua vuelve loco al que de ella bebe. Sobre el origen del término *gallus*, cf. KOUTROUBAS, 1973-1974.

<sup>16</sup> Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 735, s. v.

<sup>17</sup> En un contexto apocalíptico, el canto del gallo se convierte en el anuncio del final de los tiempos, como cuando en Mc. 13, 35 Jesús recomienda a los hombres estar atentos y siempre vigilantes, porque no se sabe cuándo llegará el señor de la casa.

Entre los autores cristianos, Ambrosio de Milán es uno de los que más desarrolló el simbolismo del gallo, en particular, en su himno *Ad galli cantum*, donde Cristo es considerado el gallo que anuncia el día de la Salvación, en el cual los hombres serán rescatados de la noche del pecado<sup>18</sup>.

De aquí se derivan dos usos curiosos: por un lado, su empleo en las tumbas y sarcófagos cristianos como símbolo de la resurrección: es decir, el gallo anunciaría el nuevo día que sigue a la noche de la muerte<sup>19</sup>; por otro, el gallo que aparece en las torres de muchas iglesias pudo tener, al menos en principio, la función de proteger del relámpago y del granizo<sup>20</sup>.

A todo lo aquí dicho debemos añadir que el gallo se cuenta entre los animales que más remedios aportó a la medicina y a la magia antiguas.

Así, se recomendaba tomar testículos de gallo con agua y leche para combatir la epilepsia (cf. Plin., *nat.* 30, 92). La frenitis, cuando el sol estaba en el signo de Géminis, signo éste regido por Mercurio, se curaba frotándose con la cresta y patas de un gallo quemadas y untadas con aceite (cf. Plin., *nat.* 30, 96).

Como símbolo de potencia sexual, no es de extrañar que los testículos del animal se usaran como afrodisíaco. Así, Plinio (*nat.* 30, 123) revela que si una mujer, inmediatamente después de concebir, se come los testículos de un gallo, en su útero se formará un varón. Asimismo, en *nat.* 30, 141 refiere que para acrecentar esa potencia, a modo de talismán, el hombre debe llevar atado en una piel de carnero el testículo derecho de un gallo. En cambio, si es para inhibir la pasión amorosa, en *nat.* 30, 142 se dice que hay que llevar atado en una piel de carnero los testículos de un gallo de pelea, untados con grasa de ánsar, o poner debajo de la cama los testículos y la sangre de cualquier gallo.

Entre estos usos debemos señalar también la presencia del gallo junto a las parturientas para promover un parto feliz, como refiere Eliano (*NA* 4, 29). Aunque este autor lo explica por la relación del ave con Leto debido a que la acompañó durante su parto, a nadie se le escapa que esto tiene que ver con su vinculación con la luz del amanecer y, por ende, con la luz de la vida, por lo que se convierte en símbolo –y talismán protector– del nacimiento.

## 2. El perro

Respecto al perro, se trata, en primer lugar, de uno de los animales con más vinculaciones con los astros y, en consecuencia, con el mundo del mito y la religión.

<sup>18</sup> Cf. PINTUS, 1985-1986, pp. 261-263.

<sup>19</sup> Cf. LURKER, 1994, s. v. *Gallo*, p. 107 y CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. II, p. 638.

<sup>20</sup> Cf. LURKER, 1994, pp. 107-108.

De entrada, está presente en la constelación de *Canis Maior*, que parece seguir, debido al movimiento del cielo, al “gran cazador” representado por la constelación de Orión, y en la de *Canis Minor*<sup>21</sup>. *Canis Maior*, que a veces se ha identificado con el perro de Orión, catasterizado a la vez que su amo, o con Lélape, perro que Zeus regaló a Europa y que a través de varias generaciones acabó siendo el perro de Céfalos<sup>22</sup>, incluye, a su vez, la estrella Sirio, la más brillante del cielo nocturno y una de las más cercanas a nosotros (a tan sólo 8,7 años-luz)<sup>23</sup>.

Esta, que es en realidad una estrella binaria –Sirio A, la visible, y Sirio B, una enana blanca, era denominada la “Estrella Perro” (en latín *Canicula*), quizás porque por su cercanía a Orión los antiguos la imaginaron como el perro que acompañaba al mítico cazador. Parece que fue a partir de Eudoxo cuando se trazó la imagen de un perro reuniendo las estrellas cercanas a Sirio<sup>24</sup>.

Esta estrella fue de gran importancia para muchas civilizaciones antiguas, en particular los egipcios, que la denominaban *Sotis* o *Sothis*, porque su orto heliaco marcaba la época en que se inundaba el Nilo y, por ello, desde el Imperio Medio, Egipto hacía coincidir el comienzo del año con la aparición de esa estrella<sup>25</sup>.

El orto de Sirio –que en la época de César se producía el 18 de julio- coincidía con la entrada del Sol en el signo de Leo, y por tanto con el periodo más caluroso del año, de ahí que a Sirio se le considerara “ardiente”<sup>26</sup> y al referirse a ese momento del año se hablara precisamente de la “canícula”<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> La estrella más brillante de *Canis Minor* es *Procyon* que literalmente significa ‘antes que el perro’, puesto que aparece inmediatamente antes que la “Estrella Perro”, Sirio.

<sup>22</sup> A veces se identifica también con Mera, que en ocasiones se pretende que era otro de los perros de Orión, pero que normalmente se identifica con una perra del héroe Icaro, introductor de la vid en el Ática, que con sus ladridos condujo a Erigone, la hija de aquel, al lugar donde lo mataron unos campesinos ebrios. Luego, cuando la propia Erigone se quitó la vida, el animal se quedó junto a su sepultura y murió de desesperación (o arrojándose a la fuente Onigro). Sobre esto, cf. GRIMAL, 1984, s. v. *Mera*.

<sup>23</sup> Según Manilio (1, 396 ss.), la constelación del Perro, a saber, *Canis Maior*, es uno de los astros más violentos para la Tierra cuando sale y el más perjudicial cuando se pone. Cuando sale, a principios de enero (al menos en la Antigüedad), está yerto de frío y cuando se pone, a principios de mayo, anuncia ya los calores estivales. Sobre esto, cf. CALERO & ECHARTE, 1996, p. 82, notas 96 y 97.

<sup>24</sup> Cf. LE BOEUFFLE, 1987, s. v. *Canicula*. Según el autor francés, el sufijo del término *canicula* no habría tenido originariamente valor de diminutivo (‘perrita’), sino el sentido de ‘que se parece a’.

<sup>25</sup> Sobre la importancia de esta estrella para los egipcios, cf. GAUTSCHY, 2011.

<sup>26</sup> De hecho, el término griego que se utiliza para designar a la estrella, Σείριος, significa precisamente eso, ‘ardiente’. Cf. BAILLY, 1968, s. v. Σείριος.

<sup>27</sup> Otra curiosa relación de los perros con la canícula es el hecho de que en Roma se sacrificaba perros de

El hecho de que algunos autores, como Nemesiano<sup>28</sup> y Plinio<sup>29</sup>, vincularan la enfermedad más grave que podía afectar a estos animales, la rabia, con el calor, se explica porque la rabia o cólera se tenía como un humor caliente, por lo que era la época de calor más intenso la más proclive para desatar esta terrible enfermedad en los cánidos.

El que el perro pudiera ser víctima de la rabia delata su naturaleza cálida, aunque a su catalogación como animal cálido debió de contribuir también su fama de animal fogoso en el amor, como ahora veremos, y su fama de irascible. Por todo ello no debe extrañarnos que los astrólogos a veces lo sitúen bajo la rección de Marte<sup>30</sup>, aunque en la Antigüedad se le hacía pasar también por animal saturnino por la vinculación de Saturno-Cronos con el dios egipcio Anubis, con cabeza de cánido, si bien el *Picatrix* (III 1, 3) precisa que los específicamente saturninos son los perros de color negro, pues para este tratado están bajo la rección de este planeta los animales negros y de fea figura.

Asimismo, el hecho de que de forma recurrente la diosa Diana, es decir, la Luna, se represente iconográficamente con un perro o un ciervo<sup>31</sup> nos permite vincular, en este caso, al perro con nuestro satélite. Asimismo, habría que incluir en esta relación con la Luna el hecho de que Sotis, Sirio, es el astro asociado con Isis, una hipóstasis greco-egipcia de la Luna, lo mismo que Hécate, de la que hablaremos a continuación. Otra posible explicación del vínculo lunar la vemos en Eliano (*NA* 10, 45), quien dice que los cachorros de perro son ciegos cuando salen del claustro materno; esta ceguera les dura los primeros trece días, es decir, durante todas las noches en que la luna no sale (τρισκαίδεκα ἡμερῶν τῶν πρώτων κατείληπται τῷ πάθει τῷδε, ὅσων καὶ ἡ σελήνη οὐ φαίνει νύκτωρ); pero, después de ese tiempo, el perro posee una vista más aguda que cualquier otro animal. Asimismo, es de sobra conocido que a Hécate,

---

color rojo, cerca de la puerta *Catularia*, para prevenir los efectos perniciosos del calor que traía la estrella de Sirio. Sobre esto nos dice Paul. Fest., p. 39, 13: *Catularia porta Romae dicta est, quia non longe ab ea ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum rufae canes immolabantur; ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur*. Sobre el sacrificio de perros en el mundo clásico, cf. ZAGANIARIS, 1975.

<sup>28</sup> Cf. Nemes., *cyn.* 203 ss.: *Est etiam canibus rabies, letale periculum. / Quod seu caelesti corrupto sidere manat, / cum segnes radios tristi iaculatur ab aethra / Phoebus et attonito pallens caput exserit orbe / (sed magis, ignicomi candentia terga leonis / cum quatit, hoc canibus blandis inuiserat aestus), / exhalat seu terra sinu, seu noxius aer / causa mali, seu cum gelidus non sufficit umor / torrida per uenas concretescunt semina flammae.*

<sup>29</sup> De hecho, Plinio (*nat.* 8, 152) la relaciona con el ardiente Sirio: *Rabies canum Sirio ardente homini pestifera*.

<sup>30</sup> Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

<sup>31</sup> Cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 455.

identificada con Diana, por tanto la Luna<sup>32</sup>, como divinidad infernal que era se le sacrificaban perros negros; además, como maga y hechicera, se aparecía a los magos y a las brujas adoptando la forma de diferentes animales, entre ellos la de perra<sup>33</sup>.

Finalmente, a veces se vincula al perro con la sabiduría, como hace Horapolo (IV, VIII), que lo considera símbolo del escriba sagrado<sup>34</sup>. Esta relación con la sabiduría hizo que en el medievo se asociara al perro con Mercurio, en concreto con la forma de representar este planeta<sup>35</sup>.

En lo que a sus hábitos sexuales se refiere, se sabía que a partir de los ocho meses podían acoplarse, preferentemente en primavera, para lo cual el macho montaba a la hembra, permaneciendo acoplados mucho tiempo. A este respecto, Aristóteles (*HA* 542a26-29 y 572a6-8) precisa que el perro, como el cerdo, no sólo hace el amor en cualquier época, sino que lleva a cabo también frecuentes acoplamientos, lo cual les asemeja al hombre y, según el autor griego, se explicaría –al menos el primero de los comportamientos- precisamente por vivir en nuestra compañía y por tener una gestación breve. Además, una perra en celo podía aparearse sucesivamente con diversos perros. Aristóteles (*HA* 500b11), a este respecto, señalaba que los días del celo era visible un notable abultamiento del órgano genital<sup>36</sup>.

Esos múltiples apareamientos explicarían para algunos autores, por ejemplo, Demócrito citado por Eliano (*HA* 12, 16), que el perro, como el cerdo, fuera un animal especialmente prolífico, y la razón que aducía era que las hembras poseían muchas matrices y muchos lugares receptores de semen. Pero como esos lugares no se llenaban todos en una sola eyaculación, los animales practicaban la cópula dos o tres veces más para llenar todos los receptáculos de semen tras eyaculaciones sucesivas.

La legendaria fecundidad de los perros quizás explique que Hécuba, la esposa de Príamo, que llegó a tener 19 hijos, acabara sus días convertida precisamente en

<sup>32</sup> Cf. Paul. Fest., p. 89, 2: *Hecate Diana eadem putabatur et Luna et Proserpina*. Algo muy similar, sólo que añadiéndole el calificativo de “trigémina”, encontramos en Serv., *Aen.* 4, 511. Sobre la figura de Hécate, cf. *New Pauly (Antiquity)*, vol. VI, cols. 38-40, s. v.

<sup>33</sup> Cf. GRIMAL, 1984, p. 225 s. v. El poder absoluto de la diosa sobre el animal se demuestra además por dos epítetos que solía llevar: *κυνοσφαγής*, “a la que se le sacrifican perros”, y *φιλοσκύλαξ*, “que ama a los perritos” (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, p. 401).

<sup>34</sup> Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 120.

<sup>35</sup> Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, pp. 121-122.

<sup>36</sup> En realidad, la observación de Aristóteles en el pasaje señalado es de carácter general: *ἀνέρωγες δ' ἐπεικῶς ἐπὶ πολὺ τὸ αἰδοῖον*.

perra, según el mito, aunque no es descartable que lo fuera también por la furia con la que defendió a sus vástagos, en particular al ya difunto Polidoro<sup>37</sup>.

Pero lo que más contribuyó a la fama de lujuriosos de estos animales fue la larga duración de sus acoplamientos, como ya señalara Aristóteles (*HA* 540a23-26). De este rasgo también se hicieron eco Plinio<sup>38</sup>, Opiano<sup>39</sup> y, ya en el Medievo, Tomás de Cantimpré<sup>40</sup>. Eliano (*NA* 4, 40), por su parte, dice que el perro se hace más lujurioso corriendo. Este mismo autor (*NA* 7, 19) relata una historia que pone en relación a perros con mujeres, en concreto, la de una mujer romana acusada por su marido de adulterio y cómo en el juicio se descubrió que el adúltero era un perro.

Asimismo, se cita un texto de Hesiquio, Σ 1164, s. v. Σκύλαξ, donde se habla de la “postura del perrito”, que al parecer empleaban los que iban a practicar el cunnilingus<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Según cuenta el mito, una vez tomada Troya y cuando estaba a punto de embarcar como cautiva troyana, asignada a Ulises, Hécula reconoció un cadáver que las olas habían depositado en la costa de la Tróade como el de su hijo Polidoro, que tiempo antes Príamo había confiado al rey Poliméstor del Quersoneso, amén de abundantes tesoros, y al que este rey inhumano había dado muerte para quedarse con sus riquezas. La anciana reina entonces decide vengarse, para lo que envía a la corte de Poliméstor a una de sus criadas so pretexto de revelarle al rey el lugar donde se encuentra oculto un tesoro. Después de acudir el avaricioso rey con sus dos hijos a ese lugar, es atacado por la anciana Hécula y por el resto de cautivas troyanas, hasta darles muerte a todos. Los griegos, para castigarla por este crimen, lapidan a la anciana. Pero bajo las piedras lo que encuentran no es su cadáver, sino una perra de ojos de fuego (cf. GRIMAL, 1984, p. 228, s. v. *Hecuba*). Sobre el papel de la rabia protagonizada por mujeres en el mito y la literatura griega, cf. HARTIGAN, 1997; HARRIS, 2003. Sobre la suerte de las mujeres troyanas en manos de sus captores tras la caída de la ciudad, cf. ESTEBAN SANTOS, 2007; 2008.

<sup>38</sup> Cf. Plinio, *nat.* 10, 173: *Avertuntur et canes, phocae, lupi, in medioque coitu invitique etiam cohaerent.*

<sup>39</sup> Cf. Opiano, *H.* 534-535, donde señala que la cópula de perros, tortugas y focas tiene en común el largo tiempo que dura el acoplamiento.

<sup>40</sup> Cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 13, 52-53: *In medio coitus utriusque coherens, et hoc ex nimio ardore libidinis provenire dicitur.*

<sup>41</sup> Cf. FORBERG, 1966, en II, pp. 68-71, dentro del capítulo V dedicado al *cunnilingus*. El texto exacto de Hesiquio es: Σκύλαξ· σχῆμα ἀφροδισιακόν, ὡς τὸ τῶν φοινικίζόντων. Explica FORBERG que la llamada por los fenicios “postura del perro” es la más adecuada para describir la que adoptan los que van a practicar esa modalidad de sexo oral y explica el nombre a partir del hecho de que *canes [...] cunnilingos esse satis superque constat*. Sin embargo, en el ámbito del sexo se conoce más propiamente como “posición del perro” o “posición del perrito” lo que en terminología más técnica se denomina coito *a tergo*, que en la antigua Roma se denominaba como *coitus more ferarum*, es decir, el coito a la manera de los animales. Esta postura era también la más frecuente en la antigua Grecia, aunque hoy se conoce como *griego* al coito *a tergo* anal. Sobre la cuestión del coito *a tergo* en la Antigüedad, cf. BRENDEL, 1970, en especial en pp. 38-40; SUTTON, 1981, pp. 81-89; KILMER, 1993, pp. 33-43; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2007, pp. 323-338. La mayoría de estas referencias bibliográficas las hemos tomado de MARTOS, 2004, p. 53, n. 38.

Además, hay algún ejemplo en que el término griego κύων se emplea metafóricamente para aludir al miembro viril, como en Arist., *Lys.* 158<sup>42</sup>.

En el mundo judío y oriental en general el perro, en especial el no destinado a la caza o a la custodia de rebaños, solía tener muy mala fama, de ahí que se emplee a menudo en los textos bíblicos como término injurioso. Se le tenía por animal impuro. Por eso no debe extrañarnos que en ciertos textos, como Dt 23, 18 y Apc 22, 15, se llame así a los impúdicos y prostituidos<sup>43</sup>, aunque parece que también se podía emplear para referirse a mujeres –algo así como nuestro equivalente “perra”–, tal como se ve en Catulo, *Carm.* 42<sup>44</sup>. Y por lascivo y envidioso Satán podía escoger al perro para presentarse ante los hombres<sup>45</sup>.

En lo que a conexiones con la magia se refiere, aunque es cierto que el perro proveía de un buen número de remedios a los médicos y magos antiguos<sup>46</sup>, pocos tenían que ver con la desbocada sexualidad atribuida a los mismos, salvo ese remedio contra la rabia consistente en llevar en un paño el flujo menstrual de una perra<sup>47</sup>.

### 3. El gato

Otro animal con conexiones astrológicas y una vibrante sexualidad es el gato. En cuanto a su relación con los astros, el gato es regido, en principio, por Saturno por su proverbial astucia, que demuestra sobre todo como cazador<sup>48</sup> –pues Cronos es catalogado precisamente como ‘astuto’, en griego, ἀγκυλομήτης<sup>49</sup>–; asimismo,

<sup>42</sup> Cf. ADAMS, 1991, p. 30.

<sup>43</sup> Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 1516-1517, s. v. y LURKER, 1994, 168-169, s. v.

<sup>44</sup> En el *carmen* en cuestión, hablando de una *putida moecha*, se dice: *Quod si non aliud potest, ruborem / ferreo canis exprimamus ore*, “Si no hay otro remedio, hagámosle subir los colores a ese rostro de hierro, a ese rostro de perro” (trad. de MIGUEL DOLÇ, *Catulo, Poesías*, Madrid, 1982 [reimpr.]). Aquí el *ThLL* VIII, 1325, 54-55 entiende *moecha* como ‘*meretrix, scortum*’ –aunque ADAMS, *op. cit.*, p. 133 matiza el sentido sexual del término, haciéndolo depender del hecho de que el poeta conociera o no a la persona objeto de este calificativo–, por lo que se estaría estableciendo una equivalencia entre el animal y la consideración que al poeta le merece la mujer que se niega a devolverle las tablillas. Sobre el sentido injurioso de *canis* en este pasaje, cf. *ThLL* III, 258, 33-34 y FORDYCE, 1990, p. 195.

<sup>45</sup> Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 369.

<sup>46</sup> Cf. sobre todo Plinio, *nat.* 30, *passim*.

<sup>47</sup> Cf. Plinio, *nat.* 29, 98: *Aliqui [...] menstruave canis in panno [...]*.

<sup>48</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 218.

<sup>49</sup> Curiosamente, Isidoro (*orig.* 12, 2, 38) se hace eco de una posible etimología del término *gato* (lat. *catus*), derivada del griego y con el sentido de ‘astuto’, ‘ingenioso’: *Vnde a Graeco uenit catus, id est ingeniosus ἀπὸ τοῦ καίεσθαι*.

se ha vinculado a Saturno con Némesis, la diosa griega correspondiente a la egipcia Bast, la diosa-gato<sup>50</sup>. El *Picatrix* (III 1, 3) añade que bajo la rección del más lejano de los planetas se situaban también los animales de color negro y fea figura, por lo que podríamos considerar como especialmente saturninos los gatos negros –como ya vimos que sucedía con los perros negros-, animales éstos que, como demuestra el tratado del Pseudo-Maslama, son especialmente indicados para ciertos rituales y filtros mágicos.

Sin embargo, más vínculos parece tener el animal con la Luna. De entrada, el gato era especialmente venerado en el mundo egipcio, donde tenían una diosa con cabeza de gato, Bastet o Bast, a la que se denominaba el “Ojo de la Luna”, que se convirtió en símbolo de la maternidad y protegía a las mujeres durante el embarazo, sin dejar de ser garante de la fertilidad. Los griegos la acabaron identificando con Ártemis, por tanto también con la Luna<sup>51</sup>. De hecho, para explicar la proverbial lascivia y lujuria del gato y su propia fertilidad es más factible invocar su relación con la Luna, pues estos rasgos del animal serían difícilmente explicables desde la rección saturnina.

Además, ya Ovidio (*met.* 5, 325) cuenta que, cuando los dioses, huyendo de Tifón, se marcharon a Egipto y se ocultaron transformándose en animales, la Luna, precisamente, adoptó la forma de gato: *fele soror Phoebi*. Esto le sirve a Cesare Ripa para asociar al gato con la hora sexta de la noche, representada como una muchacha alada, vestida de negro, que con la mano derecha sostiene el símbolo de la Luna y con el brazo izquierdo una gata<sup>52</sup>.

En efecto, una de las características del gato es que se trata de un animal de vida predominantemente nocturna, a lo cual ayuda su agudeza visual. A este respecto se decía que de noche a los gatos les brillan los ojos. S. Isidoro (*orig.* 12, 2, 38) relaciona el nombre *cattus* que le aplicaba el vulgo con el hecho de que ‘cata’ es decir, que ve, ya que tiene una visión tan aguda que con el fulgor de sus ojos vence las tinieblas de la noche<sup>53</sup>. De esta misma opinión se hace eco el *Bestiario de Oxford*<sup>54</sup>. Ripa relacionaba con la Luna esta potencia visual del gato, pues, según afirma, la gata, que es de carácter muy variable y cambiante, puede ver por la noche porque la luz de sus ojos crece o disminuye según se oculta o aumenta la luminosidad de la Luna<sup>55</sup>. De esto mismo se hace eco Pierio Valeria-

<sup>50</sup> Cf. ROSCHER, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

<sup>51</sup> Sobre esta deidad, cf. WILKINSON, 2003, pp. 177-178.

<sup>52</sup> Cf. RIPA, 2007, t. I, p. 495.

<sup>53</sup> En concreto, en el pasaje citado dice Isidoro: *Hunc vulgus cattum a captura vocant. Alii dicunt, quod catta, id est, videt. Nam tanto acute cernit ut fulgore luminis noctis tenebras superet.*

<sup>54</sup> Cf. ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 37.

<sup>55</sup> Cf. RIPA, 2007, *ibid.*

no, en el libro XIII de sus *Hieroglyphica*, cuando afirma que el gato, al que prefiere denominar con el término de origen griego *aeluro*, dispone su pupila, crecida o menguada, según que la Luna se muestre llena, reducida a la mitad, cóncava o convexa<sup>56</sup>. En Egipto estas variaciones de su pupila según la cantidad de luz evocaban las fases de la Luna<sup>57</sup>. El hecho de ser nocturnos y esta relación del brillo de sus ojos con la Luna sería otro factor a tener en cuenta en la posible rección del animal por nuestro satélite.

Sin embargo, esta misma adaptación de su pupila a las variaciones de luz nos podría llevar a relacionarlo con el Sol, como leemos en Horapolo (VI, II), quien afirma que el dios de Heliópolis tiene forma de gato<sup>58</sup>.

En cuanto al acoplamiento, según Aristóteles (*HA* 540a10 ss.), éste lo llevan a cabo por detrás, levantándose el macho sobre sus patas y colocándose la hembra debajo, siendo ésta de naturaleza muy lasciva, pues llegan a excitar a los machos y a chillar durante el apareamiento. Por ello es lógico que ya desde antiguo el animal tuviera fama de lujurioso. Frente al filósofo griego, que atribuía la lujuria a la hembra, Eliano (*NA* 6, 27) la atribuye al macho, cuando afirma que la hembra, que es amante de sus gatitos, evita el contacto con aquel, pues emite un esperma muy caliente, parecido al fuego, que quema el órgano femenino. El gato, sabedor de esto, mata a las crías para que la gata, llevada del deseo de tener otras, se vuelva a ofrecer para satisfacer la lujuria del macho.

A pesar de la opinión de Eliano, la gata, aunque al parecer el acoplamiento no le resulta demasiado placentero porque el pene del macho está rodeado de una serie de papilas córneas dirigidas hacia la punta, tiene un papel bastante activo en el cortejo previo al coito, pues responde al llamamiento del macho, le excita de modo muy diverso y le muerde en la nuca y en el vientre<sup>59</sup>.

Esta misma opinión mantienen los autores medievales, para quienes estos animales, en época de celo, se inflaman sin ningún freno con la lujuria<sup>60</sup>. Obviamente, si se les

---

<sup>56</sup> Sobre la relación del gato con la Luna en Pierio Valeriano, cf. RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 378.

<sup>57</sup> A este respecto, según destaca RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 381, Pierio Valeriano señala que entre los egipcios la imagen del gato en la escritura jeroglífica significaba precisamente la Luna, lo cual afianza aún más el valor simbólico del gato como animal lunar.

<sup>58</sup> Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 169. La observación de Horapolo se hace en relación con el escarabajo, del cual dice que hay tres clases, la primera de ellas con forma de gato y radiada, y por ello está consagrada al sol como símbolo. Añade que la relación con el sol de este escarabajo con forma de gato se explica porque el gato macho cambia de pupilas con el recorrido del sol: se dilatan al alba, adoptan una forma redondeada durante el centro del día y se contraen un poco cuando el sol va a ponerse.

<sup>59</sup> Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 170.

<sup>60</sup> Cf. MARIÑO FERRO, 1996, *ibid.*

tiene por animales ardientes en el amor, sería lógico que se les clasificara de cálidos, algo que contradice la naturaleza fría y seca de Saturno, su principal planeta rector.

Entre los emblematistas, Valeriano, en el caso concreto de la gata, pone de relieve su lascivia y fecundidad, lo cual es un argumento más para hacer de éste un animal lunar, sobre todo porque la hembra a lo largo de su vida, según el belunense, pare un total de veintiocho crías, las mismas que días emplea la Luna en recorrer el Zodíaco<sup>61</sup>.

El carácter nocturno del animal, sus ojos centelleantes y su lujuria explican que a menudo el diablo adopte su figura, sin olvidar tampoco que el gato, en particular los de color negro, ha sido asociado tradicionalmente en la cultura popular con el mal. Así, Alain de Lille asociaba la palabra *Cathari*, los cátaros, con el latín tardío *cattus*, en la creencia de que Lucifer, inspirador de la herejía cátara, solía ocultarse bajo el semblante de este animal. Se informaba también de que en los aquelarres a veces aparecía un gran gato negro, cuyas partes posteriores todos los participantes besaban. También se decía que las brujas solían convertirse habitualmente en gato, aunque según San Bernardino de Siena (1427) para ello a veces se recurría a una pomada hecha con unas hierbas recogidas el día de la Ascensión<sup>62</sup>.

Entre los usos del animal en el ámbito de la medicina y la magia, Plinio (*nat.* 28, 229), por ejemplo, recomienda beber en vino su hígado conservado en salazón antes del acceso de las fiebres cuartanas, para lo cual había que matar al gato cuando la luna estaba en menguante<sup>63</sup>: como se ve, otra relación con nuestro satélite.

El *Picatrix* abunda en fórmulas donde se usan partes concretas del gato, habitualmente negro: así, en III 7, 16, se afirma que si se quiere consultar a Saturno, además de llevar vestidos, una capa negra y zapatos de color negro, se ha de quemar en un brasero de hierro una mezcla de la que forma parte el cráneo de un gato negro. Luego, en III 10, 19, se emplean, entre otros ingredientes, los sesos de gato negro en la preparación de un talismán de cera con el objeto de que un hombre no desee a una mujer.

#### 4. *La liebre*

En cuanto a la liebre, animal caracterizado por su continua vigilancia –se decía que nunca dormía (o que lo hacía con los ojos abiertos) por miedo a los depredadores<sup>64</sup>–, por su gran sagacidad –porque, al conocer perfectamente los vientos y las

<sup>61</sup> Cf. RODRÍGUEZ MARTÍN, 2010, p. 383.

<sup>62</sup> Sobre esto, cf. CENTINI, 2002, p. 137.

<sup>63</sup> Cf. Plinio (*nat.* 28, 229): *Modestiores iocur felis decrescente luna occisae inveteratum sale ex vino bibendum ante accessiones quartanae dixere.*

<sup>64</sup> Cf. Plutarco, *quaest. conv.* IV, 5, 3; Eliano, *NA* 2, 12; 13, 13; Opiano, *C.* 3, 510-513; y GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, p. 112.

estaciones, en invierno se encamaba en las solanas y en verano buscaba la orientación norte para huir del calor<sup>65</sup>-, por su velocidad en la carrera<sup>66</sup> –asociada con su proverbial cobardía<sup>67</sup>, de la que llegó a ser símbolo, porque no se enfrenta al peligro, sino que busca la salvación huyendo- y por su continuo deseo de aparearse –por lo que junto con los conejos son de los animales más prolíficos-, desde el punto de vista astrológico se le relaciona con Saturno y con Mercurio.

Su relación con Saturno se podría explicar por la similitud de sus orejas con las de otro animal saturnino, el asno<sup>68</sup>, semejanza ésta puesta de relieve por Plutarco, *Quaest. conv.* 4, 5, 3<sup>69</sup>, aunque él ponía en relación ambos animales por el hecho de ser venerados por los judíos<sup>70</sup>. Su rección por Mercurio se podría explicar por su carácter siempre vigilante y por su sagacidad, que se justificaría tanto por la creencia común de que dormía con los ojos abiertos como que era capaz de escoger el lugar donde se encamaban en función de los vientos y la estación del año, aspectos éstos que estarían relacionados con el carácter astuto e inteligente del dios. A ello se podría unir que la rapidez del dios como mensajero y del propio planeta estaría en consonancia con la propia velocidad que alcanza el animal en la carrera<sup>71</sup>.

Por supuesto, su voluptuosidad y lo prolífica que era cuadrarían bien con Venus, como a veces figura en el arte, en concreto, en el románico<sup>72</sup>. Sin embargo, su asociación con la diosa del amor ya es antigua, pues no olvidemos que regalar liebres vivas se consideraba un signo de amor<sup>73</sup>, en particular, como hemos mencionado más arriba al hablar del gallo, en las relaciones homosexuales.

<sup>65</sup> Cf. Eliano, *NA* 13, 13. Aquí llega de hecho a comparar su nariz con un *gnomon*, pues la usaría para conocer los cambios de las estaciones.

<sup>66</sup> Rasgo este sobre el que se extiende ampliamente Eliano, *NA* 13, 14, y que, incluso, según S. Isidoro, *orig.* 12, 1, 23, explicaría su nombre tanto en latín como en griego: *Lepus, levipes, quia velociter currit. Vnde et Graece pro cursu λαγώς dicitur.*

<sup>67</sup> Aristóteles (*HA* 488b15) los cataloga de “prudentes y tímidos” (φρόνιμα καὶ δειλά).

<sup>68</sup> Sobre el particular, cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, 1963, p. 318. Aunque la explicación del parecido de las orejas pueda parecernos peregrina, no lo es menos la que vincula al asno con este planeta, a saber, que su nombre griego ὄνος está contenido en el equivalente griego del dios, Κρόνος.

<sup>69</sup> En realidad, Plutarco pone de relieve el parecido entre liebres y asnos no sólo por sus orejas, sino también por su color y por el brillo y vivacidad de sus ojos: es como si la liebre fuera un asno en pequeño.

<sup>70</sup> Sobre la veneración de los judíos hacia ambos animales, Plutarco afirma que aquéllos se abstendían de comer la carne de liebre por su semejanza con el animal más honrado por ellos, precisamente el asno: ἀλλὰ τοῦ μὲν λαγωῦ <φείδον>ται διὰ τὴν πρὸς τὸ τιμώμενον ὑπ’ αὐτῶν μά<λι>στα θηρίων ἐμφέριαν.

<sup>71</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 231.

<sup>72</sup> Cf. BEIGBEDER, 1989, p. 396.

<sup>73</sup> Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, pp. 11-12, quien da como ejemplo la cratera del *Cabinet des Médailles* de París, del pintor Amasis, donde unas ménades regalan este animal a Dioniso.

Pero la liebre, como el conejo, es también animal lunar. De hecho, en Grecia Hécate, diosa lunar, está relacionada con las liebres<sup>74</sup>, sin olvidar que la vinculan también a la Luna su facilidad para procrear y sus propios hábitos de vida nocturnos<sup>75</sup>.

A lo aquí dicho hay que añadir que *Lepus* (La Liebre), tal como nos recuerda Arato, *Phaen.* 340 ss., es una constelación situada bajo los pies de Orión, tras la cual siempre va la Estrella-Perro, Sirio, en actitud de perseguirla. Al parecer, fue catasterizada por Hermes por su gran velocidad y porque era muy prolífica<sup>76</sup>.

Asimismo, como nos recuerda Manilio en la parte de sus *Astronomica* dedicada a los *paranatellonta* (5, 157 ss.), cuando Géminis empieza su orto y su séptimo grado se eleva sobre el mar, se eleva también la constelación de la Liebre. Los nacidos bajo esta coincidencia de constelaciones son muy veloces en la carrera, como la misma liebre, están siempre despiertos por sus preocupaciones y su actividad y en su tiempo libre se ejercitan en toda clase de juegos.

Una última relación de la liebre con los cuerpos celestes nos la sugiere Ripa<sup>77</sup>, cuando, refiriéndose a la superstición, explica que la anciana que la representa bajo su brazo izquierdo lleva una liebre pegada a su seno, para significar el miedo –que simboliza precisamente el animal– que el supersticioso esconde en su pecho; mientras que en su diestra lleva un círculo de estrellas y planetas que la anciana mira con temor, primero porque solemos temer lo que está sobre nosotros, pero sobre todo porque es propio de supersticiosos tener miedo a estrellas, constelaciones y signos del Zodíaco –y por eso tratan de adecuar su conducta a la posición de los planetas.

En cuanto a su comportamiento sexual, es notorio para los autores antiguos su incesante deseo de aparearse, siendo especialmente lascivas las hembras, pues incluso preñadas no rechazan la cópula con el macho (cf. Opiano, *C.* 3, 515 ss.).

Como ya se ha dicho, tenía fama de animal prolífico, al igual que el conejo, y ello unido a su carácter libidinoso explica el fenómeno de la superfetación, es decir, la concepción de un segundo feto durante la preñez, que se atribuía a copular durante el embarazo<sup>78</sup>. La extraordinaria fecundidad de las liebres ya la explicaba Heródoto

<sup>74</sup> Cf. CIRLOT, 1978, p. 278, s. v. Sobre Hécate, cf. *New Pauly (Antiquity)*, vol. VI, cols. 38-40, s. v.

<sup>75</sup> Cf. CIRLOT, 1978, *ibid.* y CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 645. Asimismo, como recuerdan los últimos autores mencionados, la propia Luna se considera en múltiples civilizaciones como una liebre o la liebre como una especie de hierofanía de nuestro satélite.

<sup>76</sup> CALDERÓN DORDA, 1993, pp. 94-95, n. 136.

<sup>77</sup> Cf. RIPA, 2007, vol. II, pp. 341-342.

<sup>78</sup> Sobre la superfetación, cf. Aristóteles, *HA* 585a5 ss. y, sobre todo, *GA* 773a32-774b4. Para el caso de la liebre, v. sobre todo *GA* 774a31-b4.

(3, 108) como la forma que tenían de sobrevivir animales tímidos como éstos y que todo el mundo cazaba.

Se aparean y paren en cualquier época del año, tal como señala Aristóteles (*HA* 579b30-580a3). Según Eliano (*NA* 13, 12), hasta los machos se quedaban preñados y criaban lebratos, por lo que no nos sorprende que los tenga por lascivos y que acaben siendo símbolo de la fertilidad o de la lujuria –en particular, en el Medievo<sup>79</sup>. Quizás por eso también en épocas posteriores en algunos artistas, como Tiziano o Durero, a veces se representa la liebre aplastada por la Virgen, para simbolizar la victoria de Nuestra Señora sobre el pecado de la lujuria<sup>80</sup>. Sin embargo, curiosamente, el Medievo, además de símbolo de la fertilidad, también la consideró como símbolo de la virginidad, razón por la cual se la solía representar al pie de las doncellas<sup>81</sup>.

Según Plinio (*nat.* 8, 218), que en esto sigue a Arquelao, estos animales eran hermafroditas y por ello podían concebir sin la intervención del macho<sup>82</sup> –otra razón para considerarlos animales regidos por Mercurio, planeta “hermafrodita”, pues cambia de sexo al cambiar de posición o según los astros con los que entra en conjunción<sup>83</sup>, pudiendo reproducirse sin la colaboración del macho<sup>84</sup>.

En cuanto a sus usos mágico-medicinales, Plinio (*nat.* 28, 199) recomienda tomar testículos de liebre para los dolores lumbares.

Este mismo autor, en *nat.* 28, 248, afirma que la liebre proporciona un cierto número de remedios útiles para la mujer. Así, el pulmón seco del animal tomado bebido es magnífico para la matriz; su hígado bebido en agua con tierra de Samos favorece

<sup>79</sup> Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 287.

<sup>80</sup> Sucede esto, por ejemplo, en “El descanso en la huida de Egipto”, del Escorial, de Tiziano, y en grabados como “La glorificación de la Virgen” o “La Virgen, Reina de los ángeles”, de Durero. Sobre esto, cf. HEREDIA MORENO, 2001, p. 128, n. 87.

<sup>81</sup> Cf. MORALES MUÑIZ, 1996, p. 244.

<sup>82</sup> Cf. Plinio (*nat.* 8, 218): *idem utramque vim singulis inesse ac sine mare aeque gignere*.

<sup>83</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ, 1963, p. 101.

<sup>84</sup> Esta creencia, obviamente errónea, podría deberse quizás a que el clítoris de las hembras parece un pene. A la vista del profano, la hembra con su clítoris vendría a ser como un macho que pare. A esta creencia también pudo contribuir el hecho de que en los lagomorfos silvestres los testículos, intrabdominales, aumentan de tamaño y descienden, pasando a ocupar una posición posterior al pene. Un último factor que pudo influir en esta creencia es la aparente partenogénesis –es decir, la creencia de que las hembras podían parir sin ser fecundadas por el macho–, que podría explicarse porque ciertos espermatozoides se conservarían en la matriz de la hembra el tiempo suficiente para que se efectúe una nueva ovulación, tras la cual sobrevendría la fecundación sin que haya mediado ningún acoplamiento entre el macho y la hembra. Sobre esto, cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 287.

el flujo menstrual; por su parte, el cuajo<sup>85</sup> del animal ayuda a expulsar las secundinas –es decir, la placenta y membranas que envuelven el feto. El cuajo en linimento con azafrán y zumo de puerro aplicado en un poco de lana a modo de pesario permitía expulsar los fetos muertos. Asimismo, Plinio se hace eco de la creencia según la cual, si una mujer comía matriz de liebre, concebía hijos varones, y que se obtenía el mismo resultado tomando los testículos y el cuajo del animal. También afirma que un feto de liebre extraído del útero (y se supone que comido) devolvía la fertilidad a aquella que ya había dejado de parir hijos.

En *nat.* 28, 249 indica algunos remedios específicos para que las jóvenes mantengan su pecho siempre firme, entre otros, dar de beber pequeñas cantidades de excrementos del animal, o aplicar tópicamente el cuajo de este.

El cuajo de liebre aplicado en el seno de las nodrizas corta la diarrea en los bebés, según leemos en *nat.* 28, 258.

Finalmente, en *nat.* 28, 260, Plinio, con cierta cautela, se hace eco de la creencia, al parecer muy difundida, de que comer carne de liebre proporcionaba belleza al cuerpo durante nueve días, que en primera instancia se podría explicar por el juego de palabras entre *lepūs*, ‘liebre’, y *lepōs*, ‘gracia, encanto’.

Junto a las recetas recogidas por Plinio, el *Picatrix* también añade un buen número de remedios. Así, se empleaba el cuajo de liebre junto con ingredientes tales como la sangre de gallo, la de leopardo, la sangre humana y el euforbio, para hacer un sahumerio con el cual debería ser fumigada la persona cuyo amor se pretende (cf. *Picatrix* III 11, 6). Tampoco nos debe extrañar que en otro de los múltiples filtros amorosos descritos en el libro se utilice como ingrediente la verga de liebre (cf. *Picatrix* III 10, 10).

También en el Medievo, Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 65, 21-23) da algunos remedios para concebir un varón, entre ellos, la matriz de la liebre seca, pulverizada y bebida con su cuajo; lo mismo se consigue con su sangre mezclada con su cuajo.

Como podemos comprobar, esta extensa lista de remedios a partir de la liebre para afecciones relacionadas con la fertilidad humana o la concepción y el parto o simplemente para conseguir el amor de la persona amada arrancan directamente de la extraordinaria lascivia y fecundidad atribuida a la misma.

Parangonable en todos los aspectos con la liebre es el conejo, animal considerado como propio de la Península Ibérica<sup>86</sup>, que Polibio (II 12.3), refiriéndose a los que

<sup>85</sup> El *DRAE* define el término como “fermento de la mucosa del estómago de los mamíferos en el período de lactancia, que coagula la caseína de la leche”.

<sup>86</sup> Cf. Varrón, *rust.* 3, 12, 6: *tertiū generis est, quod in Hispania nascitur, similis nostro lepori ex*

habitaban la isla de Cynrus (Córcega), describía como una liebre pequeña, de sabor diferente al comerla y que pasaba la mayor parte del tiempo bajo tierra.

Sobre su nombre, se tiene como de origen prerromano pero que habría acabado dando el latín *cuniculus* –de donde deriva el término actual *conejo*–, y Marcial (13, 60) afirma que enseñó a los hombres “los caminos secretos”, en referencia a que enseñó al hombre a excavar galerías y minas militares para socavar los muros de las ciudades asediadas, galerías que en latín se denominan *cuniculus* por el nombre del animal (cf. Cic., *off.* 3, 90; Plin., *nat.* 6, 128; Caes., *Gall.* 3, 21, 3, etc.)<sup>87</sup>.

Se le creía capaz de parir en cualquier época del año y que estaba afectado también por la superfetación, como las liebres<sup>88</sup>. Se le tenía por animal muy lascivo, más incluso que las demás liebres –por lo que perfectamente se le podría poner bajo la rección de Venus o de la Luna<sup>89</sup>–, enloqueciendo cuando van tras la hembra (cf. Eliano, *NA* 13, 15). Su fertilidad es tal que, según Plinio (*nat.* 8, 104), Marco Varrón contaba que en Hispania una ciudad había sido minada por la acción de los conejos. Según Estrabón (3, 2), en las Islas Baleares, después de que se introdujo desde la costa de enfrente una pareja de conejos, engendraron una prole tan numerosa que con sus galerías subterráneas derribaron casas y árboles, viéndose obligados sus habitantes a pedir la ayuda de los romanos. Su fecundidad también fue objeto de atención por parte de los tratadistas medievales<sup>90</sup>.

Como ya sucediera con la liebre, en el Medievo también es frecuente encontrar representaciones del conejo en las que el animal aparece como símbolo de la fertilidad y de la virginidad, integrado en escenas amorosas, como sucede en la tapicería

---

*quadam parte, sed humilis, quem cuniculum appellant; o el propio Catulo, quien en su carmen 37 califica a Celtiberia de cuniculosa.*

<sup>87</sup> De hecho, Varrón, *rust.* 3, 12, 6, confirma esta etimología: *Cuniculi dicti ab eo, quod sub terra cuniculos ipsi facere solent, ubi lateant in agris*. En cambio, para Isidoro, *orig.* 12, 1, 24 su denominación de *cuniculus* está casi por *caniculus*, porque se capturan gracias a que los perros (*canis*) siguen su pista o los sacan de sus madrigueras. De otro lado, no parece tener nada que ver con nuestro animal el término *cuniculum* atestiguado en *CGL* VI.296, con el sentido de ‘fluxus ventris’, lo cual le convertiría en un derivado de un verbo *cunire* (= *cacare*), según la opinión de ADAMS, 1991, p. 239.

<sup>88</sup> Cf. MARTÍNEZ SAURA, 2007, p. 109, s. v.

<sup>89</sup> Puestos a buscar recciones lógicas, igual que a la liebre por su velocidad se la asociaba a Mercurio, lo mismo habría que considerar respecto al conejo, dado que usaba sus patas para huir a la carrera, además de para avisar a sus congéneres, golpeando el suelo, de la cercanía de un peligro (cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 25, 11-12: *Congregatis cuniculis ad pastum, si qua aliquid suspectum audierit, pede terram percutit, et tunc omnes depressis capitibus conticescunt*).

<sup>90</sup> Cf. Tomás de Cantimpré, *lib. de nat. rer.* 4, 25, 5-6: *Ubi cumque habitant nimium multiplicantur; nam sepius in anno pariunt*.

titulada “La ofrenda del corazón”, de Arras, de comienzos del siglo XV (hoy en el Museo de Cluny), donde una dama que recibe el corazón de su amado está rodeada de conejos blancos<sup>91</sup>, sin olvidar que la tradición popular de los conejos de Pascua hunde también sus raíces en la asociación de estos animales con la fertilidad<sup>92</sup>. Como símbolo de la voluptuosidad, de la fertilidad en general y del sexo femenino en particular aparecerá también el conejo, así como la liebre, en artistas de la talla del Bosco<sup>93</sup>.

### 5. *El ciervo*

De entrada, el ciervo es uno de los animales con más valores simbólicos, no sólo en el mundo grecorromano sino también en el oriental.

En cuanto a sus relaciones con los astros, al ser el animal de caza mayor por antonomasia está unido irremediabilmente a Diana/Ártemis<sup>94</sup>, y en consecuencia, a la Luna<sup>95</sup>. Esta relación ya se aprecia en episodios mitológicos como el de Acteón<sup>96</sup>, el de Ifigenia<sup>97</sup> o el de Hércules, en concreto, cuando durante su tercer trabajo éste capturó la cierva de Cerinea<sup>98</sup>. Pero desde el arte micénico podemos encontrar ciervos tirando del carro solar<sup>99</sup>, lo cual nos permite vincularlo también con el Sol –y, por ende, con Apolo, hermano de Ártemis y dios de la luz. Por otra parte, Eliano (*NA* 11, 7) nos cuenta que, en el templo de este dios en Curíade (Chipre), los ciervos se refugiaban para protegerse de los cazadores que los acosaban y ni siquiera los perros se atrevían a traspasar el recinto sagrado del dios, lo cual convertía a los ciervos en animales tutelados por Apolo y, por ello, vinculados con el astro rey.

Además de animal de Diana, el ciervo está relacionado a su vez con el planeta Saturno debido a la muda de sus cuernos, símbolo de longevidad y renovación<sup>100</sup>.

<sup>91</sup> Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, pp. 14-15.

<sup>92</sup> Cf. RODRÍGUEZ PEINADO, 2011, p. 13.

<sup>93</sup> Cf. BANGO TORVISO & MARÍAS, 1982, p. 222.

<sup>94</sup> Estos animales, de hecho, hubo un tiempo en que fueron sacrificados a Ártemis en Atenas durante las *Elaphebolia* –si bien en época clásica los animales fueron sustituidos por un tipo de pasteles, los *ἔλαφοι* (cf. OLMOS & MORENO-CONDE, 2012, p. 407), y la propia diosa era denominada *ἐλαφηβόλος*, ‘cazadora de ciervos’.

<sup>95</sup> Cf. RIPA, 2007, vol. I, p. 164, “Carro de la Luna”. Asimismo, en la iconografía antigua Diana era representada de manera recurrente con un ciervo además de con un perro (cf. DELGADO DELGADO, 2012, p. 455).

<sup>96</sup> Cf. Ovidio, *met.* 3, 194 ss.; Apolodoro 3, 4, 4; Higino, *fab.* 180-181.

<sup>97</sup> Cf. Ovidio, *met.* 12, 24 ss.; Higino, *fab.* 98; Apolodoro 3, 21.

<sup>98</sup> Higino, *fab.* 30, 5 y Apolodoro 2, 5.

<sup>99</sup> Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 246.

<sup>100</sup> RIPA, 2007, vol. I, p. 180, los coloca tirando del carro del Tiempo, quien iconográficamente es representado a menudo como un anciano que nos recuerda a Saturno/Cronos.

Gracias tan solo a su afamada pasión amorosa<sup>101</sup> y a su cornamenta, el ciervo podría estar adscrito al planeta Venus, pero, además, su figura grácil y esbelta casan perfectamente con el ideal de belleza de la diosa<sup>102</sup>, proporcionándonos argumentos suficientes para adscribirlo a este planeta. Prueba de ello es el testimonio del *Picatrix* (II 10, 30), donde Venus aparece montada sobre un ciervo, con una manzana en la mano derecha y flores en la izquierda, con ropas de color blanco. Pero no solo aparece aquí, sino que también Longo (I 15.2), basándose en el carácter apasionado del animal, hace referencia a la piel de cervatillo que llevan las Bacantes en su frenesí. Y, de hecho, Nono (*D.* 9.184) nos presenta a Dioniso vestido con la piel de este animal.

A pesar de su pasión amorosa y de su velocidad, el ciervo es clasificado como un animal tímido y asustadizo por Aristóteles<sup>103</sup> y, por tanto, frío de naturaleza. Esta frialdad y el carácter melancólico que se le atribuye tras el coito muy bien nos permitiría relacionarlo de nuevo, no solo con Saturno, sino también con la Luna a través de la diosa Hécate, que aparece en el himno órfico<sup>104</sup> dedicado a ella como “la que disfruta con los ciervos”, dado que ambos gustan de la soledad la mayor parte del tiempo.

En otro orden de cosas, sus hábitos sexuales llamaron la atención de los autores clásicos y medievales. Según Aristóteles (*HA* 578b), el apareamiento tiene lugar después de la aparición de Arturo, en torno a los meses de Boedromión y Memacterión<sup>105</sup>. Según el *Bestiario de Oxford*, aunque el macho, en la época de celo, es presa de un violento deseo, la hembra sólo concibe al aparecer la estrella *Arcturus*<sup>106</sup>—que menciona Aristóteles. La misma información encontramos en Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 22, 21-22), sólo que siguiendo a Plinio.

<sup>101</sup> Cabe destacar la forma en la que Opiano (*C.* 2.187) describe a los ciervos como animales que tienen πολλή τ' Ἀφροδίτη (“mucha Afrodita”), usando el nombre de la diosa por metonimia como equivalente de la pasión amorosa.

<sup>102</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 228 y *Picatrix* (III 1, 7).

<sup>103</sup> Aristóteles, *HA* 488b, y Eliano, *NA* 7.19.

<sup>104</sup> Cf. PERIAGO LORENTE, 1987, p. 168. Al ser Hécate una diosa con una íntima relación con la Luna, podríamos acaso relacionar al ciervo también con Saturno desde el punto de vista astrológico, pues el ámbito de la noche corresponde también a este dios planetario. Sobre la relación entre Ártemis y Hécate, cf. CHRISTOS, 1953-1954, 188-200, donde se recoge el descubrimiento de una tablilla de arcilla, datada en el siglo V, con una representación de Ártemis con el rostro de Hécate y que parece referir el episodio de la muerte de Acteón.

<sup>105</sup> En este caso, la mención a la estrella no tiene nada que ver con un supuesto valor astrológico sino que es una forma de fechar la época, que Plinio empleará también (*nat.* 8, 112).

<sup>106</sup> Cf. ANDRÉU & MURATOVA, 1983, pp. 22-23. Según este texto, la hembra, que es una madre solícita, no pare sino en densos bosques y tupidos matorrales, y cuando las crías van a salir de su escondite, les regaña con una patada.

Como otros animales, el primer paso antes del acoplamiento es asegurarse la posesión de las hembras luchando contra otros machos y, en este caso, bramando y golpeándose la cabeza con su enorme cornamenta. Los ciervos se centran tanto en estas lides que casi dejan de comer. En el hipotético caso de que no encuentren una hembra para saciar su pasión, o una vez que las hembras han quedado preñadas, los machos se alivian depositando el semen tras cavar el suelo como hacen los machos cabríos (cf. Aristóteles, *HA* 579a); Plinio (*nat.* 8, 112) atribuye este comportamiento a la propia lascivia del ciervo.

Una vez decidido el vencedor de la contienda, el acoplamiento es, cuanto menos, curioso y Opiano (*C.* 2, 188) los considera por esto mismo tan lujuriosos como el gallo, aunque la hembra rehúye el contacto con el macho –porque su pene es fibroso y no le produce placer– hasta el punto de salir corriendo cuando se le acerca (cf. Plinio, *nat.* 10, 174). Este, sin importarle demasiado su reticencia, la monta en plena carrera, manteniendo el ritmo con solo dos patas sin que por ello mengüe su ímpetu sexual (cf. Opiano, *C.* 2, 200).

Una vez que termina esta ajetreteada época, el macho se queda tan triste que se oculta en un bosque donde excava un hoyo y se oscurece con barro la cara, quedándose así hasta que vuelve la época de las lluvias. Este comportamiento prototípico es la conocida como tristeza post coital o, para usar el latinismo, *post coitum omne animal triste est*, una idea atribuida a Aristóteles<sup>107</sup>.

No podemos olvidar mencionar la importancia atribuida a su cornamenta, a partir de la cual recibe su nombre este animal, tanto en griego como en latín, según Isidoro (*orig.* 12, 1, 18): *Cerui dicti àπὸ τῶν κέρατων, id est a cornibus; κέρατα enim Graece cornua dicuntur.*

Demócrito, según Eliano (*NA* 12, 18), pensaba que se originaban por el exceso de alimento, que subía hasta la cabeza y se solidificaba y endurecía al contacto con el aire; otros autores llegaron a pensar que su cornamenta era de madera<sup>108</sup>.

Algunos de los usos de sus cuernos más comunes en el mundo antiguo eran como vaso y vasija, sobre todo para el aceite, como en el episodio de la unción de David por Samuel (1 Sm 16, 13). Los pastores lo empleaban para comunicarse en el campo o para congregarse a sus rebaños. De estos usos se derivó la idea de que la Abundancia

<sup>107</sup> Aunque atribuido a este filósofo desde la Edad Media, este aforismo no se encuentra en ninguna de las obras genuinas ni de Hipócrates, ni de Galeno ni de Aristóteles siquiera, sino que es un desarrollo posterior a partir de las ideas aristotélicas del *De generatione* y del *De generatione animalium* que encontraron eco en la literatura medieval. Para un estudio más detallado sobre esta cuestión, cf. MONTERO CARTELLE, 2001.

<sup>108</sup> Cf. GESNER, 1551, vol. I, p. 359.

personificada tuviera un cuerno, conocido como la *cornucopia*, repleto de flores y frutos de la tierra<sup>109</sup>. Según Ovidio (*fast.* 5, 121), esta cornucopia procede del cuerno de Amaltea, la cabra que alimentó a Zeus niño, o bien (*met.* 9, 85) del cuerno que Hércules le rompió a Aqueloo, el dios-río, que había tomado la forma de toro bravo.

El hecho de que el cuerno represente la abundancia explica que no sólo sea atributo de esta deidad personificada, sino también de otras divinidades y personificaciones, como la Tierra, Ceres como diosa de la agricultura y Baco por la abundancia de la producción de vino; de la Paz y la Concordia, en las cuales es posible que exista esa abundancia; y de Europa –fértil por la agricultura-, la Fortuna, la Alegría o la Hospitalidad<sup>110</sup>.

Dentro de los significados más abstractos del cuerno se encuentran el poder, el orgullo y la fuerza, entre otras cosas, porque los ciervos lo utilizaban para luchar entre ellos por la posesión de las hembras, algo que llamó la atención de Marcial (4, 74; 13, 94).

Pero esta fuerza era no solo física, sino también espiritual, por lo que ya desde el mundo hebreo (tradicción que luego recogerá el mundo cristiano) el cuerno será símbolo del poder de Yahvéh, aunque también aparecerá como uno de los atributos del Demonio, en este caso como símbolo del poder del mal<sup>111</sup>.

Otra acepción muy conocida del cuerno es la de su uso metafórico por el pene, debido a su aspecto punzante y a la idea de fuerza y empuje que lleva asociada, como se ve en Petronio (134, 8-10)<sup>112</sup>, entre otros pasajes.

<sup>109</sup> Cf. RIPA, 2007, “Abundancia”, vol. I, p. 52; “Fecundidad”, vol. I, p. 407.

<sup>110</sup> RIPA, 2007, “Alegría”, vol. I, p. 75, “Felicidad”, vol. I, p. 410; “Fortuna”, vol. I, p. 440. A la lista anterior hay que añadir el nombre del dios Hades/Plutón, que tenía la *cornucopia* precisamente como uno de sus atributos, ya que el dios era el dueño de las riquezas que contenía la tierra (cf. GRIMAL, 1984, p. 221, s. v. *Hades*).

<sup>111</sup> Así, en el libro del *Apocalipsis*, la Bestia y el Dragón tendrán 10 cuernos (Apc. 12, 3), símbolo de la fuerza de la maldad de Satán, a diferencia de Dios que será representado con los siete cuernos de cordero, símbolo de la omnipotencia de Cristo (Apc. 5,6). Sobre los diversos sentidos del cuerno en la Biblia, cf. LURKER, 1994, pp. 78-80 y HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 408-409.

<sup>112</sup> Cf. Petronio (134, 8-10): ‘*o inquit ‘Oenotha hunc adolescentem quem vides, malo astro natus est; nam neque puero neque puellae bona sua vendere potest. Numquam tu hominem tam infelicem vidisti: lorum in aqua, non inguina habet. Ad summam, qualem putas esse qui de Circes toro sine voluptate surrexit? ‘ His auditis Oenotha inter utrumque consedit moto que diutius capite ‘istum’ inquit ‘morbum sola sum quae emendare scio. Et ne putetis perplexa agere, rogo ut adolescentulus me cum nocte dormiat --- nisi illud tam rigidum reddidero quam cornu’*. Como se puede comprobar en el texto, la falta de virilidad, algo que sufre Encolpio en este pasaje, es un problema muy serio y acude para remediarlo a los cuidados de Enótea, una sacerdotisa de Priapo, dios cuyo rasgo más significativo era su enorme falo, para que le ponga su miembro “tan rígido como un cuerno”, algo que está dentro de los poderes de dicha sacerdotisa. Sobre este sentido de *cornu*, cf. también ADAMS, 1991, p. 22.

Asimismo, posteriormente, en la obra del Bosco el cuerno invertido se convertirá en emblema de la vagina<sup>113</sup>.

Volviendo a la simbología del propio animal, este no solo aparece en el mundo grecorromano asociado al amor y la sexualidad, sino que ya los hebreos lo habían colocado dentro de la categoría de los animales puros (Dt. 14, 5) y como imagen de los amantes<sup>114</sup>: “Semejante es mi amado a una gacela o a un joven cervatillo” (Cant. 2, 9)<sup>115</sup>. Esta comparación, además, se verá reforzada por el ansia de estos animales por el agua pura, ya recogida por Esopo en su fábula 74<sup>116</sup> y que el salmista identificará con el ansia del amante por ver a su amada (Sal. 42). Y en el libro de los *Proverbios* (5, 19) se recomienda buscar una esposa como una cierva: “Como cierva amada y graciosa gacela. Sus caricias te satisfagan en todo tiempo, y en su amor recreáte siempre”. Por ello no nos debe extrañar que, como ocurre con otros animales, el ciervo y la cierva sean el símbolo del matrimonio cristiano ideal, tal como aparecerán en numerosas obras de arte<sup>117</sup>.

La tradición de asociar al ciervo con la Luna y la luz se mantiene en el Medievo, como, por ejemplo, en el sello de Heliot Bertaut, del siglo XIII, que muestra una cabeza de ciervo coronada por el Sol y la Luna, atributos reservados generalmente a Cristo<sup>118</sup>. En efecto, el mundo cristiano recoge estas acepciones del judaísmo e identifica al ciervo con el alma que busca a Dios con pasión y fervientemente<sup>119</sup>.

En relación con su fama de animal melancólico por el gusto de la soledad en las montañas, el ciervo a su vez representa en la Escritura a los Apóstoles, por lo que será también símbolo de los hombres prudentes que alcanzan, por medio de la intercesión de aquéllos, el conocimiento de Dios, como reza el *Salmo* 121: “Levanto mis ojos a los montes”<sup>120</sup>.

En cuanto a sus aplicaciones farmacológicas y mágicas, puede destacarse, entre otros muchos usos, el remedio que recoge Plinio (*nat.* 28, 228) contra las fiebres puesto que, como animal de naturaleza fría, el ciervo jamás está enfermo de fiebres<sup>121</sup>.

<sup>113</sup> Cf. BANGO TORVISO & MARÍAS, 1982, p. 220.

<sup>114</sup> Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, p. 329.

<sup>115</sup> Para los pasajes bíblicos que citemos de aquí en adelante usaremos la *Biblia de Jerusalén*, DESCLÉE DE BROUWER (ed.), 2009.

<sup>116</sup> Según la numeración de BADENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985, p. 75.

<sup>117</sup> Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 260.

<sup>118</sup> Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 248.

<sup>119</sup> Cf. RIPA, 2007, “Deseo de unión con la Divinidad”, vol. I, p. 270.

<sup>120</sup> Esta es la interpretación que da MARIÑO FERRO, 1996, p. 97.

<sup>121</sup> Cf. también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 23.

Por su parte, Tomás de Cantimpré (*lib. de nat. rer.* 4, 22, 80-82) informa de que en la matriz de la cierva y en el corazón del ciervo se halla una piedra que facilita a la mujer la concepción.

Cabría destacar la importancia que Aristóteles concede a las virtudes curativas del cuerno izquierdo (*HA* 611a), aunque en otros autores como Plinio (*nat.* 8, 115) es el derecho<sup>122</sup>, algo de lo que incluso el propio animal es consciente, por lo que tiene la costumbre de esconderlo<sup>123</sup>, para que nadie pueda aprovecharse de ellas y por eso es tan sumamente difícil encontrar un cuerno derecho.

Quizás por ello la ceniza del cuerno aparece como componente indispensable en todo tipo de mejunjes medicinales<sup>124</sup>. Y, juntamente con el cuerno, otro ingrediente esencial en los afrodisíacos es, naturalmente, el miembro del macho que, desecado y molido, se usó para mejorar la pasión amorosa hasta el siglo XVIII<sup>125</sup>.

### 6. *La rana*

En el caso de la rana, anfibio muy asociado al medio acuático<sup>126</sup>, que a veces no se distingue bien de su pariente el sapo –del cual aquí no vamos a ocuparnos por razones de espacio–, su regente planetario fundamental es la diosa Venus, ya que son animales muy lascivos y fecundos, aunque en los catálogos que dan los astrólogos antiguos aparece también como animal de Marte y Mercurio<sup>127</sup>.

Así, como manifestación de una fecundidad extraordinaria que entraría dentro de lo que los antiguos entendían como *ostenta*, no es extraño en la literatura antigua

<sup>122</sup> Cf. también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, *ibid.* y GESNER, 1551, vol. I, p. 358.

<sup>123</sup> Cf. Opiano, *C.* 2.211, y Aristóteles, *HA* 611a.

<sup>124</sup> Entre los remedios destaca el que da el *Picatrix* (IV 7, 26), quien aconseja formar una suerte de píldoras compuestas, entre otras cosas, de cuerno de ciervo machacado (junto a otros ingredientes como distintos tipos de goma y vinagre) con las que es preciso fumigar, quemándolas, los lugares de las que queramos expulsar a las serpientes –de las que, al parecer, los ciervos eran enemigos naturales. Del poder del cuerno de ciervo, preparado de distintas maneras, contra las serpientes y otros bichos molestos también se hacen eco Plinio (*nat.* 8, 115, 118; 10, 195) y Eliano (*NA* 9.20), amén del propio Aristóteles (*HA* 534b), quien asegura que un cuerno de ciervo humeante hace huir a la mayoría de los insectos a la redonda. De esta noticia se hace eco también ANDRÉU & MURATOVA, 1983, p. 23.

<sup>125</sup> Cf. CHARBONNEAU-LASSAY, 1997, vol. I, p. 252.

<sup>126</sup> Esta íntima relación con el agua llevaba, por ejemplo, a situar en las bocas de las fuentes la representación de una rana. Esto se ha querido ver como una referencia al poder adivinatorio del agua (que se explicaría por la relación de la rana con Apolo, vinculado él mismo con las fuentes). También se le podría asignar un carácter apotropaico para garantizar la pureza de las aguas. Sobre estos curiosos valores, cf. KAPOSSY, 1967.

<sup>127</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, pp. 223 y 229.

el fenómeno conocido como “lluvia de ranas”, del que fue testigo el propio Eliano (*NA* 2, 56) durante un viaje de Nápoles a Dicearquía, y que en forma de plaga asoló Egipto, según el libro del *Éxodo*, como castigo de Yahvéh contra el faraón (cf. Ex. 7, 26-29; 8, 2-9), del que se hizo eco la literatura cristiana<sup>128</sup>.

Asimismo, en Egipto este animal se asociaba a la diosa Heket, representada con cabeza de rana, la cual asistía tanto al niño dentro del vientre materno como a la madre durante el parto y el nacimiento. Por ello las parturientas eran llamadas “sirvientas de Heket”<sup>129</sup>. El equivalente griego de esta diosa es sin duda Ilitía (Ειλείθια), primero diosa del parto y luego, asociada a Ártemis y Hera, como mero epíteto de ambas divinidades. Su relación con el parto y con Ártemis, la Luna, nos permitiría asociar también al animal con nuestro satélite.

Por todo ello no sería exagerado afirmar que desde la Antigüedad la rana, simbólicamente, se ha asociado con la vida sexual de la mujer<sup>130</sup>.

Asimismo, gracias a su fertilidad, fue considerada símbolo de resurrección ya en el antiguo Egipto, donde no sólo estaba asociada a Heket, sino también a la diosa Herit, que asistió a la resurrección de Osiris, razón por la cual se colocaban amuletos en forma de rana en las momias<sup>131</sup>. Detrás de estas deidades egipcias se oculta esa primitiva diosa de la regeneración con forma de rana o sapo, de la que habla M. Gimbutas –referida al Neolítico y a la Edad del Bronce– en los siguientes términos: “Beliefs in the body’s traveling womb in the form of a frog occur widely from Egypt, Greece, and Rome, to northern Europe during the historical period and, in some places, to this day”<sup>132</sup>.

Quizás en recuerdo de la primitiva Heket egipcia, los cristianos coptos asociaron la rana con Cristo y la resurrección, como comenta S. Sebastián en su edición del *Fisiólogo*<sup>133</sup>.

Pero no solo nos basamos en esta asociación para adscribirla a la Luna, sino que Varner<sup>134</sup> identifica a la diosa Heket egipcia con la Hécate griega, la diosa de las brujas y conocido símbolo de la Luna. Además son animales nocturnos en tanto en cuanto su apareamiento se realiza durante la noche, lo cual nos proporciona más argumentos para

<sup>128</sup> Cf. Agustín (*civ.* 16, 4) y Cesáreo de Arlés (*serm.* 99, 3) entre otros pasajes.

<sup>129</sup> Cf. WILKINSON, 2003, 229.

<sup>130</sup> Cf. DEONNA, 1952, 229-240.

<sup>131</sup> Cf. CIRLOT, 1978, p. 381.

<sup>132</sup> Cf. GIMBUTAS, 1991, p. 244, *apud* VARNER, 2007, p. 136.

<sup>133</sup> Cf. SEBASTIÁN & TEJADA VIZUETA, 1986, p. 120.

<sup>134</sup> Cf. VARNER, 2007, pp. 113 -114.

sustentar esta afirmación. Por último, y en estrecha correlación con el ámbito nocturno, se podrían adscribir también al planeta Saturno, quien compartía ámbitos de tutela con la Luna, pero también debido a que son animales de naturaleza cobarde<sup>135</sup> y fría (por su relación con el agua), atributo éste compatible con la idiosincrasia de este planeta.

En el ámbito de la astrometeorología, el canto de estos animales era considerado un indicio de la llegada de las lluvias, tal y como refleja Eliano (*NA* 9, 13)<sup>136</sup>, quien pensaba que, cuando las ranas cantan con más intensidad, están anunciando el inicio de la época de lluvias. El mismo sentido le atribuyen a su canto Arato (*Phaen.* 945) y Virgilio (*georg.* 1, 377). Por supuesto, esta relación del croar de la rana con la lluvia podría explicarse por la naturaleza acuática del animal.

Pero además de este valor astrometeorológico, el canto también jugaba un papel clave en sus hábitos reproductivos, según Aristóteles (*HA* 536a), quien afirma que el croar de la rana macho se produce cuando coloca su mandíbula a nivel del agua. Por efecto de la tensión, entre otras cosas, sus ojos parece que brillan como lámparas, lo cual tiene sentido ya que el apareamiento se produce por la noche.

También Eliano (*NA* 9, 13) nos habla de esta costumbre y nos explica por qué el coito tiene lugar en la oscuridad. En su opinión, el croar es una especie de contraseña, similar a los cantos de enamorados y hechizos amorosos. Una vez que el macho ha cortejado a la hembra, ambos esperan la llegada de la noche, porque no pueden aparearse en el agua y rechazan hacerlo a plena luz del día. Sin embargo, tras el anochecer, pueden aparearse tranquilamente.

Por mucho pudor que puedan tener estos anfibios, lo cierto es que la pasión del acto despertó tal asombro en los antiguos que lo llegaron a comparar con una orgía de violaciones. Pues el macho, desordenadamente, salta sobre todo lo que se le pone por delante que tenga más o menos el tamaño de una rana –a veces dos machos se montan sobre la misma hembra o un macho sobre otro que ya montaba a una hembra- y, una vez cogido, aprieta con las patas delanteras brutalmente hasta que se exprimen las huevas de la hembra que son fecundadas de inmediato<sup>137</sup>.

En el aspecto simbólico, tras la Antigüedad, en la Edad Media la pasión desmesurada de estos animales llevó al empleo de la rana y el sapo como símbolos de

---

<sup>135</sup> Cf. fábula 138 de Esopo, “Las liebres y las ranas”, y fábula 25 de Babrio, según la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985.

<sup>136</sup> El mismo autor resalta el croar de las ranas en otro pasaje, *NA* 6, 19.

<sup>137</sup> Cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 383.

lujuria<sup>138</sup>, pero no sólo en los bestiarios, sino que también en las esculturas y relieves de las catedrales aparecerán en el Infierno junto a los condenados, como ocurre en la escena del Juicio Final de la catedral de San Esteban de Bourges, junto a un hombre y a una mujer que están en la caldera<sup>139</sup>.

Esta interpretación del Medievo no hacía otra cosa sino recoger la tradición hebrea, donde era considerada un animal impuro (Lv. 11, 10) por no pertenecer a un solo medio natural. Lujuriosa, inmunda y mala, será un animal asociado al Diablo y a los espíritus malignos, tal y como el profeta del *Apocalipsis* escribe: “de la boca de la Bestia salían tres espíritus inmundos como ranas” (Apc. 16, 13).

En cuanto a sus aplicaciones mágicas, Plinio (*nat.* 30, 129), en relación quizás con la diosa Heket que hemos mencionado antes, recomienda utilizar para facilitar el parto un bastón con el que haya sido liberada una rana de una serpiente, a imagen del parto que “libera” al bebé.

Por otra parte, en *nat.* 32, 139, recomienda usar como afrodisíaco el hígado de una rana llamada *diopetis* o calamita atado a la piel de una grulla. Otro remedio con el mismo fin es atar las patas de una rana de matorral al brazo derecho; para contrarrestar su poderoso efecto ha de usarse un amuleto hecho con la piel de un carnero recién despellejada.

Asimismo, es conocido el hecho de que se usaba la sangre (o vísceras) de rana en conjuros amorosos, tal como aparece, por ejemplo, en Horacio (*epod.* 5, 19), Propertio (3, 6, 27) y Juvenal (3, 44)<sup>140</sup>.

### 7. *El cerdo*

Respecto al cerdo, en primer lugar, el animal podría adscribirse a la esfera del planeta Marte, por ser éste uno de los animales que se ofrecían en sacrificio al dios de la guerra a través del conocido ritual del *suovetaurilia*<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Sin duda, por el hecho de ser símbolos de la lujuria, se explica la aparición de estos animales en los cuentos populares, en particular, el motivo de la mujer que besa a un sapo o el recurrente de la princesa que con su beso libera a un príncipe convertido en rana. Sobre esto, cf. ANDRÉS-TOLEDO, 2007, p. 199.

<sup>139</sup> Cf. SEBASTIÁN & TEJADA VIZUETA, 1986, pp. 119-120.

<sup>140</sup> Cf. ANDRÉS-TOLEDO, 2007, *ibid.*, donde para esta información se remite a *RE* VII.1, cols. 113-119, s. v. *Frosch*. En cuanto a los autores clásicos referidos, los textos son: Horacio (*epod.* 5, 19): *et uncta turpis ova ranae sanguine*; Propertio (3, 6, 27): *illum turgentis ranae portenta rubetae*; Juvenal (3, 44): *ranarum viscera numquam / inspexi*.

<sup>141</sup> Cf. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 224; *RE* Suppl. Bd. V s. v. *Hostia*, cols. 236 ss.; *Brill's New Pauly*, 13, s. v. *Suovetaurilia*, cols. 950-951. Dado que este ritual fue representado con cierta frecuencia en el arte romano, cf. también VERMASEREN, 1957; NONY, 1966-1967; SCHATTNER, 2012.

En segundo lugar, podemos colocarlo bajo la rección del Sol y de la Luna gracias al testimonio de Heródoto (II 47-48), quien nos cuenta que los egipcios sacrificaban cerdos al Sol (identificado con Dioniso y Osiris) y a la Luna (Selene) el día del plenilunio, para luego comerse su carne, normalmente prohibida, noticia esta de la que también se hace eco Eliano (*NA* 10, 16).

El origen de este rito lo explica Plutarco (*De Is. et Os.* 55): al parecer, el dios Seth, bajo la forma de un cerdo negro, devoraba periódicamente la Luna, uno de los ojos de Osiris, motivo por el cual este animal tenía muy mala reputación, además de por su voracidad y suciedad<sup>142</sup>. El hecho de que Seth, el enemigo de Osiris, guardara un cierto parentesco con Cronos, podría explicar la rección de este animal por Saturno<sup>143</sup>.

Asimismo, la propia voracidad atribuida al animal, que, según Eliano (*NA* 10, 16), llegaba hasta el extremo de devorar a sus propios hijos<sup>144</sup>, nos permitiría también relacionarlo con Cronos-Saturno –quien, no lo olvidemos, también devoró a sus hijos- y situarlo así bajo la influencia del último de los planetas.

El cerdo, además, podría ser saturnino por tratarse de un animal de naturaleza fría, debido a su carácter perezoso, amén de su propia fealdad y aspecto desagradable, rasgos todos ellos habituales en los animales regidos por Saturno, según el *Picatrix* (III 1, 3).

Siguiendo con las recciones planetarias, aunque ya hemos mencionado la supuesta naturaleza fría de este animal, su conocido ardor sexual le harían ser, al menos en este aspecto, de condición cálida y por ello regido por Venus, diosa ésta a la que también era sacrificado<sup>145</sup>.

Una última relación con los astros nos la sugiere el hecho de que en Egipto, a pesar del poco aprecio que tuvieron hacia este animal, el cerdo está de alguna forma

<sup>142</sup> Esta es la explicación que da SCHRADER, 1977-1989, vol. I, p. 335, n. 191.

<sup>143</sup> Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2010, p. 219.

<sup>144</sup> Cf. Eliano (*NA* 10, 16): ἡ ὄρε καὶ τῶν ἰδίων τέκνων ὑπὸ τῆς λαίμαργίας ἀφειδῶς ἔχει, καὶ μέντοι καὶ ἀνθρώπου σώματι ἐντυχοῦσα οὐκ ἀπέχεται, ἀλλ' ἐσθίει. Como podemos comprobar, según Eliano, los cerdos incluso llegan a devorar los cadáveres de seres humanos, algo que sin duda pudo influir en la mala fama de estos animales, pero que, para algunos autores antiguos como Paladio (14, 38, 2), se debía a que las cerdas soportaban muy mal el hambre, quitándole así toda trascendencia al hecho en sí.

<sup>145</sup> Cabe mencionar a este respecto la fábula 222 de Esopo (según la numeración de BÁDENAS DE LA PEÑA y LÓPEZ FACAL, 1985), donde una cerda discute con una perra a raíz de un juramento que la primera hace por Afrodita, diosa que, según la perra, detesta a la cerda, de modo que incluso aquellos que comen su carne no pueden entrar en su templo. La cerda, por su parte, le responde que si hace eso es para evitar que se sacrifiquen cerdos. BÁDENAS, en pp. 137-138, n. 24 aclara que la fábula vincula al cerdo con Afrodita, diosa a la que en asociación con Adonis (siendo ambos dioses de origen oriental) se le sacrificaban cerdos.

vinculado con la diosa Nut, diosa del cielo y madre de los astros, pues en amuletos figuraba representada como una cerda amamantando a su camada<sup>146</sup>.

En el ámbito de la astrometereología, Eliano (*NA* 7, 8) interpreta la aparición de los cerdos en los campos de cultivo con la llegada del buen tiempo y lo mismo refleja Virgilio en sus *Geórgicas* (1, 399). Por su parte, Arato (*Phaen.* 1124) considera indicio de mal tiempo el que los cerdos se revuelquen en el lodazal<sup>147</sup>.

Este mismo autor (*Phaen.* 1070) opina que, si las cerdas (junto a las ovejas y cabras) son cubiertas con violencia por el macho incluso después del apareamiento, una gran tormenta se avecina; por el contrario, si se unen tardíamente, es señal del buen tiempo. Esto se debe, al parecer, a que el mal tiempo incita el ímpetu sexual<sup>148</sup>.

En cuanto a sus hábitos reproductivos, Aristóteles (*HA* 542a) asegura que, después del hombre, son los perros y los cerdos los animales que más copulan, y además en cualquier época del año. Plinio (*nat.* 10, 181-182) nos cuenta también que es el único animal que espumajea por la boca durante el acoplamiento, y que si el verraco oye a una hembra en celo y no la puede montar, no prueba la comida hasta el punto de perder mucho peso. Por su parte, las hembras se enfurecen tanto si no son satisfechas que destrozan al hombre, pero se las puede aplacar aspergiendo su vulva con vinagre (el frío del vinagre, en teoría, apagaría el ardor del celo).

Ya en Homero aparece la figura del cerdo como animal lujurioso, pues no es casualidad que Circe convierta en este animal a los compañeros de Ulises, atraídos por la hermosura de su canto (cf. *Od.* 10, 220 ss.), y Virgilio (*georg.* 3, 255 ss.), después de afirmar que todos los animales por igual son presa de ese fuego que es el amor, describe cómo, en este caso, el jabalí sabélico<sup>149</sup> se prepara para la contienda amorosa: *Ipse ruit dentesque Sabellicus exacuit sus / et pede prosubigit terram, fricat arbore costas, / atque hinc atque illinc umeros ad volnera durat.*

En este terreno, también es preciso destacar su fecundidad, otro motivo para relacionarlo con Venus. Eliano (*NA* 12, 16), remitiendo a Demócrito, nos cuenta la razón de su

<sup>146</sup> Cf. CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 276, s. v.

<sup>147</sup> Plutarco (*Moral.* 129a) remonta este indicio a Demócrito y también Plinio (*nat.* 18, 364) recoge esta señal.

<sup>148</sup> Cf. CALDERÓN DORDA, 1993, p. 139, n. 342.

<sup>149</sup> Aunque en nuestro estudio del cerdo haremos algunas referencias aisladas al jabalí, por el hecho de compartir ambos ciertos valores simbólicos, como ser personificación de la voracidad y la lujuria, la variante salvaje merecería un estudio independiente que aquí no haremos por razones de espacio. En concreto, el principal aspecto diferenciador entre ambos es la fiereza y osadía del jabalí, que le convierten en animal de naturaleza caliente y seca, regido por ello por Marte (cf. MARIÑO FERRO, 1996, p. 207).

capacidad procreadora (al igual que la del perro), pues posee muchas matrices y muchos lugares para albergar el semen. Estas no se llenan todas con un solo acoplamiento sino que son necesarios dos o tres para que se colmen completamente. Porfirio (*Abst.* 1, 16) se limita a constatar la fecundidad de estos animales. Higino (*fab.* 277, 4) nos comenta que por esa misma causa se sacrificaban a Ceres, diosa de la fertilidad. Incluso en la fábula 223 de Esopo una perra y una cerda discuten sobre cuál de las dos era más fecunda<sup>150</sup>.

Según Aristóteles (*HA* 545a-545b), el cerdo se puede acoplar desde los ocho meses, pero hasta que el macho no tiene un año las crías nacen muy débiles.

Por su parte Varrón (*rust.* 2, 4, 10) nos cuenta varios datos interesantes sobre el cerdo, como que los antiguos reyes latinos e incluso los griegos sacrificaban a Ceres cerdos en los pactos de alianza, y en las bodas los recién casados también inmolaban un cerdo. También recoge el apelativo que las mujeres, especialmente las nodrizas, dan al órgano sexual femenino: *porcum* las latinas y *choeron* las griegas, refiriéndose de esta forma a la edad en la que ya se está preparada para el matrimonio: *nam et nostrae mulieres, maxime nutrices, naturam qua[m] feminae sunt in uirginibus appellat porcum, et Graecae choeron, significantes esse dignum insigne nuptiarum*<sup>151</sup>.

Plinio (*nat.* 28, 135) recoge también que los recién casados tenían como costumbre untar con la grasa del cerdo las jambas de las puertas. Otro episodio que relata Varrón (*rust.* 2, 4, 18) es el del prodigio que ocurrió en casa de Eneas en Lavinium, donde una de sus cerdas llegó a parir de una sola camada a treinta cochinitos blancos, lo que se consideró como una señal de que treinta años después la gente de Lavinium fundaría Alba –prodigio éste del que también se hará eco Virgilio (*Aen.* 3, 388-390 y 8, 42-45). Esto estaría relacionado con la extraordinaria fecundidad del animal.

En el mundo judío, el cerdo era considerado un animal impuro (Lv. 11, 7) y comer su carne, al igual que en Egipto, se censuraba duramente (Is. 65,4)<sup>152</sup>. Su presencia acarrea-

<sup>150</sup> En efecto, en la fábula “La cerda y la perra”, la cerda se atribuye la capacidad de engendrar crías perfectamente formadas mientras que la perra, aunque dé a luz a mayor número de cachorros, éstos son ciegos y vulnerables al principio, por tanto, más imperfectos. Esta relación del cerdo con la fertilidad explicaría, por ejemplo, una extraña danza tracia descrita por Ateneo XIV, 629d y Pollux IV, 100 y denominada *κολαβρισμός*, que se llevaría a cabo armado y en la que figuraría un lechón o un personaje disfrazado de cerdo. Sobre esto, cf. LAWLER & KOBER, 1945.

<sup>151</sup> Cf. ADAMS, 1991, p. 82, que clasifica estas denominaciones dentro de las metáforas de origen animal para referirse al órgano sexual femenino. De otro lado, en latín tenemos algún ejemplo de uso de términos con doble sentido que aluden a los órganos sexuales del cerdo –y, por ende, hemos de creer que a los del hombre– con valor cómico-erótico, en concreto, en un texto satírico-paródico, el *Testamentum Porcelli*. Sobre esto, cf. RAMOS MALDONADO, 2005.

<sup>152</sup> Cf. HAAG, VAN DEN BORN & DE AUSEJO, 1987, 322, s. v.

ba desgracia e incluso en la época griega y romana, cuando al parecer hubo más pjaras de cerdos, los judíos detestaban guardarlos y criarlos, algo a lo que solo recurrían en caso de extrema necesidad, como en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15, 15 ss.). Por ello no nos debe extrañar que el cristianismo lo haga símbolo de diversos pecados capitales (pereza por su incapacidad para el trabajo, gula por su desmesura comiendo, lujuria por su ardor y fecundidad) y del pecador en general por vivir entre el barro y la inmundicia<sup>153</sup>. Por esto mismo, sin duda, Horapolo (XI, 15, I) considera al cerdo como imagen del hombre depravado por toda clase de vicios<sup>154</sup>. Durante el Medievo su imagen no mejorará, pues tanto el jabalí como el cerdo son considerados símbolos de la voracidad y la lujuria –si bien el primero, por su valentía y arrojo, mereció algunos elogios<sup>155</sup>.

En lo que a medicina mágica y otras aplicaciones se refiere, el *Picatrix* (IV 6, 2) nos da la receta con la que realizar un sahumero de Saturno, para lograr el poder espiritual del dios usando sangre seca de cerdo y mono entre otros ingredientes.

Por otra parte, para sanar ciertas enfermedades que afectan a los órganos genitales de los rebaños, como el ántrax, se emplean los sesos y la sangre de jabalí o cerdo (cf. Plinio, *nat.* 28, 213).

El *Picatrix* (III 10, 4) menciona una piedra, llamada “Handemotuz”, que se utilizaba para suprimir los apetitos sexuales de soldados y militares, para impedirles la fornicación en el ejército, pues el comercio con las mujeres debilita a los soldados y solo acarrea problemas y derrotas. Esta piedra se hacía, entre otros ingredientes, con huesos de cerdo fundidos y mezclados con bórax, magnesio, sebo de gacela y sesos de caballo a partes iguales.

En III 11, 26 se describe la elaboración de una pócima que debía ser ingerida por el hombre para que no pudiera unirse con las mujeres, de la cual forman parte, entre otros ingredientes, los sesos de caballo, el sebo de cerdo y la sangre de gato negro.

### 8. *A modo de conclusión*

Aunque en las páginas precedentes nos hemos centrado en el simbolismo animal relativo a los hábitos reproductores de algunos animales y su explicación desde la perspectiva astrológica por la rección de tal o cual planeta, es evidente que el astrólogo antiguo podía explicar casi cualquier aspecto del comportamiento de las criaturas

<sup>153</sup> Cf. RIPA, 2007, “Avidez”, I, p. 128; “Gula”, I, p. 472; “Ocio”, II, p. 143. Asimismo son conocidas las palabras de Clemente de Alejandría (*Protr.* X), donde compara a los hombres que prefieren los dioses paganos al Dios único con los cerdos que prefieren el lodo al agua pura.

<sup>154</sup> Cf. Cf. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, 2011, pp. 567-569.

<sup>155</sup> Cf. MORALES MUÑIZ, 1996, p. 244.

vivas por su supuesta vinculación con determinado planeta o luminaria, sobre todo, porque, por lo que hemos visto, las recciones únicas no son habituales, amén de que el tema estaba sometido a la libre interpretación del autor o tratadista de turno.

De las criaturas vistas, hay algunas con una fuerte vinculación astral como el gallo o el perro, el primero vinculado con las dos luminarias principales, el Sol y la Luna, y el segundo con la estrella Sirio de la constelación del *Canis Maior*, amén de sus posibles conexiones con Marte y la Luna principalmente; en otros casos, los vínculos astrales parecen derivados más bien del hecho de ser el animal predilecto del dios que representa al planeta en cuestión, como el ciervo, animal predilecto de Diana, la Luna, o el cerdo, una de las víctimas sacrificiales por excelencia, vinculada, por ejemplo, con Marte, a través del ritual del *suovetaurilia*.

También hemos observado que los animales tenidos por saturninos por razones varias guardan también una cierta relación con la Luna, como si nuestro satélite y el último de los planetas compartieran ámbitos de influencia comunes. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el gato, animal saturnino por su astucia y por su vínculo con la diosa egipcia Bast o Bastet, identificada con la griega Némesis, diosa a su vez relacionada con Saturno, pero asimismo animal lunar por ese mismo vínculo con la deidad egipcia de cabeza de gato que regía la maternidad y la fertilidad femenina en general, rección ésta que además explicaría la lascivia y la fecundidad atribuidas al felino; asimismo, esa rección compartida podría explicarse por ser un animal de hábitos de vida nocturnos.

En la serie de argumentos en que nos apoyamos para vincular animales a planetas desempeñan un papel fundamental los dioses de la religión egipcia, a menudo de naturaleza zoomórfica, gracias sobre todo al temprano sincretismo que se produjo entre éstos y los dioses griegos. Esto posibilitó por ejemplo que se identificara a Saturno con Seth, enemigo de Osiris; a Saturno con el dios egipcio Anubis, con cabeza de perro, lo cual explica la rección saturnina sobre este animal; o a Heket, la diosa de cabeza de rana, con Hécate, y por ende con la Luna.

En el ámbito del que nos hemos ocupado aquí, los hábitos reproductores y, en definitiva, la sexualidad son evidentemente “responsabilidad” de Venus, como diosa del amor y de la generación, y de la Luna, como deidad que rige los ciclos menstruales, el parto y la sexualidad femenina, hasta el punto de que aquellos animales que mejor representan la fecundidad –y por ende la lascivia y la lujuria– son por supuesto animales lunares, como el gato –que es lunar también por su vida nocturna y porque su pupila va cambiando según la cantidad de luz ambiente, igual que la Luna cambia de aspecto en sus diversas fases–, sin que falte alguno que acumula además otros rasgos, como el hecho de habitar en un medio húmedo, caso de la rana, pues la Luna es de naturaleza

húmeda y fría, como es lo femenino en general. Evidentemente, habría que situar bajo la rección venusina el comportamiento lascivo o lujurioso atribuido a animales tenidos por lo demás como de naturaleza fría, como el cerdo, animal relacionado con Saturno por su carácter perezoso y por su fealdad; o el caso del ciervo, frío de naturaleza por su timidez y por su melancolía tras el coito, lo cual nos permitiría relacionarlo con Saturno, pero venusino por su pasión amorosa y por su propia belleza.

Por su relación con lo femenino, a veces podría entenderse que la Luna es la responsable del comportamiento lascivo y lujurioso de las hembras de las especies estudiadas, sobre todo porque cuando se quiere poner de relieve el comportamiento sexualmente fogoso del macho se recurre al patrocinio de Marte y Júpiter, o incluso del Sol, planetas más cálidos, como lo es en general el macho frente a la hembra. Esto quizás es lo que explica que el perro se sitúe bajo la rección de Marte, aunque aquí también pudo influir, además de su fogosidad amorosa, su propia fiereza; o el hecho de que el gallo sea a menudo estereotipo de la masculinidad, o bien por ser ave solar o por su relación con Júpiter, dios inclinado a todo tipo de aventuras amorosas, si bien en este último caso la rección del planeta se podría explicar porque el gallo es el rey del gallinero como Júpiter es el rey de dioses y hombres.

En el tema amoroso, quizás por la fogosidad que mostraban, el gallo y la liebre mantienen una curiosa relación con la homosexualidad, pues, al parecer, eran regalos habituales que el *erastés* le hacía al *erómenos*.

Además, la errónea apreciación de que la liebre podía concebir sin la intervención del macho –y la no menos errónea de que hasta los machos podían concebir y parir lebratos-, llevó a considerar esta especie como hermafrodita, lo cual podía tener su “explicación” desde la rección de Mercurio, planeta ambiguo por excelencia.

Durante el Medievo y el Renacimiento, por lo general, los animales tenidos por lascivos o lujuriosos en la Antigüedad siguieron siendo considerados como tales, si bien en el simbolismo que el hombre medieval atribuyó a estas criaturas ejerció una influencia decisiva la consideración que el animal mereció a los ojos del cristianismo. Así, en el caso de la liebre, sus hábitos sexuales y su fecundidad la convirtieron junto al conejo en símbolo de la fertilidad o de la lujuria, aunque el Medievo también la tuvo, por paradójico que pueda parecer, como símbolo de la virginidad. En el caso del cerdo, su fama de animal voraz y lujurioso se mantuvo posteriormente; además acabó convertido en estereotipo del hombre dominado por toda clase de vicios por su fama de animal inmundo en el mundo semítico y entre los cristianos. Y, en fin, en el caso del gato, su lujuria, sus hábitos nocturnos de vida y sus ojos centelleantes lo acabaron convirtiendo en animal asociado con las brujas y en una de las formas predilectas que tenía el Diabolo de manifestarse.

Para terminar, hemos de decir que en la mayoría de los usos médico-mágicos descritos en las diferentes criaturas se observa la aplicación del famoso principio *similia similibus curantur*, lo cual explica que las afecciones que tienen que ver con la sexualidad humana se curen con partes de animales de sexualidad desbordada, en particular con los órganos sexuales de criaturas tenidas por encarnación de la lascivia y la lujuria.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, J. N.,  
- *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore, 1991.
- ANDRÉS-TOLEDO, M. A.,  
- “Jahī: la prostituta en los textos zoroástricos”, en C. ALFARO GINER & A. ALEIXANDRE BLASCO, eds., *Espacios de infertilidad y agamia en la Antigüedad*, Valencia, 2007, 171-202.
- ANDRÉU, C. & MURATOVA, X.,  
- *Bestiario de Oxford. Manuscrito Ashmole 1511 de la Biblioteca Bodleian*, traducción y estudio codicológico y estético, Madrid, 1983.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. & LÓPEZ FACAL, J.,  
- *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, introducción, traducción y notas, Madrid, 1985 [1ª reimpr.].
- BAILLY, A.  
- *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1968.
- BAKHOUCHE, B., FAUQUIER, F. & PÉREZ-JEAN, B.,  
- *Picatrix. Un traité de magie médiéval*, traduction, introduction et notes, Turnhout, 2003.
- BANGO TORVISO, I. G. & MARÍAS, F.,  
- *Bosch: realidad, símbolo y fantasía*, Madrid, 1982.
- BEIGBEDER, O.,  
- *Léxico de los símbolos*, Madrid, 1989.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.,  
- “El coitus a dietro en la iconografía del mundo clásico”, en S. CELESTINO PÉREZ, *La imagen del sexo en la Antigüedad*, Barcelona, 2007, 323-338.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,  
- *L'astrologie Grecque*, Bruxelles, 1963 (repr. edic. 1898).
- BRENDEL, O. J.,  
- “The scope and temperament of erotic art in the Greco-Roman World”, en T. BOWIE & C. V. CHRISTENSON, eds., *Studies in Erotic Art*, New York, 1970, 3-108.
- CALDERÓN DORDA, E.,  
- *Arato, Fenómenos; Gémino, Introducción a los fenómenos*, introducciones, traducciones y notas, Madrid, 1993.
- CALERO, F. & ECHARTE, M<sup>a</sup> J.,  
- Manilio, *Astronomica*, introducción, traducción y notas, Madrid, 1996.

- CENTINI, M.,  
- *Las brujas en el mundo*, Barcelona, 2002.
- CIRLOT, J. E.,  
- *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1978.
- CUMONT, F.,  
- “Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens”, *CRAI*, 86.4-6 (1942) 284-300.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L.,  
- *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 vols., Palma de Mallorca, 1997.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A.,  
- *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1986.
- CHRISTOS, CH.  
- “Ἄρτεμις Ἐκάτη”, *AE*, 3 (1953-1954) 188-200.
- DE FOURNIVAL, R.,  
- *Bestiario de amor*, Madrid, 1990<sup>2</sup>.
- DELGADO DELGADO, J. A.,  
- “Animaux et plantes dans la religion civique de Rome”, *ThesCRA VIII, Private space and public space. Supplementum Animals and plants*, Los Angeles, 2012, 447-468.
- DEONNA, W.,  
- “La femme et la grenouille”, *GBA*, 94, 40 (1952), 229-240.
- DÍAZ REGAÑÓN, J. M.,  
- *Eliano. Historia de los animales*, 2 vols., Madrid, 1984.
- DOVER, K. J.,  
- *Greek homosexuality*, Londres, 1979 (reimpr.).
- ESTEBAN SANTOS, A.,  
- “De princesas a esclavas: en Troya (heroínas de la mitología griega. 3)”, *CFC(G)*, 17 (2007) 45-75.  
- “Mujeres dolientes épicas y trágicas: literatura e iconografía (heroínas de la mitología griega. 4)”, *CFC(G)*, 18 (2008) 111-144.
- FORBERG, FR. K.,  
- *Manual of classical erotology (De figuris Veneris)* (2 vols. en uno), New York, 1966.
- FORDYCE, C. J.,  
- *Catullus. A Commentary*, Oxford, 1990.
- GAUTSCHY, R.,  
- “Der Stern Sirius im Altem Ägypten”, *ZÄS*, 138, 2 (2011) 116-131.
- GESNER, C.,  
- *Historia Animalium*, 4 vols., Tiguri apud Christ. Froschoverum, 1551.
- GIL FERNÁNDEZ, L.  
- *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 2004<sup>2</sup>.
- GIMBUTAS, M.,  
- *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, San Francisco, 1991.

- GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J. M.,  
- Horapolo, *Hieroglyphica*, Madrid, 2011.
- GRIMAL, P.,  
- *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1984.
- HAAG, H., VAN DEN BORN, A. & DE AUSEJO, S.,  
- *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, 1987.
- HARRIS, W. V.,  
- “The rage of women”, *YCIS*, 32 (2003) 121-143
- HARTIGAN, K. V.,  
- “Male sacrifice/female revenge in a godless world: Euripides’ Hekabe”, *ColbyQ*, 33, 1 (1997) 26-41.
- HEREDIA MORENO, M<sup>a</sup>. C.,  
- *La edad de oro de la platería complutense (1500-1650)*, Madrid, 2001.
- KAPOSSY, B.,  
- “Brunnenfrösche”, *Pro Aventico*, 19 (1967) 93-98.
- KILMER, M. F.,  
- *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, Londres, 1993.
- KITCHELL, K. F.,  
- *Animals in the Ancient World from A to Z*, London-New York, 2014.
- KOUTROUBAS, D. E.,  
- “Ursprung und Bedeutung der lateinischen Namen Gallia und Gallus”, *EEAth*, 24 (1973-1974) 799-807.
- LAWLER, L. B. & KOBER, A. E.,  
- “The Thracian pig dance”, *CPh*, (1945) 98-107.
- LE BOEUFFLE, A.,  
- *Astronomie, Astrologie: Lexique Latin*, Paris, 1987.
- LURKER, M.,  
- *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, 1994.
- MACÍAS, C.,  
- “El simbolismo del gallo y su reflejo en la obra de Picasso”, *Ágora. Estudios Clásicos em debate*, 14 (2012) 325-350.
- MARIÑO FERRO, X. R.,  
- *El simbolismo animal. Creencias y significados en la cultura occidental*, Madrid, 1996.
- MARTÍNEZ SAURA, F.,  
- *Diccionario de zoología en el mundo clásico*, Castellón, 2007.
- MARTOS J. F.,  
- “Erotismo y pornografía en la Grecia arcaica y clásica”, en A. PÉREZ JIMÉNEZ & M. C. SALCEDO PARRONDO, eds., *Las alas del placer: las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga, 2004, 35-81.
- MONTERO CARTELLE, E.,  
- “*Omne animal post coitum triste*: de Aristóteles a S. Freud”, *RELat*, 1 (2001) 107-119.

MORALES MUÑIZ, M<sup>a</sup>. D-C.,

- “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 9 (1996) 229-255.

NONY, D.,

- “Recherches sur les représentations du sacrifice des suovetaurilia”, *Annuaire École prat. des Htes-Études*, (1966-1967) 521-526.

OLMOS, R. & MORENO-CONDE, M.,

- “Animaux et plantes dans la religion grecque”, *ThesCRA VIII, Private space and public space. Supplementum Animals and plants*, Los Angeles, 2012, 385-426.

PERIAGO LORENTE, M.,

- *Vida de Pitágoras / Porfirio. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, introducciones, traducciones y notas, Madrid, 1987.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de planetas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios”, en S. MONTERO & M<sup>a</sup> CRUZ CARDETE, eds., *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 2010, 213-232.

PINGREE, D.,

- *Picatrix: The Latin Version*, London, 1986.

PINTUS, G. M.,

- “Storia di un simbolo: il gallo”, *Sandalion*, 8-9 (1985-1986) 243-286

RAMOS MALDONADO, S.,

- “Terminología erótica y efecto cómico en el *Testamentum Porcelli*”, *Habis*, 36 (2005) 407-421.

RIPA, C.,

- *Iconología*, 2 tomos, Madrid, 2007<sup>4</sup>.

RODRÍGUEZ MARTÍN, V. E.,

- “El gato y la luna: una fecunda relación simbólica”, en C. MACÍAS VILLALOBOS & V. E. RODRÍGUEZ MARTÍN, eds., *Por la senda de los clásicos. Studia selecta in honorem María Dolores Verdejo oblata*, Málaga, 2010, 373-385.

RODRÍGUEZ PEINADO, L.,

- “Los conejos y las liebres”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, III, 5 (2011) 11-21.

ROSCHER, W. H.,

- *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, 10 vols., Hildesheim-New York, 1977-1978, en vol. III-2, s. v. *Planeten*, 2534.

SEBASTIÁN, S. & TEJADA VIZUETA, F.,

- *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio*, edición crítica; traducción del latín, Madrid, 1986.

SCHATTNER, TH. G.,

- “Kurze Bemerkung zu den Figurenfriesen und Prozessionsdarstellungen auf westhispanischen Denkmälern”, *MDAI(M)*, 53 (2012) 403-428.

SCHRADER, C.,

- *Heródoto, Historias*, 5 vols., Madrid, 1977-1989.

SUTTON, R. F.,

- *The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery*, tesis, Univ. Of North Carolina, Chapell Hill, 1981.

THOMAS CANTIMPRATENSIS,

- *Liber de natura rerum, Editio princeps secundum codices manuscriptos*, Teil I: Text, Berlin-New York, 1973.

VARNER, G. R.,

- *Creatures in the Mist: Little People, Wild Men and Spirits Beings around the World: A Study in Comparative Mythology*, New York, 2007.

VERMASEREN, M. J.,

- "The suovetaurilia in Roman art", *BVAB*, XXXII (1957) 1-12.

WILKINSON, R. H.,

- *Todos los dioses del Antiguo Egipto*, Madrid, 2003.

ZAGANIARIS, N. J.,

- "Sacrifices de chiens dans l'antiquité classique", *Platon*, 27 (1975) 322-329.