

Estefanía Farias Martínez

# Animales en las fuentes árabes y referencias en fuentes griegas.

Tesis doctoral dirigida por los profesores Dra. D<sup>a</sup>. Concepción Castillo Castillo y Dr. D. Jesús María García González

Departamento de Estudios Semíticos

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Granada

2008





# Sumario

Presentación.....	11
1. Introducción.....	15
1.1. Fuentes.....	19
1.2. Metodología.....	25
1.3. Objetivos.....	30
1.4. Estado de la cuestión.....	31
2. Fuentes textuales.....	35
2.1. Fuentes religiosas.....	37
2.1.1 El Corán .....	38
2.1.2. Las colecciones de hadices.....	40
2.1.2.1. <i>Ṣaḥīḥ</i> de al-Bujarī (s.IX) y <i>Sunna al-Kubrā</i> de al-Nasā'ī (s.IX-X).....	42
2.1.3. El <i>Tafsīr</i> .....	46
2.1.3.1. <i>Ŷāmi' al-bayān</i> de al-Ṭabarī (s.X).....	49
2.1.4. Los <i>Qiṣaṣ al-anbiyā'</i> .....	51
2.1.4.1. <i>Qiṣaṣ al-anbiyā'</i> de al-Ṭa'labī (s.X) .....	53
2.1.4.2. <i>Qiṣaṣ al-anbiyā'</i> de al-Kisā'ī (s.XI) .....	55
2.1.5. Las obras de escatología.....	56
2.1.5.1. <i>Al-taḍkira</i> de al-Qurṭubī (s.XIII).....	58
2.2. Otras Fuentes.....	60
2.2.1. Las obras de zoología.....	60
2.2.1.1. <i>Kitāb al-Ḥayawān</i> de al-Ŷāḥiẓ (s.IX) .....	62
2.2.1.2 <i>Ḥayāt al-ḥayawān</i> de al-Damīrī (s.XIV).....	63
2.2.2. Los Mirabilia .....	64
2.2.2.1. <i>'Aḡā'ib al-majlūqāt</i> de al-Qazwīnī (s.XIII).....	65
2.2.3. Las enciclopedias.....	67
2.2.3.1. <i>Al-mustaṭraf</i> de al-Ibšīhī (s.XIV).....	69
2.2.4. Varias.....	70
3. Los animales en la tradición musulmana.....	71
3.1. Animales del ámbito del agua.....	73
3.1.1. Ballena.....	73
3.1.1.1. Sus nombres.....	73

3.1.1.2. Rasgos físicos y hábitos.....	75
3.1.1.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	75
a) <i>Jonás y la ballena</i> .....	75
b) <i>El origen del mundo</i> .....	78
c) <i>La ballena en el contexto escatológico</i> .....	80
d) <i>Otras referencias</i> .....	81
3.1.1.4. Síntesis interpretativa.....	82
3.1.2. Rana.....	85
3.1.2.1. Sus nombres.....	85
3.1.2.2. Rasgos físicos y hábitos.....	86
3.1.2.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	87
a) <i>Las plagas de Egipto</i> .....	87
b) <i>Otras referencias</i> .....	89
3.1.2.4. Síntesis interpretativa.....	91
3.2. Animales del ámbito del aire.....	93
3.2.1. Buitre.....	93
3.2.1.1. Sus nombres.....	93
3.2.1.2. Rasgos físicos y hábitos.....	94
3.2.1.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	96
a) <i>El primer encuentro con Adán</i> .....	97
b) <i>Luqmān y los buitres</i> .....	99
c) <i>El vuelo de Nimrod</i> .....	100
d) <i>El buitre en el contexto escatológico</i> .....	100
e) <i>Otras referencias</i> .....	102
3.2.1.4. Síntesis interpretativa.....	103
3.2.2. Cuervo.....	105
3.2.2.1. Sus nombres.....	105
3.2.2.2. Rasgos físicos y hábitos.....	106
3.2.2.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	107
a) <i>el cuervo de Caín</i> .....	108
b) <i>La historia de Kānūh</i> .....	109
c) <i>El sacrificio de las aves</i> .....	110
d) <i>Noé y el cuervo</i> .....	111

e) <i>Otras referencias</i> .....	111
3.2.2.4. Síntesis interpretativa.....	112
3.3. Animales del ámbito terrestre.....	115
3.3.1. Camello.....	115
3.3.1.1. Sus nombres.....	115
3.3.1.2. Rasgos físicos y hábitos.....	117
3.3.1.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	119
a) <i>La camella de Šāliḥ</i> .....	120
b) <i>El origen de los camellos y su relación con los demonios</i> .....	123
c) <i>El camello en el contexto escatológico</i> .....	124
d) <i>Otras referencias</i> .....	126
3.3.1.4. Síntesis interpretativa.....	127
3.3.2. Hormiga.....	131
3.3.2.1. Sus nombres.....	131
3.3.2.2. Rasgos físicos y hábitos.....	132
3.3.2.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	133
a) <i>El valle de las hormigas</i> .....	134
b) <i>Otras referencias</i> .....	136
3.3.2.4. Síntesis interpretativa.....	138
3.3.3. Perro.....	141
3.3.3.1. Sus nombres.....	141
3.3.3.2. Rasgos físicos y hábitos.....	142
3.3.3.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	143
a) <i>El perro de la Gente de la Caverna</i> .....	144
b) <i>La relación del perro con los hombres y los profetas</i> ...	146
c) <i>La relación del perro con los ángeles y con los demonios</i> .....	148
3.3.3.4. Síntesis interpretativa.....	149
3.3.4. Serpiente.....	151
3.3.4.1. Sus nombres.....	151
3.3.4.2. Rasgos físicos y hábitos.....	153
3.3.4.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	154

a) <i>la serpiente de Moisés</i> .....	155
b) <i>La serpiente del Paraíso</i> .....	157
c) <i>La relación de la serpiente con los demonios</i> .....	160
d) <i>La serpiente del Trono</i> .....	161
e) <i>la serpiente en el contexto escatológico</i> .....	161
f) <i>Otras referencias</i> .....	162
3.3.4.4. Síntesis interpretativa.....	163
3.3.5. Toro y vaca.....	167
3.3.5.1. Sus nombres.....	167
3.3.5.2. Rasgos físicos y hábitos.....	169
3.3.5.3. Relatos de carácter religioso y legendario.....	169
a) <i>El becerro de oro</i> .....	170
b) <i>El sacrificio de la vaca</i> .....	172
c) <i>Relatos del toro y la ballena. Su presencia en la Creación y el Paraíso</i> .....	173
d) <i>El origen de la agricultura</i> .....	174
e) <i>La simbología onírica. El sueño del faraón</i> .....	175
f) <i>Los bóvidos en el contexto escatológico</i> .....	176
3.3.5.4. Síntesis interpretativa.....	177
4. La visión griega de la naturaleza.....	181
4.1. Las fuentes clásicas.....	183
4.1.1. Época arcaica.....	183
4.1.1.1. <i>Odisea e Iliada</i> de Homero.....	183
4.1.1.2. <i>Teogonía y Trabajos y días</i> de Hesiodo.....	184
4.1.1.3 <i>Fábulas</i> de Esopo.....	185
4.1.2. Época clásica.....	186
4.1.2.1 <i>Historia de los animales</i> de Aristóteles.....	186
4.1.3. Periodo helenístico y romano.....	188
4.1.3.1 <i>Biblioteca</i> de Apolodoro.....	188
4.1.3.2 <i>Geografía</i> de Estrabón.....	189
4.1.3.3 <i>Fábulas</i> de Higino.....	190
4.1.3.4 <i>Historia natural</i> de Plinio.....	191
4.1.3.5 <i>Descripción de Grecia</i> de Pausanias.....	192

4.1.3.6 <i>Sobre la naturaleza de los animales de Eliano</i> .....	193
4.2. Los animales seleccionados vistos a través de la literatura grecolatina.....	195
4.2.1 Animales del ámbito del agua.....	195
4.2.1.1 Ballena.....	195
4.2.1.2 Rana.....	199
4.2.2 Animales del ámbito del aire.....	202
4.2.2.1. Buitre.....	202
4.2.2.2 Cuervo.....	206
4.2.3 Animales del ámbito terrestre.....	209
4.2.3.1 Camello.....	209
4.2.3.2 Hormiga.....	211
4.2.3.3 Perro.....	215
4.2.3.4 Serpiente.....	223
4.2.3.5 Toro y vaca.....	235
5. Estudio comparado de la simbología animal: la tradición arabo-islámica y la literatura grecolatina.....	247
5.1. Animales del ámbito del agua.....	249
5.1.1. Ballena.....	249
5.1.1.1. Aspectos comparativos de la simbología de la ballena...250	
a) <i>El animal primordial y el monstruo marino</i> .....	251
b) <i>El siervo de la divinidad</i> .....	252
c) <i>Otras consideraciones</i> .....	253
5.1.2. Rana.....	253
5.1.2.1. Aspectos comparativos de la simbología de la rana.....254	
a) <i>La rana y la divinidad</i> .....	254
b) <i>La rana y el hombre</i> .....	255
5.2. Animales del ámbito del aire.....	256
5.2.1. Buitre.....	256
5.2.1.1. Aspectos comparativos de la simbología del buitre.....257	
a) <i>El buitre y la muerte</i> .....	257
b) <i>Otras consideraciones</i> .....	258
5.2.2. Cuervo.....	259



5.2.2.1. Aspectos comparativos de la simbología del cuervo.....	260
a) <i>El cuervo y la divinidad</i> .....	260
b) <i>El cuervo y el hombre</i> .....	262
c) <i>Otras consideraciones</i> .....	263
5.3. Animales del ámbito terrestre .....	263
5.3.1. Camello.....	263
5.3.1.1. Aspectos comparativos de la simbología del camello y los bóvidos.....	264
a) <i>La relación con la divinidad</i> .....	265
b) <i>la relación con el hombre</i> .....	266
5.3.2. Hormiga.....	266
5.3.2.1. Aspectos comparativos de la simbología de la hormiga..	267
5.3.3. Perro .....	268
5.3.3.1. Aspectos comparativos de la simbología del perro.....	269
a) <i>El perro y la divinidad</i> .....	270
b) <i>El perro y el hombre</i> .....	271
5.3.4. Serpiente.....	273
5.3.4.1. Aspectos comparativos de la simbología de la serpiente.....	273
a) <i>La serpiente y la divinidad</i> .....	274
b) <i>La tierra y la muerte</i> .....	275
c) <i>La serpiente y el hombre</i> .....	276
5.3.5. Toro y vaca.....	276
5.3.5.1. Aspectos comparativos de la simbología de los bóvidos.....	277
a) <i>Los bóvidos y la agricultura</i> .....	278
b) <i>El animal de sacrificio</i> .....	279
c) <i>la divinidad y los bóvidos</i> .....	279
d) <i>Otras consideraciones</i> .....	280
6. Conclusiones.....	281
7. Apéndice.....	287
7.1. Textos árabes.....	289
7.2. Traducciones.....	309

7.2.1. Ballena ( <i>Hūt</i> ).....	311
a) <i>El viaje del profeta</i> .....	311
b) <i>La cárcel de Jonás</i> .....	312
7.2.2. Ranas ( <i>Dafādi'</i> ).....	314
a) <i>El castigo de las ranas</i> .....	314
7.2.3. Buitre ( <i>Nasr</i> ).....	316
a) <i>Lubad o el destino</i> .....	316
7.2.4. Cuervo ( <i>Gurāb</i> ).....	318
a) <i>Kānūh y el cuervo</i> .....	318
7.2.5. Camella ( <i>Nāqa</i> ).....	320
a) <i>La camella que salió de la roca</i> .....	320
7.2.6. Hormigas ( <i>Naml</i> ).....	322
a) <i>Salomón y la sabiduría de las hormigas</i> .....	322
7.2.7. Perro ( <i>Kalb</i> ).....	326
a) <i>El guardián de los durmientes</i> .....	326
7.2.8. Serpiente ( <i>Hayya</i> ).....	328
a) <i>La vara que se transformó en serpiente</i> .....	328
7.2.9. Bóvidos ( <i>Baqar</i> ).....	332
a) <i>La vaca del hijo obediente</i> .....	332
8. Índices.....	335
8.1. Glosario de tradicionistas.....	337
8.2. Índice de topónimos y nombres propios.....	351
8.3. Índice de términos.....	377
8.4. Índice de animales.....	387
8.5. Índice de aleyas coránicas.....	393
9. Fuentes y bibliografía.....	399
9.1. Índice de siglas.....	401
9.1.1. Obras periódicas y colectivas.....	401
9.1.2. Siglas de obras clásicas.....	402
9.2. Fuentes.....	403
9.2.1. Fuentes árabes.....	403
9.2.2. Obras clásicas.....	406
9.3. Bibliografía.....	409



## Presentación

Elegí este tema de investigación porque deseaba continuar profundizando en el estudio que comencé en el Trabajo de investigación realizado bajo la dirección de la Profesora Dra. D<sup>a</sup> Concepción Castillo, *Los animales en los Qişaş al-anbiyâ'. Estudio comparativo con obras de adab*. Algunas de las conclusiones que obtuve fueron que los animales que aparecían en los relatos relativos a los profetas no constituían un elemento más, sino que desempeñaban un papel fundamental. No eran metáforas, sino referencias vivas, y permitían al individuo reconocer cuestiones que de otra manera hubiera tenido que asumir basándose en la fe. El Islam y los textos en que se fundamentaba adquirían una dimensión natural. Era la naturaleza la que servía de enlace o de intermediario entre los individuos y las creencias.

Sin embargo, el sentido del título que ahora elijo precisa de una explicación, de manera que queden definidos los diferentes límites conceptuales aludidos. El título es *Animales en fuentes árabes y referencias en fuentes griegas*. Se trata de una Tesis de filología basada en textos, llevando a cabo procedimientos habituales de establecimiento, comentario y análisis textual. El objetivo de esta Tesis es establecer una comparación entre la literatura arabo-islámica y la grecolatina, en base a la presencia de un grupo de animales, en el contexto de los relatos religiosos musulmanes y los mitos y leyendas de la literatura clásica.

La selección de los animales se realizó tras evaluar su importancia en el texto coránico y su relevancia en el conjunto de la literatura arabo-islámica. De modo que el grupo quedó conformado por ballena, rana, buitre, cuervo, camello, hormiga, perro, serpiente y toro y vaca.

Las obras que se establecieron como base de la investigación fueron: por un lado, un amplio grupo de fuentes árabes, en el que predominaran las obras de carácter religioso, como el Corán, colecciones de hadices, la literatura de *Tafsīr*, los *Qiṣaṣ* y obras de escatología, además de otro tipo de fuentes como zoologías, obras de *‘Aḡā’ib*, enciclopedias, etc.; y, por otro, determinadas obras clásicas de carácter diverso, entre las que predominaran aquellas que contenían material relativo a mitos y leyendas, pero también se recurrió a la fabulística, a las obras de zoología, a las de geografía, etc.

Para el análisis textual, en lo que se refiere a las fuentes árabes, la tendencia fue recurrir al texto árabe; en cambio, en cuanto a las obras grecolatinas, se partió de traducciones. Dicho análisis consistió en una búsqueda exhaustiva de todo tipo de información sobre los animales seleccionados en las fuentes arabo-islámicas y en las obras grecolatinas. El patrón de dicha búsqueda fue: en primer lugar, recoger los datos científicos de que disponían ambas culturas sobre los animales en cuestión y en segundo, recopilar aquellos relatos y referencias sobre dichos animales en los que compartieran protagonismo con la divinidad, o se planteara su relación con el hombre, o se emplearan como referente de comportamientos humanos, etc.

El procedimiento que se siguió, al efectuar el comentario de los textos de la literatura arabo-islámica y de los de la grecolatina, una vez ordenados y analizados los datos obtenidos, consistió en elaborar una síntesis interpretativa que nos permitía establecer qué determinaba la presencia de cada animal en los relatos y referencias y el sentido de dichos textos. A continuación, se procedió a comparar el modo en que se utilizaban estos animales en ambas literaturas. Esta comparación se realizó animal por animal, teniendo en cuenta la simbología de cada uno de ellos, según los textos, las funciones que desempeñaban en los relatos, la relación que mantenían con la divinidad y con el hombre, entre otras cuestiones. Todo ello nos permitió adentrarnos en ambas culturas, en sus sistemas de pensamiento, en su forma de vida y su orden social.

Para concluir esta presentación quiero mostrar mi agradecimiento sincero hacia la Profesora Dra. D<sup>a</sup>. Concepción Castillo por haberme acompañado en esta aventura desde el comienzo, pues no hubiera podido embarcarme en este proyecto sin su inestimable ayuda. Su confianza en mi trabajo y la paciencia y dedicación que me ha mostrado a lo largo de estos años, me han permitido evolucionar a nivel intelectual y personal. Sus sabios consejos y el tiempo que ha dedicado a la lectura de los distintos apartados de este trabajo han hecho de un proyecto ambicioso, una realidad. También quisiera mostrar mi agradecimiento al Profesor Dr. D. Jesús María García González por enseñarme a descubrir mi escasez de conocimientos sobre el mundo grecolatino y orientarme en el análisis de una literatura que en la mayoría de los casos eran obras desconocidas para mí. Su asesoramiento ha sido fundamental en la consecución de este trabajo. Además, les agradezco profundamente a ambos que me hayan permitido trabajar con gran libertad, en lo que al desarrollo de los contenidos se refiere, plasmando en estas páginas mis propias inquietudes.



## 1. Introducción





El análisis de la presencia de los animales en los textos arabo-islámicos obliga a establecer como punto de partida los tres ámbitos básicos de la vida: el agua, el aire y la tierra. La división por ámbitos que hemos mostrado tiene relevancia en el sentido de que se trata de tres elementos vitales cuya importancia, en la tradición árabe, se manifiesta por la relación más o menos directa con el hombre. En el caso del agua, su aspecto más destacado es el vínculo espiritual, como ocurre con el ámbito del aire, aunque el agua está más próxima al hombre, mientras que el aire es el elemento de lo ignoto, de elevación espiritual, y es el campo de desarrollo más distante al hombre. Siendo el ámbito de la tierra el espacio al que éste se encuentra vinculado.

Cuando nos referimos al ámbito del agua, se trata de aquellos animales que viven la mayor parte del tiempo en el agua; al aludir a los animales del ámbito del aire, el grupo se restringe a las aves voladoras; y en cuanto a los del ámbito de la tierra, consideramos dentro de este ámbito a los animales domésticos, los salvajes, las aves que no vuelan, los insectos, los arácnidos y reptiles, aquellos animales cuya existencia está unida a la tierra como superficie física.

Dentro del ámbito del agua, seleccionamos ballena y rana, porque nos permitían mostrar la importancia de dicho ámbito en los textos árabes. Además, se tuvo en cuenta que la ballena era la criatura asociada al agua por excelencia, pues representaba a la vida marina en su conjunto, y su simbología tiene un carácter místico, alejada de los objetivos prácticos que caracterizan la utilización de los animales en los contextos religiosos de la tradición árabe. Mientras que la selección de la rana la he basado en que se trata de una criatura intermedia, relacionada con el elemento agua y con el elemento tierra. En su simbología se combinan características prácticas con elementos fantásticos. Existe un mayor conocimiento del animal, y su utilización en los contextos religiosos está relacionada con ello. En la rana encontramos algunos rasgos más complejos que en el resto de los animales seleccionados. La ballena sería la fantasía y la mística, mientras que la rana, compartiendo ámbito acuático, nos abre el camino hacia la realidad que se manifestará a través de los demás.

Dentro del ámbito del aire, elegimos cuervo y buitres, teniendo en cuenta que eran las aves más fuertes, representan la necedad y la sabiduría y, además, ambas mantienen una peculiar relación con la muerte. Una, es oscura y vinculada a la maldad y la otra, es espiritual y vinculada al espacio celeste.

Y dentro del ámbito de la tierra seleccionamos bóvidos, camello, perro, hormiga y serpiente. A través de estos cinco animales pretendo plantear un recorrido alegórico por la vida del hombre en sus distintas formas: el trabajo, el apego a lo puramente físico, el orden y la eternidad. Ya que entre ellos hallamos al más amado y al más odiado, al que tuvo un sitio junto a la divinidad y al que tiene un lugar en la otra vida, a los que son útiles al hombre y a los dañinos. Este recorrido nos permite explorar la sociedad que dio lugar al Islam y la que se crea conservando sus imágenes: porque lo que forma parte de un pueblo no desaparece. La raíz de sus odios y sus amores se fundamenta en principios básicos como el trabajo, el miedo a la vejez y a la muerte.

La selección de los animales se basó no sólo en su presencia en el Corán sino también en el conjunto de las fuentes religiosas. Los vínculos de estos con la divinidad y los aspectos diferenciales que los marcaban fueron las causas principales de su integración en el grupo. Intentamos recoger matices diversos de dichas relaciones, a través de los distintos tipos de fuentes religiosas. A pesar de ello, todos los animales seleccionados cuentan con menciones en el Corán, de forma directa o indirecta, como ocurre con el buitre, pues la cita coránica alude al ídolo preislámico Nasr. Sin embargo, este animal representa la herencia de la tradición preislámica y conserva su fuerza y sus características en la tradición posterior.

Además, los animales elegidos ocupaban un lugar preponderante en los textos clásicos y, desde el punto de vista de la zoología, los conocimientos de que disponían procedían de obras a las que los autores árabes habían tenido acceso. Si bien, ya que tanto unos como otros incluían en sus descripciones un perfil psicológico de los animales, será en este punto donde se planteen la mayoría de las diferencias de apreciación respecto a ellos. Y, en cuanto a los datos que ofrecen, tanto en lo relativo a la descripción física como a los hábitos de comportamiento, la tendencia de los autores árabes es extraer de dichas obras determinados fragmentos y plantear sus propias conclusiones. Por tanto, en este tema en concreto, los límites de la influencia de las obras grecolatinas en las fuentes árabes no quedan muy definidos, como podremos ir viendo a lo largo de este trabajo, más bien parece que dichas obras son utilizadas como

bibliografía que permite a los autores árabes completar sus conocimientos o hallar un punto de partida desde el cual desarrollar una serie de temas de interés. Sin embargo, se observa en ambos casos un sistema de valores tan distinto que hace poco viable una influencia real.

## 1.1. Fuentes.

En esta investigación se han utilizado tanto fuentes árabes como obras clásicas y en ambos casos de temática diversa, aunque, entre las árabes, predominan las religiosas y el conjunto de obras es mucho mayor.

Las fuentes árabes que hemos utilizado como base de la investigación podemos dividirlas en: religiosas, entre las que se encuentra el Corán, colecciones de hadices, obras de *Tafsīr*, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* y obras de escatología; y un grupo muy variado entre las que podemos encontrar zoologías, obras de *'Aḡā'ib*, enciclopedias, etc. En cuanto al Corán se han utilizado tanto el texto árabe<sup>1</sup> como las traducciones de Vernet<sup>2</sup> y Cortés<sup>3</sup>. En lo que a las colecciones de hadices se refiere se optó por las canónicas y se revisaron *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī<sup>4</sup>, *Ṣaḥīḥ* de Muslim<sup>5</sup>, *al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī<sup>6</sup>, *Sunan* de Abū Dā'ūd<sup>7</sup>, *al-Ŷāmi'u l-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmiḏī*<sup>8</sup> y *Sunan* de Ibn Mā'ya<sup>9</sup>. Las obras de *Tafsīr* que se han utilizado han sido el *Tafsīr Ibn 'Abbās*<sup>10</sup>, *Ŷāmi' al-bayān 'an*

---

<sup>1</sup> *Qu'rān*. Al-Rasum al-Uḡmānī (Ed). El Cairo/Beirut: Dār Kutāb al-miṣrī/Dār Kutāb al-lubnānī, 1983.

<sup>2</sup> *El Corán*. Prólogo y traducción de Juan Vernet. Barcelona: Óptima, 2002<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> *El Corán*. Edición preparada por Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2002<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Se han utilizado al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. bāzz (Ed.). Al-Qāhira: al-Maktaba Tawfīqīya, s.d., en 4 vols. Así como al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Traducción al inglés de M. Muhsin Khan. Beirut: Dār al-Arabia, 1981, 9 vols (en la dirección URL: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari>).

<sup>5</sup> Se han utilizado Muslim b. Ḥaḡḡāy, *Ṣaḥīḥ Muslim. The authentic hadiths of Muslim*. With full arabic text. Translated by Muḡammad Maḡdī al-Šarīf. (Edición bilingüe árabe-inglés). Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyya, 2005, en 4 vols. Así como Muslim, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Traducción al inglés de Abdul Hamid Siddīqī. Indianapolis: Muslim Students Association, 1990 (en la dirección URL: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim>).

<sup>6</sup> Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubra*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1991, 7 vols.

<sup>7</sup> Abī Dā'ūd, *Sunan*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2001, 2 vols.

<sup>8</sup> Al-Tirmiḏī, *al-Ŷāmi'u l-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmiḏī*. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyya, 2000, 5 vols.

<sup>9</sup> Ibn Mā'ya, *Sunan*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1998, 2 vols.

<sup>10</sup> Ibn 'Abbās, *Tanqīr u l-muqḡās min tafsīr Ibn 'Abbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000.

*ta'wīl Āyy al-Qur'ān al-ma'rūf Tafṣīr al-Ṭabarī*<sup>11</sup> y *Tafṣīr al-Quṣayrī al-musammā Laṭā'if al-Iṣārāt*<sup>12</sup>. Respecto a los *Qiṣaṣ al-anbiyā'* recurrimos a las obras de al-Kisā'ī<sup>13</sup>, al-Ta'labī<sup>14</sup>, Ibn Kaṭīr<sup>15</sup> y al-Ṭarafī<sup>16</sup>, y a la edición del de 'Umāra b. Waṭīma de Khoury<sup>17</sup>. Las obras de escatología fueron: *al-Taḍkira fī Aḥwāl al-mawtā wa-umūri-l-Ājira* de al-Qurṭubī<sup>18</sup>, *Waṣf al-firdaws* de Ibn Ḥabīb<sup>19</sup>, *K. ṣāyārāt al-yaqīm* de Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī<sup>20</sup>, *al-'Isrā' wa-l-mi'rāy* de Ibn 'Abbās<sup>21</sup> y el *libro de la Escala de Mahoma*<sup>22</sup>.

La lectura del Corán nos permite aproximarnos a la historia de los profetas, al origen del mundo y al contexto apocalíptico, pero además nos introduce en el modo de vida del pueblo árabe, en la época en que se va conformando el Islam, los cambios que se van a producir y las costumbres que eran propias de la cultura preislámica. Aspectos que también podemos analizar a través de las colecciones de hadices, donde no se incide de modo tan amplio en las historias de los profetas, pero son un referente en cuanto a los hábitos de la población y a la legislación que se establece, y hallamos referencias al contexto apocalíptico.

La literatura de *Tafṣīr*, al consistir en un análisis detallado de las aleyas coránicas, proporciona información no sólo sobre distintos aspectos de las historias de los profetas, que en el texto coránico simplemente se mencionan o requieren algún tipo de explicación, sino también sobre la Creación y el contexto escatológico, y, además, hallamos datos de carácter diverso sobre los usos y costumbres del pueblo árabe. Los *Qiṣaṣ al-anbiyā'* se centran en la historia del origen del mundo y en las vidas de los

<sup>11</sup> Al-Ṭabarī, *Ŷāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āyy al-Qur'ān al-ma'rūf Tafṣīr al-Ṭabarī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 2001, 30 vols.

<sup>12</sup> Al-Quṣayrī, *Tafṣīr al-Quṣayrī al-musammā Laṭā'if al-Iṣārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000, 3 vols.

<sup>13</sup> Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' (Vita Profetarum)*. Eisenberg (Ed). Leiden: Brill, 1922-1923.

<sup>14</sup> Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-ma'yālis*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.

<sup>16</sup> *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*. Edited with an introduction and notes by R. Tottoli. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003.

<sup>17</sup> Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIer siècle de l'Hégire, d'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1978.

<sup>18</sup> Al-Qurṭubī, *al-taḍkira fī Aḥwāl al-mawtā wa-umūri-l-Ājira*. El Cairo: Dār al-ḥadīṭ, 1999

<sup>19</sup> 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws (Descripción del Paraíso)*. Introducción, traducción y estudio de Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Universidad, 1997

<sup>20</sup> Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī, *Kitāb ṣāyarat al-yaqīm (Tratado de escatología musulmana)*. Estudio, edición y traducción de Concepción Castillo Castillo. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

<sup>21</sup> Ibn 'Abbās, *Le Voyage el l'Ascension nocturnes du Prophète Muhammad (al-'isrā' wa-l-mi'rāy)*. Traduit de l'arabe par Ali Druat. Beirut: Albouraq, 2002<sup>2</sup>. Se trata de una edición bilingüe.

<sup>22</sup> *Libro de la Escala de Mahoma*. Versión de Buenaventura de Siena. Madrid: Siruela, 1996.

profetas, y las obras de escatología se ocupan de recopilar la información asociada a este contexto, los hadices de contenido apocalíptico y las tradiciones relacionadas con la muerte y el Día del Juicio.

Por tanto, en el conjunto de dichas obras, los datos que obtenemos sobre animales se centran en la relación que mantienen, por un lado, con la divinidad, a través de las historias de los profetas, los relatos sobre la Creación y el contexto escatológico, y, por otro, con el hombre, no sólo a partir de los contextos mencionados, sino también de las referencias en las que se establece una comparación entre alguno de los animales y el hombre, o se alude a ellos como modelo de comportamiento a imitar o espejo de defectos a evitar, o se plantea la importancia de algunos animales en la vida del hombre.

El resto de fuentes consultadas forman un conjunto integrado por obras de zoología como *Kitāb al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ<sup>23</sup> y *Ḥayāt al-Ḥayawān* al-Damīrī<sup>24</sup>; obras de Mirabilia o ‘*Aŷā’ib* como ‘*Aŷā’ib al-majlūqāt wa-garā’ib al-mawŷūdāt* de al-Qazwīnī<sup>25</sup>; enciclopedias como *Al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf* de al-Ibšīhī<sup>26</sup> y *Rabī’a l-Abrār wa-nuṣūs al-ajbār* de al-Zamajšarī<sup>27</sup>; y otras obras de temática diversa como *Kitāb al-Asnam* de al-Kalbī, *Murūŷ al-ḡahab* de Al-Mas‘ūdī<sup>28</sup>, *Kitāb Manāfi’ al-Ḥayawān* (el *Libro de las utilidades de los animales*) de al-Mawšilī<sup>29</sup> y *al-Hay’a al-sanīya fī l-hay’a al-sunnīya* de al-Suyūṭī<sup>30</sup>.

Las obras de zoología y de ‘*Aŷā’ib* realizan una caracterización de los animales a nivel físico y psicológico, incorporándole lo relativo a sus hábitos de comportamiento. Estos rasgos también podemos hallarlos en las enciclopedias y en el *Libro de las utilidades de los animales*. Además, las obras de al-Qazwīnī y al-Suyūṭī proporcionan información sobre el ámbito celeste, pues la primera describe con detalle a los ángeles

---

<sup>23</sup> Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*. Introducción y edición de ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘arabī, 1949-1958, 7 vols.

<sup>24</sup> Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-turāt al-‘arabī, 2001.

<sup>25</sup> Zakariyyā’ al-Qazwīnī, ‘*Aŷā’ib al-majlūqāt wa-garā’ib al-mawŷūdāt*. Introducción y edición de Fārūq Sa’d. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1973

<sup>26</sup> Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘arabī, 1994

<sup>27</sup> Al-Zamajšarī, *Rabī’a l-Abrār wa-nuṣūs al-ajbār*. Beirut: Mu’ssasa l-a’lamī li-l-maṭbū’āt, 1992, 5 vols.

<sup>28</sup> Al-Mas‘ūdī, *Murūŷ al-ḡahab wa ma’ādin al-ŷawhari*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-turāt al-‘arabī, 2002, 4 vols.

<sup>29</sup> *Libro de las utilidades de los animales*. Prólogo, traducción y notas de Carmen Ruíz-Bravo Villasante. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.

<sup>30</sup> Anton M. Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of As-Suyūṭī’s al-Hay’a al-sanīya fī l-hay’a al-sunnīya with critical edition, translation and comentary*. Beirut: Verlag, 1982.

de los distintos niveles que conforman el cielo, y la segunda, se centra en las referencias al origen del mundo, a los cielos y al Infierno. En el conjunto de estas fuentes, además de información de tipo zoológico y referencias a la cosmología se recopilan hadices, aleyas coránicas y fragmentos de determinados relatos de los profetas. De modo que van mostrando la importancia que se conceden a determinadas cuestiones con el paso del tiempo y las tendencias religiosas de sus autores. Éstos se van volviendo más prácticos, en algunos casos, mientras que en otros tienden a aumentar el nivel de estudio y a conceder mayor importancia a determinadas cuestiones. También hemos de tener en cuenta que cuando los temas centrales ya han sido estudiados con detalle y los parámetros han quedado establecidos no es necesario volver sobre ellos. Han pasado a ser verdades y las verdades no precisan de explicaciones diferentes. En algunos casos, veremos cómo un relato que en la época preislámica formaba parte de la creencia popular desaparece o se transforma de forma negativa, mientras que, en otros, se integra en la propia tradición musulmana.

En la mayoría de los casos, salvo contadas excepciones, hemos contado con el texto árabe. Asimismo, en el análisis de las colecciones de hadices fue de gran utilidad, sobre todo en lo referente a las obras de al-Bujārī y Muslim, la base digital USC-MSA *Compendium of Muslim Texts*<sup>31</sup>.

Las aleyas coránicas que aparecen recogidas en el texto proceden de la traducción del Corán de Cortés, salvo alguna excepción que hemos indicado en nota, y empleamos cifras arábigas para indicar la azora y la aleya correspondientes, separadas por comas. Asimismo, cuando en el texto se exponen aleyas concretas, éstas suelen ir acompañadas, entre paréntesis, por la referencia en cuestión.

Además, en cuanto a la cita del resto de las fuentes árabes utilizadas en nota, la primera vez se utiliza la referencia completa de la obra y el resto de las veces se cita con el nombre del autor y el título de la obra, con tres excepciones: la edición de Khoury del *Qiṣaṣ* de ‘Umāra b. Waṭīma, la edición de Tottoli del *Qiṣaṣ* de al-Ṭarafī y la obra de Anton Heine sobre al-Suyūfī. La primera vez que se citan dichas obras se incluye la referencia completa, sin embargo, el resto de las veces se cita por el nombre del autor árabe y la obra, de esta forma: ‘Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, pp., al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp. y al-Suyūfī, *al-Hay’a al-sanāya*, pp. El motivo de esto es que en los tres casos la edición del

---

<sup>31</sup> En la dirección URL: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/>.

texto árabe que se incluye en dichas obras cuenta con paginación independiente. Además, en las referencias a los hadices, se sigue este patrón: autor, obra, (libro): número de hadiz. Asimismo, en el caso de las colecciones de al-Bujārī y Muslim se han consultado el texto árabe y la traducción al inglés. Sin embargo, así como la obra que nos proporciona la numeración de los hadices, en el caso de al-Bujārī es la edición árabe, en el de Muslim hemos tenido que utilizar la numeración que hallamos en la edición en inglés de Siddīqī, porque en la edición de Muḥammad Maḥdī al-Šarīf dicha numeración estaba incompleta y era imprecisa.

En lo que se refiere a las obras clásicas que han sido consultadas, como base de la investigación, se ha recurrido a la poesía arcaica de tradición oral, a la fabulística, a obras de zoología, a una geografía, a un itinerario de viajes, a una mitografía y a otras obras de temática diversa. Concretamente se utilizaron: *Iliada* y *Odisea* de Homero<sup>32</sup>, *Teogonía* y *Trabajos y Días* de Hesiodo<sup>33</sup>, las fabulas de Esopo<sup>34</sup>, *Historia de los animales* y *Fisiognomía* de Aristoteles<sup>35</sup>, *Biblioteca* y *Epítome* de Apolodoro<sup>36</sup>, *Geografía* de Estrabón<sup>37</sup>, *Fábulas* de Higino<sup>38</sup>, *Descripción de Grecia* de Pausanias<sup>39</sup>,

---

<sup>32</sup> Homer, *The Odyssey*. Translated by Samuel Butler (1900). Edición de 1921. Homer, *The Odyssey*. Translated by A. T. Murray. Loeb Classical Library. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1919. Homero, *Odisea*. Traducción de Luís Segalá y Estalella (1951). Edición de A. López Eire. Barcelona: Espasa-Calpe, 2001. *The Iliad of Homer*. Translated by Samuel Butler (1900). Edición de 1921. Homero, *Iliada*. Edición y traducción de A. López Eire. Madrid: Cátedra, 1989.

<sup>33</sup> Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1914. Hesíodo, *Obras y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz (1982). Biblioteca Gredos. Barcelona: RBA, 2006.

<sup>34</sup> *Fabulas Esópicas*. Introducción, traducción y notas de Francisco Martín García y Alfredo Róspide López. Madrid: Alba, 1989.

<sup>35</sup> Aristóteles, *The history of animals*. Translated by D'Arcy W. Thompson. Oxford, 1910. Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*. Introducción, traducción y notas de T. Martínez Manzano y C. Calvo Delcán. Madrid: Gredos, 1999.

<sup>36</sup> Apollodorus, *The Library and Epytome*, Greek Edition with an English Translation by Sir James George Frazer, Includes Frazer's notes. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1921, 2 vols. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Apollo.+toc>)

<sup>37</sup> *The Geography of Strabo*. H.C. Hamilton, Esq., W. Falconer, M.A. (eds.) Literally translated, with notes. London: George Bell & Sons, 1903, 3 vols. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Strab.+notice>)

<sup>38</sup> *The Myths of Hyginus*, translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

<sup>39</sup> Pausanias, *Description of Greece*. English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1918. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Paus.+1.10.1>). Pausanias, *Descripción de Grecia*. Traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 2002, 3 vols.



*Historia natural* de Plinio<sup>40</sup> y *Sobre la naturaleza de los animales* de Eliano<sup>41</sup>. Además, en casos concretos, se recurrió a *Metamorfosis* de Antoninus Liberalis<sup>42</sup>, *Metamorfosis* de Ovidio<sup>43</sup>, *Argonautica* de Valerius Flaccus<sup>44</sup>, a Diodoro de Sicilia<sup>45</sup>, a *Eneida* de Virgilio<sup>46</sup>, a Apolonio de Rodas<sup>47</sup>, a *Astronomía* de Higino<sup>48</sup>, a *Escudo de Heracles* de Hesíodo<sup>49</sup> y a *Batracomiomaquia*<sup>50</sup>.

Estas obras nos permiten hacer un recorrido por la literatura grecolatina desde la época clásica hasta la helenístico-romana, aprox. desde el s.VIII a.c. hasta el s.II, y, en conjunto, la información sobre animales que nos proporcionan incluye datos de tipo zoológico, perfiles psicológicos de determinados animales y alusiones a la utilidad de éstos para el hombre; mitos y leyendas en los que los animales tienen un papel más o menos protagonista, acompañando a divinidades o héroes; así como referencias en las que los animales se emplean para ejemplificar cualidades, o comportamientos, y para desechar actitudes y defectos que el hombre ha de corregir.

En todo momento hemos partido de traducciones y hemos intentado confrontar varias diferentes, recurriendo además a bases digitales como *Perseus Project* –donde también disponíamos de las ediciones griegas y latinas-<sup>51</sup> y *Theoi Project* –que ofrece

---

<sup>40</sup> Pliny the Elder, *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London: Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plin.+Nat.+1.dedication>). C. Plinius Secundus, *The Historie of the World. Commonly called, The Naturall Historie*. Translated into english by Philemon Holland, Doctor in Physicke (1601). London: Adam Flip, 1634, t. I.

<sup>41</sup> Claudio Eliano, *Historia de los animales*. Madrid: Gredos, 2002, 2 vols

<sup>42</sup> Antoninus Liberalis, *Les métamorphoses*. Trad. Manolis Papatropoulos. París: Les Belles Letres, 1968.

<sup>43</sup> Ovid, *Metamorphoses*. Greek Edition with an English Translation by Brookes More. Boston: Cornhill Publishing Co., 1922. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Ov.+Met.+1>)

<sup>44</sup> Valerius Flaccus, *Argonautica*. Translated by J.H. Mozley. Loeb Classical Library 286. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1928.

<sup>45</sup> Diodorus Siculus, *Library of History* (Books III - VIII). Translated by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library Volumes 303 and 340. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1935.

<sup>46</sup> Publio Virgilio, *Eneida*. Edición y traducción de Alfonso Cuatrecasas. Barcelona: Espasa-Calpe, 2002.

<sup>47</sup> Apollonius Rhodius, *Argonautica*. Edited and translated by R.C. Seaton. Loeb Classical Library 1. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1912.

<sup>48</sup> *The Myths of Hyginus*, translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, nº. 34. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

<sup>49</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz (1982). Biblioteca Gredos. Barcelona: RBA, 2006.

<sup>50</sup> *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Introducción general de J. García López. Traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos 2001

<sup>51</sup> Véase la dirección URL: [http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll\\_Greco-Roman.html](http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html).

algunas de las traducciones publicadas en la colección *Loeb Classical Library*-<sup>52</sup> que nos permitieron acceder a la gran mayoría de obras grecolatinas consultadas.

En nota, dichas obras, se citan siguiendo la clave de abreviaturas que establece el *Proyecto Diccionario Griego-Español*, bajo la dirección de Francisco R. Adrados y Elvira Gangutia<sup>53</sup>. Sin embargo, para facilitar la lectura de esta Tesis en el capítulo Fuentes y bibliografía se incluye un índice de las siglas utilizadas y las obras a las que corresponden.

## 1.2. Metodología

Esta Tesis se ha dividido en cinco capítulos principales: el primero, la introducción, el segundo, centrado en las fuentes árabes, el tercero, en los animales vistos a través de ellas, el cuarto, en las obras grecolatinas utilizadas y la visión que ofrecen de los animales seleccionados y el quinto, en el estudio comparado de ambas visiones. A los que habríamos de añadir las conclusiones, un Apéndice, un capítulo de Índices y otro dedicado a Fuentes y Bibliografía.

a) La Introducción se divide en cuatro apartados: fuentes, metodología, objetivos y estado de la cuestión. En este capítulo se plantea que se efectuó la selección de un grupo de animales cuya presencia fuera especialmente relevante en la tradición arabo-islámica, partiendo del Corán. De modo que se eligieron ocho animales: ballena, rana, cuervo, camello, hormiga, perro, serpiente y toro y vaca. Si bien se incorporó un último animal, el buitre, puesto que sin ser mencionado en el Corán se le otorga especial atención en las obras de *Qisas*, formando parte de diversos relatos. También se explica que se efectuó la traducción de aquellos relatos que fueran de mayor interés. Además, se plantea que se llevó a cabo la revisión detallada de todo tipo de información alusiva a cada uno de los animales seleccionados en un amplio grupo de fuentes árabes, tanto religiosas como otras obras de distintas temáticas: zoología, cosmografía, cosmología, enciclopedias, etc. Se realizó una revisión similar de las obras clásicas más destacadas,

---

<sup>52</sup> Véase la dirección URL: <http://www.library.theoi.com/>.

<sup>53</sup> Concretamente se ha recurrido a la Nueva Edición de las Listas I-IV (última actualización 15-12-2005) en la dirección URL: <http://www.filol.csic.es/dge/lst/slst1.htm>

de modo que se recogió todo tipo de información alusiva a cada uno de los animales seleccionados. Y, por último, se compararon los datos procedentes de una y otra cultura.

b) En el segundo capítulo nos ocupamos de hacer una panorámica de los géneros literarios propios de la literatura árabe con los que hemos trabajado. Se han dividido en dos grandes grupos: las fuentes religiosas y otras fuentes. En principio se realiza una breve caracterización de cada género y, a continuación, se analizan las obras más destacadas dentro de cada uno, centrándonos, sobre todo, en el tipo de información sobre animales que éstas ofrecen. Si bien en este capítulo se estudian aproximadamente un tercio de las fuentes utilizadas, resulta que éstas se han elegido por ser las más representativas dentro de cada género.

c) En el tercer capítulo se estudian en detalle los animales seleccionados a través de las fuentes árabes. Éstos se ordenan por ámbitos y, en cada ámbito, alfabéticamente, conservando esta disposición en el resto de los capítulos. En este capítulo se revisan los nombres comunes con los que se designan y, en el caso de algunos animales, contamos además con nombres propios. Se recopila la información de tipo zoológico que procede de las obras de zoología, la cosmografía de al-Qazwīnī y otras obras. Los relatos de carácter religioso y legendario que encontramos en las fuentes se exponen siguiendo una subdivisión temática. En todos los animales, este recorrido se inicia con las citas coránicas en las que se alude al animal y se ordenan en función de la relevancia del relato en el texto coránico. Y, por último, se realiza una síntesis interpretativa.

Se tuvo en cuenta la necesidad de que existiera una homogeneidad en el desarrollo de todos los animales y las dificultades que se presentaron se centraban en el apartado de los relatos. Se debían sobre todo a que el material recopilado era desigual en extensión, pues mientras que unos animales disponían de relatos bien definidos y cuyo orden era fácil de determinar, otros, tan sólo, contaban con una narración clave mientras que el resto de la información se trataba de breves citas, hadices o meras alusiones, de modo que fue necesario plantear una subdivisión temática en el seno de cada animal para poder ordenar el conjunto de la información y facilitar a su vez la comprensión del material.

d) En el cuarto capítulo, por un lado, se hace una breve revisión de las obras clásicas, utilizadas, más relevantes. En este caso, la división se efectúa por épocas. Por otro, se expone la información procedente de la literatura grecolatina respecto a los animales seleccionados. Dicha exposición se efectúa dedicando un apartado a cada animal en el que se analizan los datos de carácter zoológico que ofrecen Aristóteles, Plinio y Eliano; a continuación se efectúa una valoración de su presencia en aquellos relatos más representativos, en las fábulas y en otras referencias en las que de una forma u otra se les relaciona con los dioses, con distintos héroes o se emplean como referente para mostrar cualidades o defectos humanos; por último se realiza una síntesis interpretativa del material expuesto.

En la revisión de las obras clásicas más representativas no se pretendía hacer una exposición detallada sobre la literatura grecolatina, sino, más bien, ofrecer una aproximación a estas obras, algunas de ellas muy conocidas, y el enfoque se centraba sobre todo en la información sobre animales que podían proporcionar. Respecto a los datos recopilados en torno a los animales seleccionados, el escollo más importante era las grandes diferencias entre el material que se obtenía para determinados animales y la procedencia de éste, puesto que mientras que algunos disponían de distintos relatos y con extensión destacada, otros, sólo contaban con breves referencias. Además, algunos animales desempeñaban un papel determinante en los mitos y, en cambio, otros, sólo disponían de presencia en la fabulística.

e) En el quinto capítulo se efectúa un estudio comparado, de cada animal, de la información procedente tanto de las fuentes árabes como de las obras clásicas. Dicho estudio se ha fundamentado en la importancia que se da a cada uno de los animales en los textos y, para ello, se parte de la información desde el punto de vista de la zoología que obtenemos de las obras arabo-islámicas y de las grecolatinas, lo que nos permite aproximarnos al conocimiento que disponían del animal en concreto.

A continuación, se ponen en comparación distintos aspectos de la simbología de dichos animales, se analiza la relevancia de éstos en los textos, teniendo en cuenta el tipo de textos que se les dedica, y se buscan semejanzas entre las funciones que desempeñan en los relatos y la simbología que se les atribuye, siguiendo una subdivisión temática. En la mayoría de los animales se ha comparado su papel en ambas

culturas pero, en el caso del camello y los bóvidos se presentaron una serie de dificultades lo que nos llevó a establecer una comparación distinta.

Por un lado, se comparó el conocimiento de que disponían tanto unos como otros del camello, y por otro, en lo que se refiere a las funciones y la simbología del camello en la tradición arabo-islámica se puso en comparación con las funciones y la simbología de los bóvidos en la literatura grecolatina, puesto que la relevancia de los bóvidos en esta cultura, nos permitía confrontar su importancia tanto con este animal como con los bóvidos de la tradición arabo-islámica. Sobre todo, porque determinados papeles que desempeña el camello en la literatura religiosa árabe se corresponden con los que se atribuyen a los bóvidos en la grecolatina, aunque no con los de los bóvidos en la arabo-islámica.

f) A continuación, tras las conclusiones, se incluye un Apéndice en el que se ha reunido un relato dedicado a cada animal con traducción anotada, incluyendo el texto árabe. A la hora de seleccionar los textos que iban a ser traducidos se tuvo en cuenta que las historias recogidas en ellos estuvieran contenidas en el Corán, exceptuando el relato sobre el buitre. Sin embargo, también se tuvo en cuenta que fueran historias que, en el transcurso del tiempo, a través de las fuentes árabes, mantuvieran su vigencia. La elección de las versiones de dichos relatos que se traducirían se fundamentó en que fueran las más antiguas, pero también las más completas. De ahí que sean pasajes tomados de los *Qiṣaṣ* de al-Kisā'ī y al-Ta'labī y del *Tafsīr* de al-Ṭabarī.

En los textos árabes, en la mayoría de los casos, se especifican en nota los errores tipográficos que hallamos en la edición utilizada, con alguna excepción, caso en el que aparece indicado en la traducción. Los textos de al-Kisā'ī no estaban dispuestos en párrafos, pero cuando resultó pertinente, en determinadas traducciones, realizamos dicha división.

g) El capítulo de índices está conformado por: un glosario de tradicionistas, un índice de topónimos y nombres propios, otro de términos, uno de animales y otro de aleyas coránicas. El glosario de tradicionistas recoge la información sobre aquellos autores que en el texto van acompañados de un asterisco. Para identificarlos hemos recurrido a la segunda edición de la *Enciclopedia del Islam*<sup>54</sup>, a la obra *Mu'jam al-*

---

<sup>54</sup> *Encyclopédie de l'Islam* Nouvelle Édition. Leiden/París: Brill, 1960- (En curso de publicación).

*mu'allifīn* de Kaḥḥāla<sup>55</sup>, a *Al-A'lam* de al-Ziriklī<sup>56</sup>, a *Geschichte der Arabischen Schriftums* de Fuat Sezgin<sup>57</sup>, a *Études sur la tradition islamique* de Goldziher<sup>58</sup>, a *al-Iṣāba* y al *Tahdīb al-tahdīb* de Ibn Ḥayār al-'Asqalānī<sup>59</sup>.

El índice de topónimos y nombres propios recoge un listado de todos los personajes, autores y topónimos citados en el texto y en las notas (indicándose de esta manera: n.). Lo mismo ocurre con el de animales y con el de aleyas coránicas. En cuanto al índice de términos, recoge todos aquellos que en el texto se citen en árabe, en griego o en latín, los términos zoológicos o alusivos a la zoología, aquellos relacionados con la escatología y los nombres propios de determinados animales de la tradición musulmana y de los monstruos y de los animales-monstruos de la cultura grecolatina.

h) El capítulo Fuentes y bibliografía está dividido en tres partes: en la primera, bajo el título “índice de siglas”, hallamos uno de obras periódicas y colectivas y, a continuación, otro de las siglas de las obras clásicas utilizadas; en la segunda, un listado de las fuentes árabes y otro, de las obras clásicas; y en la tercera, una bibliografía general.

Aparecen transcritos los nombres de los autores árabes –según la norma utilizada por las revistas *Al-Andalus* y *al-Qanṭara*–, los de los tradicionistas y de aquellos personajes de la tradición arabo-islámica que carecen de correspondencia en la judeocristiana, así como los nombres propios atribuidos a animales, a paraísos y a otros elementos que no son susceptibles de ser traducidos y aquellos términos en lengua árabe que aparecen en el texto. Exceptuando el capítulo 3, en el apartado dedicado a los nombres, donde se explica cada término citado relativo a los animales estudiados, generalmente los términos en lengua árabe suelen ir acompañados por su correspondencia en castellano, y los vamos a encontrar en aquellos contextos en que sea preceptivo su uso. Además, excepto los nombres de los autores árabes y de los personajes de la tradición arabo-islámica, los términos en árabe van en cursiva.

---

<sup>55</sup> U. R. Kaḥḥāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn. Tarāyīm muṣannifī l-kutub al-'arabiyya*. Beirut: Dār al-Iḥya al-turaṭ al-'arabī, 1957-1961, 15 vols.

<sup>56</sup> Jayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-A'lam. Qāmūs tarāyīm li-aṣḥar al-ri'yāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'rabīn wa-l-mustaṣriqīn*. Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīm, 1954-1959, 10 vols.

<sup>57</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftums*. Leiden: Brill, 1967-1984, 9 vols.

<sup>58</sup> I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*. León Bercher (trad). París: Maisonneuve, 1984.

<sup>59</sup> Ibn Ḥayār, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. Beirut: Dār al-ma'rifa, 2004, 4 vols; -, *Tahdīb al-tahdīb*. Beirut: Dār Ṣādir, 1968, 12 vols.

La primera vez que se menciona a un personaje de la tradición arabo-islámica se le pone nota. Sin embargo, en el caso de los dioses, héroes y personajes grecolatinos no se sigue este sistema, porque la mayor parte de la información va recogida en el texto en el que se les menciona.

En lo que se refiere a los nombres de los autores grecolatinos, así como de los personajes, los nombres propios de los animales y los monstruos míticos, se ha tendido a utilizar la castellanización de dichos términos. Además, cuando nos encontrábamos con nombres distintos de los dioses según la terminología griega o latina hemos optado por la griega. Los términos que aparecen en griego o en latín, también van en cursiva.

### 1.3. Objetivos

A partir del Corán y de los principales géneros de la literatura religiosa arabo-islámica se pretende seleccionar un grupo de animales que estudiaremos con sumo detalle. La elección de los integrantes de dicho grupo se fundamentará en la relevancia que se les conceda en el texto coránico, así como en la tradición arabo-islámica a través de su relación con los profetas, con el contexto escatológico y con la propia divinidad. El estudio en profundidad de dichos animales se completará a través de la consulta de fuentes diversas como zoologías, obras de *'Aḡā'ib*, enciclopedias, etc. De este modo podremos establecer una caracterización de cada uno de estos animales según la tradición arabo-islámica y analizar las claves de la simbología de cada uno de ellos. Desde el principio, un objetivo fundamental de esta Tesis fue descubrir la lógica subyacente en la presencia de determinados animales en distintos contextos religiosos de la tradición musulmana. Por tanto, la visión que los autores árabes tenían del mundo animal, y la importancia que le otorgaban, me permitirá avanzar en el conocimiento profundo de los sistemas de pensamiento que dominaban el mundo musulmán desde su época clásica.

Otro objetivo de este trabajo de investigación, era efectuar un análisis similar en el seno de la literatura grecolatina y obtener una caracterización de cada uno de los animales elegidos, siguiendo las mismas pautas. Para ello, será preciso realizar un análisis en profundidad de la presencia del grupo de animales elegidos en aquellas obras

clásicas en las que se recogen mitos y leyendas, en las que hombres y animales o dioses y animales entran en relación. La fabulística también nos resultará útil por la caracterización que de ellos se efectúa, asimilando sus defectos y virtudes con los del ser humano, y, a través de las obras de zoología, comprenderemos hasta qué punto disponían de un conocimiento efectivo de dichos animales en concreto.

Lo que pretendemos es comparar el modo en que perciben a dichos animales y el uso que hacen de ellos en contextos semejantes tanto la literatura arabo-islámica como la grecolatina, porque nos permitirá observar los fundamentos de la presencia de los animales en los textos y ahondar en las motivaciones que llevan a ello. Además, a través de esta comparación, podemos analizar las diferencias y las semejanzas entre ambas culturas en lo que a su sistema de valores se refiere.

#### 1.4. Estado de la cuestión.

La investigación acerca de la importancia que conceden a los animales en la cultura árabe y en especial en el Islam es escasa, sobre todo si buscamos estudios relativos a animales concretos. Probablemente los más estudiados, a título individual, han sido el caballo y el camello. El primero es el animal al que más páginas se han dedicado, en general, en las distintas culturas<sup>60</sup>. En cuanto al camello, por su especial relevancia en la cultura árabe, también ha sido objeto de monografías<sup>61</sup>. Estos estudios particulares, respecto a otros animales, en el contexto de la tradición musulmana, son muy escasos y podemos encontrar algunos artículos relativos p. ej. a la serpiente<sup>62</sup>, pero se centran en algún aspecto determinado.

---

<sup>60</sup> George Harold Conn, *The Arabian horse in fact, fantasy and fiction*. Londres: T. Yoseloff, 1959; Camilo Álvarez de Morales y Fátima Roldán Castro, “Sobre el caballo en la cultura árabe”. *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios. IV*. Granada: CSIC, 1996, pp. 265-297; Ibn Ḥudayl, *Gala de caballeros, blasón de paladines*. Traducido por María Jesús Viguera Molíns. Madrid: Editora Nacional, 1975; M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molíns, “El caballo a través de la literatura andalusí” en *Al-Andalus y el caballo*. Granada: El legado andalusí, 1995, pp. 99-112.

<sup>61</sup> H. Gauthier-Pillers y A.I.Dagg, *The camel. Its evolution, ecology, behavior and relationship to man*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. Vincent Monteil, *Essai sur le chameau au Sahara occidental*. Etudes Mauritanienes, 2 (1952); EI<sup>2</sup>, III, 687-690, s.v. “Ibil” (Ch.Pellat).

<sup>62</sup> Giovanni Canova, “Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche”, *QSA* 8 (1990), pp. 191-207. También hallamos algún estudio, de carácter más general, sobre los animales en la literatura árabe clásica como el artículo de Celia Del Moral Molina, “La fábula de animales en la literatura árabe clásica” en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (Eds.), « *Y así dijo la zorra* ». *La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid-Málaga : Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002, pp. 185-220.



Hay estudios centrados en los profetas citados en el Corán, así como en determinados personajes de la tradición arabo-islámica cuyas referencias las hallamos en las obras de *Qiṣaṣ*<sup>63</sup>. Sin embargo, en dichos estudios la presencia de los animales en los relatos se menciona como elemento de la narración<sup>64</sup>. Lo mismo ocurre en aquellas obras que se ocupan de la religión musulmana en general o de determinados aspectos concretos<sup>65</sup>. La simbología de los animales en el Islam se ha estudiado en pocas obras, la mayoría de carácter general<sup>66</sup>. Podemos encontrar datos en obras sobre iconografía musulmana<sup>67</sup>, en aquellas que explican cuestiones coránicas relacionadas con ellos, así como hadices sobre ellos<sup>68</sup>, pero se limitan a centrarse en cuestiones de orden práctico: su utilidad, si se puede comer su carne, si deben matarlos, etc. Y en las que estudian los rituales de sacrificio<sup>69</sup>.

Las obras griegas de zoología han sido muy estudiadas, sobre todo las de Aristóteles, así como la fabulística. Respecto al estudio de la simbología de los animales en la cultura grecolatina podemos revisarla a partir de los diccionarios de símbolos y en obras de carácter general<sup>70</sup>, sólo en casos muy concretos contamos con monografías sobre la relevancia de un animal en especial en la literatura grecolatina, como en el caso

---

<sup>63</sup> Brannon Wheeler, *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. Washington: Continuum, 2002; Concepción Castillo Castillo, “La creación de Adán según la tradición y la leyenda musulmanas”, *MEAH*, 27-28/1 (1978-79), pp. 131-148; -, “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)”, *MEAH*, 29-30/1 (1980-1981), pp. 35-53; -, “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (2)”, *MEAH*, 31/1 (1982), pp. 47-60; -, “El arca de Noé en las fuentes árabes”, *MEAH*, 40-41 (1991-1992), pp. 67-78; -, “Enriquecimiento islámico de una tradición bíblica: Lot” en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez*. Granada, 1987, pp. 217-232; -, “Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado”, *La Ciudad de Dios*, 195/1 (1982), pp. 115-130; -, “Âsiya, mujer del Faraón, en la tradición musulmana” en *Acti del XIII Congresso dell’Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants (Venezia 29 settembre-4 ottobre 1986)*, *QSA*, 5-6 (1987-1988), pp. 131-152; -, “Jonás en la leyenda musulmana. Estudio comparado”, *al-Qanṭara*, 4/1 y 2 (1983), pp. 89-100; -, “El profeta Idrís y «su viaje» al más allá” en *Actas XVI Congreso UEAI (Salamanca, 27 agosto- 2 septiembre 1992)*. C. Vázquez de Benito y M. Ángel Manzano Rodríguez (Eds). Salamanca, 1995, pp. 125-136; Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et les Vies des Prophètes*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933; J.-C. Vadet, “La création et l’investiture de l’homme dans le sunnisme ou la légende d’Adam chez al-Kisâ’î”, *Studia Islamica*, XLII (1975), pp. 5-37.

<sup>64</sup> Es el caso del caballo, del pavo real y de la serpiente en C. Castillo Castillo, “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)”, pp. 35-53.

<sup>65</sup> Como podemos ver en las referencias al gallo y a la serpiente en Miguel Asín Palacios, *la escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: IHAC, 1961.

<sup>66</sup> Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans: rites, mystique et civilisation*. Paris: Albin-Michel, 1995

<sup>67</sup> Richard Ettinghausen, *Studies in Muslim Iconography*. Washington, 1950.

<sup>68</sup> B. A. Masri al-Hafez, *Animals in Islam*. Londres: The Athena Trust, 1989.

<sup>69</sup> Bonte, Pierre, et alii, *Sacrificies en Islam. Espaces et temps d’un rituel*. Paris: CNRS, 1999.

<sup>70</sup> J. P. Ronecker, *Le symbolisme animal: Mythes, croyances, legendes, archetypes, folklore, imaginaire*. Saint-Jean-de Braye: Dangles, 1994. P. Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux*. Paris: Le Léopard d’or, 1992; Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela, 1997; J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1999.

del perro<sup>71</sup>. Sin embargo, a raíz de la bibliografía relacionada con mitos concretos podemos aproximarnos un poco más al papel de los animales en ellos<sup>72</sup>. Sin embargo, en cuanto a la comparativa entre el mundo griego y la cultura árabe, en gran medida, es un campo por explorar. Y la comparativa de simbologías entre ambas culturas aún más.

En estudios generales relativos a la religión y sus formas primitivas<sup>73</sup> y a la presencia de la ecología en la religión<sup>74</sup> se alude a los animales en este tipo de contextos, lo mismo ocurre con estudios centrados en la comparación entre distintas formas de culto o mitologías<sup>75</sup>, sin olvidar los bestiarios<sup>76</sup>. Además, en casos contados disponemos de determinadas obras que, al analizar el modo en que a través de la literatura popular se plasman las ideologías<sup>77</sup>, en cierta medida abren un camino a la reflexión sobre el por qué de la presencia de determinados animales en relatos de contenido religioso y mítico de una u otra religión.

---

<sup>71</sup> C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grece ancienne d'Homere à Platon*. Paris: Association de Strasbourg, 1984; M. L.Picklesimer, "La doble función del perro Argos en la Odisea", *Florentia Iliberritana*, 8 (1997), pp.401-419.

<sup>72</sup> Blázquez Martínez, José M<sup>a</sup>, "Gerión y otros mitos griegos de Occidente", *Gerión*, 1 (1983), pp.21-38; Martínez, Marcos, "La Isla de los Bienaventurados", *CFC Egi*, 9 (1999) pp.243-279.

<sup>73</sup> Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión* (1948). Barcelona: Planeta-Agostini, 1993; Geo Widengren, *Fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1976; Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*. Traducción de Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1999; -, *Tratado de historia de las religiones*. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974; -, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*.(1976). Traducción de J. Valiente Malla. Barcelona: Paidós, 1999, 3 vols. También resultó muy interesante la revisión que Lewis Spence realiza desde un punto de vista cronológico de la evolución de los estudios antropológicos relativos a la mitología y a la religión, Véase Lewis Spence, *Introducción a la mitología*. Madrid: M. E. Editores, 1996. Tampoco podemos olvidar a Frazer a la hora de estudiar la historia de la religión desde sus formas primitivas. Véase Frazer, *The Golden Bough*. New York: MacMillan, 1922.

<sup>74</sup> B. Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado*. Traducción de la edición de 1981. Madrid : Akal, 1991

<sup>75</sup> Max Müller, *Mitología comparada*. Barcelona: Edicomunicación, 1988.

<sup>76</sup> J. Duchaussoy, *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux*. Paris: Le courrier du Livre, 1972 ; *The Bestiary of Philippe de Thaon*. London : R. & J.E. Taylor, 1841; Ignacio Malaxecheñría, *Bestiario medieval*. Madrid : Siruela, 1999.

<sup>77</sup> Hugo Cerda, *Ideología y cuentos de hadas*. Madrid: Akal, 1985; también resultó muy interesante Robert A. Levine, *Cultura, conducta y personalidad*. Madrid: Akal, 1977.



## 2. Fuentes textuales



## 2.1. Fuentes religiosas

La tradición arabo-islámica se sustenta en el Corán y en el ejemplo de la vida del Profeta, que queda recogido en las colecciones de hadices. De ahí que sea interesante matizar la relación entre los distintos géneros de la literatura religiosa musulmana y las obras que les dieron origen.

El texto coránico, la obra fundamental, dio paso al nacimiento de una literatura de carácter exegético que se ocupaba de su explicación y comentario: el *Tafsīr*. En este género literario unos autores analizaban el sentido literal del texto mientras que otros se centraban en el sentido figurado.

En el Corán hallamos referencias a la Creación y se narran episodios de la vida de los profetas anteriores a Mahoma. Los pasajes referentes a éstos aparecen en azoras diferentes, bien repitiendo de forma similar el relato, bien incorporando matices o completando dichos relatos. Sin embargo, en conjunto, la visión de la historia de los profetas es sesgada y la narración sobre el origen del mundo se restringe a breves alusiones. De ahí que surja, en un intento de iniciar el género historiográfico, un grupo de obras, los *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, que se ocupan de revisar la historia de los pueblos de la región desde la Creación y narran los relatos de la vida de los profetas mencionados en el Corán, así como la de los personajes que esta obra considera relevantes.

Entre los contenidos que jalonan el texto coránico, las referencias al Día del Juicio, el espacio celeste y ctónico, los ángeles y demonios, dieron paso a una serie de obras que podríamos considerar de carácter escatológico. Estas fuentes recopilaban las citas coránicas relativas a estas materias y las completaban con aquellas que procedían de las colecciones de hadices<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Para la información acerca de las características del Corán y sus contenidos véase W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh: University Press, 1970 (trad. cast: *Introducción al Corán*. Traducción de M<sup>a</sup> Mercedes Lucini. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006<sup>2</sup>); EI<sup>2</sup>, V, 400-429 s.v. “Qur'ān” (A. Welch); y respecto a la relación entre esta obra y los distintos géneros literarios de la literatura de carácter religioso véase Roberto Tottoli, “Narrative Literature” en Andrew Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 467-80; EQ, III, 205-227 s.v. “Literature and the Qur'ān” (W. Kadi-M. Mir).

### 2.1.1 El Corán

El Corán no sólo aporta información en lo concerniente a cuestiones religiosas, entendidas estrictamente como tales, sino que podemos acceder, a través de esta obra, a detalles sobre temas jurídicos, datos de la vida del Profeta y de la época preislámica, sobre todo por sus alusiones a costumbres establecidas y a cómo se adaptan a la nueva situación.

Dada la diversidad de material disponible en el texto coránico sobre animales podemos delimitar una fauna concreta. Ésta resulta determinante para establecer la relación entre los animales y el hombre en el marco de la tradición arabo-islámica. Además, los datos obtenidos nos permiten iniciar un proceso de caracterización de una serie de animales, localizándolos en ámbitos definidos. Dicho proceso se fundamenta en los vínculos que tienen con los profetas de la tradición y con Mahoma, en su aspecto simbólico y en la relevancia que obtienen derivada de su utilidad en la vida cotidiana.

Esta fauna está conformada por unos 26 animales, de los cuales el mayor número pertenece al ámbito terrestre, de ahí que, al hacer la enumeración, los distribuyamos por tipos. Esto será lo que nos facilite el análisis de su vinculación con el hombre.

Los animales mencionados en el texto coránico, divididos por ámbitos, son:

- a) ámbito del agua: la ballena<sup>79</sup> y la rana<sup>80</sup>.
- b) ámbito del aire: la abubilla<sup>81</sup> y el cuervo<sup>82</sup>.
- c) ámbito terrestre: entre los domésticos: el asno<sup>83</sup>, el caballo<sup>84</sup>, el camello<sup>85</sup>, el cerdo<sup>86</sup>, el cordero y el carnero<sup>87</sup>, los mulos<sup>88</sup>, el perro<sup>89</sup> y la vaca<sup>90</sup>; entre los

---

<sup>79</sup> *Cor.* 37, 142-145; *Cor.* 68, 48; *Cor.* 21, 87.

<sup>80</sup> *Cor.* 7, 130-133.

<sup>81</sup> *Cor.* 27, 20-29.

<sup>82</sup> *Cor.* 5, 31.

<sup>83</sup> *Cor.* 2, 259; *Cor.* 16, 8; *Cor.* 31, 19; *Cor.* 62, 5; *Cor.* 74, 50.

<sup>84</sup> *Cor.* 3, 14; *Cor.* 8, 60; *Cor.* 16, 8; *Cor.* 17, 64; *Cor.* 38, 31-33; *Cor.* 59, 6.

<sup>85</sup> *Cor.* 7, 73-77; *Cor.* 11, 64-5; *Cor.* 17, 59; *Cor.* 22, 36; *Cor.* 26, 155-7; *Cor.* 54, 27-9; *Cor.* 56, 55; *Cor.* 81, 4; *Cor.* 88, 17; *Cor.* 91, 13-15.

<sup>86</sup> *Cor.* 2, 173; *Cor.* 5, 3, 60; *Cor.* 6, 145; *Cor.* 16, 115.

<sup>87</sup> *Cor.* 20, 18; *Cor.* 21, 78.

<sup>88</sup> *Cor.* 16, 8.

<sup>89</sup> *Cor.* 7, 176; *Cor.* 18, 18-22.

<sup>90</sup> Título de la azora 2; *Cor.* 2, 63-73; *Cor.* 11, 69; *Cor.* 51, 26; *Cor.* 12, 43-47; *Cor.* 20, 85-98; *Cor.* 2, 51-56, 92; *Cor.* 4, 153; *Cor.* 7, 148, 152.

salvajes: el elefante<sup>91</sup>, el lobo<sup>92</sup>, el león<sup>93</sup> y los monos<sup>94</sup>; entre los insectos: las abejas<sup>95</sup>, las hormigas<sup>96</sup>, las langostas<sup>97</sup>, las mariposas<sup>98</sup>, las moscas<sup>99</sup>, el mosquito<sup>100</sup> y los piojos<sup>101</sup>; entre las aves no voladoras: las codornices<sup>102</sup>; y entre los arácnidos y reptiles: la serpiente<sup>103</sup> y la araña<sup>104</sup>.

Además de alusiones a animales concretos, en los tres ámbitos disponemos de referencias poco específicas como cuando se alude a los peces, al ganado o a las aves. De entre ellas el caso más interesante es el de las aves pues adquieren un carácter religioso y metafórico<sup>105</sup>.

Los animales del ámbito del agua y del ámbito del aire, citados en el Corán, son escasos y alcanzan relevancia por el vínculo que mantienen, en dichas referencias, con determinados profetas, con personajes de la tradición o con la divinidad. Sin embargo, en lo referente al ámbito terrestre, obtenemos una fauna amplia. Algunos de sus integrantes se presentan como elementos imprescindibles para el desarrollo de la vida cotidiana al ser útiles por su trabajo en el campo y porque proporcionan alimentos y ropa de abrigo como los bóvidos y los camellos o porque ejercen de monturas en época de paz y en las batallas, como los caballos, los camellos y los asnos. Algunos, en cambio, se mencionan por ser peligrosos tanto para el hombre como para sus animales o cultivos: es el caso de las fieras, algunos insectos, los arácnidos y los reptiles.

Entre los datos concernientes a las costumbres de los pueblos de la región, se hace alusión a las prácticas de la época preislámica relacionadas con los animales domésticos y la regulación que se establece con la llegada del Islam. En la *Yāḥiliyya*, aquellos que se consagraban a las divinidades paganas, no podían utilizarse como monturas o animales de carga, ni se podían comer, pero con la llegada del Islam se estipula que si bien debían dar una parte de sus bienes en animales o cosechas a los pobres, el ganado

---

<sup>91</sup> Título de la Azora 105; *Cor.* 105, 1.

<sup>92</sup> *Cor.* 12, 13-17.

<sup>93</sup> *Cor.* 74, 51.

<sup>94</sup> *Cor.* 2, 65; *Cor.* 5, 60; *Cor.* 7, 166.

<sup>95</sup> *Cor.* 16, 68-69.

<sup>96</sup> *Cor.* 27, 17-19.

<sup>97</sup> *Cor.* 7, 130-133.

<sup>98</sup> *Cor.* 101, 4.

<sup>99</sup> *Cor.* 22, 73.

<sup>100</sup> *Cor.* 2, 26.

<sup>101</sup> *Cor.* 7, 130-133.

<sup>102</sup> *Cor.* 2, 57; *Cor.* 7, 160; *Cor.* 20, 80.

<sup>103</sup> *Cor.* 7, 104-118; *Cor.* 20, 13-24; *Cor.* 26, 32-48; *Cor.* 27, 8-12; *Cor.* 28, 30-32.

<sup>104</sup> *Cor.* 29, 41-43.

<sup>105</sup> *Cor.* 2, 260; *Cor.* 3, 49; *Cor.* 5, 110; *Cor.* 12, 36-41; *Cor.* 22, 31; *Cor.* 21, 79; *Cor.* 24, 41; *Cor.* 27, 16, 20; *Cor.* 34, 10; *Cor.* 38, 19; *Cor.* 56, 21; *Cor.* 67, 19; *Cor.* 105, 3.



debía ser utilizado como animales de carga, monturas, para alimentarse de ellos o con fines textiles<sup>106</sup>.

Respecto a los rasgos de carácter religioso, hay que tener en cuenta que la información que se obtiene del texto coránico sobre animales se centra en las vidas de los profetas, de manera que nos muestra, por una parte, las funciones que éstos desempeñan en los relatos<sup>107</sup> y, por otra, las citas a la Creación<sup>108</sup> y al Día del Juicio<sup>109</sup>. También nos muestra la similitud entre la reacción de determinados personajes y de algunos animales ante situaciones concretas<sup>110</sup> y en algunas parábolas relaciona el comportamiento de los animales con el del hombre como una forma incorrecta de afrontar la vida<sup>111</sup>. Tampoco debemos olvidar la referencia a cultos preislámicos cuyas divinidades tenían representación zoomorfa<sup>112</sup>.

## 2.1.2 Las colecciones de hadices

Para completar la panorámica inicial, sobre la importancia de los animales en la tradición arabo-islámica, hemos de recurrir a las colecciones de hadices, pues se ocupan de recopilar la información acerca del Profeta, lo que dijo e hizo a lo largo de su vida, las enseñanzas que dio y las anécdotas que vivió. Estas obras nos ofrecen una visión de las costumbres de la época de Mahoma y de la anterior, mostrando en muchos casos las prohibiciones o la aceptación de usos específicos. Entre los contenidos que ofrecen, al tratarse de una revisión de cuanto le aconteció al Profeta, hallamos detalles de batallas importantes en el transcurso de su vida, de las condiciones en que se producen y de las carencias alimenticias a las que se vio sometido al igual que su ejército. Todo ello condicionó la aceptación de ciertos hábitos y la prohibición de otros. Además, nos

---

<sup>106</sup> Además quedaba prohibida la carne de animales muertos, la sangre derramada y no se podía comer la carne de cerdo. *Vid. Cor.* 6, 138-145. Respecto a la información sobre animales que proporcionan el Corán y los hadices véase B. A. Masri al-Hafez, *Animals in Islam*. Londres: The Athena Trust, 1989.

<sup>107</sup> En uno de los relatos sobre Salomón, la abubilla actúa como su mensajera. *Vid. Cor.* 27, 20-29.

<sup>108</sup> Cuando hace referencia a cómo fue creado el mundo, menciona la creación de los camellos. *Vid. Cor.* 88, 17.

<sup>109</sup> Los pecadores pasarán tales penurias que llegarán a estar sedientos como camellos que se mueren de sed. *Vid. Cor.* 56, 55.

<sup>110</sup> Efectúa la comparación entre la actitud de Balaam ante las señales de la divinidad con la indolencia de los perros. *Vid. Cor.* 7, 176.

<sup>111</sup> En la parábola de la araña explica que la tendencia del ser humano es aferrarse a los amigos comportándose como la araña que teje su tela, en vez de acercarse a Dios, sin ser conscientes de lo frágil que es dicha tela. *Vid. Cor.* 29, 40-43.

<sup>112</sup> Menciona a la divinidad preislámica Nasr. *Vid. Cor.* 71, 23.

relatan las enfermedades que sufrían y los remedios que empleaban. También se detallan las costumbres presislámicas respecto al sacrificio y la reglamentación que se establece con la llegada del Islam.

Dentro de las obras consideradas canónicas hay dos tipos: las que dedican amplio espacio a cuestiones jurídicas, y en las que también disponemos de un conjunto destacado de referencias escatológicas<sup>113</sup>, como *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī<sup>114</sup>, *Ṣaḥīḥ* de Muslim<sup>115</sup> y *al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī<sup>116</sup>; y las que se ocupan sobre todo de cuestiones prácticas relacionadas con el Profeta como *Sunna* de Abū Dā'ūd<sup>117</sup>, *Sunna* de al-Tirmidī<sup>118</sup> y *Sunna* de Ibn Mā'ya<sup>119</sup>. En las seis obras, los hadices están ordenados por materias<sup>120</sup>. En el apartado siguiente analizaremos las obras de al-Bujārī y al-Nasā'ī, por ser las más completas y por tratarse de la más antigua y la más moderna de las colecciones canónicas.

Los hadices en los que se mencionan a animales nos permiten hacer una revisión de la cotidianidad de la época. Nos dan a conocer cuales destacaban por estar más en

---

<sup>113</sup> Cf. Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Beirut: Khayats, 1966, pp. 9-36; si bien habría que situar las obras de al-Bujārī y Muslim en un grupo y las demás en otro, si tuviéramos en cuenta la rigurosa selección de hadices, valorando y exponiendo las cadenas de transmisión para mostrar aquellos más fidedignos (Vid. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*. León Bercher (trad). París: Maisonneuve, 1984, pp. 296-322). Dado que el objetivo de este trabajo es recopilar la información relativa a los animales, nos resulta más interesante la división de las fuentes en función de las temáticas.

<sup>114</sup> Vid. apartado 2.1.2.1.

<sup>115</sup> Se trata de Abū l-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥaŷŷayy al-Quṣayrī al-Nisābūrī (206/810-261/875). Nació en Nišāpūr. Efectúa diversos viajes para recopilar hadices. Su obra se distingue del resto de las colecciones de hadices porque contiene una introducción en la que trata sobre la ciencia del hadiz además de un capítulo dedicado a la fé. Cf. J. y D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*. París: Quadriga/PUF, 2004, p. 604 s.v. "Muslim ibn al-Ḥajjāj"; Brockelmann, *GAL*, I, p. 160; S. I, p. 265; Kaḥḥāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn*, XII, pp. 232-233.

<sup>116</sup> Vid. Apartado 2.1.2.1.

<sup>117</sup> Abū Dā'ūd al-Siŷīstānī, Sulaymān ibn al-Aš'aṭ (202/817-275/889). Pasó la mayor parte de su vida en Basora. En su obra tiende a opinar sobre las hadices que recopila. Sobre su vida y obra véase J. y D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 22 s.v. "Abū Dāwūd"; Brockelmann, *GAL*, S. I, pp. 266-7; EI<sup>2</sup>, I, 114 s.v. "Abū Dā'ūd al-Sidjīstānī" (J. Robson); Kaḥḥāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn*, IV, pp. 255-256.

<sup>118</sup> Se trata de Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidī (210/825-279/892). Después de viajar a Irán, Iraq y Arabia para recopilar hadices murió en Tirmid. Fue discípulo de al-Bujārī y asistió a las lecciones de Abū Dāwūd. En su obra dedica un lugar importante a la teología y a las divergencias entre las escuelas jurídicas. Sobre su vida y obra véase EI<sup>2</sup>, X, 546 s.v. "al-Tirmidhi" (G. H. A. Juynboll); Brockelmann, *GAL*, S.I, p. 267; J. y D.Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 806 s.v. "al-Tirmidhi". Kaḥḥāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn*, XI, pp. 104-105.

<sup>119</sup> Se trata de Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Rabā'ī al-Qazwīnī (210/825-273/887), pero fue conocido como Ibn Mā'ya. Viajó por varios países de Oriente Próximo para recopilar los hadices. Su obra contiene cuatro mil. Véase J. y D.Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 371 s.v. "Ibn Māja"; EI<sup>2</sup>, III, 856 s.v. "Ibn Mādja" (J. W. Fück); Kaḥḥāla, *Mu'ŷam al-mu'allifīn*, XII, pp. 115-116.

<sup>120</sup> En la época 'Abbāsī, a mediados del s.III de la Hégira (s.IX) los hadices se perciben como determinantes para el establecimiento de unas normas en lo que atañe al ámbito jurídico y a los usos y costumbres acordes con las creencias de la comunidad. Cf. Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam*, p. 25. Sobre la historia de la literatura del hadiz véase EI<sup>2</sup>, III, 23-28 s.v. "Ḥadīth" (J. Robson); así como la obra citada de Alfred Guillaume y *Études sur la tradition islamique* de I. Goldziher.

contacto con el hombre y aquellos a los que temían. A la fauna citada en el texto coránico se incorporan elementos dañinos como el escorpión y el ratón y comestibles como el lagarto, entre otros. También muestran la utilización de derivados obtenidos de animales para prácticas medicinales y podemos conocer hábitos alimenticios y su evolución.

Los comportamientos de los animales son empleados a modo de referentes tanto para mostrar la forma correcta de realizar determinadas acciones<sup>121</sup> o las actitudes adecuadas de los creyentes en el combate por la causa de Dios<sup>122</sup>, como para comprender el significado de ciertas actitudes erróneas por parte de los hombres<sup>123</sup>. Además, algunos se mencionan como representación simbólica en el contexto escatológico, como el egoísmo material en forma de serpiente<sup>124</sup>, o en el contexto onírico, como ocurre en el sueño del profeta en que se representa a los mártires de *Uḥud*<sup>125</sup> como vacas que son sacrificadas<sup>126</sup>. Los animales que tienen mayor vinculación con el hombre aparecen asociados al Día del Juicio y en el ámbito del Paraíso.

#### 2.1.2.1. *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī (s.IX) y *al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī (s.IX-X).

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. al-Mugīra b. Bardizbah al-Ŷū'fī al-Bujārī (194/810-256/870) nació en Bujārā<sup>127</sup> y desde muy joven se dedicó al estudio del hadiz. Realizó numerosos viajes a lo largo de su vida, estuvo en Egipto y en Siria, se instaló durante seis años en el Ḥiḡāz y también viajó a Basora, a Kufa y a

---

<sup>121</sup> La forma en que se inclina el camello o la manera de sentarse del perro se consideran referentes de como ha de efectuarse la prosternación. Cf. Abū Dā'ūd, *Sunna, k. al-Ṣalāt* (2): 840; Al-Nasā'ī, *Sunna al-kubrā, k. al-Taḥīq* (4): 678; Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. al-Aḡān* (10): 822.

<sup>122</sup> Dado que compara a estos combatientes con leones. Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Ŷiḡād wa-l-siyār* (19): 4340.

<sup>123</sup> Cuando el Profeta explica que no se puede pretender recuperar lo que ha sido entregado como caridad, pues sería repetir el comportamiento de los perros que se comen su propio vómito. Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Hibat* (12): 3949.

<sup>124</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. al-Zakāt* (24):1403.

<sup>125</sup> Fue una batalla que tuvo lugar el 7 de sawwal (23 de marzo) del 625. El ejército del Profeta se enfrentó a las tropas de los qurayš cuyo jefe era Abū Sufayān. El combate tuvo lugar cerca del monte 'Uḥud, a unas tres millas de Medina, y a eso debe su nombre. Cf. Juan Vernet, *Mahoma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987, pp.91-108; Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*. Beirut: Dār al-Ḥiyā' al-Turāḡ al-'Arabiyya, 1996, I-1, pp.95-96.

<sup>126</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Ruya* (29): 5649.

<sup>127</sup> Ciudad del antiguo Jorasán, en Uzbekistán, al oeste de Samarcanda. Cf. *The Atlas for the 21st Century*. Londres: Dorling Kindersley Limited, 1997, p.114; Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, I-2, pp. 280-283; EI<sup>2</sup>, I, 1293-96 s.v. "Bukhārā" (W. Barthold-[R. N. Frye]).

Bagdad, en muchas ocasiones. En torno al 250/865 estuvo en Nišāpūr<sup>128</sup>, después regresó a Bujārā y murió cerca de Samarcanda.

Tardó 16 años en compilar los hadices que forman parte de su colección seleccionando entre 600,000. Su obra tiene por nombre *Ṣaḥīḥ* y se divide en 98 libros, incluido un *Tafsīr*, que recopilan más de siete mil hadices y destaca por la rigurosa selección de éstos en función de las cadenas de transmisión<sup>129</sup>.

En el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī podemos dividir los hadices relativos a animales en dos grupos: aquellos que nos convierten en espectadores de la cotidianidad de la región, en la época preislámica y en los primeros años de implantación del Islam, y que además nos permiten observar cómo se establece una reglamentación en lo tocante a la relación entre ciertos animales y el hombre; y otros, que podríamos considerar de carácter estrictamente religioso, con referencias a profetas, al Día del Juicio, a los ángeles y a los demonios.

En lo que respecta al primer grupo de hadices, en esta obra encontramos menciones a los hábitos alimenticios de los pueblos de la región, no sólo en la época del Profeta sino en la anterior<sup>130</sup>, así como a los servicios que determinados animales prestaban al hombre<sup>131</sup>; a través de hadices que ordenan matar a algunos de ellos, se estipula a cuales deben temer, bien por unas causas o por otras, pues resultan dañinos para el hombre<sup>132</sup>, y mediante aquellos hadices en los que se prohíbe matar a algunos animales o comerlos especifican a cuales deben tener en consideración porque les proporcionan algún beneficio<sup>133</sup>. A todo ello debemos añadir que se nos muestran las costumbres de la

---

<sup>128</sup> La actual Neyshābūr, en el nordeste de Irán. Cf. *The Atlas for the 21st Century*, p. 87.

<sup>129</sup> Sobre la vida y obra de este autor véase Kahḥāla, *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, IX, pp. 52-54; Brockelmann, *GAL*, I, p.157; S.I, p.260; EI<sup>2</sup>, I, 1296-97 s.v. "al-Bukhāri, Muḥammad b. Ismā'il" (J. Robson); Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam*, pp. 26-31; Shaykh al-Hadīth `Allāma Ghulām Rasūl Sa'īdī, "Imam Bukhari (194-265)" Translated by `Allāmah Ishfaq Alam Qadri and M. Iqtidar, *Minhaj-ul-Qur'an Monthly Magazine*, March 1995, pp. 30-37. Este artículo lo podemos encontrar en formato electrónico en la dirección URL: [http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam\\_bukhari.htm](http://www.sunnah.org/history/Scholars/imam_bukhari.htm).

<sup>130</sup> Un cetáceo varado en la playa sirve de alimento a las tropas de Mahoma. *Vid.* Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. al-Bāz (Ed.). El Cairo: Maktaba al-Tawfīqīya, s.d, k. *al-mazālim wa-l-gaṣb* (47): 2483; se permitía comer carne de caballo. *Vid. Op. cit.*, k. *al-dabā'iḥ wa-l-ṣayd wa-l-tasmiya 'alā l-ṣayd* (72): 5519; mención a la langosta como alimento. *Vid. Op. cit.*, 5495.

<sup>131</sup> Menciona la función del caballo como montura de combate. *Vid. Op. cit.*, k. *al-manāqib* (61): 2843-5; la función de la vaca cuya dedicación es básicamente trabajar la tierra. *Vid. Op. cit.*, k. *Faḍā'ili l-ṣaḥāba* (62): 3664; el gallo establece el momento de la oración, marca el inicio de la actividad. *Vid. Op. cit.*, k. *al-taha'yūd* (19): 1131.

<sup>132</sup> Ordena matar a los perros rabiosos, al cuervo, al escorpión, al ratón, aún en el momento de la oración. *Vid. Op. cit.*, k. *Yazā'i l-ṣayd* (28): 1828-9; también ordena matar a las serpientes. *Vid. Op. cit.*, k. *Bid'i l-jalq* (59):3295.

<sup>133</sup> Refiere que no se mata a las serpientes que viven en las casas y se llaman *yīnan*. *Vid. Op. cit.*, k. *al-Magāzī al-anṣār* (64): 4017; prohíbe comer carne de asno. *Vid. Op. cit.*, k. *al-dabā'iḥ wa-l-ṣayd wa-l-tasmiya 'alā l-ṣayd* (72):5525-6.

época preislámica en lo que al sacrificio se refiere y las normas que se implantan en la época del Profeta<sup>134</sup>.

En cuanto a los hadices que comprenderían el segundo grupo, las menciones a animales se relacionan con profetas y personajes que aparecen en el Corán como Šāliḥ<sup>135</sup>, Job<sup>136</sup>, Abraham<sup>137</sup> y Abraha<sup>138</sup>, algunos animales se asocian con los demonios<sup>139</sup> y otros se relacionan con los ángeles<sup>140</sup>. Además, disponemos de hadices de temática escatológica, en los que se destaca la presencia de aquellos animales, cuyo vínculo con el hombre es más acentuado como los bóvidos y los camellos, en las referencias al Día del Juicio y al Paraíso, ejerciendo el papel de verdugos o de compañeros de viaje<sup>141</sup>. Otros animales forman parte de dicho contexto por su

---

<sup>134</sup> Véase *k. al-Aḍḍāḥiyy* (73) de al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, que está dedicado al sacrificio.

<sup>135</sup> Mención de la camella de Šāliḥ. *Vid. Op. cit., k. Aḥādīṯ-l-anbiyā'* (60): 3343-5. Šāliḥ es un profeta mencionado en el Corán que fue enviado por Dios al pueblo de Ṭamūd. Su genealogía le entronca con Noé a través de Sem. Cf. EI<sup>2</sup>, VIII, 984, s. v. "Šāliḥ" (A. Rippin).

<sup>136</sup> Mención de la lluvia de langostas de oro que caen sobre el profeta Job y él recoge. Dios le pregunta por qué lo hace, que si no tiene suficiente con lo que posee. Y él responde que no puede rechazar nada que provenga de Dios, una de sus bendiciones. *Vid. al-Bujārī, Ṣaḥīḥ, k.al-Gasl* (5): 277. En la tradición musulmana a este profeta se le da el nombre de Ayyūb, se corresponde con el Job bíblico. Era de origen griego, descendiente de Esaú. Es el profeta al que, tras ser sometido a duras pruebas por Dios, se considera un ejemplo de paciencia y resignación. Cf. EQ, III, 50-51, s.v. "Job" (A. H. Johns); Concepción Castillo Castillo, "Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado", pp. 115-130; EI<sup>2</sup>, I, 819, s.v. "Ayyūb" (A. Jeffrey).

<sup>137</sup> Dios le muestra a Abraham un lagarto y le explica que arrastrará a su padre, Azar, por haber sido impío, arrojándole al fuego del Infierno el Día del Juicio. *Vid. al-Bujārī, Ṣaḥīḥ, k. Aḥādīṯ-l-anbiyā'* (60): 3352. Se corresponde con Abraham de la tradición judeo-cristiana. Según la tradición musulmana este profeta luchó contra idolatría desde muy joven. Funda el templo de la Ka'ba junto a su hijo Ismael. Se le conoce como el amigo de Dios. Cf. EI<sup>2</sup>, III, 1004-1006, s.v. "Ibrāhīm" (R. Paret). Al-Ta'labī ofrece varias opciones respecto a su lugar de nacimiento, entre ellas Sus en la región de Ahwāz, Babel en Iraq o Ḥarrān, y especifica que su padre procedía de Babilonia. Incluso sitúa su fecha de nacimiento en el año 1263 después del diluvio, concretando aún más al contar que era el año 3037 después de la creación de Adán. Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.67; Véase también A. H. Johns, "Al-Rāzī treatment of the Qur'anic Episodes Telling of Abraham and his Guests. Qur'anic Exegesis with a Human Face", *MIDEO*, 17 (1986), pp.81-114.

<sup>138</sup> Mención de los elefantes que acompañan a Abraha en su ataque a La Meca. *Vid. al-Bujārī, Ṣaḥīḥ, k. al-'Ilm* (3): 112. Se trata de un rey cristiano de Arabia del Sur que en el s. VI dirigió una expedición contra La Meca. Según la leyenda dicha incursión se produjo en el año 570, fecha en la que se dice que nació el Profeta. Según la tradición musulmana, Dios envió sobre ellos unas aves míticas que destruyeron dicho ejército. Abraha montaba sobre un elefante y ese año se conoce como el año del elefante. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 105-106, s.v. "Abraha" (A. F. L. Beeston); Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans*, p. 15.

<sup>139</sup> Este tipo de referencias aparecen en menor medida que en otras colecciones de hadices, pues se limita a lo establecido en el Corán, de ahí que asocie a las serpientes con los demonios. *Vid. al-Bujārī, Ṣaḥīḥ, k. Ŷazā'i l-ṣayd* (28): 1830.

<sup>140</sup> Al explicar que los ángeles no entran en una casa en la que haya un perro. *Vid. Op. cit., k. Bid'i l-jalq* (59): 3322, o que los caballos se excitan al recitar el Corán porque ven a los ángeles aproximándose. *Vid. Op. cit., k. Faḍā'ili l-Qur'ān* (66): 5018.

<sup>141</sup> Básicamente se centran en el camello y los bóvidos como ocurre en el libro del *Zakāt* (24).

simbología característica como ocurre con la ballena<sup>142</sup> y determinados animales dañinos, como la serpiente, aparecen en lo referente al Día del Juicio<sup>143</sup>.

Respecto a al-Nasā'ī, su nombre era Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Šu'ayb b. 'Alī b. Sanān b. Baḥr b. Dīnār al-Jurāsānī al-Nasā'ī (215/830-303/915). Nació en Nasā'<sup>144</sup> y desde muy joven inició su viaje estudiando hadiz, lo que le llevó a recorrer el Ḥiḡāz, Egipto, Iraq, Mesopotamia, Siria y Yemen, instalándose en Egipto. También sabemos que fue discípulo de Abū Dā'ūd.

Escribió dos colecciones de hadices, independientes la una de la otra: *al-Sunna al-Šuḡrā*, más heterodoxa con hadices nuevos y antiguos, y *al-Sunna al-Kubrā*, una colección de más de 10,000 que fue considerada una de las canónicas, en realidad la tercera en importancia tras las de al-Bujārī y Muslim. En su sistema de selección de hadices no sigue los rigurosos patrones de los autores anteriores y eso nos permite encontrar en su obra, además de aquellos propios de las obras de al-Bujārī y Muslim, otros que sólo él recoge o que sólo se hallaban en la obra de Abū Dā'ūd<sup>145</sup>.

En *al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī los hadices relativos a animales siguen patrones similares a los que hemos mostrado en el análisis de la obra de al-Bujārī, aunque incorpora algunas referencias entre los hadices relativos a la vida cotidiana del hombre de la región. Las aportaciones más interesantes proceden de aquellos hadices de carácter estrictamente religioso. Al-Nasā'ī, entre los hadices que relacionan a animales con profetas, alude también al relato de Jonás<sup>146</sup> y la ballena<sup>147</sup> y a la historia de los caballos

---

<sup>142</sup> Como veremos en el apartado dedicado a este animal.

<sup>143</sup> Cf. Al-Bujārī, *Šaḥīḥ, k. al-Zakāt* (24):1403.

<sup>144</sup> Se trata de una ciudad del Jorasan, próxima a Sarjas, en la ruta de caravanas de Nišāpūr a Samarcanda. Cf. Yāqūt, *Mu'ājam al-buldān*, IV- 8, pp.384-385.

<sup>145</sup> Respecto a su muerte hay dos versiones: murió en La Meca y fue enterrado entre Šafā y Marwa, dos montes próximos a La Meca (Cf. Yāqūt, *Mu'ājam al-buldān*, III-5, pp. 192-193); o, murió en Palestina, viajando a Ramala, y fue enterrado en Jerusalén. Sobre la vida y obra de este autor véase la Introducción de 'Abd al-Gafār Sulaymān al-Bandārī a *al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1991, I, pp. 3-23; J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 614 s.v. "al-Nasā'ī"; Brockelmann, *GAL*, S.I, p. 269; Kaḥḥāla, *Mu'ājam al-mu'allifīn*, I, pp. 244-245.

<sup>146</sup> Se trata de Yūnus b. Mattā y se refiere al profeta Jonás de la tradición judeo-cristiana, si bien en dicha tradición es un relato valorado en menor medida, pues se considera un texto metafórico, mientras que en la tradición musulmana se recoge con mayor detalle y se valoran, en especial, algunos aspectos del relato. Según al-Ṭa'labī procedía de un lugar próximo a Mosul, Nínive. Vivía en la montaña y Dios le ordena ir a la ciudad a predicar porque sus habitantes son impíos. Cf. Al-Ṭa'labī, *Qiṣaṣ*, p. 357. Sobre la historia y relevancia de este profeta en la tradición musulmana véase Concepción Castillo, "Jonás en la leyenda musulmana. Estudio comparado", pp. 89-100; Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp. 129-131; EI<sup>2</sup>, IX, 347-349, s. v. "Yūnus b. Mattā" (B. Heller-(A. Rippin)).

<sup>147</sup> Sobre todo haciendo referencia a su estancia en el interior de la ballena. Vid. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā*, 'Amil al-yawm wa-l-layla (81):10491-2.

de Salomón<sup>148</sup>. Además, asocia a mayor número de animales con los demonios<sup>149</sup> y menciona al caballo como psicopompo<sup>150</sup>.

### 2.1.3. El *Tafsīr*

El género de *Tafsīr*, o exégesis coránica, está conformado por obras que se ocupan de explicar, interpretar y comentar las aleyas coránicas. Los exégetas pretenden ofrecer las aclaraciones necesarias para la comprensión de aspectos específicos del texto y el sistema de análisis que utilizan es el estudio de azoras completas, dando explicación a cada aleya o incluso a fragmentos o palabras concretas.

Se pueden distinguir tres tipos de *tafsīr*:

a) *Tafsīr bi-l-riwāya* o *Tafsīr bi-l-ma'tūr*. En este tipo de *Tafsīr* se utilizan como fuentes básicas: el Corán, pues se basan en que en el texto coránico podemos encontrar referencias sobre una misma cuestión o sobre un relato en distintas azoras y que estas referencias se complementan unas a otras, lo que permite lograr un alto nivel de comprensión del texto en sí; los hadices del Profeta centrados en la explicación del texto coránico; y la exégesis del texto que efectúan los compañeros del Profeta, como el *Tafsīr* de Ibn 'Abbās (s.VII)<sup>151</sup>.

Los autores buscan el sentido literal del texto y para ello se fundamentan en la transmisión directa desde el Profeta. Por tanto, como ejemplo de *Tafsīr bi-l-riwāya* contamos con la obra de al-Ṭabarī (s.X), que analizaremos con detalle más adelante<sup>152</sup>, y el *Tafsīr* de Ibn Kaṭīr (s.XIV)<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> Explica que eran caballos alados. *Vid. Op. cit., 'Išra l-nisā' (79): 8950*. Se trata del rey Salomón de la tradición judeocristiana, pero en la tradición musulmana su persona y su historia adquieren tintes legendarios. Era un profeta, hijo del rey David y de Betsabé. Destacó sobre todo por su sabiduría. Cf. EI<sup>2</sup>, IX, 857-858, s. v. “Sulaymān b. Dāwūd” (J.Walker – (P. Fenton)); A. H. Johns, “Solomon and the Horses: the Theology and Exegesis of a Koranic Story”, *MIDEO*, 23 (1997), pp. 259-282.

<sup>149</sup> En este caso el perro. *Vid. Al-Nasā'ī, al-Sunna al-kubrā, Abwāb al-sutra*, 6: 826; el escorpión. *Vid. Op., cit., 'Amil al-yawm wa-l-layla (81): 10421-2*; y el camello. *Vid. Op. cit., 10338*.

<sup>150</sup> *Vid. Op. cit., al-sayr (78): 8830 y tafsīr (82): 11277*.

<sup>151</sup> Se trata 'Abd Allāh b. Al-'Abbās (m.68/686) primo del profeta, tradicionista y uno de los primeros exégetas. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 40-41, “'Abd Allāh Ibn al-'Abbās” (L. Veccia Vaglieri); Brockelmann, *GAL*, I, p.190 y S.I, pp. 331 y 403; Kaḥḥāla, *Mu'āyam al-mu'allifīn*, VI, pp. 66-67. El texto que hemos utilizado ha sido Ibn 'Abbās, *Tanqīru l-muqbās min tafsīr Ibn 'Abbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2000. Respecto al *Tafsīr* de Ibn 'Abbās existen divergencias en cuanto a su autoría y la fecha en que se redacta véase A. Rippin, “Tafsīr Ibn 'Abbās and criteria for dating early tafsīr texts”, *JSAI*, xviii (1994), pp. 38-83.

<sup>152</sup> *Vid. apartado 2.1.3.1*.

<sup>153</sup> Se trata de 'Imād al-dīn Ismā'īl b. 'Umar b. Kaṭīr (700/1301-774/1373). Nació cerca de Basora y se trasladó a Damasco donde murió. Fue exegeta, estudioso del hadiz y jurista, de tendencia ḥanbalí.

b) *Tafsīr bi-l-ra'y* o *Tafsīr bi-l-dirāya*. Entre las características de este tipo de *Tafsīr* destaca que no se consideran tan importantes las cadenas de transmisión como ocurría en el caso anterior, más bien recurren a la tradición oral en su conjunto para disponer de las posibles interpretaciones a cada aspecto del texto coránico. Además, siguen los principios del *fiqh*, sobre todo el *ra'y* o razonamiento y el *i'ytiḥad* o deducción<sup>154</sup>, para elaborar su particular exégesis.

Como ejemplo de *Tafsīr bi-l-ra'y* podríamos mencionar el *k. Kaṣf wa-l-Bayān* de al-Ṭa'labī (s.X)<sup>155</sup> y la obra *al-Kaṣṣāf* de al-Zamajšarī (s.XII)<sup>156</sup> que centra muchas de sus aclaraciones en la lexicografía y la gramática.

c) *Tafsīr bi-l-Iṣārā*. En este tipo de *Tafsīr* la interpretación del texto se basa en el sentido figurado del texto coránico. Es el caso del *Tafsīr* de al-Quṣayrī (s.X-XI), conocido como *Laṭā'if al-Iṣārāt*<sup>157</sup>, donde el autor realiza un análisis parcial de las azoras coránicas. Al-Quṣayrī ofrece, en esta obra, una exégesis de carácter místico de determinadas cuestiones citadas en el Corán y para ello selecciona las aleyas que comenta, limitándose a aquellas que le resultan más relevantes, siendo desigual la extensión de los comentarios<sup>158</sup>.

Entre sus obras más conocidas destaca *Bidaya wa-nihaya* y su *Tafsīr*. Sobre el autor y su obra véase J. y D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p.369 s.v. "Ibn Kathīr"; Brockelmann, *GAL*, I, p. 359; II, p.49; S.II, p.48. Kaḥḥāla, *Mu'yam al-mu'allifīn*, II, pp. 283-284. EI<sup>2</sup>, III, 817-818 s. v. "Ibn Kathīr" (H. Laoust).

<sup>154</sup> Sobre los procedimientos de análisis de las escuelas jurídicas véase EI<sup>2</sup>, II, 886-891 s.v. "Fiḥḥ" (J. Schacht); Juan Martos Quesada, "Religión y derecho en el Islam: la Ṣarī'a", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos IX (2004), pp. 69-88.

<sup>155</sup> Al-Ṭa'labī, *al-Kaṣf wa-l-bayān fī tafsīr al-qur'ān*. Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiya, 2004, 6 vols. Walid A. Saleh hace un estudio completo de este *Tafsīr* y de la relación que tienen otras obras del género en cuestión con él. Véase Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān commentary of al-Tha'labi* (d. 427/1035). Leiden/Boston: Brill, 2004.

<sup>156</sup> Se trata de Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamajšarī, Ḥār Allāh (467/1075-538/1144). Exegeta, gramático y lexicógrafo. Nacido en Zamajšar, una aldea del Jorasan. Se estableció en Bagdad, viajó a La Meca y volviendo al Jorasan murió en Ḥārḡaniya. Fue un autor prolífico, una de sus obras más importantes fueron *Kaṣṣāf*. Véase la introducción de 'Abd al-Amīr 'Alī Muhhanā a *Rabī'u l-Abrār wa nuṣuṣ al-ajbār* de al-Zamajšarī, I, pp. 5-18; Brockelmann, *GAL*, I, pp. 289-293; S.I, pp. 507-513; J. D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, 862 s.v. "al-Zamakhshari"; Kaḥḥāla, *Mu'yam al-mu'allifīn*, XII, pp. 186-187.

<sup>157</sup> Se trata de Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin b. 'Abd al-Malak b. Talḥa al-Quṣayrī al-Nīsābūrī al-Ṣāfi'ī (376/968-465/1049). Nació en el Jorasan. Era teólogo. Estudio jurisprudencia ṣāfi'í y teología aṣ'arī. Escribió un célebre tratado de mística. Véase J. y D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p.695 s.v. "al-Qushayri"; EI<sup>2</sup>, V, 526-527, s.v. "al-Ḥushayrī" (H. Halm). Kaḥḥāla, *Mu'yam al-mu'allifīn*, VI, p.6. El texto que hemos utilizado ha sido Al-Quṣayrī, *Tafsīr al-Quṣayrī al-musammā Laṭā'if al-Iṣārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2000, 3 vols.

<sup>158</sup> Cf. EI<sup>2</sup>, X, 83-88, s.v. "Tafsīr" (A. Rippin); J. y D. Sourdél, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p.278 s.v. "Exégèse coranique". Los detalles sobre los distintos tipos de *Tafsīr* los podemos encontrar en el capítulo 6 "Interpreting the Text", dedicado al *Tafsīr*, de la obra de Ahmad Von Denffer, *Ulum al Quran. An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Leicester: Islamic Foundation, 1983; también resulta muy interesante el análisis que Walid A. Saleh hace sobre este género y sobre algunas de las obras más importantes en *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition*.



Antes de iniciar nuestro análisis, en relación a qué tipo de datos sobre animales podemos obtener de la literatura de *Tafsīr*, hemos de precisar que dicha información queda restringida a un grupo concreto de animales. Éste está conformado por aquellos que son mencionados en el Corán y por otros que, a través de los comentarios exegéticos, pasan a formar parte de relatos y referencias citados en el texto coránico, como es el caso de *Cor. 2, 260* donde se menciona que Abraham sacrifica, por orden de Dios, a cuatro pájaros y las obras de *Tafsīr* aclaran de qué aves se trataba<sup>159</sup>.

Además, la relevancia de ciertos animales en determinados relatos es diferente en unas obras o en otras, por ejemplo en el *Tafsīr* de al-Qušayrī al comentar las aleyas relativas a la historia de la Gente de la caverna<sup>160</sup>, dedica una atención destacada a explicar la presencia del perro en el relato, sus particularidades y la función que desempeña<sup>161</sup>, mientras que en la obra de al-Ṭabarī, al comentar las mismas aleyas, tan sólo encontramos una breve referencia al animal<sup>162</sup>. Igual ocurre en el seno de una obra con distintos relatos que conciernen a un mismo animal, pues al-Qušayrī ni siquiera cita al cuervo en el comentario a *Cor. 5, 31*, donde se narra la historia de Caín y Abel<sup>163</sup>, pero en su comentario a *Cor. 2, 260* se detiene a explicar los motivos de la presencia del cuervo entre las aves que ha de sacrificar Abraham<sup>164</sup>.

En lo estrictamente referente a los datos sobre animales, procedentes de estas fuentes, destacan las características de algunos de ellos, de los que disponemos de una descripción física y se nos informa sobre sus rasgos psicológicos y sobre la utilidad que tienen para el hombre. En cuanto a los relatos referidos en el Corán en los que los animales ocupan un papel fundamental, se somete a análisis la función que desempeñan en el texto; se revisa la simbología que se atribuye a algunos de ellos, en relación con determinadas narraciones; y disponemos de aclaraciones sobre el animal, en concreto, al que hace referencia la aleya coránica cuando en ésta no se le menciona, etc.

---

<sup>159</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.48; Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, III, p.63; al-Qušayrī, *Tafsīr*, I, p.121.

<sup>160</sup> *Cor. 18, 18-22*. Se trata de los siete durmientes de Éfeso. Según la tradición cristiana, en la época de las persecuciones que tuvieron lugar bajo el gobierno del emperador Decio (249-251), siete jóvenes cristianos se refugiaron en una caverna cerca de Éfeso. Permanecieron dormidos más de trescientos años y despertaron en la época del emperador Teodosio. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 712-713, s.v. “Aṣḥāb al-Kahf” (R. Paret).

<sup>161</sup> Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, II, pp.213-214.

<sup>162</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, p.247.

<sup>163</sup> Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, I, p.262. Caín y Abel fueron los primeros hijos de Adán y Eva. Caín era agricultor y Abel pastor. Cf. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp.16-19; Concepción Castillo Castillo, “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)”, pp. 35-53; y “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (2)”, pp. 47-60; EI<sup>2</sup>, I, 181-183, s.v. “Adam” (J. Pedersen).

<sup>164</sup> Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, I, p.121.

### 2.1.3.1 *Ŷāmi‘ al-bayān* de al-Ṭabarī (s.X)

Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr al-Ṭabarī (224/839-310/923) era un sabio, historiador y exegeta, originario de Tabaristán<sup>165</sup>, Persia. Nació en Amul<sup>166</sup>, estudió en Rayy<sup>167</sup> y después en Bagdad. Viajó a Siria y Egipto antes de asentarse definitivamente en Bagdad donde murió. Fue adepto de la escuela šāfi‘í y se dedicó a la enseñanza. También se dedicó a la redacción de obras de gran envergadura como *tārīḥ al-rusūl wa-l-mulūk*, una historia universal que se inicia con la creación del mundo y concluye en el año 302/915, y *Ŷāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Āyy al-Qur‘ān*, conocida como el *Tafsīr* de al-Ṭabarī. Una característica básica de ambas obras es que recoge todo tipo de referencias a cada cuestión, tanto aquellas que provenían de la tradición oral como las que procedían de obras anteriores<sup>168</sup>.

El *Tafsīr* de al-Ṭabarī data del año 306/919 y destaca por ser muy amplio, pues recoge gran variedad de tradiciones y comentarios exegéticos. En la introducción a la obra hace alusión a algunas de las fuentes que ha utilizado, menciona el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās y el de Muḥāhid\*, los poemas de Nābigha al-Ḍubayānī<sup>169</sup>, así como los comentarios que provenían de los compañeros del Profeta.

En la exposición de las tradiciones, en la mayoría de los casos, aporta largas cadenas de transmisión que se remontan al Profeta o a sus compañeros. La interpretación que ofrece del Corán es muy completa, pues intenta recopilar todo cuanto ha conocido sobre los matices de cada aleya. Al-Ṭabarī recoge, cuando el texto lo requiere, relatos

---

<sup>165</sup> Nombre de la actual región de Mazandaran en la ladera norte de los montes Elburz hasta el Mar Caspio, en el norte de Irán, Cf. *The Atlas for the 21st Century*, p.87.

<sup>166</sup> Capital de la región de Tabaristan, actual Mazandaran, durante la baja Edad Media Cf. EI<sup>2</sup>, I, 459 s.v. “Āmul” (L. Lockhart).

<sup>167</sup> Ciudad medieval de Irán, situada al sudeste de Teherán. Conservó su prosperidad hasta el s. XII. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, 704, s.v. “Rayy”; Yāqūt, *Mu‘ ŷam al-buldān*, II-4, pp. 457-461.

<sup>168</sup> Cf. Fuat Sezgin, *GAS*, I, pp. 53-84; Cl. Gilliot, “Récit, mythe et histoire chez Ṭabarī. Une vision mythique de l’histoire universelle”, *MIDEO*, 21 (1993), pp. 277-289; J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, 781 s. v. “al-Ṭabarī”; EI<sup>2</sup>, X, 11-15 (C.E. Bosworth), s.v. “al-Ṭabarī”; Kaḥḥāla, *Mu‘ ŷam al-mu‘allifīn*, IX, pp.147-148.

<sup>169</sup> Poeta preislámico cuya época de actividad puede situarse entre el año 570 y 600, aproximadamente. Escribió panegíricos y fue poeta de corte para Nu‘mān III, rey lajmí de Hira (580-602). Es el autor de una de las *mu‘allaqāt*, la *i‘tidāriyya*. Cf. Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Indiana: University Press, 2002, pp. 3-47; Véase además la introducción de Ḥamdū Ṭammās a Nābigha al-Ḍubayānī, *Dīwān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 2005<sup>2</sup>, pp.5-10; Federico Corriente Córdoba y Juan Pedro Monferrer Sala, *Las diez mu‘allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2005, p.169.

completos, incluso muestra varias versiones de éstos. Además, en sus aclaraciones se incorpora información sobre cuestiones gramaticales, lexicográficas, históricas, culturales y costumbristas, y presta atención a detalles sobre enfermedades, usos gastronómicos, etc.

En cuanto a los datos sobre animales, disponemos, por un lado, de información de carácter general, pues nos da a conocer costumbres de la época en lo referente al sacrificio y las utilidades de determinados animales para el hombre<sup>170</sup>, los usos en el combate<sup>171</sup> e incluso hábitos gastronómicos<sup>172</sup>, y, por otro, información de carácter estrictamente religioso, derivada del análisis de los relatos y referencias en los que se relacionan a los animales con los profetas, con los enemigos de Dios, con la Creación o con contenidos escatológicos.

La obra de al-Ṭabarī ofrece, en relación con los animales citados en el texto coránico, en unos casos un material amplio, mientras que en otros, resulta muy escaso. Cuando se trata de relatos de gran trascendencia en la tradición arabo-islámica y el papel que desempeña el animal es fundamental, como es el caso de la camella de Ṣāliḥ, se detiene a detallar cada aspecto del relato relacionado con el animal, muestra la descripción física, la función que desempeña en la narración y recopila distintas versiones del relato<sup>173</sup>. Sin embargo, cuando el animal forma parte del relato como un elemento de la narración, porque en el texto coránico no se le da mayor importancia, se limita a breves referencias<sup>174</sup>.

No obstante, cuando su objetivo es explicar a qué animal hace referencia la aleya coránica se detiene a describirlo o a ofrecer posibilidades de identificación<sup>175</sup>. Además, dependiendo de la importancia del papel que desempeña dicho animal, también se

---

<sup>170</sup> En comentario a *Cor.* 22, 36 se centra en el estudio de la utilidad del camello y la forma en que ha de ser sacrificado. *Vid. Op. cit.*, XVII, pp.191-201.

<sup>171</sup> En el comentario a *Cor.* 8, 1 se explica que cuando se refieren a botín se incluye el ganado, las riquezas, los caballos y las armas, así como armaduras y ropajes, de los derrotados. *Vid. Op. cit.*, IX, pp.200-211; también en el comentario a *Cor.* 8, 41. *Vid. Op. cit.*, X, pp. 5-14.

<sup>172</sup> En el comentario a *Cor.* 9, 69, al hacer referencia al ternero cebado que Abraham les ofrece a los ángeles, nos explica que estaba cocinado a la manera de la época, se enterraba la carne con piedras incandescentes y se cocinaba con este calor, la carne quedaba muy jugosa. *Vid. Op. cit.*, XII, 82-84.

<sup>173</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, pp. 263-269.

<sup>174</sup> Esto lo podemos comprobar en las referencias al perro de la Gente de la caverna, pues en el comentario a *Cor.* 18, 9 anota que el animal se llama Jumrān (Cf. al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, p.230), y en el comentario a *Cor.* 18, 18 explica que el perro que permanece echado ante la entrada de la caverna donde se encuentran los durmientes era uno de sus perros (Cf. *Op. cit.*, XV, p.247).

<sup>175</sup> Comentario a *Cor.* 105, 1-5 se centra en la explicación de qué quiere decir el Corán con pájaros *abābil*. Entre las opciones que propone incluye varias descripciones físicas de aves concretas. *Vid. Op. cit.*, XXX, pp.360-362.

ocupa de recopilar diferentes versiones del relato en cuestión<sup>176</sup>. Incluso incorpora a determinados animales al analizar aleyas de contenido escatológico como la mención a la serpiente, entre los castigos del Infierno, al comentar *Cor.* 7, 38 en la que se hace referencia al mismo<sup>177</sup>.

#### 2.1.4. Los *Qiṣaṣ al-anbiyā'*

Lo que se considera el género *Qiṣaṣ al-anbiyā'* son un grupo de obras que recogen la historia del mundo desde la Creación hasta el nacimiento del Profeta. Sin embargo, dada la diversidad de obras que podemos encontrar dentro de este género, también varía la amplitud de material que ofrecen. En estos textos se recopilan los relatos de profetas, enemigos de Dios y personajes de la tradición mencionados en el Corán así como los relatos de la creación, tanto del cielo, el Paraíso y el Infierno como del mundo y el hombre. El Corán, las colecciones de hadices, el *Tafsīr*, la herencia preislámica, la Torá, los Salmos y los Evangelios, así como textos apócrifos de los judíos de Medina sirvieron como fuentes básicas a estas obras<sup>178</sup>.

El inicio de este género literario se data en el s.VII, con el *Kitāb al-Mubtadā' wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* de Wahb b. Munabbih<sup>179</sup> y a lo largo de los siglos destacan una serie de obras como la de Muḥammad b. Ishāq (s.VIII)<sup>180</sup>, la de de Ishāq b. Bišr (s.IX)<sup>181</sup> y la de

---

<sup>176</sup> En el comentario a *Cor.* 68, 1 explica que el *Nūn*, es la ballena que transporta las tierras sobre su lomo y expone varios relatos sobre el origen del mundo. *Vid. Op. cit.*, XXIX, pp.19-20.

<sup>177</sup> En el comentario a *Cor.* 7, 38 menciona que las serpientes son uno de los castigos del Infierno. *Vid. Op. cit.*, VIII, p.206.

<sup>178</sup> Sobre este género véase EI<sup>2</sup>, V, 177-178, s.v. “*Qiṣaṣ al-anbiyā'*” (T. Nagel); Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1982, pp. 46-75; Roberto Tottoli, “Narrative Literature”, pp. 469-472.

<sup>179</sup> Era un yemení de origen persa y una de las más famosas autoridades en historia bíblica. Cf. Al-Zirikī, *Al-A'lām*, IX, p. 150; Kaḥḥāla, *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, XIII, p. 174. Esta obra fue utilizada como fuente por autores posteriores. Véase Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 487; Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIer siècle de l'Hégire, d'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1978, p. 159.

<sup>180</sup> Se trata Muḥammad b. Ishāq b. Yasār (m.151/768). Era tradicionista y cronista, una autoridad en la historia de los pueblos árabes. Murió en Bagdad. La obra a la que hacemos referencia es *K. al-Mubtadā' (mabdā') wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* Cf. Brockelman, *GAL*, S.I, pp. 205-206; Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, p. 32; Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam*, pp. 114-116. Kaḥḥāla, *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, IX, p.44; Al-Zirikī, *Al-A'lām*, VI, p.252.

<sup>181</sup> Se trata de Ishāq b. Bišr b. Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Sālam al-Bujārī, conocido como Abū Ḥudayfa. m.206/821. Nació en Balj, pero se estableció en Bujārā donde murió. Autor de varias obras, entre ellas la que hacemos referencia *K. Mubtadā' al-dunya wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*. Cf. Kaḥḥāla, *Mu'ṣam al-mu'allifīn*, II, p. 231; Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l'Islam*, pp. 175-176 ; Fuat Sezgin, *GAS*, I, pp. 293-294.

‘Umāra b. Waṭīma (s.X)<sup>182</sup>. Pero realmente será en el s.XI cuando alcance la época de esplendor con *Qiṣaṣ* como el de al-Ta‘labī y el de al-Kisā’ī, y además contamos con el de Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī<sup>183</sup> en al-Andalus. A lo largo de los siglos siguen apareciendo obras de este género, como la de Ibn Kaṭīr<sup>184</sup>, en el s.XIV, entre otras.

El paso del tiempo precisó las claves del género en cuestión. Su función fundamental era aportar aquella información precisa para comprender el texto coránico. Así lo entendieron algunos de los autores de *Qiṣaṣ* y en sus obras se observa una tendencia hacia la literatura exegética, como en el *Qiṣaṣ al-anbiyā’* de al-Ta‘labī o en el de al-Ṭarafī. Habría que destacar la gran cantidad de aleyas coránicas que hallamos en el de Ibn Kaṭīr, pues recopila las referencias coránicas relacionadas con cada profeta o temática que desea tratar y agrega comentarios tomados de la exégesis. Otros, en cambio, se restringen a utilizar como punto de partida la referencia coránica concreta e incorporan los relatos necesarios para completar la historia que en el Corán tan sólo es un boceto, como en el caso del *Qiṣaṣ* de al-Kisā’ī.

La información más destacada y completa, en cuanto a los datos sobre animales, se deriva de los relatos y referencias que relacionan a animales con profetas, personajes de la tradición, enemigos de Dios y con el propio Dios. Los datos que hallamos en este contexto son descripciones de carácter fantástico y exposición de las funciones que desempeñan determinados animales en las narraciones, pudiéndose establecer una aproximación a la simbología que se les atribuye. Además, disponemos de referencias escatológicas que asocian a algunos animales al cielo, al Paraíso o al Infierno y se les

---

<sup>182</sup> Se trata de ‘Umāra b. Waṭīma b. Mūsā b. al-fārisī, conocido como Abū Rifā‘a (m.289/902). se sabe que nació y murió en Egipto. Era un recopilador de tradiciones. La obra a la que nos referimos es *K. al-mubtadā’ wa-qiṣaṣ al-anbiyā’*. Sobre su vida y obra consúltese *Les légendes prophétiques dans l’Islam* de Raif Georges Khoury; Kaḥḥāla, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, VII, p.269. Sobre otro manuscrito de esta obra véase M. J. Hermosilla Llisteri, “Una versión inédita del *K. Bad’ al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā’* en el Ms. LXIII de la Junta”, *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 43-77. Además, Raad Salam Naaman bajo la dirección del Profesor Dr. D. Gamal Abdel Karim, realizó una Tesis sobre esta obra cuyo título era: *La profecía en el monoteísmo según la segunda parte del manuscrito “El inicio de la creación y las historias de los profetas (Bad’ al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā’)”*. Esta Tesis se realizó en el Departamento de Estudios Arabes e Islámicos de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense, fue leída en Madrid en el 2004 y está en vías de publicación.

<sup>183</sup> Se trata de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muṭarrif al-Kinānī al-Ṭarafī (387/997-454/1062). Nació en Córdoba y fue estudioso de la tradición musulmana, en particular de las variadas lecturas del Corán, *Qirā’āt*. La obra se titula *Qiṣaṣ al-anbiyā’*. Cf. Roberto Tottoli, “The “*Qiṣaṣ al-Anbiyā’*” of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d.454/1062): Stories of the Prophets from Al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, XIX (1998), pp.131-160; Kaḥḥāla, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, IX, pp.21-22. Esta obra fue traducida por Roberto Tottoli y editada bajo el título *Storie dei profeti*. Génova: Il Nuovo Melangolo, 1997. y el texto árabe fue editado en 2003 por este autor, R. Tottoli (Ed), *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*. Edited with an introduction and notes by R. Tottoli. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003.

<sup>184</sup> El texto que hemos utilizado ha sido Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002. Sobre la vida y obra del autor véase nota 153.

relaciona con los ángeles o los demonios. Otro tipo de información que hallamos es la concerniente a cultos preislámicos, a costumbres propias de la región, así como la relevancia de determinados animales en la vida cotidiana de los árabes.

#### 2.1.4.1. *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de al-Ṭa'labī (s.XI)

Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ṭa'labī al-Nīsābūrī nació en Nišāpūr, en el Jorasan. Si tenemos en cuenta las fechas que el propio autor cita en su obra *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-ma'yālis*<sup>185</sup> debió morir a finales del s.X<sup>186</sup>, pero los datos biográficos que hallamos sobre este autor sitúan su muerte en el 427/1036<sup>187</sup>. Era exegeta, predicador y literato, de tendencia šāfi'í, que desarrolló la mayor parte de su actividad en Bagdad. Además de la obra que hemos mencionado y que analizaremos a continuación, escribió también un *Tafsīr, k. Kašf wa-l-Bayān*.

El *Qiṣaṣ* recopila relatos que en conjunto abarcan desde la Creación hasta el ataque de Abraha a La Meca. Para realizarla, al-Ṭa'labī, accedió a gran cantidad de fuentes, entre las que destaca el Corán, las colecciones de hadices y la literatura de *Tafsīr*, tanto los más antiguos como el suyo propio. Asimismo, utiliza los *Qiṣaṣ* de autores anteriores y contemporáneos, disponiendo también de un profundo conocimiento de la herencia preislámica. En cuanto a las fuentes judeocristianas, además de aquellas que se consideraron principales, hace alusión a los libros proféticos y al Libro de los Reyes.

En la redacción de los relatos encontramos numerosos incisos aclaratorios así como las aleyas coránicas que hacen referencia a dichas narraciones y los hadices que mencionan cuestiones, relativas a ellos, no recogidas en el Corán, pues esta obra destaca porque intenta recopilar la mayor parte de las tradiciones relacionadas con cada temática y trata de explicar cada aspecto del relato.

---

<sup>185</sup> Fue traducida por W. M. Brinner y editada bajo el título '*Arā'is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā'* or *Lives of the Prophets*. Leiden: Brill, 2002.

<sup>186</sup> Refiere tres fechas concretas asociadas a su actividad: la primera fecha es el mes de *Šafar* del año 333/945 (Vid. Al-Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-ma'yālis*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2006<sup>2</sup>, p. 19); la segunda, es el año 383/993 (Vid. *Op. cit.*, p. 84); y la tercera, el mes de *Rabi'a l-awwal* del año 384/994 (Vid. *Op. cit.*, p. 144). Dado que entre la primera fecha y las demás hay una diferencia de cincuenta años es muy probable que marquen momentos destacados de la vida del autor, como el comienzo de su labor y la última época de su vida. Además, entre los datos biográficos de al-Ṭa'labī, que recopila Sayyid Kasrawī b. Ḥasan en su introducción a *k. Kašf wa-l-Bayān*, menciona que nació en el 340/952, pero fecha su muerte en el 427/1036 o en el 437/1046. Cf. Sayyid Kasrawī b. Ḥasan, Introducción a Al-Ṭa'labī, *al-Kašf wa-l-bayān*, I, pp. 19-21.

<sup>187</sup> Sobre su vida y obra véase 'U. R. Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, II, p.60; Ŷur'yī Zaydān, *Tārij adab al-luga l-'arabiyya*. Beirut: Dār Maktaba l-Ḥayyā, 1967, p.632; EI<sup>2</sup>, X, 465, s.v. "Ṭa'labī" (A. Rippin); Brockelmann, *GAL*, I, p. 429 y S.I, p.592.

Respecto a la información sobre animales, cita más de setenta. En algunos casos, hallamos rasgos de carácter zoológico y hábitos de comportamiento de animales concretos<sup>188</sup>, ofrece detalles sobre costumbres de la época preislámica como el culto a divinidades con aspecto de animal<sup>189</sup> y determinados usos alimenticios<sup>190</sup>.

En lo referente a la información que relaciona a los animales con el contexto religioso a través de los relatos, al-Ta‘labī analiza las funciones de los animales presentes en las narraciones junto a los profetas, personajes de la tradición y los enemigos de Dios, extendiéndose en largas explicaciones en relatos a los que da mayor importancia y resultando excesivamente breve en otros. Lo mismo ocurre con las descripciones, pues sólo en casos concretos ofrece largas descripciones fantásticas de animales muy conocidos<sup>191</sup> mientras que otras veces, por muy relevante que sea el animal en el relato, se limita a mencionarlo o bien tan sólo ofrece algunos rasgos físicos básicos, deteniéndose en otros aspectos de la narración relacionados con el animal<sup>192</sup>.

En cuanto a las referencias escatológicas, la mayoría se centran en la Creación, de ahí que se trate de la presencia de animales en la descripción de los tres ámbitos: el cielo<sup>193</sup>, el Infierno<sup>194</sup> y el Paraíso<sup>195</sup>. En éste último, sobre todo, se trata de aquellos animales relacionados con Adán<sup>196</sup>. Además, a lo largo de diferentes relatos, los encontramos asociados a los ángeles<sup>197</sup> y a los demonios<sup>198</sup>.

---

<sup>188</sup> Al explicar en qué consiste el ámbar nos describe al animal que lo produce, el cachalote o ‘anbar. Vid. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.35.

<sup>189</sup> La narración del demonio con aspecto de ballena al que le rinde culto el pueblo de al-Rass. Vid. *Op. cit.*, 134-5.

<sup>190</sup> Narra que María, la madre de Jesús se alimentó con langostas porque eran carne sin sangre. Vid. *Op. cit.*, p.172.

<sup>191</sup> Véase el caso de la serpiente de Moisés. Vid. *Op. cit.*, pp.159 y 166-7.

<sup>192</sup> Como muestra su narración de la historia de la serpiente del Paraíso. Vid. *Op. cit.*, pp. 30-1.

<sup>193</sup> En la referencia a la serpiente del Trono. Vid. *Op. cit.*, p.17.

<sup>194</sup> Cuando menciona a los escorpiones de los condenados en una de las tierras del Infierno. Vid. *Op. cit.*, p.10.

<sup>195</sup> Como es el caso del pavo real. Vid. *Op. cit.*, p.30.

<sup>196</sup> Se corresponde con el Adán bíblico, el primer hombre, el padre del género humano. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 181-183, s.v. “Adam” (J. Pedersen); Concepción Castillo Castillo, “La creación de Adán según la tradición y la leyenda musulmanas”, pp. 131-148; J.-C. Vadet, “La création et l’investiture de l’homme dans le sunnisme ou la légende d’Adam chez al-Kisā’ī”, pp. 5-37.

<sup>197</sup> Lo podemos comprobar en la narración de la visión de Moisés. Vid. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 180.

<sup>198</sup> Es el caso de la paloma en la historia de David. Vid. *Op. cit.*, p.247.

#### 2.1.4.2. *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de al-Kisā'ī (s.XI)

Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Kisā'ī<sup>199</sup> era un escritor oriental de principios del s. XI del que no se conocen datos biográficos<sup>200</sup>. Se le atribuyen dos obras: '*Ayā'ib al-malakūt* que firma con la *kunya* Ŷa'far<sup>201</sup>, y *K. Bad' (Jalq) al-dunya wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*, que conocemos simplemente como *Qiṣaṣ al-anbiyā'*<sup>202</sup>.

El *Qiṣaṣ* de al-Kisā'ī que hemos consultado recopila relatos que en conjunto abarcan desde la Creación hasta la historia de Jesús<sup>203</sup>. Sus fuentes fundamentales, en lo que se refiere al legado árabe, son el Corán, las colecciones de hadices, la literatura de *Tafsīr* más antigua, la tradición oral y la herencia preislámica. En lo que respecta a las fuentes judeocristianas menciona la Torá, los Evangelios y los Salmos.

El sistema que utiliza el autor, cuando se trata de relatos y referencias recogidos en el Corán, está basado en la cita de las aleyas coránicas. A partir de ahí expone las distintas narraciones que se relacionan con dicha referencia y, a veces, parte de una sola aleya para dar a conocer un conjunto de narraciones muy amplio. La disposición de éstas varía en función de la necesidad de poner en antecedentes al lector o aclarar aspectos del relato. Lo mismo ocurre cuando se trata de una referencia procedente de los hadices, pues utiliza como punto de partida un hadiz y el sistema es el mismo.

---

<sup>199</sup> El propio autor se identifica de esta forma en la edición del texto que utilizamos. La que realizó Eisenberg en 1922-1923, en dos tomos, titulada *Vita profetarum* editada por Brill en Leiden. Cf. al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, I, p. 5.

<sup>200</sup> Cf. EI<sup>2</sup>, V, 177-178, s.v. "al-Kisā'ī" (T. Nagel); Brockelmann, *GAL*, I, pp. 428-429; S.I, pp. 591-592.

<sup>201</sup> Sobre esta obra véase Brockelmann, *GAL*, I, pp. 428-429; S.I, pp. 591-592; Roberto Tottoli, "La scienza popolare delle '*aja'ib*: breve introduzione a un genere letterario tra cosmografia e geografia". *Scienza e Islam: Atti della giornata di studio, Venezia 30 gennaio 1999 a cura di Giovanni Canova. Quaderni di studi arabi*. Studi e testi, 3 (1999), pp. 47-58

<sup>202</sup> Fue traducida W. M. Thackston y editada con el título *The Tales of the Prophets of al-Kisā'ī*. Boston: Twayne Publishers, 1978.

<sup>203</sup> Conocido como 'Īsā en la tradición musulmana, en su leyenda conservan la idea de su nacimiento por intercesión divina, aunque no se le considera hijo de Dios. Es el último profeta antes de Mahoma. El Corán insiste en sus rasgos como mensajero de Dios, puesto que le entrega los Evangelios. Cf. EI<sup>2</sup>, IV, 85-90, s.v. "'Īsā" (G. C. Anawati).



Respecto a los datos sobre animales, en esta obra, encontramos alusiones a costumbres de la época preislámica, pues explica que los enemigos de Dios, como es el caso de Nimrod<sup>204</sup>, utilizaban en el combate a animales como leones y elefantes<sup>205</sup> y, para ejecutar castigos, disponían, entre otros, de serpientes y escorpiones<sup>206</sup>. Además menciona aquellos ídolos preislámicos que contaban con representación zoomorfa<sup>207</sup>. En cuanto a aquellos animales que ocupan un lugar relevante en relatos y referencias junto a profetas y personajes de la tradición, destacan las descripciones de carácter fantástico<sup>208</sup>, más numerosas que en el caso de al-Ta‘labī. Además, a través de ciertos relatos, justifica la relación del hombre con determinados animales<sup>209</sup> y el origen de otros<sup>210</sup>. Las referencias escatológicas, que proceden sobre todo de narraciones en las que se describen los ámbitos celeste y ctónico, informan sobre la asociación entre animales y ángeles o entre éstos y los demonios<sup>211</sup> y aluden a la presencia de algunos de ellos en el cielo<sup>212</sup> o en el Paraíso<sup>213</sup> y de otros en el Infierno<sup>214</sup>.

### 2.1.5. Las obras de escatología

El término escatología, tal y como lo planteamos en este apartado, se refiere a todo lo relacionado con el mundo invisible y la otra vida, el “Más Allá”. Las obras que podríamos aglutinar en torno a este término forman un conjunto heterogéneo y tienen en común que tratan uno o varios aspectos relativos a estas cuestiones<sup>215</sup>. El material

---

<sup>204</sup> Según la tradición musulmana era hijo de Canaan y nieto de Kuš, descendiente de Noé. Fue rey de Babilonia, construyó la torre de Babel e hizo que su pueblo le adorara como a un dios. No se le menciona en el Corán, aunque sí se hace referencia a él. Cf. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp.31-35 y pp.39-42; Dudley F. Cates, *Rise and Fall of Nimrod*. Durham: The Pentland Press, 1997.

<sup>205</sup> Menciona que el león era utilizado como animal de combate por Nimrod. *Vid.* al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, pp.125 y 127.

<sup>206</sup> Nimrod encerró a los partidarios de Abraham en un lugar con serpientes y escorpiones. *Vid. Op. cit.*, p.136.

<sup>207</sup> Nos narra que el pueblo de Noe le rendía culto a un ídolo enorme con rostro humano, cuello de camello y patas de caballo. *Vid. Op. cit.*, p. 111.

<sup>208</sup> Es el caso del caballo de Adán. *Vid. Op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>209</sup> En la narración de la expulsión de la serpiente del Paraíso. *Vid. Op. cit.*, p.50.

<sup>210</sup> Es el caso de la langosta, que nos narra como fueron creadas. *Vid. Op. cit.*, pp. 53-4.

<sup>211</sup> Como la relación que establece entre el perro y Satán. *Vid. Op. cit.*, p.49.

<sup>212</sup> Cuando menciona al gallo del Trono. *Vid. Op. cit.*, p.67.

<sup>213</sup> El pavo real se menciona como uno de los animales del Paraíso. *Vid. Op. cit.*, p. 35.

<sup>214</sup> Al describir a las criaturas del Infierno y los castigos que encontrarán los condenados allí, como es el caso de los escorpiones. *Vid. Op. cit.*, p. 84.

<sup>215</sup> Respecto a los contenidos que se desarrollan en estas obras véase Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1961; Alvarado, Salustio y Sázdova-Alvarado, Boriana Ivanova, “Otro apócrifo eslavo de contenido

original del que parten son las referencias escatológicas y apocalípticas recogidas en el Corán y en las colecciones de hadices, así como con un conjunto de tradiciones que recogen la narración del *mi'rāy* o Escala de Mahoma, en las que se ofrece un recorrido por los espacios celeste y ctónico de la tradición arabo-islámica.

Las obras más antiguas que recopilan este tipo de tradiciones son *al-Isrā' wa-l-mi'rāy* de Ibn 'Abbās (s.VII)<sup>216</sup> y *Kitāb wasf al firdaws* de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (s.IX)<sup>217</sup>. El texto de Ibn 'Abbās narra el viaje de Mahoma a los cielos y su regreso a la tierra. Nos proporciona la descripción de los siete cielos y de los que habitan en ellos, y en el relato sobre el quinto cielo hace una breve descripción del Infierno y sus castigos<sup>218</sup>. Sin embargo, la obra de Ibn Ḥabīb tan sólo se ocupa de la descripción del Paraíso como su nombre indica.

Otra obra de gran interés sobre el *mi'rāy* es el *Libro de la Escala de Mahoma* que parte de tradiciones procedentes de Ibn 'Abbās y otros compañeros del Profeta<sup>219</sup> y ofrece una narración más amplia de dicho viaje. Los relatos que contiene se ocupan de la descripción de los cielos, los paraísos y el Infierno y de los que habitan en ellos, tanto animales como ángeles y profetas<sup>220</sup>.

Por otro lado, en obras como *Kitāb šayarat al-yaqīm* de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (s.XII)<sup>221</sup> y *al-Taḍkira* de al-Qurṭubī (s.XIII), que analizaremos a continuación, se hace una revisión de las tradiciones concernientes a la muerte, a los tormentos de la tumba y

---

escatológico, la "Visión de San Pablo" y su relación con la tradición islámica", *Anaquel de Estudios Arabes*, 8 (1997), pp. 9-40; David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press, 2002.

<sup>216</sup> Ibn 'Abbās, *Le Voyage et l'Ascension nocturnes du Prophète Muhammad (al-'isrā' wa-l-mi'rāy)*. Traduit de l'arabe par Ali Druat. Beirut: Albouraq, 2002<sup>2</sup>. Se trata de una edición bilingüe. Sobre esta obra véase Brockelmann, *GAL*, II, p. 307 y S.II p. 419.

<sup>217</sup> Se trata de Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Ḥabīb b. Sulaymān b. Hārūn b. Ūlhumā b. 'Abbās b. Mirdās al-Sulamī. (m. 238/852-3). Nació en Granada y estudió hadiz y fiqh en Córdoba. Viajó a Oriente donde continuó sus estudios. A su regreso se instaló en Córdoba donde murió. Fue nombrado consejero de 'Abd al-Rahmān II. Sobre este autor y su obra véase 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb wasf al firdaws (Descripción del Paraíso)*. Introducción, traducción y estudio de Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Universidad, 1997, pp. 13-46; Brockelmann, *GAL*, I, pp.149-50 y S.I, p. 231; Kaḥḥāla, *Mu'ṣam al-mu'allifm*, VI, pp.181-2; Al-Ziriklī, *Al-A'lām*, IV, p.302.

<sup>218</sup> En este librito de Ibn 'Abbās tan sólo se mencionan los animales más relevantes, como el gallo del Trono (*Vid.* Ibn 'Abbās, *al-'isrā'*, p.68) y la serpiente y el escorpión en los castigos del Infierno (*Vid. Op. cit.*, p.45), mientras los animales básicos como el caballo y el camello aparecen sin incidir en ellos.

<sup>219</sup> Véase el Prólogo de M<sup>a</sup> Jesús Viguera a *Libro de la Escala de Mahoma*. Versión de Buenaventura de Siena. Madrid: Siruela, 1996, pp.11-16.

<sup>220</sup> Una de las peculiaridades de esta obra es la mención a animales en casi todas las divisiones del espacio celeste y ctónico.

<sup>221</sup> Sobre este autor y su obra véase Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, *Kitāb šayarat al-yaqīm (Tratado de escatología musulmana)*. Estudio, edición y traducción de Concepción Castillo Castillo. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, pp.17-34.

al Día del Juicio. Además de menciones al Paraíso hallamos una descripción detallada del Infierno y sus castigos.

En cuanto a las referencias a los animales, en estas obras, habría que destacar la escasa importancia que dan a los insectos, pues apenas se les menciona, y la presencia constante de bóvidos, camellos, serpientes y escorpiones, sobre todo en relación con el Día del Juicio. Sin embargo, en el espacio celeste hay mayor variedad de animales. En el Infierno las serpientes son las que cuentan con una relevancia más destacada y en el Paraíso, los camellos y los caballos.

La información se centra, en la mayoría de los casos, en los vínculos de estos animales con los ángeles, el Paraíso, el Infierno y sus castigos y con los tormentos de la tumba. Además, se recogen determinados aspectos simbólicos de algunos de ellos como la relación entre el cuervo y la oscuridad al referirse a los habitantes del Infierno<sup>222</sup> o la asociación del escorpión con la maldad absoluta al referir que la bestia que saldrá de la Gehena procede de su estirpe<sup>223</sup>.

#### 2.1.5.1 *Al-taḍkira* de al-Qurṭubī (s.XIII)

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-ansārī al-Jazra’ī al-andalusī al-Qurṭubī (m.670/1272) era jurista, exegeta y teólogo. Nació en Córdoba y viajó a Oriente estableciéndose en el Alto Egipto donde murió. Pertenecía a la escuela mālikī y se dedicó al estudio del hadiz. Su obra más conocida es su *tafsīr*, *Ŷām‘ al-aḥkām al-Qur‘ān*<sup>224</sup>, pero también es el autor de *al-Taḍkira fī Aḥwāl al-mawtā wa-Umūri-l-Ājira*<sup>225</sup>.

En la *Taḍkira*, al-Qurṭubī se ocupa de dos temas básicos: la muerte en sí misma y el Día del Juicio. Respecto a la muerte, presta especial atención al enterramiento y a los tormentos de la tumba. En lo tocante al Día del Juicio, muestra las vicisitudes por las que habrán de pasar los hombres, los bienaventurados, en su acceso al Paraíso, y los condenados, tras ser juzgados, en su descenso al Infierno, así como los castigos que allí les esperan. La última parte de la obra se ocupa de describir lo que ocurrirá en el fin de

---

<sup>222</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkira*, p.318.

<sup>223</sup> Cf. Al-Aš‘arī, *Kitāb ša‘yarat al-yaqīm*, p.87 (108r).

<sup>224</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Ŷām‘ al-aḥkām al-Qur‘ān*. Beirut: Dār Iḥyā al-turāṭ al-‘Arabiyya, s.d.

<sup>225</sup> Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p. 694 s.v. “al-Qurṭubī”; El<sup>2</sup>, V, 512-514 s.v. “al-Qurṭubī” (R. Arnaldez); Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu‘allifīn*, VIII, pp. 239-240. Sobre la obra véase Brockelmann, *GAL*, I, pp. 415-416, S.I, p. 737.

los tiempos, las señales que mostrarán su inminencia y situaciones como la aparición de la bestia. Entre las obras de escatología consultadas, la *Taḍkira* destaca por la referencia a determinados relatos mencionados en el Corán como el de Caín y el de Jonás.

Sus fuentes fundamentales son el Corán, las colecciones de hadices, la literatura de *Tafsīr* y dos obras de Abū Ḥāmid al-Gazālī que menciona en varias ocasiones: *Kaṣf al-‘ulūm al-Ājira* y *al-Iḥyā’*<sup>226</sup>.

En cuanto a la información sobre animales, en esta obra, la mayoría de las referencias aluden a los camellos, los bóvidos y serpientes, aunque también considera importantes a otros como la ballena, el caballo, el carnero, el cuervo y los escorpiones. Los animales que menciona se relacionan con contenidos específicos de la obra, de ahí que los más peligrosos aparezcan en relación con los castigos de la tumba<sup>227</sup>, con el Infierno y sus tormentos<sup>228</sup>. En referencia a la muerte, se menciona a animales específicos como el carnero, representación figurada de ésta<sup>229</sup>, y en lo tocante al enterramiento, al cuervo, pues comenta la historia de Caín<sup>230</sup>. Los animales con una relación más estrecha con el hombre por estar vinculados a su cotidianidad, están presentes en el Juicio de los hombres<sup>231</sup> así como en el tránsito a la “otra vida” y en el Paraíso<sup>232</sup>. También se alude a éstos en determinadas señales apocalípticas y al describir a la bestia que aparecerá el Día del Juicio<sup>233</sup>.

---

<sup>226</sup> Se trata de Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭūsī, conocido como al-Gazālī y Abū Ḥamid. (450/1058-505/1111). Nacido en Ṭūs, en el Jorasán. Era de tendencia šāfi‘. Fue filósofo, teólogo, jurista y místico. Dominó gran diversidad de materias. Realizó múltiples viajes en busca de conocimiento regresando siempre a su patria donde murió. Entre las obras que escribió, al-Qurṭubī utiliza aquellas que se ocupan de la escatología al menos en parte como *al-Durra al-fajira fī Kaṣf al-‘ulūm al-Ājira* y *Kitāb al-Iḥyā’ ‘ulūm al-ḡm̄n*. Probablemente se trata del místico musulmán de mayor proyección tanto en la cultura oriental como occidental. Sobre su vida y obra véase Kaḥḥāla, *Mu‘yām al-mu‘allifm̄*, XI, pp. 266-269; Brockelmann, *GAL*, I, pp. 419-426, S.I, pp. 744-756; en formato electrónico disponemos de una dirección URL: <http://www.ghazali.org> en la que se ofrece amplia información sobre el autor y su obra. Respecto a la obra *Iḥyā’* podemos encontrar los datos respecto a las ediciones y traducciones totales y parciales en <http://www.ghazali.org/site/ihya.htm>.

<sup>227</sup> En la mayoría de los casos se trata de serpientes.

<sup>228</sup> Es el caso del escorpión y la serpiente. Vid. al-Qurṭubī, *al-Taḍkira fī Aḥwāl al-mawtā wa-umūri-l-Ājira*. El Cairo: Dār al-ḥadīṯ, 1999, pp.351-2.

<sup>229</sup> Cf. *Op. cit.*, pp. 377 y 379.

<sup>230</sup> Cf. *Op. cit.*, p.77.

<sup>231</sup> Cuando habla del incumplimiento del pago del *zakāt* menciona a los camellos. Vid. *Op. cit.*, p.256; además de las continuas referencias a éstos como monturas en ese momento.

<sup>232</sup> Se trata del toro y la ballena. Vid. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>233</sup> En una de las descripciones de dicha bestia se explica que fue creada a partir de diversos animales. Vid. *Op. cit.*, p.578.

## 2.2. Otras Fuentes

### 2.2.1 Las obras de zoología

Desde los inicios del califato Omeya, en el s.VII, los gobernantes árabes mostraron interés por el mundo griego, sobre todo por los estudios de carácter científico. Pero será con los ‘Abbasíes en el poder y el establecimiento de su capital en Bagdad, cuando este interés inicial se materialice a través de la llegada de hombres de ciencias a la ciudad. Se efectúa un arduo esfuerzo de recopilación de obras grecolatinas de temática científica y, durante el califato de al-Ma’mūn<sup>234</sup>, a principios del s.IX, se realiza la mayor labor de traducción de dichas obras en el marco de *Bayt al-Ḥikma*<sup>235</sup>. Las obras de zoología eran un género desconocido en la literatura árabe, pero el contacto con fuentes como *Historia de los animales*, *De las partes de los animales* y *De la generación de los animales* de Aristóteles (384-322 a. C.), traducidas por Ibn al-Biṭrīq en un sólo texto titulado *Kitāb al-Ḥayawān*<sup>236</sup>, o *Sobre la naturaleza de los animales* de Eliano, fue lo que favoreció el interés por este tipo de obras.

---

<sup>234</sup> Este califa alcanzó el poder en el año 813, tras una guerra fratricida, aunque no entró en Bagdad hasta el 819. Murió repentinamente en el 833. Adoptó oficialmente la doctrina mu’tazilī y la impuso a sus súbditos. Bajo su reinado se desarrolla una importante labor de traducción de textos griegos y se le atribuye la fundación de *bayt al-ḥikma* dedicada al estudio y traducción de textos científicos y filosóficos. Sobre este personaje véase P. M. Holt, Ann K. S. Lambton y B. Lewis (Eds), *The Cambridge History of Islam. I: The Central Islamic Lands*. Cambridge: University Press, 1970, pp. 118-124.

<sup>235</sup> Vid. Frank N. Egerton, “A History of Ecological Sciences, Part 6: Arabic Language Science-Origins and Zoological Writings”, *Bulletin of the Ecological Society of America* (April 2002), pp. 142-146.

<sup>236</sup> Yaḥyà b. al-Biṭrīq era un físico árabe. Tradujo las tres obras englobándolas en una sola, de manera que *Historia de los animales*, se corresponde a los libros 1-10, *De las partes de los animales*, a los libros 11-14, y *De la generación de los animales*, a los libros 15-19. La traducción se efectúa bajo el califato de al-Ma’mūn. Vid. Aristóteles, *Generation of animals*. Introducción, edición y traducción de Peck Cambridge/London: Harvard University Press, 1990, p. xx; L. Kopf, “The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtā‘ wa-l-Mu’ānasa of Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (10<sup>th</sup> Century) Translated from the Arabic and Annotated”, *Osiris*, XII (1956), pp.390-466; Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado, 1999, pp. 374-75.

Ya algunos autores de la época, como al-Aṣmā'ī<sup>237</sup>, Abū 'Ubayda<sup>238</sup> o Ibn Qutayba<sup>239</sup>, habían escrito breves monografías dedicadas a animales. Entre estos destacan, por un lado, las abejas, el caballo, el camello o las aves, cuyo estudio estaba motivado probablemente por el servicio que prestaban al hombre, y, por otro, las fieras, el escorpión y las serpientes, por ser considerados dañinos<sup>240</sup>. Sin embargo, el auténtico nacimiento del género tiene lugar cuando se escribe la que es fuente fundamental, en la narrativa árabe, en lo que a la zoología se refiere: *Kitāb al-Ḥayawān* de al-Āḥiḏ.

En estas obras se recopilan datos estrictamente zoológicos, como rasgos físicos de los animales, variedades y hábitos de comportamiento, se les atribuye una serie de cualidades y defectos y se analiza la relación que tienen con el hombre. Además, se reúnen, en torno a animales concretos, relatos de carácter religioso y fantástico, en los que aparecen junto a profetas o a la divinidad y referencias escatológicas. Se alude a antiguas creencias que se manifiestan a través de dichos populares, dándose a conocer aspectos de simbología onírica e incluso muestran, a propósito de los animales, fragmentos literarios como versos, relatos breves, etc.

---

<sup>237</sup> Se trata de 'Abd al-Malik b. Qurayb conocido como al-Aṣmā'ī (122/740-216/831). Formaba parte del grupo de intelectuales de Basora y aunque estuvo en Bagdad en la época de Hārūn al-Rašīd, murió en Basora. Era literato, lexicógrafo y gramático, aunque cultivó otras disciplinas. Sobre su vida y sus obras véase Kaḥḥāla, *Mu'yaṃ al-mu'allifīn*, VI, pp. 187-188; Brockelmann, *GAL*, S.I, pp. 163-165; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*. Baltimore: Williams & Wilkins, 1927, I, pp.534-535; Rudoplf Geyer, "Das *Kitāb al-Wuḥūš* von al-Aṣma'ī mit einem Paralleltexzte von Qutrub" en Fuat Sezgin (Ed.), *Zoology: Texts and Studies*. Frankfurt/Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000, IV, pp. 1-68; August Haffner, "Das *Kitāb al-chail* von al-Aṣma'ī" en *Zoology: Texts and Studies*, IV, pp. 69-130; -, "Al-Aṣma'ī. *K. al-ibil*" en *Texte zu arabischen Lexikographie*. Leipzig, 1905, pp. 66-157.

<sup>238</sup> Se trata de Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā al-Taymī (110/728-209/824). Nació y murió en Basora. Era literato, lexicógrafo y gramático. Sobre su vida y sus obras véase Kaḥḥāla, *Mu'yaṃ al-mu'allifīn*, XII, pp.309-310; la introducción de Hārūn al *K. al-Ḥayawān* de al-Āḥiḏ, pp.14-16; Michael Lecker, "Biographical Notes on Abu 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthanna", *Studia Islamica*, 81 (1995), pp. 71-100; Fuat Sezgin, *GAS*, III, p.363.

<sup>239</sup> Véase nota 259.

<sup>240</sup> Hārūn hace una relación de estas obras del s. IX. Son escasas y entre los autores destacan los que hemos mencionado. Véase Introducción de 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn al *K. al-Ḥayawān* de al-Āḥiḏ. Introducción y edición de 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'arabī, 1949-1958, I, pp.14-16. Sobre algunos autores que realizaron estudios relativos a los animales. Véase Aijaz Muhammad Khan Maswani, "Islam's contribution to zoology and natural history", *Islamic Culture*, 12 (1938), pp. 328-333; Fuat Sezgin, *GAS*, III, pp. 357-381.

### 2.2.1.1. *Kitāb al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ (s.IX)

Abū Ŭtmān ‘Amr b. Baḥr al-Fuqaymī al-Kinānī al-Baṣrī<sup>241</sup>, más conocido como al-Ŷāḥiẓ (160/776-255/869) nació en Basora y estudió con maestros de materias muy diferentes —adquiriendo un saber enciclopédico— lo que le permitió escribir obras de temática diversa. Se trasladó a Bagdad donde se estableció y realizó varios viajes desde allí, a Kufa, Ahwāz<sup>242</sup>, Samarra y Basora, estuvo también en Damasco y en Antioquía, terminando sus días en su ciudad natal. Entre la gran cantidad de obras —más de doscientas— que se le atribuyen<sup>243</sup>, la que hemos utilizado ha sido *Kitāb al-Ḥayawān*, su zoología.

Esta obra data del año 232/847 y está dedicada a su mecenas, Ibn al-Zayyāt. Respecto al material que emplea para elaborarla, no se limita solamente a las fuentes escritas a las que tuvo acceso, sino que recurre a las enseñanzas de sus maestros y, como él mismo menciona en el texto, la información oral que procedía de los beduinos, pues éstos tenían gran conocimiento del medio a través de la observación<sup>244</sup>. Utilizó gran variedad de fuentes árabes para recabar datos, entre las que se encuentran el Corán, colecciones de hadices, obras de *tafsīr*, diwanes de varios poetas, el *Calila y Dimna*, refranes y dichos populares y obras grecolatinas, como la de Aristóteles.

Trata cuestiones generales sobre el conjunto de los animales, como la división de éstos en función de los hábitos alimenticios o de características particulares, la generación de las especies, etc. Estudia más de trescientos animales y los datos referidos a éstos son: de carácter zoológico, como rasgos físicos y hábitos, variedades, aspectos psicológicos y la relación que tienen con el hombre; de carácter religioso, pues analiza algunas de las referencias coránicas sobre animales, expone hadices y comenta relatos

---

<sup>241</sup> Para ampliar los datos biográficos así como la información disponible a cerca de su obra véase EI<sup>2</sup>, II, 395-398, s. v. “al-Djāḥiẓ” (Ch. Pellat); Brockelmann, *GAL*, I, pp. 158-160, S.I, pp. 239-247; Fuat Sezgin, *GAS*, III, pp. 368-375; Charles Pellat, *The Life and Works of Jāḥiẓ*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969; -, “Ġāḥiẓ à Bagdad et à Samarra”, *RSO*, XXVII (1952), pp. 47-67; -, « L’imamat dans la doctrine de Ġāḥiẓ », *Studia Islamica*, XV (1961), pp. 23-52; -, « Christologie ġāḥiẓienne », *Studia Islamica*, XXXI (1970), pp. 219-232; -, « Djāḥiẓ et les Kharidjites », *Folia Orientalia*, XII (1970), pp. 195-209; -, « al-Ġāḥiẓ et les peuples du sous-continent », *Orientalia Hispanica, sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Leyden, 1974, pp. 542-550; -, *Le Milieu basrien et la formation de Ġāḥiẓ*, Paris, 1953; Introducción de ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn al *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, I, pp. 3-13; Kaḥḥāla, *Mu’ŷam al-mu’allifīn*, VIII, pp.7-9.

<sup>242</sup> Capital de la actual región iraní de Khuzestan al pie de los montes Zagros, Cf. *The Atlas for the 21st Century*, p.86.

<sup>243</sup> Fue un prolífico autor del que se conservan parcialmente unas cincuenta obras y completas una treintena. Respectos a sus obras, Charles Pellat en *The Life and Works of Jāḥiẓ* hace un inventario y analiza las más importantes traduciendo algunos fragmentos.

<sup>244</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, III, p. 268.

que forman parte de la tradición; y, datos de carácter fantástico y literario, pues menciona antiguas supersticiones, refranes, poemas, etc.

### 2.2.1.2. *Ḥayāt al-ḥayawān* de al-Damīrī (s.XIV)

Muḥammad b. Mūsà b. ‘Īsà b. ‘Alī al-Damīrī conocido por Kamāl al-Dīn (742/1341-808/1405) procedía de Damīra<sup>245</sup> y murió en El Cairo. Fue exegeta, gramático y alfaquí de tendencia šāfi‘í. Llegó a ocupar una de las cátedras de la Universidad de al-Azhar y también enseñó en La Meca a donde fue varias veces en peregrinación. Entre sus escritos destacan dos importantes obras de jurisprudencia y una enciclopedia de animales, *Ḥayāt al-ḥayawān*<sup>246</sup>.

Entre las principales fuentes que utiliza podemos citar: la zoología de al-Ŷāḥiẓ y la cosmografía de al-Qazwīnī, que le proporcionan el grueso de los datos zoológicos; también, el Corán, las seis colecciones de hadices canónicas y obras de autores como al-Ta‘labī, al-Ṭabarī, al-Ṭabarānī<sup>247</sup>, al-Qurṭubī y al-Zamajšarī<sup>248</sup>, de las que toma la información de carácter religioso y las referencias a la jurisprudencia.

La obra está estructurada como una enciclopedia, ordenada alfabéticamente<sup>249</sup>. Respecto al tipo de datos sobre cada animal, mencionado en esta obra, la información que obtenemos procede de varios ámbitos de estudio. Analiza la etimología del término con el que se le designa, expone los rasgos físicos y hábitos de comportamiento del animal, comenta la relación entre éste y el hombre, en algunos de ellos menciona el origen de dicha relación o los motivos que generaron cambios en ella, y la utilidad que representan en la vida cotidiana, sobre todo en el caso de los animales domésticos, así como los usos en farmacopea de derivados obtenidos de los animales. Además, recopila

---

<sup>245</sup> Una aldea próxima a Damieta, en el Delta del Nilo. Cf. Yāqūt, *Mu‘ŷam al-buldān*, II-4, p. 314.

<sup>246</sup> Sobre este autor véase Brockelmann, *GAL*, II, p.138 y S.II, p.171; EI<sup>2</sup>, II, 107-108, s.v. “al-Damīrī” (L. Kopf); Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu‘allifīn*, XII, pp. 65-66; Salah Zaimeche, “Cairo”, *Foundation for Science Technology and Civilisation. Cairo*, mayo 2005, pp.18-19.

<sup>247</sup> Se trata de Abū l-Qāsim Muslim b. Aḥmad b. Ayyūb al-Ṭabarānī (260/873-360/971). Era un recopilador de hadices. Nació al este del Tiberiades. Viajó para estudiar hadiz por Siria, Iraq, el Ḥiḡāz, Yemen, Egipto y las ciudades del Eufates. Entre sus obras destaca un *tafsīr* y tres *Mu‘ŷam*, de ellos al-Damīrī menciona el *mu‘ŷam al-Awsaṭ*, en muchas ocasiones. Sobre este autor véase Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu‘allifīn*, IV, p.253.

<sup>248</sup> Véase nota 156.

<sup>249</sup> En cada entrada, dedicada a un animal en concreto, reúne toda la información de que dispone, por eso unas veces se trata de referencias muy breves, mientras que otras detalla todo tipo de contenidos relativos al animal. Además, entre dichas entradas encontramos distintos términos con que se designa a animales concretos, como es el caso del camello, pues disponemos de una entrada para el término con que se designa al animal como colectivo, a nivel individual, al animal joven y otro para el adulto, etc. El texto que hemos utilizado ha sido al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Iḡyā al-turāṭ al-‘arabī, 2001.



los hadices en los que se les menciona o se alude a ellos, recoge las referencias jurídicas disponibles sobre cada animal en cuanto a si se les puede matar y si está permitido su consumo, reúne las citas coránicas que se relacionan con ellos y los relatos procedentes de la tradición de carácter religioso y de carácter fantástico. También proporciona citas literarias como fábulas, refranes, versos, etc., y finaliza la exposición sobre cada animal analizando su simbología onírica.

### 2.2.2 Los Mirabilia

En la literatura medieval surgen las obras de Mirabilia o ‘*Ayā’ib* —términos que se empleaban para designar “maravillas” o “prodigios”— tanto en el Occidente cristiano, donde los autores a través de dichas obras plasmaban los primeros contactos con Oriente y se ocupaban de la descripción de mundos ignotos, maravillas arquitectónicas, productos nuevos, lugares remotos y animales desconocidos<sup>250</sup>, como en el mundo arabo-islámico, cuyos autores incorporan a este tipo de información datos relativos a la cosmología y la cosmografía.

En el marco de la literatura árabe, este género se va conformando desde el s.X y alcanza su forma definitiva en s.XIII. Son obras que proporcionan información geográfica, descripciones de la fauna y de la etnografía de los lugares que cita, además de relatos de animales legendarios, pues los autores contaban entre sus fuentes con relatos de navegantes que viajaron a África oriental, la India y a otras regiones. Como no se limitan a describir todo lo maravilloso que ofrece el mundo sino también el universo, en estas obras hallamos referencias a cómo surgieron las montañas, a los fenómenos meteorológicos, a las estrellas, al mundo invisible y a la historia natural. Además, complementan todo ello con alusiones a la tradición musulmana, al mencionar determinados relatos de los profetas, citar hadices y recopilar antiguas tradiciones sobre la Creación.

---

<sup>250</sup> Una obra característica de este género, en el occidente cristiano, es el *Libro de las maravillas* de Marco Polo, que data de finales del s.XIII y cuyos contenidos son de carácter geográfico y etnográfico. En ella se relata el viaje de Marco Polo a la corte del Gran Kahn. Véase Marco Polo, *Libro de las Maravillas*. Traducción, notas y apéndices de Mauro Armiño. Barcelona: Ediciones B, 1997. También podríamos mencionar el libro de viajes de Sir John de Mandeville del s.XIV, en la misma línea aunque se trate de un compilador de relatos de viajes. Véase *The Travels of Sir John de Mandeville (1300-1399?)*. Edición de David Price. London: MacMillan & Co., 1900.

La primera obra que puede enmarcarse en este género literario es *K. Tuḥfat al-albāb wa-nujbat al-a'yāb* de Abū Ḥamid al-Garnaḥī (472-563/1080-1169)<sup>251</sup> aunque será '*A'yā'ib al-majlūqāt*' de al-Qazwīnī (s.XIII) la obra que dé una forma definitiva al género de '*A'yā'ib*', cuyo desarrollo continuó hasta el s.XV<sup>252</sup>.

En lo que respecta a los datos sobre animales, en estas obras, la información de carácter zoológico, consistente en una breve caracterización en la que se exponen algunos rasgos físicos, hábitos de comportamiento, etc., se complementa, en casos concretos, con referencias coránicas, hadices o relatos en los que determinado animal está relacionado con un profeta o personaje de la tradición musulmana o bien con la divinidad. Además, resulta innovadora la información que proporcionan sobre animales marinos, pues hasta entonces eran los grandes desconocidos.

### 2.2.2.1 '*A'yā'ib al-majlūqāt*' de al-Qazwīnī (s.XIII)

Abū Yaḥyà Zakariyyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī (600/1203-682/1283) nació en Qazwīn<sup>253</sup>, Persia. Fue cadí en Wāsiṭ<sup>254</sup> y Ḥilla<sup>255</sup> y viajó a Siria y a Iraq, instalándose finalmente en Bagdad. Allí pasó a formar parte del círculo del gobernador de Bagdad al-Ŷuwaynī<sup>256</sup> que ejerció como su mecenas. Adquirió un saber amplio enfocado en materias científicas como astronomía, geografía y etnografía, geología y mineralogía, zoología y botánica. Escribió dos obras de gran relevancia en la literatura

---

<sup>251</sup> Cf. Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado, 1999, p. 376; Véase Abū Ḥamid, el Granadino, *Su relación de viaje por tierras euroasiáticas*. Texto árabe, traducción e interpretación de C. E. Dubler. Madrid: Maestre, 1953 y Abū Ḥamid al-Garnatī, *Tuḥfat al-albab: El regalo de los espíritus*. Presentación, traducción y notas de Ana Ramos. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.

<sup>252</sup> Cf. EI<sup>2</sup>, I, 209-210, s. v. “*‘Adjā'ib*” (C. E. Dubler); Roberto Tottoli, “La scienza popolare delle '*aja'ib*...”, pp. 47-58; Introducción de Ingrid Bejarano a Abū Ḥamid al-Garnatī, *Al-Mu'rib 'an ba'd 'a'yā'ib al-Magrib*: (Elogio de algunas maravillas del Magrib). Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, pp. 31-40; véase también M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins, “El *nanas*, un motivo de '*A'yā'ib*” en *Orientalia Hispanica...Studi F. M. Pareja Octogenario dicata*. Leiden: E. J. Brill, 1974, pp.647-674.

<sup>253</sup> La actual Qazvin, en la región de Zanjān, al Oeste de Teheran, Cf. *The Atlas for the 21st Century*, p. 86.

<sup>254</sup> Estaba situada entre Basora y Kufa, a orillas del antiguo curso del Tigris. Al cambiar su curso el río la ciudad desapareció. Cf. Yāqūt, *Mu'yām al-buldān*, IV-8, pp.435-439; J. y D. Sourdrel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p.850 s.v. “Wāsiṭ”.

<sup>255</sup> Esta ciudad se encuentra al sur de Bagdad y al Norte de Kufa, Cf. *The Atlas for the 21st Century*, p. 83.

<sup>256</sup> Este sabio e historiador nacido en 1226, fue nombrado gobernador de Bagdad tras el asesinato de un importante hombre de estado en Persia en 1262 y murió en 1283. Cf. Introducción de Fārūq Sa'd a la obra de Zakariyyā' al-Qazwīnī, '*A'yā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-maw'yūdāt*'. Introducción y edición de Fārūq Sa'd. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1973, p. 10.

posterior: un diccionario geográfico, *Āṭār al-bilād wa-ajbār al-'ibād* y una cosmografía, *'Aṡā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-mawṡūdāt*<sup>257</sup>, que es la que nos interesa.

En *'Aṡā'ib al-majlūqāt*, dedica la primera parte al cosmos, a los ángeles y al transcurso del tiempo. La segunda, está estructurada en elementos: fuego, aire, agua y tierra. Y dentro de estos dos últimos hallamos la información sobre animales, sobre todo en el ámbito de la tierra porque los datos relativos a aquellos que forman parte del elemento agua son muy restringidos. Dedicar un apartado a los seres vivos, dentro del elemento tierra, en el que incluye a los hombres, los genios y los animales fantásticos. Pero en lo que respecta a los animales, estrictamente, los divide por categorías: monturas, ganado, animales salvajes, aves y bichos, y expone de manera enciclopédica los datos.

Entre las fuentes que emplea, para recabar información sobre animales, alude al *K. al-Hayawān* de al-Ŷāḥiẓ, a la obra de Abū Ḥamid al-Garnaṡī<sup>258</sup> y a obras griegas como *Historia natural* de Plinio y *Sobre la naturaleza de los animales* de Eliano.

En esta obra, al-Qazwīnī, estudia más de 160 animales diferentes y a cada uno de ellos le dedica un apartado específico, donde se ocupa de efectuar una caracterización del mismo. En dichos apartados, en general, muestra algunos rasgos físicos, dependiendo del grado de conocimiento de que disponga respecto al animal en concreto, explica sus hábitos de comportamiento, etc., todo dentro del campo de la zoología, y se ocupa de mostrar las utilidades que se les dan en la farmacopea, para ahuyentar a otros animales, etc. Y en el caso de animales concretos, también comenta referencias de carácter religioso, como la vinculación a algún profeta o personaje de la tradición o a la propia divinidad, utilizando para ello relatos, hadices o citas coránicas. Además de estos datos, reunidos por el autor en apartados específicos, contamos con otro tipo de información procedente de la descripción de la fauna de determinados lugares, relacionada con los ángeles, pues algunos de ellos se vinculan a los animales por su aspecto, etc.

---

<sup>257</sup> Sobre este autor y su obra véase Brockelmann, *GAL*, I, p. 633; Kaḥḥāla, *Mu'ṡam al-mu'allifīn*, IV, p. 183; EI<sup>2</sup>, IV, 898-900, s. v. "Qazwīnī" (T. Lewicki); *Studies on Zakariyyā' b. Muḥammad al-Qazwīnī (d. 1283)*. Fuat Sezgin (Ed). Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften and der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1994, 2 vols; Introducción de Fārūq Sa'd a *'Aṡā'ib al-majlūqāt* de Zakariyyā' al-Qazwīnī, pp. 7-20; Fátima Roldán Castro, *El Occidente de Al-Andalus en el Āṡār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 1990.

<sup>258</sup> Véase nota 251.

### 2.2.3 Las enciclopedias

El género enciclopédico, en la literatura árabe, está integrado en las obras de *Adab* y surge en el s.IX. En ellas se aglutina todo tipo de conocimientos como ciencias religiosas, ciencias filológicas, ética, buenas maneras y filosofía griega, entre otros. El autor que da inicio a este género es Ibn Qutayba<sup>259</sup>, con su *‘Uyūn al-Ajbār*, en la que expone cuestiones relativas a los gobernantes, la guerra y el liderazgo, analiza las cualidades y defectos del ser humano e incluye nociones sobre historia natural, instruye sobre retórica y oratoria, y además, trata temas como el ascetismo, la amistad, las mujeres, la comida y las buenas maneras en la mesa. Esta obra está dirigida a un público específico, como son los sabios en materia religiosa y los altos funcionarios del Estado, pues pretendía educar a aquellos que estaban al servicio de los gobernantes.

Otra obra que hay que tener en cuenta en estos comienzos es *al-‘Iqd al-farīd* de Ibn ‘Abd Rabbihi<sup>260</sup>, autor andalusí que utiliza, a modo de fuentes, obras orientales como las del propio Ibn Qutayba y de al-Ŷāhiz. En esta obra se incorporan materias a las tratadas por autores anteriores, como es el caso del canto, y destaca por la organización del material que recopila. Tanto la obra de Ibn Qutayba como la de Ibn ‘Abd Rabbihi son un referente en el desarrollo posterior del género enciclopédico.

Entre la diversidad de contenidos que ofrecen estas obras hay un espacio dedicado a los animales. En el estudio de la historia natural, que se efectúa en Oriente, en la

---

<sup>259</sup> Se trata de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī, conocido como Ibn Qutayba (213/828-276/889), nació en Bagdad o en Kufa. Fue cadí en Dīnawar. Vivió la mayor parte de su vida en Bagdad dedicado a la enseñanza. Era un jurista, hombre de letras y crítico literario, aunque ante todo era filólogo y tradicionista. Poseía además conocimientos sobre Corán, gramática, prosodia, teología, derecho, historia, costumbres de los árabes, vida social y política. Fue uno de los autores que dominó la producción literaria de la segunda mitad del s.IX. Sobre la vida y obra de este autor véase Ibn Qotaiba. *Introduction au Livre de la poésie et des poètes*. Introducción, traducción y comentario de Gaudefroy-Demombynes. París: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1947, pp. x-xiii; Brockelmann, *GAL*, I, p.120, S.I, p.185; EI<sup>2</sup>, III, 676-677, s.v. “Ibn Ḳutayba” (C. Brockelmann). Respecto al género de *Adab* véase S.A. Bonebakker, “Adab and the concept of Belles-Lettres” en Julia Ashtiany *et alii* (Ed), *‘Abbasid Belles-lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*, pp. 16-31. Sobre los inicios del género enciclopédico de la mano de Ibn Qutayba y el desarrollo del género en cuestión véase Charles Pellat, “Les encyclopédies dans le monde arabe”, *Cahiers d’Histoire Mondiales*, IX/3, consacré aux encyclopédies et civilisations. (UNESCO, 1966), pp. 631-658, este artículo puede consultarse en Charles Pellat, *Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam. (VIIe-XVe s.)*. London : Variorum Reprints, 1976.

<sup>260</sup> Se trata de Abū ‘Umar Aḥmad b. Muḥammad, conocido como Ibn ‘Abd Rabbihi (245/860-327/940). Escritor andalusí nacido en Córdoba, fue educado entre otras materias en Corán, gramática, prosodia e historia. Era panegirista de los omeyas y sirvió a varios emires aunque el más importante fue ‘Abd al-Raḥmān III. Sobre los datos biográficos de este autor véase EI<sup>2</sup>, III, 676-677, s.v. “Ibn ‘Abd Rabbihi” (C. Brockelmann); Brockelmann, *GAL*, I, p. 154 y S.I, pp. 250-251. Su obra, *al-‘Iqd al-farīd* está dividida en veinticinco libros, cada uno se inicia con una introducción relacionada con el libro anterior. Véase la descripción de la obra y sus contenidos en Anwar Chejne, *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1993, pp. 182-188.

primera época de desarrollo de las enciclopedias, se plasma la influencia griega por el contacto con distintas obras traducidas de autores greco-latinos. Es lo que ocurre con ‘*Uyūn al-Ajbār*’ de Ibn Qutayba (s.IX)<sup>261</sup> y *K. Al-imtā’* de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (s.X)<sup>262</sup>. En las menciones relativas a los animales y en la exposición de dichos datos, ambas recuerdan al sistema que empleaban autores como Eliano o Aristóteles.

Sin embargo, con el tiempo aparecen otro tipo de enciclopedias, como *Rabī’a al-Abrar* de al-Zamajšārī (s.XI-XII)<sup>263</sup> y *al-Mustaṭraf* de al-Ibšīhī (s.XIV), cuyo tratamiento de los animales es diferente, pues utilizan como fuentes fundamentales el legado literario arabo-islámico, entre las que se encuentran la zoología al-Īāḥiẓ y las colecciones de hadices. En el caso de al-Zamajšārī la información sobre animales se aglutina en seis capítulos que siguen la división que utilizaba al-Qazwīnī, aunque incorpora a ésta un capítulo dedicado a aquellos que se relacionan con el ámbito del agua. La obra de al-Ibšīhī la analizaremos con detalle en el apartado siguiente.

Los datos sobre animales, en general, en las enciclopedias, son rasgos físicos y hábitos de éstos, virtudes y defectos, como muestran Ibn Qutayba y al-Tawḥīdī, pues sólo en ocasiones prestan especial atención a alguno de ellos. Estos autores suelen ordenar la información partiendo de un tema concreto que relaciona a distintos animales, aunque en el caso de Ibn Qutayba también disponemos de refranes, poemas y, en algunos casos, hadices y relatos muy breves<sup>264</sup>. Sin embargo, autores como al-Zamajšārī, al recopilar, además de hadices, relatos de la tradición arabo-islámica, ofrecen también información acerca de la relación entre determinados animales y los profetas o sus vínculos con la divinidad.

---

<sup>261</sup> Podemos acceder a la traducción de la parte dedicada a la historia natural así como a un comentario respecto a ella a través de Kopf, L. y Bodenheimer, F. S., *The ‘Uyūn al-akḥbār of Ibn Qutayba. The natural history section from a 9th century “Book of useful knowledge”*. París, 1949.

<sup>262</sup> Sobre la vida de este autor se sabe muy poco, es posible que fuera de origen persa. Tampoco se conoce la fecha exacta de muerte, que se sitúa entorno a al año 400/1009. cuando murió tenía unos 80 años. Vivió en Rayy y en Bagdad donde escribió esta obra a una edad avanzada. Era un hombre polifacético, pero no fue especialista de ninguna rama en concreto. Sus conocimientos eran de carácter enciclopédico. Sobre su vida y las obras que escribió véase Brockelmann, *GAL*, I, p. 283, S.I, pp.435-6; La parte de esta obra dedicada a la historia natural fue traducida por L. Kopf, “The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtā’ wa-l-Mu’ānasa of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (10<sup>th</sup> Century) Translated from the Arabic and Annotated”, *Osiris*, XII (1956), pp. 390-466.

<sup>263</sup> Al-Zamajšārī, *Rabī’a l-Abrār wa nuṣūṣ al-ajbār*. Beirut: Mu’ssasa l-a’lamī li-l-ṣaḥīḥ, 1992, 5 vols.

<sup>264</sup> Cf. Kopf, L. y Bodenheimer, F. S., *The ‘Uyūn al-akḥbār of Ibn Qutayba*, pp.42-80.

### 2.2.3.1 *Al-mustaṭraf* de al-Ibšīhī (s.XIV)

Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. Aḥmad b. Mansūr b. Aḥmad b. ‘Īsà al-Ibšīhī (790/1388-850/1446) nació en Abšūya, una villa de Fayyūm, al Oeste de Egipto. Vivió en Maḥalla al-Kubrā o en la aldea vecina de Nahrarīr y estuvo en El Cairo. Estudió Corán, jurisprudencia y gramática y se convirtió en un antólogo de amplio bagaje cultural.

Escribió varias obras, pero la más conocida fue *Al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*<sup>265</sup>, en la que utilizó como referentes *Rabi‘a al-Abrar* de al-Zamajšarī y *‘Iqd al-farīd* de Ibn ‘Abd Rabbihī. Esta obra de al-Ibšīhī es una enciclopedia divulgativa donde se exponen muchos contenidos con poco detalle. Dedicó un capítulo específico a los animales y tres a las maravillas de la creación, las aguas y la tierra, donde ofrece algunos datos sobre animales, pero de escasa relevancia.

En cuanto al capítulo dedicado a los animales, utiliza como fuentes el Corán, diversas colecciones de hadices, *k. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiḏ y *‘Aŷā’ib al-Majlūqāt* de al-Qazwīnī, además de refranes, dichos populares y anécdotas. Emplea obras muy diferentes aunque tiende a no identificar la procedencia de muchas de las cuestiones que comenta.

Los animales que trata son poco más de 90, aunque en algunos casos hay varias entradas con términos distintos que se aplican a un mismo animal, y son expuestos por orden alfabético. Respecto a la información que muestra, hallamos datos de carácter zoológico, como rasgos físicos y hábitos de comportamiento, analiza virtudes y defectos de los animales y la utilidad que tienen para el hombre. Además, en el caso de determinados animales, disponemos de referencias de carácter religioso, ya que recopila algunos relatos de la tradición arabo-islámica en los que cumplen una función fundamental y hadices del Profeta, relativos a ellos. También incluye anécdotas y cuentos fantásticos con protagonismo de los animales.

---

<sup>265</sup> Sobre este autor y su obra véase Brockelmann, *GAL*, II, p. 68; EI<sup>2</sup>, III, 1030-1031, s.v. “al-Ibšīhī” (J.C. Vadet); Ḥāyī Jalifa, *Kašf al-zunūn*, II, p. 1674; Al-Ziriklī, *A’lam*, VI, p. 229; Kaḥḥāla, *Mu’jam al-mu’allifīn*, IX, p. 22; la introducción de ‘Abd al-Laṭīf b. Sāmīr Baytiya a *Kitāb al-Mustaṭraf* de al-Ibšīhī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘arabī, 1994, pp. 5-9. El *K. al-Mustaṭraf* fue traducido al turco en 1846. La traducción al francés la llevó a cabo G. Rat. Véase Al-Ibshihī. *Al-Mostatraf: Recueil de morceaux choisis çà et là dans toutes les branches des connaissances réputées attrayantes*. G. Rat (Trad). Toulon, 1899-1902, 2 vols.

## 2.2.4 Varias

Entre las fuentes que hemos consultado también cabría mencionar otras obras que aportan contenidos interesantes para el estudio de los animales en la tradición arabo-islámica, sobre todo por tratarse de obras más modernas en relación con las analizadas hasta este momento. Es el caso de *Kitāb Manāfi‘ al-Ḥayawān* (el libro de las utilidades de los animales) de al-Mawṣilī (s.XIV)<sup>266</sup> que plantea la importancia de más de cien animales en lo que a su relación con el hombre se refiere. Esta obra proporciona información sobre las características físicas y hábitos de éstos de forma muy breve. Además, especifica cuales pueden servir de alimento y cuales no y se extiende sobre todo en las aplicaciones en medicina de derivados obtenidos de estos animales. Sin embargo, lo más interesante es que, a pesar del carácter práctico de la obra, podemos hallar similitudes, con las características psicológicas que se les atribuyen, en otras fuentes y con algunos rasgos que forman parte de la tradición.

También merece una atención especial *al-Hay’a al-sanāya fī l-hay’a al-sunnāya* de al-Suyūṭī (s.XV)<sup>267</sup>, pues es una cosmología donde encontramos relatos muy antiguos de la tradición, como el de la ballena que soporta el mundo, y referencias escatológicas como los castigos del Infierno, entre otras.

---

<sup>266</sup> Se trata de Tāy al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz ‘Alī Faṭḥ al-Ṭa‘labī al-Šāfi‘ī b. al-Durayhim al-Mawṣilī (711/1312-762/1361). Era originario de Mosul. Vivió en Alepo y Damasco. Escribía obras de carácter enciclopédico. Era de tendencia šāfi‘í. Sobre su vida y obra véase Brockelmann, *GAL*, II, p. 214; S.II, p.213; y, *Libro de las utilidades de los animales*. Prólogo, traducción y notas de Carmen Ruíz-Bravo Villasante. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980. En esta última obra podemos encontrar un breve estudio en el cual se plantea la verdadera autoría de la obra.

<sup>267</sup> Abū l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad, Ḳalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849/1445-911/1505). Nació y murió en El Cairo. Fue jurista y exegeta pero su dominio de materias diversas le permitió ser un autor muy prolífico. Era de tendencia šāfi‘í. Sobre el autor y su obra véase Kaḥḥāla, *Mu‘yam al-mu‘allifīn*, V, pp.128-131; Brockelmann, *GAL*, II, pp.143-158; J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p. 777 s.v. “al-Sūyūṭī”. Así como el estudio que realiza Anton M. Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of As-Suyūṭī’s al-Hay’a al-sanāya fī l-hay’a al-sunnāya with critical edition, translation and comentary*. Beirut: Verlag, 1982.

### 3. Los animales en la tradición musulmana





## 3.1. Animales del ámbito del agua

### 3.1.1. Ballena

Antes de abordar el estudio de la ballena en la tradición arabo-islámica hemos de precisar que no hablamos de un animal concreto, con unos rasgos físicos definidos. Se trata más bien de una criatura mítica presente en la literatura de carácter religioso y, a causa de ello, analizada en obras heterogéneas o centradas en la cosmología. La imagen más conocida de la ballena procede de la historia del profeta Jonás. Sin embargo, como podremos comprobar a largo de estas páginas, su relevancia va más allá, pero siempre en los límites de la fantasía.

#### 3.1.1.1. Sus nombres

La ballena recibe, en lengua árabe, tres nombres comunes y varios nombres propios. Una característica de los nombres comunes asociados a este animal es que tan sólo uno de ellos, como iremos viendo, se puede identificar con un animal concreto, aunque no se utiliza en relatos religiosos y legendarios. No obstante, los otros dos nombres, sin proporcionar información sobre el animal en sí mismo, introducen los matices místicos que acompañan a su figura.

Para exponer los nombres relacionados con la ballena empezamos con aquellos considerados comunes, que son:

a) *Bāl* o *Bāla*: cuyo significado es “ballena”<sup>268</sup> o “pez enorme”<sup>269</sup>. Sin embargo, se trata del cachalote, más conocido como *‘anbar* según explica al-Damīrī<sup>270</sup> y se

---

<sup>268</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.103.

<sup>269</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, p.314.

<sup>270</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.110.

desprende de los datos que proporciona al-Ġāhiz<sup>271</sup> y de la descripción que de él hace al-Qazwīnī<sup>272</sup>. Este término, *Bāl*, sólo se emplea en las obras mencionadas, pues en el resto de las fuentes consultadas, para hacer referencia a este animal, utilizan el término ‘*anbar*, diferenciándolo de la ballena.

b) *Hūt*: está relacionado con el verbo *ḥāt* o *ḥawt* cuyo sentido tiene el matiz de “agitación”, “movimiento en torno a algo”. Su primera acepción es “pez”, aunque también se utiliza para los de gran tamaño y para el signo zodiacal “piscis”<sup>273</sup>. Este término es el más utilizado en las fuentes consultadas para referirse a la ballena en la tradición arabo-islámica, en el contexto de los relatos de los profetas y en algunas referencias escatológicas, de ahí que lo encontremos en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī y en la cosmología de al-Suyūfī.

c) *Nūn*: significa “pez enorme” y se emplea para denominar a la letra del mismo nombre<sup>274</sup>, cuyo carácter sagrado en la tradición musulmana ha sido ampliamente estudiado<sup>275</sup>. Este término se emplea en el contexto de los relatos de la creación y en referencias escatológicas, pues alude a un animal en concreto, de ahí que lo encontremos en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī, en las obras de escatología, en la enciclopedia zoológica de al-Damīrī y en la cosmología de al-Suyūfī.

Con respecto a los nombres propios, éstos están relacionados con los relatos de la creación y hacen referencia a un animal en concreto<sup>276</sup> como:

a) *Bahamūt*: es el más conocido y lo encontramos en el *Qiṣaṣ* de al-Kisā‘ī<sup>277</sup> y en la enciclopedia de al-Ibšīhī<sup>278</sup>.

b) *Lūtiyyā*: es el nombre que le da al-Ta‘labī en el *Qiṣaṣ*, aunque añade: “su sobrenombre *Balahūt* y su apodo *Bahamūt*”<sup>279</sup>.

---

<sup>271</sup> Cf. Al-Ġāhiz, *K. al-Ḥayawān*, VII, pp. 106 y 109.

<sup>272</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, pp.174-5. En estas obras se muestra un conocimiento amplio de las características de este animal y le dan el nombre de ‘*anbar* porque produce el ámbar gris. Véase Jefferson, Leatherwood y Weller, *Marine Mammals of the world. FAO identification guide*, 1993, p.68.

<sup>273</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 508.

<sup>274</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p. 1373.

<sup>275</sup> Respecto a la simbología del *Nūn* véase Titus Burckhardt, *Clave espiritual de la astrología musulmana*. Palma de Mallorca: José J. De Olañeta, 1998; René Guenon, “Los misterios de la letra *Nūn*” en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba, 1969, pp. 177-181.

<sup>276</sup> Se trata de la ballena que soporta el mundo sobre su lomo. Véase 3.1.1.3, pp.78-80.

<sup>277</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, pp.10-11.

<sup>278</sup> Vid. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.168-9.

<sup>279</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.7.

c) *Līwās*: Ibn ‘Abbās le da este nombre en su *Tafsīr*, aunque también refiere que se conoce a este animal como *Lūyhā* o ‘*Uḍwās*<sup>280</sup>.

### 3.1.1.2. Rasgos físicos y hábitos

Al plantear los datos de tipo zoológico que las fuentes consultadas nos ofrecen sobre la ballena, hemos de tener en cuenta que el animal del que estamos hablando es el *Hūt* y si buscamos información con respecto a él tan sólo hallamos que se trata de un pez de gran tamaño y se le considera similar a una criatura fabulosa del mar.

### 3.1.1.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre la ballena, en la tradición arabo-islámica, proceden del Corán y las colecciones de hadices. Se trata de citas y relatos breves que precisan explicación; por consiguiente, la revisión de dichas referencias en la literatura de *Tafsīr*, los *Qiṣaṣ* y las obras de escatología, nos permiten completar la información obtenida e incorporar otras nuevas. Si bien sólo aparece relacionada con un profeta, Jonás, la ballena desempeña el papel de fuerza primigenia en los inicios de la creación, ejerce una función destacada en el contexto escatológico y nos remite al culto a una divinidad preislámica. Iremos analizando estos aspectos teniendo en cuenta la aparente antigüedad de los textos, pues en el caso de la ballena es tan importante la mención en el Corán como la trascendencia de relatos procedentes del legado ancestral.

#### a) Jonás y la ballena.

Comenzamos con la historia de Jonás debido a su mayor presencia en el texto coránico, donde queda recogida de esta manera: “Jonás<sup>281</sup> fue, ciertamente, uno de los enviados. Cuando se escapó a la nave abarrotada. Echó suertes y perdió. El pez (*Hūt*) se lo tragó, había incurrido en censura. Si no hubiera sido de los que glorifican, habría permanecido en su vientre hasta el día de la Resurrección. Le arrojamos, indispuerto, a

---

<sup>280</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.611.

<sup>281</sup> También se alude a este profeta como *Dū-l-Nūn*, “el que está dentro del pez”, porque en *Cor.* 21, 87 aparece citado de esta forma. Sin embargo, el sentido de *Nūn* en este contexto es completamente diferente al uso que se le da en los mitos sobre el origen del mundo. Además, en general, al narrar la historia de Jonás, tanto en el Corán como en los *Qiṣaṣ* o en la literatura de *Tafsīr*, se emplea el término *Hūt* para aludir a la ballena.

una costa desnuda e hicimos crecer sobre él una calabacera.” (Cor. 37, 139-146)<sup>282</sup>. El relato se completa aludiendo a la actitud del profeta, durante su estancia en el interior de la ballena, pues refiere: “...Y clamó en las tinieblas: «¡No hay más dios que Tú! ¡Gloria a Ti! He sido de los impíos.»” (Cor. 21, 87)<sup>283</sup>.

Sin embargo, en el texto coránico tan sólo hallamos los rasgos básicos de la narración. Por este motivo, y con el fin de comenzar nuestra exposición poniéndonos en antecedentes, seleccionamos dos textos. El primero recoge la secuencia completa de acontecimientos y el segundo, lo que ocurre en el interior de la ballena y la explicación de por qué sale de ella.

El primer texto es de Ka‘b al-Aḥbār\* y lo tomamos de al-Kisā’ī<sup>284</sup>. Ofrece una secuencia de los hechos completa y el texto es homogéneo, aunque no recoge ninguna de las citas coránicas relativas a esta historia y apenas incluye aclaraciones de aspectos determinados<sup>285</sup>. El relato de al-Kisā’ī sobre Jonás es amplio, y narra las vicisitudes del profeta al que se le encarga una misión que no desea cumplir, cómo se decide a efectuarla y las consecuencias de su rebeldía ante la misericordia de la divinidad. Sin embargo, nos vamos a centrar en la narración de su llegada a Nínive<sup>286</sup> y su huida, momento en que se produce la intervención de la ballena.

El fragmento que hemos seleccionado de este relato refiere que Dios envía a Jonás a predicar a esta ciudad y amenaza a sus habitantes con el castigo divino si no se convierten. Cuando el plazo estipulado se cumple, el profeta abandona la ciudad, pero el pueblo solicita el perdón de la divinidad y ésta se lo concede. Sin embargo, Jonás se niega a regresar a la ciudad y huye por mar. Dios, enfadado, descarga una tempestad sobre el barco en el que se encuentra y los marineros echan a suertes quien es el causante de la cólera divina, de modo que arrojan al mar un saquito en el que se han introducido los nombres de todos los que viajan en el barco. El nombre de Jonás aparece en la superficie del agua y una ballena (*Hūt*) se aproxima al barco para cumplir con el castigo que se le ha impuesto al profeta. Ésta se lo traga y viaja con él por los

---

<sup>282</sup> Las citas coránicas están tomadas de *El Corán*. Edición, traducción y notas de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2002<sup>8</sup>.

<sup>283</sup> Además, hallamos una tercera referencia coránica que alude a ésta historia pero no aporta más elementos a los ya mencionados. *Vid. Cor.* 68, 48.

<sup>284</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.298-99.

<sup>285</sup> Sin embargo, en el resto de los *Qiṣaṣ* consultados son frecuentes las citas coránicas, los comentarios exegéticos a dichas citas e incisos aclaratorios a distintos aspectos del relato. Véase ‘Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, pp.224-231; Al-Ṭa‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.357-61; al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.67-8 (194-6); Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.226-28.

<sup>286</sup> Según Yāqūt en la campiña de Kufa una de las zonas se llamaba Nínive y otra Kerbala. Cf. Yāqūt, *Mu‘ṣam al-buldān*, IV-8, p.429.

mares hasta que Dios lo perdona y hace que lo vomite en una playa, en estado lamentable. Le envía a Gabriel<sup>287</sup> para que regenere su cuerpo, le da sombra con una planta de calabaza y es amamantado por una gacela<sup>288</sup>.

Las únicas precisiones que hallamos se refieren al tiempo que permaneció en el interior de la ballena. En el relato de Ka‘b al-Aḥbār\* se menciona que fueron 40 días y al-Kisā’ī aclara que, según Muḥammad b. Ŷa‘far al-Ṣādiq\*, fueron tres.

El segundo texto es un hadiz de Abū Hurayra\*, que tomamos del *Tafsīr* de al-Ṭabarī<sup>289</sup>. En él se narra que Dios le informa a la ballena (*Hūṭ*) que ejercerá de prisión para el profeta, pero no debe hacerle daño. Cuando la ballena se lo traga, se refugia ésta en el fondo marino donde Jonás puede escuchar la devoción de las criaturas marinas hacia la divinidad. Al iniciar sus cánticos de alabanza le escuchan los ángeles, solicitan el perdón para él y Dios acaba concediéndoselo<sup>290</sup>.

Este fragmento de al-Ṭabarī complementa el texto de al-Kisā’ī porque se detiene a explicar lo que ocurre en el interior de la ballena. Sin embargo, como forma parte del comentario de al-Ṭabarī a una cita coránica según la cual el profeta se hallaba “*en las tinieblas*” (*Cor.21, 87*)<sup>291</sup>, propone opciones diferentes relativas al periplo de Jonás. En el texto de al-Kisā’ī el profeta efectúa un viaje por los mares, durante su estancia en el interior de la ballena<sup>292</sup>, en cambio, en el de al-Ṭabarī, el animal, tras tragarse a Jonás, permanece en las profundidades, de modo que la reclusión del profeta se produce en una insondable oscuridad, como refieren la mayoría de las fuentes consultadas<sup>293</sup>.

---

<sup>287</sup> Es el arcángel custodio de la revelación y guardián de la santidad. Cf. al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, p. 91; Es también el ángel transmisor de la revelación. Cf. Abū l-Ḥasan al-Aṣ‘arī, *Kitāb ṣā‘yarat al-yaqīn*, p. 41.

<sup>288</sup> Este relato está traducido en el *Apéndice*.

<sup>289</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, p.96. Posteriormente será recogido por el *Qiṣaṣ* de al-Ṭarafī (*Vid. al-Ṭarafī, Qiṣaṣ*, pp.67-8 (195)) y el de Ibn Kaṭīr (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.228) así como por al-Damīrī (*Vid. Al-Damīrī, Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, pp. 256-8).

<sup>290</sup> Este relato está traducido en el *Apéndice*.

<sup>291</sup> *Vid. Cor.* 68, 48.

<sup>292</sup> *Vid. Al-Kisā’ī, Qiṣaṣ*, pp.298-99. Comentario que volvemos a encontrar en el *Qiṣaṣ* de Ibn Kaṭīr. Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p. 226.

<sup>293</sup> Para profundizar en la sensación de ausencia de luz, ‘Umāra b. Waṭīma, al-Ṭa‘labī, Ibn Kaṭīr, refieren, siguiendo a Ibn ‘Abbās\* y otros compañeros del Profeta, que se hallaba en las tres tinieblas: el interior de la ballena, el fondo marino y la noche (*Vid. Al-Ṭa‘labī, Qiṣaṣ*, pp. 357-61; ‘Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, p. 228; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.227; Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, III, pp. 95-96; Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, pp.256-8). Al-Ṭarafī no identifica esta referencia aunque la recoge y además menciona otra opción, cuya procedencia tampoco identifica, según la cual a la ballena de Jonás se la tragó otra ballena y esto unido a la oscuridad de las profundidades constituye las tres tinieblas (*Vid. Al-Ṭarafī, Qiṣaṣ*, pp.67-8 (195)). Esta alusión también la hallamos en Ibn Kaṭīr pero atribuida a Sālim b. Abī l-Ŷa‘d\* (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.227). En el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās, de forma más visual y menos metafórica, explica que con las tinieblas se refiere a que se ubicaba en el fondo del mar, en el interior del vientre del pez y dentro de sus intestinos (Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.345). Mientras que al-Ṭabarī sigue la misma línea que las obras de *Qiṣaṣ* (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, p.96) al igual que al-Quṣayrī (Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, II, p. 304). En

En cuanto a las condiciones en que sale de la ballena, el texto más descriptivo es el de al-Kisā'ī, pues nos muestra a Jonás sin piel ni huesos, sin poder ponerse en pie ni sentarse, y ciego, pero tras la intervención de Gabriel, que le impone las manos, recupera la piel y la carne, y le devuelve la vista<sup>294</sup>. Mientras que al-Ṭabarī se limita a mencionar que estaba “*indispuesto*” (Cor. 37, 145)<sup>295</sup>. Asimismo, las advertencias que la divinidad hace a la ballena, mencionadas en al-Ṭabarī, no las encontramos en al-Kisā'ī, ni tampoco la intervención de los ángeles en el perdón<sup>296</sup>.

Además, Ibn Kaṭīr narra que cuando el profeta se encontró en el interior de la ballena creyó que estaba muerto hasta que se movió y supo que seguía vivo<sup>297</sup>.

#### b) La ballena y el origen del mundo

A raíz del juramento “*Por el Nūn, el cálamo y los que escriben*”<sup>298</sup> que da inicio a la azora 68, el cálamo (*al-qalam*), la literatura de *Tafsīr* incorpora la figura de la ballena a esta cita relacionada con la Creación. De esta manera convierte la aleya en una alusión indirecta a un animal que ejerce la función de cosmóforo en la tradición arabo-islámica. Los relatos relacionados con esta referencia no sólo provienen de la literatura de *Tafsīr* sino también de algunas obras de *Qiṣaṣ*, de escatología, de cosmología y de las enciclopedias de al-Damīrī y de al-Ibšīhī. Estas obras nos proporcionan dos relatos diferentes: en el primero, la ballena es el único protagonista y en el segundo, está

---

cuanto a al-Qurṭubī, profundiza en la sensación de oscuridad al comentar que ésta era como un hormiguero de hormigas negras sobre una roca compacta en la noche profunda (Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.145). Los hadices que recopila al-Nasā'ī se centran en la invocación de Jonás desde el interior de la ballena en las tinieblas (Cf. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā*, ‘*amil al-yawm wa-l-layla*’ (81):10491-2). Una referencia diferente también podemos encontrarla en al-Ta'labī pues comenta que Dios afina la piel del animal para que pueda contemplar la vida marina (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p. 360).

<sup>294</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.298-99.

<sup>295</sup> Otras descripciones que hallamos en las fuentes asemejan al profeta a un pollo recién nacido, sin plumas (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.360) o a un niño recién nacido (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIII, pp.116-123).

<sup>296</sup> Al-Qurṭubī explica que la ballena se encontraba bajo la séptima tierra y los ángeles escuchaban al profeta desde el Trono. Cf. Al-Qurṭubī, *Taḍkīra*, p.145. Además, al-Ṭabarī no alude en este texto al tiempo que permanece el profeta en el interior del animal mientras que al-Kisā'ī se debate entre 3 y 40 días. Al-Ta'labī utiliza las referencias de varios tradicionistas que establecen que el tiempo podía ser 3, 7, 20 ó 40 días (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.360). Ibn Kaṭīr también refiere varias opciones, 3, 7 ó 40 días (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.226-28) mientras que 'Umāra b. Waṭīma parte de un relato de Ibn 'Abbās según el cual fueron 40 días (Cf. 'Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, pp.224-231) cifra en la que coincide al-Ṭarafī (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.67-8 (194-196)). Sin embargo, según la cita coránica, el castigo era, en principio, “*hasta el día de la Resurrección*” (Cor. 37, 144).

<sup>297</sup> Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.226-28.

<sup>298</sup> A diferencia del resto de las aleyas citadas en este capítulo, la traducción de ésta es nuestra. Hemos incluido el juramento por el *Nūn*, dada la relevancia de esta parte de la aleya en la literatura de *Tafsīr*.

acompañada por el toro. Para poder exponer y comentar dichos relatos, seleccionamos dos textos.

El primer texto procede de al-Ṭabarī y está atribuido a Ibn ‘Abbās\*<sup>299</sup>. Narra que Dios creó el cálamo y le ordenó que escribiera lo que habría de ocurrir hasta el Día del juicio, y creó los mares y los cielos y, a continuación, al *Nūn*, el gran pez, y puso la tierra sobre su lomo y el animal se agitaba hasta quedar conformadas las montañas<sup>300</sup>. Y el segundo, que tomamos de al-Kisā’ī, narra que cuando Dios creó el mundo, éste se movía como un barco, así que hizo descender del cielo a un ángel para que lo mantuviera estable, pero no tenía donde apoyarse e hizo lo propio con una roca de esmeralda. A continuación mandó un toro y por último una ballena y, entonces, el mundo dejó de moverse<sup>301</sup>.

El texto de al-Ṭabarī parece la versión más antigua del relato de la ballena como cosmóforo, mientras que en el de al-Kisā’ī se aprecia una revisión de éste, pues se ha incorporado el toro al relato y, además, se han introducido un ángel y una roca, que es una piedra preciosa, concretamente una esmeralda<sup>302</sup>. De modo que en el texto de al-Kisā’ī quedan representados los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua<sup>303</sup>.

Dado que el primer relato es una narración poco elaborada y muy concreta, es posible que su transmisión se efectuara de generación en generación hasta quedar fijada en la literatura de *Tafsīr*. Sin embargo, en el caso del segundo relato observamos una

---

<sup>299</sup> Vid. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIX, pp.19-20. El mismo texto lo encontramos en al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.189-91.

<sup>300</sup> Diferentes versiones de este relato las encontramos en *Bidāya wa-nihāya* de Ibn Kaṭīr (Cf. *Op. cit.*, pp. 17-8), en el *Libro de la Escala* (Cf. *Op. cit.*, pp. 112, 121 y 127), en *Al-Mu’rib ‘an ba’d ‘aḡā’ib al-Magrib* de Abū Ḥamid al-Garnatī (Cf. *Op. cit.*, pp. 242-3 (41.2)) y en *al-Hay’a al-sanāya* de al-Suyūfī (Cf. *Op. cit.*, pp.10 (8), 13 (36, 38,39) y 14 (42, 43, 46)).

<sup>301</sup> Vid. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.10-1; al-Ṭa’labī, *Qiṣaṣ*, pp.7-8; al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.168-9. Las diferencias entre las versiones se centran sobre todo en dos cuestiones: las variaciones en cuanto al nombre de los animales (Sobre los nombres que se le dan a la ballena véase 3.1.1.1 y sobre los del toro véase 3.3.5.1); y en el hecho de que si bien no se alude al tradicionista del que procede en los textos de al-Kisā’ī y al-Ṭa’labī, al-Ibšīhī lo atribuye a Wahb b. Munabbih\*. En cuanto a la descripción de los animales, proporcionan más información en el caso del toro, como veremos más adelante, mientras que en el caso de ballena apenas ofrecen datos, sólo se detienen en su tamaño.

Estos animales, el toro y la ballena del relato del origen del mundo, aparecen en la versión de la historia de Job de al-Kisā’ī y al-Ṭa’labī y en ambos textos se alude a su creación de manos de la divinidad. En la obra de al-Ṭa’labī el texto es más amplio, pues al-Kisā’ī se limita a mencionar al toro y a la ballena dando a ésta el nombre de *Bahamūt* (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 187). Al-Ṭa’labī cita a *Bahamūt* y a *al-Lūtiyyā* sin referir de qué animales se trata, aunque narra que *al-Lūtiyyā* carga el mundo y a los que lo habitan, con lo que está aludiendo a la ballena de los relatos anteriores (Cf. Al-Ṭa’labī, *Qiṣaṣ*, p. 142-3). Al-Ṭabarī recoge la historia de Job y aporta un texto similar al de al-Ṭa’labī aunque, entre otras variaciones, el nombre de la ballena es *al-Lūṭmān* (En el comentario a *Cor.* 21, 82-84 véase al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XVII, p.77).

<sup>302</sup> En el texto que recoge al-Ibšīhī se trata de un rubí rojo. Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.168-9.

<sup>303</sup> Para establecer esta relación nos basamos en la asociación del ángel al aire, las piedras preciosas al fuego ígneo, el buey a la tierra y la ballena al agua.



elaboración, aunque conserve los rasgos propios de una tradición ancestral. A pesar de ello, la distancia en el tiempo entre la fijación de ambos relatos no es superior a un siglo. Esto se puede deber a la integración de varias comunidades con tradiciones culturales diferentes.

c) *La ballena en el contexto escatológico.*

En las colecciones de al-Bujārī, Muslim y al-Nasā'ī encontramos una serie de hadices que mencionan el hígado de la ballena, o bien al toro y a la ballena, como alimento de los bienaventurados (*Ahl al-Ālanna*) a su llegada al Paraíso. Estos textos suelen utilizar el término *Nūn* para referirse a la ballena<sup>304</sup>, de modo que relacionan al animal mencionado en los relatos de la Creación con el Día del Juicio.

Abū Sa'īd al-Judrī\*, en un hadiz, refiere que *Bālām* y *Nūn*, el toro y la ballena, son los que alimentan a los bienaventurados<sup>305</sup> y Ṭawbān\*, en otro, menciona que, en primer lugar, se alimentan del hígado (*Kabid*) de la ballena y, a continuación, de la carne del toro que vive en el Paraíso<sup>306</sup>. A esto debemos añadir una tradición de Mālik b. Anas\*, que recopila Ibn Ḥabīb, en la cual se narra que en el Paraíso hay un toro y una ballena que reciben a los que entran allí. Juegan entre ellos para divertirlos y se sacrifican el uno al otro para alimentarlos. Ambos habitan en el Paraíso: uno, en los valles y la otra, en los ríos que lo circundan<sup>307</sup>.

Al-Qurṭubī recoge estos hadices, incorporando la noción de que este relato es una síntesis de la cultura árabe y hebrea, pues el nombre de la ballena, *Nūn*, es de origen árabe mientras que el nombre del toro, *Bālām*, que según él llegó a la exégesis procedente de los hadices, probablemente se trate de una expresión hebrea<sup>308</sup>.

Al-Damīrī también recopila dichos hadices añadiendo la interpretación que de ello hace al-Suhaylī\*, pues éste concluye que el motivo de la presencia de la ballena en este contexto se debe a que simboliza el tránsito a la otra vida y han de alimentarse del

---

<sup>304</sup> Exceptuando un hadiz de Anas\* que recoge al-Bujārī en el cual alude al hígado de la ballena utilizando para el animal el término *ḥūt*. Véase al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, Aḥādīṯ al-anbiyā'* (60): 3329; *Manāqib al-Anṣār* (63): 3938; *Tafsīr al-Qur'ān* (65): 4480. Hadiz recopilado a su vez por al-Nasā'ī. Cf. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā, 'Isra l-nisā'* (79): 9074.

<sup>305</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, al-Riqāq* (81): 6520. Este hadiz también lo recoge Muslim. Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, Ṣifat al-qiyāma wa-l-Ālanna wa-l-Nār* (39): 6710.

<sup>306</sup> Utiliza el término *Nūn*. Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. Ḥayḍ* (3): 614; al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā, 'Isra l-nisā'* (79): 9073. Ibn Ḥabīb recopila otro similar de 'Abd Allāh b. Salām\*, en él refiere que el primer alimento que tomarán aquellos que entren al Paraíso será el hígado de la ballena. En este caso utiliza el término *ḥūt*. Vid. Ibn Ḥabīb, *Waṣf al-firdaws*, p.76 (78).

<sup>307</sup> Cf. Ibn Ḥabīb, *Waṣf al-firdaws*, p.77 (79).

<sup>308</sup> Vid. Al-Qurṭubī, *al-Taḥkīrā*, pp.444-5.

hígado de la ballena para ser conscientes de que no se encuentran en su morada definitiva<sup>309</sup>.

*d) Otras referencias.*

En el *Qiṣaṣ* de al-Kisā'ī y en el de al-Ta'labī se explica que las dos criaturas que conocen, en primer lugar, la llegada de Adán a la tierra, tras ser expulsado del Paraíso, son el buitre y la ballena. Este relato cuenta con varias versiones, pero serán analizadas con más detalle en el apartado dedicado al buitre porque éste tiene más relevancia en la narración. Sin embargo, podemos referir que ambos sienten un profundo temor ante la llegada de Adán y son los encargados de comunicar al resto de los animales que será Adán quien los gobierne<sup>310</sup>.

Al-Ta'labī, en la historia del pueblo del pozo de al-Rass<sup>311</sup>, nos cuenta que en realidad había dos pozos y expone dos narraciones diferentes sin identificar su procedencia. En uno de estos relatos nos narra que la población de uno de los pozos, que eran pastores beduinos, rendía culto a una divinidad demoníaca con aspecto de ballena a la que hacían sacrificios, a la orilla del mar, una vez al mes. Por este motivo, cuando Dios les enviaba un profeta lo mataban, hasta que un día, uno de ellos, un buen hombre, decidió acabar con la situación y llegó a un acuerdo con su pueblo: si lograba la obediencia del dios-ballena, ellos renegarían de él. Aquel hombre consiguió su propósito y el pueblo rechazó a la divinidad pagana. Sin embargo, Dios les castigó con un viento devastador que los destruyó<sup>312</sup>.

Una nota curiosa, que procede de al-Bujārī, es un hadiz de Ŷābir b. 'Abd Allāh\* en el que se hace referencia a un pez de gran tamaño como maná que Dios envía a sus tropas cuando están desfallecidos y sin alimento<sup>313</sup>. La aparición de una ballena varada en la playa les permitía alimentarse y, por supuesto, lo atribuían a la intervención de la divinidad, pues, a sus ojos, los animales llegaban a la playa y morían ante ellos.

---

<sup>309</sup> Cf. Al-Damirī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175.

<sup>310</sup> Vid. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.52; al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.28.

<sup>311</sup> Es un pueblo idólatra, que mató al profeta que Dios les envió. Probablemente el nombre de este pueblo deriva de su localización geográfica. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 713, s.v. "Aṣḥāb al-Rass" (A. J. Wensinck); en cuanto al profeta que les fue enviado no se le menciona de forma explícita en el Corán, no le da un nombre. Según al-Kisā'ī se trata de Ṣafwān y para al-Ta'labī, de Ḥanṭala b. Ṣafwān. Cf. *Cor.* 50, 12; Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, I, p. 121; Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p. 134.

<sup>312</sup> Vid. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp. 134-5.

<sup>313</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. al-Šarika (47): 2483 y k. al-Ŷihād wa-l-sayr (56): 2983.

#### 3.1.1.4. Síntesis interpretativa

La ballena, en la tradición arabo-islámica, es un animal cuya simbología ha sufrido una evolución, con la particularidad de no haber sido suprimida la idea original. Lo consideramos evolución porque la imagen primordial de la ballena es la de una fuerza de la naturaleza asociada a la creación en sí misma y no podríamos considerarla un animal en este primer estadio de su simbología, mientras que en la historia de Jonás se trata de un animal que actúa al servicio de la divinidad, le da una serie de indicaciones y ella las acata.

En su aspecto primitivo el *Nūn*, como ser primigenio creado tras el cálamo, ejerce el papel de cosmóforo. De esta manera se muestra en los relatos más antiguos. Dios crea al *Nūn* y a la tierra sobre él, siendo los movimientos del animal lo que generan la configuración orográfica de ésta. Si ahondáramos en otras culturas antiguas de carácter animista, tanto orientales como occidentales, hallaríamos narraciones similares<sup>314</sup>. Se basan en la consciencia de la tierra como algo vivo que sufre modificaciones y está en continuo movimiento, en continua transformación. Sin embargo, en la tradición musulmana, tras la aparición de una serie de influencias culturales, comparte dicho protagonismo con el toro.

El *Nūn* también está presente en la escatología, bien en solitario o junto a un toro de nombre *Bālām*, y como resultado de la integración cultural con la tradición hebrea. En este caso, cada animal desempeña un papel diferente pero ambos actúan como alimento<sup>315</sup>. La ballena ejerce una función definida en este contexto, pues el Día del Juicio los bienaventurados han de alimentarse de su hígado antes de entrar en el Paraíso para ser conscientes de su situación, ya que están en tránsito a otra vida. El hígado representa la esencia del ser y al alimentarse de éste incorporan a su propia esencia todas las peculiaridades del animal. Dado que la ballena representa al conjunto de la vida que procede del agua y es un medio que está en continuo movimiento, es la esencia de la propia vida ajena a la mano del hombre. El hecho de alimentarse del hígado de la ballena implica que son capaces de asimilar y asumir que se producirán una serie de

---

<sup>314</sup> Si bien en estas narraciones el animal que ocupa el lugar de la ballena es el cocodrilo, entre los aztecas, el elefante en la India y el Tibet, y la tortuga en Japón, China y Vietnam, como los más representativos. El caso del cocodrilo y la tortuga es similar por su relación con el agua aunque estos animales tienen en sí mismo contenida la idea del equilibrio. Véase s. v. "Cocodrilo" en J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1999, pp. 312-314 ; s.v. "elefante", *Op. cit.*, p.437. ; y s.v. "Tortuga", *Op. cit.*, pp. 1007-1010.

<sup>315</sup> Respecto al papel que desempeña el toro lo analizaremos en el apartado dedicado a los bóvidos.

cambios, transformaciones sobre las que no disponen de control alguno y se hallan sumidos en un proceso que concluirá cuando alcancen su morada definitiva.

El toro y la ballena, en comunión, representan lo estable y lo inestable, lo fijo y lo mutable; por tanto, el equilibrio ha de contener a ambos. Mediante estos animales quedan representados los dos elementos básicos de la existencia del hombre: la tierra y el agua, en su sentido simbólico más complejo. Tal vez ésta sea una de las causas por las que asimilan a su tradición la integración de ambos animales tanto compartiendo el papel de cosmóforos como alimentando a los bienaventurados en el paraíso.

En cuanto a la referencia a la ballena como animal concreto, procede, como hemos mencionado, de la historia de Jonás. El tratamiento que se le da es diferente al caso anterior. En el relato existe una comunicación directa entre el animal y la divinidad, pues ha de establecer unas pautas de conducta para que el castigo sea reversible. No debemos olvidar que los exégetas pretenden explicar hasta el mínimo detalle que dé coherencia al relato por muy maravilloso que parezca. Por tanto, dado que el profeta sale de la ballena vivo, debía estar advertida ésta de no herirle, pues no se trata de que lo devore sino de que ejerza como prisión.

Se establece una asociación entre las tinieblas del conocimiento y la profunda oscuridad en la que se halla recluido el profeta, de modo que la ballena se relaciona con la transición entre la ignorancia y el conocimiento. El profeta se encuentra en una situación de aislamiento, lo que incrementa la sensación de vacío, pues carece de relación con el hombre y con la divinidad. Esto es lo que permite la regeneración espiritual del profeta. El viaje real, que según algunas fuentes realiza, se podría considerar otra representación de dicha transición, sobre todo si tenemos en cuenta que este viaje es el tránsito entre ambas fases.

El hecho de permanecer en el interior del animal, privado de luz y alimentos, lleva a los exégetas a considerar que las condiciones físicas del profeta han de estar deterioradas, de ahí la descripción de al-Kisā'ī. El detalle con que expone dichas condiciones, hace que se pueda plantear la estancia de Jonás en el vientre de la ballena como una metáfora de la muerte y la resurrección. Realmente pierde todo su ser, sólo conserva la consciencia, pues su cuerpo físico se consume para recuperarlo, por intercesión divina, tras la consecución del castigo. La representación física de la regeneración facilita la comprensión de lo que se pretende mostrar. Y la presencia de la

ballena convierte a ésta en vehículo de dicha transformación como lugar de recogimiento.

Otro aspecto de su simbología está relacionado con los cultos presentes en la tradición preislámica. Se menciona a una divinidad demoníaca con aspecto de ballena que guarda similitudes con el culto a Dagón, divinidad de los antiguos cananeos que era mitad hombre-mitad pez y fue adoptada por los filisteos<sup>316</sup>. Además, es probable que la presencia de la ballena junto al buitre en la historia de Adán, se corresponda con la importancia de divinidades asociadas a ambos animales.

La ballena como hemos ido desgranando constituye un elemento simbólico en gran medida. Su carácter de fuerza primigenia se remarca en los relatos que cuentan con su protagonismo. Hace el papel de lugar de recogimiento y transformación física y espiritual, evolución de la oscuridad a la luz, de la ignorancia a la sabiduría. Todo ello por medio de un animal al que no atribuyen capacidades intelectuales, ni defectos ni virtudes. No es un siervo de Dios, es una fuerza de la naturaleza. Su vínculo con el agua lo convierte en símbolo de tránsito, un viaje por los mares transformado en viaje iniciático. También es un elemento de conexión con la tradición de los pueblos de la región, un animal que está presente en sus leyendas más antiguas y permanece como referente primigenio aún en las obras más modernas de cuantas hemos consultado.

---

<sup>316</sup> En Gaza había templos dedicados a esta divinidad. *Vid.* EB, I, 983-985 s.v. “Dagon” (G. F. Moore).

## 3.1.2 Rana

El aspecto más conocido de la rana en la tradición arabo-islámica, por su presencia en el Corán, es la función que desempeña en las plagas que asolaron Egipto en la época de Moisés<sup>317</sup>. Sin embargo, en este recorrido a través de distintas fuentes árabes, iremos desgranando otros aspectos de su simbología que se desarrollan a partir de antiguos hadices, no recogidos en las colecciones canónicas, y relatos, cuyo protagonismo se destaca en obras que datan del s.XI en adelante.

### 3.1.2.1. Sus nombres

La rana, en lengua árabe, recibe varios nombres de carácter general, aunque hemos seleccionado los más comunes, que son:

a) *Ḍafda'* o *ḍifda'*: significa rana<sup>318</sup> y es un colectivo que según el *Lisān al-'Arab* se relaciona con el sonido que emite el animal, por lo tanto es de origen onomatopéyico<sup>319</sup>. Y de este término probablemente derivan otros como el verbo *ḍafda'*, cuyo acepción principal es “estar lleno de ranas”<sup>320</sup>; o el participio *muṣafdi'āt*, que se aplica a las “aguas que abundan en ranas”<sup>321</sup>. Éste es el nombre de uso más amplio para referirse a la rana, el que encontramos en los distintos relatos y referencias sobre ella, pues se emplea en el Corán, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en la zoología de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

b) *Faddāda*: cuyo significado es, además de rana, “cobarde”<sup>322</sup>, y está relacionado con el verbo *faddād*, “vocear”<sup>323</sup>. Sin embargo, en las fuentes consultadas, no se emplea este nombre para referirse a la rana.

---

<sup>317</sup> Se trata del Moisés bíblico, Mūsà b. 'Imrān en la tradición musulmana. Fue adoptado por la esposa del faraón, Āsiya según la tradición musulmana. Lideró a su pueblo en la salida de Egipto tras enfrentarse al faraón y a sus magos. Es el profeta que recibió la Tora. Cf. EI<sup>2</sup>, V, 638-39, s.v. “Mūsà b. 'Imrān” (B. Heller -(D. B. Macdonald)); Concepción Castillo Castillo, “Āsiya, mujer del Faraón, en la tradición musulmana” pp.131-152

<sup>318</sup> Vid. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.690.

<sup>319</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 8, p.70.

<sup>320</sup> Vid. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.690.

<sup>321</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, V, p.1795.

<sup>322</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.869.

<sup>323</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, VI, p.2351; Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.554.

c) *Qurra* o *qirra*: equivale a rana<sup>324</sup> y es un término que según el *Lisān al-‘arab*, podemos hallar en la poesía preislámica<sup>325</sup> y, entre las fuentes consultadas, tan sólo al-Damīrī lo recoge.

d) *Naqqāq*: se traduce por rana y está relacionado con el verbo *naqq*, cuyo significado es “croar”<sup>326</sup>, y como ocurre con el término anterior, sólo aparece en la enciclopedia de al-Damīrī.

### 3.1.2.2. Rasgos físicos y hábitos

En lo que respecta a la descripción física de la rana y sus hábitos de comportamiento, la obra que aporta más información es K. *al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ. El resto de las fuentes, en este caso concreto ‘*Ayā’ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī, *al-Mustaṭraf* de al-Ibšīhī y el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī, sólo añaden algunas consideraciones que completan la información.

Al-Ŷāḥiẓ describe a la rana como un animal de ojos prominentes<sup>327</sup> y sin huesos<sup>328</sup> que nace con cola, pero, al crecerles las patas delanteras y traseras, la pierden<sup>329</sup>. Explica que son ovíparas al igual que las tortugas y, como ellas, desovan en las orillas de los ríos o en las playas<sup>330</sup>. También se detiene a comentar que sólo salen del agua para cumplir este cometido y para alimentarse<sup>331</sup>, y relata que lo único que hacía enmudecer a la rana era la proximidad del fuego por el miedo que les produce, ya que puede destruirlas<sup>332</sup>. En cuanto a las variedades de ranas, refiere que hay dos tipos: de agua y de tierra<sup>333</sup>.

Según al-Qazwīnī, estos animales tienen un fino oído y un agudo sentido de la vista<sup>334</sup>. Al-Ibšīhī destaca que su voz es muy aguda<sup>335</sup> y al-Mawṣilī añade que las ranas de tierra son nocivas y las de agua, útiles<sup>336</sup>.

---

<sup>324</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.699.

<sup>325</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, 11, p.104.

<sup>326</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, 14, p.269; Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.1318.

<sup>327</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, K. *al-Ḥayawān*, V, p. 529.

<sup>328</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.527.

<sup>329</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.528.

<sup>330</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.525.

<sup>331</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.144 y VII, p.66.

<sup>332</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.525 y IV, p.486.

<sup>333</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, K. *al-Ḥayawān*, IV, p.144.

<sup>334</sup> Cf. Al-Qazwīnī, ‘*Ayā’ib al-majlūqāt*, pp.191-192.

<sup>335</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.187.

<sup>336</sup> *Vid. Libro de las utilidades de los animales*, p.117. Al-Qazwīnī también menciona que las ranas de tierra son venenosas y, además, que son verdes. Cf. Al-Qazwīnī, ‘*Ayā’ib al-majlūqāt*, pp.191-192.

### 3.1.2.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre la rana, en la tradición arabo-islámica, proceden del Corán, de hadices recogidos al margen de las obras canónicas y de relatos recopilados por al-Qazwīnī y al-Damīrī. La rana está relacionada con tres profetas: Abraham, Moisés y David<sup>337</sup>. En cada uno de los relatos que comparte con ellos, desempeña una función diferente, pero, en conjunto, los tres relatos muestran las facetas más importantes de la simbología del animal. Además, está presente tanto en la Creación como en el Día del Juicio.

#### *a) Las plagas de Egipto*

Las ranas sólo se mencionan en una cita coránica, que refiere “*Enviamos contra ellos la inundación, las langostas, los piojos, las ranas y la sangre, signos inteligibles...*” (Cor. 7, 133). Se trata de una referencia a las plagas que asolaron Egipto, en la historia de Moisés<sup>338</sup>. Sin embargo, a partir de la literatura exegética conocemos más detalles respecto al conjunto de las plagas y a la de las ranas, en concreto. Las obras de *Qiṣaṣ* las citan y recogen algunos detalles, pero el texto más completo del relato procede de al-Ta‘labī. Por este motivo, hemos seleccionado un fragmento de esta obra para efectuar su comentario, si bien al hacerlo tendremos en cuenta aquellos matices del relato que aparezcan en otros textos para ampliar la información proporcionada por el autor.

El fragmento que tomamos de al-Ta‘labī, relativo a la plaga de las ranas, forma parte de un relato más amplio en el que cita como tradicionista a Sa‘īd b. Yūbayr\*. El autor efectúa un inciso, que atribuye a Ibn ‘Abbās\*, donde se especifica que eran ranas de tierra<sup>339</sup>, y después retoma la narración. El texto se inicia con el relato de cómo el profeta convoca a las ranas, por orden de Dios, y la forma en que éstas se reúnen iniciando su marcha en dirección a la ciudad. A continuación, con todo lujo de detalles,

---

<sup>337</sup> Profeta que descendía de la tribu de Judá. Recibió de Dios el libro de los Salmos. Mató a Goliat y fue rey de Israel después de Saúl y padre de Salomón. Cf. EI<sup>2</sup>, II, 1878, s. v. “Dāwūd” (R. Paret).

<sup>338</sup> Cor. 7, 130-133; Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.177; Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.432; Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, V, p.568.

<sup>339</sup> Este inciso aclaratorio al relato, recopilado por al-Ta‘labī, lo encontramos también en al-Ṭabarī. Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, p.47.



va mostrando la agonía del pueblo del faraón<sup>340</sup> ante la masiva aparición de estos batracios, cuya presencia supone una paralización de la actividad y la muerte de muchos de ellos. En el relato, la situación llega a ser tan alarmante que el pueblo pide responsabilidades a su soberano y acaba claudicando ante el profeta que los libera de la plaga<sup>341</sup>.

Es un texto extremadamente descriptivo, de carácter exegético, centrado en mostrar la capacidad destructiva de los animales y en exponer en qué consistía ésta. Incluso se detiene a explicar qué tipo de ranas formaban parte de la plaga. Este hecho es interesante porque, como vimos en el apartado anterior, consideraban a las ranas de tierra nocivas en sí mismas y son ellas las que ejercen como plaga. Sin embargo, al revisar las conjeturas que al-Ŷāḥiẓ aporta sobre este relato, encontramos un fragmento del *Tafsīr* de Ibn Ishāq\* según el cual la virulencia de la plaga se debe a la intervención divina<sup>342</sup>. Opinión que contradicen tanto al-Qazwīnī como al-Damīrī al referir que una proliferación excesiva de ranas era peligrosa para el hombre porque generaba epidemias<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Según al-Ṭabarī la infancia de Moisés tuvo lugar bajo el reinado de Qābus b. Muṣ‘ab y el faraón al que se enfrentó Moisés fue al-Wālid b. Muṣ‘ab, su hermano y sucesor. Cf. Concepción Castillo Castillo, “Āsiya, mujer del Faraón, en la tradición musulmana”, pp.131-152; EI<sup>2</sup>, II, 938-939, s.v. “Fir‘awn” (A. J. Wensinck – (G. Vajda)).

<sup>341</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.172-5. Este relato está traducido en el *Apéndice*. Dado que la aleya coránica, relativa a esta narración, se limita a enumerar plagas: la inundación, las langostas, los piojos, las ranas y la sangre, los autores de obras de *Tafsīr* se detienen a narrarlas, es el caso de al-Ṭabarī. Este autor recopila varias narraciones de diferentes tradicionistas que relatan estos acontecimientos con lujo de detalles, en algunos casos, como el de las langostas, mientras que las ranas son tratadas de forma menos minuciosa, aunque la exposición de las consecuencias de esta plaga en algunos de los textos es muy amplia. Entre los relatos que recoge encontramos a tradicionistas como Sa‘īd b. Ŷubayr\* del que utilizamos dos de ellos, el segundo, muy detallado (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, pp.43-44 y pp.48-49), al-Suddī\* que curiosamente no menciona a las ranas entre las plagas (*Op. cit.*, p.44), Qatāda\* (*Op. cit.*, p.45) e Ibn ‘Abbās que es quien especifica que se trataba de ranas de tierra y del que hallamos también varios relatos (*Op. cit.*, pp.45-47). Al-Quṣayrī, en su *Tafsīr*, relaciona a las ranas con un castigo sobre el pueblo del faraón (Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, I, p.350), al-Ṭabarī también alude a ello (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, pp.43-50) mientras que Ibn ‘Abbās añade que implicaba daño físico (Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.177).

En el *Qiṣaṣ* de al-Kisā’ī menciona brevemente las plagas y entre ellas la de las ranas. Se trata de un relato atribuido a Ibn ‘Abbās\* y consiste en un comentario exegético a *Cor.* 43, 50 y *Cor.* 7, 134, en las que se alude a los signos que Dios mostró al pueblo del faraón sin especificar de cuales se trata (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.215-6), e Ibn Kaṭīr amplía algunos detalles recurriendo al *Tafsīr* de Muḥammad b. Ishāq\* (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.267-9). Mientras que llama la atención que en el *Qiṣaṣ* de al-Ṭarāfī no se mencione siquiera las plagas, a pesar de recoger la mayoría de los episodios relacionados con Moisés y el faraón.

<sup>342</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, V, pp. 546-7.

<sup>343</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Ayā’ib al-majlūqāt*, pp.191-192; Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.432. Al-Damīrī, sólo menciona, en lo referente a las plagas, la presencia de las ranas en este contexto por la relación con la simbología onírica que se le atribuye, pues están asociadas a la destrucción (Cf. *Op. cit.*, I, p. 434). En cambio, al-Qazwīnī y al-Ibšīhī no citan este relato.

b) Otras referencias.

Un hadiz de ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān\* refiere que el Profeta prohibió matar a las ranas cuando se le consultó si las utilizaban para elaborar remedios<sup>344</sup> y otro de Abū Hurayra\* menciona que éste prohibió matar al pájaro carpintero, a la rana, a la hormiga y a la abubilla<sup>345</sup>. Asimismo, contamos con un hadiz de ‘Abd Allāh b. ‘Amr\*, recogido por al-Ŷāḥiz, en el que se narra que está prohibido matar a las ranas pues su croar son cánticos de alabanza<sup>346</sup>, y en *Rabī‘a l-Abrār* de al-Zamajšarī descubrimos una tradición de Ibn ‘Umar\*, según la cual se prohíbe injuriarlas por el mismo motivo<sup>347</sup>.

Otro hadiz recogido por las fuentes, al margen de las obras canónicas, de Anas b. Mālik\*, refiere que estos animales intentaron apagar el fuego al que Nimrod arrojó a Abraham, llevando el agua en sus bocas y rociándola sobre el fuego<sup>348</sup>. Es posible que se trate de un fragmento de un relato más amplio, incluso podría ser una versión muy antigua de la historia o una revisión que no consiguió la relevancia necesaria para su conservación. Sobre todo, porque las versiones que conocemos, de este episodio de la historia de Abraham, no hacen referencia a ello.

En cuanto al origen de sus alabanzas a la divinidad, al-Damīrī refiere una tradición de Ibn ‘Abbās\* en la cual se narra que al contemplar a Dios sintieron terror de él y se arrojaron al fuego. Sin embargo, Él las devolvió al agua y desde ese momento empezaron a croar haciendo cánticos de alabanza<sup>349</sup>. En la introducción a este texto, al-Damīrī explica que estos animales se paralizan ante el fuego porque son conscientes de que puede matarlas, lo que da más valor a su gesto<sup>350</sup>.

---

<sup>344</sup> Vid. Abū Dā‘ūd, *Sunna*, k. *al-Ṭibb* (27): 3871; k. *al-Adab* (40): 5269; Al-Nasā‘ī, *al-Sunna al-kubrā*, k. *mā qaḍafahu l-baḥr* (39): 4867. Al-Zamajšarī lo recopila en parte atribuyéndolo al mismo tradicionista Cf. Al-Zamajšarī, *Rabī‘a l-Abrār*, V, p. 401(23). Al-Ŷāḥiz recoge el mismo hadiz aunque refiere que procede de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Ḍi‘b\* y a pesar de no citar su origen más antiguo, menciona que provenía de una cadena de transmisión. Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, V, p.537.

<sup>345</sup> Vid. Ibn Māyā, *Sunna*, k. *al-Ṣayd* (28): 3223.

<sup>346</sup> Según Hārūn, el editor de la obra de al-Ŷāḥiz, fue recopilado por al-Nasā‘ī en su segunda colección de hadices, *al-Sunna al-Suḡrā*. Hārūn anota que se trata del 9843. Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, V, p.537, n.1.

<sup>347</sup> Cf. Al-Zamajšarī, *Rabī‘a l-Abrār*, V, p.401 (24).

<sup>348</sup> Este hadiz lo encontramos en al-Qazwīnī. Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā‘ib al-majlūqāt*, pp.191-192. También lo recoge al-Damīrī, como ejemplo de devoción a la divinidad (Vid. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.432), y al-Ibšīhī, aunque este último no identifica su procedencia (Cf. Al-Ibšīhī, *Al-mustatraf*, II, pp.187-8).

<sup>349</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.433. En el texto de al-Ta‘labī sobre las plagas de Egipto se recoge un relato similar, pero se sitúa este hecho en ese momento y también está atribuido a Ibn ‘Abbās. En este caso concreto las ranas se arrojan al fuego para cumplir la misión que Dios les ha encomendado. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 173.

<sup>350</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p. 433.

Su relación con Dios se remonta al momento en que creó el Trono, pues éste fue situado sobre el agua y aún no habían sido creados ni los cielos ni la tierra, de modo que las ranas pidieron a la divinidad que les diera refugio en el agua sobre cuya superficie se asentaba el Trono. Se trata de una tradición que recoge al-Damīrī explicando que proviene de algunos juristas, pero sin identificarlos<sup>351</sup>. El mismo autor, en el apartado dedicado a la rana, recopila, además, un relato sobre el profeta David, mencionando que procede del *k. al-Zāhir* de Abū ‘Abd Allāh al-Qurṭubī<sup>352</sup>. El profeta, en el texto, se vanagloria de ser el que más alaba a Dios porque lo hace por la noche, cuando todos duermen, y en eso ninguna criatura se le asemeja, de ahí que intervenga la rana. Ésta tiene como función hacerle comprender que su gesto no tiene comparación con la labor que ellas desempeñan, pues sus loas a la divinidad no cesan ni de día ni de noche. Se trata de demostrar al profeta que en lo referente a las alabanzas a la divinidad, todas las criaturas lo hacen y lo menos importante es la lengua o el lugar en el que lo hagan, pues precisamente las ranas son el ejemplo de la alabanza continuada<sup>353</sup>.

También encontramos en la obra de al-Damīrī un relato breve procedente de *k. al-fā’iq*<sup>354</sup> de al-Zamajšārī atribuido a ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz\* en el que se muestra la influencia del demonio en el corazón del hombre. En este texto, el demonio, que es representado como una rana con trompa de mosquito, se adhiere a su corazón y se retira ante la resistencia del hombre<sup>355</sup>.

Sólo disponemos de una referencia escatológica, pues el libro de la *Escala de Mahoma* refiere que las ranas realizan cánticos de alabanza diez veces más que el resto de los animales y seguirán haciéndolo hasta el Día del Juicio. Después se volverán polvo por orden de Dios<sup>356</sup>.

---

<sup>351</sup> *Íbidem*.

<sup>352</sup> Se trata del autor de la *Taḍkira*. Véase 2.1.5.1.

<sup>353</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, pp.432-4. Este relato también lo menciona al-Ibšīhī, además indica que proviene de la tradición islámica. Cf. Al- Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.187-8.

<sup>354</sup> Se trata de una obra de al-Zamajšārī en la que recoge hadices *garīb*. Véase introducción de ‘Abd al-Amīr ‘Alī Muhhanā a *Rabī‘u l-Abrār wa nuṣuṣ al-ajbār* de al-Zamajšārī, I, pp. 5-18.

<sup>355</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.432. Esta imagen de demonios con aspecto de rana también la vamos a encontrar en el Apocalipsis. *Vid.* Ap. 16.13.

<sup>356</sup> Cf. *Libro de la Escala*, p.213.

#### 3.1.2.4. Síntesis interpretativa

En el caso de la rana, los distintos aspectos de su simbología están íntimamente relacionados con las características del animal y la interpretación que las fuentes hacen de sus hábitos de comportamiento<sup>357</sup>. En todo momento se le considera un animal real, de ahí que todo lo referente a ella sea susceptible de explicación. Revisaremos paso a paso la interpretación que se atribuye, a las distintas facetas de su comportamiento, en los principales relatos y referencias en los que cobra protagonismo.

En el relato de las plagas de Egipto, la rana ejerce el papel de ejército de la divinidad que ejecuta el castigo ordenado por Dios sobre un pueblo concreto y, como hemos mencionado, la fuerza de este castigo se ve incrementada por la intervención de la divinidad, dado que las ranas en sí mismas no poseían tal poder destructivo. Acatan su función con una lealtad tan extrema que se sacrifican a sí mismas para cumplir la encomienda. Las referencias a estos animales arrojándose al fuego, bien como parte de las plagas o bien como muestra de terror al contemplar a la divinidad, y el posterior salvamento por parte de ésta, las hace capaces de servirle hasta extremos insospechados. De ahí que se las respete en gran medida por su capacidad de sacrificio. Esta cualidad también queda manifiesta en la historia de Abraham, donde se nos muestra la imagen de las ranas intentando apagar el fuego al que Nimrod arrojó al profeta, sin mostrar debilidad ante la posibilidad de ser destruidas. Todo ello las hace ser consideradas símbolo de servidumbre y obediencia.

Se convierten en ejemplo de devoción cuando las fuentes encuentran una explicación a su continuo croar. En realidad, están realizando cánticos de alabanza a la divinidad, de ahí que sean ellas las que dejan en evidencia a David cuando se vanagloria de su devoción y, además, constituyen un referente para mostrar la relación de Dios con la naturaleza.

La rana representa al siervo fiel de la divinidad, obediente, devoto y con una capacidad de sacrificio inimaginable.

La presencia de estos animales se remonta al principio de los tiempos, su generación tiene un carácter legendario<sup>358</sup> y su proliferación excesiva se vincula

---

<sup>357</sup> Tan sólo disponemos de una referencia a la relación entre la rana y el demonio y dado que podemos encontrar esta asociación en el Apocalipsis probablemente sea de origen judeo-cristiano.

<sup>358</sup> Hallamos distintos textos en los que se intenta explicar la generación espontánea de las ranas. Se trata de relatos de carácter fantástico que proceden de fuentes como al-Ŷāhiz, al-Damīrī, al-Zamajsārī y

directamente a la intervención divina, como ocurrió en las plagas de Egipto. Asimismo, el hecho de que nazcan del agua pero sobrevivan también en la tierra las hace especiales, pues es un animal que se desenvuelve entre dos ámbitos asociados a la vida y relacionadas con los dos elementos imprescindibles para que ésta se produzca. Esto puede estar relacionado con dos cuestiones: la primera, es que la rana está asociada a la creación, concretamente al agua que rodea al Trono, y la segunda, el Día del Juicio se le da la orden de desaparecer transformándose en polvo. De esta manera se muestra que si bien es un animal del ámbito del agua, no posee la trascendencia espiritual de la ballena pues habrá de desaparecer y volver a la tierra que le dio origen. Su función tal y como lo muestran los textos es servir de ejemplo a los creyentes en su comportamiento. Por tanto, el tiempo de la rana se asocia a la duración de la vida en la tierra y no tiene un lugar en la “otra vida”.

---

al-Ibšīhī. En dichos textos, de forma más o menos explícita, se considera que la generación de las ranas ocurre a consecuencia de la intervención divina, aunque al-Ŷāḥiẓ matice que las versiones del relato que ofrece no son demostrables ni refutables. Este autor refiere que la generación de las ranas es fruto del apareamiento del tiempo, la lluvia, la tierra y el aire (Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, I, pp.149 y 156) y también menciona que se debe a la transubstanciación del hielo o la nieve acumulada en lugares altos y por efecto del viento, el sol y el aire (Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, V, p. 526; I, p.156 y III, pp.371-2). Esta segunda versión la encontramos en *Rabī‘a l-Abrār de Al-Zamajšārī*. (Cf. *Op. cit.*, V, p. 400 (18). Según al-Damīrī, Dios crea a las ranas a partir de la tierra, en las aguas estancadas (Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.432), y al-Ibšīhī añade que proceden de la lluvia (Cf. Al-Ibšīhī, *Al-mustaḥraf*, II, p.187).

## 3.2. Animales del ámbito del aire

### 3.2.1. Buitre

Así como en el caso del resto de los animales nuestro punto de partida son las citas coránicas, el buitre es un animal diferente, pues no tiene una referencia específica en el Corán, sino que se trata de la mención de un ídolo preislámico con el aspecto de este animal. Sin embargo, el estudio detallado de las fuentes consultadas nos permite obtener una imagen amplia de un animal vinculado al espacio celeste y a la realeza.

#### 3.2.1.1. Sus nombres

El buitre, en lengua árabe, recibe varios nombres comunes y dos nombres propios. En lo que respecta a los comunes, uno de ellos es de carácter general y nos remite a una especie concreta; otros, aluden al sexo del animal y algunos, son epítetos aplicables a otros animales, pero dada la escasa relevancia de la mayoría de ellos nos limitaremos a analizar el nombre de carácter general con que se le designa, que es:

a) *Nasr*: cuyo significado es buitre<sup>359</sup> y está relacionado con el verbo *nasar o nasr* “desgarrar, quitar, levantar, perforar”<sup>360</sup> y “arrancar carne con el pico”<sup>361</sup>. Entre las distintas formas de este verbo predominan las relativas al animal como *istansar* “semejarse a un buitre”<sup>362</sup> o “hacerse fuerte como un buitre”<sup>363</sup> y una de las acepciones de *minsar o mansir* es “pico de rapaz”<sup>364</sup>. Además, al-Damīrī, en su apartado dedicado al buitre, explica que se emplea este término porque cuando arranca la carne la engulle<sup>365</sup>. De manera que, partiendo de las palabras asociadas al nombre con que se denomina al buitre, se nos muestran los rasgos que consideran más característicos del animal, como la fuerza física y su condición de ave rapaz lo que comporta una particular forma del pico, con una funcionalidad específica, que determina la manera de alimentarse. Este término es de uso común y se emplea en el conjunto de relatos y

---

<sup>359</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1163.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

<sup>361</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, VIII, p.2789; Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.1248.

<sup>362</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.1248.

<sup>363</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1163.

<sup>364</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.1249.

<sup>365</sup> *Vid.* Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.168.

referencias para aludir al buitre. Entre las fuentes consultadas podemos encontrarlo en los *Qiṣaṣ*, en las obras de *Tafsīr*, en *k. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

Los nombres propios son:

b) *Nasr*: nombre de una divinidad preislámica que tenía el aspecto de un buitre. Se la cita en el Corán, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de *Tafsīr*, en *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y en la enciclopedia de al-Damīrī.

c) *Lubad*: es el nombre de un animal en concreto relacionado con Luqmān<sup>366</sup>. Se alude a él desde la época preislámica, pues aparece en una de las *mu‘allaqāt*<sup>367</sup>, y entre las fuentes consultadas, aparece también en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī<sup>368</sup>, en *k. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ<sup>369</sup> y en la enciclopedia de al-Damīrī<sup>370</sup>.

### 3.2.1.2. Rasgos físicos y hábitos

En el caso del buitre contamos con una descripción detallada de sus rasgos físicos y hábitos de comportamiento. Las fuentes básicas para su estudio son *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y *‘Aḡā’ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī. Sin embargo, sin constituir grandes aportaciones, podemos concretar algunos datos más a partir de otras obras como *Ḥayāt al-Ḥayawān* de al-Damīrī, *al-Mustaṭraf* de al-Ibšīhī y el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

Al-Ŷāḥiẓ reúne la información sobre este animal, sobre todo lo referente a su descripción física y hábitos de comportamiento, en apartados concretos dedicados o bien al buitre y las hienas o al conjunto de las rapaces. Según cuenta, es un ave de gran tamaño, muy corpulenta y con pico y garras de rapaz.

También se detiene a describir su forma de volar explicando que vuela a gran altura y localiza su objetivo sobrevolando la zona en círculos, pues tiene el sentido de la vista

---

<sup>366</sup> Este personaje era un héroe legendario de la Arabia preislámica que aparece en el Corán. Según distintas tradiciones era un esclavo nubio. Se le atribuyen muchos proverbios y se le considera un gran sabio. Fue un hombre longevo. Cf. EI<sup>2</sup>, V, 811-813, s. v. “Luqmān” (B. Heller - N. A. Stillman).

<sup>367</sup> Concretamente en la de Nābiga al-Dubyānī. Véase Nābiga al-Dubyānī, *Dīwān*, pp.32-37; Jacques Berque, *Les dix grandes odes arabes de l’anté-Islam*. París: Sindbad, 1994, pp.73-78; Federico Corriente Córdoba y Juan Pedro Monferrer Sala, *Las diez mu‘allaqāt...*, pp.170-4.

<sup>368</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.61.

<sup>369</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, VI, pp.325-7.

<sup>370</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.169.

muy desarrollado. Lo sitúa entre las aves carnívoras y lo considera voraz y un glotón insaciable, ya que cuando cae sobre un cadáver ningún otro pájaro se acerca hasta que no ha terminado el buitre<sup>371</sup>. Lo compara con las hienas porque sigue a los ejércitos para alimentarse de los muertos<sup>372</sup> y menciona como algo particular su longevidad, relacionándola con su corpulencia<sup>373</sup>.

Al-Qazwīnī fundamenta la capacidad del buitre para localizar a sus objetivos a gran distancia, hasta 400 parasangas, en un olfato muy desarrollado. Además, cuando menciona su forma de volar lo valora en gran medida, pues refiere que cruza de Oriente a Occidente en un sólo día, y destaca que, a causa de su tamaño, es capaz de transportar incluso una cría de elefante. Lo considera el rey de las aves, quedando demostrado por el temor que sienten ante su presencia y el hecho de que no se aproximen hasta que no termina de comer. El autor valora, como una cualidad ejemplar del buitre, su resistencia al hambre, pues es capaz de no alimentarse hasta estar desfallecido y, como dato curioso, explica que la hembra no cuida sus huevos, sino que los sitúa en un lugar elevado, expuestos al sol, siendo el calor de éste lo que permite nacer a los polluelos. Asimismo, lo considera el animal más sensible a la pérdida de su compañero, porque cuando uno de ellos perece, el otro muere de nostalgia<sup>374</sup>.

Al-Damīrī y al-Ibšīhī añaden que vive hasta mil años<sup>375</sup>. Asimismo, al-Damīrī y al-Tawhīdī dan mucha importancia a que el macho acompañe a la hembra durante la puesta, ayudándola, vigilando que todo salga bien y protegiéndola<sup>376</sup>, mientras que al-Mawṣilī se limita a prestar atención al hecho de que sienta nostalgia de su compañero y tenga una larga vida. Sin embargo, incorpora un nuevo dato, pues explica que anida en lugares elevados e inaccesibles<sup>377</sup>.

---

<sup>371</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, VI, pp.333-4.

<sup>372</sup> Cf. *Op. cit.*, VI, pp.322-3 y 332-3.

<sup>373</sup> Cf. *Op. cit.*, VI, pp.325 y 333.

<sup>374</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, p.462.

<sup>375</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.168-9; Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.199. Al-Damīrī recopila la información que proporcionan tanto al-Ŷāhiz como al-Qazwīnī, dando mayor relevancia al segundo, y al-Ibšīhī la que proviene de al-Qazwīnī.

<sup>376</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.171; L. Kopf, “The Zoological Chapter of the *Kitāb al-Imtā’ wa-l-Mu’ānasa* of Abū Ḥayyān al-Tawhīdī (10<sup>th</sup> Century) Translated from the Arabic and Annotated”, *Osiris*, XII (1956), pp. 390-466.

<sup>377</sup> Cf. *Libro de las utilidades...*, p.84.



La única mención a su cuello, sin más precisiones, procede de al-Kisā'ī, pues al describir la apariencia del arca de Noé<sup>378</sup> plantea que es semejante a un gran pájaro con rasgos propios de diferentes aves, siendo su cuello como el de un buitre<sup>379</sup>, con lo que le otorga una característica distintiva a este animal respecto al resto de las aves.

### 3.2.1.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre el buitre proceden de las obras de *Qiṣaṣ* y en su mayoría se trata de relatos, aunque también encontramos citas muy breves, pero de relevancia destacada, como iremos viendo. La información adicional que obtenemos de fuentes posteriores como *'Aḡā'ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī y *Ḥayāt al-Ḥayawān* de al-Damīrī nos permiten efectuar una revisión amplia del papel que desempeña el buitre en la tradición arabo-islámica. Este animal está relacionado con profetas como Salomón y Moisés, personajes citados en el Corán como Adán y Luqmān y tiranos como Nimrod o 'Uḡ b. 'Unuq<sup>380</sup>. Además, está asociado a un ídolo preislámico y está presente en la descripción del espacio celeste.

Dado que hemos establecido como punto de partida el texto coránico en el análisis individual de los animales seleccionados, y a pesar de que los distintos relatos relativos al buitre proceden en su mayoría de las obras de *Qiṣaṣ*, hemos de hacer referencia a la única cita relacionada con este animal que ofrece el Corán y dice así “*¡No abandonéis a vuestros dioses! ¡No abandonéis a Wadd, ni a Suwaa, ni a Yagut, a Yauq y a Nasr!*” (*Cor.* 71, 23). Se trata de la mención a distintos dioses preislámicos, entre ellos uno del mismo nombre que el buitre, *Nasr*, en el contexto de la historia de Noé. Sin embargo, serán Ibn 'Abbās\* en su *Tafsīr* y al-Kalbī en *K. al-'Aṣnām* los que aclaren que el aspecto de esta divinidad era el de un buitre<sup>381</sup> y, por tanto, sus adoradores rendían culto

---

<sup>378</sup> El profeta al que Dios revela que enviará el diluvio sobre su pueblo, que era politeísta. Construye el arca con las instrucciones que recibe del ángel Gabriel. Como ocurre en la tradición judeocristiana es el profeta que salvaguarda la fauna, la flora y los seres humanos necesarios para una nueva creación tras el diluvio. Cf. EI<sup>2</sup>, VIII, 111-112, s.v. “Nūh” (B. Heller); Concepción Castillo Castillo, “El arca de Noé en las fuentes árabes”, pp. 67-78.

<sup>379</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.92.

<sup>380</sup> Se le conoce en la tradición musulmana como 'Uḡ b. 'Anāq o bien b. 'Unāq o b. 'Unuq. Se corresponde en la tradición judeocristiana con Og, el rey de Basan, que sobrevivió al diluvio y murió en su enfrentamiento con Moisés. Era un gigante. Cf. EI<sup>2</sup>, X, 838-839, s.v. “‘Udj” (B. Heller - S. M. Wasserstrom); hemos optado por la opción b. 'Unuq por ser la que utiliza al-Ta'labī. Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp. 214-5.

<sup>381</sup> Cf. Hisham Ibn al-Kalbi, *The Book of Idols (Kitab al-Asnam)*. Traducción, introducción y notas de Nabih Amin Faris, s.l., 1952, p. 10.

también a este animal<sup>382</sup>. Al-Damīrī completa la información al situar su procedencia en la tierra de los Ḥimyar<sup>383</sup> y explica que representaba a la fuerza en la época de Noé<sup>384</sup>.

En la exposición de los relatos y referencias relacionados con el buitre que muestran las obras de *Qiṣaṣ* seguiremos la secuencia temporal de los hechos que narran estas obras. Hemos de tener en cuenta que el buitre aparece en una serie de relatos diferentes desde la creación hasta la historia de Salomón. Además, en la mayoría de los casos utilizaremos o bien la versión del relato que nos proporciona al-Kisā'ī o la que proviene de al-Ta'labī por ser las más completas.

La historia del buitre en la tradición arabo-islámica se inicia en la creación, pues las primeras referencias relativas a este animal las vamos a encontrar en la narración que efectúa al-Kisā'ī tanto de la creación del Trono como de la de los cielos. Sin embargo, dado que se trata de relatos de contenido escatológico los revisaremos junto al resto de referencias relacionadas con este contexto.

#### a) *El primer encuentro con Adán.*

El relato donde damos comienzo a la exposición es el del buitre y la ballena que forma parte de la historia de Adán. Es una breve narración de la que disponemos de tres versiones distintas. Los textos están tomados de al-Ta'labī, al-Kisā'ī y al-Damīrī.

El primer texto, es una tradición de 'Abd Allāh b. al-Ḥārīt\* y refiere que antes de la creación de Adán había animales que hablaban entre sí, como el buitre y la ballena. Él la buscaba y le contaba cuanto ocurría en la tierra y ella le informaba de lo que sucedía en el mar. Cuando Dios creó a Adán, el buitre fue a ver a la ballena y le contó que Dios había creado a un ser que algún día lo haría descender de su nido y a ella la sacaría del mar<sup>385</sup>.

---

<sup>382</sup> Cf. Ibn 'Abbās, *Tafsīr*, p.618.

<sup>383</sup> Era un pueblo sedentario que habitaba en el Yemen, descendiente de Ḥimyar hijo de *Qaḥṭān* que a su vez estaba emparentado con Ismael, el hijo de Abraham. Véase Al-Mas'ūdī, *Murū'iy al-ḡahab*, Beirut: Dār al-Iḥyā al-turāṭ al-'arabī, 2002, I-1, pp.301-303.

<sup>384</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.168-171. Al-Ṭabarī, en su *Tafsīr*, no hace esta asociación, pero explica que era una divinidad de los Ḥimyar y representaba la fuerza (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXIX, pp.117-8). En los *Qiṣaṣ* de al-Kisā'ī, al-Ta'labī e Ibn Kaṭīr se menciona a este ídolo en la historia de Noé pero no se le relaciona con ningún animal (Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.82; Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.51; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.53, 55 y 56). No obstante, al-Ŷāḥiẓ, en *K. al-Ḥayawān*, lo cita y refiere que tenía aspecto de buitre al exponer la aleya coránica que alude a ello (Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, VII, pp.52-3).

<sup>385</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.28.

El segundo texto, más amplio, es una narración con fragmentos de Wāḥb b. Munabbih\* y Ka‘b al-Aḥbār\* que se inicia con la llegada de Adán a la tierra y refiere que el buitre fue el primer animal que lo vio, y supo que Adán había sido expulsado del Paraíso, pues lo encontró llorando y lo consoló en su desgracia. A continuación, el buitre acude a informar a la ballena de lo sucedido y el autor nos pone en antecedentes sobre la profunda relación existente entre ambos animales. Además, el buitre le explica a la ballena que Adán ha venido a gobernarles a todos y ambos son los encargados de informar al resto de los animales: él lo hará a los animales terrestres y la ballena hará lo propio con los del mar. La narración continúa mostrando la reacción del conjunto de los animales ante la noticia, su negativa a acatar las órdenes de Dios y el rechazo que expresan ante Adán, siendo el buitre el único que no se rebela, a pesar de temerle tanto como los demás<sup>386</sup>.

Sin embargo, el tercer texto, que es una tradición de Sa‘īd b. Yūbayr\*, tiene un carácter distinto. En él se relata que cuando Adán descendió a la tierra, en ella sólo habitaban dos animales: el buitre en la tierra y la ballena en el mar. El buitre se refugiaba junto a ella y pasaban la noche juntos. Cuando él vio por primera vez a Adán se asustó, pues era completamente diferente a ellos, y se lo contó a la ballena y ambos se aterrorizaron<sup>387</sup>.

Son textos sencillos y poco elaborados y aunque los personajes principales son los animales, no se les describe físicamente en ningún momento. El segundo texto, el más largo, es un relato completo en el que interviene Adán, mientras que los otros dos son muy breves y se centran en los animales solamente. De los tres textos tan sólo en éste se produce un contacto directo entre Adán y el buitre y es éste el que hace participe de ello a la ballena. Otra diferencia significativa es que en el primer texto lo que les produce terror a ambos es el hecho de la creación de Adán, mientras que en los otros dos, su expulsión del Paraíso y la confrontación con él es lo que les atemoriza. Además, en el segundo texto, el protagonismo del buitre es mayor y su actitud es completamente diferente, no se comporta como un ser primitivo sino que razona y actúa con coherencia.

---

<sup>386</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.52-53.

<sup>387</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, pp.256-7.

b) *Luqmān y los buitres.*

El relato más destacado relativo a este ave, tanto por su antigüedad como por su relevancia, es el de Luqmān y los buitres. La referencia más antigua a esta historia, según las fuentes consultadas, se sitúa en la época preislámica, concretamente en la *mu'allaqa* de Nābīga al-Ḍubyānī, referente empleado por la mayoría de las obras para la exposición del relato. El texto completo de la narración lo encontramos en al-Ta'labī, sin hacer referencia a su procedencia, y concluye con el verso de Nābīga al-Ḍubyānī y un refrán alusivo al tema del relato.

En el texto de al-Ta'labī se narra que Luqmān, junto a dos hombres, va a La Meca y allí se les concederá lo que deseen. El primero de ellos solicita bondad y rectitud, el segundo, quiere morir y Luqmān desea una larga vida. Por tanto, Dios da a elegir a Luqmān entre lo que vivirían en total siete vacas salvajes, unos quince años cada una, o siete buitres, cuya longevidad es mucho mayor. Él elige la segunda opción y selecciona uno a uno a los buitres, llegando a vivir cada animal ochenta años. Cuando le toca el turno al último, le pone por nombre Lubad y el día que éste muere, Luqmān también lo hace<sup>388</sup>.

Es probable que se trate de un relato muy antiguo que permanece en la memoria; por eso, tan sólo con hacer referencia a un detalle del relato, como el nombre del animal, se alude a la historia completa. Esto lo podemos ver en la obra de al-Ŷāḥiẓ, pues menciona al último buitre por su nombre y lo utiliza como referente de longevidad. Este autor recopila el fragmento de la *mu'allaqa* de Nābīga al-Ḍubyānī, que hemos mencionado, así como un poema de Labīd<sup>389</sup> que según Hārūn procede de su *Dīwān*<sup>390</sup>. En ambos poemas no se narra la historia, parece no ser preciso, porque debía ser sobradamente conocida. Sin embargo, al-Ta'labī nos proporciona el relato completo.

---

<sup>388</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp.60-61. También lo podemos encontrar en al-Damīrī, aunque se trata de un fragmento de dicho relato y es probable que utilizara como fuente al propio al-Ta'labī. Véase Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.169. La traducción de este relato se encuentra en el Apéndice.

<sup>389</sup> Se trata de Labīd b. Rabī' al-Āmirī (m. 622). Nació en la época preislámica y vivió los comienzos del Islam, muriendo a edad muy avanzada y convertido en ferviente musulmán. Toda su producción poética la realizó antes de su conversión y es autor de una *mu'allaqa*. Cf. Federico Corriente Córdoba y Juan Pedro Monferrer Sala, *Las diez mu'allaqāt...*, p. 127.

<sup>390</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, VI, pp.325-7.

c) *El vuelo de Nimrod.*

Otro relato es la historia de Nimrod con los buitres que encontramos en al-Kisā'ī<sup>391</sup> y en al-Ta'labī<sup>392</sup>. Hemos utilizado como referencia el texto procedente de al-Ta'labī por ser el más amplio y detallado. Según este autor, todo lo referente a Nimrod procede de tradicionistas con diferentes cadenas de transmisión ('asnād) sin especificarlas<sup>393</sup> y en lo que respecta al relato concreto, que mencionamos, cita a Wahb\*, Ibn 'Abbās\*, Muqātil\*, Ka'b\* e 'Ikrima\* como aquellos tradicionistas de los que toma determinados detalles de la narración.

En este texto, al-Ta'labī relaciona la historia de la torre de Babel, y su posterior destrucción, con la narración del vuelo de Nimrod junto a los buitres. El tirano desea enfrentarse a Dios y para ello manda construir una torre de gran altura, aunque no consigue llegar al cielo. A continuación, cría a cuatro polluelos de buitre y, cuando se hacen adultos, manda construir un arca; ata las patas de las aves a la base del arca y coloca en la parte superior una barra con carne, de manera que los buitres elevan el arca intentando obtener el alimento. En el interior del arca están Nimrod y un esclavo, y aquel dispara al cielo para matar a Dios. Sin embargo, al recuperar la flecha manchada de sangre, como no sabe si ha logrado su objetivo, ordena a su sirviente que baje la carne y los animales confusos empiezan a descender. Al oír un estruendo se asustan y el arca se estrella. Acto seguido Dios destruye la torre y cumple la promesa que le hizo al tirano de confundir las lenguas de la gente cuando la torre fuera destruida<sup>394</sup>.

d) *El buitre en el contexto escatológico.*

Entre las alusiones al animal no podemos olvidar su presencia en el contexto escatológico, que en el caso del buitre se trata de referencias al cielo y a los ángeles. En el texto de al-Kisā'ī, sobre los ángeles del Trono, el autor cita una aleya coránica que dice así: “*Los ángeles estarán en sus confines, y ese día ocho de ellos llevarán, encima, el Trono de tu Señor*” (Cor. 69, 17). A continuación, explica que cada ángel tiene cuatro aspectos, siendo uno de ellos el de buitre y es el que intercederá por la subsistencia de

---

<sup>391</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.140. En cuanto a quién se atribuye el relato, en el texto de al-Kisā'ī no se cita una procedencia concreta ni para este episodio ni para el resto de los que atañen a este personaje, aunque en el transcurso de la narración introduce algún inciso aclaratorio, más bien comentario exegético de alguna de las aleyas relacionadas, a cargo de Ibn 'Abbās, pero no en este caso concreto.

<sup>392</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp.87-8. También lo recopila al-Damīrī atribuyéndolo a 'Alī b. Abī Ṭālib\*. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.169.

<sup>393</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.87.

<sup>394</sup> La versión de al-Kisā'ī es más breve, no menciona la torre de Babel en relación con este relato y es el ángel Gabriel quien golpea el arca y la hace caer al mar. Por lo demás, son narraciones similares.

las aves el Día del Juicio<sup>395</sup>. Sin embargo, al-Ta‘labī, al-Ŷāhiz y al-Qazwīnī refieren que los ángeles del Trono son cuatro: el primero tiene aspecto de hombre; el segundo, de toro; el tercero, de buitre y el cuarto, de león<sup>396</sup>. Además, al-Qazwīnī se detiene a detallar los rasgos físicos de los cuatro y la posición que ocupan bajo el Trono<sup>397</sup>. En cuanto al ángel con aspecto de buitre, nos dice: “es de color rojo tendiendo a negro, las puntas de sus alas son de oro y su pecho azul”<sup>398</sup>.

En conjunto, las fuentes árabes consultadas, asocian a este ángel del Trono con el buitre por ser la más fuerte de las aves y esto lo legitima para ser quien los represente e interceda ante Dios por su subsistencia.

Además, al-Kisā‘ī narra la creación de los cielos y de los ángeles y, en este contexto, el autor recopila un relato de Ibn ‘Abbās\* donde se efectúa una descripción de los siete cielos, y de los que allí habitan, a raíz de una aleya coránica relativa al origen del mundo que refiere “*Decretó que fueran siete cielos, en dos días, e inspiró a cada cielo su cometido...*” (Cor. 41, 12). Ibn ‘Abbās\*, cuando alude al tercer cielo, comenta que allí hay ángeles con aspecto de buitres<sup>399</sup>. Asimismo, al-Qazwīnī los describe semejantes a los buitres de color leonado y con las puntas de las plumas negras, así como su pico y sus patas. Es una descripción pseudo fantástica basada en rasgos de un animal real que comienza de esta forma, pero termina refiriendo que su cuerpo y sus alas son de oro con una mancha negra en las plumas, el pico y las patas<sup>400</sup>.

---

<sup>395</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.7. Este texto es muy similar al que encontramos en el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās\*, en el comentario a esta aleya, pues refiere que cada ángel tiene cuatro rostros: de hombre, de toro, de buitre y de león. Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.613. Además, ambas versiones son muy parecidas a la que hallamos en el libro de Ezequiel. Véase Ez. 1, 5-12.

<sup>396</sup> En el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī, la referencia no se cita en el contexto de la creación del Trono sino en el relato de Buluqiya que al-Ta‘labī recopila atribuyéndolo a ‘Abd Allāh b. Salām al- Isrā‘ilī\*(Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.310). En este relato el ángel, que intercederá por las aves, se describe con cabeza de buitre. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp. 313-314.

En el *libro de la Escala*, si bien hallamos la descripción de los ángeles del Trono, difiere de la que encontramos en el resto de los textos, pues alude a un águila en vez de mencionar a un buitre. Cf. *Libro de la Escala*, p.72.

Al-Ŷāhiz se detiene a explicar que se trata de un buitre (Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, VII, p.46) y no de un águila, como refiere la tradición judeo-cristiana. Incluyendo, además, los versos de ‘Amiyya b. Abī Salt que mencionan a los ángeles del Trono (Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, VII, p.51). Mientras que al-Damīrī alude a la relación entre el animal y este ángel para exponer los vínculos oníricos entre el buitre y la realza. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.171.

<sup>397</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, pp.90 y 101.

<sup>398</sup> Cf. *Op. cit.*, p.101.

<sup>399</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.12. En el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī, en un contexto similar, también encontramos una descripción de los cielos aunque no se menciona a ángeles con aspecto animal (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.15). Sin embargo, en el *Libro de la Escala*, donde la narración de estos detalles es más minuciosa, los sitúa en el quinto y solamente tienen rostro de buitre (Cf. *Libro de la Escala*, p.64).

<sup>400</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, pp. 94 y 103.

En este contexto escatológico deberíamos incluir el relato de la visión de Moisés, ya que consiste en una descripción de los ángeles de los siete cielos relacionada con una cita coránica que refiere “¡No Me verás! ¡Mira, en cambio, la montaña! Si continúa firme en su sitio, entonces Me veras” (Cor. 7, 143)<sup>401</sup>. La narración de la visión de Moisés la encontramos en al-Ta‘labī, en al-Ṭarafī y en al-Ṭabarī<sup>402</sup>.

En el relato se narra que Moisés había solicitado una visión y Dios se la concede. Pasan ante él los ángeles de los siete cielos y los del tercero tienen aspecto de buitres y el estruendo, que se crea a su paso, produce terror en el profeta, lo mismo le ocurre ante la visión del resto de los ángeles. Una vez completada ésta, el profeta queda como muerto, desmayado y el alma se ha ido de su cuerpo.

*e) Otras referencias.*

En diversos episodios de la historia de Salomón, narrada por al-Ta‘labī, se menciona al buitre. En estos relatos se le vincula a la realeza a través del profeta. Se le destaca como la más sabia de las aves y se le considera su gobernante<sup>403</sup> e incluso forma parte de los elementos ornamentales del trono de Salomón<sup>404</sup>. Además, cuando el profeta instruye a sus acompañantes sobre el significado de los sonidos que emiten los pájaros y otros animales, este autor recoge una tradición de Ḥasan b. ‘Alī\* según la cual, el buitre, cuando emite su grito, le está diciendo al hombre que no se le acercará hasta que su alma no haya abandonado su cuerpo<sup>405</sup>.

En cuanto a los hadices, hemos encontrado uno, al margen de las obras canónicas, en el que se menciona al buitre. Está atribuido a ‘Alī\* y lo recopila al-Damīrī<sup>406</sup> indicando que procede de la obra *Nafḥāt al-Azhār* de al-Yāfi‘ī<sup>407</sup>. En él, el ángel Gabriel

---

<sup>401</sup> La aleya alude a cuando Moisés sube al monte Sinaí y en un momento de duda le pide a Dios que se manifieste ante él.

<sup>402</sup> Los tres textos son muy parecidos y apenas hay leves diferencias. Al-Ta‘labī refiere que proviene de algunos libros sin identificarlos aunque en el curso del relato menciona a Wahb\* como tradicionista (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.180), al-Ṭarafī no alude a la procedencia del relato (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.151) y al-Ṭabarī lo recopila de Ibn Ishāq (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, pp.62-65).

<sup>403</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.314.

<sup>404</sup> Cf. *Op. cit.*, p.308. Al igual que en la descripción de dicho trono que efectúa al-Kisā’ī. Vid. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.283.

<sup>405</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.260. También podemos encontrar dicha referencia en la obra de al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.168.

<sup>406</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.168. También queda recogido por al-Qazwīnī (Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aẓā’ib al-majlūqāt*, p.462) y al-Ibšīhī (Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.199) sin explicar su procedencia última.

<sup>407</sup> Es posible que se trate de ‘Abd Allāh b. As‘ad b. ‘Alī b. Sulaymān al-Yāfi‘ī (700/1301-767/1367). Era místico, poeta y experto en jurisprudencia y lexicografía, entre otras materias, de

realiza a Mahoma una exposición sobre la primacía de determinadas cuestiones, entre las que destacan, el buitre respecto a las aves, el Corán ante la lengua árabe y la azora de la vaca sobre el resto de las azoras.

#### 3.2.1.4. Síntesis interpretativa

La simbología del buitre se fundamenta tanto en las características físicas del animal y sus hábitos de comportamiento, como en la idea de que se trata de uno de los animales primordiales.

El buitre está presente en la creación del espacio celeste, como uno de los ángeles del Trono, lo que confiere a su figura cierto matiz de realeza; y forma parte de los ángeles del cielo, aunque no se trata de aquellos más próximos al hombre sino de los que se sitúan en una esfera lejana, distante, y, como le sucede a Moisés, el hombre no está capacitado para hallarse en presencia de éstos ángeles, puesto que le producirían verdadero terror. También es presentado como uno de los primeros seres que habitaban en la tierra, como superficie, antes de la llegada de Adán, siendo el que gobernaba sobre el resto de las criaturas que allí se encontraban. Este animal manifiesta el terror de una sociedad que teme desaparecer ante la llegada de los cambios que trae “un hombre”, pero se trata de un gobernante sabio que comprende la forma en que debe actuar para conservar su *status*, plegarse ante el nuevo poder y permanecer calmado y respetuoso, incluso colaborar con él aunque no de forma manifiesta.

En un sentido metafórico, la asociación entre el buitre y ballena, no puede ser sino la recreación de la muerte y la vida como ideas más antiguas que el hombre. A pesar de tratarse de un ave, por tanto vinculada al plano espiritual, lo que permite asumir el concepto de que existen ángeles con su aspecto, está profundamente integrada en la tierra, como espacio habitado por el ser humano, por tratarse de un necrófago. Sin embargo, en el caso del buitre esta idea se asume con naturalidad, planteando el respeto que manifiesta hacia el hombre, puesto que espera a que el alma abandone el cuerpo del difunto para arrebatarse la carne. Asimismo, al relacionarlo con el momento del nacimiento, pues en esta cultura representa a las comadronas o parteras<sup>408</sup> por su

---

tendencia šafi'í. Murió en La Meca y cuenta con una amplia producción literaria. Cf. Kaḥḥāla, *Mu'ýam al-mu'allifín*, VI, pp.34-35.

<sup>408</sup> Este dato curioso lo encontramos en la simbología que al-Damīrī atribuye al buitre. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, II, p.171.



comportamiento con la hembra de su especie, simbólicamente, una vez más, la muerte y la vida, quedan establecidos como hechos clave de la existencia del ser humano y personificados en la figura de un animal vinculado a ambos acontecimientos.

Se granjea la admiración de los hombres y se convierte en referente de cómo debe ser un rey a causa de sus propias características: su paciencia y resistencia a la adversidad, así como el hecho de que el vínculo con su pareja sea tan fuerte que muera de nostalgia ante su ausencia, cualidades propias de la nobleza de carácter. A lo que habría que añadir el respeto que manifiestan hacia él el resto de las aves. El buitre gobierna amparado en su fuerza, corpulencia y sabiduría, permaneciendo alejado de sus súbditos y manteniendo, de este modo, la distancia apropiada con ellos. Si extrapolamos esta imagen a los seres humanos, estaríamos ante un gobernante que desempeña su cargo en solitario y detenta el poder absoluto, de modo que su calidad humana será determinante y lo transformará en un rey sabio y justo o en un tirano que se comporta de forma mezquina. De ahí que ambas facetas del poder se representen por medio del buitre.

Otro aspecto destacado de la visión que los autores árabes tienen del buitre es la extrema longevidad que le atribuyen, probablemente motivada por el escaso contacto con el hombre, lo que les lleva a creer que la duración de su vida es mucho mayor de lo que es en realidad.

### 3.2.2. Cuervo

El cuervo, en las costumbres ancestrales de los pueblos de la región, ejercía el papel de augur, pues la interpretación de sus graznidos permitía a los hombres obtener respuestas a sus consultas<sup>409</sup>. Sin embargo, con la llegada del Islam dichas prácticas quedan encuadradas en el contexto de la superstición. De modo que, al estudiar al cuervo en la tradición arabo-islámica, basándonos en el Corán y en la literatura religiosa, el punto de partida es la historia de Caín y Abel y la asociación de este animal con la muerte y el enterramiento. No obstante, a través de las fuentes, su simbología adquiere complejidad por los matices que nos aportan y se justifica su relación con el hombre.

#### 3.2.2.1. Sus nombres

El cuervo, en lengua árabe, es designado con un nombre de carácter general que cuenta con dos variantes, además de varios nombres de menor incidencia que se emplean en contextos concretos.

Los nombres que se le dan al cuervo son:

a) *Gurāb*: cuyo significado es cuervo<sup>410</sup>. Este término de carácter general está relacionado con varios verbos, aunque los principales son: *gariba*, cuyo matiz se centra en el color, pues significa “ser negro intenso”<sup>411</sup> y *garuba* “ser oscuro, extraño”, que tiene un sentido diferente pues se refiere a “lo que está oculto”, “lo que resulta difícil de comprender”<sup>412</sup>. Al-Damīrī, en su apartado dedicado al cuervo, explica que se utiliza el término *gurāb* debido a la negritud del animal<sup>413</sup>. Además, hemos de tener en cuenta *garaba* o *garb*, cuyo significado es “alejarse”<sup>414</sup>, *garrab*, una de cuyas acepciones es “recorrer el mundo”<sup>415</sup>, así como el término *tagrīb* que tiene el sentido de exilio<sup>416</sup>. Por

---

<sup>409</sup> Sobre la importancia del cuervo en el contexto adivinatorio véase Toufiq Fahd, “Les présages par le corbeau. Etude d’un texte attribué à Ġāhiz”, *Arabica*, 8 (1961), pp. 30-58.

<sup>410</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.832.

<sup>411</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.449.

<sup>412</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, VI, p.2240.

<sup>413</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.5.

<sup>414</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.831.

<sup>415</sup> *Ibid.*

<sup>416</sup> *Ibid.*

lo tanto, el conjunto de dichos términos nos proporciona una serie de rasgos propios del animal. En primer lugar, se destaca sobremanera su color negro, no obstante, no se limitan a la calidad de éste sino que está implícita una referencia a la oscuridad en sentido metafórico, quedando este matiz incorporado al término. En segundo lugar, se le puede relacionar con aquel “que pone distancia”, “que se aleja”; por lo tanto, no convive con el hombre. Y en tercer lugar, se destaca su capacidad de efectuar largos recorridos. Este nombre, *gurāb*, es de uso común y se emplea en el conjunto de relatos y referencias para aludir al cuervo. Lo encontramos en el Corán, en las colecciones de hadices, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de *Tafsīr*, en la *Taḍkira* de al-Qurṭubī, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī, en *k. al-Imtāʾ* de al-Tawḥīdī, en *ʿUyūn al-Ajbār* de Ibn Qutayba y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

b) *Gurāb al-aʿṣam*: derivado del anterior, se traduce por “cuervo manialbo”<sup>417</sup> y se le considera diferente al resto de los cuervos<sup>418</sup>. Entre las fuentes consultadas es utilizado por al-Nasāʾī en algunos hadices y mencionado por al-Damīrī en el apartado de su enciclopedia dedicado a este animal.

c) *Gurāb al-bayn*: derivado de *gurāb*, significa “cuervo de la separación”<sup>419</sup>, se vincula a la historia de Noé y se emplea en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y en la enciclopedia de al-Damīrī.

d) *Hātim*: significa cuervo y se emplea para el cuervo negro<sup>420</sup>. Sin embargo, no lo hemos encontrado en las fuentes consultadas.

e) *Naʿʿāb*: cuyo significado es “joven cuervo”<sup>421</sup>. Lo encontramos en *ʿAḡāʾib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī y en las enciclopedias de Ibn Qutayba, al-Ibšīhī y al-Zamajšārī.

### 3.2.2.2. Rasgos físicos y hábitos

La descripción física que nos proporcionan las fuentes es de carácter general, pues aglutinan los datos de los distintos tipos de cuervos que conocen. Las fuentes básicas para recabar la información sobre los rasgos de tipo zoológico son el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y *ʿAḡāʾib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī, aunque tanto al-Damīrī como al-Ibšīhī

<sup>417</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 9, p.246; Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.775.

<sup>418</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.5-6.

<sup>419</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, p.287; Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 1, p.559.

<sup>420</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, II, p.511; Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.209.

<sup>421</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1182.

aportan detalles, sobre todo en lo referente a los rasgos físicos y psicológicos y a las variedades de este animal. Lo mismo ocurre con al-Mawṣilī y con el apartado dedicado a la historia natural en *K. al-Imtā'* de al-Tawḥīdī y en *'Uyūn al-Ajbār* de Ibn Qutayba.

Al-Ŷāḥiẓ describe al cuervo como un ave de color negro con ojos brillantes y vista penetrante, que tiene garras débiles, uñas romas y un pico distinto al de las rapaces. Es un animal fuerte y astuto pero no un cazador, pues se alimenta de carroña y basura, aunque también de plantas, y, además, es avaricioso y egoísta<sup>422</sup>. Al-Qazwīnī añade que es veloz volando y puede recorrer grandes distancias. Hace acopio de alimentos, incluso los entierra, y en el desierto ataca a animales y hombres, viejos y enfermos<sup>423</sup>. Al-Damīrī explica que a través del pico, el cuervo percibe lo que hay bajo tierra y comenta que aunque se aproxima a las zonas habitadas para alimentarse de basura, huye al ser descubierto<sup>424</sup>. Al-Ibšīhī es el más concreto al mencionar las variedades que conocen: el cuervo blanco y negro, el de campo y el cuervo que es tan negro que parece azul, especificando que este último es aquel al que suelen referirse los relatos<sup>425</sup>.

### 3.2.2.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre el cuervo proceden del Corán y los *Qiṣaṣ* y la mayoría son relatos. Sin embargo, precisamos de la consulta no sólo de la literatura de *Tafsīr* sino de obras como *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, *'Uyūn al-Ajbār* de Ibn Qutayba y *'Aḡā'ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī para completar la información relativa a dichos relatos, e incorporar otros más breves, que nos ayudarán a discernir, de forma más detallada, la imagen del cuervo en la tradición arabo-islámica. Este animal está relacionado con profetas como Noé y Abraham y personajes como Caín y Kānūh<sup>426</sup>. Al exponer los relatos en los que está presente junto a éstos, sobre todo en aquellos de

---

<sup>422</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, II, pp.313-15.

<sup>423</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majlūqāt*, pp. 457-8.

<sup>424</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.5-6.

<sup>425</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.192. En lo que a las variedades de cuervos se refiere, al-Damīrī hace una división distinta. Por un lado, el que denomina *gurāb al-a'ṣam* o cuervo manialbo que cuenta con diferentes descripciones, coincidentes en que tiene una mancha blanca en el vientre, las alas o las patas, incluso concretan que sus patas y pico son rojos, destacando en conjunto que no se asemeja en su comportamiento al resto de los cuervos; y por otro, el *gurāb al-bayn* –cuervo de la separación– en su nombre muestra la particular relación del animal con el hombre, que cuenta con dos variedades: uno, pequeño, avaricioso y débil; y el otro, de mayor tamaño se intuye, más fuerte, que es el que se acerca a zonas habitadas. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.5-6.

<sup>426</sup> Como se narra en el texto que veremos a continuación, fue el padre de Šāliḥ. Era un idólatra, fiel servidor del rey Ŷunda' b. 'Amr al-Qayl. Cf. al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p. 110.

mayor relevancia, no nos limitaremos a exponer el relato en cuestión sino que recogeremos los matices de la presencia del cuervo en él, analizadas a través de las fuentes consultadas.

a) *El cuervo de Caín.*

Comenzaremos con la única cita expresa que procede del Corán y dice así: “Dios envió un cuervo, que escarbó la tierra para mostrarle cómo esconder el cadáver de su hermano. Dijo: «¡Ay de mí! ¡Es que no soy capaz de imitar a este cuervo y esconder el cadáver de mi hermano?». Y pasó a ser de los arrepentidos.” (Cor. 5, 31). Es la más conocida de las narraciones asociadas al cuervo, pues se trata de la historia de Caín y Abel y la presencia del animal se sitúa en el momento de la muerte de Abel a manos de Caín<sup>427</sup>.

La exégesis coránica completa este relato aclarando algunos aspectos. Al-Ṭabarī, en su *Tafsīr*, parte de comentarios procedentes de Ibn ‘Abbās\*, Muḡāhid\*, Qatāda\* y al-Suddī\*, entre otros, y las interpretaciones de todos ellos son similares, proponiendo, en conjunto, dos opciones: la primera es que si debían dar ejemplo a Caín, habrían llegado dos cuervos que lucharon entre sí —incluso van más allá al explicar que debían ser hermanos—, uno mató al otro y en principio dejó el cadáver expuesto aunque después lo enterró<sup>428</sup>. Esta interpretación se fundamenta en que tras contemplar los actos del cuervo, Caín se arrepiente de lo que ha hecho. Y la segunda opción refiere que tal vez hubiera un cuervo muerto allí y Dios envió al animal para que lo enterrara<sup>429</sup>.

Según al-Kisā’ī, Caín no se arrepintió de lo que había hecho, al observar el comportamiento del cuervo, más bien tuvo miedo y eso le llevó a dejar a su hermano muerto abandonado sobre la tierra y expuesto a los animales salvajes, encontrándolo así su padre, Adán<sup>430</sup>. Sin embargo, al-Qurṭubī explica que Caín completaba su traición al abandonar el cuerpo sin enterrarlo y Dios envió a un cuervo para que arrojara tierra

---

<sup>427</sup> El relato completo lo encontramos en *Cor.* 5, 27-31.

<sup>428</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, pp.236-240. Es similar a la que hallamos en al-Kisā’ī (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp. 72-73), en al-Ta’labī (Cf. Al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, p.43), en Ibn Kaḡīr, aunque este autor aclara que dicho análisis procede de al-Suddī\* y los animales eran hermanos (Cf. Ibn Kaḡīr, *Qiṣaṣ*, p.40), y en al-Qurṭubī (Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḡkīra*, p.77). Además, según un relato de Iṣḡāq b. Bīṣr, recopilado por al-Ṭarafī, uno de los dos cuervos que Dios envió se posó sobre el cadáver de Abel para alimentarse y el otro defendía el cuerpo de éste para evitarlo. Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.19 (48).

<sup>429</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VI, p.237; Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.121.

<sup>430</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp. 72-73.

sobre el cadáver y lo cubriera. Siendo la ausencia de su hermano, el hecho de que desapareciera de su vista, lo que motivó el arrepentimiento<sup>431</sup>.

En cuanto a los motivos por los cuales Dios le envía un cuervo a Caín, según al-Ŷāḥiẓ, se debió a su capacidad de aproximarse a los cadáveres y porque era el único capaz de cumplir la función a la que Dios le destinó. Debía tratarse de un ave vinculada a la “oscuridad”, intensamente negra y de naturaleza detestable<sup>432</sup>. En cambio, al-Damīrī recoge un comentario de Abū l-Hayṭam\* según el cual el motivo fue que, antes de este suceso, la muerte era desconocida, pero este animal, por sus hábitos alimenticios, disponía de experiencia para afrontar la situación<sup>433</sup>.

*b) La historia de Kānūh.*

Otro relato que cuenta, entre sus personajes, con el cuervo de Caín, es la historia de Kānūh. En ella se narra que un cuervo es enviado como mensajero a la futura madre del profeta Ṣāliḥ para que cohabite con su marido y pueda nacer el profeta. Este relato es de Ka‘b al-Aḥbār\* y tan sólo queda recogido por al-Kisā‘ī, como introducción a la historia de Ṣāliḥ<sup>434</sup>. Nos cuenta que Kānūh era uno de los nobles de Tamūd<sup>435</sup> y cierto día, mientras rezaba a los ídolos, le fue revelado que sería padre de un profeta de nombre Ṣāliḥ y éste acabaría con la corrupción de su pueblo. Cuando el rey se enteró de esto ordenó que lo mataran, pero Dios envió un ángel que alejó a Kānūh de allí y lo llevó a un valle donde permaneció dormido cien años. Su esposa, Ra‘ūm, lloraba desconsolada hasta que un día apareció ante ella un cuervo que se presentó como mensajero de la divinidad y se identificó como el cuervo de Caín. El pájaro le explicó que su misión consistía en reunirla con su esposo, y con la ayuda de Dios lo encuentra y lo despierta. De esta forma Kānūh cohabitó con su mujer y la dejó embarazada de Ṣāliḥ. A continuación, murió y el pájaro guió a la mujer de vuelta a su pueblo.

---

<sup>431</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.77.

<sup>432</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, III, pp.411-412.

<sup>433</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.9.

<sup>434</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, pp.110-112. La traducción de este relato se puede encontrar en el Apéndice.

<sup>435</sup> Según al-Mas‘ūdī el pueblo de Tamūd habitaba entre el Ḥiṯyāz y al-Šams, a las orillas del mar de Abisinia (probablemente el Mar Rojo). Cf. Al-Mas‘ūdī, *Murūy al-dahab*, I, pp.281-83; véase EI<sup>2</sup>, X, 436, s.v. “Thamūd” (Irfan Shahid).

En el texto se parte de la idea de que el cuervo, en origen, era negro, pero la mancha blanca de su cabeza se debe a la reacción ante la muerte de Abel a manos de su hermano, y el pico y las patas rojas, a que estuvo en contacto con la sangre de Abel<sup>436</sup>.

c) *El sacrificio de las aves.*

Otra referencia coránica relacionada con el cuervo, aunque de manera indirecta, es la alusiva al sacrificio de las aves en la historia de Abraham y dice así: “Y cuando Abraham dijo: «¡Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos!». Dijo: «¿Es que no crees?». Dijo: «Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón». Dijo: «Entonces, coge cuatro aves y despedázalas. Luego, pon en cada montaña un pedazo de ellas y llámalas. Acudirán a ti rápidamente. Sabe que Dios es poderoso, sabio».” (Cor. 2, 260)<sup>437</sup>.

En el texto no se identifica a las aves, sin embargo, la exégesis coránica, al especificar cuales fueron las que se sacrificaron, introduce al cuervo en la narración. En el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās\* se explica que eran el gallo, el pavo real, el cuervo y el pato<sup>438</sup>. Según al-Quṣayrī, la elección de estas aves estaba relacionada con su simbología: el gallo representaba el orgullo; el pavo real, la belleza del mundo; el cuervo, la ambición y la codicia y el pato, la subsistencia<sup>439</sup>.

---

<sup>436</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 112. Ambos rasgos son distintivos de dos animales concretos, puede tratarse de la descripción del *Pyrrhocorax pyrrhocorax* cuyo rasgo distintivo son las patas y el pico rojos y un *Corvus albus*, que tiene el pecho blanco y una mancha blanca en el cuello. Respecto a los tipos de cuervos que habitan en Oriente Medio véase la lista que proporciona la dirección URL: <http://www.bsc-eoc.org/avibase/avibase.jsp?pg=checklist&region=MID>. Sobre las características del *Pyrrhocorax pyrrhocorax* véase *La guía de Incafo de las aves de la Península Ibérica*. Madrid: Incafo, 1980, pp.636-8; P. Laiolo, A. Rolando et alii, “Geographic diversification in the call repertoire of the genus *Pyrrhocorax* (Aves, Corvidae)”, *Canadian Journal of Zoology*, 79 (2001), pp.1568-76. En lo que se refiere al *Corvus albus* véase la información que proporciona la dirección de URL: [http://animaldiversity.ummz.umich.edu/site/accounts/classification/Corvus\\_albus.html](http://animaldiversity.ummz.umich.edu/site/accounts/classification/Corvus_albus.html).

<sup>437</sup> Este episodio forma parte de un relato más amplio en el que Abraham y Nimrod discuten sobre el poder de Dios ante la vida y la muerte. Esta escena en concreto la encontramos en Gn 15, 9.

<sup>438</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.48.

<sup>439</sup> Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, I, p.121. Mientras que al-Ṭabarī, recurriendo a Muḥāhid\*, Muḥammad b. Ishāq\* o Ibn Yārīr\*, sustituye al pato por la paloma y refiere que los primeros que aluden a éstas son los cristianos. Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, III, p.63. Los *Qiṣaṣ* se basan en la literatura exegética y como ocurría en el relato de Caín combinan la mención a la aleya coránica con dichos comentarios. Sin embargo, en el resto de las obras consultadas no se retoma este relato en referencia al cuervo. En al-Kisā’ī encontramos este relato más o menos detallado, con la aclaración de qué aves eran: un gallo blanco, un cuervo negro, una paloma verde y un pavo real (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.135). Al-Ṭarafī, a partir de la misma aleya coránica, explica que se trataba de las aves que refiere al-Kisā’ī sin dar detalles sobre ellas y sin extenderse en desarrollar el relato, se limita a breves pinceladas poco concretas (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.38 (102)), mientras que al-Ta‘alabī e Ibn Kaḥfīr no le prestan atención al relato. Además, en la *Riḥla* de Ibn Baṭṭuta se menciona el lugar donde Abraham realizó el sacrificio, la Montaña de los pájaros, y el autor explica que se trata de cuatro picos situados a ambos lados del camino de Tan‘īm. Véase Ibn

#### d) Noé y el cuervo

Otro de los relatos relativos al cuervo que cuenta con una relevancia de características similares a la historia de Caín, es un episodio de la historia de Noé. Entre las fuentes de carácter religioso tan sólo lo encontramos en los *Qiṣaṣ*, pero también incluyen la historia, en su caracterización del animal, al-Ŷāḥiẓ, al-Damīrī y al-Ibšīḥī.

Al-Kisā'ī, citando como tradicionista del relato de Noé a Ibn 'Abbās\*, se limita a mencionar que antes de enviar a la paloma que llevó ante Noé la rama de olivo, éste había mandado a un cuervo en busca de noticias, pero se rezagó y, a consecuencia de ello, envió a la paloma<sup>440</sup>. Al-Ta'labī también cita a este tradicionista, aunque amplía el relato explicando que Noé, tras el diluvio, envía al cuervo para que le traiga noticias, pero el animal encuentra un cadáver, se posa en él y se le olvida regresar. Noé le grita con espanto y a causa de ello no se habitúa a la proximidad del hombre<sup>441</sup>. Al-Damīrī establece que, a partir de este relato, no puede convivir con el hombre, ya que al incumplir la misión que le encomienda el profeta se transforma en ave de mal agüero. Se le llama el “cuervo de la separación” (*gurāb al-bayn*), porque se distanció de Noé y de su cometido. De ahí que interprete su graznido como un grito de dolor ante la desgracia<sup>442</sup>.

#### e) Otras referencias.

Ibn Qutayba, en la parte dedicada a la historia natural de su *'Uyūn al-Ājbār*, refiere una tradición procedente de Makḥūl\*, según la cual una de las plegarias del profeta David era: ¡Oh sustentador del joven cuervo (*na' 'āb*) en su nido!”<sup>443</sup>. A continuación, el autor comenta que dicha plegaria se fundamenta en la actitud de los cuervos hacia sus crías, ya que los polluelos al nacer son blancos y feos, la madre los

---

Baṭṭūṭa, *A través del Islam*. Serafín Fanjul y Federico Arbós (Trads y Eds). Madrid: Editora Nacional, 1981, p.237.

<sup>440</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.98. En la tradición judeocristiana Noé envía al cuervo para que verifique si la tierra ha reaparecido por encima de las aguas tras el diluvio y el animal se comporta como un fiel servidor y regresa cuando la tierra se ha secado. Véase Gen 8,7.

<sup>441</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.55. Al-Ṭarafī recopila el mismo texto que al-Ta'labī, procedente de Ibn 'Abbās (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p. 28 (66)), al igual que Ibn Kaṭīr (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.69).

<sup>442</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.7. Al-Ŷāḥiẓ utiliza este relato para explicar que simboliza a aquel que va y no vuelve. Considera que se trata de un animal impío asociado con Iblīs, incluso recoge un relato en el que el cuervo era el símbolo onírico de la impiedad Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, II, p.317. Según al-Ibšīḥī su actuación en esta historia lo convirtió en impío. Cf. Al-Ibšīḥī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.192-3.

<sup>443</sup> Se trata de una cita del Libro de los Salmos. Sal. 147. 9.



abandona y Dios se apiada de ellos y los alimenta con moscas o mosquitos hasta que les crecen las plumas y se vuelven negros. Entonces, su madre regresa y Dios deja de alimentarlos<sup>444</sup>.

Al-Ta‘labī recopila un relato de Ka‘b al-Aḥbār\*, que forma parte de la historia de Salomón, en el cual se detalla el significado de los cantos o de los sonidos que emiten las aves y otros animales. En este texto se explica que el graznido del cuervo es una maldición contra los preceptores del *zakāt*<sup>445</sup>, vinculando de esta forma al animal directamente con la avaricia<sup>446</sup>.

En las colecciones de hadices, las referencias que encontramos se centran en la indicación del Profeta de matarlos porque interrumpen la oración y probablemente por los vínculos con la oscuridad que hemos mostrado hasta ahora, establecidos por las fuentes consultadas<sup>447</sup>. Los hadices, muy similares, se limitan a enumerar aquellos animales que deben matar, entre los que se encuentran, al mismo nivel, el cuervo, el ratón, el escorpión, la serpiente y el perro rabioso<sup>448</sup>.

#### 3.2.2.4. Síntesis interpretativa

La imagen del cuervo se ve lastrada sobre todo por sus hábitos de comportamiento, y, el hecho de que sea completamente negro, no contribuye a suavizar sus características, pues este color lleva implícita la maldad, en la tradición arabo-islámica. Sin embargo, será precisamente este cuervo el que logre un protagonismo absoluto en los relatos relativos a estos animales.

---

<sup>444</sup> Vid. L. Kopf y F. S. Bodenheimer, *The ‘Uyūn al-akḥbār of Ibn Qutayba...*, p.344 (64) [XVI, 4 (89)]. Esta referencia también la vamos a encontrar en la obra de Al-Qazwīnī (Cf. Al-Qazwīnī, *‘Ayā’ib al-majlūqāt*, pp.457-8) y en *Rabi‘a al-Abrar* de al-Zamjašārī (Cf. *Op.cit*, V, p. 408 (24)) atribuida al mismo tradicionista y en al-Ibšīhī, sin mencionar su procedencia (Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.192-3).

<sup>445</sup> El *Zakāt*, la limosna o “caridad obligatoria”, es uno de los pilares del Islam. Se fundamenta en la purificación de los bienes mediante la contribución a la comunidad y se destina a mantener a los miembros más débiles. De manera que surge, en origen, como un modelo organizado de ayuda social. Cf. J. Sourdel y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, s.v. “Zakāt”, pp.861-862; una explicación detallada de los distintos aspectos del *Zakāt*, desde el punto de vista práctico, la encontramos en una obra reciente de un teólogo turco. Véase Ömer Faruk Şentürk, *Charity in Islam: A comprehensive Guide to Zakāt*. Somerset, NJ: The Light, 2007.

<sup>446</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.260.

<sup>447</sup> A todo ello deberíamos añadir que se trata de un animal que podía transmitir enfermedades como es el caso de la encefalitis. Véase John S. Marr y Charles H. Calisher, “Alexander the Great and West Nile Virus encephalitis”, *Emerging Infectious Diseases*, vol. 9, nº 12 (December 2003), pp. 1599-1603.

<sup>448</sup> Se ordena matarlos en hadices como el de ‘Ā’iša recopilado por Muslim (Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Ḥayy* (7): 2719) y al-Bujārī (Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *ḡazā’i-l-Ṣayd* (28): 1829; k. *Bad’i-l-jalq* (59):3314) mientras que otros hadices, sólo dan la orden de espantarlos como el de Abū Sa‘īd al-Judrī\* que recopila Abū Dā’ūd (Cf. Abū Dā’ūd, *Sunna*, K. *Manasik wa-l-Ḥayy* (10): 1844).

Los cuervos más destacados de la tradición, a nivel individual, son el de Caín y el de Noé. El primero de ellos está presente en los relatos debido a sus propias características y mantiene una relación directa con la divinidad, pues es ésta quien le encarga dos misiones determinadas, mientras que a través de la historia de Noé se justifica la relación del animal con el hombre.

Las funciones que desempeña el cuervo en la historia de Caín son básicamente dos: ser reflejo de los actos del protagonista y mostrarle cómo ha de actuar respecto al cadáver. Como hemos ido viendo en el análisis que las fuentes consultadas hacen del texto, los matices del relato generan cierta confusión, pues si prestamos atención a los motivos de la selección de este animal, como parte integrante de esta historia, están fundamentados en su familiaridad con la muerte desde su origen, pues dicha narración tiene lugar en la época de Adán. Sin embargo, no se trata de una relación que consideren natural, como ocurría en el caso del buitre, sino que el cuervo se asocia a un hecho criminal, el primero de la historia del hombre, con características moralmente terroríficas: un asesinato entre hermanos. De ahí que el animal, elegido para escenificar la situación, no sólo debía conocer la muerte de cerca, sino ser capaz de repetir este infame comportamiento. En los textos se refiere que el objetivo fundamental de las acciones del cuervo era fomentar el arrepentimiento de Caín; sin embargo, tal y como se expone en el relato, la agresividad mostrada por Caín no se limita al asesinato sino que va más allá de la muerte, pues deja el cuerpo sobre la tierra a expensas de los animales salvajes y de las aves de presa. Por tanto, la intención de la divinidad, al enviar al cuervo, parece ser la protección del cuerpo del hermano muerto.

Este “cuervo de Caín” vuelve a aparecer en la historia de Kānūh, donde ejerce una vez más de mensajero de la divinidad, aunque en esta ocasión se trata de facilitar la fecundación de la madre de Šāliḥ, quedando de esta forma relacionado con la creación de vida. Una idea que ya hemos observado en el estudio sobre el buitre. De manera que ambos animales, vinculados en origen a la muerte por sus hábitos alimenticios, de una u otra forma, se asocian al origen de la vida, bien al momento de la concepción, como es el caso del cuervo, bien al momento del nacimiento, como vimos en el caso del buitre.

Lo interesante en el caso del cuervo de Noé no es la presencia del animal en el relato, sino la utilidad de la historia para racionalizar el comportamiento del cuervo hacia el hombre y a la inversa. Se plantea que existía un vínculo previo que se vio interrumpido, tras el diluvio, por la desobediencia del animal ante una orden del profeta.

Lo curioso es que en la tradición judeo-cristiana el relato es similar, si bien el animal acata las órdenes y cumple la misión que se le encarga. Sin embargo, en la tradición arabo-islámica el fracaso del cuervo no es intencionado, simplemente se deja llevar por su naturaleza, lo que despierta el horror en el profeta y a causa de esta reacción, el cuervo desconfía del hombre. Las consecuencias de ello son: que se mantenga en las proximidades de los reductos humanos, alimentándose de sus desechos, y, sin embargo, huya al ser descubierto y no puedan domesticarlo.

Otros matices de la figura del cuervo no hacen sino ahondar en la idea de una esencia innoble y una naturaleza malvada, capaz de agredir a seres indefensos y dejarse dominar por la avaricia y la codicia. Además, aunque el Islam muestra una tendencia constante a alejar al pueblo de las viejas supersticiones, en determinados contextos, el cuervo sigue desempeñando el papel de augur, pero sólo en sentido negativo, pues presagia la muerte y la desgracia.

### 3.3. Animales del ámbito terrestre

#### 3.3.1. Camello

Partiendo de las referencias coránicas, como base introductoria para iniciar el estudio de la relevancia del camello en la tradición arabo-islámica, observamos que es un animal básico, presente en la guerra y la paz, útil para la agricultura, la provisión de alimentos, ropa de abrigo, montura por excelencia y animal de carga.

##### 3.3.1.1. Sus nombres

El camello, en lengua árabe, se designa con varios nombres diferentes en función de distintas variables: la edad, el sexo, la variedad, el papel que desempeña, etc. A causa de ello, optamos por analizar los nombres de carácter general de uso más frecuente y, de entre los términos que se utilizan en casos concretos, los más relevantes en las fuentes consultadas. Por lo que se refiere a los nombres propios que se le dan al animal, en la mayoría de los casos, se deben a determinado rasgo físico del camello en cuestión, y dado que se trata de animales pertenecientes al Profeta o a alguna de sus esposas y tan sólo se mencionan en las colecciones de hadices, no les dedicaremos mayor atención.

Los nombres comunes con que se alude al camello son:

a) *Ibil*: significa “camello” y con él se designa al colectivo<sup>449</sup>. Está relacionado con los verbos *abil*, cuyas acepciones son “ser diestro en la cría de camellos”<sup>450</sup> o “ir de la aguada al pasto” —siendo el sentido completo de esta acepción que los animales sólo están bien cuidados si se les proporciona agua y forraje<sup>451</sup>—, y *ta’abbal*, relacionado con la adquisición de estos animales<sup>452</sup>. Asimismo, se vincula a nombres como *abal* “pasto de mala calidad, forraje”<sup>453</sup>, *ibbawl* “recua de camellos que marchan en fila”<sup>454</sup> y

---

<sup>449</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.2.

<sup>450</sup> *Ibid.*

<sup>451</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, pp. 7-8.

<sup>452</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.2.

<sup>453</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, p. 8.

<sup>454</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.5.

*ma'bala* “país abundante en camellos”<sup>455</sup>. El análisis de estos términos nos permite componer una imagen en la que estos animales conforman un ganado de vital importancia, pues se especifican cuestiones relacionadas con la alimentación, destacan la forma en que se desplazaban, así como detalles sobre su cría y cuidado.

Este nombre se emplea cuando se quiere aludir al conjunto de dichos animales sin hacer distinciones y lo vamos a encontrar en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī y en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī.

b) *Ba'īr*: significa “camello adulto”, pero también tiene como acepción “bestia de carga”<sup>456</sup> y está relacionado con el verbo *ba'ar*, “excretar, estercolar”<sup>457</sup> y con *ba'r*, “estiércol”<sup>458</sup>. Este nombre es de uso común cuando se alude a animales de una edad determinada, unos cuatro años, cuya función específica en la mayoría de las ocasiones es ejercer de animal de carga, y se utiliza en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī y en la enciclopedia de al-Damīrī.

c) *Nāqa*: se utiliza para la hembra<sup>459</sup> y está relacionado con el verbo *nawwaq* “domar, adiestrar” o “fecundar”<sup>460</sup>. Este nombre es el que se emplea para aludir a la camella en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y en la enciclopedia de al-Damīrī.

d) *Ŷamal*: es el nombre con que se designa al macho<sup>461</sup>, relacionado con el verbo *ŷamal*, una de cuyas acepciones es “reunir”<sup>462</sup>, y lo podemos encontrar en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la enciclopedia de al-Damīrī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

---

<sup>455</sup> *Ibíd.*

<sup>456</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.142.

<sup>457</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.80.

<sup>458</sup> *Ibíd.*

<sup>459</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1216.

<sup>460</sup> *Ibíd.*

<sup>461</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.185

<sup>462</sup> Cf. *Op. cit.*, p.184.

e) *Buġī*: significa “camello bactriano”<sup>463</sup> y se emplea en las colecciones de hadices, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī y en la enciclopedia de al-Damīrī.

f) *Budn o badana*: relacionado con el verbo *badan* “ser gordo, obeso”<sup>464</sup>, se utiliza para los camellos de sacrificio, dando a entender que se trataba de un animal con características físicas definidas. Lo podemos encontrar en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr* y en la enciclopedia de al-Damīrī.

g) *Nāḍiḥ*: su significado es “acémila usada en el riego”<sup>465</sup> y se utiliza para denominar a los camellos empleados en la agricultura<sup>466</sup>; además, dado que el verbo *naḍḥ* cuenta entre sus acepciones con “asperjar, regar por aspersión”<sup>467</sup>, éste debía ser el tipo de riego que se realizaba por medio de estos animales. Se menciona en las colecciones de hadices y en la enciclopedia de al-Damīrī.

### 3.3.1.2. Rasgos físicos y hábitos

En las fuentes consultadas encontramos una amplia descripción de los rasgos físicos del camello, sus hábitos de comportamiento y los distintos tipos de animales que conocen, así como de los servicios que desempeñan para el hombre. Por ese motivo, vamos a restringir nuestra exposición a los rasgos básicos del animal, omitiendo lo relativo a las distintas especies que mencionan.

El punto de partida para elaborar la descripción física, las características psicológicas y los hábitos del camello será el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ. Estos datos los completaremos con aquellos que proporcionan al-Qazwīnī, al-Damīrī, al-Ibšīhī e Ibn Durayhim al-Mawṣilī. Sin embargo, al ser uno de los animales que está mejor retratado en las fuentes árabes, entre las que podemos incluir aquellas de carácter religioso, en algunos casos concretos recurriremos a fuentes muy diversas para hablar de rasgos determinados.

En lo que respecta a la obra de al-Ŷāḥiẓ, debemos matizar que está tratado con mucho detalle y hemos de partir de la variedad de rasgos que ofrece para elaborar la

---

<sup>463</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p. 49

<sup>464</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.98.

<sup>465</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1176.

<sup>466</sup> Al-Damīrī dedica un apartado a estos animales concretos. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.154.

<sup>467</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1176.

descripción. Según este autor, se trata de un animal muy fuerte<sup>468</sup>, con una o dos jorobas<sup>469</sup> y el pelo largo<sup>470</sup>. Tiene un largo cuello y la piel prieta<sup>471</sup>, el labio leporino o hendido (*'a'lam*) y las comisuras de la boca anchas<sup>472</sup>. Se defiende de las agresiones por medio de los dientes y un pecho calloso (*Kirkira*)<sup>473</sup>. Tiene una voz potente, pues su bramido se puede oír a millas de distancia<sup>474</sup> y se orienta muy bien<sup>475</sup>. Al-Qazwīnī recalca que tiene un cuerpo enorme y es capaz de soportar con paciencia la sed, incluso durante 10 días, y se alimenta de todo tipo de vegetación de los desiertos y zonas áridas<sup>476</sup>. Según al-Ŷāhiz, destaca por su profundo conocimiento de las plantas, pues distingue las comestibles de las venenosas, sólo se equivoca con una que es venenosa para él, *al-bīs*<sup>477</sup>.

Al-Qazwīnī explica que es capaz de levantar cargas pesadas y permanecer quieto con ella a cuestas. Asimismo, sobre la espalda del camello, se coloca un habitáculo donde se sienta el hombre, con sus pertrechos: comida, bebida, ropas, etc., como si se tratara de su casa, y se completa colocando un techo, de manera que el animal camina con todo ello encima<sup>478</sup>.

En cuanto a las características psicológicas del camello, al-Damīrī refiere que es el animal más rencoroso, aunque en su naturaleza destaca dos aspectos básicos: la resistencia (*ṣabr*), entendida como paciencia y resignación, y el ímpetu (*ṣawla*). Añade que la ausencia de vesícula biliar en este animal, es lo que le hace paciente, dócil y obediente<sup>479</sup>. Al-Ŷāhiz considera que es un animal noble<sup>480</sup>, pero terco<sup>481</sup>; muy expresivo<sup>482</sup>, impetuoso y tiende a la precipitación<sup>483</sup>. Además, al-Damīrī añade que su principal defecto es la cólera, pues los sementales, cuando están coléricos, echan

<sup>468</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, I, p.213 y III, p.420.

<sup>469</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.138.

<sup>470</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.483.

<sup>471</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, VII, p.193.

<sup>472</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, III, pp.309-310 y VI, p.411.

<sup>473</sup> Cf. *Op. cit.*, VI, p.379.

<sup>474</sup> Cf. *Op. cit.*, III, pp. 35 y 243 y VI, p.439

<sup>475</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.402.

<sup>476</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majlūqāt*, p.404. Zayd b. Jalid al-Ŷuhanī\*, en un hadiz que recopila al-Bujārī, incluso alude a que este animal almacena agua en su interior, lo que le permite sobrevivir unos días en casos de escasez. Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-'ilm* (3): 91; k. *al-musāqāt* (42): 2372; *K. fī l-laqaṭa* (45): 2427-29 y 2436.

<sup>477</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *k. al-Ḥayawān*, VII, p.43.

<sup>478</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majlūqāt*, pp.404-405.

<sup>479</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.18.

<sup>480</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *k. al-Ḥayawān*, VII, p.120.

<sup>481</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.53.

<sup>482</sup> Cf. *Op. cit.*, III, p.157.

<sup>483</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.213 y II, p.295.

espumarajos de rabia, muerden y sacan el saco laringal (*šiqšiqā*) —una piel roja que sale de su interior—. Su fuerza se multiplica y son capaces de soportar el triple de la carga habitual<sup>484</sup>.

El hábitat del camello es el desierto. Es una bestia de labor empleada en la agricultura para regar los campos<sup>485</sup>, un animal de carga<sup>486</sup> y una montura para largos recorridos. Se trataba del ganado más importante, hasta tal punto que se utilizaban para pagar el precio de la sangre, así como los tributos, en los tratados de paz<sup>487</sup>, y en época de guerra, constituían la fuerza animal del ejército<sup>488</sup>. Asimismo la leche y la orina del camello se usaban como remedio para diversas enfermedades<sup>489</sup>.

### 3.3.1.3. Relatos religiosos y legendarios

Una particularidad del camello, en la tradición arabo-islámica, es su constante presencia en toda la literatura religiosa y dichas referencias son analizadas por el resto de las fuentes consultadas. Aún así, podríamos precisar que las referencias básicas al camello proceden del Corán, las colecciones de hadices y los *Qiṣaṣ*. Se trata, sobre todo, de un relato destacado y múltiples citas que configuran una imagen determinada del animal. El camello aparece relacionado sobre todo con el profeta Ṣāliḥ. Sin embargo, también se le vincula a Adán y a Eva<sup>490</sup>, a los profetas Noé, Hūd<sup>491</sup>, Jacob<sup>492</sup> y Mahoma, a los pueblos de ‘Ad<sup>493</sup> y Tamūd. Se le relaciona, además, con los demonios y está

---

<sup>484</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.17.

<sup>485</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. al-Aḡān* (10): 705; *k. al-‘Umra* (26): 1782.

<sup>486</sup> En los hadices se destaca su función como transporte de agua, además de provisiones. Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Buyu‘* (10): 3888; *k. al-tawba* (37): 6618.

<sup>487</sup> Véase Abū Dā‘ūd, *Sunna, k. al-Jarāy wa-l- fai’ wa-l-imara* (19): 3041; *k. al-diyat* (38): 4545; *k. al-Adab* (40): 4808; Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Qasāna wa-l- muḥāribīn wa-l-qiṣāṣ wa-l-diyāt* (16): 4124.

<sup>488</sup> Vid. Abū Dā‘ūd, *Sunna, k. al-Jarāy wa-l- fai’ wa-l-imara* (19): 3004; Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Iman* (1): 41.

<sup>489</sup> Referencia que no sólo encontramos en las colecciones de hadices sino también en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī. Véase al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. al-wuḍū‘i* (4): 233; *k. al-Zakāt* (24):1501; al-Nasā‘ī, *al-Sunna al-Kubrā, k. al-Ṭahāra* (1): 295; Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Qasāna wa-l- muḥāribīn wa-l-qiṣāṣ wa-l-diyāt* (16): 4130-32; *Libro de las utilidades...*, p.16.

<sup>490</sup> La primera mujer creada junto a Adán. Cf. Concepción Castillo Castillo, “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)”, pp. 35-53; y “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (2)”, pp. 47-60.

<sup>491</sup> Profeta de la tradición musulmana, citado en el Corán. Dios le envió al pueblo de ‘Ad. Cf. EI<sup>2</sup>, VIII, 537, s.v. “Hūd” (R. B. Serjeant).

<sup>492</sup> Era hijo de Isaac y fue padre de doce hijos que conformaron las doce tribus de Israel. Recibió las enseñanzas de Abraham a través de su padre. Cf. EI<sup>2</sup>, IX, Fasc. 183-4, 254, s.v. “Ya’kūb” (R. Firestone).

<sup>493</sup> Pueblo idólatra legendario citado en el Corán. Habitaban cerca de Hadramaut, al sur de Yemen. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 174, s.v. “‘Ad” (F. Buhl); Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp. 29-30. Según al-Mas‘ūdī el pueblo de ‘Ād fue el primer reino en la tierra tras la destrucción del pueblo de Noé. Además cuenta que le rendían culto a la luna, *Murūy al-dahab*, I, pp. 278-80.



presente en la Creación y en el contexto escatológico, asociado al Día del Juicio y al Paraíso.

a) *La camella de Šāliḥ*

Comenzaremos con el relato de la camella de Šāliḥ, dada su relevancia en el Corán. La historia refiere que los de Tamūd piden a Šāliḥ una prueba del poder de Dios y ésta ha de ser una camella, de modo que, según la cita coránica, “*Dijo: «He aquí una camella. Un día le tocará beber a ella y otro día a vosotros. ¡No le hagáis mal! ¡Si no, os sorprenderá el castigo de un día terrible!»*”. Pero ellos la desjarretaron... y se arrepintieron.” (Cor. 26, 155-7). Esta historia se desarrolla en varias aleyas que refieren el relato completo<sup>494</sup> y sólo una de ellas aporta un matiz diferente a la narración, pues Dios le explica a Šāliḥ el motivo por el cual les hará entrega de la camella, al referir “*Vamos a enviarles la camella para tentarles. ¡Obsérvalos y ten paciencia!*” (Cor. 54, 27).

Sin embargo, para exponer el relato en toda su extensión y mostrar los aspectos más interesantes del texto, hemos seleccionado la versión que ofrece al-Kisā’ī porque, a pesar de que se le presta mucha atención en las obras de *Tafsīr* y aparece desarrollado en el resto de las de *Qiṣaṣ*, se trata del texto más homogéneo y el que recoge la mayor parte de la información. El autor expone la historia en dos relatos: el primero está dedicado a la historia de la vida de Šāliḥ, desde antes del nacimiento del profeta hasta que la camella ha sido entregada a los de Tamūd<sup>495</sup> y el segundo, al sacrificio del animal y posterior castigo y destrucción de dicho pueblo<sup>496</sup>. El único tradicionista que menciona es Ka‘b al-Aḥbār\* y no hace interrupciones aclaratorias, tan sólo utiliza como referente una aleya coránica en cada relato<sup>497</sup>. En el análisis de dichos textos nos ocuparemos, sobre todo, de los aspectos más relevantes de la narración, para ello confrontaremos los datos con aquellos que proceden del resto de las fuentes consultadas.

---

<sup>494</sup> Una de las características de su presencia en el texto coránico es que las aleyas no se complementan y las variaciones entre los textos son mínimas en lo que atañe al desarrollo de la acción. Vid. Cor. 91, 13-15. Respecto a qué les destruyó el Corán aporta más de una versión. Cor. 7, 73-77; Cor. 11, 64-5.

<sup>495</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.114-116. Un fragmento de este relato, centrado en la camella de Šāliḥ, es el que hemos traducido y se puede encontrar en el *Apéndice*.

<sup>496</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.116-118.

<sup>497</sup> En el primero, Cor. 26, 155, donde se determina el reparto del agua entre el pueblo y el animal, “*...Un día le tocará beber a ella y otro a vosotros*”. Y en el segundo, Cor. 27, 48, para referirse a aquellos que sacrificaron al animal, “*En la ciudad había un grupo de nueve hombres, que corrumpían en la tierra y no la reformaban*”.

Al-Kisā'ī nos narra cómo los nobles de Tamūd le piden a Šāliḥ que saque de una roca una camella a la que cada uno describe de una forma concreta y con unas cualidades. El profeta hace lo que le indican y de la roca hace salir una camella de gran tamaño, cuya descripción tiene características fantásticas, y, tras la intervención de Gabriel, da a luz a un camellito muy parecido a ella. Šāliḥ pone una serie de condiciones a los de Tamūd: no deben usarla para trabajar ni montarla y deben dejar que se alimente y beba agua del pozo<sup>498</sup>. Serán estas condiciones las que les lleven a sacrificarla, pues las mujeres más importantes de la región, que eran las dueñas de la mayor parte del ganado, convencen a los hombres de que la sacrifiquen. Un grupo de ellos espera a que se acerque a beber al pozo y allí la matan, la despedazan y el pueblo se la come. El camellito huye a la cima de la montaña y pide a Dios que maldiga a los de Tamūd. Cuando Šāliḥ recibe la noticia, les informa de que serán castigados y Dios los aniquila. A continuación, el profeta y sus seguidores, recogen los huesos de la camella y su cría y les hacen una tumba de oro<sup>499</sup>.

La idea de la que parte el relato es que el pueblo de Tamūd exige al profeta, como señal del poder de la divinidad, una camella, preñada, además. Según al-Mas'ūdī no podía ser de otra forma, pues era un pueblo de ganaderos, concretamente de camellos<sup>500</sup> y este animal representaba una propiedad de gran valor. Sin embargo, de ahí se deriva

<sup>498</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.114-116.

<sup>499</sup> Cf. *Op. cit.*, pp.114-118. Al-Ta'labī, al-Ṭarafī e Ibn Kaṭīr se basan en las aleyas coránicas y en los comentarios exegéticos a éstas. Y las variaciones que vamos a encontrar respecto al texto de al-Kisā'ī se basan sobre todo en la utilización de fuentes diversas. Como hemos visto este autor se limita a referir la versión del relato de Ka'b al-Aḥbār\*, mientras que al-Ta'labī refiere que este relato lo recogieron Muḥammad b. Ishāq b. Yaṣār\*, al-Suddī\*, al-Kalbī\*, Wabb b. Munabbih\* y Ka'b\*, entre otros (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp.61-66). Al-Ṭarafī parte de la información procedente de al-Ṭabarī y menciona a Qatāda\* (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.55-66). Ibn Kaṭīr menciona, entre sus fuentes respecto a este relato, la literatura de *Tafsīr*, sobre todo (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.93-100).

Otras diferencias significativas entre el texto de al-Kisā'ī y las versiones que proceden del resto de las fuentes mencionadas son: 1. Al-Kisā'ī dedica amplio espacio a introducir la historia, mientras que el resto de los autores se centran en la aparición de la camella y el sacrificio de ésta; 2. Cuando al-Kisā'ī menciona las condiciones que el pueblo de Tamūd ha de cumplir con el animal, no refiere aleyas coránicas aunque más adelante sí lo haga, concretamente la que alude al reparto del agua como anticipo a los motivos del sacrificio (Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.117). Sin embargo, en el resto de las fuentes consultadas, esta aleya tiene una relevancia tan destacada que es la que utilizan de referente en el relato; y, 3. Las descripciones de cómo había de ser la camella son más fantásticas, variadas y extensas en el relato de al-Kisā'ī que en el resto de las fuentes, puesto que al-Ta'labī narra que le pidieron que fuera tan grande como un camello bactriano de pelo largo y preñada de diez meses (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.62); en el texto del *Qiṣaṣ* de Ibn Kaṭīr le piden que sea enorme y de alta giba además de preñada (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.93), Ibn 'Abbās en su *Tafsīr* se limita a comentar que estaba preñada de diez meses (Cf. Ibn 'Abbās, *Tafsīr*, p.302), en el *Tafsīr* de al-Ṭabarī se la describe con aspecto de camello bactriano con el cuello grueso y el pelo largo (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, p.265) y al-Mas'ūdī, en *Murūy al-ḡahab*, la describe cubierta de pelo negro, preñada de diez meses y de parto, cuya lana era de un color muy oscuro con crines y bucles, vello corto y grueso, y largo y fino (Cf. Al-Mas'ūdī, *Murūy al-ḡahab*, I-1, p. 281).

<sup>500</sup> Cf. Al-Mas'ūdī, *Murūy al-ḡahab*, I-1, p. 281. Sin embargo, al-Ta'labī matiza que además poseían bóvidos y ganado menor. Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p. 63.

más tarde el conflicto con el animal, sobre todo por el agua y los pastos. Este aspecto de la historia podemos relacionarlo con un concepto que recibe poca atención en los *Qiṣaṣ*, pero está recogido en el Corán y comentado en la literatura de *Tafsīr*: Dios es consciente de que se producirá el incumplimiento de los acuerdos a los que llegan con el profeta, pues al hacerles entrega de la camella les está induciendo a la tentación y, por supuesto, se generarán conflictos. Por tanto, se demostrará que estaban condenados a ser castigados<sup>501</sup>.

El aspecto fantástico del relato se centra en la procedencia de la camella, obtenida a partir de una roca de gran tamaño o colina<sup>502</sup>. Otros matices del relato que hemos de observar proceden de hadices, como el de ‘Abd Allāh b. Zam‘a\*, según el cual el hombre que desjarretó a la camella de Ṣāliḥ debía ser poderoso y honorable para su pueblo<sup>503</sup> y el de Umāra b. Yāsar\*, donde el sacrificio de la camella de Ṣāliḥ se pone como ejemplo de la maldad de los hombres<sup>504</sup>.

En cuanto a la cría, el aspecto más interesante es lo que ocurre tras la muerte de la madre<sup>505</sup>. En el texto de al-Kisā’ī y en el de al-Mas‘ūdī se hace referencia a la muerte de la cría: el primero lo da a entender<sup>506</sup> y el segundo narra como, tras matar a la camella, sacrifican a la cría<sup>507</sup>. En al-Ṭabarī encontramos varias de las versiones respecto al relato del camellito. La más completa narra que huyó a la montaña donde permaneció tres días implorando a Dios por su madre y, a continuación, sobrevino el castigo sobre los Tamūd<sup>508</sup>. Sin embargo, en el hadiz de ‘Umar b. Jāriyā\*, recopilado por al-Ta‘labī dando a entender que procede de la *musnad*<sup>509</sup>, se narra que, tras el sacrificio de su madre, la cría huye despavorida a una montaña inexpugnable llamada *Daw’* o conocida como *Qāra*. Allí Dios la protege de los asesinos de su madre, pero la cría, llorando,

<sup>501</sup> Vid. Cor. 54, 27-29; Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.566; al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVII, pp.118-121.

<sup>502</sup> La roca de la que sale la camella según al-Kisā’ī es una roca blanca (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.114), tan sólo al-Ta‘labī en su *Qiṣaṣ* y al-Ṭabarī en su *Tafsīr* explican que tiene el nombre de *al-Kāṭiba* (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.62; Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, p.265).

<sup>503</sup> Cf. Al-Bujārī, *al-Ṣaḥīḥ*, k. *Aḥādīṭ al-anbiyā’* (60): 3377.

<sup>504</sup> Cf. Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-Kubrā*, k. *al-Jaṣā’iṣ* (77):8538. Una referencia de contenido similar la encontramos en al-Ta‘labī, se trata de un hadiz procedente de Ḍaḥḥāk b. Mazāḥim\* (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.66).

<sup>505</sup> Respecto a su nacimiento, la mayoría de las fuentes establecen que se produjo tras salir de la roca. Tan sólo al-Mas‘ūdī refiere que la cría sale de la roca tras la madre (Cf. Al-Mas‘ūdī, *Murūy al-ḡaḥab*, I-1, p. 281-2).

<sup>506</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.118.

<sup>507</sup> Cf. Al-Mas‘ūdī, *Murūy al-ḡaḥab*, I-1, p. 282.

<sup>508</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, pp.77-81. Este relato lo recopila al-Ṭarafī como procedente de la literatura de *Tafsīr* (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.56 (167)).

<sup>509</sup> Probablemente se trate de la obra de Ibn Ḥanbal, pues Ibn Kaṭīr recopila un relato similar aunque faltan detalles importantes y lo atribuye a este autor. Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.100.

pregunta por ella y berrea tres veces. La montaña se abre y el animal se refugia en su interior, produciéndose el castigo tres días después<sup>510</sup>. Derivada de esta historia encontramos una referencia a la bestia del Día del Juicio, que procede de al-Qurṭubī, encarnada en el camellito que sobrevive al sacrificio porque es protegido por la divinidad, pues el autor refiere que, el Día del Juicio, la montaña se abrirá y el camellito saldrá de su interior como la bestia (*al-Dābba*)<sup>511</sup>.

*b) El origen de los camellos y su relación con los demonios.*

En los textos se alude en varias ocasiones a la relación entre el camello y los demonios. Este vínculo se manifiesta, por un lado, en las alusiones al origen de los animales, puesto que Abū Hurayra\*, en un hadiz, menciona que se prohíbe rezar en los echaderos de camellos porque estos animales fueron creados a partir de los demonios<sup>512</sup> y al-Ŷāḥiẓ recopila una tradición, sin identificar su procedencia ni autoría, según la cual se especifica que fueron creados de los flancos de los demonios. Asimismo, continúa explicando que proceden del apareamiento de los genios (*ŷinn*)<sup>513</sup>. Por otro, a través de diversos hadices como el de al-Barā' b. 'Āzib\*, en el cual refiere que los echaderos de camellos son la morada de Satán<sup>514</sup>; el de Muḥammad b. Ḥamza b. 'Amr al-Aslamī\*, según el cual en la parte más alta de la joroba del camello está Satán<sup>515</sup>; y el de 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-Aṣ\*, en el que se especifica que cuando se compra un camello hay

<sup>510</sup> Cf. Al-Ṭa'labī, *Qiṣaṣ*, p.65.

<sup>511</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.580.

<sup>512</sup> Cf. Ibn Mā'ya, *Sunna, k. al-Masā'īd* (4): 768. Una referencia similar la encontramos en un hadiz de 'Abd Allāh b. al-Mugaffal\*, recopilado por al-Nasā'ī, según el cual está prohibido rezar en los echaderos de camellos (Cf. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-Kubrā, k. Masā'īd* (5): 814). Ibn Mā'ya recopila un hadiz muy similar del mismo tradicionista, aunque en él se especifica que se debe a que los camellos fueron creados a partir de los demonios (Cf. Ibn Mā'ya, *Sunna, k. al-Masā'īd* (4): 769) y además, el editor de la *Sunna* de Ibn Mā'ya que hemos utilizado, especifica que este hadiz también se encuentra en la obra de al-Nasā'ī. Si a ello añadimos que en el *Ḥayāt al-Ḥayawān* de al-Damīrī se identifica el segundo fragmento del hadiz con el mismo tradicionista y la procedencia en la obra de al-Nasā'ī (Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.19) es muy posible que en el texto de este autor que estamos utilizando, el hadiz esté incompleto o que se encuentre en *al-Sunna al-Ṣuġrā*. Además, al-Ŷāḥiẓ recopila este hadiz, más o menos completo, pero sin identificar el tradicionista y atribuyéndolo a la tradición oral (Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, VI, p.223). Por otra parte, Ibn Manẓūr en *Lisān al-'arab* también recopila un hadiz referente a la prohibición, pero sin especificar nada más ni en cuanto al contenido ni en lo que atañe a la procedencia (Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, 9, p.273).

<sup>513</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, I, pp.152 y 297. Esta referencia también podemos encontrarla en el *Lisān al-'arab* (Vid. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, 9, p.441). Al-Ŷāḥiẓ comenta también que la gente cree en la existencia de los camellos salvajes, que viven en la tierra de *Wabār* y están habitados por genios, ya que estos persiguen a los animales más fuertes y salvajes, o bien que proceden de la tierra de *al-Hūš*, siendo los que quedan de los camellos de *Wabār*, pues Dios los hizo destruir al igual que destruyó a otros pueblos como los 'Ad o los Ṭamūd. Ellos son los camellos que sobrevivieron, permaneciendo en lugares inhóspitos. Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, I, p.154.

<sup>514</sup> Vid. Abū Dā'ūd, *Sunna, k. al-Ṭahāra* (1): 184.

<sup>515</sup> Cf. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā, 'Amil al-yawm wa-l-layla* (81):10338.

que bendecir su joroba para evitar que el demonio se refugie en ella<sup>516</sup>. Y por último, no podemos olvidar que el aspecto de la serpiente del Paraíso, cuando alberga en su interior a Iblīs<sup>517</sup>, es el de un camello, lo que relaciona a ambos animales con los demonios<sup>518</sup>.

*c) El camello en el contexto escatológico.*

Al ser el camello, en la tradición arabo-islámica, un animal que siempre encontramos junto al hombre, su presencia en el contexto escatológico es fundamental. Las citas más destacadas aluden al Día del Juicio (*yawm al-qiyāma*) aunque, desde la Creación, es uno de los animales que habitan en el Paraíso.

Dado que las referencias al Día del Juicio, con presencia de camellos, cubren distintos aspectos de este momento concreto, las iremos exponiendo teniendo en cuenta la secuencia temporal, o lo que es lo mismo, empezaremos aludiendo a las señales de la Hora final (*al-Sā'a*), a continuación haremos referencia a las citas sobre el Acontecimiento (*al-wāqi'a*) y a la forma en que se congregarán los creyentes para enfrentar el Juicio de Dios y concluiremos con las referencias a dicho Juicio.

En cuanto a las señales de la Hora final, en las colecciones de al-Bujārī, Muslim y al-Nasā'ī, sobre todo, se recopilan una serie de hadices, la mayoría procedentes Abū Hurayra\*, de contenido apocalíptico, que aluden a esta cuestión y emplean a los camellos como referentes. Entre dichas señales podemos mencionar dos de ellas: la primera, que las camellas dejen de dar leche o lo hagan en menor medida<sup>519</sup>; y la segunda, que el fuego que se emita desde la tierra de Ḥiḡāz ilumine los cuellos de los camellos de Basora<sup>520</sup>.

Respecto a las citas que aluden al Día del Juicio, tanto en las colecciones de hadices como en el Corán, se establecen símiles partiendo de comportamientos del camello para

---

<sup>516</sup> Cf. Abū Dā'ūd, *Sunna*, k. *al-nikāḥ* (12): 2160; Ibn Mā'ya, *Sunna*, k. *al-tayārāt* (12):2252.

<sup>517</sup> Según la tradición arabo-islámica, Iblīs conocido como el maldito, es el príncipe de los genios. Tenía un lugar junto a la divinidad pero cayó en desgracia. Además, en las fuentes árabes se alude a distintos episodios en los que se manifiesta contrario a la voluntad divina como cuando Dios ordenó a los ángeles que se prosternaran ante Adán e Iblīs por orgullo se negó a hacerlo o el momento en que mediante engaños entra en el Paraíso y tienta a Adán a desobedecer a la divinidad. Este personaje se corresponde con Satán, en la tradición judeo-cristiana. Cf. El<sup>2</sup>, III, 668-669, s.v. "Iblīs" (A. J. Wensick-(L.Gardet)). Véase también Nas E. Boutammina, *Les trois entités intelligentes. Le Malak, le Jinn et l'Homme*. Beyrouth: Dar albouraq, 2005.

<sup>518</sup> Esto lo podemos comprobar en la descripción de la serpiente del Paraíso que encontramos en al-Kisā'ī y de la que Concepción Castillo efectúa una traducción. Véase Concepción Castillo Castillo, "Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)", pp. 35-53.

<sup>519</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-fitan wa-ašrāf al-sā'at* (41): 7054.

<sup>520</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-fitan wa-ašrāf al-sā'at* (41): 6935; Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-fitan* (93): 7118; al-Qurṭubī, *al-Taḏkira*, p.528.

plantear imágenes propias de un contexto apocalíptico. Es el caso de la cita coránica donde se refiere “Y, además, beberéis agua muy caliente, sedientos como camellos que se mueren de sed” (*Cor.* 56, 54-55)<sup>521</sup>. Además, en las alusiones al modo en que se congregarán los creyentes, una imagen habitual es la de los congregados el Día del Juicio montando sobre las camellas del Paraíso<sup>522</sup> o, como explica al-Qurṭubī, a lomos de sus propios camellos, ya que al ser sacrificados en la tierra les servirán de montura en “la otra vida” (*al-Ajira*) porque resucitarán y se congregarán junto a sus dueños<sup>523</sup>; también hallamos otras imágenes más inusuales: mezquitas con aspecto de camellos salvajes de color blanco, que llevan consigo a toda su comunidad<sup>524</sup>, y ángeles semejantes a camellos, que se ocupan de ayudar a los musulmanes de Al-Andalus a cruzar el mar para reunirse con el resto de los creyentes<sup>525</sup>.

En lo que atañe al momento concreto del Juicio, cuando los hombres se tienen que presentar ante Mahoma, se alude a los camélidos en calidad de ganado y las citas se centran en el castigo que habrán de sufrir sus dueños a causa del impago del *zakāt*, puesto que si disponían de ganado, estaban capacitados para asumir la carga económica que suponía el *zakāt* y aún así no lo hicieron. Estas citas son dos hadices que escenifican la situación de forma distinta. En el primero, de Abī Ḥumayd al-Sā‘idī\*<sup>526</sup>, la infracción del hombre se pone de manifiesto al llevar a su espalda al camello bramando cuando se presenta ante el Profeta. Sin embargo, en el segundo, de Abū Ḍarr\*<sup>527</sup>, se escenifica el castigo que debe recibir el infractor y para ello se utiliza una imagen concreta: el

<sup>521</sup> Alude a los camellos aquejados de una enfermedad conocida como *al-Huyām* que les produce una sed acuciante que no pueden aplacar. Cf. Al-Tabarī, *Tafsīr*, XXVII, pp.228-9.

<sup>522</sup> Estos animales los llevarán hasta las puertas, puesto que el viaje es largo. Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.171. Las camellas del Paraíso son descritas como animales de noble raza. Cf. Ibn Ḥabīb, *Waṣf al-firdaws*, pp.88 (122) y 89 (125 y 126).

<sup>523</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.169.

<sup>524</sup> El Día de la Resurrección las mezquitas del mundo tendrán este aspecto y serán conducidas por sus almuédanos y guiada por sus imanes, respondiendo a la llamada de Dios. Cf. Al-Aṣ‘arī, *K. ṣā‘arat al-yaqīm*, 94r.

<sup>525</sup> La imagen del ángel camello sólo la vamos a encontrar en este contexto. Se trata de dos citas procedentes de la *Taḍkīra* de al-Qurṭubī, la primera de Ka‘b al-Aḥbār\*, según la cual verán pasar ante ellos a los idólatras hasta que lleguen al mar y Dios les enviará un ángel con aspecto de camello que les ayudará a cruzar el puente construido por Alejandro Magno para este uso (Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.521); la segunda, de Abū Sa‘īd al-Judrī\*, relata cómo será la huida de los cristianos de al-Andalus. Narra que llegaran a la costa, intentarán escapar por mar y la mayoría morirán, y Dios hará descender ante ellos un ángel con aspecto de camello que salvará a los que se salven y ahogará a los que se ahoguen (Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, p.524).

<sup>526</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-ḥibati wa-faḍliḥ wa-l-taḥrīd ‘alayhā* (51): 2597; k. *al-aymāni wa-l-nuḍūr* (83): 6636; k. *al-ḥiyal* (91): 6979; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Imāra* (20): 4505; Abū Dā‘ūd, *Sunna*, k. *al-Jarā‘ wa-l-fai’ wa-l-imāra* (19): 2946; Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, pp. 260-1.

<sup>527</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-zakāt* (24): 1460; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-zakāt* (5): 2171; Al-Nasā‘ī, *al-Sunna al-Kubrā*, k. *al-Zakāt* (24): 2220.

hombre situado en la arena, en el centro de un círculo, rodeado por sus camellos y éstos le golpean con las jorobas.

No podemos cerrar este apartado sobre el camello en la escatología sin aludir a la presencia del camello en el Paraíso, donde ejercen de monturas para los ángeles<sup>528</sup>, y sobre todo, a la figura de las camellas del Paraíso, citadas frecuentemente en el contexto del Día del Juicio.

*d) Otras referencias.*

La relevancia del camello en la cotidianeidad del pueblo árabe es tal que se considera una de las maravillas de la Creación como se desprende de la cita coránica que refiere “¿Es que no consideran cómo han sido creados los camélidos, cómo alzado el cielo, cómo erigidas las montañas, cómo extendida la tierra?” (Cor. 88, 17-20). Lo que hace de estas aleyas fuente de reflexión para la literatura de *Tafsīr*, así como para al-Qazwīnī y al-Damīrī, pues parten de esta cita para exponer las bondades del animal<sup>529</sup> e incluso, como plantea al-Damīrī, se narra que cuando Dios vio que los hombres precisaban medios de transporte terrestres creó al camello con el objetivo de que fuera utilizado para tal fin<sup>530</sup>.

Una de las funciones básicas de este animal, en la mayoría de referencias, es la de ejercer de montura de profetas y hombres, de ahí que al-Kisā’ī nos muestre al camello desempeñando el papel de montura desde la Creación. Así pues, en la historia de Adán, Eva accede al Paraíso montada sobre una camella creada por Dios con este objetivo<sup>531</sup>, y es la montura por excelencia de profetas como Hūd, Šāliḥ y el propio Mahoma.

También contamos, en la tradición musulmana, con dos animales descritos como mitad serpiente mitad camello: la serpiente del Paraíso<sup>532</sup> y aquella en la que se transforma la vara de Moisés<sup>533</sup>. La fusión entre ambos animales probablemente está

---

<sup>528</sup> Cf. *Libro de la Escala...*, pp.94-95.

<sup>529</sup> En el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās explica la intención de la aleya destacando las características básicas del animal (Vid. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.646.), mientras que al-Ṭabarī enumera algunas utilidades y cualidades de éste (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XXX, pp.200-201), y al-Qušayrī, se deshacen en elogios hacia él (Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, III, pp.417-418) Al-Qazwīnī al comentar la aleya destaca sobre todo su capacidad de aguantar la sed hasta diez días (Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, pp.404-405). Sin embargo, al-Ŷāḥiẓ, recurriendo al *Tafsīr* de Abū Iṣḥāq\* aclara que realmente no se está refiriendo a los animales sino a las nubes. Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, I, p.343.

<sup>530</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.16.

<sup>531</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 34.

<sup>532</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.37; al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.30.

<sup>533</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.213; al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.159 y 166-7.

relacionada, por un lado, con que dichos animales sirven a la divinidad y le deben obediencia, que es lo que ocurre con la relación entre el camello y el hombre; y por otro, con que este animal es considerado un símbolo de belleza y fuerza, añadiendo, de esta manera, matices a ambas serpientes. Sin embargo, a causa de las características planteadas, en el caso de la serpiente del Paraíso, su castigo, por traicionar a Dios al desobedecerle, es quedar maldita y perder la parte de su aspecto similar a los camellos, transformándose por ese motivo la belleza en fealdad. Esta historia también contribuye a reforzar su relación con los demonios, porque contuvo en su interior a Iblīs. No obstante, los relatos sobre ambos animales serán desarrollados con detalle en el apartado dedicado a la serpiente.

Otras referencias relacionadas con este animal son un hadiz de Abū Hurayra\*, en el que se emplea al camello para ejemplificar la postura que ha de adoptar el creyente en el rezo, al referir que la postración se realiza como se inclinan los camellos, arrodillándose primero y extendiendo los brazos después<sup>534</sup>. Así como tradiciones recopiladas por al-Damīrī y al-Ibšīhī, sin indicar su procedencia, en las que se prohíbe injuriarlos por considerarlo una vileza y una agresión contra la propia divinidad<sup>535</sup> o bien el hadiz de ‘Aṭā’\* que recopilan al-Ŷāhiz y al-Ibšīhī en el que se les considera el orgullo de su pueblo<sup>536</sup>. También encontramos en al-Bujārī menciones a ídolos preislámicos a los cuales se consagraban dichos animales<sup>537</sup>.

#### 3.3.1.4. Síntesis interpretativa

La simbología del camello y las continuas referencias a éste que encontramos en los textos, están íntimamente relacionadas con su presencia constante en los distintos ámbitos de desarrollo del hombre.

La importancia de este animal, el hecho de ser la propiedad de mayor valor, sobre todo en el caso de la camella preñada, lo convierte en objeto de deseo y justifica su

---

<sup>534</sup> Cf. Abū Dā’ūd, *Sunna, k. al-Ṣalāt* (3): 840; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-Kubrā, k. al-Taḥīq* (4): 678. El creyente, durante la oración, adopta cuatro posturas básicas conocidas como *ahmad*: el rezo de pie (*qiyām*) que se correspondería a letra *alif*, las inclinaciones (*rukū’*), a la letra *ha*, las postraciones (*suḥūd*), a la letra *mim* y las que se efectúan sentados (*ḡulūs*), a la letra *dal*. Sobre la forma en se efectúan cada una de estas posturas en la escuela malikí y las variaciones que proponen en las escuelas jurídicas más importantes véase Ibn Abi Zaid al-Qairawani, *La Risala. Tratado de creencia y derecho musulmán*. Traducción y comentarios de ‘Ali Laraki. Palma de Mallorca: Kutubia Mayurqa, 1999, pp.103-129.

<sup>535</sup> Vid. Al-Damīrī, *Hayāt al-Ḥayawān*, I, p.17; al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.160.

<sup>536</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, V, p.507; al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.160.

<sup>537</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. Tafṣīr al-Qu’rān* (65): 4623.



utilización como símbolo de la tentación a que se somete a un pueblo. Esto es lo que ocurre en la historia de Šāliḥ: cuando éste quiere mostrar al pueblo de Tamūd una señal del poder de la divinidad le piden que les saque una camella de una roca. Se trata de una petición con base práctica, puesto que solicitan un animal que conocen muy bien y es sumamente útil. Sin embargo, imponen una serie de condiciones que se refieren a los rasgos que ha de tener, dotándola de esta manera de características que la hagan distinta del resto de sus animales y, además, su procedencia les permite poner a prueba al profeta.

No obstante, el hecho de entregarles la camella, influye de modo diferente en el conjunto de la población. Mientras que unos lo perciben como una señal de Dios y se convierten, otros intuyen que dicha demostración de poder es preocupante y se muestran renuentes ante la divinidad. Su procedencia, la roca, le atribuye un cariz monstruoso, a lo que habría que añadir su tamaño descomunal y el terror que despierta en el resto de los animales. También les impone una serie de sacrificios: no deben tratarla como a uno de sus animales y dispone de privilegios como los turnos de agua. Lo que parecía un regalo se convierte en una prueba a la que ven sometidas su paciencia, confianza y tolerancia, pero son humanos y descreídos y ven peligrar sus propias posesiones. Temen que dada la envergadura de la camella se deterioren las condiciones de sus propios rebaños. Una promesa espiritual no satisface sus necesidades a corto plazo, les preocupan cuestiones materiales como la escasez de pastos y agua para su ganado, la promesa con carácter fantástico que ofrece la camella no es suficiente. Disponen de bienes terrenales y la presencia del animal implica sacrificios y bienes espirituales, pero es algo intangible y el hombre, ante la incertidumbre, lo que encuentra es el odio hacia aquello que la representa.

El pueblo se rebela contra la divinidad comportándose con la camella como lo harían con cualquier otro animal, la matan y se la comen, desoyendo las advertencias que se les hizo. Por tanto, la respuesta de Dios, ante este desafío, es la destrucción de los de Tamūd. No obstante, el castigo de la divinidad también se fundamenta en las suplicas del hijo ante la defenestración de su madre. De ahí que, en unos relatos, la cría muera junto a su madre, mientras que, en otros, sobrevive para solicitar justicia y ser protegida por Dios.

Los autores que plantean la muerte de ambos animales dan por finalizada la historia, no ofrecen una segunda oportunidad al hombre y los errores que se cometen no se

pueden reparar. No obstante, aquellos que conceden protagonismo al camellito, plantean además una involución del relato, pues al internarse en la montaña, está retornando a la roca de la que salió su madre. Todo vuelve a su lugar, al principio de la historia, y la próxima vez que se haga presente, sólo estará la cría, transfigurada en la Bestia (*al-Dābba*), la que distingue a los hipócritas de los creyentes<sup>538</sup>, y será, al final de la historia del hombre en la tierra, el Día del Juicio, que implica un nuevo comienzo.

La presencia constante del animal en la vida cotidiana de los pueblos árabes queda manifiesta en las referencias escatológicas, de manera que se alude a ellos en la descripción de las señales del Día del Juicio: como que las camellas dejan de dar leche. En un pueblo tan vinculado a este animal ¿qué puede producir más terror que la interrupción de aquello que forma parte de su base alimentaria? Las referencias a los camellos, en el contexto apocalíptico, hacen que el hombre sea consciente de los cambios que se van a producir y del alcance de la situación. Asimismo, estos animales son los que ejecutan los castigos sobre sus propios dueños cuando sean sometidos a Juicio, a causa del impago del *zakāt*, pero también son los fieles acompañantes del hombre en su acceso al Paraíso, incluso se alude a ellos como psicopompos al plantear que resucitarán para acompañarlos en su nueva vida, y formar parte de dicho entorno. Todo ello hace que este pueblo pueda asumir el concepto de la “otra vida”, porque el animal que comparte sus días ocupa un lugar relevante en el “Más allá” y cuanto ocurre adquiere visos de realidad.

Deberíamos destacar, que si bien es un animal presente en gran medida en el Paraíso, está ausente del espacio celeste y tan sólo se alude a él como representación de ángeles en el contexto del Día del Juicio.

En lo que se refiere a su vínculo con los demonios, parece estar relacionado con los problemas que podían tener con ellos: su mal olor, que les hacía relacionar los lugares donde reposaban con estancias de demonios; el hecho de que hubiera muchas muertes por caída de camello, que podría ser el fundamento para recomendar que su joroba fuera bendecida porque en ella se albergaba Satán; la fuerza de sus patas, que podía provocar lesiones, y puede que sea lo que los relacione con los flancos de los demonios. Si a ello añadimos que era el aspecto de la serpiente que colaboró en la desobediencia de Adán y

---

<sup>538</sup> Sobre los matices que diferencian a esta criatura de la que aparece en el Apocalipsis de la tradición judeo-cristiana véase Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin, 2002, pp.120-122.

provocó la expulsión del hombre del Paraíso, disponemos de base real y religiosa para emparentar a los camellos con los demonios.

Dentro de los animales que hemos elegido es el que manifiesta de forma más profunda la relación del hombre con la tierra como espacio físico de supervivencia, de ahí que, al prestar atención a las virtudes y defectos que le atribuyen al camello, tal y como se presentan en los textos, podríamos entender que se emplea como reflejo del ser humano. Las debilidades de éste encuentran paralelo en el animal como es el caso de la cólera que genera agresividad y del rencor. Lo mismo ocurre con las virtudes: obediencia y sumisión ante su dueño, capacidad de sufrimiento y paciencia y resignación ante las dificultades, dignas cualidades de un siervo de la divinidad.

### 3.3.2. Hormiga

Las nociones que tenemos de la hormiga, en la tradición arabo-islámica, la relacionan con el profeta Salomón y sirve de ejemplo para mostrar la capacidad del profeta para escuchar y comprender la lengua de los animales. Sin embargo, a través de estas páginas podremos constatar que todo lo que atañe a este animal es objeto de reflexión.

#### 3.3.2.1. Sus nombres

La hormiga, en lengua árabe, recibe varios nombres comunes y algunos propios. En lo que atañe a los comunes, dos de ellos son de carácter general y de uso más frecuente, mientras que otros están relacionados con especies concretas o con un tipo de hormiga en especial, como la hormiga con alas. Además, cuenta con varios nombres propios que se relacionan con un animal determinado.

Los nombres comunes son:

a) *Naml*: que significa hormiga y es un colectivo<sup>539</sup>. Está relacionado con una serie de términos como el verbo *namal* “hormigear, agitarse, estar en movimientos constante”<sup>540</sup> y *namil* “(hombre) muy trabajador”<sup>541</sup>. Es el nombre empleado habitualmente para designar a la hormiga de forma general en las fuentes y lo encontramos en el Corán, en las colecciones de hadices, en la literatura de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī y en el *libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

b) *Darr*: cuyo significado es “hormiga pequeña”<sup>542</sup>, también se utiliza como referente de mínimo tamaño y peso y está relacionado con el término *ḍurriyya* “descendencia”<sup>543</sup>. No es de uso tan general como el anterior, pero lo podemos encontrar en el Corán, en la literatura de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en la *Taḍkīra* de al-

---

<sup>539</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1206.

<sup>540</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.1349.

<sup>541</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1206.

<sup>542</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, III, p.957.

<sup>543</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.391.

Qurṭubī, en la enciclopedia de al-Damīrī y en el *libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

c) *Rimma*: equivale a “hormiga con alas”<sup>544</sup>. Este término no se encuentra en las fuentes consultadas.

d) *Jirṭā*: designa a las hormigas rojas<sup>545</sup>. Tampoco se encuentra en las fuentes consultadas.

e) *Ŷilṭa*: alude a las hormigas negras<sup>546</sup>. No aparece en las fuentes consultadas

Los nombres propios que se dan a la hormiga están relacionados con el animal, en concreto, que protagoniza un relato junto a Salomón, y son:

a) *Waṭkam*: al-Kisā’ī<sup>547</sup> le da este nombre.

b) *Tājīya*: al-Ta‘labī lo nomina así, aunque también comenta que se le llama *Jirmā*<sup>548</sup>.

c) *Ŷirs*: así se llama según Ibn Kaṭīr<sup>549</sup> y al-Ṭarafī<sup>550</sup>.

d) *Munḍara*: nombre que le da Ibn ‘Abbās en su *Tafsīr*<sup>551</sup>.

### 3.3.2.2. Rasgos físicos y hábitos

En el caso de la hormiga contamos con información detallada acerca de sus rasgos físicos y hábitos de comportamiento. Las fuentes básicas para recopilar estos datos son el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y *‘Aḡā’ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī. Asimismo, al-Damīrī y al-Mawṣilī nos permiten incorporar otros datos que completan dicha información.

Según al-Ŷāḥiẓ, la hormiga es uno de los animales que se arrastra, pues camina con el rostro muy cerca de la tierra, tiene seis patas<sup>552</sup> y un olfato privilegiado<sup>553</sup>. Su aspecto es frágil y su peso insignificante, pero es tan fuerte que puede transportar 100 veces su

---

<sup>544</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, 5, p.325.

<sup>545</sup> Cf. *Op. cit.*, 4, p.52. También se denomina a esta especie con el término “las hormigas de Salomón” (*namlu Sulaymān*) véase Lane, *Arabic Lexicon*, VIII, p.3038.

<sup>546</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, 2, p.178.

<sup>547</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 284.

<sup>548</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.262. Esta referencia, en concreto, al nombre de la hormiga la podemos encontrar también en la enciclopedia de al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.186.

<sup>549</sup> Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.390-1.

<sup>550</sup> Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.80 (223).

<sup>551</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.398.

<sup>552</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, V, p.406.

<sup>553</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.7.

peso, siendo uno de los animales más fuertes de la creación<sup>554</sup>, y no producen ningún sonido, ni tienen voz<sup>555</sup>. Hace acopio de alimento durante el verano para afrontar el invierno, y lo almacenan bajo tierra, de ahí que para guardar las semillas las fragmenten si temen que germinen<sup>556</sup>. Actúan juntas como un ejército<sup>557</sup> y carecen de un líder único<sup>558</sup>. El autor destaca su resolución<sup>559</sup> y tenacidad<sup>560</sup> y considera que son los animales más inteligentes<sup>561</sup>. Es la especie cuyo modo de vida está más perfeccionado<sup>562</sup>.

Al-Qazwīnī añade que no vive más de un año y que es una trabajadora incansable y tenaz que trabaja en equipo, pues cuando encuentra algo, avisa a sus compañeras para llevarlo entre todas. Sin embargo, algunos autores confunden esta tenacidad con codicia y avidez<sup>563</sup>. Al-Damīrī relata que este animal cava su hormiguero con sus patas, haciendo niveles, para evitar que el agua de la lluvia corra dentro; por eso, encontramos un hormiguero debajo de otro, porque temen que se inunde<sup>564</sup>. Al-Qazwīnī describe la forma en que construyen, bajo tierra, su hormiguero: hay habitáculos, galerías, cámaras, compartimentos, llenos de semillas y reservas para el invierno, y sinuosidades o curvas. Además, lo construyen en lugares bajos para evitar el agua<sup>565</sup>.

Asimismo, al-Mawṣilī explica que si encontraban un hormiguero de hormigas gordas y negras, el agua dulce estaba cerca, pero si eran pequeñas y en continuo movimiento, el agua estaba lejos y era salada<sup>566</sup>.

### 3.3.2.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas, en la tradición arabo-islámica, sobre la hormiga proceden del Corán, de las colecciones de hadices y de los *Qiṣaṣ*. Se trata sobre todo de un relato amplio, muy conocido y analizado, no sólo en la literatura de carácter religioso sino

---

<sup>554</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.7.

<sup>555</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.25.

<sup>556</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, pp.5-6.

<sup>557</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.303.

<sup>558</sup> Cf. *Op. cit.*, III, p.328.

<sup>559</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.6.

<sup>560</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.16.

<sup>561</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.6.

<sup>562</sup> Cf. *Op. cit.*, V, p.415 y VII, p.109.

<sup>563</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *ʿAḡāʾib al-majlūqāt*, pp.490-1.

<sup>564</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.184.

<sup>565</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *ʿAḡāʾib al-majlūqāt*, pp.490-1.

<sup>566</sup> Cf. *Libro de las utilidades...*, pp.130-2.

también en obras como *k. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y *Ḥayāt al-Ḥayawān* de al-Damīrī. No obstante, también contamos con hadices y narraciones muy breves, estudiadas en las obras mencionadas y en la cosmografía de al-Qazwīnī. Este animal se relaciona fundamentalmente con Salomón y, en menor medida, con Moisés y Mahoma; está presente en la Creación, se asocia a los ángeles en determinado texto y, en otro, a los genios a través de su descripción. Sin embargo, los rasgos más interesantes del animal los obtenemos en la historia de Salomón y en los hadices en los que se alude a la hormiga.

*a) El valle de las hormigas.*

Comenzaremos la exposición con la única referencia coránica al animal. Se trata de un breve boceto del relato de la llegada de Salomón al Valle de las hormigas y dice así: *“Las tropas de Salomón, compuestas de genios, de hombres y pájaros, fueron agrupadas ante él y formadas. Hasta que, llegados al Valle de las Hormigas, una hormiga dijo: «¡Hormigas! ¡Entrad en vuestras viviendas, no sea que Salomón y sus tropas os aplasten sin darse cuenta!». Sonrió al oír lo que ella decía...”* (Cor. 27, 17-19).

Este relato se analiza con escasa incidencia en la literatura de *Tafsīr* aunque en las obras de *Qiṣaṣ* se le presta especial atención, pues lo encontramos desarrollado. Dado que al-Kisā’ī y al-Ta‘labī ofrecen dos versiones diferentes de la historia, que no sólo se distinguen por el contenido sino también por la forma en que son narradas, hemos seleccionado ambos textos para exponer el relato. En cuanto al análisis de dichos textos, lo efectuaremos contrastando ambos, así como la información que proporcionan el resto de los *Qiṣaṣ* consultados, la literatura de *Tafsīr*, la zoología de al-Ŷāḥiẓ y la enciclopedia de al-Damīrī.

El texto de al-Kisā’ī<sup>567</sup>, atribuido a Ka‘b al-Aḥbār\*, integra las aleyas coránicas como parte de la narración y se centra en la conversación entre el profeta y la líder de las hormigas. Se narra que cuando Salomón y su ejército se dirigían a Damasco vieron por el camino escuadrones de hormigas y gracias al viento pudo oír lo que decían. Una de ellas advertía a las demás la presencia, en la zona, de las tropas del profeta y les recomendaba evitar ser vistas para no ser aplastadas. El profeta sintió curiosidad y cuando estaban escondiéndose las llamó y les mostró su anillo, el que lo convertía en

---

<sup>567</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.284-5.

señor de los animales y los genios. Las hormigas, un grupo tras otro, se acercaron a él sumisas, perfectamente organizadas y de distintas especies. Junto a ellas iba su reina, con la que Salomón habló, pero estaba atónita por haber sido vista y oída, pues jamás había ocurrido esto. El profeta le preguntó por su origen y ella le contó que habían sido creadas al principio de los tiempos, antes que las montañas, que no mueren hasta que no generan un escuadrón de hormigas y que las únicas criaturas, tan antiguas como ellas, eran los mosquitos, creados, además, en mayor número.

El texto de al-Ta'labī<sup>568</sup>, que procede de los tradicionistas Ka'b\*, al-Daḥḥāk\* y al-Ša'bī\*, es extenso y detallado, y también utiliza, como punto de partida, las aleyas coránicas<sup>569</sup>. No obstante, tan sólo una parte del relato se centra en la hormiga y en la conversación que tiene con el profeta. La narración se inicia con los preparativos del viaje del rey Salomón, que se dirige desde Persia al Yemen. Llega primeramente a La Meca, y después continúa viaje hacia Ta'if, recalando en uno de los valles de la región, el Valle de las hormigas. Cuando se estaban aproximando al lugar, la líder de las hormigas dio orden a las demás de que se escondieran para no ser aplastadas por el ejército del profeta. Salomón la escucha e indignado exige que sea llevada ante su presencia, cuestionando su actitud. Sin embargo, la conversación con ella demuestra la sabiduría del animal y se transforma en enseñanzas para el profeta en lo referente al desempeño de su labor.

En las fuentes consultadas no hay unanimidad en lo tocante al nombre de la hormiga que lidera a las demás, y en lo que se refiere a su descripción tanto al-Kisā'ī como al-Ta'labī coinciden al decir que era del tamaño de un lobo (*ḍī'b*)<sup>570</sup>, aunque al-Ta'labī añade que era coja, pues sólo contaba con tres patas, y que tenía alas<sup>571</sup>. No obstante, al-Qušayrī refiere que era del tamaño de un mulo (*baḡl*) y con trompa (*jurṭūm*)<sup>572</sup> y al-Damīrī relata incluso que todas las hormigas de aquel valle eran como lobos<sup>573</sup>.

<sup>568</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp.261-2. Este texto está traducido en el Apéndice.

<sup>569</sup> *Vid. Cor.* 27, 17-19.

<sup>570</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.284; al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.262.

<sup>571</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.262. Una descripción similar la encontramos en al-Damīrī (Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.186), así como en 'Umāra b. Waḥīma, aunque este autor no alude a que tenga alas (Cf. 'Umāra b. Waḥīma, *Qiṣaṣ*, pp.134-5) mientras que Ibn 'Abbās en su *Tafsīr* se limita a mencionar que es coja (Cf. Ibn 'Abbās, *Tafsīr*, p.398) e Ibn Kaṭīr refiere, además, que tenía la fuerza de un lobo (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp. 390-1).

<sup>572</sup> Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, II, pp.413-4.

<sup>573</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.186.



Los tradicionalistas no se ponen de acuerdo en la localización del Valle de las hormigas, pues mientras unos lo sitúan en Siria<sup>574</sup>, otros lo ubican en la región de Ṭā'if<sup>575</sup>. El origen de las hormigas se remonta a la creación, pero situándolo mil años antes que la de Adán, pues refiere que cuando se crearon las montañas, las hormigas ya estaban en ellas<sup>576</sup>.

En el texto de al-Kisā'ī, el profeta siente curiosidad al oír hablar a la hormiga<sup>577</sup>, mientras que en el texto de al-Ta'labī, se siente ofendido e indignado ante su actitud<sup>578</sup>. Sin embargo, Ibn Kaṭīr plantea que al profeta le pareció una reacción cabal y consideró loable el comportamiento del animal<sup>579</sup> y al-Quṣayrī refiere que al preocuparse la hormiga por la seguridad de sus súbditos se está estableciendo un paralelismo con Salomón como profeta y rey<sup>580</sup>.

Los tres hechos fantásticos de esta historia son: que se trata de un animal que no emite sonido, pero en este caso habla; que Salomón la escucha porque el viento hace que sus palabras sean audibles para él y que el profeta comprende lo que le dice y entabla conversación con ella.

A todo ello debemos añadir los matices que aporta el relato de al-Ta'labī, pues se distancia de las distintas versiones de la historia. En este texto la actitud del profeta, es la de un hombre inseguro y temeroso de cometer errores en el desempeño de su labor, que necesita el reconocimiento y las alabanzas de sus súbditos, de manera que se siente menospreciado y calumniado por la hormiga. No obstante, es este animal el que le muestra sus miserias y le instruye sobre la manera en que debe proceder para evitar desviarse de su camino.

#### *b) Otras referencias.*

También contamos con varios hadices de Abū Hurayra\* que nos ofrecen relatos sobre la hormiga, de los cuales hemos seleccionado dos, por ser las referencias más representativas. El primero de ellos narra que Salomón, juntamente con su pueblo, se disponía a efectuar una plegaria a Dios para que lloviera. Sin embargo, encontraron en el camino a una hormiga que, levantando sus patas delanteras, rogaba a la divinidad

---

<sup>574</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p. 284; Ibn 'Abbās, *Tafsīr*, p.398; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.186.

<sup>575</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.262; 'Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, pp.134-5; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.390-1.

<sup>576</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.284.

<sup>577</sup> *Íbidem*.

<sup>578</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.262.

<sup>579</sup> Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.390-1.

<sup>580</sup> Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, II, pp.413-4.

pidiendo la lluvia y el profeta le dijo a sus acompañantes que debían regresar pues, gracias a esa hormiga, se les concedería lo que iban a solicitar<sup>581</sup>. Una versión similar de la historia la hallamos en un hadiz de Anas b. Mālik\*, que justifica a partir de este relato la prohibición establecida por Mahoma de matar a las hormigas<sup>582</sup>.

El segundo hadiz seleccionado narra que un profeta fue mordido por una hormiga y éste ordenó quemar el hormiguero. Sin embargo, Dios le recriminó que, por los actos de un solo individuo, castigara a todo un pueblo<sup>583</sup>. Al-Damīrī, al recopilar este texto, refiere que el profeta fue reprendido por utilizar el fuego como castigo e incluso quedó prohibido por Mahoma, pues el único que podía emplear el fuego para este fin era el propio Dios. Además, aclara que el profeta, al que alude el hadiz, era Moisés, porque pidió que castigarán a todo un pueblo para lograr que obedecieran<sup>584</sup>. Asimismo, a colación de este relato, al-Damīrī plantea cuestiones como la complejidad de la conversión y obediencia por medio de la fuerza o el sentido de la justicia que puede derivarse de la destrucción de una sociedad a causa de la falta cometida por un solo individuo<sup>585</sup>.

En al-Ta‘labī hallamos otros dos relatos que relacionan a la hormiga con Salomón<sup>586</sup>. El primero de ellos narra el primer encuentro de Salomón con la hormiga, en el que ésta alaba a la estirpe de David y el profeta lo considera un animal ejemplar, pues le da indicaciones de cómo debe ser un buen musulmán: les recomienda temer a Dios y manifestarlo públicamente, les aconseja equidad y no dejarse llevar por las emociones. El segundo, narra que Salomón golpea a una hormiga y después se arrepiente, porque el animal le recrimina su acción. El profeta se disculpa pero la hormiga sólo le perdona cuando se compromete a no dejarse llevar por sus impulsos primarios ni por el ansia de reconocimiento<sup>587</sup>.

---

<sup>581</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.187. No obstante, disponemos de otro hadiz de Abū Hurayra\*, recopilado por Ibn Kaṭīr en su *Qiṣaṣ* (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p. 391) y por al-Ŷāḥiẓ en *K. al-Ḥayawān* (Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.19), que sólo difiere del anterior en que no da el nombre del profeta al que alude. Además, encontramos sendas tradiciones de al-Zuhrī\* y al-Suddī\*, recopiladas por Ibn Kaṭīr, que relacionan a Salomón con esta historia (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p. 391), así como un relato muy similar en la obra de al-Ta‘labī (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 261). Este último texto está traducido en el Apéndice.

<sup>582</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḃā’ib al-majlūqāt*, pp.490-1.

<sup>583</sup> Vid. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. Bad’i l-jalq* (59): 3319; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-Kubrā, k. Ma qadāfihi l-baḥr* (39): 4870.

<sup>584</sup> Es posible que esté aludiendo a la historia del becerro de oro, véase el apartado 3.3.5.3.

<sup>585</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.187.

<sup>586</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 261. Ambos textos están traducidos en el Apéndice.

<sup>587</sup> Esta narración también la encontramos en al-Kisā’ī aunque, en este texto, el arrepentimiento se debe al temor a ser acusado por ella el Día del Juicio. Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 269.

En uno de los episodios de la historia de Buluqiyā, que encontramos en al-Ta‘labī<sup>588</sup>, se narra que en la confluencia de dos mares, uno salado y otro dulce, hay un ángel con aspecto de hormiga junto a otros como él y son los que mantienen separados ambos mares.

En al-Kisā’ī se alude a la hormiga (*darr*) como lo más pequeño de la creación, pero aún así le alcanza la muerte. De manera que le sirve de referente para plantear que la muerte alcanza a todos los seres<sup>589</sup>. Además, se la asocia a los genios porque refiere que éstos se arrastran por la tierra, con el rostro muy próximo a ella, como ocurre con las hormigas<sup>590</sup>.

Hay hadices que prohíben matar a las hormigas, como el de Ibn ‘Abbās\*<sup>591</sup>. Si bien al-Damīrī explica que dicha prohibición afecta a la hormiga de mayor tamaño (*naml*), pero a las pequeñas (*darr*), si resultan perjudiciales, se las puede matar<sup>592</sup>. Sin embargo, también hay hadices, como el de Anas b. Mālik\*, que permiten alejarlas mediante hechizos (*ruqya*)<sup>593</sup>.

#### 3.3.2.4. Síntesis interpretativa

La hormiga goza de gran consideración en la tradición arabo-islámica. Las características de su simbología se fundamentan en sus hábitos de comportamiento, pero, además, le incorporan una serie de rasgos psicológicos, en su mayoría, positivos.

La percepción de este animal se corresponde, por un lado, a nivel individuo, con la idea del hombre que forma parte de una sociedad extremadamente organizada con una cuidadosa división del trabajo; y por otro, como colectivo, con la idea de una comunidad que actúa como un solo individuo de manera que no se ve afectada por luchas internas. Además, se presenta a su reina como un líder nato que protege a su pueblo y actúa en consecuencia con su cargo, sin dejarse llevar por ambiciones personales ni ansia de reconocimiento. De ahí que esta reina sea el animal ideal para mostrar a Salomón cómo ha de actuar un buen gobernante y servir de ejemplo y enseñanza a aquellos que desempeñen cargos semejantes. Los consejos que le da al

---

<sup>588</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.314-5.

<sup>589</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.30 y 75.

<sup>590</sup> Cf. *Op. cit.*, p.20.

<sup>591</sup> Vid. Abū Dā’ūd, *Sunna, k. al-Adab* (40): 5247. También lo podemos encontrar en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 262.

<sup>592</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.185.

<sup>593</sup> Cf. Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā, K. al-Ṭibb* (70): 7541.

profeta tienen aspecto de advertencia, pero también de reflexión sobre los errores que se suelen cometer en esos casos. Se insiste, a través de las conversaciones entre la hormiga y el profeta, sobre los principales problemas que se plantean cuando un gobernante pierde su rumbo a causa de los halagos, o se deja llevar por ambiciones políticas, y antepone su persona a sus súbditos.

No obstante, a través de las enseñanzas de la hormiga, también se muestra que el hombre ha de regirse por la moderación en lo que atañe a las emociones y se incide en la importancia de ser consecuente y equitativo tanto en lo que a cuestiones materiales se refiere como en la relación con la divinidad, pues no basta con hacer patentes las creencias en el ámbito social, sino que hay que mantener el fervor en el ámbito privado. Aquel que expone públicamente su temor hacia la divinidad ha de temerle en conciencia, en su fuero interno.

Al considerar a la hormiga como individuo, se establece una comparación con el hombre, aludiendo a la actitud que éste ha de tener ante la vida diaria; por ese motivo, se le recomienda que desarrolle las virtudes características del animal como la capacidad de trabajar en equipo, de actuar de forma inteligente y con resolución, además de ser tenaz y previsor. Sin embargo, ha de evitar el principal defecto que consideran inherente en el animal: la codicia.

Al tratarla como colectivo, representa a una comunidad concreta: al ejército y a la familia, pues es el símbolo de una estirpe abundante, de ahí que se establezca un símil entre estos animales y lo que habría de ser la prole de Adán, que se extendería por toda la tierra como ocurre con las hormigas.

En cuanto a la relación de la hormiga y la lluvia que encontramos en los textos, probablemente sea debido al aumento de actividad de estos animales ante la inminencia de las tormentas, por eso creen que la hormiga solicita a Dios que se produzcan. Asimismo, relacionan a las hormigas, a través de ángeles, con la separación de las corrientes de agua dulce y salada, pues partiendo de la variedad de hormiga que encontraban, podían averiguar la proximidad del agua y de qué tipo era.

Por último, la historia del profeta que castiga a todo un hormiguero por la acción de una sola hormiga, y que es reprendido por la divinidad, se transforma en una crítica ante la actitud despótica de Moisés para con su pueblo en el relato del culto al becerro<sup>594</sup>, por considerar que la divinidad no permitiría semejante actitud. En la reflexión que se

---

<sup>594</sup> Como veremos en el apartado 3.3.5.3 y analizamos posteriormente en el 3.3.5.4.

realiza, a partir de este relato, atribuyendo a Moisés la responsabilidad sobre los hechos acaecidos y la matanza que tuvo lugar, se muestra una actitud crítica por parte de al-Damīrī, aunque no debemos olvidar que se trata de un alfaquí egipcio que vivió a caballo entre el s.XIV y el XV, y, probablemente, está aludiendo a determinados sucesos que han tenido lugar, amparados en esta historia, o semejantes, en su desarrollo. A través de este relato plasma las corrientes de pensamiento de la época, en torno a la utilidad de emplear la fuerza como arma de conversión al Islam. No obstante, en todo momento, desliga a la divinidad de las decisiones de los hombres.

### 3.3.3. Perro

En términos generales, el perro es considerado un animal impuro y abúlico, aunque su presencia en el relato de la Gente de la caverna lo convierte en un guardián que la divinidad utiliza para proteger a los creyentes. Como iremos viendo a lo largo de este estudio, la relevancia del animal está marcada por la ambigüedad.

#### 3.3.3.1. Sus nombres

El perro, en lengua árabe, se designa con un nombre de carácter general, de uso común; otros específicos, relacionados con razas concretas; y epítetos que se utilizan también para otros animales. Además de varios nombres propios.

Los nombres comunes son:

a) *Kalb*: que significa perro<sup>595</sup> y está relacionado con los verbos *kalb* “imitar los ladridos del perro”<sup>596</sup> y *kalib* “tener rabia”<sup>597</sup>, “estar ávido de”<sup>598</sup>, y con una serie de términos como *kulba* “miseria, hambre”<sup>599</sup>, *kalab* “rabia, voracidad, avidez”<sup>600</sup>. A través de todos ellos dilucidamos que aluden a los perros que carecen de dueño, y los aspectos de éstos que despertaban mayor atención eran: por un lado, la enfermedad de la rabia que los convertía en extremadamente peligrosos y motivaba la orden que emite el Profeta de matarlos<sup>601</sup>, y por otro, las condiciones miserables en que vivían. Es el nombre de uso común para designar al perro y se utiliza en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

b) *Salūqī*: nombre que designa a una variedad concreta de perro de caza: el lebreo o galgo<sup>602</sup>. Lo encontramos en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ y en la enciclopedia de al-Damīrī.

---

<sup>595</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1020.

<sup>596</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.920.

<sup>597</sup> Cf. Lane, *Arabic lexicon*, VII, p. 2624.

<sup>598</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1020.

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.1020; Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.921.

<sup>601</sup> Véase apartado 3.3.3.3.

<sup>602</sup> Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.550.

En lo que atañe a los nombres propios, aluden al perro del relato de la Gente de la caverna y son:

a) *Qiṭmīr*: nombre de uso más extendido para este animal que encontramos en el *Tafsīr* de Ibn ‘Abbās\*<sup>603</sup>, en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘labī<sup>604</sup> y en las enciclopedias de al-Damīrī<sup>605</sup> y al-Ibšīhī<sup>606</sup>.

b) *al-Rayyān*: así se denomina a este perro, según una tradición de ‘Alī\*<sup>607</sup>.

c) *Qanturyā*: Muḡāhid\* le da este nombre<sup>608</sup>.

d) *Jumrān*: así lo nomina Šu‘ayb al-Ŷabā’ī\*<sup>609</sup>.

### 3.3.3.2. Rasgos físicos y hábitos

Las fuentes se ocupan, sobre todo, de sus cualidades y defectos, así como de su utilidad para el hombre. Sin embargo, podemos obtener una descripción de rasgos físicos y hábitos de comportamiento partiendo de *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, aunque completaremos dichos datos con aquellos procedentes de al-Damīrī.

Según Abū ‘Ubayda<sup>610</sup>, tiene amplias las comisuras de la boca, la lengua larga y mucha saliva, un largo y ancho costillar, largos antebrazos, la piel holgada y el vientre flaco<sup>611</sup>. Al-Ŷāḥiẓ añade que es un mamífero<sup>612</sup>, con un gran olfato<sup>613</sup> y garras<sup>614</sup>, que permanece en vela de noche y duerme de día<sup>615</sup>. Vive entre 10 y 20 años<sup>616</sup> y hay variedades de pelo corto y de pelo largo<sup>617</sup>. El perro es un animal útil para su amo porque protege sus propiedades de los ladrones, guarda el ganado de las fieras, y también se utiliza para la caza<sup>618</sup>.

<sup>603</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, pp.309-10.

<sup>604</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.365.

<sup>605</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.110.

<sup>606</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.197.

<sup>607</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.365; Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.110. Otros nombres de este animal que encontramos en esta obra son: *Mašīr*, *Harrān*, *Basīṭ*, *Šayhan*, *Naqyan*. Vid. *Op. cit.*

<sup>608</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.365. Otros nombres que hallamos en al-Ta‘labī son: *Baṭīṭ*, según una tradición de ‘Abd Allāh b. Salām\*, *Tafnā*, según otra de Ka‘b\*, y *Natwā*, según al-Awzā’ī\*. Vid. *Op. cit.*

<sup>609</sup> Según una tradición que recoge al-Ṭabarī. Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XV, p.230; sin embargo, según al-Ta‘labī el nombre que le da este tradicionista es *Ḥamrā’*. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.365.

<sup>610</sup> Véase apartado 2.2.1.

<sup>611</sup> Este texto lo hallamos recopilado por al-Ŷāḥiẓ. Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, I, p.276.

<sup>612</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.215.

<sup>613</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, I, pp.376-377.

<sup>614</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.278.

<sup>615</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.273 y II, p.174.

<sup>616</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, II, p.222.

<sup>617</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, V, pp.483-484.

<sup>618</sup> Cf. *Op. cit.*, I, pp.376-377.

En cuanto a sus características psicológicas, al-Ŷāḥiẓ destaca la persistencia e inteligencia del perro de caza<sup>619</sup>, pero, en general, explica que estos animales se caracterizan por la codicia y la insistencia<sup>620</sup>. Son pacientes ante el desdén y destaca su resistencia al dolor<sup>621</sup>. Asimismo, enumera sus rasgos negativos: vil, cobarde, débil, glotón, traicionero, impúdico y obsceno, necio y precipitado<sup>622</sup>. Además, según al-Ŷāḥiẓ, son capaces de comer carne humana, pues escarban en las tumbas y se alimentan de los muertos<sup>623</sup>. Sin embargo, todos los perros son animales domesticados<sup>624</sup>. Según al-Damīrī, no es carnívoro ni herbívoro: no es carnívoro por su relación con el hombre ni herbívoro porque se alimenta de carne de animales. Es de naturaleza compleja<sup>625</sup>.

### 3.3.3.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre el perro, en la tradición arabo-islámica, proceden del Corán, de las colecciones de hadices y de los *Qiṣaṣ*. Se trata sobre todo de un relato muy conocido, el de la Gente de la Caverna, analizado en la mayoría de las fuentes consultadas, y de otros dos textos narrativos muy breves, recopilados por al-Damīrī y por al-Ibṣīhī, además de hadices y citas concretas cuyo análisis permite elaborar una síntesis más o menos amplia de la representatividad del animal. El perro está relacionado con profetas como Noé, Abraham y Job, personajes de la tradición como Adán, Nimrod, Lot<sup>626</sup>, Balaam<sup>627</sup>, al-Jiḍr<sup>628</sup> y la Gente de la caverna –los durmientes de Éfeso–, y se le vincula con los demonios e incluso con el propio Satán.

<sup>619</sup> Cf. *Op. cit.*, I, pp.376-377.

<sup>620</sup> Cf. *Op. cit.*, I, pp.257 y 312 y II, p.23.

<sup>621</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.175.

<sup>622</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.222.

<sup>623</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, I, pp.222 y 229.

<sup>624</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.177.

<sup>625</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.103.

<sup>626</sup> Profeta mencionado en el Corán, según la tradición musulmana fue enviado como mensajero de Dios a la ciudad de Sodoma. Cuando intenta hacer su predicación allí, le ignoran. Dios envía a dos ángeles para que le adviertan de que abandone el lugar pues será destruido. Cf. Concepción Castillo Castillo, “Enriquecimiento islámico de una tradición bíblica: Lot”, pp. 217-232; EI<sup>2</sup>, V, 839, s.v. “Lûṭ” (B. Heller-(G. Vajda)).

<sup>627</sup> Se trata de Bala‘am b. Bā‘ura’. Era cananeo, vivía en la ciudad de Balqa. Ejerció como consejero del rey Balaaq para que pudiera derrotar al ejército israelita. Según al-Ta‘labī este ejército lo lideraba Moisés, mientras que Ṭabarī dice que era Josué, su sucesor. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 1014, s.v. “Bala‘am” (G. Vajda).

<sup>628</sup> Profeta que ejerció como consejero, al que se le atribuye una gran sabiduría. Se le identifica con Mûsà b. Manašà o b. Mayšà en la tradición judeocristiana. En el Corán se le cita como servidor de Dios, es quien inicia a Moisés en los secretos de la mística. Cf. EI<sup>2</sup>, IV, 935-938, s.v. “al-Khaḍir”, (A. J. Wensinck); Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans*, pp. 29-30.



a) *El perro de la Gente de la Caverna*

Comenzaremos con el relato más relevante en lo referente a este animal: la historia de la Gente de la Caverna. Esta narración se menciona en el Corán en una sola azora, y se alude al perro en dos aleyas. La primera refiere: “*Les hubieras creído despiertos cuando, en realidad dormían. Les dábamos vuelta a derecha e izquierda, mientras su perro estaba en el umbral con las patas delanteras extendidas. Si les hubieras visto, te habrías escapado de ellos, lleno de miedo.*” (Cor. 18, 18), y la segunda dice así: “*Unos dirán: «Eran tres, cuatro con su perro». Otros dirán: «Eran cinco, seis con su perro», conjeturando sobre lo oculto. Otros dirán: «Eran siete, ocho con su perro»...*” (Cor. 18, 22).

El texto coránico narra brevemente cómo los jóvenes creyentes se ven forzados a huir de su pueblo, se refugian en la caverna, donde permanecerán dormidos, y el momento en que despiertan<sup>629</sup>. Sin embargo, hemos de acudir a al-Ta‘labī para conocer la historia en su conjunto, pues este autor recopila varias versiones de los distintos aspectos del relato, expone las aleyas coránicas relacionadas, incluyendo los comentarios exegéticos a éstas, y sitúa la narración en un contexto histórico<sup>630</sup>. En síntesis, la historia relata que en la época del emperador Daqiyānūs<sup>631</sup>, que Ibn ‘Abbās\* sitúa entre la muerte de Jesús y la llegada de Mahoma, siete jóvenes huyen de la persecución a causa de sus creencias y se ven obligados a refugiarse en una caverna, donde caen en un profundo sueño del que despiertan unos trescientos años más tarde.

Dada la extensión del relato que proporciona al-Ta‘labī hemos seleccionado el fragmento en que el perro se incorpora a la narración y se le describe con detalle<sup>632</sup>. En él se cita a distintos tradicionistas para comentar los rasgos del animal y, en lo que respecta a la narración de los acontecimientos de cómo llegan a la caverna y lo que allí sucede, menciona a Ibn ‘Abbās\* y Abū Hurayra\*, entre otros.

Al-Ta‘labī narra que uno de los siete jóvenes era un pastor, que los guiaba, y con ellos viajaba un perro. Al principio intentaron ahuyentarlo, pero el animal les habló y les explicó que Dios lo había enviado para que los guardara y, a partir de ese momento, viajaron juntos. Llegaron a una caverna donde se resguardaron mientras el animal

---

<sup>629</sup> Vid. Cor. 18, 9-26.

<sup>630</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp. 361-376. También al-Damīrī desarrolla el relato completo ofreciendo distintas posibilidades a determinados aspectos de éste. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.110-126.

<sup>631</sup> Según Cortés se trata de Trajano (98-117). Véase nota a Cor. 18, 9.

<sup>632</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.365-366. La traducción de este texto la encontramos en el Apéndice.

vigilaba la entrada para que no fueran agredidos por animales salvajes. Una vez dentro, Dios envió a unos ángeles para que se llevaran sus almas y preservaran los cuerpos.

Respecto a los nombres del animal, como hemos referido, hay múltiples opciones<sup>633</sup> y lo mismo ocurre con su descripción física. Tampoco son unánimes las fuentes consultadas al concretar de qué tipo de perro se trata, pues plantean que era un perro pastor, pero también de caza<sup>634</sup>. La función que desempeña en el texto, hace del animal una síntesis de perro pastor, de caza y guardián, pues les acompaña, permanece en vela ante la entrada de la caverna y se ocupa de alejar a los animales salvajes que intenten aproximarse, dada la indefensión de los durmientes. Asimismo, según al-Damīrī, es el perro el que guía a los jóvenes al interior de la caverna<sup>635</sup> y las fuentes inciden, especialmente, en el hecho de que perteneciera a uno de ellos para justificar su actitud. Por otro lado, tanto en la cita coránica como en los textos de al-Ta‘labī y al-Damīrī, se refiere que el perro permaneció en la entrada de la caverna mientras dormían, dando a entender que su custodia duró hasta que despertaron<sup>636</sup>. A raíz de ello, al-Quṣayrī explica que el perro camina, con el que ama, hasta la resurrección<sup>637</sup>.

Si bien la literatura de *Tafsīr* destaca la lealtad del animal para con su dueño y sus compañeros, al-Ŷāḥiẓ explica que la presencia de éste en el relato se debe a determinadas particularidades de su comportamiento: el que sea capaz de obedecer hasta el punto de permanecer quieto en un lugar sin moverse y su habilidad para cazar<sup>638</sup>. Y al-Quṣayrī especifica que el perro, que aparece en el relato, no estaba afectado por los rasgos negativos del animal como la mezquindad y la impureza<sup>639</sup>. Asimismo, según las fuentes consultadas, es el único perro que entrará en el Paraíso, aunque al-Ŷāḥiẓ refiere que el Día del Juicio todos los animales lo harán<sup>640</sup>.

---

<sup>633</sup> Véase apartado 3.3.3.1.

<sup>634</sup> Al-Damīrī incluso da a entender que es posible que se tratara de un león. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.110.

<sup>635</sup> Cf. *Op. cit.*, II, pp.111.

<sup>636</sup> *Vid. Cor.* 18, 9-26; Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp. 365-366; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, pp.110-126.

<sup>637</sup> Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, II, pp.213-214.

<sup>638</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, II, p.189.

<sup>639</sup> Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, II, pp.213-214.

<sup>640</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, III, p.395.

b) *La relación del perro con los hombres y con los profetas.*

Al-Tirmīdī, en un relato que recopila al-Ibšīhī<sup>641</sup>, narra cómo Adán se convirtió en el primer dueño del perro. Cuando descendió a la tierra, Iblīs arrojó sobre él a los animales salvajes y el perro era uno de ellos, pero Gabriel hizo que Adán lo domesticara, convirtiéndose en su guardián, y, a partir de ese momento, se desarrolla el vínculo entre ambos, basado en la lealtad. El relato continúa explicando que hubo que esperar hasta Noé para que desempeñara de nuevo dicha función, ya que debía proteger el arca de aquellos que intentaban destruirla. Sin embargo, al-Damīrī, que atribuye el texto a ‘Alqama b. ‘Abd Allāh\*<sup>642</sup>, no refiere la domesticación del perro a manos de Adán, aunque sí el hecho de que lo utilizara Noé, por primera vez, como guardián.

En las colecciones de hadices se refiere que el Profeta da orden de matarlos porque interrumpen la oración<sup>643</sup>, aunque indulta a los perros pastores, de caza y guardianes<sup>644</sup>. Sin embargo, es tajante con aquellos que sufren la rabia<sup>645</sup>.

En el relato de Noé, recogido por al-Ta‘labī, se narra que el único animal que desobedece la orden del profeta de no copular entre ellos es el perro, pues sigue los impulsos de sus instintos primarios<sup>646</sup>. Al-Kisā‘ī refiere que el rey impío Nimrod utilizaba a los perros y a los leones como animales de combate<sup>647</sup> incluso los arroja sobre Abraham, pero no le hacen daño<sup>648</sup>. Lo mismo ocurre en la historia de Job aunque, en este caso, la agresión la incita su pueblo<sup>649</sup>.

---

<sup>641</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.196-197.

<sup>642</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.128.

<sup>643</sup> Encontramos varios hadices que mencionan al perro como animal que interrumpe la oración, como el de ‘Ā’iša\*, los de Ibn ‘Abbās\*, y el Abū Hurayra\*, que recopilan al-Bujārī, Abū Dā’ūd y Muslim. Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Ṣalāt* (8): 514; Abū Dā’ūd, *Sunna*, k. *al-Ṣalāt* (2): 703-4; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Ṣalāt* (4): 1034.

<sup>644</sup> Ibn Mugaffal\*, en un hadiz recopilado por Muslim y al-Nasā’ī, menciona el indulto de los perros de caza, pastores y guardianes (Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Taḥarat* (2):551; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā*, k. *al-ṣayḍ wa-l-ḡabā’ih* (38): 4791).

<sup>645</sup> Abū Sa‘īd al-Judrī\*, ‘Ā’iša\* y ‘Abd Allāh b. ‘Umar\*, en hadices recopilados por Abū Dā’ūd, al-Bujārī y Muslim, refieren que se debe matar a los perros rabiosos (Cf. Abū Dā’ūd, *Sunna*, k. *al-Manasiq wa-Ḥayy* (10):1844; Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *bad’i l-jalq* (59): 3314 y 3315; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Ḥayy* (7): 2717). Además, Ibn ‘Umar\*, en un hadiz recopilado por al-Nasā’ī, plantea que se debe matar a todos los perros (Cf. Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā*, k. *al-ṣayḍ wa-l-ḡabā’ih* (38): 4788) mientras que Yābir b. ‘Abd Allāh\*, en otro recogido por Abū Dā’ūd y Muslim, indica que se debe matar sobre todo al perro negro (Cf. Abū Dā’ūd, *Sunna*, k. *al-Ṣayd* (16): 2840; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Buyu* (10): 3813).

<sup>646</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.53.

<sup>647</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.134.

<sup>648</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.133.

<sup>649</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.183.

Sin embargo, tanto al-Damīrī como al-Ibšīhī recogen varios relatos atribuidos a Abū ‘Ubayda e Ibn ‘Abbās\* sobre la lealtad del perro para con su amo o hacia aquellos que se encuentran en dificultades, refiriendo que es un animal capaz de impartir justicia pues distingue las buenas acciones de las malas<sup>650</sup>. No obstante, al-Ŷāhiz equiparaba a estos animales con los indigentes, de ahí que los *amtāl*<sup>651</sup> refieran que se debe cuidar incluso de los perros<sup>652</sup>. Y, en ciertos hadices de Abū Hurayra\*, se menciona que la divinidad recompensa a los que los ayudan cuando se encuentran en situaciones de extrema necesidad<sup>653</sup>.

Asimismo, en el Corán hallamos una referencia al perro en la que se le compara con el hombre: “*Cuéntales lo que pasó con aquél a quien dimos Nuestros signos y se deshizo de ellos. El Demonio le persiguió y fue de los descarriados. Si hubiéramos querido, le habríamos levantado con ellos. Pero se apegó a la tierra y siguió su pasión. Pasó con él como pasa con el perro: jadea lo mismo si le atacas que si le dejas en paz...*” (Cor. 7, 175-176). La relevancia de esta cita coránica se la otorga la literatura de *Tafsīr*. Al-Ṭabarī refiere que se está comparando la actitud del animal con la de Balaam<sup>654</sup>. Además, según al-Qušayrī, la comparación se fundamenta en las características negativas del perro, que por su forma de actuar genera desconfianza. Asimismo, el símil se completa al tener en cuenta que se trata de un animal que sólo muestra satisfacción ante las cuestiones puramente físicas<sup>655</sup>.

---

<sup>650</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.196-197; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.104.

<sup>651</sup> Son proverbios o refranes, una compilación de ellos la encontramos en la obra de Abū-l-faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Maydānī, *Maʿmūʿa l-amṭāl*. El Cairo: Dār al-Fikr, 1972.

<sup>652</sup> Cf. Al-Ŷāhiz, *K. al-Ḥayawān*, I, p.193.

<sup>653</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-musāqāt* (42): 2363 y k. *al-Mazālimi wa-l-gaṣb* (46): 2466; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Salām* (26): 5577 y 5578. Uno de ellos lo podemos encontrar en la enciclopedia de al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.103.

<sup>654</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, p.153.

<sup>655</sup> Cf. Al-Qušayrī, *Tafsīr*, I, pp.368-9.

c) *La relación del perro con los demonios y con los ángeles.*

En las colecciones de hadices se plantea que existe una relación directa entre los perros y los demonios, pues, según un hadiz de Ŷābir b. ‘Abd Allāh\*, los ladridos de los perros y los rebuznos de los asnos, por la noche, denotan la proximidad de Satán, ya que ellos pueden verlo<sup>656</sup>. Además, en un hadiz de Abū Darr\*<sup>657</sup> y en otro, de Ŷābir b. ‘Abd Allāh\*<sup>658</sup> se menciona que el perro negro es Satán<sup>659</sup>.

En algunos hadices de ‘Alī ibn Abī Ṭālib\* y de Abū Hurayra\* se alude a la relación de estos animales con los ángeles, mencionando que éstos no entran en una casa en la que haya un perro<sup>660</sup> o que no acompañan a los viajeros si tienen uno de estos animales<sup>661</sup>. Asimismo, al-Damīrī explica dichos hadices argumentando que los ángeles no soportan la presencia de los perros porque son animales impuros y vinculados a los demonios<sup>662</sup>.

No obstante, en el relato de la destrucción del pueblo de Lot<sup>663</sup>, las obras de *Qiṣaṣ* refieren que los perros ladran mostrando el objeto de la cólera divina. Según al-Kisā’ī, el canto de los gallos y los ladridos de los perros son la señal que marca el inicio del castigo sobre el pueblo de Lot<sup>664</sup> y al-Ta‘labī refiere que será ejecutado por Gabriel<sup>665</sup>.

---

<sup>656</sup> Cf. Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā, k. ‘ilm al-yawm wa-l-layla* (81):10778. Este hadiz aparece recogido por al-Damīrī, atribuido al mismo tradicionista y procede de la obra de al-Ḥakam\*. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.107.

<sup>657</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Ṣalāt* (4): 1032; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-Kubrā, Abwāb al-sutra* (6):826; Ibn Māyā, *Sunna, k. al-Ṣayd* (28): 3210. También lo encontramos en al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.127.

<sup>658</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-buyu‘* (10): 3813. También lo recoge al-Ŷāḥiẓ. Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, I, p.262.

<sup>659</sup> Además, según al-Kisā’ī, Satán ladra como los perros. Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.49.

<sup>660</sup> Cf. Abū Dā’ūd, *Sunna, k. al-Imān* (1): 227 y *k. al-Libās* (32): 4140 y 4146; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā, k. al-Ṭahār* (1): 257. También podemos citar el de A’iṣa y el de Maimuna, recopilados por Muslim (Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Libās wa-l-zīna* (24): 5246 y 5248), y el de Abū Talha, por Muslim, al-Bujārī y al-Nasā’ī (Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Libās wa-l-zīna* (24): 5249-50; Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. bad’i l-jalq* (59): 3322; *k. al-Magazī l-anṣārī* (64):4002; *k. al-libās* (77): 5949; Al-Nasā’ī, *al-Sunna al-kubrā, k. ‘ilm al-yawm wa-l-layla* (81): 10392).

<sup>661</sup> Cf. Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. al-Libās wa-l-zīna* (24): 5277.

<sup>662</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p.128.

<sup>663</sup> Dios envía a Lot a Sodoma para que les recrimine su comportamiento, pues practicaban la sodomía. Sin embargo, ellos le ignoran y Dios destruye la ciudad, salvando únicamente a Lot y a su familia. *Vid. Cor. 7, 80-84.*

<sup>664</sup> El relato de Lot que hallamos en al-Kisā’ī es de Ka’b al-Aḥbār\*. Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.149.

<sup>665</sup> En el relato cita como tradicionista a Ibn ‘Abbās\*, entre otros. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.96. Una versión muy parecida es la que encontramos en la obra de Ibn Kaṭīr aunque no refiere al tradicionista (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.157), mientras que según al-Ṭarafī, que parte también de la información de Ibn ‘Abbās, se trata del ladrido de los perros y el rebuzno de los asnos (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.54 (156)). Una referencia similar la encontramos en la historia de *al-Jiḍr* recopilada por al-Ta‘labī. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.198.

#### 3.3.3.4. Síntesis interpretativa

El perro, en la tradición arabo-islámica, es un animal cuyos hábitos de comportamiento condicionan su imagen. No hay un equilibrio entre sus aspectos positivos y negativos, pues determinadas particularidades inherentes en él le granjean cierta aversión. De todas formas, como iremos viendo, la percepción que tienen de él es muy ambigua y condicionada por el hecho de ser útiles para el hombre o no.

Para iniciar esta síntesis hemos de matizar que, en las consideraciones generales sobre el perro, sobre todo, en lo que a los defectos se refiere, los autores aglutinan elementos propios del perro que comparte sus vidas, del perro vagabundo y del salvaje.

No se le considera un animal doméstico sino domesticado, pues en los textos se plantea que el perro, antes de iniciar su relación con el hombre, era una fiera salvaje y fue precisa la intervención de la divinidad, a través de Gabriel, para que Adán pudiera domesticarlo. Y, a partir de ese momento, se creó el vínculo de lealtad entre ambos.

No se hace digno de respeto porque, en su actitud ante la vida, no es útil como referente para el hombre. El perro tiene muchos defectos, es servil hasta extremos insospechados, rayando la esclavitud. Es un animal cuya existencia no tiene sentido si no tiene un amo, que dispone de su trabajo y su vida, a voluntad. Además, al ser incapaz de controlar sus propios instintos, y sólo mostrar satisfacción ante las cuestiones puramente físicas como la cópula y la comida, en una sociedad en la que la paciencia, la resignación y la moderación eran virtudes muy apreciadas, este animal se situaría en el extremo opuesto, lo veían como un ser en permanente estado de ansiedad, por tanto, indigno.

La falta de higiene le hace quedar desvinculado de los ángeles y directamente relacionado con los demonios y los genios. Asimismo, dado que al contraer la rabia se volvía agresivo y peligroso y que en épocas de carestía se alimentaba de cadáveres —o lo que es lo mismo de carne humana— pues lo veían rebuscando en las tumbas, tenían motivos suficientes para demonizarlo. Si ello añadimos que el color negro es el rasgo distintivo de la maldad, el perro negro no podía ser otro que Satán. Lo consideran capaz de percibir a los demonios y por tanto la oscuridad, de ahí que en comunión con el gallo desempeñe el papel de mensajero de la cólera de Dios. Al asociar a ambos animales, un

emisario celestial como el gallo<sup>666</sup>, que percibe ángeles<sup>667</sup> y un animal capaz de hacer lo propio con los demonios o lo que es lo mismo, con la maldad, el canto de los gallos y el ladrido de los perros venía a simbolizar que algo oscuro se avecinaba sobre una población y sería obra de la propia divinidad, siendo un ángel su brazo ejecutor. Sin embargo, cuando el perro y el asno se relacionan en una escena similar tan sólo se alude a la catástrofe que habrá de venir.

El perro es el único animal que hubiera soportado el desprecio y la agresividad de los jóvenes, en el relato de la Gente de la caverna, y aún así les hubiera acompañado. Se describe a este animal como una síntesis entre el perro pastor, el de caza y el guardián, pues desempeña dichos papeles. Además, en los textos se insiste en la idea de que era propiedad de uno de ellos, dando sentido, de esta forma, a la extrema lealtad que muestra en la historia. Está presente en dicho contexto porque Dios lo sitúa allí, le da indicaciones y le concede el don de la palabra para que el grupo de jóvenes no le teman ni huyan, para que comprendan que sólo cumple con las órdenes de la divinidad. Es él quien les muestra el lugar donde deberán reposar y vigila sin descanso hasta el momento en que deban despertar. Por este motivo, el animal se asocia a la muerte y a la resurrección, pues tras más de trescientos años despiertan y, según da a entender el texto coránico, el perro permaneció todo este tiempo cuidando de ellos. Sin embargo, se mantiene siempre en la entrada de la caverna, no se interna en ella, respetando la distancia que debe mantener con el hombre. Además, el Día del Juicio se recompensará su labor dándole acceso al Paraíso. Sin embargo, todo relato tiene su cara y su cruz, pues el perro de la Gente de la caverna también representa el miedo, la huida y el confinamiento en prisión.

---

<sup>666</sup> Véase al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.134 y 204.

<sup>667</sup> Vid. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Dīkr* (35): 6581; Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-kubrā*, k. *Tafsīr al-Qur'ān* (82): 11391.

### 3.3.4. Serpiente

La serpiente, en la tradición arabo-islámica, es considerada un animal maldito aunque dispone de un protagonismo de carácter mítico por su presencia en el Corán y en los *Qiṣaṣ*, así como en el contexto escatológico. Además, como iremos viendo, su simbología es amplia y compleja, pues denota temor y respeto.

#### 3.3.4.1. Sus nombres

La serpiente, en lengua árabe, se designa con un nombre de carácter general, pero cuenta con otros muchos que aluden a especies determinadas o a características concretas, como el género, el color, el tamaño o ciertos rasgos específicos, así como epítetos que pueden utilizarse en el caso de otros animales. Dada la gran variedad de opciones, nos hemos decantado por analizar aquellos nombres de uso más común en las fuentes consultadas, como:

a) *Ḥayya*: significa serpiente en general y víbora en particular<sup>668</sup>. Está relacionado con el verbo *Ḥayya*, “vivir o estar vivo”<sup>669</sup>, con los términos *ḥayan*, que cuenta entre sus acepciones con “fertilidad” y “abundancia”<sup>670</sup>, *Ḥayawān* “animales, seres vivos”<sup>671</sup> e ‘*Iḥyā*’ uno de cuyos significados es “resurrección”<sup>672</sup>. Es el nombre de uso común en la mayoría de los relatos y referencias y se emplea sin hacer distinción de la especie concreta, pues abarca a todo tipo de serpientes. Lo encontramos en el Corán, en las colecciones de hadices, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Īḥiz, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī, en la cosmología de al-Suyūṭī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

b) *Īḥn*, *īḥnān*: es un tipo de serpiente que, según Kazimirski, se trata concretamente de una serpiente pequeña de color blanco y con los ojos negros, no dañina para el hombre y que convive con él<sup>673</sup>, de manera que alude probablemente a

---

<sup>668</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.284.

<sup>669</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 522.

<sup>670</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.284.

<sup>671</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.524.

<sup>672</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.284.

<sup>673</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.332; Ibn Manzūr, *Lisān al ‘arab*, 2, p.389.



una culebra. Este término también significa “genio”<sup>674</sup>. Está relacionado con el verbo *yanna* que cuenta entre sus acepciones con “ser oscuro o tenebroso”<sup>675</sup> y “estar poseído por un genio o un demonio”<sup>676</sup>, *yanan* que también significa “cadáver” y “tumba”<sup>677</sup>, y *yinna*, “locura, demencia”<sup>678</sup>. Lo podemos encontrar en el Corán, en la literatura de *Tafsīr* y en la enciclopedia de al-Damīrī

c) *Tu‘bān*: que significa serpiente de gran tamaño<sup>679</sup> —normalmente se alude a que son de color negro— y también “dragón”. Está relacionado con *Ta‘ab*, “corriente o curso de agua”<sup>680</sup>, cuyo plural es *Tu‘bān*. Este nombre se emplea en los relatos y referencias cuando se pretende mostrar a los animales como criaturas terroríficas. Lo podemos encontrar en el Corán, en las obras de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī y en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī.

d) *Šu‘yā‘* o *šī‘yā‘*: también significa serpiente<sup>681</sup> y está relacionado con *šayī‘a*, “tener coraje (para la guerra)”<sup>682</sup>, *šayā‘*, “violento”<sup>683</sup>, y *aš‘yā‘*, “ágil, rápido”<sup>684</sup>, lo que nos da a entender que se trataba de una serpiente especialmente peligrosa; de ahí, que la encontremos asociada al contexto escatológico, en las colecciones de hadices y en la enciclopedia de al-Damīrī.

e) *Af‘a*: tiene el significado de víbora<sup>685</sup> y lo encontramos en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī.

f) *al-Aṣala*: es una variedad de serpiente, pequeña y de color rojo<sup>686</sup>. Este nombre lo encontramos en la enciclopedia de al-Damīrī y en la zoología de al-Ŷāḥiẓ.

---

<sup>674</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.186.

<sup>675</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, II, p.462.

<sup>676</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.332.

<sup>677</sup> *Íbidem*.

<sup>678</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.186.

<sup>679</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.224.

<sup>680</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.132.

<sup>681</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.1194.

<sup>682</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, IV, p.1508.

<sup>683</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.1194.

<sup>684</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.585.

<sup>685</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.616.

<sup>686</sup> Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, I, p.156.

### 3.3.4.2. Rasgos físicos y hábitos

En lo que respecta a la serpiente, debemos matizar que se trata de uno de los animales más estudiados, incluso, lo referente a las peculiaridades de distintas especies. Sin embargo, el tratamiento que le daremos a este animal será limitarnos a extraer de las fuentes los datos necesarios para realizar una síntesis de los rasgos básicos de los ofidios: descripción física y hábitos de comportamiento. La fuente básica que vamos a utilizar para este cometido es *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, aunque tomaremos algunos datos concretos de al-Qazwīnī y de al-Damīrī.

Al-Ŷāḥiẓ refiere que se trata de un reptil<sup>687</sup>, con ojos pequeños<sup>688</sup>, una boca amplia y espaciosa<sup>689</sup> y la lengua bífida<sup>690</sup>. Si bien la mayoría tienen colmillos<sup>691</sup> —que contienen el veneno en aquellas que son venenosas<sup>692</sup>— algunas no disponen de ellos<sup>693</sup>. En cuanto a los colmillos, son retractiles y se hacen visibles cuando abre la boca<sup>694</sup>, siendo el grado de apertura de ésta lo más destacado en el animal, pues permite que penetren sus colmillos al morder a sus presas<sup>695</sup> y les facilita engullirlas aunque sean de gran tamaño<sup>696</sup>. No tiene pelo<sup>697</sup> y su cuerpo es ligero, de ahí que sea muy ágil<sup>698</sup>. No dispone de patas ni de garras<sup>699</sup>, pero es muy fuerte, pues reptar desplazándose sobre su abdomen y se yergue sobre su cola<sup>700</sup>. No obstante, su cabeza es su punto débil, por eso para defenderse se enrosca, protegiéndola<sup>701</sup>. A todo ello al-Damīrī añade que tiene 30 costillas<sup>702</sup>.

---

<sup>687</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, I, p.28. Este autor menciona que las hay grandes y pequeñas, venenosas y otras que no lo son. Cf. *Op. cit.*, IV, p.212.

<sup>688</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.153.

<sup>689</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.152.

<sup>690</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.163.

<sup>691</sup> Cf. *Op. cit.*, I, p.28 y III, p.300.

<sup>692</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.126.

<sup>693</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.56.

<sup>694</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.214.

<sup>695</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.152.

<sup>696</sup> Cf. *Op. cit.*, II, p.56 y IV, p.118.

<sup>697</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.158.

<sup>698</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.133.

<sup>699</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, p.111.

<sup>700</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, pp.111, 117 y 118.

<sup>701</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, pp.152-3.

<sup>702</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.265.

Al-Ŷāḥiz explica que cambia la piel una vez al año<sup>703</sup>. Refiere que si le cortas un fragmento, éste se regenera<sup>704</sup>, y lo considera uno de los animales más grandes y fuertes que Dios ha creado y extremadamente longevo, pues no muere de muerte natural sino a manos del hombre o de otros animales<sup>705</sup>. Al-Qazwīnī concreta que vive unos mil años<sup>706</sup>.

Otro de los rasgos, que destaca al-Ŷāḥiz en la serpiente, es que a pesar de ser un carnívoro voraz<sup>707</sup>, tiene gran resistencia al hambre, pues vive escondida en su nido, sin alimentarse, los cuatro meses de intenso frío<sup>708</sup>. Se desenvuelve en hábitats muy diferentes: en la tierra y en el agua, en la arena y en las rocas<sup>709</sup>.

### 3.3.4.3. Relatos religiosos y legendarios

La serpiente, en la tradición arabo-islámica, está presente en toda la literatura religiosa. Se trata de relatos amplios y otros más breves, procedentes del Corán y de los *Qiṣaṣ*, además de hadices y diversas referencias. La serpiente está relacionada con profetas como Abraham, Moisés y Mahoma, personajes de la tradición como Adán y Eva, Iblīs, Nimrod, el faraón Sinṡāb<sup>710</sup> y Buluqiyā<sup>711</sup> y se la vincula a los demonios. Está presente en la Creación, pues la encontramos junto al Trono, y en el Paraíso, ocupando un lugar destacado en el contexto escatológico, asociada al Día del Juicio y al Infierno.

---

<sup>703</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, IV, p.158. A lo que al-Ibšīhī añade que en el proceso que lleva a este cambio otra piel le está creciendo debajo. Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.162-4.

<sup>704</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, II, p.176.

<sup>705</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, I, pp.182 y 189; III, p.532; IV, pp.111, 118 y 157.

<sup>706</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aṡā’ib al-majlūqāt*, pp.472-3.

<sup>707</sup> Cf. Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, I, p.28 y IV, p.153.

<sup>708</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, pp.118 y 145.

<sup>709</sup> Cf. *Op. cit.*, IV, pp.118 y 128.

<sup>710</sup> Fue el sucesor de al-Rayyān b. al-Walīd, rey egipcio que en la época de José, fue destruido por Dios. Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp. 176 y 195; El término *Sinṡāb* es de origen kurdo. Es una tribu kurda de Persia, a los que se llamaba así porque vestían con pieles de ardilla. Hay varias versiones sobre su origen basadas en la tradición oral. Una de ellas les hace provenir de los sasánidas preislámicos Cf. El<sup>2</sup>, IX, 641-643, s.v. “Sindjabī” (M. Mokri); Sin embargo, al sucesor de al-Rayyān b. al-Walīd también lo encontramos con el nombre de Qābus b. Muṡ‘ab b. Mu‘awiyya b. Namīr b. al-Salwās, siendo ambos reyes amalecitas. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p. 106.

<sup>711</sup> Para conocer mejor la historia de este personaje, el relato y un estudio detallado del mismo véase Luce López-Baralt, *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*. Edición, traducción, estudio introductorio y notas. Madrid: Trotta, 2004.

a) *La serpiente de Moisés*

Comenzaremos con la historia de la serpiente en que se transforma la vara de Moisés, por ser la que hallamos en el texto coránico. Se trata de varias referencias de extensión diferente, en las que se presta mayor o menor atención al animal en concreto. Dios ordena a Moisés que arroje su vara y las aleyas refieren: “*Dijo: «¡Tírala, Moisés!».* La tiró y he aquí que se convirtió en una serpiente que reptaba. Dijo: «*¡Cógela y no temas! Vamos a devolverle su condición primera...»*” (Cor. 20, 19-21), a continuación, Dios le da a conocer la misión que habrá de desempeñar: debe ir ante el faraón<sup>712</sup>. De modo que Moisés se presenta ante el faraón y, en nombre de Dios, le ordena que deje marchar a los israelitas. Siguiendo las indicaciones de la divinidad, le muestra Su poder arrojando su vara “*y se convirtió en una autentica serpiente*” (Cor. 7, 107)<sup>713</sup>. Sin embargo, el faraón no da crédito a las señales de la divinidad y propone un enfrentamiento entre Moisés y los magos del faraón, relatado en el texto coránico de esta forma: “*Moisés les dijo: «¡Tirad lo que vayáis a tirar!».* Y tiraron sus cuerdas y varas, y dijeron: «*¡Por el poder de Faraón, que venceremos!».* Moisés tiró su vara y he aquí que esta engulló sus mentiras. Y los magos cayeron prosternados.” (Cor. 26, 43-46)<sup>714</sup>.

Estos episodios son analizados en la literatura de *Tafsīr* y narrados con detalle en las obras de *Qiṣaṣ*, sobre todo, el último de ellos<sup>715</sup>. Sin embargo, para exponer estos relatos, hemos seleccionado dos textos: uno de al-Kisā’ī, que narra el primer encuentro entre Moisés y el faraón, y otro de al-Ta‘labī, que relata el enfrentamiento entre el profeta y los magos del faraón. El motivo por el que se han elegido ambos es que, en

---

<sup>712</sup> Este episodio también queda recogido en Cor. 27, 10 y Cor. 28, 31. En los *Qiṣaṣ*, los autores recopilan algunas de estas aleyas y, a continuación, completan la narración con comentarios exegéticos o insertan entre ellas fragmentos de narración que no constan en el texto coránico. Al-Ta‘labī, en una de las versiones que ofrece de este relato, se centra en especificar cómo se produce la transformación de la vara en serpiente, y apenas se detiene a describir al animal en cuestión (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.160). Sin embargo, en la otra, cuya traducción está recogida en el Apéndice, hallamos una descripción muy detallada del animal (Cf. *Op. cit.*, pp.158-9). En el texto que encontramos en al-Kisā’ī, sólo alude a que se transforma en una serpiente que se mueve (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.210) lo mismo ocurre en al-Ṭarafī (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.141-2 (274-6)). Sin embargo, Ibn Kaṭīr sí describe al animal, pues narra que se trata de una serpiente enorme, de gran corpulencia y colmillos chirriantes que se movía como una culebra (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.245-6).

<sup>713</sup> Vid. Cor. 7, 104-107. Véase también Cor. 26, 29-33.

<sup>714</sup> Vid. Cor. 7, 111-122; Cor. 26, 36-48.

<sup>715</sup> En cuanto al resto de las fuentes consultadas, sólo se menciona en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ. Se trata de comentarios exegéticos a aleyas concretas. Cf. *Op. cit.*, IV, pp.158-162.

ellos, se incluye una descripción del animal en que se transforma la vara y, además, se completa la narración que hallamos en el Corán.

El texto que recopila al Kisā'ī se atribuye a Ka'b al-Aḥbār\*<sup>716</sup> y es un comentario exegético a ciertas aleyas en las que se alude a una conversación entre Moisés y el faraón, y dicen así: “Dijo: «¿Si tomas por dios a otro diferente de mí, he de enviarte a la cárcel!». Dijo: «¿Y si te trajera algo claro?». Dijo: «¿Tráelo, si es verdad lo que dices!».” (Cor. 26, 29-31). Ka'b\* narra que Moisés se presenta ante el faraón para pedirle que deje marchar a su pueblo, y para lograrlo, ha de mostrar el poder de Dios arrojando su vara. Ésta se transforma en una serpiente (*ḥayya*) de tamaño descomunal y con el aspecto de un camello (*ḡamal*), que atacó al faraón y destruyó el palacio. No obstante, el profeta interviene y la serpiente recobra su forma original.

La narración es sencilla y concisa y el autor se centra en el comportamiento del animal, en la actitud que muestra hacia el faraón y en la facilidad con la que Moisés detiene a la bestia. Un rasgo distintivo de este texto, respecto al resto de las versiones del relato, es la alusión a Āsiya<sup>717</sup>, pues el faraón suplica por su vida en su nombre<sup>718</sup>.

El texto de al-Ta'labī<sup>719</sup>, que menciona entre los tradicionistas a Ibn 'Abbās\*, Sa'īd b. Ŷubayr\* y 'Abd al-Raḥman b. Zayd b. Aslam\*, incluye en la narración diversas aleyas<sup>720</sup>. Se narra que los magos del faraón arrojan sus varas y sus cinturones que se transforman en serpientes (*ḥayyāt*) enormes. Moisés se queda perplejo y duda, pues desconoce el poder de su vara, y es, en este momento, cuando Dios le hace comprender que puede enfrentarlos. Entonces Moisés arroja su vara y ésta se transforma en una gran serpiente negra (*ṭu'bān*), cuya boca tenía una amplitud de doce codos, colmillos y muelas. Era más grande y ancha que un camello salvaje (*buṭīl*), con una crin de cerdas que parecían lanzas y tenía patas, cortas y gruesas, pero tan fuertes que rompían rocas macizas. Era un animal de fuego con los ojos inflamados en llamas y por la nariz

---

<sup>716</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.213.

<sup>717</sup> Se trata de Āsiya bint Muzāhim, casada con el faraón egipcio Qābus b. Muṣ'ab y, a la muerte de éste, con su hermano y sucesor, Al-Walīd b. Muṣ'ab. Ella recogió a Moisés cuando era niño y se crió bajo su protección. Cf. Concepción Castillo Castillo, “Āsiya, mujer del Faraón, en la tradición musulmana”, pp.131-152.

<sup>718</sup> Sin embargo, en la versión de este episodio de la historia que encontramos en al-Ta'labī, se describe con sumo detalle el tamaño del animal, proporcionando una imagen visual muy completa. Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.164. Tanto el relato de al-Kisā'ī como el de al-Ta'labī son los más amplios que encontramos en las obras de *Qiṣaṣ* y, al igual que el de Ibn Kaṭīr (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.250), se trata de comentarios exegéticos a las aleyas coránicas mencionadas.

<sup>719</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, pp.166-167. La traducción del fragmento al que aludimos del texto esta recogida en el Apéndice.

<sup>720</sup> Vid. Cor. 26, 41-42; Cor. 20, 61-62; Cor. 26, 44; Cor. 7, 115; Cor. 20, 66-69; Cor. 26, 32. Las mencionamos en el orden que aparecen en el texto.

despedía un viento abrasador. Además de tener un tamaño descomunal, emitía sonidos aterradores, siseando y chillando<sup>721</sup>. El animal se erguía sobre su cola, levantándose por encima de la ciudad y destrozándolo todo, devoró cuanto habían creado los magos del faraón, y el pueblo huyó derrotado, provocando una avalancha humana en la que, muchos de ellos, murieron<sup>722</sup>.

Además, en lo que atañe al origen de la vara de Moisés, contamos con dos versiones que encontramos en al-Ta‘labī: o bien procedía de uno de los árboles del Paraíso y cuando Adán salió de allí se la llevó<sup>723</sup>, o bien fue fabricada por Moisés a partir del primer árbol que Dios puso en la tierra y que fue creciendo hasta ser empleado para este cometido<sup>724</sup>.

#### b) La serpiente del Paraíso.

A partir de las aleyas coránicas relativas a la expulsión de Adán del Paraíso, donde Dios dice: “*¡Descended! Seréis enemigos unos de otros. La tierra será por algún tiempo vuestra morada y lugar de disfrute*” (Cor. 7, 24)<sup>725</sup>, la literatura de Tafsīr incorpora a la narración la figura de la serpiente. Sin embargo, hemos de recurrir a las obras de Qiṣaṣ para conocer en detalle el relato y acceder a una descripción de este animal. En concreto, partimos del texto que proporciona al-Kisā’ī, pues es el que ofrece una caracterización detallada de la serpiente del Paraíso, no sólo a nivel físico sino también psicológico.

La narración de al-Kisā’ī está constituida por diversos relatos<sup>726</sup> y no están atribuidos a un tradicionista en concreto, aunque, en distintos fragmentos, se menciona a Ibn ‘Abbās\* y a Ka‘b\*. En el texto se narra que cuando Adán y Eva entran en el Paraíso allí gobierna una serpiente enorme que tenía aspecto de camello, una cola de colores, en

---

<sup>721</sup> El resto de las fuentes coinciden al retratarlo como un animal enorme, al-Ṭarafī y al-Ṭabarī tan sólo refieren que la distancia entre sus mandíbulas era de 40 codos (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.145 (384); al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, pp.20-21 y XIX, p.84), Ibn ‘Abbās se limita a comentar que es amarilla y macho (Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p. 388) y al-Kisā’ī presenta a la serpiente con siete cabezas del tamaño de montañas (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.214).

<sup>722</sup> Respecto a este episodio de la historia, una referencia curiosa es que al-Ṭarafī recoge una tradición de Wahb b. Munnabih\* según la cual, tras producirse la avalancha, la serpiente persigue al faraón hasta el palacio donde lo ataca, de manera que se invierten los datos de la secuencia narrativa que se nos presentaba hasta el momento, pues, tras un primer contacto con el faraón, éste convoca a sus magos y los enfrenta al profeta, mientras que en el texto de al-Ṭarafī los hechos suceden en orden inverso. Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.145 (384).

<sup>723</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.158. Al-Kisā’ī, que también ofrece esta versión, además refiere que había ido pasando de profeta en profeta hasta llegar a Moisés. Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p. 208.

<sup>724</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.158.

<sup>725</sup> Vid. Cor. 2, 36; Cor. 20, 123.

<sup>726</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp. 35-45 y 50-52.

la cabeza y en el cuello, crines y mechones de piedras preciosas, los ojos muy brillantes como si fueran estrellas y olía a almizcle y a ámbar mezclados. Fue creada 2000 años antes que Adán y ejercía el papel de guardián del Paraíso<sup>727</sup>, de modo que les sirve de cicerón. Mientras, Iblīs se encontraba en las puertas del Paraíso esperando a que se le presentara la oportunidad de acceder a él. Cuando Iblīs vio pasar al pavo real, lo convenció de que debía ayudarle a entrar y éste le recomendó que tratara con la serpiente porque era la única capaz de lograrlo. El ave intentó persuadirla de que colaborara con Iblīs bajo la promesa de que les concedería la inmortalidad y una juventud eterna. No obstante, aunque la serpiente, en principio, se mostraba reticente, acaba aceptando hablar con Iblīs que consigue convencerla y ella lo introduce, entre sus colmillos, en el Paraíso. Una vez allí, Iblīs se niega a salir del interior de la serpiente, y le hace saber que sólo saldrá cuando se encuentre ante Adán y Eva. Ésta lo lleva a su encuentro, pero cuando se hallan ante ellos se niega una vez más a salir, sólo lo hará si le permite hablar con Adán y Eva, desde su boca. La serpiente accede e Iblīs, escondido en su interior, tienta a la pareja que incumple el pacto hecho con Dios y se alimentan del árbol que les estaba prohibido. Cuando la divinidad tiene conocimiento de los hechos, expulsa del Paraíso a Adán —acompañado de Eva—, al pavo real y a la serpiente, castigándoles a ser enemigos, y, en el caso de esta última, transforma su aspecto y la maldice. En cuanto a Iblīs, lo condena a ser odiado por todos ellos<sup>728</sup>.

---

<sup>727</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.36-37. Es la descripción más extensa y detallada del animal porque, en la mayoría de las fuentes consultadas, la describen como uno de los animales más hermosos que Dios ha creado, comentario que, según Ibn Kaṭīr, procede de la Torá. (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.21). Sin embargo, al-Ta'labī y al-Ṭarafī añaden que era similar al camello y tenía cuatro patas Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.30; al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.13 (29).

<sup>728</sup> La principal diferencia entre las versiones de este relato que hallamos en las fuentes es el detalle con que se narran los hechos, siendo en al-Kisā'ī donde se aportan más datos y el protagonismo de la serpiente es mayor. A pesar de que, en los distintos relatos en que divide la narración, al-Kisā'ī menciona determinadas aleyas coránicas, las referencias a la serpiente son previas a éstas o posteriores, no están directamente ligadas a ellas como ocurre en la obra de al-Ta'labī que dedica más atención a comentar las aleyas que en cierta manera aluden a ella, y tan sólo ofrece una breve referencia a la serpiente en la introducción a la historia de la tentación de Iblīs a Adán, pues presta más atención a la conversación entre Iblīs y el pavo real, que es quien induce a la serpiente a desobedecer a la divinidad. Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p. 30.

Al-Kisā'ī también es el único autor que detalla cómo se introduce Iblīs en el animal y cómo lo va engañando hasta hallarse frente a Adán y Eva y conseguir que lo deje hablar desde su boca. Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp. 36-39. Ya que al-Ta'labī refiere que eran amigos y la colaboración del animal fue voluntaria (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.30) y lo mismo encontramos en al-Ṭarafī (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.15 (32)), mientras que Ibn Kaṭīr partiendo de la Torá refiere que la serpiente es la que incita a Adán a desobedecer a la divinidad (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.21). Otro detalle a tener en cuenta es que al-Kisā'ī plantea que fue Iblīs el que hizo que los colmillos de la serpiente tuvieran veneno en su interior, por haberle introducido en el Paraíso entre sus colmillos. Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.37-8.

Respecto al castigo que sufrieron Adán, Iblīs, el pavo real y la serpiente, a consecuencia de su desobediencia, las aleyas coránicas mencionan que “*serán enemigos unos de otros*”, y los *Qiṣaṣ* y las obras de *Tafsīr*, en el comentario a éstas citas<sup>729</sup>, explican con mayor o menor detalle que los condena a odiarse unos a otros, y es el motivo por el que la estirpe de Adán mata a las serpientes y éstas atacan a los hombres, quedando enemistados a su vez el pavo real y la serpiente, e Iblīs con todos ellos<sup>730</sup>. Además, en la cita coránica que refiere “*la tierra será por algún tiempo vuestra morada*” (*Cor.* 7, 24) alude, según al-Ṭabarī, no sólo a que habrán de descender a la tierra, sino también que conocerán la muerte y permanecerán sepultados hasta el Día del Juicio<sup>731</sup>. En este comentario de al-Ṭabarī también encontramos la referencia al castigo que se impone a la serpiente: explica que Dios la maldijo, le cortó las patas, le obligó a reptar y a tener que buscar su sustento en la tierra<sup>732</sup>, a lo que al-Kisā’ī añade que le partió la lengua de manera que perdió el don de la palabra<sup>733</sup> y, según al-Ta’labī, que pasó de ser uno de los seres más hermosos de la creación a tener un aspecto desagradable y fue condenada a morir cada invierno<sup>734</sup>. A todo esto, las fuentes consultadas añaden que Dios la hizo descender en Iṣḥāḥān y desde allí se multiplicaron en la tierra<sup>735</sup>.

<sup>729</sup> Las aleyas que aluden a dicho castigo, *Cor.* 2, 36, *Cor.* 7, 24 y *Cor.* 20, 123, no son comentadas de igual forma por las obras de *Tafsīr* consultadas, de ellas tan sólo Ibn ‘Abbās\* alude en los tres casos a Adán y Eva, la serpiente y el pavo real como aquellos obligados a descender a la tierra y sufrir el castigo (Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, pp. 9, 165 y 336), mientras que al-Quṣayrī y al-Ṭabarī no mencionan al pavo real y recurren, el primero de ellos a *Cor.* 20, 123 (Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, II, p.280) y el segundo a *Cor.* 7, 24 (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, pp.172-3).

<sup>730</sup> En lo que respecta a los *Qiṣaṣ*, si bien al-Kisā’ī no refiere ninguna de las aleyas mencionadas, sí alude a dicho castigo y menciona a todos ellos (Cf. al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp. 44-45 y 50-52), al igual que al-Ta’labī que sin embargo parte de *Cor.* 2, 36 (Cf. al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, p.31), mientras que Ibn Kaṭīr, recurriendo a *Cor.* 7, 24 excluye de la historia al pavo real (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.20-21), al igual que al-Ṭarafī, que sin embargo parte de *Cor.* 2, 36 (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.15 (32)).

<sup>731</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, pp.172-3. Un comentario similar encontramos en el *Qiṣaṣ* de Ibn Kaṭīr, Cf. *Op. cit.*, pp.20-1.

<sup>732</sup> Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, pp.172-3.

<sup>733</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.44-45.

<sup>734</sup> Cf. Al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, p. 33. Referencia en la que se está aludiendo a que el animal permanece en estado de hibernación en invierno. Según al-Ŷāḥiẓ, además tenía alas pero Dios hizo que las perdiera, que su piel estuviera desnuda y la convirtió en “el primer maldito de carne y sangre”, emparentando su linaje con el de los mentirosos y tiranos. Estos datos los encontramos en un apartado que al-Ŷāḥiẓ, en su zoología, dedica al castigo que sufrieron Adán, Eva y la serpiente. Atribuye el texto a Ka’b al-Aḥbār\*. Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, IV, pp.199-200.

<sup>735</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, p.51; al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, p.31; Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.16 (38); Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, p.21; al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān*, I, p.263.



c) *La relación de la serpiente con los demonios*

A raíz del relato de la serpiente del Paraíso queda patente la relación de este animal con los demonios y se concreta su extrema peligrosidad, en los *Qiṣaṣ*, tras el castigo que infringen al animal, pues se alude a la orden que da el Profeta de matar a las serpientes. Al-Kisā'ī refiere que quien mata a la serpiente tiene siete bendiciones<sup>736</sup>, al-Ṭarafī recopila una tradición de Ibn 'Abbās\* que equipara a estos animales con los enemigos de Dios<sup>737</sup> y al-Ta'labī refiere que se les puede matar, incluso, en los lugares sagrados y en el momento de la oración<sup>738</sup>.

A pesar de que en las colecciones de hadices encontramos alusiones a la orden del Profeta de matar a las serpientes<sup>739</sup>, también hallamos algunos que prohíben hacer lo propio con aquellas que habitan en las casas, las *ŷinān*<sup>740</sup>.

La asociación de estos animales con los demonios la podemos observar también en los hadices como en el de Abū Sa'īd al-Judrī\*, según el cual algunas serpientes son genios; por eso, si se encuentra a una serpiente en una casa, se la amonesta hasta tres veces y si continúa apareciendo es un demonio y hay que matarla<sup>741</sup>.

---

<sup>736</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.44-45. Según al-Qazwīnī serán diez bendiciones. Cf. Al-Qazwīnī, *'Aŷā'ib al-majlūqāt*, pp. 472-3.

<sup>737</sup> Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.15 (32).

<sup>738</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.33. Alusión que también encontramos en al-Qazwīnī. Cf. Al-Qazwīnī, *'Aŷā'ib al-majlūqāt*, pp. 472-3. Además, al-Ta'labī recopila un hadiz de Abī al-Aḥwaṣ al-Ḥasanī\* según el cual equipara la muerte de una serpiente con la de un impío por ser semejantes en vileza y otro de Abū Hurayra\* en el que se ordena combatir a estos animales y se reniega de aquellos que las dejen tranquilas por miedo (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.33). Una referencia similar al primero de estos hadices la encontramos en la enciclopedia de al-Ibšīhī (Cf. Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.162-4) y la zoología de al-Ŷāḥiḏ (Cf. Al-Ŷāḥiḏ, *k. al-Ḥayawān*, I, p.307); y el de Abū Hurayra\* está recopilado en la colección de Abū Dā'ūd y en la enciclopedia de al-Damīrī (Cf. Abū Dā'ūd, *Sunna*, *k. al-Adab* (40): 5248; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.271). Ibn Kaṭīr recopila solamente la primera parte de dicho hadiz sin identificar su procedencia (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.20-21).

<sup>739</sup> Es el caso del hadiz de 'Ā'iṣa\*, recopilado por Muslim, en que se ordena matar a las serpientes, en general, en cualquier momento (Vid. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *k. al-Ḥayy* (7): 2717); o el de Zayd b. Ŷubayr\*, recopilado por Muslim (Vid. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *k. al-Ḥayy* (7): 2727) y el de Abū Hurayra\* recopilado por Abū Dā'ūd y al-Nasā'ī (Vid. Abū Dā'ūd, *Sunna*, *k. al-Ṣalāt* (2): 921; al-Nasā'ī, *al-Sunna al-Kubrā*, *k. al-Sahwi* (3): 520), que ordenan matar a la serpiente y al escorpión aunque sea durante la oración. También contamos con hadices en los que se indica que deben matar a un tipo de serpiente en concreto, con unas características físicas definidas, como el de 'Ā'iṣa\*, que recopila al-Bujārī. Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *k. Bad'i l-jalq* (59): 527.

<sup>740</sup> Es el caso del hadiz de Ibn 'Umar\*, recopilado por al-Bujārī, en el que el Profeta ordena matar a las serpientes, pero prohíbe hacerlo con las que habitan en las casas (Vid. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *k. Bad'i l-jalq* (59): 518) o el de Nafī\*, recopilado por al-Bujārī, que especifica que están aludiendo a las *ŷinān* (Vid. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *k. al-magāzī al-Anṣārī* (64): 352). También menciona esta prohibición Sa'īd b. Musayyab\*, en un hadiz recopilado por al-Nasā'ī, y 'Abd Allāh b. Mas'ūd\* en otro recopilado por Abū Dā'ūd, aunque en este caso sólo explica que afecta a las pequeñas serpientes blancas. Cf. Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-Kubrā*, *k. al-Ḥayy* (28): 3814; Abū Dā'ūd, *Sunna*, *k. al-Adab* (40): 5241.

<sup>741</sup> Vid. Abū Dā'ūd, *Sunna*, *k. al-Adab* (40): 5256.

d) *La serpiente del Trono.*

La narración sobre la serpiente del Trono (*'arṣ*) es recopilada por al-Kisā'ī y al-Ta'labī<sup>742</sup> y en ambos textos los autores atribuyen el relato a Ka'b al-Aḥbār\*. Sin embargo, aunque la idea general del texto es similar, difieren en matices, sobre todo en lo que a la descripción del animal se refiere. Según al-Kisā'ī, tras crear el Trono, Dios lo rodeó con una serpiente enorme que describe de este modo: “Su cabeza es de perla blanca, su cuerpo de oro y sus ojos de zafiro. El único que conoce el tamaño de esta serpiente es Dios. Tiene cuarenta mil alas de distintas clases de joyas. En cada una de las plumas de sus alas hay un ángel de pie, con una lanza de piedras preciosas, alabando y loando a Dios”<sup>743</sup>. Asimismo, relata que tiene una voz tan grave que al realizar sus alabanzas ha de tener cuidado para no ensordecer a los que la escuchan. Sin embargo, al-Ta'labī ofrece una descripción distinta de la serpiente, pues dice que “tiene setenta mil alas, en cada una setenta mil plumas, en cada pluma setenta mil rostros, en cada uno setenta mil bocas y en cada boca setenta mil lenguas”<sup>744</sup>. Ambos textos coinciden en que desempeña el papel de guardián del Trono<sup>745</sup>.

e) *La serpiente en el contexto escatológico.*

La presencia de la serpiente en el contexto escatológico es una constante en todo lo referido al Día del Juicio y a los tormentos a que se han de someter los pecadores en la tumba y los condenados (*Ahl al-Nār*) en el Infierno, descritos en las obras de carácter escatológico de manera muy visual. Encontramos varios hadices similares que asocian a la serpiente, utilizando el término *šuyā'*, con el egoísmo material del hombre que fue incapaz de desprenderse de sus bienes en vida, por no estar dispuesto a compartirlos con otros o por negarse a pagar el *zakāt*. Su egoísmo se convertirá en una serpiente enroscada en su cuello el Día de juicio<sup>746</sup>, imagen que volvemos a encontrar en lo

---

<sup>742</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.17.

<sup>743</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.8.

<sup>744</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.17. Esta descripción atribuida a Ka'b la recopila al-Damīrī procedente del *Tafsīr* de al-Qurṭubī, especificando que se trata del comentario a la azora 40 (*gāfir*). Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.266.

<sup>745</sup> No obstante, este animal también aparece mencionado en tres hadices recopilados por al-Suyūṭī. El primero de ellos es de 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Āṣī\*, el segundo de Mu'āḍ b. Yabal\* y el tercero de Yābir b. 'Abd Allāh\*, además, según los dos últimos hadices mencionados, la Vía Láctea sería consecuencia del sudor o de la saliva de dicho reptil. Cf. Al-Suyūṭī, *al-Ḥay'a al-san'ya*, p.2 (8) y p.32 (1 y 2).

<sup>746</sup> Uno de estos hadices es de Abū Hurayra\* (*Vid.* Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Zakāt* (24):1403; k. *Tafsīr al-Qur'ān* (65): 4565 y 4659; k. *al-Ḥiyal* (91): 6957; Ibn Mā'ya, *Sunna*, k. *al-Zakāt* (6/8): 1784 y 1786.) y otro de Yābir b. 'Abd Allāh al-Anṣarī\* lo recoge Muslim (*Vid.* Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Zakāt* (5): 2166 y 2167).

alusivo a lo tormentos de la tumba<sup>747</sup>. También se alude a que eran enviadas serpientes, cuyo tamaño era semejante al del cuello de un camello salvaje, a las tumbas de los difuntos, y que se comían su carne hasta que no quedaba nada sobre sus huesos, como refiere al-Qurṭubī<sup>748</sup>.

En lo que atañe a las referencias al Infierno, se nos presenta a la serpiente como el animal primordial en dicho contexto, desempeñando el papel de verdugos de los condenados y, por supuesto, son enormes, del tamaño de una palmera<sup>749</sup>. Al-Āš‘arī, según una tradición de Muḡāhid\*, refiere que los condenados, aunque trataran de huir de las serpientes, éstas los cogerían por los labios y los despellejarían “desde el pelo hasta las uñas” y sólo podrían escapar si se arrojaban al fuego<sup>750</sup>. Al-Ta‘labī explica que cuando estos animales encuentran a los infieles les vierten su veneno y les rompen las articulaciones<sup>751</sup>. Y, tal y como describe el Infierno al-Qurṭubī, las serpientes están presentes en distintas localizaciones, teniendo que atravesar los condenados todos esos lugares y siendo atacados, en cada uno de ellos, por animales cada vez más terroríficos<sup>752</sup>.

#### f) Otras referencias.

En la época de Noé, según al-Kisā‘ī, las serpientes eran del tamaño de los camellos y, para alojarlas en el arca —compartían la sexta puerta del arca con los escorpiones<sup>753</sup>—, el ángel Gabriel las golpeó y sus colmillos se cayeron, no pudiendo hacer daño a nadie. Sin embargo, al-Ta‘labī cuenta, siguiendo una tradición de Mālik b. Sulaymān al-Harawī\*, que la serpiente y el escorpión se comprometieron a no herir a nadie para poder subir al arca, pues Noé no pensaba dejarles entrar, y cumplieron lo prometido<sup>754</sup>.

---

<sup>747</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḡkīra*, p. 64.

<sup>748</sup> Cf. *Op. cit.*, p.104.

<sup>749</sup> Al-Ṭabarī en su *Tafsīr*, al efectuar el comentario de *Cor.* 7, 38, se limita a referir que son uno de los castigos del Infierno (Cf. Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, VIII, p.206). Sin embargo, en las fuentes consultadas se precisa su localización en dicho lugar aunque dependiendo de las fuentes se hallan en la cuarta o quinta tierra del Infierno. Al-Kisā‘ī las sitúa en la cuarta (Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.9) al igual que en el *Libro de la Escala* (Cf. *Libro de la Escala*, p.115) y al-Ta‘labī y al-Suyūṭī en la quinta (Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.10; al-Suyūṭī, *al-Hay‘a al-sanīya*, pp.12 y 13 (33, 35 y 36).

<sup>750</sup> Cf. Al-Āš‘arī, *K. ša‘yarat al-Yaqīn*, p.81 (95r).

<sup>751</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.10.

<sup>752</sup> Para las referencias más destacadas véase al-Qurṭubī, *al-Taḡkīra*, pp. 335, 349 y 351-2.

<sup>753</sup> Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, p.94.

<sup>754</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.53.

En la obra de al-Kisā'ī también aparece la serpiente como verdugo empleado por los tiranos contra los creyentes. Es el caso de Nimrod que ordena encerrar a los partidarios de Abraham en un lugar con serpientes y escorpiones durante 40 días, pero Dios hizo que no les hicieran daño<sup>755</sup>. En la historia de Šāliḥ se representa la ruina del pueblo de 'Ad mediante la imagen de una enorme serpiente quejumbrosa entre los escombros del palacio de Šaddād b. 'Ad<sup>756</sup>.

Al-Ṭarafī refiere, como parte del relato de Abraham, que un viento con alas y cabeza de serpiente fue enviado por Dios para limpiar el lugar donde se construiría el templo de la Ka'ba<sup>757</sup>.

#### 3.3.4.4. Síntesis interpretativa

La serpiente aglutina, en torno a su figura, los aspectos míticos que acompañan al animal y sus características físicas y hábitos de comportamiento. De manera que, para realizar una correcta exposición de los distintos matices de su simbología, hemos de iniciar esta síntesis haciendo referencia a la única criatura fabulosa que permanece a lo largo del tiempo, sin ver alterada la idea original. Se trata de la serpiente primigenia, dotada de alas, que forma parte del ámbito celeste y desempeña el papel de guardián primordial: la serpiente del Trono. Es el primer ser vivo a cuya creación se alude en los textos, si bien, por sus características, no se la presenta como referente en lo que atañe al resto de serpientes y no recibe el tratamiento de animal propiamente dicho. Representa la belleza y el poder de la naturaleza. Esta serpiente fue creada, al principio de los tiempos, tras el Trono, y la fusión de ambos constituye un todo, el origen de la existencia, la tierra en sí misma en comunión con Dios.

No obstante, dado el marcado carácter realista de la tradición arabo-islámica, este animal no tiene relación, en cierta forma, con las demás serpientes míticas que encontramos en los relatos, incluso es la que menor incidencia tiene de todas ellas, sobre todo, porque la que habitaba en el Paraíso establece las claves de la relación del animal con el hombre y justifica su presencia en el Infierno, ejerciendo como verdugo, mientras que la de Moisés es una manifestación del poder de la divinidad.

---

<sup>755</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.136.

<sup>756</sup> Cf. *Op. cit.*, p.119.

<sup>757</sup> Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.35 (94).

La serpiente del Paraíso está presente allí antes que el propio Adán, tiene aspecto de camello y se convierte en referente de belleza. Además, también desempeña el papel de guardián. Se le atribuyen cualidades como la inteligencia, la capacidad de mando, pues gobierna a todos los seres que allí habitan, y el don de la palabra. Si bien, en este caso, serán precisamente dichas cualidades las que le acarreen la desgracia. En primer lugar, la inteligencia la conduce a la soberbia, lo que le lleva a subestimar al príncipe de los genios y a ser engañada por él con la promesa de una vida eterna. En segundo, al ser un gobernante no pide consejo ante dicha situación, sino que tiene la última palabra y se deja llevar por el trato lisonjero de Iblīs. En tercer lugar, al disponer del don de la palabra puede ser utilizada por él para embaucar a Adán.

En cuanto a la serpiente en la que se transforma la vara de Moisés, cuando se menciona que dicha vara procede del Paraíso y fue Adán quien la sacó de allí, se plantea que existe una conexión entre el animal en que se transforma y la situación previa a la traición de la serpiente del Paraíso: aún existía una relación basada en la lealtad entre el animal y Dios. Asimismo, este hecho se podría relacionar con el comienzo de los cambios en la existencia del primer hombre, pues a través de la serpiente de Moisés Dios está dando otra oportunidad a los hombres. Sin embargo, cuando se alude a que fue Moisés quien dio forma a la vara, y utilizó, para su fabricación, el primer árbol que hubo en la tierra, se plantea que ésta fue creada con un propósito específico. El animal en que se transforma obedece a Dios y Él la hace aparecer y desaparecer a voluntad. Además, esta serpiente cumple una función concreta: lograr que el faraón y su pueblo sientan temor de Dios.

La serpiente en que se transforma la vara es una criatura fantástica y terrorífica porque el faraón ha de ser consciente del poder de Dios. Además, en el relato se plantea que sólo el miedo puede doblegar al tirano, pues la intención es obligar al faraón a liberar a los israelitas. Sin embargo, a continuación habrán de venir las plagas que dejarán a Egipto al borde de la desolación. Escenificando, de este modo, que no es suficiente con el dolor de un gobernante, ha de ser su propio pueblo, al recriminarle la situación, el que logre lo que el castigo a un sólo hombre no consigue. Alude a la necesidad de los hombres que ante las demostraciones de fuerza no reaccionan hasta que no los conducen a la destrucción.

La serpiente pertenece a la tierra, ésta la acoge en su seno cada invierno, cuando la naturaleza se adormece, para devolverla a la vida cuando ésta despierta, y lo hace

transformada, dado que cambia la piel. De manera que representa la muerte y la resurrección y, además, al ser capaz de regenerar su propio cuerpo es símbolo de la regeneración. Todo ello lleva a los autores a pensar que nunca muere, a menos que intervenga el hombre u otro animal, representando la longevidad.

Su presencia en el Paraíso se circunscribe a la Creación, pues nunca más vuelve a ese lugar sino que ocupa de forma destacada su papel como verdugo. Por un lado, ejerciendo los tormentos de la tumba, por tratarse de un animal vinculado a la muerte y que permanece en el interior de la tierra, y por otro, los castigos en el Infierno, pues es símbolo de la maldad manifiesta.

Otro aspecto de su simbología lo encontramos en las alusiones al Día del Juicio, donde el egoísmo material de los hombres se representa por medio de una serpiente enroscada en sus cuellos, aludiendo a la avaricia y la codicia como factores de corrupción de los individuos.



### 3.3.5. Toro y vaca

En las referencias coránicas, los bóvidos se configuran como un elemento de la vida cotidiana y también como referente de antiguos cultos preislámicos, lo que aglutina, en torno a su figura, una compleja secuencia de variables en lo referente a la simbología.

#### 3.3.5.1. Sus nombres

Los bóvidos reciben, en lengua árabe, varios nombres comunes y distintos nombres propios. Los comunes, son de carácter general y nos centraremos en los de uso más frecuente. Éstos se caracterizan por estar asociados al colectivo, ser referente del sexo de los animales o de la edad, y son:

a) *Baqar*: un colectivo con el que se designa al conjunto de los bóvidos<sup>758</sup> y está relacionado con los verbos *baqar*, entre cuyas acepciones encontramos “abrir (en canal)”<sup>759</sup>, “hender”<sup>760</sup>, *baqir* “llegar al agotamiento”<sup>761</sup> y *tabaqqar* “ser rico”<sup>762</sup>. En conjunto, son términos que pueden asociarse al sacrificio y al trabajo de la tierra, pues para sembrar utilizaban a los bóvidos para abrir surcos en ella, mostrando, además, que la posesión de ganado en estas sociedades era la forma de riqueza. Este nombre lo encontramos en el Corán, en la literatura de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ*, en las obras de escatología, en el *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la cosmografía de al-Qazwīnī y en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīḥī.

b) *Baqara*: derivado del anterior, con el que se alude al individuo del colectivo y también se utiliza para la vaca<sup>763</sup>. Este nombre se emplea en el Corán, en la literatura de *Tafsīr*, en las colecciones de hadices, en los *Qiṣaṣ*, en *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en la enciclopedia de al-Damīrī y en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī.

---

<sup>758</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.83.

<sup>759</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.148.

<sup>760</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.83.

<sup>761</sup> Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.148.

<sup>762</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.83.

<sup>763</sup> *Ibid.*



c) *Tūr*: designa al toro<sup>764</sup> y está relacionado con el verbo *Tār* que cuenta entre sus acepciones “excitarse”<sup>765</sup>, *Taṭawwar*, uno de cuyos significados es “levantar (polvo)”<sup>766</sup>, y *Tāwar*, con el sentido de “atacar”<sup>767</sup>. De manera que, a través de estos términos, se alude a elementos propios del comportamiento del macho de la especie. Este nombre lo hallamos en las colecciones de hadices, en los *Qiṣaṣ*, en la literatura de *Tafsīr*, en las obras de escatología, en *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī, en el *Libro de las utilidades de los animales* de al-Mawṣilī y en *al-Hay’a al-sanāya* de al-Suyūṭī.

d) *‘Iȳl*: se emplea para los terneros<sup>768</sup> y, en femenino, también significa “rueda”<sup>769</sup>, está relacionado con el verbo *‘aȳil* “apresurarse”<sup>770</sup> y el término *‘aȳal* “precipitación”<sup>771</sup> y *al-‘aȳul*, cuyo significado es “la muerte”<sup>772</sup>. Este nombre se emplea en el Corán, en la literatura de *Tafsīr*, en los *Qiṣaṣ* y en las enciclopedias de al-Damīrī y al-Ibšīhī.

En cuanto a los nombres propios que se atribuyen a determinados bóvidos, se trata de animales que forman parte de diferentes relatos, y son:

a) *al-Rayyān*: nombre que le da al-Kisā’ī al toro del relato del origen del mundo<sup>773</sup>.

b) *Līwatā*: Ibn ‘Abbās\*, en su *Tafsīr*, nomina así al animal que hemos mencionado, aunque también refiere que su nombre era *Bahamūt* o *Talhūt*<sup>774</sup>.

c) *Kuyūtā*: al-Ibšīhī, en su enciclopedia, le da este nombre al toro del relato al que hemos aludido<sup>775</sup>.

d) *Bālām*: al-Bujārī y Muslim mencionan así al toro que acompaña a la ballena en el Paraíso, alimentando a los bienaventurados<sup>776</sup>. También lo encontramos en la *Taḍkira* de al-Qurṭubī<sup>777</sup> y en la enciclopedia de al-Damīrī<sup>778</sup>.

<sup>764</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.141.

<sup>765</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, p.364.

<sup>766</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, I, p.364.

<sup>767</sup> Vid. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.141.

<sup>768</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.747.

<sup>769</sup> *Ibid.*

<sup>770</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, V, p.1963; Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p.181. Al-Ta‘labī y al-Damīrī explican que se debe a la actitud del pueblo de Moisés, pues aprovechan la ausencia del profeta para rendirle culto al becerro. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.187; al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.457.

<sup>771</sup> Cf. Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.747.

<sup>772</sup> Cf. Lane, *Arabic Lexicon*, V, p.1965; Corriente, *Diccionario avanzado árabe*, p.747.

<sup>773</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.10-1.

<sup>774</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.611.

<sup>775</sup> Vid. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.168-9.

<sup>776</sup> Se trata de un hadiz de Abū Sa‘īd al-Judrī\*. Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, al-Riqāq* (81): 6520; Muslim, *Ṣaḥīḥ, Ṣifāt al-qiyāma wa-l-Ŷanna wa-l-nār* (39): 6710.

<sup>777</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkira*, pp.444-445.

<sup>778</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175.

e) *Bahamūt*: así se llama el becerro del relato de Moisés, según una tradición de al-Ḥasan al-Baṣrī\*, recogida por al-Ta‘labī<sup>779</sup>. También es el nombre que se le da al toro, según el *Libro de la Escala*, en una de las versiones del relato del origen del mundo<sup>780</sup>.

### 3.3.5.2. Rasgos físicos y hábitos

En lo que se refiere a la descripción física y los hábitos de comportamiento de los bóvidos, así como su utilidad para el hombre, las fuentes se limitan a mencionar los rasgos básicos de estos animales. Y, a pesar de que podemos encontrar información diversa en *K. al-Ḥayawān* de al-Ŷāḥiẓ, en *Ḥayāt al-Ḥayawān* de al-Damīrī y en *al-Mustaṭraf* de al-Ibšīhī, será en *‘Aḡā’ib al-majlūqāt* de al-Qazwīnī donde hallemos los datos más concretos y ordenados.

Según al-Qazwīnī, son animales de gran fuerza y muy útiles, a los que la divinidad creó sumisos, y están bajo la custodia de los hombres que deben defenderlos de sus enemigos. No tienen incisivos superiores y cortan la hierba con los inferiores<sup>781</sup>. Según al-Ibšīhī, sólo tienen un celo al año, cargan como un camello, son capaces de trabajar con la carga encima y la hembra da mucha leche<sup>782</sup>. Asimismo, al-Ŷāḥiẓ refiere que los bóvidos acompañan al hombre en sus desplazamientos<sup>783</sup>.

### 3.3.5.3. Relatos religiosos y legendarios

Las referencias básicas sobre los bóvidos, en la tradición arabo-islámica, proceden del Corán, de las colecciones de hadices y de los *Qiṣaṣ*. Se trata sobre todo de relatos, aunque también disponemos de otro tipo de referencias, que no sólo se analizan en el ámbito de la literatura religiosa sino que tienen cabida, también, en la cosmografía de al-Qazwīnī, en las enciclopedias de al-Damīrī y de al-Ibšīhī y en la cosmología de al-Suyūfī. Estos animales están relacionados con profetas como José<sup>784</sup>, Moisés y

---

<sup>779</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, p.187.

<sup>780</sup> Cf. *Libro de la Escala...*, p.127.

<sup>781</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majlūqāt*, pp.405-6.

<sup>782</sup> Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.168.

<sup>783</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, II, p.189.

<sup>784</sup> Es uno de los hijos de Jacob. Ejemplo de profeta que se ve obligado al exilio aunque después alcanzó preeminencia. Destaca entre los demás profetas por su gran belleza, tanto en la tradición musulmana como en la judaica. Cf. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp. 55-68; J. P. Monferrer Sala, «El episodio de la venta de José. Un intento de análisis textual a partir de un fragmento de al-Ṭabarī», *MEAH*, XLIV (1995), pp. 97-120.

personajes como Adán y al-Sāmirī<sup>785</sup>; están presentes en la Creación y en el contexto escatológico, pues los encontramos en el espacio celeste y en el Paraíso, así como en el Día del Juicio.

a) *El becerro de oro.*

Entre las citas coránicas relativas a los bóvidos comenzaremos con el relato del becerro de oro, uno de los episodios más importantes de la historia de Moisés. Esta narración cuenta con varias referencias coránicas y aparece desarrollada en dos de ellas: la primera, se sitúa en el momento que Moisés regresa de la montaña, donde había permanecido cuarenta días<sup>786</sup>, y encuentra a su pueblo rindiendo culto al becerro. Enfadado les pide explicaciones y, según la cita coránica, “*Dijeron: «No hemos faltado por propio impulso a lo que te habíamos prometido, sino que se nos obligó a cargar con las joyas del pueblo y las hemos arrojado. Y lo mismo hizo el samaritano». Éste les sacó un ternero, un cuerpo que mugía, y dijeron: «Éste es vuestro dios y el dios de Moisés. Pero ha olvidado».*” (Cor. 20, 87-88). El profeta ordena que quemen al ídolo y que dispersen sus cenizas por el mar. Y la segunda, ahonda en la reacción de Moisés ante la traición de su pueblo, y refiere: “*A quienes cogieron el ternero les alcanzará la ira de su Señor y la humillación en la vida de acá. Así retribuiremos a los que inventan*” (Cor. 7, 152). El resto de las referencias se centran en la recriminación del profeta y las consecuencias de los hechos acaecidos<sup>787</sup>.

Si bien las citas coránicas nos proporcionan un relato muy completo, recurrimos al texto que ofrece al-Ta‘labī<sup>788</sup>, por ser el más amplio y porque en él se incorporan diferentes elementos no recogidos en el Corán o simplemente mencionados sin detalle. En el relato, al-Ta‘labī cita entre los tradicionistas a Ibn ‘Abbās\*, a al-Kalbī\* y a al-Suddī\*, y recopila, ordena y comenta las aleyas coránicas más relevantes. Narra que cuando Moisés se marchó al monte Sinaí, como tardaba mucho en volver, el pueblo se inquietó y al-Sāmirī les convenció para fabricar un becerro de oro fundiendo las joyas

---

<sup>785</sup> Se trata del individuo que convenció a los israelitas para construir y adorar al becerro de oro. Cf. EI<sup>2</sup>, VIII, 1082, s.v. “*al-Sāmirī*” (B. Heller).

<sup>786</sup> Tras cruzar el Mar Rojo, Moisés acude al monte Sinaí por orden de Dios. Allí ayuna durante cuarenta días y los velos que le separan de Dios van cayendo de uno en uno hasta llegar al último. Entonces, Moisés duda y solicita ver a su Señor y Éste se manifiesta y tiene lugar la visión de los ángeles del cielo. El profeta es consciente del poder de la divinidad y cae fulminado. Cuando vuelve en sí Moisés se arrepiente de sus dudas y hace una proclamación de fe hacia su Señor. A continuación, Dios le hace entrega de las Tablas de la ley. Vid. Cor. 7, 142-146; al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp. 178-185.

<sup>787</sup> Vid. Cor. 2, 51-56; Cor. 2, 92-93; Cor. 4, 153.

<sup>788</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.185-189.

que poseían<sup>789</sup>, prometiéndoles que el animal estaría vivo y diciéndoles que era el dios del pueblo y el de Moisés. Dio forma al becerro y, en su interior, puso el polvo que había recogido, en la orilla del mar, de los cascos del caballo de Gabriel<sup>790</sup>, lo que dio lugar a que tuviera pelo, corriera y mugiera. Cuando Moisés regresó, descubrió que sólo un grupo rendía culto al becerro y el resto permanecía junto a Aarón. Sin embargo, se enfadó y rompió las Tablas que Dios le había entregado. La divinidad mandó una densa niebla sobre todos ellos de forma que no se veían unos a otros y entonces Moisés dio orden de matar a los impíos, con lo que se produjo una masacre, quedando perdonados los supervivientes. A continuación, sacrificó al ídolo, lo quemó y echó las cenizas al río, obligándoles a beber el agua contaminada de modo que enfermaron<sup>791</sup>.

Tanto en los *Qiṣaṣ* como en la literatura de *Tafsīr*, uno de los aspectos del relato que se analiza con detalle es lo relativo al hecho de que al-Sāmīrī dé vida al becerro, pues según la cita coránica éste le dice a Moisés, en su defensa, “*He visto algo que ellos no han visto. He tomado un puñado del polvo pisado por el enviado y lo he arrojado.*” (*Cor.* 20, 96). Según Ibn ‘Abbās\* el becerro tenía un cuerpo pequeño y mugía<sup>792</sup>, mientras que Ibn Kaṭīr narra que se corporeizó en carne y sangre, pues le insufló el alma desde los cuartos traseros hasta la boca, ya que mugía como las vacas<sup>793</sup>.

Respecto a la referencia al culto al becerro, al que alude el relato, al-Quṣayrī aclara que se produce la sedición porque era una reminiscencia de la vida anterior de alguna de las tribus que viajaban con Moisés<sup>794</sup>, y al-Ta‘labī concreta que se trataba de los samaritanos, la tribu a la que pertenecía al-Sāmīrī, una de las más grandes de los

---

<sup>789</sup> En la tradición judeocristiana quien fabrica el ídolo de oro, fundiendo las joyas de los israelitas, es Aarón. Véase Ex. 32, 1-10. Este personaje era el hermano mayor de Moisés. Fue muy conocido por su elocuencia. Le acompañó en su misión profética y en la travesía por el desierto. Cf. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes*, pp.80-103.

<sup>790</sup> Al-Ta‘labī explica que el ángel Gabriel, a lomos de su yegua de nombre *faras al-ḥayāt*, uno de los animales del Paraíso, ayuda a los israelitas a huir de las tropas del faraón, cuando cruzan el Mar Rojo. Este hecho tiene lugar en el episodio de la separación de las aguas, pues Gabriel utiliza a su yegua para atraer a los caballos del ejército del faraón al interior del mar, para que, al volver las aguas a su cauce, los enemigos de los israelitas fueran destruidos. Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.177-78, 185 y 188.

<sup>791</sup> El texto que recoge al-Kisā‘ī es muy similar; también aparecen ambos castigos y se detallan (Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, pp.219-223) mientras que en la obra de al-Ṭarafī y en la de Ibn Kaṭīr se mencionan únicamente al referir que se produce una masacre (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.153-157; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.294-302). En cuanto al orden de los castigos hallamos dos versiones: la de al-Ta‘labī, donde el sacrificio del becerro se produce tras el castigo de la divinidad, que también encontramos en al-Ṭarafī; y la de al-Kisā‘ī, donde, tras sacrificar al ídolo, sobreviene el castigo de la divinidad, que hallamos en Ibn Kaṭīr y en el texto bíblico (Véase Ex. 32, 19-29).

<sup>792</sup> Cf. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, pp.333-4.

<sup>793</sup> Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.294-302. Al-Kisā‘ī relata que mugía (Cf. Al-Kisā‘ī, *Qiṣaṣ*, pp.219-223), según al-Ṭarafī lo convirtió en carne y sangre (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, 153-157).

<sup>794</sup> Cf. Al-Quṣayrī, *Tafsīr*, I, p.57.

israelitas<sup>795</sup>. Además, según ‘Umāra b. Waṭīma, el culto no desaparece, sino que herederos de al-Sāmīrī, en la época de Elías<sup>796</sup>, continuaban practicándolo; asimismo, el culto al sol del pueblo de Bilqīs<sup>797</sup> mostraba reminiscencias de estas creencias<sup>798</sup>.

Sin embargo, debemos precisar, según las fuentes consultadas, que el verdadero problema que se plantea en el relato, no es la presencia de idólatras entre el pueblo de Moisés, sino que el profeta se enfrentaba a un foco de sedición y para obtener el perdón de la divinidad debían morir los rebeldes<sup>799</sup>.

#### *b) El sacrificio de la vaca.*

También se hace mención en el Corán a otro episodio de la historia de Moisés: el sacrificio de la vaca<sup>800</sup>. La cita refiere: “*Y cuando Moisés dijo a su pueblo: «Dios os ordena que sacrificuéis una vaca»... Dijeron: «Pide a tu Señor de nuestra parte que nos aclare cómo ha de ser ella». Dijo: «Dice que no es una vaca vieja ni joven, sino de edad media. Haced, pues, como se os manda»...Dijo: «Dice que es una vaca amarilla de un amarillo intenso, que haga las delicias de los que la miran»...Dijo: «Dice que es una vaca que no ha sido empleada en el laboreo de la tierra ni en el riego del cultivo, sana, sin tacha»...Y la sacrificaron...*” (Cor. 2, 67-71). En la literatura de *Tafsīr* se analizan los rasgos del animal, así como el porqué del sacrificio, y en las obras de *Qiṣaṣ*, al exponer este relato, lo complementan con una narración sobre la procedencia de la vaca.

Hemos seleccionado la versión de al-Kisā’ī<sup>801</sup>, aunque no menciona su procedencia<sup>802</sup>, por ser la más sencilla en su desarrollo y por el orden en que expone los

---

<sup>795</sup> Cf. Al-Ta‘alabī, *Qiṣaṣ*, p.186. Además, según al-Ibšīhī el conjugar el baile con los lamentos era propio del culto al becerro. Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, p.189.

<sup>796</sup> Este profeta fue enviado a los israelitas tras la muerte de Moisés y era descendiente de Aarón. Cf. EI<sup>2</sup>, III, 1184-1185, s. v. “‘Ilyās” (A. J. Wensinck –(G. Vajda)).

<sup>797</sup> Cuando se alude a Bilqīs se hace referencia a la reina de Saba, una mujer poderosa e inteligente que rendía culto al sol. Además, su nombre se menciona en el Corán. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 1256, s. v. “Bilkis” (E. Ullendorff); Véase también Giovanni Canova, *Ta‘labī Storia di Bilqīs regina di Saba*. Venecia: Marsilio, 2000; Jacob Lassner, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.

<sup>798</sup> Cf. ‘Umāra b. Waṭīma, *Qiṣaṣ*, p. 140.

<sup>799</sup> Según refiere Ibn Kaṭīr, Moisés se enfadó aún más porque estaban rindiendo culto a un animal y lo consideraban un dios. Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.294-302.

<sup>800</sup> *Vid. Cor. 2, 67-71.*

<sup>801</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.235-7.

<sup>802</sup> Sin embargo, en el *Qiṣaṣ* de al-Ta‘alabī, el autor menciona a Ibn ‘Abbās\*, Wahb\*, entre otros (Cf. Al-Ta‘alabī, *Qiṣaṣ*, pp.205-8), en el de al-Ṭarafī refiere la versión de Ibn ‘Abbās\* (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.158-160) y en el de Ibn Kaṭīr la de al-Suddī\* (Cf. Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.305-6).

acontecimientos. Se nos relata en primer lugar la historia de la vaca, a continuación se integra el texto coránico y, por último, se expone el final del relato<sup>803</sup>.

El joven Manašà, huérfano de padre, vivía junto a su madre, sirviéndola y obediéndola. Su entrega era tal que cuanto hacía lo consultaba previamente con ella. Un día su madre le manda que vaya a recoger una vaca que les había sido legada por su padre, y le indica que la venda. El muchacho cumple con lo que le ordena, a pesar de las tentaciones a que se ve sometido una y otra vez, obediendo siempre la voluntad de su madre. De manera que, tras la prueba a la que le somete la divinidad, un ángel le recomienda que guarde la vaca que poseen y la venda cuando se produzca un asesinato entre los israelitas. Cuando esto ocurre, Dios le indica al pueblo de Moisés que han de sacrificar una vaca para averiguar el nombre del asesino y además, el animal ha de estar dotado de unas características específicas. La única vaca que cumple con las exigencias planteadas es la de Manašā y éste se la vende por una gran cantidad de oro. Una vez sacrificado el animal reviven al difunto y éste les da el nombre de su asesino<sup>804</sup>.

*c) Relatos del toro y la ballena. Su presencia en la Creación y en el Paraíso.*

A través del comentario exegético del juramento que da inicio a la azora 68, “*Por el Nūn, por el cálamo y los que escriben*”, Ibn ‘Abbās\*, en su *Tafsīr*, narra la historia del origen del mundo mediante un relato en el que el toro y la ballena comparten protagonismo, ejerciendo el papel de cosmóforos<sup>805</sup>. Otra narración, en la que se encuentran presentes ambos animales, que procede de las colecciones de hadices y se detalla en las obras de escatología, es la historia del toro y la ballena que alimentan a los bienaventurados a su llegada al Paraíso. Si bien ambos relatos han sido expuestos y analizados en el apartado dedicado a la ballena<sup>806</sup>, ahora nos ocuparemos del papel que desempeña el toro en ambos.

En el relato del origen del mundo, este animal ejerce el papel de complemento de la ballena representando a lo inmutable y, por los nombres que se le dan en las distintas fuentes, no hay demasiada unanimidad entorno a su figura. Además, dado que

---

<sup>803</sup> Este texto está traducido en el Apéndice.

<sup>804</sup> Las diferencias entre las versiones son mínimas y básicamente se centran en el hecho de que el muchacho fuera obediente a su madre como refieren al-Kisā’ī y al-Ta’labī (Cf. Al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, p. 207) o a su padre, según al-Ṭarafī e Ibn Kaṭīr (Cf. Al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, pp.158-160; Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.305-6).

<sup>805</sup> Vid. Ibn ‘Abbās, *Tafsīr*, p.609. Versiones similares del relato las encontramos en los *Qiṣaṣ* de al-Kisā’ī y al-Ta’labī (Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.10-1; al-Ta’labī, *Qiṣaṣ*, pp.7-8), en la cosmología de al-Suyūfī (Cf. Al-Suyūfī, *al-Hay’a al-sanīya*, p.14 (44)) y en la enciclopedia de al-Ibšīhī (Cf. Al-Ibšīhī, *al-Mustaṭraf*, II, pp.168-9).

<sup>806</sup> Véase apartado 3.1.1.3, p.78.

contamos con otro relato en el que la ballena cumple la misma función en solitario y que generalmente, en el caso de los cosmóforos, suele tratarse de un sólo animal<sup>807</sup>, da la sensación de que se han conjugado ambas figuras, recreando un símbolo que podía ser asumido por un grupo humano con creencias diferentes.

Por otro lado, en lo tocante al segundo relato —el del toro y la ballena que alimentan a los bienaventurados—, cuando al-Qurṭubī expone los hadices referentes a ello plantea que el nombre del toro, *Bālām*, es de origen hebreo<sup>808</sup> y se desprende del texto que se trata de una incorporación a la tradición árabe de elementos de esta cultura. Al-Damīrī, al recopilar los hadices procedentes de Muslim y al-Nasā’ī, relativos a esta cuestión, también recoge la explicación que proporciona al-Suhaylī\* respecto a la elección de ambos animales y concluye que la presencia del toro en el Paraíso se debe a que representa al trabajo agrícola, bien para uno mismo, bien al servicio de otros, y el sacrificio de este animal les permite comprender que han de descansar de la vida que han llevado<sup>809</sup>.

#### d) *El origen de la agricultura*

Entre los relatos que se recogen en los *Qiṣaṣ* sobre los bóvidos, encontramos un texto que relaciona al toro con el origen de la agricultura. Esta narración fue recopilada por al-Kisā’ī y al-Ta‘labī. Según la versión de al-Kisā’ī, que atribuye a Ka‘b al-Aḥbār\*, cuando Adán empezó a sentir hambre, Gabriel le entregó dos toros rojos procedentes del Paraíso y Dios les puso el yugo para labrar la tierra. Dado que Adán no sabía qué debía hacer, se dotó a los animales con el don de la palabra para que le enseñaran a trabajar la tierra y, en ese momento, se estableció el vínculo entre los animales y el hombre que durará hasta el Día del Juicio. Asimismo, estos animales, dieron origen a los cultivos y representaban el trabajo, el esfuerzo y el sufrimiento<sup>810</sup>. La versión de al-Ta‘labī, sin atribución alguna, es similar, aunque el ángel le proporciona, además de los toros, el yunque y el fuego y es él quien le enseña a cultivar la tierra, a fabricar el yugo y a ponérselo a los animales. Asimismo, cuenta que los animales lloraban por haber salido del Paraíso y de las lágrimas vertidas por los toros en la tierra, surgieron las abejas, de su orina, los garbanzos y de su estiércol, las lentejas<sup>811</sup>. Este relato sólo lo volvemos a

---

<sup>807</sup> Véase nota 314.

<sup>808</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkīra*, pp.444-5.

<sup>809</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175.

<sup>810</sup> Cf. Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.62 y 64-5.

<sup>811</sup> Cf. Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ*, pp.36-37.

encontrar en al-Damīrī, pero el texto es diferente y está tomado de Abū Naʿīm<sup>812</sup> que recopila la versión de Saʿīd b. ʿYubayr\*. En este caso, no interviene el ángel, “Dios hace descender ante Adán un toro rojo que trabajaba la tierra ante ellos y secaba el sudor de su frente” y, en ese momento, Adán es consciente de las implicaciones de su castigo, pues al salir del Paraíso, debe trabajar para subsistir. Sin embargo, ni Adán ni sus hijos sabían nada sobre el animal y la primera que se aproximó al toro fue Eva<sup>813</sup>.

A colación de este relato podemos mencionar un hadiz de Abū Hurayra\* que refiere que los bóvidos fueron creados para trabajar la tierra<sup>814</sup>.

*e) La simbología onírica. El sueño del faraón.*

En cuanto a la presencia de los bóvidos en la simbología onírica contamos con dos referencias. La primera, es una cita coránica que alude a un episodio de la historia de José. En el texto se narra que el faraón había tenido un sueño y dice así: “*El rey dijo: «He visto siete vacas gordas a las que se comían siete vacas flacas, y siete espigas verdes y otras tantas secas...»*” (Cor. 12, 43). Y José interpreta que tras siete años de abundancia vendrán otros siete de escasez que acabarán con las reservas de los años anteriores. La opción que le propone al gobernante es que aumenten las reservas y consuman con moderación lo que obtengan de las cosechas. Esta referencia aparece en los *Qiṣaṣ*<sup>815</sup> y se analiza en la literatura de *Tafsīr*<sup>816</sup>, pero, al estar detallado el relato en el texto coránico, apenas encontramos incisos aclaratorios en lo que respecta a la presencia del animal en el relato.

La segunda referencia es un hadiz de Abū Mūsā\*<sup>817</sup> y otro de ʿYābir b. ʿAbd Allāh\*<sup>818</sup>. En estos hadices se narra que el Profeta explica a sus compañeros que en un

---

<sup>812</sup> Probablemente se trata de Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Iṣḥāq b. Mūsā b. Mahrān al-Iṣbahānī, Abū Naʿīm (336 ó 334/948-430/1038). Murió en Iṣbahān. Era un estudioso del hadiz, historiador y místico de tendencia šafīʿī. Escribió varias obras muy conocidas. Véase Kaḥḥāla, *Muʿyān al-muʿallifīn*, I, pp.282-3.

<sup>813</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.174.

<sup>814</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. faḍāʿil l-ṣaḥāba* (62):3663; Al-Nasāʿī, *al-Sunna al-kubrā, k. al-Manāqib* (76): 8111-14; Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. faḍāʿil al-ṣaḥāba* (31): 5881.

<sup>815</sup> Cf. Al-Kisāʿī, *Qiṣaṣ*, p.166; al-Taʿlabī, *Qiṣaṣ*, pp.113-114; al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.109 (290); Ibn Kaṭīr, *Qiṣaṣ*, pp.192-193.

<sup>816</sup> Cf. Ibn ʿAbbās, *Tafsīr*, p. 252; Al-Ṭabarī, *Tafsīr*, XII, pp. 268-274. Podemos destacar que este relato o referencias a él no las encontramos en al-Qazwīnī ni en al-Damīrī ni en al-Ibšīhī.

<sup>817</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ, k. al-manāqiba* (61): 3622; *k. al-magāzī al-Anṣārī* (64): 4081; *k. al-taʿbīrī* (92): 703; Muslim, *Ṣaḥīḥ, k. ruʿyā* (29): 5649.

<sup>818</sup> Cf. Al-Nasāʿī, *al-Sunna al-kubrā, k. al-Taʿbīr* (71): 7647.



sueño vió unas vacas que eran sacrificadas y que simbolizaban a los creyentes que serían mártires en el día de 'Uḥud<sup>819</sup>.

f) *Los bóvidos en el contexto escatológico.*

Los bóvidos no sólo están presentes en el Paraíso, como hemos ido viendo, sino que también ocupan un lugar destacado en el espacio celeste. Su presencia en este contexto es en forma de ángeles: por un lado, los del primer cielo o cielo del mundo, tienen aspecto de bóvidos (*baqar*), y por otro, uno de los ángeles del Trono, se asemeja a un toro. La referencia a los ángeles del primer cielo, con aspecto de bóvidos, la encontramos en la descripción de los cielos de Ibn 'Abbās\* recogida por al-Kisā'ī<sup>820</sup>, así como en el relato de la visión de Moisés de al-Ta'labī, al-Ṭarafī y al-Ṭabarī<sup>821</sup>. Al-Qazwīnī ofrece una amplia descripción de estos ángeles y refiere que son bóvidos blancos con cuernos azules y manchas negras en la cola, en la parte alta del lomo y en la cruz<sup>822</sup>. Sin embargo, en el *Libro de la Escala*, se cuenta que, en el primer cielo, los ángeles tienen aspecto de vacas con rostro humano<sup>823</sup> y en el tercer cielo, tienen rostro de vaca<sup>824</sup>.

La referencia más conocida, la del ángel del Trono con aspecto de toro que intercederá por los animales domésticos, la vamos a encontrar en al-Ta'labī<sup>825</sup>, en el *Libro de la Escala*<sup>826</sup>, en al-Ŷāḥiẓ<sup>827</sup> y en al-Qazwīnī<sup>828</sup>. Este último autor ofrece una amplia descripción del ángel. Según al-Qazwīnī, se trata de un bóvido de color azul grisáceo, con grandes manchas negras, que tiene una pata delantera recogida y la otra extendida, con cuernos verdes y una cola formada por tres pliegues.

En determinados hadices de tono apocalíptico se pone en evidencia la presencia, en la zona, de cultos solares y lunares, cuyos ídolos tenían el aspecto de bóvidos<sup>829</sup>, y se

---

<sup>819</sup> Véase nota 125.

<sup>820</sup> Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.12.

<sup>821</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.180; al-Ṭarafī, *Qiṣaṣ*, p.151 (393); al-Ṭabarī, *Tafsīr*, IX, pp.62-65. El análisis de dichos textos se ha efectuado en el apartado dedicado al buitre, véase 3.2.1.3, p.102.

<sup>822</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majlūqāt*, pp.94 y 103.

<sup>823</sup> Cf. *Libro de la Escala*, p.60.

<sup>824</sup> Cf. *Op. cit.*, p.62.

<sup>825</sup> Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.313. Como ya vimos en el apartado dedicado al buitre en al-Kisā'ī se describe a los ángeles del Trono con cuatro rostros, uno de ellos, de toro. Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, p.7.

<sup>826</sup> Cf. *Libro de la Escala*, pp.72-3.

<sup>827</sup> Cf. Al-Ŷāḥiẓ, *k. al-Ḥayawān*, VII, p.46.

<sup>828</sup> Cf. Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majlūqāt*, pp.90 y 100-101.

<sup>829</sup> Véase Ryckmans, "Notes sur le rôle du taureau dans la religion sud-arabe". *Melanges D'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel. II. Correspondance D'Orient*, 13 (1974), pp. 365-373. Lo mismo ocurre en la tradición indo-irania, donde el toro y la vaca se asocian a los fenómenos celestes y,

alude a su destrucción, de forma metafórica, al plantear la muerte de estos animales. Es el caso de un hadiz de Anas\* recogido por Abū Dā'ūd al-Ṭayālisī<sup>830</sup> en su *Musnad*: “el sol y la luna, dos toros desjarretados en el infierno”<sup>831</sup>. Así como de otro de Abū Hurayra\* que refiere que el sol y la luna serán dos toros en el Infierno el Día del Juicio<sup>832</sup>, y una tradición de Ka'b al-Aḥbār\* donde explica que serán desjarretados y arrojados al Infierno para que, aquellos que les rendían culto, lo vean<sup>833</sup>.

Los bóvidos también están presentes el Día del Juicio, ejerciendo el papel de ejecutores del castigo sobre aquellos ganaderos que no hayan cumplido con el pago del *zakāt*, a pesar de disponer de medios para hacerlo. Es el caso del hadiz de Abū Darr\*<sup>834</sup>, según el cual el ganadero que posea bóvidos y no pague el *zakāt*, el Día de la Resurrección, estos animales serán más grandes y más gordos, se pondrán en circulo y golpearan a su dueño de uno en uno, una y otra vez, con sus cuernos, y este castigo durará hasta que Dios finalice el juicio a los hombres. Otra referencia similar la hallamos en un hadiz de Abī Ḥumayd al-Sā'idī\*<sup>835</sup>, pero la escena que describe es diferente: el ganadero que no pague el *zakāt* se presentará ante el Profeta, el Día del Juicio, cargando a la espalda a uno de sus bóvidos que irá mugiendo.

#### 3.3.5.4. Síntesis interpretativa

Las funciones que desempeñan los bóvidos en la tradición arabo-islámica se relacionan con su importancia en la vida del hombre, pero también se emplea como referente para plantear la presencia de cultos preislámicos y la pervivencia o

---

por tanto, se desarrolla el culto a dichos animales como representación de éstos. Véase Gubernatis, *Mitología zoológica I: Los animales de la tierra*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2002, pp. 46-130.

<sup>830</sup> Se trata de Sulaymān b. Dā'ūd al-Ārūd al-Ṭayālisī, Abū Dā'ūd (133/751-204/819). Procedía de Iṣbahān y murió en Basora. Estudioso del hadiz y autor de una *musnad*. Cf. Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifin*, IV, pp. 262-3; Brockelmann, *GAL*, S.I, p.257.

<sup>831</sup> Cf. Al-Qurṭubī, *al-Taḍkira*, pp.340-1. Este hadiz también lo recopila al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175.

<sup>832</sup> Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175. En otro hadiz de Abū Hurayra\* se dice que ambos astros serán derribados el Día del Juicio. Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *bad'i l-jalq* (59):3200. También queda recogido por al-Damīrī. Cf. Al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, I, p.175.

<sup>833</sup> Parte de esta tradición de Ka'b al-Aḥbār\* la encontramos en el relato recopilado en al-Kisā'ī sobre la creación del los astros (Cf. Al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ*, pp.15-16) y en un contexto similar la recopila al-Ta'labī (Cf. Al-Ta'labī, *Qiṣaṣ*, p.19).

<sup>834</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-zakāt* (24): 1460; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-zakāt* (5): 2171; Al-Nasā'ī, *al-Sunna al-Kubrā*, k. *al-Zakāt* (24): 2220; Ibn Mā'ya, *Sunna*, k. *al-Zakāt* (6/8): 1785.

<sup>835</sup> Cf. Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-ḥibati wa-faḍliḥ wa-l-taḥrīd 'alayhā* (51): 2597; k. *al-aymāni wa-l-nuḍūr* (83): 6636; k. *al-ḥiyal* (91): 6979; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, k. *al-Imāra* (20): 4505; Abū Dā'ūd, *Sunna*, k. *al-Jarā' wa-l-fai' wa-l-imara* (19): 2946; Al-Qurṭubī, *al-Taḍkira*, pp.260-1.

desaparición de éstos, además de ser un animal que conjuga elementos simbólicos ajenos y propios de esta tradición.

En el caso del culto al becerro podemos hacer varias lecturas. La primera de ellas es de carácter fundamentalmente político, pues se plantea que, en caso de producirse un foco de sedición, los rebeldes deben ser exterminados; así como parte de aquellos que toleraron la rebelión, y lo que la incitó, destruido. Sin embargo, el gobernante, tras aplicar un riguroso correctivo y restaurar el orden, ha de ser magnánimo con el pueblo. No obstante, la segunda lectura, más detenida y con matices simbólicos, nos permite acceder a un trasfondo que aproxima la intención del relato a la primera época del Islam, pues alude a la preocupación por las reminiscencias paganas de distintas zonas de la región. Asimismo, a través de la figura del becerro de oro del tamaño de una estatuilla que muge y se mueve, ridiculizan estos cultos, pero también se alude a la debilidad de los hombres y a la facilidad con la que pueden ser manipulados.

No se trata sólo de destruir los antiguos ídolos sino que el fuego desempeña un papel determinante, pues es el medio que permite purificar al pueblo; las viejas creencias han de desaparecer y para hacerlo han de consumirse y los hombres han de asumir que las deben olvidar para que la nueva fe se asiente. Además, al mezclar las cenizas del ídolo con el agua y ser ésta ingerida por el pueblo, se completa el proceso de concienciación. El medio acuoso representa la espiritualidad del hombre y es en ese contexto donde se debe producir la reacción; entonces el individuo será consciente de la situación y, al ingerir los restos de sus creencias, su subconsciente las emplazará a un segundo plano y con el tiempo se difuminarán. De ahí que, en el relato, algunos no sobreviven al proceso, porque son incapaces de desechar sus viejas creencias y no tiene sentido que continúe su existencia, sólo la renovación abre camino al futuro. Aquellos que se adaptan pueden avanzar; pero los que se niegan a integrarse en esa sociedad emergente están condenados a desaparecer al igual que su forma de vida.

A través del relato del sacrificio de la vaca se establecen las características ideales que debía tener el animal para ser sacrificado, o, lo que es lo mismo, para la alimentación: ser de mediana edad, de color amarillo intenso, no haber sido empleado para trabajar la tierra, ni para regar los cultivos, no ha de tener tacha y debe estar sano. Incluso, como debía ser difícil aunar dichos requisitos en un mismo animal, en la narración que acompaña a la cita coránica, se da a entender que el objetivo de la historia es mostrar que la virtud, en este caso la obediencia, recibe su justa recompensa.

Los bóvidos, además de tener presencia en el ámbito celeste, a través del ángel del Trono con aspecto de toro y de los ángeles del primer cielo o cielo del mundo, que se asemejan a las vacas, tienen un lugar en la Creación. Se trata de la referencia al toro, como cosmóforo junto a la ballena, éste representa una fuerza estable, lo fijo e inmutable, pues juntos han de componer el equilibrio. Sin embargo, su función en el Paraíso, se relaciona con la utilidad del animal en la vida cotidiana, simbolizando la agricultura. Incluso se plantea el origen de ésta en el momento que se establece la relación entre este animal y el hombre, pues tras la expulsión de Adán del Paraíso, el toro es el que le enseña, a través de su esfuerzo y capacidad de sufrimiento, que a partir de ese momento tendrá que trabajar por su subsistencia. Además, alude al origen de determinados cultivos, básicos en su alimentación, como procedentes de los primeros desechos del animal al iniciar su labor junto al hombre y le vincula con el origen de las abejas a partir de las lágrimas de los animales. De manera que no se plantea el origen de los bóvidos, sino que proceden del mismo lugar que Adán, y son obligados a acompañarle en su exilio. Al tratarse del animal que comparte su labor diaria, que representa la lucha por la supervivencia a través del esfuerzo físico, el hombre, al llegar al Paraíso, se alimenta del toro para concienciarse de que dicha labor ha terminado y puede descansar del trabajo diario. Si bien acompañó a Adán en el comienzo de la vida del hombre en la tierra, también estará presente junto a su estirpe al final de dicha etapa, y como ocurría con el camello, ejercerá de verdugo de sus dueños en el Juicio al que serán sometidos los hombres.

La relación fundamental del animal con la tierra y la agricultura lo convierte, en la simbología onírica, en la representación de la abundancia y de la escasez. Así como su función de animal de sacrificio, hace que simbolice a los mártires cuyo destino está trazado y del que no pueden escapar.

También emplean a los bóvidos para plantear el fin de los cultos solares y lunares, asociados generalmente al toro, y, en este caso ambos, se representan a través de dos toros, que son sacrificados y arrojados al Infierno, con lo cual se reiteran en la idea de la purificación del paganismo mediante el fuego, que ya observamos en el relato del culto al becerro.



## 4. La visión griega de la naturaleza



## 4.1. Las fuentes clásicas

### 4.1.1. Época arcaica

#### 4.1.1.1. *Odisea* e *Iliada* de Homero

Es probable que Homero fuera un aedo del s.VIII a.c., época de mayor desarrollo de la poesía de tradición oral, y haya que situar en esa fecha la composición de sus poemas, *Iliada* y *Odisea*. Poco sabemos de éste autor y aunque varias ciudades se disputaban su origen, es posible que procediera de la Ionia asiática, probablemente de Esmirna<sup>836</sup> o de la isla de Quíos<sup>837</sup>. Homero utilizó materiales preexistentes, reestructuró y ensambló poemas breves de la tradición épica, organizándolos de manera que dio forma a dos obras, que destacan por su extraordinaria extensión y la rigurosa unidad de sus contenidos<sup>838</sup>. *Iliada*, quizás la más antigua, relata un episodio del año décimo de la guerra de Troya, mientras que *Odisea*, compuesta en su vejez y, en cualquier caso, posterior a *Iliada*, narra el regreso de Odiseo a su hogar en Itaca acabada la guerra<sup>839</sup>. Los poemas de Homero marcan sin ningún género de dudas no sólo el inicio de la literatura griega, sino que también constituyen el punto de partida de toda la literatura europea.

Tanto en *Iliada* como en *Odisea*, los datos sobre animales se limitan ante todo a aquellos cuya presencia en la acción es más destacada: es el caso de los bóvidos, el perro, las aves carroñeras y las serpientes. A través de las referencias a los animales mencionados, así como a otros de carácter doméstico o salvaje, podemos elaborar un

---

<sup>836</sup> Se trata de la actual Izmir en el golfo del mismo nombre. Véase NGL Hammond and HH Scullard (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1970, p.997 s.v. "Smyrna" (W.M. Calder- JM Cook).

<sup>837</sup> Es una isla de la región de Ionia, entre Eritras y la isla de Psyra, en el Mar Egeo, frente a la Eólida. Sobre su historia en la antigüedad véase NGL Hammond and HH Scullard (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, p.230, s.v. "Chios" (D.E. Wilson).

<sup>838</sup> En cuanto a los datos sobre la vida de Homero, los detalles sobre la composición de *Iliada* y *Odisea* y las divergencias entre los estudiosos respecto a su autoría véase Antonio López Eire, "cap. II: Homero", en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1988, pp. 33-65, y también L. Gil (Ed.), *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, especialmente los cap. I y II.

<sup>839</sup> Una reciente revisión del polémico recorrido que efectúa el protagonista de *Odisea* y los hechos que suceden durante el viaje, la encontramos en Mercedes Aguirre Castro, "Los peligros del mar: muerte y olvido en la *Odisea*" *CFC: egi* 9 (1999), pp.1-14



retrato de los aspectos más interesantes de la relación entre el hombre y los animales en la Antigua Grecia.

Hemos de tener en cuenta que en ambos poemas, especialmente en *Iliada*, la guerra es tema fundamental en la trama narrativa, de ahí que sea frecuente la comparación entre la actitud del guerrero en el combate y determinadas reacciones de los animales ante situaciones similares<sup>840</sup>, comparación que puede extenderse también a hechos propios de la vida cotidiana, como las tareas agrícolas<sup>841</sup>. La forma en que se rendían los últimos honores a los guerreros muestra la importancia que se concedía en la pira funeraria a los animales, que se sacrificaban para que acompañaran a su dueño, como ocurría, por ejemplo, con los caballos y los perros<sup>842</sup>. Las aves de rapiña y los perros aparecen en las amenazas que se lanzan al enemigo y el comportamiento, generalmente impío, hacia los cadáveres<sup>843</sup>. Además, en las referencias a los sacrificios se determina qué animales se utilizaban en cada caso, estableciendo una relación entre éstos y el objetivo del sacrificio<sup>844</sup>. En la relación entre animales y dioses, van a ser los rasgos propios de ambos los que determinen el vínculo<sup>845</sup>.

#### 4.1.1.2. *Teogonía y Trabajos y días* de Hesiodo

Los datos sobre la vida de Hesiodo proceden de sus propias obras. Hijo de un comerciante de Cime, en la Eolia asiática, que se estableció en Ascra<sup>846</sup>, donde nació y vivió la mayor parte de su vida, fue campesino y poeta<sup>847</sup>. Por el testimonio de Pausanias sabemos que viajó a Calcis para participar en una competición poética en la

---

<sup>840</sup> En *Iliada* encontramos comparaciones relacionadas con el avance de un héroe, explicando que es similar al del león que ataca a la vacada y, al tomar desprevenido al grupo, consigue matar a su presa (Hom.*Il.*5. 136-143), y en lo que atañe a la defensa, cuando el enemigo es demasiado fuerte, los perros gritan a su alrededor y no se atreven a plantarle cara (Hom.*Il.* 17. 61-69).

<sup>841</sup> Como cuando compara a los caballos de Aquiles que pisan cadáveres y escudos con los bueyes que trillan la cebada en la era, Hom.*Il.* 20.495-500

<sup>842</sup> Como en el relato de los funerales de Patroclo. Hom. *Il.* 23. 163-178

<sup>843</sup> Como dice Néstor que sería el destino de Egisto (Hom.*Od.* 3. 255-260) o que fue el del aedo que Agamenón dejó para cuidar de Clitemnestra (Hom.*Od.* 3. 269-271). Véase también el relato del castigo de Ticio en *Odisea*, 11. 575-580.

<sup>844</sup> Al explicarnos que en Pilo sacrificaban a la orilla del mar toros negros a Poseidón, Hom.*Od.* 3.6; o detallarnos el sacrificio que se hacía a Atenea en su templo, para que les ayudara en la batalla: se le sacrifican vacas de un año, que no hayan estado sujetas al yugo, pues el objetivo era proteger la ciudad de Troya, a las mujeres y los niños. Hom. *Il.* 6.269-279.

<sup>845</sup> Al narrar que Atenea y Apolo se transfiguran en buitres redonda en la idea de la relación entre estos animales y los campos de batalla. Hom. *Il.* 7. 58-60.

<sup>846</sup> Una aldea al oeste de Tespias, próxima a Tebas, al pie del monte Helicón, en Beocia (Hes.*TyD.* 631-645).

<sup>847</sup> Hes.*Th.* 22-34.

que venció, obteniendo como premio un trípode<sup>848</sup>. Se cree que murió en torno a la segunda mitad del s.VIII a.c y fue enterrado en la tierra de los Minias, en Orcómeno<sup>849</sup>.

Sus obras fundamentales son *Teogonía* y *Trabajos y Días*. *Teogonía* es quizás la más antigua y en ella el autor relata el origen del mundo y de las estirpes divinas y, a través de la narración de los mitos etiológicos relativos a la relación entre hombres y dioses, muestra la forma en que se establece la autoridad de Zeus sobre ellos. Por el contrario, *Trabajos y Días* se centra en la historia del hombre y los mitos relacionados. Además, se explica el origen del trabajo como castigo, y la agricultura se plantea con detalle como una actividad sagrada.

Respecto a los datos sobre animales, en *Teogonía*, destaca la presencia de algunos en mitos concretos como es el caso de la serpiente o los bóvidos<sup>850</sup>, mientras que en *Trabajos y Días* se limita a breves referencias basadas en la utilidad de éstos en el trabajo del campo<sup>851</sup>, así como al conocimiento de que disponía sobre el comportamiento de animales como la grulla cuya llamada, para agruparse e iniciar su viaje migratorio, marcaba el inicio del invierno<sup>852</sup>.

#### 4.1.1.3 Fábulas de Esopo

Esopo es un personaje cuya leyenda está ligada a las fábulas desde el s. V y cuya primera mención la encontramos en Herodoto para quien se trata de un esclavo frigio que vivió en Samos en torno al 600 a.c., fue un autor de fábulas, y murió en Delfos tras ser acusado injustamente de robo<sup>853</sup>. También contamos con una obra sobre él, *Vida de Esopo*, según la cual era remedo del secretario de Sennaquerib<sup>854</sup>, extremadamente feo, deforme y tartamudo pero dotado de gran ingenio e inteligencia y gozaba de la protección de los dioses como otros poetas antiguos. En general se data a este personaje

---

<sup>848</sup> Paus. 9.31.3

<sup>849</sup> Es una ciudad de Beocia. Paus. 2.29.3 y 9.34.6-9.38.8. A sus habitantes se les llamaba Minias para distinguirlos de los de Orcómeno en Arcadia. Paus. 9.36.6. Sobre este autor y su obra véase la Introducción de A. Pérez Jiménez en Hesíodo, *Obras y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Biblioteca Gredos. Barcelona: RBA, 2006, pp. IX-XXXVII; Gregory Nagy, "Hesiod" en T. J. Luce (Ed.) *Ancient Writers*. New York: Charles Scribner's Sons, 1982, I, pp. 43-72.

<sup>850</sup> Por ejemplo en el mito de Prometeo véase Hes. *Th.* 535-616; Hes. *TyD.* 42-105.

<sup>851</sup> Básicamente el perro y el buey véase Hes. *TyD.* 405-410 y 597-608.

<sup>852</sup> Hes. *TyD.* 449-452.

<sup>853</sup> Hdt. 2.134.

<sup>854</sup> Es el hijo de Sargón de Akad y llega al poder en el 705 a.c. Fue el fundador de Ninive y murió a manos de su hijo en el 682 a.c. Cf. EB, IV, 4362-4369 s.v. "Sennacherib" (C.H. W. Johns)

en el s.VI a.c. y se le considera el creador del género fabulístico en la literatura griega. Hay que tener en cuenta que en las fábulas atribuidas a Esopo encontramos las características básicas del género tanto estructurales como temáticas<sup>855</sup>. Sin embargo, los relatos conocidos como fábulas de Esopo llegan hasta nosotros por colecciones como la *Augustana* (s.V), de la que derivan colecciones bizantinas como la *Vindobonense* (s. VI ó VII) y la *Accursiana* (s. X)<sup>856</sup>.

La mayoría de las fábulas atribuidas a Esopo, o bien tienen protagonismo exclusivo de animales o cuentan con la presencia de alguno de ellos. Los datos que podremos obtener de dichas fábulas, además de la relación con las divinidades, en general, o con una, en particular, y algún caso de metamorfosis, son básicamente rasgos de carácter ético, virtudes y defectos de los animales que se asocian con aquellas propias de los hombres.

## 4.1.2 Época clásica

### 4.1.2.1 *Historia de los animales de Aristóteles*

Aristóteles nació en el 384 a.c. en Estagira, una pequeña ciudad de la Calcidia en el norte de Grecia. Su padre, Nicómaco, fue médico en la corte de Amintas, rey de Macedonia<sup>857</sup>. En el 367 a.c. llegó a Atenas para completar su formación en la Academia de Platón<sup>858</sup>, tras cuya muerte, en el 347 a.c., abandonó Atenas y se dirigió a

---

<sup>855</sup> Sobre la vida y obra de Esopo véase la introducción de F. Martín García y A. Róspide López a *Fabulas Esópicas*. Introducción, traducción y notas de Francisco Martín García y Alfredo Róspide López. Madrid: Alba, 1989, pp.11-44

<sup>856</sup> Cf. Francisco Rodríguez Adrados, “Las colecciones de fábulas en la Literatura griega de época helenística y romana” en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1988, pp. 1153-59. Para más información acerca de las fábulas de Esopo véase Niklas Holzberg, *The Ancient Fable. An introduction. Trad. C. Jackson-Holzberg*. Bloomington: Indiana University Press, 2002 y Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina. I: Introducción y orígenes de la Edad helenística (II)*. Madrid: Universidad Complutense, 1979 y -, *Historia de la fábula greco-latina. III: inventario y documentación de la fábula greco-latina*. Madrid: Universidad Complutense, 1986. Otra obra interesante sobre las fábulas es *La fábula o Exemplario de cómo saberse bien conducir* (Antología bilingüe). Edición y coordinación de Miguel A. García y Juan P. Monferrer. Córdoba, 2000. Así como el artículo de Stefano Jedrkiewicz, “Animales y *sophía*. La fábula esópica como saber universal” en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (Eds.), « *Y así dijo la zorra* »..., pp.19-48.

<sup>857</sup> Se trata de Amintas III, rey de Macedonia entre el 393 a.c y el 370 a.c., padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno. Sobre su reinado véase Paul Cloché, *Histoire de la Macédoine. Jusq’a l’avènement d’Alexandre le Grand*. Paris: Payot, 1960, pp.104-121.

<sup>858</sup> Este célebre filósofo nació en el 427 a.c. y murió en el 347 a.c. Es el creador de la Academia, cuenta con una amplia producción literaria y es el único filósofo griego cuyas obras se conservan en su totalidad. Junto a Aristóteles fue una pieza clave en la historia de la filosofía griega. Sobre la vida y obra

Asia Menor. Invitado por Hermias, estuvo tres años en Aso<sup>859</sup> y de ahí se trasladó a Lesbos<sup>860</sup>. Dos años después, en el 342 a.c., aceptó la invitación de Filipo de Macedonia<sup>861</sup> para ser tutor de Alejandro, que tenía entonces catorce años. Aristóteles permaneció en Macedonia hasta que Alejandro sucedió a Filipo, en el 335 a.c.<sup>862</sup>, y fue entonces cuando volvió a Atenas. Allí creó su propia escuela, el Liceo, donde dio clases hasta el 323 a.c., pues tras la muerte de Alejandro se produjo una reacción contra los macedonios y fue acusado de impiedad. Sin esperar al juicio se retiró a Calcis, en Eubea, donde murió al año siguiente, a los sesenta y dos años<sup>863</sup>.

Entre su amplia producción literaria destacamos, por un lado, sus tratados biológicos, como *Historia de los animales*, en diez libros, *De las partes de los animales*, en cuatro, y *De la generación de los animales*, en cinco, y por otro, la *Fisiognómica*, pues son estas obras las que pueden proporcionarnos la información relativa a los animales.

De entre las obras centradas en la biología hemos utilizado sobre todo *Historia de los animales*, pues se ocupa de estudiar las diferencias y semejanzas entre los animales, analizando para ello cuestiones morfológicas y anatómicas, se adentra en cuestiones fisiológicas, trata la etología y la generación de vertebrados e invertebrados, pero además, habla de la forma de vida y del carácter de los animales, la ecología y el comportamiento de éstos<sup>864</sup>. De ahí que no sólo dispongamos de datos relativos al ámbito de la zoología, como las características físicas distintivas de los animales, sus hábitos alimenticios y de comportamiento, sino que también tengamos referencias a

---

de este autor véase J. L. Calvo, “Cap. XV: Platón” en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, pp.650-681, con abundante bibliografía.

<sup>859</sup> Ciudad de la Eolia asiática, en el Golfo de Adramitio, colonia de Lesbos. Véase NGL Hammond and HH Scullard (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, p. 133 s.v. “Assos” (D.E.W. Wormell).

<sup>860</sup> Isla de la Eolia Asiática, entre el golfo de Adramitio y el de Cumea, en el Mar Egeo. Véase NGL Hammond and HH Scullard (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, p.597 s.v. “Lesbos” (D.E.W. Wormell-J. Boardman).

<sup>861</sup> Se trata de Filipo II, rey de Macedonia entre 356 a.c. y 336 a.c., año en que murió asesinado con 46 años. Aprovechó la decadencia de Tebas, Esparta y Atenas para adueñarse de toda Grecia y llegó a organizar una liga federal de estados griegos. Sobre el papel de Filipo en la historia de la antigua Grecia véase F. J. Fernández Nieto, *El mundo griego y Filipo de Macedonia*. Madrid: Akal, 1989.

<sup>862</sup> Sobre Alejandro Magno existe una vastísima bibliografía, nosotros remitimos a la esclarecedora obra de C. Mossé, *Alejandro Magno. El destino de un mito*. Madrid: Espasa-Calpe, 2004.

<sup>863</sup> Sobre el autor y su obra véase A. Díaz Tejera, “Cap. XVI: Aristóteles” en J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, pp. 682-737; G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth & Structure of his Thought*. Londres: Cambridge University Press, 1968.

<sup>864</sup> Véase Enrique Álvarez López, “Aristóteles ante la Biología del Renacimiento y frente a los caminos de la Biología actual”, *Anales del Instituto Botánico A.J. Cavanilles (Anales del Jardín Botánico de Madrid)* XVII-2 (1960), pp.107-283, concretamente en pp. 138-145 encontramos una descripción de *Historia Animalium*. La traducción que hemos utilizado es Aristóteles, *The history of animals*. Translated by D’Arcy W. Thompson. Oxford, 1910.

cualidades y defectos, así como determinadas características psicológicas, habilidades y capacidades, analizadas por medio de la comparación entre rasgos de diferentes animales, la relación que se establece entre ellos y la que tienen con el hombre.

En cuanto a la *Fisiognómica*, el autor relaciona los rasgos físicos de los animales con cualidades y defectos propios del hombre<sup>865</sup>.

### 4.1.3. Período helenístico y romano

#### 4.1.3.1 *Biblioteca* de Apolodoro

Apolodoro de Atenas era un gramático del s.II a.c. (hacia 180-110 a.c.) que fue discípulo de Aristarco de Samotracia<sup>866</sup>, se formó en Alejandría y estuvo en Pérgamo. Pasó el final de su vida en Atenas escribiendo sobre materias muy variadas y entre sus obras destacan: *Sobre los dioses*, que en cierto modo es la primera historia de la religión griega, y *Crónicas*, ambas de notable influencia en autores posteriores<sup>867</sup>, aunque no se conservan más que fragmentos de dichas obras. Sin embargo, la obra que nos interesa es la *Biblioteca*, que se atribuye a este autor. En esta obra, estructurada en tres libros y un *Epítome*, el autor efectúa un recorrido por la mitología griega, desde el origen de los dioses hasta la muerte de Odiseo<sup>868</sup>.

Los datos sobre animales, en la *Biblioteca*, se basan en la relación entre éstos y los dioses o los héroes de la mitología. Lo que nos permite, a partir de la presencia de ciertos animales en mitos concretos, revisar las funciones que desempeñan, cómo los describe, qué características psicológicas les atribuye y qué animales tienen mayor relevancia.

---

<sup>865</sup> Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*. Introducción, traducción y notas de T. Martínez Manzano y C. Calvo Delcán, Madrid: Gredos, 1999.

<sup>866</sup> Era un célebre gramático y crítico nativo de Samotracia y educado en Alejandría, en la escuela de Aristófanes de Bizancio. Fue director de la Biblioteca de Alejandría entre 175 a.c. y 145 a.c. Sobre la historia y actualidad de la Biblioteca de Alejandría véase Gemma Estrugas Mora, “La Biblioteca de Alejandría”, *Revista TK*, 17 (Diciembre-2005) pp. 1-16.

<sup>867</sup> J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, p.967.

<sup>868</sup> Cf. Michael Simpson, *Gods and Heroes of the Greeks: the Library of Apollodorus*, s.l, 1976, pp. 1-12. La traducción que hemos empleado ha sido Apollodorus, *The Library and Epytome*, with an English Translation and notes by Sir James George Frazer, London: William Heinemann Ltd., 1921. 2 vols. La primera edición que se efectuó de esta obra data de 1555, el editor fue Benedictus Aegius de Spoleto. Se realizó en Roma en ocho volúmenes y a partir de un manuscrito en muy malas condiciones. Véase Leonard Schmitz, “Apollodorus” en William Smith (Ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, I, p.234

#### 4.1.3.2 Geografía de Estrabón

Estrabón de Amasia, en el Ponto Enxino (Mar negro), vivió aproximadamente desde el 63 ó 64 a.c hasta el 17 y él mismo refiere en su obra que estudió con Aristodemo en Caria antes de trasladarse a Roma<sup>869</sup> y que efectuó numerosos viajes, pues exploró el Nilo<sup>870</sup>, viajó de Armenia a Etruria y también llegó hasta Etiopía<sup>871</sup>. Su obra *Geografía* está estructurada en 17 libros, en los dos primeros se ocupa de cuestiones generales sobre geografía física, del III-X de la geografía de Europa, dedicando el tercero a la península Ibérica y sus islas, del XI-XVI de la de Asia y el XVII de la de África. Sin embargo, no se trata exactamente de una geografía física pues dedica amplio espacio a la etnografía, además de tratar la climatología, la geofísica, la hidrografía y la orografía, e incluso encontramos información de carácter histórico y mitográfico<sup>872</sup>.

Respecto a los datos sobre animales, en esta obra lo más relevante son las referencias a mitos y leyendas relacionados con héroes y divinidades de la Antigua Grecia, como parte de la información sobre un lugar en concreto, tanto ciudades como islas o ríos<sup>873</sup>. Además, establece comparaciones entre accidentes orográficos y determinados animales<sup>874</sup> y ofrece datos sobre los sacrificios que se efectuaban a los dioses<sup>875</sup>.

---

<sup>869</sup> Str.14.1.48.

<sup>870</sup> Str.2.5.12.

<sup>871</sup> Str. 2.5.11.

<sup>872</sup> J. A. López Férez (Ed.), *Historia de la literatura griega*, pp.1167-8. Un estudio del autor y su obra lo podemos encontrar en D. Dueck, H. Lindsay y S. Potheary (Eds.), *Strabo's Cultural Geography: The Making of Kolossourgia*, Cambridge, 2005. La traducción que hemos empleado ha sido *The Geography of Strabo*. H.C. Hamilton, Esq., W. Falconer, M.A. (eds.). Literally translated, with notes, in three volumes. London: George Bell & Sons, 1903.

<sup>873</sup> Explica que Demeter admitió a las serpientes en Eleusis y se convirtieron en sus sirvientes. Str.9.1.9.

<sup>874</sup> Describe la orografía de la zona del Peloponeso asemejando las montañas que la circundan con los cuernos de una vaca. Str. 8.4.8.

<sup>875</sup> Cuando nos cuenta que en Helice, Mesenia, los habitantes de Ion hacían el sacrificio de un toro a Poseidón. Str.8.7.2.

### 4.1.3.3 Fábulas de Higino

*Gaius Julius Hyginus*, natural de Hispania, fue un insigne bibliotecario de la época de Augusto<sup>876</sup>. Era un esclavo liberto, cuya amistad con figuras relevantes de la época, como Virgilio<sup>877</sup>, Ovidio<sup>878</sup> u Horacio<sup>879</sup>, y sus cualidades intelectuales le llevaron a estar al frente de la Biblioteca palatina<sup>880</sup>. Escribió dos obras, *Fábulas* y *Astronomía*, en las que se muestran las reelaboraciones de los mitos clásicos. En las *Fábulas*, que es la obra que nos ocupa, Higino recopila 277 relatos de carácter mitológico<sup>881</sup>.

Respecto a la presencia de animales en dichos relatos, los datos que nos proporcionan se centran en la función que éstos ejercen en la narración y las divinidades o los hechos con los que se les relacionan<sup>882</sup>, también encontramos algunas referencias a

---

<sup>876</sup> Se trata de Octavio, sobrino de Cesar. Tras formar parte del segundo triunvirato junto a Marco Antonio y Lépido. Termina imponiéndose al vencer a Marco Antonio en Actium en el 31 a.c., inicia la era imperial con el nombre de Augusto, recibiendo en el 19 a.c. la potestad consular vitalicia y muere en el 14. Véase Pierre Grimal, *El siglo de Augusto*. Traducción de Manuel Pereira. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, o también Karl Galinsky, *Augustan Culture: An interpretative Introduction*. Princeton: University Press, 1998.

<sup>877</sup> Publio Virgilio Maro (70 a.c.-19 a.c.) nació en Andès, cerca de Mantua, y murió en Brindes, actual Brindisi. En el 53 a.c. fue a Roma donde estudio retórica, filosofía y física. También se dedicó a estudiar a los poetas griegos. Fue amigo del emperador Augusto y autor de obras como las *Bucólicas*, las *Georgicas* y la *Eneida*. Sobre la vida y obra de Virgilio véase la colección de artículos recopilados en Phillip R. Hardie (Ed.), *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*. London: Routledge, 1999, 4 vols.

<sup>878</sup> Publio Ovidio Naso (43 a.c.-17) nació en Sulmona, Italia y murió en el exilio, en Tomis, en la actual Rumanía. Estudió retórica y fue uno de los grandes poetas de su época. Autor del *Arte de amar* y *Metamorfosis*. Entre los estudios recientes sobre este autor Alessandro Barchiesi, *The Poet and the Prince: Ovid and Augustan Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1997 (traducción al inglés de la obra *il Poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo* publicada en 1994), y Geraldine Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti: An Historical Study*. New York: Oxford University Press, 1994.

<sup>879</sup> Quinto Horacio Flaco (65 a.c.-8 a.c.) nació en Venusia y murió en Roma. Fue un poeta muy respetado en los altos círculos romanos. Una de sus obras más relevantes fue *Arte Poética*. Sobre la vida y la obra de este autor véase Randall L.B. McNeill, *Horace*, Baltimore: Johns Hopkins, 2001, así como la colección de artículos recopilados en Stephen J. Harrison (Ed.), *Homage to Horace: A Bimillenary Celebration*. Oxford: University Press, 1995.

<sup>880</sup> Cf. José A. Rodríguez Valcárcel, "Procurator Bibliothecae Augusti: los bibliotecarios del emperador en los inicios de las bibliotecas públicas en Roma", *Anales de Documentación* 7 (1994), pp.231-239

<sup>881</sup> Sobre el autor y su obra véase además J. Lasso de la Vega, "Cayo Julio Higino, primer bibliotecario español", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXXVII-2 (1974), pp. 435-447. La traducción que hemos empleado ha sido *The Myths of Hyginus*, translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

<sup>882</sup> Los perros que ejercen de ejecutores del castigo de Artemisa en la fábula de Acteón. Hyg. *Fab.* 180.

metamorfosis de hombres en animales<sup>883</sup> y, a partir del protagonismo que otorgan a algunos en concreto, muestra la relevancia de éstos en la tradición greco-latina.

#### 4.1.3.4 *Historia natural* de Plinio

C. *Plinius Secundus*, conocido como Plinio el Viejo, nació en el 23 ó 24, en Como, Italia. Ocupó importantes cargos públicos bajo los gobiernos de Vespasiano y Tito<sup>884</sup> y siendo comandante de la flota en Miseno<sup>885</sup> murió, en el 79, durante la erupción del Vesubio que destruyó Pompeya y Herculano<sup>886</sup>.

De su vasta producción sólo se conserva su *Historia Natural*, que consta de 36 libros y un prefacio en el que expone el plan de la obra. En ella se ocupa de diferentes materias como la cosmología, la antropología, la zoología, la botánica y la mineralogía. Los libros VIII-XI están dedicados a los animales: el VIII a los animales terrestres, el IX a los peces, el X a las aves y el XI a los insectos<sup>887</sup>.

En cuanto a la información sobre los animales, en esta obra disponemos, por un lado, de aquellos datos procedentes de los apartados específicos que les dedica, irregulares en sus contenidos aunque, en general, revisa sus cualidades y rasgos psicológicos y físicos, características de su generación y las enfermedades que les afectan. También especifica cuales constituyeron una plaga en determinados lugares y alude a deidades de otros pueblos con aspecto de animales. Además, trata con mayor detalle a los domésticos, mostrando incluso su utilidad para el hombre. Por otro lado,

---

<sup>883</sup> Como cuando cuenta en la fábula de Cloris que Periclímene se transformó en águila con la ayuda de Poseidón. Hyg. *Fab.* 10.

<sup>884</sup> Con Vespasiano comienza la dinastía de los Flavios, fue proclamado emperador siendo jefe del ejército en Judea, en el 69 y murió diez años más tarde. Su gobierno fue prodigo en obras públicas y nombró sucesores a sus hijos Tito y Domiciano. Su hijo mayor, Tito, fue asociado al gobierno por su padre tras ganar la guerra contra los judíos. Le sucedió en el 79, pero su reinado sólo dura hasta el 81. Sobre este emperador y sus hijos véase C. Salles, *La Rome des Flaviens: Vespasien, Titus, Domitien*. París: Perrin, 2002.

<sup>885</sup> El puerto de Cumæ, en Campania, junto al promontorio de Miseno, era la base de la flota imperial en el *Mare Inferum*. Véase NGL Hammond and HH Scullard (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, p. 694 s.v. "Misenum" (E.T. Salmon).

<sup>886</sup> Los datos sobre su muerte proceden de las cartas de su sobrino véase Mary Beagon, *Roman Nature: the Thought of Pliny the Elder*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp.1-25; Mary Beagon hace un estudio detallado sobre el autor y su obra en *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History, Book 7*. Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 1-38. Otros estudios tanto del autor como de distintos aspectos de su obra los podemos encontrar en la colección de artículos que recogen Roger French y Frank Greenaway (Eds.), *Science In the Early Roman Empire: Pliny the Elder. His Sources and His Influence*. London: Croom Helm, 1986.

<sup>887</sup> La traducción que hemos utilizado ha sido Pliny the Elder. *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London, 1855.



hallamos referencias al uso de derivados de determinados animales en la farmacopea recogidas en los libros XXVIII-XXXII, y además, en el libro VII, dedicado al hombre, hay alusiones a cuestiones mitológicas y fantásticas y en los libros dedicados a la geografía, III al VI, encontramos breves referencias a la relación entre determinados animales y pueblos concretos.

#### 4.1.3.5 *Descripción de Grecia* de Pausanias

Pausanias, un periegeta del s.II (115-180), nació en Magnesia, tuvo una sólida educación y realizó numerosos viajes, pues hizo un amplio recorrido por Grecia, estuvo en Siria<sup>888</sup>, Jerusalén<sup>889</sup>, Antioquía<sup>890</sup> y Egipto<sup>891</sup> y fue a Campania<sup>892</sup> y a Roma<sup>893</sup>. Es el autor de *Descripción de Grecia*, escrita bajo el gobierno de Marco Aurelio<sup>894</sup>. Esta obra es un itinerario de sus propios viajes y para elaborarla recurrió a gran cantidad de fuentes y a la tradición oral de las regiones que visitó. Está dividida en diez libros: I. Ática; II. Corinto; III. Laconia; IV. Mesenia; V. y VI. Élide; VII. Acaya; VIII. Arcadia; IX. Beocia; y X. La Fócide<sup>895</sup>, y en ella se ocupa de describir cuanto el viajero encuentra en su camino, pues hace referencia a las ciudades, los paisajes y los templos, recopila leyendas relativas a los pueblos que visita o a los lugares que recorre y describe estatuas, monumentos y pinturas. A través de todo ello, el autor muestra tradiciones culturales de distintas regiones de la Antigua Grecia, así como noticias sobre temas históricos y mitológicos.

---

<sup>888</sup> Paus. 5.7.4

<sup>889</sup> Paus.8.16.5

<sup>890</sup> Paus. 8.33.3

<sup>891</sup> Paus. 1.42.3, 9.36.5

<sup>892</sup> Paus. 5.12.3

<sup>893</sup> Paus. 5.12.6

<sup>894</sup> Se trata de Marcus Annius Verus, que tras ser adoptado por Antonino Pío lo cambió por Marcus Aurelius Antoninus. Nació en Roma en el 121 y fue conocido como “el filósofo”, destacando por su actividad intelectual. Llegó al poder tras la muerte de Antonino Pío y gobernó desde el 161 hasta su muerte en el 180. Sobre su vida y obra hay abundante bibliografía, aunque podríamos citar entre los estudios más recientes el de Jose B. Torres, “El hispano Marco Aurelio, el trono de Roma y la lengua de Homero”, *Mil Seiscientos Dieciseis*, Anuario 2006, XI, pp.43-52.

<sup>895</sup>Sobre su vida véase Christian Habicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Sather Classical Lectures. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp.1-18, además Habicht realiza un estudio detallado de la obra. Véase también Frazer, J. G. *Pausanias' Description of Greece*. Translated with a commentary by J. G. Frazer. 6 vols. New York: Biblio and Tannen, 1913, I, pp.xiii-xxii. Las traducciones que hemos empleado han sido Pausanias. *Description of Greece*. English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1918. 4 vols, y Pausanias, *Descripción de Grecia*. Traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 2002, 3 vol.

En cuanto a los datos sobre animales, en esta obra, a través de las referencias a los cultos a diferentes dioses y los sacrificios que se efectuaban, se extrae la relevancia de determinados animales<sup>896</sup>. Las estatuas, pinturas y mosaicos que describe relacionan a animales con dioses concretos<sup>897</sup>, así como las leyendas que refiere relativas a algunos templos o a ciertos lugares<sup>898</sup>. Además, estas asociaciones entre animales y dioses muestran cultos presentes en la Antigua Grecia, algunos de ellos conservados hasta su época.

#### 4.1.3.6 *Sobre la naturaleza de los animales* de Eliano

Claudio Eliano (175-235 ó 238) nació en Preneste, en Italia, llegó a ser sumo sacerdote y se trasladó a Roma, donde empezó dedicándose al estudio de la retórica y terminó por escribir historia. Entre sus obras destacan *Historias Varias* y *Sobre la naturaleza de los animales*<sup>899</sup>, que es la que nos ocupa. Esta obra de Eliano, dedicada a los animales, se divide en 17 libros en los que la exposición de los datos carece de orden, pues se alterna la información propiamente zoológica con referencias literarias, y podemos encontrar datos sobre un mismo animal en diferentes libros, deteniéndose, en unos casos, a detallar los rasgos de diferentes especies, y en otros, limitándose a mencionarlos.

En esta obra hace un recorrido por distintos tipos de animales de los tres ámbitos: agua, aire y tierra. Además de información sobre los hábitos de los animales, algunos rasgos físicos, la utilidad de algunos, en concreto, para el hombre y referencias a la utilización de derivados obtenidos a partir de partes de animales en preparados farmacológicos. Incluye también leyendas míticas, anécdotas, fábulas, comentarios sobre la psicología de los animales y supersticiones.

---

<sup>896</sup> En Élide se le sacrificaban vacas a Hera, Paus.5.16.3.

<sup>897</sup> En Corinto, hay una estatua de Asclepio de marfil y oro con una inscripción que dice que el autor fue Thrasymedes. El dios está sentado, sujeta una vara, la otra mano está sobre la cabeza de una serpiente, y hay un perro tumbado a su lado, Paus. 2.27.2

<sup>898</sup> Según los habitantes de Delfos el segundo templo fue construido por las abejas. Paus.10.5.9

<sup>899</sup> Sobre la vida y obra de Eliano véase la introducción de Jose M. Díaz-Regañón López a Claudio Eliano, *Historia de los animales*. Introducción, traducción y notas de Jose M. Díaz-Regañón López. Madrid: Gredos, 2002, pp. VII-XLVIII.



## 4.2 Los animales seleccionados vistos a través de la literatura grecolatina

### 4.2.1 Animales del ámbito del agua

#### 4.2.1.1 Ballena

Antes de abordar el estudio de la presencia de la ballena en la tradición grecolatina hemos de precisar que, en todo momento, nos referimos al animal que en griego se nombra con el término *Ketos* y que nuestro interés es centrarnos, de modo exclusivo, en su aspecto mítico, en tanto que se trata de una criatura fabulosa surgida de las aguas —a medio camino entre la realidad y la fantasía—. Por tanto, la caracterización que pretendemos realizar se centra en el estereotipo del “gran pez” o “monstruo marino”, más que en un animal en concreto con unas características físicas definidas. Esta aclaración viene a colación porque, a pesar del conocimiento de que disponían autores como Aristóteles sobre los cetáceos<sup>900</sup>, la idea arcaica del monstruo marino, amparado bajo el término *Ketos*, permanece en el tiempo<sup>901</sup>.

El *Ketos* como entidad procedente de los mares tan sólo se vincula a Poseidón, el señor de este ámbito<sup>902</sup>. Además, es él quien desata la furia de dicha criatura en forma de castigo sobre un pueblo en concreto, de manera que, en cierta medida, desempeña el papel de verdugo de aquellos que ofenden a su dueño. Su presencia en los relatos se restringe a este contexto y disponemos de tres narraciones en las que ejerce dicha función. Además, en cada una de ellas, de una forma u otra, interviene un héroe, bien para derrotar al monstruo, como ocurre en las dos primeras, bien para paliar las consecuencias del castigo, lo que sucede en la tercera.

---

<sup>900</sup> A nivel general, los autores empleaban el término *Ketos* para aludir al conjunto de los cetáceos, y, en concreto, ofrecen datos sobre especies determinadas, como es el caso de la ballena o *fallaina*, a la que Aristóteles describe como un animal marino vivíparo (Arist. *HA*. 1.5), un cetáceo, que amamanta a sus crías (3.20), tiene pulmones y un espiráculo, en la parte superior de la cabeza (4.10 y 6.12).

<sup>901</sup> Véase J.K. Papadopoulos y D. Ruscillo, “A *Ketos* in Early Athens: An Archaeology of whales and Sea monsters in the Greek World”, *American Journal of Archaeology*, 106 (2002) pp. 187-227.

<sup>902</sup> Vid. M<sup>a</sup> Isabel Rodríguez López, “El poder del mar: el ‘Thíasos marino’.”, *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 11 (1998), pp. 154-184.

El primero de los relatos es el de Perseo y Andrómeda y, por lo que nos cuenta Plinio, tiene lugar en Fenicia, concretamente en Jaffa<sup>903</sup>. Perseo volvía de uno de sus viajes cuando llegó a este lugar y allí encontró, en la costa, a una mujer encadenada a una roca, esperando a ser devorada por el monstruo marino. Se trataba de la hija del rey Cefeo, Andrómeda, y se hallaba en aquella situación porque Casiopea, su madre, se había vanagloriado de la belleza de su hija, menospreciando la de las Nereidas. Las quejas de éstas ante Poseidón motivaron que el dios decidiera castigar al reino de Cefeo. Poseidón les envió una gran inundación y al *Ketos*, que avanzó tierra adentro. El rey consultó al oráculo de Amón<sup>904</sup>, cuya predicción fue que la única forma de frenar aquella catástrofe era entregar a la hija de Casiopea al monstruo. Perseo se ofreció a salvar a la joven a condición de que sus padres se la entregaran en matrimonio y ellos aceptaron, así que el héroe mató al monstruo y liberó a Andrómeda. Sin embargo, una vez solventada la amenaza, el rey se negó a cumplir lo pactado<sup>905</sup>.

Esta historia, si bien se menciona en diversas obras de entre las consultadas, es tratada con detalle por Apolodoro<sup>906</sup>, que recoge una secuencia narrativa completa, planteando los antecedentes y las conclusiones de la historia, y brevemente por Higino en sus *Fábulas*<sup>907</sup>. No obstante, tan sólo hallamos una diferencia significativa entre la versión de Apolodoro y la de Higino: la referencia a la consulta al oráculo. Ya que, en la fábula de Higino, es Poseidón quien indica que la manera de lavar la ofensa es entregar a la joven al monstruo. Además, en la obra de Apolodoro<sup>908</sup> la historia es tratada como un mito mientras que Higino la considera una fábula<sup>909</sup> y, de esta manera, matiza la importancia de lo narrado.

El segundo relato, el de Heracles y Hesíone, es muy similar al anterior en lo que atañe a los rasgos básicos de la narración. En síntesis se plantea que, tras luchar contra

---

<sup>903</sup> Esta ciudad era conocida por los griegos como Joppa, Plin. *NH.* 5.13, Paus. 4.35.9.

<sup>904</sup> Herodoto le identifica con Zeus (1.46, 2.32 y 2.55) y según Pausanias este oráculo estaba situado en Libia (3.18.3, 5.15.11 y 8.11.11). Sobre la relación entre Zeus y el oráculo de Amón véase Roberto Matesanz Gascón, “¿Donde esta la mitología fenicia?: Al-Idrisi y los Aventureros de Lisboa (II)”, *Gerión*, 22/1 (2004), pp. 7-29.

<sup>905</sup> Sobre la representación del mito de Perseo y Andrómeda véase Kyle M. Phillips, Jr., “Perseus and Andromeda”, *American Journal of Archaeology*, 72/1 (Jan., 1968), pp. 1-23.

<sup>906</sup> Apollod. 2.4.3.

<sup>907</sup> Hyg. *Fab.* 64. El resto de las obras consultadas se limitan a citar la historia, bien a causa de la locación geográfica del lugar donde se desarrolla, como es el caso de Plinio (Plin. *NH.* 5.13 y 6.29), bien para comentar detalles sobre la actuación posterior de Perseo, como vemos en Pausanias (4.35.9), o la relación existente entre determinadas constelaciones y los personajes mencionados, lo que ocurre en la *Astronomía* de Higino (2.9 y 2.11).

<sup>908</sup> Apollod. 2.4.3. Lo mismo ocurre en la de Pausanias. Paus. 4.35.9.

<sup>909</sup> Hyg. *Fab.* 64. Al igual que Plinio. Plin. *NH.* 6.29.

las amazonas, Heracles llegó a Troya y la encontró sumida en el caos a consecuencia de la ira de Apolo y Poseidón. El motivo de dicha situación había sido que ambos dioses trabajaron para el rey Laomedonte construyendo las murallas de la ciudad de Troya, a cambio de una gratificación. Sin embargo, una vez terminado su trabajo el rey se negó a entregarles la compensación establecida, de modo que Poseidón envió sobre la ciudad a un monstruo marino que llevaba consigo fuertes inundaciones y devoraba a los habitantes de las llanuras, mientras que Apolo les envió la peste. El rey consultó al oráculo y éste le predijo que la única manera de calmar la situación era exponer a su hija, Hesíone, para que fuera devorada por el monstruo. Heracles se ofrece a salvar a la joven a cambio de las yeguas de Ganímedes<sup>910</sup>, mata al monstruo y libera a Hesíone, que permanecía encadenada a una roca; pero el rey, una vez más, no cumplió su promesa.

Esta historia cuenta con distintas versiones y es tratada con más o menos detalle en varias de las obras consultadas. Las diferencias entre las versiones se centran en la presencia de ambos dioses desempeñando la misma función o papeles diferentes. En *Ilíada* encontramos dos referencias distintas que aluden a la construcción de estas murallas. En la primera, se menciona a Apolo y Poseidón como los autores<sup>911</sup>, mientras que en la segunda, la más amplia, se especifica que Poseidón construyó las murallas y Apolo se ocupó de cuidar de los rebaños de bueyes del rey y, además, se explica el motivo por el cual ambos dioses debían trabajar para Laomedonte: se trataba de un castigo de Zeus<sup>912</sup>. Sin embargo, tanto Apolodoro como Higino mencionan que ambos participaron en la fortificación de Troya<sup>913</sup>. No obstante, Diodoro de Sicilia ofrece una versión distinta, pues narra que sólo Poseidón se ocupó de hacer este trabajo y la presencia de Apolo en la historia se debe a su papel de oráculo a quien se efectúa la consulta<sup>914</sup>.

El tercer relato, procedente de *Las metamorfosis* de Antoninus Liberalis<sup>915</sup>, narra que cuando los teucros se olvidaron de hacer los sacrificios a Poseidón en la estación indicada, el dios estaba tan enfadado que les destruyó las cosechas y les envió al

---

<sup>910</sup> Estos animales fueron entregados por Zeus a Tros, el padre de Ganímedes, en compensación por el rapto de su hijo. Hom. *Il.* 5.265-270.

<sup>911</sup> Hom. *Il.* 7. 452-4.

<sup>912</sup> Hom. *Il.* 21. 441-457.

<sup>913</sup> Apollod. 2.5.9; Hyg. *Fab.* 89.

<sup>914</sup> Además, este autor refiere que Hesíone ante el miedo a ser entregada de nuevo al monstruo, en caso de que volviera a parecer decide marcharse con Heracles, D. S. 4.42.1-7.

<sup>915</sup> Ant. Lib. 3.

monstruo marino. Incapaces de soportar la situación y acuciados por el hambre, pidieron ayuda a Hierax que les mandó víveres, lo que le acarrió al héroe la ira de la divinidad y ser transformado en halcón.

El *Ketos*, desde esta perspectiva, al no ser considerado un animal en sentido estricto, carece de virtudes y defectos que pudieran relacionarse con el comportamiento del hombre, como ocurre con el resto de los animales que hemos analizado. Más bien se trata de la representación figurada de las fuerzas de la naturaleza que asolan las zonas costeras en forma de tempestades, inundaciones, maremotos u otro tipo de fenómenos que tienen su origen en el mar y sobre los que el hombre no dispone de control alguno; atormentan su existencia pero ha de convivir con ellos.

La aparición del monstruo marino, en los tres relatos, se produce a consecuencia de acciones humanas incorrectas en detrimento de una divinidad, Poseidón concretamente. Se trata de tres defectos propios del ser humano: la vanidad de la mujer, en el primer relato; la avaricia de los poderosos, en el segundo; y la indolencia del pueblo respecto al culto, en el tercero. Si bien el castigo que ejecuta la bestia afecta al pueblo, pues destruye las cosechas y se pierden vidas.

Estos relatos parecen el medio apropiado para justificar o encontrar respuestas ante hechos que deben afrontar y no pueden evitar, pues tan sólo las divinidades podían ser capaces de controlar semejantes situaciones. Aún así, a través de la figura del héroe, buscan la forma de explicar que se pueden contener las consecuencias de estos desastres naturales<sup>916</sup>.

Sin embargo, deberíamos distinguir entre el planteamiento que se presenta en los dos primeros relatos y el que podemos entender en el tercero. En los dos primeros, la ofensa proviene del poder establecido aunque el castigo recae sobre su pueblo, pues el supuesto sacrificio de la joven, que pertenece a la realeza, se produce tras las calamidades a las que ha de someterse éste, y se evita por la intervención del héroe, que en ambos casos es un hijo de Zeus; o lo que es lo mismo, en cierta forma la divinidad libera a las clases privilegiadas de unas consecuencias que el pueblo no puede evitar. No obstante, la actitud de los gobernantes, al incumplir sus promesas para con los héroes,

---

<sup>916</sup> En la mitología mesopotámica ya encontramos esta idea del héroe, en este caso un dios, Marduk, que se enfrenta al monstruo de las profundidades marinas, Tiamat, y le derrota, siendo el que intercedía en favor de los hombres ante las agresiones de los dioses, liberándoles de demonios y enfermedades. Véase J. M. de la Prada, *Mitos y leyendas de Mesopotamia*. Barcelona: Mra, 1997, pp. 38-40 y 70-73.

muestra la arrogancia de éstos como un defecto ostensible e incorregible que se manifiesta de forma directa o indirecta hacia los dioses. Sin embargo, en el tercer relato, los conceptos han cambiado, el pueblo se ve sometido al castigo a causa de sus propios actos y la bestia no puede ser derrotada. Además, las acciones de aquel que intervenga, en cierta manera, en favor de este pueblo, no se toleran y él también sufrirá su propio castigo.

Además, el hecho de que, en los dos primeros textos, la forma de calmar a la bestia sea el sacrificio de una joven, probablemente recoja la memoria de algún culto primitivo en el que se realizaban sacrificios humanos al mar para evitar dichas catástrofes.

El concepto del hombre que lucha contra el monstruo que procede del agua ha sido ampliamente analizado en el ámbito de la psicología, entendiéndose que se trata de una metáfora de la confrontación entre el individuo y sus propios miedos. Dado que el agua como elemento representa al subconsciente, asumen este enfrentamiento con el desarrollo de la personalidad que ha de liberarse de sus fantasmas para afrontar la existencia<sup>917</sup>.

#### 4.2.1.2 Rana

La rana no ocupa un lugar destacado en la tradición griega; todo lo contrario, es un animal denostado por sus particulares características, sobre todo en lo referente a sus hábitos de comportamiento. A diferencia de lo que ocurría con el *Ketos*, la rana ve lastrada su imagen por el conocimiento que tenían del animal.

En este caso sí disponemos de información respecto a sus rasgos físicos y hábitos de comportamiento, puesto que Aristóteles presta especial atención a su generación, se ocupa de determinados datos como su aspecto y la utilidad de su lengua y sus hábitos de

---

<sup>917</sup> También se plantea que dicha confrontación representa la liberación de la presencia materna, lo que hace posible la independencia del hombre y le permite, al liberar a la joven del monstruo, transformar el concepto de la mujer de madre en esposa. Recrean de esta forma la idea de la necesidad de los hombres de anular la relación materno-filial como medio para lograr el paso a la madurez. Véase Joseph L. Henderson, "Los mitos antiguos y el hombre moderno" en Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt, 1997<sup>6</sup>, pp.109-126; L. Balter, "The Mother as Source of Power a Psychoanalytic Study of Three Greek Myths", *Psychoanalytic Quarterly*, 38(1969), pp.217-274.

Sin embargo, Paul Diel, en su interpretación de la historia de Perseo y Andrómeda, dentro de esta valoración del mito desde el punto de vista psicológico, parte de la vanidad de la mujer como clave de la historia. Ya que asocia el hecho de que Andrómeda esté encadenada a la tierra, con la idea de la mujer presa de sus deseos terrenales y al monstruo marino, con la perversión que pretende apoderarse de la mujer sometida a la vanidad. Véase Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*. Barcelona: Labor, 1991, pp. 87-88.



caza. Además, alude a su dieta y expone aquellos lugares que forman parte del hábitat de las distintas variedades<sup>918</sup>.

A pesar de relacionar a la rana con Zeus, lo que ocurre en la mayoría de las referencias al animal, su presencia en las obras consultadas se restringe, principalmente, a la fabulística esópica y a la *Batracomiomaquia*.

Sin embargo, a través de las fábulas, cónicas generalmente, podemos elaborar un perfil psicológico más o menos detallado de la rana, a los ojos de los griegos. De entre estas fábulas, las más representativas podrían ser tres: “las ranas que pedían rey”<sup>919</sup>, “las liebres y las ranas”<sup>920</sup> y “el cachorro y las ranas”<sup>921</sup>.

La primera fábula narra que las ranas de una charca estaban cansadas de vivir en la anarquía y solicitan a Zeus que les proporcione un rey. Él arroja un palo en la charca; pero ellas, al darse cuenta de que no tenían nada que temer, lo desprecian y le piden al dios un nuevo rey. Y Zeus, enfadado, mandó a una culebra de agua que se las comió. La segunda, relata que las liebres, avergonzadas por ser tan cobardes, deciden despeñarse. Al llegar al barranco ven una charca y, en ella, un grupo de ranas que se esconden al oírlas acercarse. Ante eso, las liebres concluyen que no es necesario que mueran pues han encontrado animales más cobardes que ellas. Y la tercera, narra que un cachorro estaba tan agotado que se tumba a descansar junto a una charca, pero las ranas, con su continuo croar, no le dejan dormir. Por mucho que el animal pretende asustarlas, lo único que consigue es que croen aún más fuerte y llega a la conclusión de que no se puede enseñar educación y modales a quien no los tiene<sup>922</sup>.

Además, las ranas aparecen como elemento que propicia la parodia en la *Batracomiomaquia*, pues ranas y ratones emprenden un combate sin cuartel a raíz de un suceso acaecido entre un ratón y una rana. Ésta intenta corresponder a la buena voluntad del ratón para con ella al proporcionarle víveres y decide enseñarle a nadar pero él se

---

<sup>918</sup> Llega a mencionar a la rana común, la rana de los árboles o ranita de San Antón, la rana toro, la rana pescadora y la rana de mar. La información referida a la rana la podemos encontrar en Arist. *HA*. 2.15, 3.1, 4.5, 4.9, 4.11, 5.3, 6.14, 8.2, 8.28, 9.40. Los datos de proporciona Plinio son muy similares. Plin. *NH*. 11.19, 11.65, 11.72.

<sup>919</sup> Aesop. 44.

<sup>920</sup> Aesop. 138.

<sup>921</sup> Aesop. 475.

<sup>922</sup> Lo mismo ocurre en un relato sobre Perseo, recogido por Eliano, en el que los defectos del animal se hacen presentes pues el héroe intenta descansar tras su combate con la Gorgona y ante la insistencia de los animales en turbar su sueño, el héroe pide a la divinidad que las enmudezca y así lo hizo (Ael.*NA*. 3.37). Además de las fábulas presentadas véase Aesop. 43, 69, 90 y 141.

ahoga<sup>923</sup>. Dado que la lucha es encarnizada, Zeus decide que entre los dioses debe haber al menos uno partidario de cada grupo; y éstos se niegan a intervenir, pues consideran que ambos animales son igual de molestos y resultan prescindibles. Cuando la guerra está a punto de terminar y se decanta a favor de los ratones, Zeus interviene, para ayudar a las ranas, enviando a los cangrejos que cargan contra los ratones y de esta manera las ranas vencen en el combate<sup>924</sup>. Esta parodia de la épica griega, concretamente de *Ilíada*<sup>925</sup>, recurre a elementos propios de la fábula al emplear a ratones y ranas como protagonistas de la contienda y ridiculizando la actitud de los dioses ante este conflicto<sup>926</sup>. Sin embargo, en el trasfondo de la obra subyace la idea de la omnipotencia divina: no importa el esfuerzo de unos y otros, son los dioses los que tienen la última palabra y el hombre está sometido a su voluntad y su capricho<sup>927</sup>.

En estos textos, la rana pasa a ser un animal susceptible de ser reflejo de defectos propios de los hombres. Incluso se plantea que su relación con Zeus está fundamentada en la actitud de una figura paternal hacia aquellos a quienes cuida, lo que puede tratarse de un símil de la relación entre el hombre y la divinidad. Zeus representa a un padre que castiga a sus hijos cuando es necesario y les apoya a pesar de sus limitaciones.

La rana, en la primera de las fábulas, actúa como ejemplo de ingenuidad y necesidad, por el hecho de renegar de su libertad de movimientos y solicitar ser dominada por un poder, que actuaría en detrimento de ésta. A pesar de la benevolencia que muestra la divinidad al enviarles un rey indolente, ellas son partidarias de un gobierno real y caen en manos de un tirano. Está representando al hombre ignorante e insensato que necesita ser gobernado, pues cree que las condiciones de vida de una comunidad mejoran cuando existe un gobierno fuerte, sin importar de dónde venga.

La rana, de manera figurada, representa, además, la insolencia, por carecer de respeto hacia los demás, y la cobardía. Es la imagen a la que se asocia a aquel que habla

---

<sup>923</sup> Este fragmento es semejante a la fábula del ratón y la rana que encontramos en Esopo aunque la conclusión de la historia es diferente y existe una intención deliberada por parte de la rana de matar al ratón. 384.

<sup>924</sup> Véase *La "Batracomiomaquia" en Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Introducción general de J. García López. Traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos 2001, pp.285-304.

<sup>925</sup> Sobre esta obra véase Lawrence J. Bliquez, "Frogs and Mice and Athens", *Transactions of the American Philological Association*, 107 (1977), pp.11-25.

<sup>926</sup> Vid. La introducción de J. García López a *La "Batracomiomaquia" en Himnos Homéricos...*, pp.285-292.

<sup>927</sup> Cf. Alicia Esteban, "Ratones, ranas y dioses: el esquema ternario de la *Batracomiomaquia*", *CFC Egi*, 1 (1991), pp.57-71.

por hablar, pues su discurso carece de contenido<sup>928</sup>, y la del que no es capaz de combatir pero está dispuesto a inducir a otros a hacerlo, no por una cuestión de malicia sino de insensatez<sup>929</sup>.

## 4.2.2 Animales del ámbito del aire

### 4.2.2.1. Buitre

El buitre, en la tradición grecolatina, adquiere una compleja simbología relacionada con sus propias características y con los rasgos míticos que lo acompañan. Al tratarse de un animal del ámbito del aire, mantiene un profundo vínculo con las divinidades y, a consecuencia de sus hábitos alimenticios, se integra en las distintas facetas de la muerte como realidad y como concepto. El buitre, en cuanto a sus rasgos físicos y hábitos de comportamiento, es de los animales menos conocidos, como manifiesta la importancia de la creencia popular en torno a su figura, que queda reflejada en las obras de zoología consultadas. Si bien dichos autores intentan dar explicación a distintos aspectos que podrían considerarse legendarios.

La opinión más común era que el buitre procedía de lugares lejanos y se desconocía la forma en que se reproducía. Eliano, incluso, cuenta que tan sólo había hembras que eran fecundadas por el viento y parían unos polluelos que ya nacían con plumas<sup>930</sup>. Sin embargo, Aristóteles y Plinio se centran en explicar que la confusión generada en torno a dicho animal se debía a que anida en lugares elevados e inaccesibles y sólo veían a los animales adultos<sup>931</sup>. Además, Plinio añade que vuelan en parejas<sup>932</sup> y Aristóteles refiere que se veían en mayor número próximos a los ejércitos<sup>933</sup>. Sobre este aspecto, Eliano explica que les siguen porque, presintiendo las consecuencias, saben que habrá muertos y cuenta que son enemigos de los cadáveres porque se alimentan de ellos y, además, acechan a los hombres moribundos<sup>934</sup>.

---

<sup>928</sup> En *Fedón* de Platón encontramos una referencia que alude a dicha cuestión (*Phd.* 133) así como en la *Fisiognomía* de Aristóteles (Cf. Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, p.64).

<sup>929</sup> Aesop. 90.

<sup>930</sup> Ael. *NA.* 2. 46.

<sup>931</sup> Arist. *HA.* 6.5; Plin. *NH.* 10.7.

<sup>932</sup> Plin. *NH.* 10.7.

<sup>933</sup> Arist. *HA.* 6.5.

<sup>934</sup> Ael. *NA.* 2. 46.

Este animal, asociado a Apolo, a Hades y a Zeus, está presente en el Inframundo y consagrado a Atenea. Su presencia en los relatos y referencias, muchas de ellas procedentes de la épica griega<sup>935</sup>, nos permite hacer una caracterización más o menos detallada de la figura del buitre en la tradición grecolatina.

En lo referente a los relatos, disponemos de tres narraciones en las que desempeña papeles diferentes, pues, aunque las dos primeras resulten semejantes, la función específica del animal es distinta. El primer relato es la historia de Ticio, un hijo de Gaya, que tras intentar violar a Leto murió a manos de Apolo y Artemisa. Tras su muerte fue condenado al suplicio eterno en el reino de Hades. Su perpetuo castigo consistía en permanecer echado sobre la tierra, impasible e impotente, mientras dos buitres le devoraban el hígado durante el día y se le regeneraba de noche.

Las diferencias entre las versiones de este relato son mínimas, se podrían citar tan sólo dos detalles. El primero de ellos es que tanto en *Odisea* como en *Fábulas* de Higino se menciona que el órgano afectado por la acción de los animales es el hígado<sup>936</sup>, mientras que Apolodoro, en la narración que recoge, alude al corazón<sup>937</sup>. Y el segundo que mientras que en *Odisea* y en Apolodoro los animales que ejercen como verdugos son buitres<sup>938</sup>, en *Fábulas* de Higino las aves son sustituidas por una serpiente que se mantenía próxima a Ticio, y cuyo comportamiento era el mismo<sup>939</sup>.

El segundo relato es el del castigo de Prometeo, uno de los titanes, pues había engañado a Zeus en favor de los hombres en dos ocasiones: la primera en el reparto que quedó establecido a la hora de efectuar los sacrificios a la divinidad, lo que motivó la ira de Zeus y el hombre fue privado del fuego; y la segunda, cuando roba el fuego para entregarlo a los hombres, de manera que Zeus creó a Pandora, o lo que es lo mismo a la mujer, y la envió junto a ellos deviniendo su ruina<sup>940</sup>. El castigo al que fue sometido el titán fue ser encadenado en el Cáucaso y condenado a contemplar como un buitre le devoraba el hígado cada día, siendo regenerado el órgano cada noche.

---

<sup>935</sup> Sobre la identificación de las distintas aves mencionadas en las obras de Homero véase J. MacLair Boraston, "The Birds of Homer", *The Journal of Hellenic Studies*, 31 (1911), pp. 216-250.

<sup>936</sup> Hom. *Od.* 11. 575-580; Hyg. *Fab.* 55.

<sup>937</sup> Apollod. 1.4.1.

<sup>938</sup> Hom. *Od.* 11. 575-580; Apollod. 1.4.1.

<sup>939</sup> Hyg. *Fab.* 55.

<sup>940</sup> Hes. *Th.* 535-613. Sobre la historia de este personaje véase, entre otros, Ruiz de Elvira, "Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre", *CFC*, 3 (1971), pp.79-108; Olga Raggio "The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI, 1/2 (Jan.-Jun., 1958), pp.44-62; Robert D. Lambertson y Susan I. Rotroff, *Birds of the Athenian Agora*. Excavations of the Athenian Agora, Picture Books n° 22. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athena, 1985, p.17.

Las diferencias entre las versiones de este castigo se fundamentan en la presencia del buitre desempeñando el papel de verdugo de Prometeo, como refiere Valerius Flaccus<sup>941</sup>, o de un águila en su lugar, como relata Hesiodo en *Teogonía*<sup>942</sup> e Higino en *Fábulas*<sup>943</sup>.

El tercer relato es la historia de la curación del hijo de Fílaco, Ificlo, que a causa de su impotencia no podía tener hijos. Melampo, que poseía la capacidad de entender lo que hablaban las aves, sacrifica dos toros y los despedaza, ya que su objetivo es convocar a las aves. Un buitre acude y le explica que siendo Ificlo un niño vio como su padre castraba a unos carneros, a Filaco se le cayó el cuchillo, todavía ensangrentado, junto a su hijo y éste huyó aterrorizado. El padre lo clavó en un árbol y el tiempo hizo que la corteza del árbol recubriera el cuchillo y lo ocultara a la vista. El buitre le indica a Melampo que si encuentra el cuchillo y le da a beber a Ificlo la herrumbre de éste durante diez días, sanará. Melampo lo encuentra y, tras seguir las instrucciones del ave, Ificlo tuvo un hijo, Podarces<sup>944</sup>.

En lo que atañe al conjunto de referencias sobre el buitre, procedentes de las obras consultadas, todas las citas están relacionadas con determinados rasgos del animal: reales y míticos. Al tratarse de un necrófago y ser, la guerra y la muerte, un tema recurrente en la épica griega, su presencia en estos textos es constante. Hallamos alusiones a que los cadáveres de los enemigos quedaban expuestos a las aves rapaces para que los devoraran, como forma de profanar la integridad de los muertos<sup>945</sup>. También se menciona que este animal se consagraba a la diosa Atenea, por ser la muerte consecuencia ineludible de la guerra y porque la presencia del buitre en los campos de batalla era algo habitual<sup>946</sup>. Asimismo, el hecho de que el buitre permaneciera próximo a los lugares donde habría muertos, contribuye a la creencia de que disponía del conocimiento de hechos futuros y esto lo vincula a Apolo<sup>947</sup>.

El buitre se encuentra entre los animales en los que se transforman dioses y personajes de la tradición grecolatina, como podemos comprobar en *Iliada*, donde

---

<sup>941</sup> Val. Flac. 4.60, 7.352.

<sup>942</sup> Hes. *Th.* 520-530.

<sup>943</sup> Hyg. *Fab.* 144.

<sup>944</sup> En este caso tan sólo hemos encontrado una versión procedente de la obra de Apolodoro (1.9.12). El tema de este relato, la impotencia y su origen, así como las referencias a la castración, ha sido estudiado en el ámbito de la psicología. Véase Bernice Schultz Engle, "Melampus and Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1942) pp.83-86; George Devereux, "Anxieties of the Castrator", *Ethos*, X/3 (Autumn, 1982), pp. 279-297.

<sup>945</sup> Hom. *Il.* 8. 378-380; Ael. *NA.* 2.46.

<sup>946</sup> Ael. *NA.* 12.4.

<sup>947</sup> Eliano también menciona esta característica de los buitres. Ael. *NA.* 10.22.

Apolo y Atenea se convierten en buitres para poder contemplar la batalla desde la encina de Zeus, en el canto VII, dedicado al combate entre Héctor y Áyax<sup>948</sup>, y en las *Metamorfosis* de Antoninus Liberalis, donde se narra que tras ser transformado Perifrás en águila por Zeus, su mujer solicita a este dios poder permanecer junto a su esposo y Zeus la transforma en buitre, otorgándole la capacidad de conocer los mensajes de los dioses y transmitir a los hombres las señales de sus profecías<sup>949</sup>.

Estas transformaciones no son consecuencia de un castigo, porque en ambos casos son voluntarias. La de los dioses está motivada, probablemente, por la capacidad del animal de volar a gran altura y por la actitud pasiva y contemplativa del buitre ante las luchas encarnizadas de los hombres. Y en la historia de Perifrás, la transformación tiene un sentido positivo, se debe a la devoción de la mujer hacia su esposo; y la elección del animal en que se convierte ella es lo más parecido a un regalo, pues la permite permanecer junto a él sin perder su vínculo con los seres humanos, aunque esta vez habrá de desempeñar el papel de augur.

Tal y como hemos ido viendo, la figura del buitre no sólo está marcada por sus hábitos alimenticios sino también rodeada de un halo de misterio, a causa de la distancia que mantiene con el hombre. Lo encontramos en dos ocasiones ejerciendo el papel de verdugo, aunque, en la historia de Prometeo, el castigo tiene lugar en vida del personaje, mientras que el de Ticio ocurre después de su muerte, quedando el buitre relacionado con el Inframundo, situación coherente con el concepto de la muerte física a la que está íntimamente ligado como buen necrófago. Según explica Galeno, recurriendo a Hipócrates y a Platón, el sentido de la referencia al hígado, como órgano afectado por el ataque los buitres, en el caso de Ticio, se debe al hecho de que lo consideraban el centro donde residía la parte concupiscente del alma, dado que este personaje había intentado perpetrar una violación. Sin embargo, en el caso de Prometeo, se debe a la insolencia del personaje, pues según Galeno reside en el mismo órgano<sup>950</sup>.

Otra cuestión relevante, en lo relativo a la simbología del buitre, es su relación con la concepción, ya que a través del relato de Ificlo, este animal sabio y antiguo, que conoce la historia de los personajes desde el comienzo, así como las consecuencias de

---

<sup>948</sup> Hom. *Il.* 7. 58-60.

<sup>949</sup> Ant. Lib. 6.

<sup>950</sup> Cf. J. A. López Férez, "Los dioses griegos y sus mitos en Galeno", *CFC Egi*, 14 (2004), pp.155-181.

los hechos pasados y la forma en que deben ser enfrentados, facilita el nacimiento de los hijos; por consiguiente, el animal, símbolo de la muerte, también representa el origen de la vida, quedando ambos momentos de la existencia del ser humano relacionados a través del buitre.

#### 4.2.2.2 Cuervo

La figura de los córvidos, en la tradición grecolatina, está marcada por los contrastes. Son animales valorados en especial, por unos, y denostados, por otros. Los conocen con detalle, aunque esto no influye en la imagen que de ellos se transmite a través de su relación con las divinidades. Además, si bien en las obras de zoología se racionalizan determinadas características del cuervo e incluso se efectúa una valoración positiva del animal. El papel que desempeña en los textos, donde se incide sobre todo en sus rasgos negativos, y su simbología, están directamente relacionados con la creencia popular.

En lo referente a los rasgos físicos y los hábitos de comportamiento del cuervo, Aristóteles explica que se trata de un ave omnívora<sup>951</sup>, alaba su comportamiento para con sus polluelos y del macho para con la hembra<sup>952</sup>, destaca su territorialidad en zonas donde predomina la escasez de alimentos<sup>953</sup> y el que habite en las ciudades, durante todo el año<sup>954</sup>, y también en el campo<sup>955</sup>. Como datos curiosos considera que el cuervo está inclinado a la castidad<sup>956</sup> y que el color negro de su plumaje se torna blanco o gris<sup>957</sup>. Plinio añade que recorre grandes distancias y, en verano, se ve afligido por una sed continua durante sesenta días<sup>958</sup>. Eliano, además, explica que es astuto e ingenioso<sup>959</sup>, lo considera intrépido porque ataca a animales de mayor tamaño que él<sup>960</sup>, tiene la voz más penetrante de entre las aves<sup>961</sup> y distingue entre los países áridos y los

---

<sup>951</sup> Arist. *HA*. 8.3.

<sup>952</sup> Arist. *HA*. 6.6, 6.8.

<sup>953</sup> Arist. *HA*. 9.31.

<sup>954</sup> Arist. *HA*. 9.23.

<sup>955</sup> Arist. *HA*. 9.31.

<sup>956</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>957</sup> Arist. *HA*. 3.12.

<sup>958</sup> Plin. *NH*. 10.15.

<sup>959</sup> Ael. *NA*. 2.48.

<sup>960</sup> Ael. *NA*. 2.51.

<sup>961</sup> *Íbid.*

prósperos, pues en los primeros se mueve por parejas y en los segundos en bandadas<sup>962</sup>. Incluso refiere que, al hacerse viejo, se ofrece de alimento a sus hijos y éstos se lo comen<sup>963</sup>.

El cuervo está asociado a Apolo y la corneja a Atenea<sup>964</sup>, ejerciendo para ambos de sirvientes. Si bien podemos aludir tan sólo a tres relatos, donde los autores se limitan a exponer su relación con ambos dioses, también contamos con varias referencias, más o menos breves, que aluden a otro aspecto destacado de su relación con Apolo, así como a otras facetas de su comportamiento, en las que se reflejan los aspectos más negativos del animal.

En lo relativo a los relatos, en el primero de ellos se narra que Apolo, tras dejar embarazada a Corónide, se fue a Delfos y le encargó al cuervo, que en aquel entonces era blanco, la vigilancia de la joven, pero ella yació con Isquis. El cuervo se dirigió a Delfos para informar de los hechos acaecidos a Apolo y el dios, que ya conocía la noticia, maldijo al cuervo volviéndolo negro<sup>965</sup>.

El segundo relato lo tomamos de Eliano<sup>966</sup> y narra, en clave de fábula, que Apolo envía al cuervo, su criado, en busca de agua, pero el animal encuentra en su camino un campo de trigo y decide esperar a que madure para alimentarse de la mies. Por esta desobediencia el dios lo castiga haciendo que sufra una sed inmensa durante la época más calurosa del año.

El tercer relato, que procede de Higino<sup>967</sup>, narra que, tras intentar Hefesto violar a Atenea, nace un niño de la tierra, Erictonio. La diosa lo oculta al resto de los dioses, escondiéndole en un cofre que entrega a las hijas de Cécrope para que lo guarden. Sin

---

<sup>962</sup> Ael. NA. 2.49.

<sup>963</sup> Ael. NA. 3.43.

<sup>964</sup> Sobre la relación entre los córvidos y Atenea véase Robert Luyster “Symbolic Elements in the Cult of Athena”, *History of Religions*, V/1 (Summer, 1965), pp.133-163.

<sup>965</sup> En lo que atañe al cuervo, las diferencias entre las versiones de la historia se centran en que el animal se mencione (Hyg. *Fab.* 202; Apollod. 3.10.3) o no (Paus. 2.26.5). Además, la historia de Corónide y Apolo también la encontramos en Las *Metamorfosis* de Ovidio, que trata al animal como un maledicente que siembra la duda y provoca la desgracia (2.531-633).

<sup>966</sup> Este relato es utilizado por Eliano para justificar la actitud del cuervo en verano, al graznar constantemente. Ael. NA. 1. 47. Una característica del animal que comenta también Plinio, aunque no alude a este relato. Plin. *NH.* 10.15.

<sup>967</sup> Hyg. *Fab.* 166.



embargo, las jóvenes lo abren y la corneja les cuenta el secreto de Atenea; la diosa castiga a las chicas volviéndolas locas y acaban arrojándose al mar<sup>968</sup>.

En las referencias relativas al cuervo, deberíamos destacar el papel de augur que se le atribuye, mostrando con sus actos las profecías de los dioses<sup>969</sup> y enunciando sus respuestas a las consultas planteadas por los hombres<sup>970</sup>. Además, según Estrabón, es posible que las aves que Zeus envió, una en cada dirección, para determinar el centro de la tierra habitable y establecer, de esta manera, el emplazamiento del *Omphalos* de Delfos, fueran en realidad dos cuervos<sup>971</sup>.

Otro tipo de referencias, con un marcado carácter crítico hacia el animal, las obtenemos de la *Fisiognomía* de Aristóteles, donde se alude al cuervo como impúdico y lascivo<sup>972</sup>, y de tres fábulas de Esopo, que lo presentan ejemplificando al necio, el ingrato y el ladrón<sup>973</sup>.

El contrastar las características del cuervo, según las obras de zoología y el resto de los textos consultados, nos permiten elaborar una imagen compleja del animal en el contexto de la tradición grecolatina. Esta caracterización del cuervo está conformada por las relaciones que establece con su entorno, con el hombre y con los dioses.

En cuanto a la relación con su entorno, se le describe como un cabeza de familia considerado y generoso, socialmente adaptable a las condiciones de vida de un grupo, capaz de convivir con otros de su especie, si la situación lo permite y muy independiente y celoso de su territorio cuando hay problemas de abastecimiento. Dotado de astucia e ingenio, es un animal intrépido capaz de luchar por su supervivencia. Sin embargo, al plantear un símil con las actitudes de los hombres, como sucede en las fábulas, se le trata de necio, se le considera ingrato y lo que antes era una virtud, ser capaz de desarrollar las habilidades necesarias para sobrevivir, se convierte en latrocinio.

---

<sup>968</sup> A raíz de este relato se explica que el animal cae en desgracia ante Atenea y ocupa su lugar la lechuza véase Sebastián Martínez, “El fr. 326 Pf. de Calímaco y el baile de las aves”, *CFC Egi*, 12 (2002), pp.193-202.

<sup>969</sup> Paus. 10.15.5.

<sup>970</sup> Ael. NA. 1.48; Aesop. 125 y 236.

<sup>971</sup> Si bien es cierto que Estrabón no da mucha credibilidad a la historia considerando que se trata de una fábula procedente de Píndaro, el cual menciona que las aves eran águilas. Str. 9.3.6. Véase s.v. “cuervo” en J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp.390-392.

<sup>972</sup> Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, pp.66 y 72.

<sup>973</sup> Aesop. 124 y 324.

La ingratitud que le atribuyen al animal está relacionada con el hecho de que no puede ser domesticado, es un animal independiente que actúa en su propio beneficio. Por tanto, la relación con el hombre se ejemplifica a través de la que mantiene con los dioses, jalonada por los desencuentros, pues es un siervo incómodo que no se atiene al papel que le encomiendan. Si prestamos atención a los relatos que hemos expuesto, la servidumbre del animal es irreal, no se limita desobedecer las órdenes que se le dan, se deja llevar por su naturaleza y extrae sus propias conclusiones de las situaciones en las que se encuentra, actuando libremente. Este animal traiciona a sus dueños, bien desvelando sus secretos, como en el caso de Atenea, pues al quedar expuesto el contenido del cofre, hace público lo que su dueña quiere ocultar; o bien optando por la solución que considera más inteligente, en las dos historias de Apolo, dando prioridad a sus propios intereses, en la primera, y considerando que puede congraciarse con la divinidad haciéndole participe del delito cometido, en la segunda. Estos relatos incorporan otras facetas a su simbología como la traición, la maledicencia y la llegada de malas noticias.

Sin embargo, la relación principal del cuervo con los dioses es más antigua y profunda, lo que le permite conocer las señales de las divinidades, transmitir sus deseos a los hombres y las respuestas a los interrogantes de éstos. De ahí que sea uno de los símbolos de Apolo. No obstante, como ocurre en otras culturas, además, es un ave de mal agüero que presagia la muerte<sup>974</sup>.

## 4.2.3 Animales del ámbito terrestre

### 4.2.3.1 Camello

El camello no forma parte de la tradición grecolatina, ni ocupa lugar alguno, aunque suscita cierto interés desde la fascinación por lo diferente. Sólo disponemos de escasa información, procedente de aquellas fuentes de carácter geográfico que describen la forma de vida de los pueblos árabes, y, en Esopo, encontramos un par de fábulas, interesantes por sus conclusiones. Sin embargo, a partir de las obras de carácter

---

<sup>974</sup> Cf. Angelo de Gubernatis, *Mitología zoológica II: Los animales del aire* (1872). Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2002, pp.74-5; Dom Pierre Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux*. Paris: Le Léopard d'Or, 1992, p.123.

zoológico, obtenemos algunos datos sobre el animal, más estudiado por Aristóteles y Plinio, en cuanto a rasgos físicos y hábitos de comportamiento.

Aristóteles describe al camello como un cuadrúpedo de paso pausado. Menciona las dos especies que conoce: el bactriano y el árabe. Establece la diferencia entre éstas amparándose en el hecho de que dispongan de dos jorobas el primero y una el segundo. Además, este aspecto de su anatomía, la joroba, es considerado un rasgo diferenciador entre el camello y el resto de los animales. Le llama la atención la flexibilidad de su cuerpo y destaca que tiene pezuñas, incluso comenta que, para protegérselas, le ponen sandalias cuando se dirige al combate. Lo asemeja a los bóvidos y los asnos en algunos detalles de su anatomía<sup>975</sup>. Refiere que el macho es muy temperamental y se vuelve agresivo en época de celo<sup>976</sup>. Destaca su longevidad, que sitúa entre los 30 y 50 años<sup>977</sup>; que sea capaz de estar 4 días sin beber y que después beba grandes cantidades<sup>978</sup>; y valora la calidad de su carne y de su leche explicando que debe diluirse con agua para beberla<sup>979</sup>, aunque añade que es susceptible de padecer la rabia<sup>980</sup>. Plinio explica que tiene una joroba bajo el pecho, lo que le permite reposar su peso sobre él; que se emplean como animales de carga y como montura para el combate, siendo tan veloces como los caballos; menciona que el camello siente una profunda antipatía hacia el caballo, y comenta que los machos castrados son más útiles porque son más valientes<sup>981</sup>.

En la parte de la *Geografía* de Estrabón dedicada a Asia se menciona al camello, así como en Pausanias. Dichas referencias se centran sobre todo en su utilidad como montura en lugares como Mesopotamia y Babilonia, en Egipto y en la ruta de las caravanas, comentando que los nómadas se alimentan de su carne y su leche<sup>982</sup>.

En las fábulas de Esopo encontramos 5 ó 6 referidas a él aunque las que más información aportan sobre la visión que los griegos tenían de dicho animal son tres: “el camello que deseaba cuernos”<sup>983</sup>, “la primera vez que se vio un camello”<sup>984</sup> y “el

---

<sup>975</sup> Arist. *HA*. 2.1.

<sup>976</sup> Arist. *HA*. 6.18.

<sup>977</sup> Arist. *HA*. 6.26 y 8.9.

<sup>978</sup> Arist. *HA*. 8.8.

<sup>979</sup> Arist. *HA*. 6.26.

<sup>980</sup> Arist. *HA*. 8.22.

<sup>981</sup> Plin. *NH*. 8.26.

<sup>982</sup> Str. 11.5.8, 16.1.3, 16.2.30, 16.3.1, 16.4.2, 18, 23-24, 26 y 17.1.45; Paus. 6.5.4 y 9.21.2-3.

<sup>983</sup> Aesop. 117.

<sup>984</sup> Aesop. 195.

camello danzarín”<sup>985</sup>. La primera, se centra en la envidia que sentía el camello hacia el toro debido a su cornamenta, hasta tal punto que pide a Zeus que le ponga cuernos, menospreciando las cualidades que se le han concedido, como su gran tamaño y su resistencia. La divinidad se enfada y le concede los cuernos aunque también le quita parte de las orejas. En la segunda, se narra que la primera vez que los hombres vieron un camello sintieron terror por su tamaño, pero, poco a poco, descubrieron que podían acercarse a él, pues era manso y no mostraba rencor alguno, de modo que empezaron a despreciarlo hasta que le pusieron riendas. Y en la tercera, el dueño del animal le pide que baile y él reconoce que ni siquiera es capaz de andar con gracia.

Lo curioso de las fábulas citadas es que la premisa de la que parten, en lo tocante a los rasgos psicológicos del animal, para establecer símiles con las actitudes erróneas de los hombres, es errónea en sí misma y denota el escaso contacto que han llegado a tener con los camellos. Sin embargo, lo convierte en un animal útil para aludir a determinados comportamientos que no son propios de aquellos que forman parte de su entorno. Por un lado, en la primera de las fábulas mencionadas, el camello se emplea como representación de aquellos pueblos que no tienen otra opción que reconocer la supremacía de la sociedad griega; las divinidades les amparan y es una cuestión de derecho divino, sólo el intentar asemejarse a ellos no puede tener otra consecuencia que perder parte de su identidad. Por otro, la segunda fábula alude a la mansedumbre y la ausencia de rencor como defectos en el hombre, aunque vayan acompañados de un aspecto físico que amedrente en primera instancia, pues son motivo de desprecio e inducen a los demás a dominar al individuo. Además, en la última de las fábulas, es el propio animal el que reconoce su inferioridad respecto al entorno en que lo sitúan, se reconoce ajeno.

No obstante, estos posibles símiles citados, al no tratarse de un animal propio de la cultura grecolatina, no nos permiten hablar de simbología, sino más bien de un conjunto de rasgos que son atribuidos al camello y que les permiten disponer de su figura en un contexto metafórico.

---

<sup>985</sup> Aesop. 249.

#### 4.2.3.2 Hormiga

La hormiga es un animal respetado en la cultura grecolatina por sus particulares características, sobre todo por sus hábitos de comportamiento. Las obras consultadas muestran un profundo conocimiento del animal, sobre todo las de la época helenístico-romana, que, a su vez, recogen el único mito relativo a la hormiga, aunque no podemos olvidarnos de la fabulística esópica, donde encontramos algunas fábulas destacadas relativas a ella.

En cuanto a las características físicas y hábitos de comportamiento de la hormiga, Aristóteles se limita a exponer que se trata de insectos que viven en sociedad sin estar sometidos a un gobernante y construyen su propio refugio<sup>986</sup>, que está situado bajo tierra<sup>987</sup>. También comenta que las hormigas son muy trabajadoras, marchan en línea y se ocupan de guardar y hacer acopio de alimento, trabajando incluso las noches de luna llena<sup>988</sup>. Además, no cazan, sólo recolectan<sup>989</sup>. Plinio añade que no producen su alimento y son extremadamente fuertes en proporción a su tamaño. Las considera inteligentes y perspicaces, pues roen cada grano antes de guardarlo para evitar que germine; si son demasiado grandes, los dividen en porciones y si llueve, sacan el grano a la superficie para secarlo. Explica que siempre trabajan en equipo, en cuadrillas independientes que determinados días se reúnen, y son los únicos animales que entierran a sus muertos<sup>990</sup>.

Eliano plantea con mayor detalle los datos referidos: alaba la laboriosidad y previsión de las hormigas equiparándolas a magníficas amas de casa, destaca su tesón al trabajar sin descanso y elogia que organicen la convivencia sin fisuras<sup>991</sup>. Describe, con detalle, la forma en que construyen el hormiguero, alabando el sistema de galerías que emplean para dificultar el acceso de sus enemigos y la distribución del espacio que efectúan en su interior. Valora, en especial, la capacidad de organización en el trabajo de estos insectos, la distribución de las tareas y el aprovechamiento de los medios a su alcance<sup>992</sup>.

---

<sup>986</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>987</sup> Arist. *HA*. 9.42.

<sup>988</sup> Arist. *HA*. 9.38.

<sup>989</sup> Arist. *HA*. 9.40.

<sup>990</sup> Plin. *NH*. 11.36. Eliano detalla la forma en que entierran a sus muertos. Ael. *NA*. 6.43.

<sup>991</sup> Ael. *NA*. 2.25 y 4.43.

<sup>992</sup> Ael. *NA*. 6.43. Sobre la valoración que efectúan tanto Aristóteles como Eliano de la hormiga véase Jean Bouffartigue, "Les animaux techniciens", en *Rursus n°1. Actes du XXXVIII<sup>e</sup> Congrès*

La hormiga está relacionada con Zeus y Hermes y su relevancia, en las obras consultadas, se restringe a un mito determinado y una serie de fábulas. Sin embargo, al quedar muy definido, en dichos textos, el papel del animal y las claves de su relación con los dioses y con el hombre, la información que nos proporcionan es suficiente para aproximarnos a la imagen de la hormiga, en la tradición grecolatina, como referente simbólico.

El mito, en concreto, más que un relato es un conjunto de ellos con temática común. De ahí que vayamos a aludir a las tres versiones de la historia que conocemos. Además, cada una de ellas introduce matices importantes sobre las hormigas y, en cada relato, estos animales desempeñan un papel diferente.

El primer relato refiere que Zeus rapta a Egina, una de las hijas del río Asopo. La lleva a una isla llamada Enone, donde cohabitó con ella y nació un niño, Éaco; pero, como el niño se encontraba solo en aquel lugar, Zeus convirtió a las hormigas en hombres para él<sup>993</sup>.

El segundo, narra que cuando Zeus deseó yacer con Egina, hija de Asopo, la diosa Hera montó en cólera. Entonces, Zeus se la llevó a la isla de Delos, la dejó embarazada y dio a luz a un niño. Hera, al conocer la existencia del niño, mandó a dicha isla a una serpiente que envenenó el agua y murieron todos los seres vivos excepto las hormigas. Ante las súplicas de Éaco, Zeus las convirtió en hombres para que lo defendieran<sup>994</sup>.

Y el tercero, relata que, tras una profunda hambruna, Éaco pide ayuda a Zeus y éste convierte a las hormigas en hombres que, siguiendo las costumbres de éstas, excavan y preparan la tierra para poder cultivarla<sup>995</sup>.

En cuanto a la fabulística, si bien desempeñan un papel protagonista en contadas ocasiones, los rasgos que se le atribuyen amplían el espectro de las características del animal. Hemos seleccionado tres fábulas que son: “La hormiga”<sup>996</sup>, “La hormiga y el escarabajo”<sup>997</sup> y “El hombre mordido por una hormiga y Hermes”<sup>998</sup>.

---

*International de l'APLAES: L'animal, un modèle pour l'homme dans les cultures grecques et latine de l'antiquité et du Moyen-âge (9 juillet 2006)* en la dirección [Url: Http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=48](http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=48).

<sup>993</sup> Apollod. 3.12.6. Según Ruiz de Elvira ésta sería una de las versiones sobre el origen del género humano. Cf. Ruiz de Elvira, “Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre”, pp.79-80.

<sup>994</sup> Hyg. *Fab.* 52.

<sup>995</sup> Str. 8.6.16.

<sup>996</sup> Aesop. 166.

<sup>997</sup> Aesop. 112.

<sup>998</sup> Aesop. 306.

La primera de ellas relata que la hormiga que conocemos era un hombre avaricioso que se dedicaba a la agricultura y robaba a sus vecinos porque no estaba satisfecho con lo que su tierra producía. Así que Zeus enfadado lo convirtió en hormiga; pero siguió comportándose de la misma forma, recolectando lo de los demás y acaparando el alimento.

La segunda, narra que un escarabajo contemplaba ocioso el trabajo incansable de la hormiga en el periodo estival, haciendo acopio de alimentos para el invierno. El escarabajo no comprendía por qué se afanaba cuando los demás se dedicaban a descansar. Sin embargo, al llegar el invierno y verse sin alimento, fue en su busca y ella le respondió que la situación en que se encontraba se debía a su falta de previsión.

Y la tercera, relata que un hombre, al contemplar un naufragio, se quejaba del sentido de la justicia de los dioses que, a causa de la falta cometida por un sólo individuo, castigan a los demás. Entonces le picó una hormiga y mató a todas las que encontró, y Hermes se presentó ante él para hacerle ver que su comportamiento había sido similar a lo que criticaba.

Otros rasgos del animal en los que inciden las fábulas son: la austeridad<sup>999</sup>, la laboriosidad frente a la indolencia de los demás<sup>1000</sup> y la capacidad de corresponder a los favores de los demás, ayudando a quien la ayuda<sup>1001</sup>.

A la luz de los datos recopilados, para poder establecer una aproximación, lo más detallada posible, a la imagen de la hormiga en la tradición grecolatina, debemos contrastar los rasgos que le atribuyen desde un punto de vista zoológico y la percepción del animal que se trasluce de los textos referidos.

En la sociedad primitiva que, a través de los animales, hemos ido retratando dos estereotipos son claves: el campesino y el guerrero. Sin embargo, al hablar de la hormiga, surge el concepto del colectivo; ya no se habla del guerrero sino del ejército como fuerza conjunta, ni del campesino sino de un grupo humano organizado, una división del trabajo y unas estructuras sociales; se alude al trabajo en equipo y al estado.

En lo que atañe a los dioses, las referencias no son de carácter político sino religioso, pues Zeus actúa como creador y Hermes ejerce de juez supremo en la fábula

---

<sup>999</sup> Aesop. 352.

<sup>1000</sup> Aesop. 373. Se trata de la fábula “La cigarra y las hormigas”, muy similar a la del escarabajo que hemos visto.

<sup>1001</sup> Aesop. 235.

que hemos visto, de manera que la idea de los dioses inmiscuyéndose continuamente en la existencia del hombre tiene un matiz diferente, asemejándose más al concepto monoteísta de un dios creador de la humanidad y que les juzgará por sus faltas. Además, al equiparar la actitud del hombre para con las hormigas y la del dios para con los hombres, castigando a todo un pueblo por el delito de uno de ellos, ofrecen una enseñanza moral sobre los límites del poder y sus excesos.

En lo que respecta a la hormiga como individuo, en comparación con el hombre, se pone de manifiesto que una postura individual no se admite en una sociedad conformada y que la ociosidad conduce al desastre, pues se reivindica la necesidad de ser previsor. Además, tan sólo presentan unos símiles negativos concretos: la figura del acaparador de alimentos y la del ladrón.

Tal y como perciben a estos animales y los valoran, el cambio de situación y de mentalidad es palpable. Grecia ha quedado atrás, y la hormiga es un referente en la época de esplendor del imperio romano. El modelo ideal a seguir es la organización, la austeridad y la disciplina, una sociedad actuando como un solo individuo, sin fisuras, fundamentada en una cuidadosa división del trabajo; por un lado, los ejércitos, divididos en legiones que marchan en grupo, al unísono, defienden al imperio, efectúan las conquistas y desempeñan el oficio de constructores de vías de comunicación, acueductos, creando ciudades, preparando el asentamiento de los colonos que las harán prosperar; y por otro, los recaudadores de tributos, los recolectores, que se ocupan del aprovisionamiento del imperio, pues, al conservar la mano de obra local en las zonas agrícolas, el papel de los enviados imperiales es similar a las hormigas, no son productores, se limitan a recoger los alimentos y demás útiles. Todos ellos habían de trabajar sin descanso por el bien del Imperio.

#### 4.2.3.3 Perro

El perro es uno de los animales más relevantes en la tradición grecolatina, comparte su existencia desde la época más antigua, lo que denota la importancia de su presencia en la épica griega, y forma parte del bestiario mítico a través de dos animales monstruosos. Sus funciones están muy definidas y se pone de manifiesto a través de los relatos y las referencias, si bien en el caso del perro son estas últimas las que aportan más datos para poder recrear la imagen del animal en esta cultura.



La convivencia hace innecesaria una descripción física, de ahí que la información zoológica que nos proporcionan las obras seleccionadas destaque por la escasez de rasgos físicos, si bien se detienen en detalles relativos a su anatomía, sobre todo a órganos internos, y en sus hábitos reproductivos. Por lo demás, ahondan en sus características psicológicas y analizan las funciones que desempeñan para el hombre.

Aristóteles lo describe como un cuadrúpedo<sup>1002</sup> que tiene pelo<sup>1003</sup> y abre mucho la boca<sup>1004</sup>, eso sí, se detiene a exponer sus hábitos reproductivos<sup>1005</sup> y las enfermedades que le aquejan<sup>1006</sup>. Lo curioso es que menciona que la rabia no se transmite al hombre y tal vez por eso no le dedica más que un breve apartado a hablar de ello<sup>1007</sup>. Además, cuenta que sueña<sup>1008</sup>, que es valiente, dispuesto y servil<sup>1009</sup> y resistente a los trabajos más duros<sup>1010</sup> y se puede encontrar en estado doméstico o salvaje<sup>1011</sup>.

Plinio dedica un apartado a detallar especialmente las cualidades del perro, recurre a distintas anécdotas para mostrar el valor y lealtad de dichos animales, la utilidad de éstos en la guerra, defendiendo las ciudades y las posesiones de los hombres. Destaca que imparten justicia sobre aquellos que atacan a sus dueños, mostrando una lealtad extrema, pues son capaces de morir junto a ellos. Valora en especial que reconozcan a su dueño y que contesten por su nombre, la memoria y retentiva que demuestran al reconocer los lugares donde han estado y su capacidad de pasar del reposo a la más feroz agresividad. Lo consideran inteligente y sagaz, sobre todo al perro de caza, capaz de descubrir el rastro de su presa y hacer partícipe de ello a su dueño, sin hacer ningún ruido<sup>1012</sup>.

Eliano añade que el perro está dotado de gran sensibilidad, pues presiente la llegada de las hambrunas, la peste y los terremotos<sup>1013</sup>; considera que tiene un fuerte sentimiento de dignidad<sup>1014</sup>, le atribuye la capacidad de razonar<sup>1015</sup> y explica que admite

---

<sup>1002</sup> Arist. *HA*. 1.5.

<sup>1003</sup> Arist. *HA*. 2.1.

<sup>1004</sup> Arist. *HA*. 2.7.

<sup>1005</sup> Arist. *HA*. 5.2, 5.5, 5.14 y 6.20.

<sup>1006</sup> Arist. *HA*. 8.22.

<sup>1007</sup> Plinio considera que sólo es peligrosa para el hombre cuando está bajo la influencia de Sirio, momento en el que los perros contraen la enfermedad. Plin. *NH*. 8.63.

<sup>1008</sup> Arist. *HA*. 4.10.

<sup>1009</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>1010</sup> Arist. *HA*. 9.1.

<sup>1011</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>1012</sup> Plin. *NH*. 8.61.

<sup>1013</sup> Ael. *NA*. 6.16.

<sup>1014</sup> Ael. *NA*. 8.2.

<sup>1015</sup> Ael. *NA*. 6.59.

la instrucción y cumple con los cometidos para los que ha sido educado<sup>1016</sup>. Destaca que este animal ejerce de compañero del guerrero en las batallas, como aliado y auxiliar, lo que motiva que éste no le escatime honores<sup>1017</sup>. Por último, comenta que los perros se utilizaban como guardianes de los templos<sup>1018</sup>.

El perro está asociado a Artemisa, a Hécate y a Hades, y está presente en el Inframundo. Su presencia en las obras consultadas se remonta a la poesía arcaica de tradición oral, pero está vigente a lo largo del tiempo. Tiene un papel destacado en la fabulística y, en la *Fisiognomía* de Aristóteles, se transforma en modelo de virtudes y defectos. Los mitos de los que forma parte, recogidos en citas más o menos breves, los relatos concretos, así como las referencias que jalonan el conjunto de las obras, permiten elaborar una caracterización, más o menos detallada, de la percepción que la sociedad grecolatina tenía del animal.

En lo referente a los relatos, hemos seleccionado dos de ellos porque muestran dos aspectos relevantes del animal: su función como perro de caza y su papel como compañero del hombre. El primer relato narra que Acteón, hijo de Aristeo, estaba siendo entrenado por Quirón como cazador, pero un día vio a Artemisa bañándose. La diosa se enfadó, lo transformó en ciervo y sus propios perros lo devoraron<sup>1019</sup>.

Las versiones de la historia difieren en determinadas cuestiones concretas: los motivos que llevaron a la diosa a entrar en cólera, el castigo que ésta impuso a Acteón y la actitud de los perros en dicha situación. En lo que atañe a las causas que provocaron la ira de Artemisa, Apolodoro se limita a mencionar que fue debido al hecho de haberla contemplado en su intimidad<sup>1020</sup>, Higino refiere que el motivo fue la insolencia de Acteón, que deseó yacer con ella al verla<sup>1021</sup>, Ovidio habla de intencionalidad, pues menciona que tuvo que penetrar en un entorno sagrado para que se diera dicha situación<sup>1022</sup>, mientras que Diodoro de Sicilia ofrece dos opciones: que pretendía desposarse con ella entregándole la primera pieza que cazara o bien que se consideraba superior a ella en el arte de la caza<sup>1023</sup>. En cuanto al castigo de la diosa, el único que

---

<sup>1016</sup> Ael. NA. 6.10.

<sup>1017</sup> Ael. NA. 7.38.

<sup>1018</sup> Ael. NA. 7.13, 11.5.

<sup>1019</sup> D.S. 4.81.4-5.

<sup>1020</sup> Apollod. 3.4.4.

<sup>1021</sup> Hyg. Fab. 180.

<sup>1022</sup> Ou. Met. 3.138-250.

<sup>1023</sup> D.S. 4.81. 4-5.

difiere de la idea de la transformación completa es Higino, pues plantea que consistió en dotar su cabeza de cuernos, lo que bastó para que los animales le atacaran<sup>1024</sup>. Respecto a los matices de la actuación de los perros, Apolodoro justifica el ataque a su amo al explicar que Artemisa volvió locos a los cincuenta perros de su jauría, pues cuando descubrieron su ausencia aullaron y gritaron desconsoladamente y fueron en busca de Quirón que sólo consiguió calmarlos mostrándoles una imagen de Acteón<sup>1025</sup>.

El segundo relato es la historia de Mera, el perro de Icaro y Erigone. Se cuenta que Dioniso enseñó a Icaro a fabricar vino y él se lo dio a probar a los pastores de Ática; pero éstos se emborracharon y, creyendo que Icaro les había envenenado, lo mataron. El perro que le acompañaba, Mera, fue a buscar a su hija Erigone, le mostró el cuerpo de su padre y ella se ahorcó en el mismo lugar<sup>1026</sup>.

Entre el resto de los relatos contamos con dos animales relevantes, por un lado, Lelaps, el perro que Minos regala a Procris, que fue un obsequio de Zeus a Europa y estaba dotado con la cualidad de atrapar todo aquello que persiguiera<sup>1027</sup>, y por otro, un referente de lealtad, como Argos, el perro de Odiseo, que se mantiene con vida esperando a su dueño y al constatar su regreso, muere<sup>1028</sup>.

En cuanto a las referencias, en la épica griega son habituales las comparaciones entre las actitudes de los guerreros en el desarrollo de los combates y la forma en que actúan los perros en situaciones que guardan ciertas similitudes. Se centran en las estrategias que emplean, desempeñando sus principales funciones, como guardián y como perro de caza, al defenderse de sus enemigos y al atacarles. Además, las referencias a estos animales aluden a su presencia en dicho contexto, pues el perro aparece como animal de combate acompañando al hombre a las batallas. En *Ilíada*, sobre todo, queda patente la relación de este animal con la guerra y por consiguiente con la muerte. Una de las imágenes que se repiten en la obra es la de los perros destruyendo los cadáveres de los enemigos y alimentándose de ellos, como una forma de castigo<sup>1029</sup>.

Los animales monstruosos representados como perros desempeñan la función básica de guardianes tanto en esta vida como en “la otra”. Son hijos de Tifón y Equidna, se

---

<sup>1024</sup> Hyg. *Fab.* 180.

<sup>1025</sup> Apollod. 3.4.4.

<sup>1026</sup> Las versiones de Higino y Apolodoro son muy similares (Hyg. *Fab.* 130; Apollod. 3.14.7). Sin embargo, otras variantes de la historia refieren que el animal también se suicidó. Cf. M. L. Picklesimer, “La doble función del perro Argos en la Odisea”, *Florentia Iliberritana*, 8 (1997), pp.401-419.

<sup>1027</sup> Paus. 9.19.1; Apollod. 2.4.7 y 3.15.1.

<sup>1028</sup> Hom. *Od.* 17.291-327. También lo menciona Eliano. *Ael. NA.* 4.40.

<sup>1029</sup> Hom. *Il.* 23. 220-222.

trata de Orto, el perro que cuida los rebaños de Gerión, que murió a manos de Heracles<sup>1030</sup>, y Cerbero, el guardián del Inframundo<sup>1031</sup>. En el caso del primero, aunque cuenta con algunas descripciones fantásticas, generalmente se le presenta como un perro de gran tamaño y fuerza<sup>1032</sup>. Sin embargo, Cerbero es dotado de rasgos temibles que avalan su presencia en el reino de Hades, una voz metálica, extrema ferocidad y entre tres y cincuenta cabezas, dependiendo del autor, un animal que devora a aquellos que pretenden salir del Hades y es dócil con los que se internan en el Inframundo<sup>1033</sup>.

El perro es uno de los animales en los que los dioses transforman a determinados personajes, como Hécuba, esposa de Príamo, cuya metamorfosis en perro, según Ovidio, se debió a la agresividad que demostró<sup>1034</sup>.

El vínculo del perro con la diosa infernal Hécate lo muestra Virgilio, en *Eneida*, al referir que las perras aullaban indicando la proximidad de la diosa<sup>1035</sup> y también Apolonio de Rodas, al describir el cortejo de Hécate con antorchas y serpientes y rodeados por perros<sup>1036</sup>. Al parecer, esta diosa abandonaba el Infierno, al llegar la noche, para recorrer las tumbas y alimentarse de las almas de los muertos. En ocasiones, era representada mitad mujer mitad perro<sup>1037</sup> y en honor a esta diosa de los espectros, se sacrificaban perros como ofrenda expiatoria por los difuntos<sup>1038</sup>.

---

<sup>1030</sup> Apollod. 2.5.10.

<sup>1031</sup> Hes. *Th.* 306-332.

<sup>1032</sup> Sin embargo, Apolodoro refiere que tenía dos cabezas. 2.5.10.

<sup>1033</sup> Hes. *Th.* 306-332 y 767-774; Apollod. 2.5.12; Paus. 3.25.5-6. Respecto a la influencia de este animal como representación de la muerte véase Dominique Voisin, “Les représentations animales chez Horace dans le livre II des *Satires* et les livres I à III des *Odes*: présence ou absence d’une transformation générique”, *Rursus n°2: Le modèle animal* (4 mai 2007) en la dirección URL: <http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=100>.

Sobre la presencia de Cerbero en el Hades véase Alberto Fernández Hoya, “La estética del tránsito. Visión literaria del «infierno» en la *Odisea* y el poema de *Gilgamesh*”, *Especulo. Revista de estudios literarios*, 33 (2006) en la dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/infierno.html>.

<sup>1034</sup> Ou. *Met.* 13.356-575. Higinio refiere que este fue el motivo por el que ella se suicidó (Hyg. *Fab.* 111 y 243) y, además, Apolodoro explica que fue transformada en bruja (Apollod. *Epit.* 5.23). Sobre la trascendencia del personaje de Hécuba en la literatura grecolatina véase C. A. E. Luschnig “Euripides' "Hecabe": The Time Is out of Joint”, *The Classical Journal*, 71/3 (Feb. - Mar., 1976), pp. 227-234; Ernst L. Abrahamson, “Euripides' Tragedy of Hecuba”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83 (1952), pp. 120-129.

<sup>1035</sup> Verg. *Aen.* 6.257.

<sup>1036</sup> A. R. 3.1216-1217.

<sup>1037</sup> Sobre la relación entre Hécate y los perros véase C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*. Paris: Association de Strasbourg, 1984, pp.46-7; J.L. Calvo Martínez, “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”, *Florentia Iliberritana*, 3 (1992), pp.71-82.

<sup>1038</sup> También animales negros como al resto de las divinidades infernales. Cf. Otto Seemann. *Mitología clásica ilustrada*. Eduardo Valentí traducción castellana y prólogo. Barcelona: Argos Vergara, 1993, II, p.305.

En *Iliada* ya encontramos la alusión al sacrificio de estos animales en el funeral de sus dueños, como en el de Patroclo, y dado que se han encontrado tumbas en las que el animal y su amo habían sido enterrados juntos, o bien emplazamientos independientes para los perros, así como otros animales concretos, lo más probable es que en esos casos, el sacrificio del perro sea una forma de purificación del animal, que como psicopompo desempeña el papel de compañero y guardián de su dueño en el viaje al Inframundo<sup>1039</sup>.

Además, Pausanias alude a dos historias similares en las que dos jóvenes quedan embarazadas de Apolo, tienen a los niños y los abandonan. Sin embargo, en el primer caso, el padre de la joven encuentra al niño y hace que sus perros lo devoren<sup>1040</sup>, mientras que, en el segundo, un perro guardián decide protegerlo y su amo comprende que el niño es de origen divino<sup>1041</sup>. Otra referencia procedente de Pausanias vincula a Asclepio con este animal probablemente debido a ciertas prácticas medicinales<sup>1042</sup>.

A través de las fábulas de Esopo se muestra al animal de forma ambigua, desempeña las funciones propias del perro: pastor<sup>1043</sup>, de caza<sup>1044</sup> y guardián<sup>1045</sup>; también aparece el perro callejero que carece de amo, siempre hambriento, que se comporta como un ladrón<sup>1046</sup>. Si bien en determinadas fábulas se destaca su astucia<sup>1047</sup> o su lealtad<sup>1048</sup>, también se le trata de presuntuoso<sup>1049</sup>, codicioso<sup>1050</sup> y desagradecido<sup>1051</sup>. En cuanto a la caracterización que podemos obtener de la *Fisiognomía* de Aristóteles, por un lado, lo presenta como un ser agresivo e iracundo<sup>1052</sup> de actitud beligerante<sup>1053</sup> y

---

<sup>1039</sup> Cf. Leslie Preston Day, "Dog Burials in the Greek World", *American Journal of Archaeology*, 88/1 (Jan., 1984), pp.21-32. Véase además Eli Edward Burriss "The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature", *Classical Philology*, 30/1 (Jan., 1935), pp.32-42.

<sup>1040</sup> Paus. 1.43.7.

<sup>1041</sup> Paus. 2.26.4-5.

<sup>1042</sup> Paus. 2.27.2.

<sup>1043</sup> Aesop. 41 y 153.

<sup>1044</sup> Aesop. 92.

<sup>1045</sup> Aesop. 97.

<sup>1046</sup> Aesop. 253, 254 y 328.

<sup>1047</sup> Aesop. 134.

<sup>1048</sup> Aesop. 252.

<sup>1049</sup> Aesop. 132.

<sup>1050</sup> Aesop. 133 y 135.

<sup>1051</sup> Aesop. 120.

<sup>1052</sup> Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, p.66.

<sup>1053</sup> Cf. *Op. cit.*, p.56.

desvergonzado<sup>1054</sup>, y por otro, valiente<sup>1055</sup>, aficionado a la caza<sup>1056</sup>, inteligente<sup>1057</sup> y adulator<sup>1058</sup>.

La figura del perro, en la tradición grecolatina, cuenta con distintos matices en su simbología, por un lado, es un reflejo del propio ser humano, dotado de un lado racional y otro irracional, con virtudes y defectos, y por otro, representa a la muerte en sí misma, como concepto, y sus distintas facetas.

La relación entre el hombre griego y el animal es muy antigua, de ahí que el concepto de lealtad se presente como algo implícito en su naturaleza. El perro, tal y como nos lo presentan, ha vivido y luchado junto al hombre desde siempre, y su condición natural es servirle. Incluso los monstruosos perros míticos, tienen dueño y desempeñan una función específica para ellos. Orto es la representación del perro pastor y Cerbero el guardián de una propiedad, que cumple el mandato de su señor y se comporta como lo haría cualquier otro perro: amable con los que son bienvenidos y terrible con los que incumplen las reglas de su amo. La ferocidad y agresividad de dichos animales es una cualidad interrelacionada con sus propietarios. A pesar de que en la épica griega se menciona a los perros salvajes, éstos se limitan a alimentarse de los cadáveres, porque los animales más agresivos que encontramos en estas obras son los que acompañan a los guerreros en el combate y cumplen órdenes: deben proteger a su amo. No podemos olvidar que, en esta cultura, la agresividad de un animal está directamente vinculada al valor que es capaz de demostrar. Además, al ser una práctica habitual entregar a los perros los cuerpos de los enemigos para que los devoren, como una forma de ofensa a los muertos, esto no afecta a la imagen del animal. No es salvaje por comer carne humana, pues al igual que la muerte devora las almas él se alimenta de la carne, como las rapaces necrófagas.

Lo único que manifiesta su lado salvaje es el ataque a su dueño, entendido como algo antinatural. En el caso de Acteón, para que se produzca ha de ocurrir una transformación, sólo le agredirá si no lo reconoce, y como el animal presta especial atención a su olfato, su olor debe ser diferente, por tanto, se ha producido un cambio en su esencia, ha dejado de ser aquel a quien guarda lealtad. Aún así, hay autores que

---

<sup>1054</sup> Cf. *Op. cit.*, p.71.

<sup>1055</sup> Cf. *Op. cit.*, pp. 49 y 72.

<sup>1056</sup> Cf. *Op. cit.*, p.63.

<sup>1057</sup> Cf. *Op. cit.*, p.69.

<sup>1058</sup> Cf. *Op. cit.*, p.68.

necesitan un motivo más importante, la locura, porque tras ese arrebatado, inducido por una divinidad, el animal se sumerge en la culpa, el baluarte de su existencia ha desaparecido.

En una sociedad de señores y siervos, el siervo sin amo es una situación ilógica y por tanto deplorable. De ahí que los perros sin dueño, que aparecen en la fabulística esópica, sean animales que han de emplear toda una serie de artimañas para sobrevivir en precario, no se les presenta agresivos, porque esta actitud implica orgullo y estos perros, sin una función determinada, no pueden tenerlo, como ocurre con el hombre que no tiene un papel en la sociedad; el perro callejero representa a los mendigos y vagabundos que precisan de la caridad ajena o se dedican al latrocinio, rechazados y despreciados. Aún así, a veces manifiestan un resquicio de orgullo, sobre todo ante aquellos que se encuentran en una mejor situación.

La relación entre el perro y la sexualidad también se muestra en la historia de Acteón, donde dejarse llevar por el impulso sexual conduce a la degradación y ésta a la anulación de la identidad, con consecuencias devastadoras. Este animal racional se comporta de forma irracional cuando le domina el instinto, su comportamiento puede verse como una forma de degradación; la imagen del perro orgulloso, inteligente y sensato queda anulada por un momento, se vuelve débil y vulnerable. Un espejo más en el que hombre puede verse reflejado.

El perro en su relación con la muerte cubre distintas facetas. Ya que la imagen del perro alimentándose de cadáveres no les es ajena, recurren a lo que mejor conocen para manifestar el aspecto más terrorífico de ésta: las almas que son arrancadas de los cuerpos, devoradas por la oscuridad. Sin embargo, no conciben que el animal sea capaz de abandonar al hombre a su suerte en semejante situación, de manera que además acompaña a las ánimas en su vagar o las guía y protege en su viaje al Inframundo. De nuevo, en este lugar, se hace presente asegurándose que el orden natural se mantenga, pues la resurrección, única forma en que se puede escapar de las regiones inferiores, es un concepto al margen de la existencia real del ser humano, imbuido de magia y misticismo, elementos ajenos a este animal.

En la historia de Mera, si bien aparece el sentido de la justicia, el perro ejerce de espectador tanto del trágico deceso de su dueño a manos de otros, como de la muerte voluntaria de su ama. Les observa sin intervenir, no es su función. Está condenado a

contemplar los acontecimientos y a permanecer ligado a la tierra donde reposan sus dueños.

El perro, en esencia, representa a la tierra, no como generadora sino como plano de existencia; a la vida, como una concatenación de esfuerzos que conducen a la supervivencia; y a la muerte, como conclusión inevitable para el ser humano.

#### 4.2.3.4 Serpiente

Otro de los animales de destacada relevancia en la tradición grecolatina es la serpiente, no sólo como símbolo telúrico por excelencia sino también formando parte del bestiario mítico. Tal y como iremos viendo se identifica a este animal con el dragón, de manera que las referencias relativas a estas criaturas quedan integradas en los distintos aspectos de la simbología de la serpiente.

En lo relativo a la información de carácter zoológico, la más detallada procede de Aristóteles, sobre todo en lo referente a rasgos físicos y psicológicos y sus hábitos de comportamiento; Plinio se limita a mencionar a las de tamaño considerable, dedica un apartado a distintas variedades y otro a las víboras; y Eliano ahonda en sus capacidades mágicas y amplía sus rasgos psicológicos.

Aristóteles explica que es un animal ovíparo<sup>1059</sup>, muy flexible<sup>1060</sup>, con una estructura ósea similar a la de los peces<sup>1061</sup> y sin patas<sup>1062</sup>. Tiene la lengua partida y es capaz de regenerarse<sup>1063</sup>. Destaca que puede permanecer largo tiempo sin comer<sup>1064</sup>, pues entra en letargo en otoño, permaneciendo bajo tierra hasta la primavera, que es cuando despierta y cambia la piel, además, como empieza perdiendo la piel desde los ojos, creían que se quedaba ciega<sup>1065</sup>. Otras cuestiones que comenta en torno a la serpiente son sus hábitos alimenticios, destacando que es omnívora<sup>1066</sup>, sus

---

<sup>1059</sup> Arist. *HA*. 1.6.

<sup>1060</sup> Arist. *HA*. 2.12.

<sup>1061</sup> Arist. *HA*. 3.7.

<sup>1062</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>1063</sup> Arist. *HA*. 2.17.

<sup>1064</sup> Arist. *HA*. 8.4.

<sup>1065</sup> Arist. *HA*. 8.15 y 8.17.

<sup>1066</sup> Arist. *HA*. 8.4.



variedades<sup>1067</sup> y su generación<sup>1068</sup>. A lo que hemos de añadir que la cataloga como vil y traicionera<sup>1069</sup>.

Eliano considera que, por su capacidad de hacer daño, merece ser odiada<sup>1070</sup>, pues es un animal perverso<sup>1071</sup>. Sin embargo, se detiene sobre todo en mostrar sus cualidades: que esta dotada del don de la adivinación<sup>1072</sup> y de una aguda percepción, lo que le permite prever la hambruna, la peste y los terremotos<sup>1073</sup>; además de su longevidad<sup>1074</sup>, su lealtad<sup>1075</sup> y el hecho de que se desempeñe como un fiel guardián<sup>1076</sup>.

La serpiente está asociada a divinidades femeninas, como Atenea, Artemisa, Hera, Demeter y Perséfone, y masculinas como Apolo, Ares, Asclepio, Hermes, Dionisos y Hades, así como a los ríos y las fuentes; y está presente en el Inframundo y en los Campos Elíseos.

Tanto en los relatos como en las referencias desempeña diferentes funciones, aunque íntimamente relacionadas, no sólo a causa de las características particulares del animal sino también a través del vínculo entre dichas divinidades. Su presencia es una constante desde la poesía arcaica de tradición oral, forma parte de diversos mitos y tiene un papel más o menos protagónico en la fabulística esópica. Esto motiva que la exposición del conjunto de datos relativos a la serpiente siga esta secuencia: comenzaremos planteando dos de los relatos en los que tiene un papel destacado; a continuación, revisaremos su presencia en distintos mitos y referencias; y por último, nos centraremos en la fabulística.

En cuanto a los relatos, en el primero de ellos se narra que Glauco, el hijo de Minos y Pasifae, siendo un niño persiguió un ratón y cayó a una jarra de miel. El rey desesperado buscó por todas partes a un adivino que le ayudara a localizar el cadáver de su hijo y le devolviera a la vida. Unos campesinos le hablaron de las habilidades de un adivino, Poliido, y fue en su busca. El adivino encontró el cuerpo del niño pero negó que pudiera resucitarlo; y el rey ordenó que fuera encerrado en la tumba con el cadáver

---

<sup>1067</sup> Arist. *HA*. 1.5, 2.14 y 8.29.

<sup>1068</sup> Arist. *HA*. 3.1, 5.4 y 5.34.

<sup>1069</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>1070</sup> Ael. *NA*. 1.54.

<sup>1071</sup> Ael. *NA*. 4.14.

<sup>1072</sup> Ael. *NA*. 11.16.

<sup>1073</sup> Ael. *NA*. 6.16.

<sup>1074</sup> Ael. *NA*. 6.51.

<sup>1075</sup> Ael. *NA*. 6.63 y 10.48.

<sup>1076</sup> Ael. *NA*. 10.48.

y le fuera entregada una espada. Poliido, aún perplejo por la situación en que se encontraba y sin saber como actuar, vio a una serpiente que se aproximaba al cadáver y, temiendo que lo devorara, la mató con la espada. En ese momento apareció otra serpiente que al ver a su compañera muerta, frotó su cuerpo con unas hierbas y ésta volvió a la vida. Entonces el adivino hizo lo propio con el cuerpo del niño y el muchacho resucitó<sup>1077</sup>.

Y en el segundo, se narra que Amitaón se casó con Idomene y tuvo dos hijos: Bias y Melampo. Cuando vivían en el campo, cerca de su casa había una encina y en ella, un nido de serpientes. Los criados mataron a las serpientes y Melampo hizo un pira y quemó a los reptiles, recogió a las crías y las cuidó. Con el paso del tiempo las serpientes crecieron y permanecieron junto a él, en sus hombros, y cuando dormía limpiaban sus oídos con sus lenguas. De ahí que empezara a entender las voces de los pájaros que le sobrevolaban y, desde ese momento, pudiera contar a los hombres lo que ocurriría en su futuro. Adquirió la habilidad de decir los auspicios y fue un excelente adivino, incluso tuvo un encuentro con Apolo<sup>1078</sup>.

Uno de los motivos por los que se considera a la serpiente poseedora de capacidades adivinatorias, es por ser descendiente de Pitón, un enorme dragón que desempeñaba el papel de oráculo en el Monte Parnaso. Esta criatura fabulosa sabía que moriría a manos de la estirpe de Leto, así que cuando ella quedó embarazada de Zeus la intentó matar; a consecuencia de ello, Apolo fue en su busca y la mató. Recogió sus huesos, los enterró en el templo y estableció sus funerales. A partir de aquel momento este dios pasó a ocupar su lugar como oráculo y las serpientes quedaron vinculadas a él<sup>1079</sup>.

Por tanto, siguió desempeñando el papel de mensajero de los dioses, mostrando sus señales, pues, según Pausanias, la serpiente por indicación de los dioses señala donde se han de efectuar los sacrificios a divinidades concretas o donde se tendría que establecer

---

<sup>1077</sup> Disponemos de dos versiones del relato, una de Apolodoro (3.3.1) y otra de Higino, (*Hyg. Fab.* 136) cuya única diferencia es que, en *Fábulas* de Higino, el rey consulta al oráculo y es Apolo el que le explica cómo ha de actuar. Sobre la historia de Glauco véase José Luis Espinar y David Hernández de la Fuente, “BIOTÈS PALINAGRETON ARCHÈN: El mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de Panópolis”, *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)*, 12(2005) en dirección URL: <http://www.anmal.uma.es/numero12/ESPINAR.htm>; Ana M<sup>a</sup> Vázquez Hoys “La miel alimento de la eternidad” en *Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich*. Madrid: Universidad complutense, 1991, pp.61-93.

<sup>1078</sup> Apollod. 1.9.11.

<sup>1079</sup> *Hyg. Fab.* 140. Sobre la derrota de Pitón a manos de Apolo y las posibles referencias históricas que representaría véase David E. Morales Troncoso, “Acerca de lo divino en la Orestíada de Esquilo”, *ONOMÁZEIN*, XIV/2 (2006), pp.211-224. Además, según Eliano la serpiente, dotada de una percepción especial, distingue la falsedad en el hombre, *Ael. NA.* 11.16.

un pueblo y edificar un templo a un dios determinado<sup>1080</sup>; y escenificando las profecías que éstos querían dar a conocer a los hombres, tal y como se muestra en *Ilíada*, donde se narra que cuando estaban efectuando las hecatombes a los dioses, antes de comenzar la guerra de Troya, Zeus hizo que una serpiente saltara del altar de Áulide y devorara a un ave junto a sus ocho crías y, a continuación, el dios la transformó en piedra, haciéndoles saber, de este modo, que la guerra duraría nueve años pero que, al décimo, Troya sería conquistada<sup>1081</sup>. Además, en la simbología onírica, la presencia de serpientes en el sueño de Hécuba, sobre el nacimiento de su hijo Paris, indica que el muchacho traerá la ruina a su pueblo<sup>1082</sup>. Sin embargo, una de las características de los dones atribuidos a la serpiente, en el ámbito de la adivinación, es la capacidad de otorgar dichas habilidades a otros, como ocurre en el caso de Melampo.

La serpiente aparece en los textos, vinculada a la muerte, porque conduce a los individuos al Inframundo, como a Eurídice, la esposa de Orfeo, que murió a causa de la mordedura de una serpiente<sup>1083</sup>; y por su destacada presencia en el Tártaro ejecutando los castigos perpetuos sobre los condenados a permanecer allí por toda la eternidad,

---

<sup>1080</sup> Ejemplos de estas cuestiones nos presenta este autor al relatar que descendientes de Céfalo fueron a Delfos y pidieron permiso a los dioses para volver a Atenas. En Delfos se les ordenó que efectuaran un sacrificio a Apolo, en un punto de Ática, cuando atravesaron la montaña multicolor vieron una serpiente que corría a esconderse en su agujero y allí efectuaron el sacrificio (Paus.1.37.7). Y también cuando explica que Epidauro Limeria, en Laconia, está habitada por descendientes de los de Epidauro en la Argólida, que llegaron a este lugar acompañados de Asclepio, y a causa de un sueño y de una serpiente que llevaban en el barco y se escapó en ese lugar, se establecieron allí. Además donde desapareció la serpiente hay altares de Asclepio y crecen olivos alrededor (Paus. 3.23.6-7).

<sup>1081</sup> Hom. *Il.* 2. 300-330. Otra de las profecías que aparecen en la *Ilíada*, contemplada por Hector y Polidamante, es un águila llevando entre sus garras una serpiente ensangrentada pero viva que se revuelve y la muerde, de manera que el ave ha de soltar al reptil. Este augurio de Zeus les recomendaba que no siguieran los planes previstos o se produciría una carnicería (Hom. *Il.* 12. 210-230). Además, Apolodoro refiere la presencia de la serpiente como respuesta de los dioses indicaba que los guerreros debían ser implacables en la batalla (2.8.5).

<sup>1082</sup> Hyg. *Fab.* 91. Además, Esquilo en *Coéforas* refiere que Clitemestra cuenta su sueño explicando que daba a luz a una serpiente (Cf. M<sup>a</sup> Regla Fernández Garrido y Miguel Ángel Vinagre Lobo, “La terminología griega para «sueño» y «soñar»”, *CFC Egi*, 13 (2003), pp. 69-104). De manera que si tenemos en cuenta la terrible historia de Clitemestra, y su muerte a manos de su propio hijo Orestes, una vez más la simbología onírica de la serpiente lleva implícita la desgracia. Sobre la historia de este personaje véase Alicia Esteban Santos, “Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)”, *CFC Egi*, 15 (2005), pp.63-93.

<sup>1083</sup> Apollod.1.3.2. Sobre el mito de Orfeo y Eurídice y su influencia posterior véase Luis Gil, “Orfeo y Eurídice. (Versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)” *CFC*, 6 (1974), pp. 135-193; Ramiro González Delgado, “Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la *Patrología latina*”, *Faventia*, 25/2 (2003), pp.7-35; otras referencias que podríamos mencionar son la muerte de Orestes, el hijo de Agamenón, en Arcadia, también a causa de una mordedura (Apollod. *Epit.* 6.26-28.), y la de Ofeltes, que fue devorado por la serpiente que guardaba la fuente donde su nodriza le había dejado (Apollod. 3.6.4).

como Oto y Efialtes, los terribles gigantes hijos de Ifimidea, que permanecen atados por serpientes espalda contra espalda<sup>1084</sup>.

Sin embargo, a causa de la utilización de su veneno, sobre todo en la farmacopea, es el símbolo de la medicina de manera que mantiene un estrecho vínculo con Asclepio, hijo de Apolo y Corónide. Además, se cuenta que Asclepio empleó la sangre de la Gorgona, Medusa, para lograr que los muertos volvieran a la vida, y dado que esta criatura monstruosa era en parte serpiente, el animal queda relacionado una vez más con la resurrección<sup>1085</sup>.

La serpiente tiene un fuerte vínculo con Hermes, el dios de los límites que guía a los vivos a la tierra de los muertos y ejerce de mensajero de los dioses, pues se trata de un animal en el que se conjugan las capacidades adivinatorias con una naturaleza ambigua que le permite formar parte del ámbito de la muerte y a su vez generar vida. Además, a través del caduceo de Hermes, en el que están representadas dos serpientes entrelazadas, se alude al simbolismo masculino y femenino como un todo<sup>1086</sup>.

Es uno de los animales cuya presencia en el bestiario mítico es más amplia, aunque en la mayoría de los casos se trata de monstruos que tan sólo son serpiente en parte, como es el caso de uno de los hijos de Gea: Tifón, de cuyos hombros salían cien cabezas de serpientes, un monstruo que sembraba el caos y fue arrojado al Tártaro por Zeus<sup>1087</sup>, y de algunos de los descendientes de Cetos y Forcis: como la Gorgona Medusa cuyos cabellos eran serpientes<sup>1088</sup>, la hija de ésta, Equidna, mitad ninfa y mitad serpiente, que vive recluida en las entrañas de la tierra<sup>1089</sup>, y Quimera, un monstruo parte serpiente, parte león y parte cabra, hija de la Hidra de Lerna<sup>1090</sup>. Otros seres

---

<sup>1084</sup> Hyg. *Fab.* 28. Para una descripción del Tártaro y sus castigos véase Pilar González Serrano, “Catábasis y resurrección”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 12 (1999), pp.129-179.

<sup>1085</sup> Cf. Ana M<sup>a</sup> Vázquez Hoys y Javier del Hoyo Calleja, “La Górgona y su triple poder mágico. (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición. II)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 3 (1990), pp.117-182. Sobre la relación entre Asclepio y la serpiente véase Herbert González Zymla “En torno a la iconografía de la serpiente de Asclepio: símbolo sanador de cuerpos y almas” *Akros: La revista del museo*, 6 (2007), pp.55-72.

<sup>1086</sup> Sobre la ambigüedad de la figura de Hermes así como su relación con la serpiente véase Francisco Diez de Velasco, “Un aspecto del simbolismo del *Kerykeon* de Hermes”, *Gerión*, 6 (1988), pp.39-53. Sobre los matices de la figura de Hermes y su culto véase L. R. Farnell, *The Cult of the Greek States*. Oxford: Claredon Press, 1909, V, pp.1-61.

<sup>1087</sup> Hes. *Th.* 820-868. Sobre la figura de Tifón véase Alfonso Silván Rodríguez, “El mito de Tifón y su recepción en Píndaro”, *CFC Egi*, 12 (2002), pp.145-161.

<sup>1088</sup> Hes. *Th.* 270-280. Según Ovidio, en las *Metamorfosis*, Medusa en origen era una hermosa joven, pero sus cabellos fueron transformados en serpientes por Atenea, la diosa virginal, al descubrir que había tenido parte en la transgresión que tiene lugar en su templo, al ser violada por Poseidón allí. 4.794-803.

<sup>1089</sup> Hes. *Th.* 295-305.

<sup>1090</sup> Hes. *Th.* 319-326. Sin embargo Apolodoro, aludiendo a Hesiodo refiere que era hija de Tifón y Equidna (2.3.1) mientras que Higino, en *Fábulas*, la emparenta con Gea (151).

míticos tenían el aspecto de una serpiente gigantesca como Pitón, hijo de Gea, al que hemos aludido con anterioridad, y los hijos de Tifón y Equidna: Ladón, el dragón con cien cabezas guardián de las manzanas doradas de las Hespérides, que murió a manos de Heracles<sup>1091</sup>, el dragón que guardaba el vellocino de oro, en Colchis, que fue drogado por Medea para que Jasón robara el vellocino<sup>1092</sup>, y la Hydra de Lerna, una enorme serpiente de agua con nueve cabezas, una de ellas inmortal, que También murió a manos de Heracles<sup>1093</sup>.

La serpiente queda vinculada a los ríos, al ser uno de los aspectos que toma Aqueloo<sup>1094</sup>, y a las fuentes, a través de otro animal mítico: el dragón que guarda la fuente de Castalia. Se trata de una enorme serpiente, descendiente de Ares, que muere a manos de Cadmo<sup>1095</sup> y, a continuación, Atenea le indica que entierre los dientes del dragón y de la tierra surgen hombres de hierro que se enfrentan unos a otros<sup>1096</sup>. El castigo de Ares tiene lugar tiempo después y consiste en transformar a Cadmo y a su esposa, Harmonía, en serpientes, según nos cuenta Higino en sus *Fábulas*<sup>1097</sup>. Sin embargo, Apolodoro refiere que dicha transformación está relacionada con Zeus y a continuación son enviados a los Campos Elíseos<sup>1098</sup>.

La serpiente es uno de los animales relacionados con las divinidades ctónicas, como Demeter, la diosa de la agricultura, que se representa viajando en un carruaje tirado por dragones<sup>1099</sup>. Al parecer, cuando la diosa buscaba a su hija, Perséfone, encontró a estos animales en una cueva y los enganchó a su carruaje<sup>1100</sup>. Y le entregó a Triptólemo un carruaje tirado por dragones alados, encargándole la misión de difundir el cultivo de los cereales por el mundo<sup>1101</sup>. La relación entre las serpientes y Demeter tiene otra vertiente, pues se cuenta que mantenía a su hija, Perséfone, oculta en una gruta, guardada por serpientes. Sin embargo, como Zeus deseaba yacer con ella, se transformó

---

<sup>1091</sup> Hes. *Th.* 330-336. Apollod. 2.5.11.

<sup>1092</sup> Hyg. *Fab.* 151. Apollod. 1.9.23.

<sup>1093</sup> Apollod. 2.5.1-2. Sobre la estirpe de Cetos y Forcis véase Mercedes Aguirre Castro, “Carácter contrapuesto de la descendencia femenina de Forcis y Ceto en la *Teogonía*”, *CFC Egi*, 5 (1995), pp.167-180.

<sup>1094</sup> Str. 9.3.16.

<sup>1095</sup> Hyg. *Fab.* 178.

<sup>1096</sup> Apollod. 3.4.1. Una referencia similar la encontramos en el relato de Jasón y el vellocino de oro, pues Atenea le entrega los dientes del dragón y siguiendo las mismas instrucciones que Cadmo, aparecen hombres de hierro. Apollod. 1.9.23.

<sup>1097</sup> Hyg. *Fab.* 6.

<sup>1098</sup> Apollod. 3.5.4. Véase Marcos Martínez, “La Isla de los Bienaventurados”, *CFC Egi*, 9 (1999) pp.243-279.

<sup>1099</sup> Hyg. *Fab.* 147.

<sup>1100</sup> Cf. Sebastián Martínez, “Els animals dels carruatges divins”, *Faventia*, 21/1(1999), pp.37-53.

<sup>1101</sup> Apollod. 1.5.2.

en serpiente para poder acercarse a la joven y de esta unión nació Dionisos, el dios cornudo<sup>1102</sup>. Esta divinidad, asociada a la fecundidad de la tierra y a la resurrección, era considerado, además, el dios de las almas, que se representaban en forma de serpientes, y era precisamente uno de los aspectos que adoptaba este dios<sup>1103</sup>.

La alusión al carruaje de dragones también la encontramos en torno a la figura de Medea, la sacerdotisa de Hécate, que por amor a Jasón traiciona a su padre y comete todo tipo de atrocidades, amparándose en la magia que conoce y una gran crueldad. Sin embargo, cuando el rey Creonte, en Corinto, le ofrece a Jasón la mano de su hija, éste abandona a Medea. La venganza de esta mujer será terrible, mata al rey y a la esposa y después a sus hijos; y Helios, su abuelo, le envía un carruaje tirado por dragones alados para que pueda escapar de la venganza de Jasón<sup>1104</sup>. Ella se dirige a la tumba del hermano que mató con sus propias manos, se encuentra en una región llena de serpientes que la llevan a la tumba donde desempeñarán el papel de guardianas<sup>1105</sup>.

La serpiente también aparece en los textos desempeñando el papel de verdugo para los dioses. En la historia de Laocoonte, uno de los sacerdotes de Apolo, unas serpientes surgieron del agua como castigo por incumplir la voluntad de dicha divinidad y murió ahogado junto a sus hijos, en Tenedos<sup>1106</sup>. En el relato de Egina, la diosa Hera, al tener conocimiento del nacimiento de su hijo con Zeus, envía a una serpiente a la isla donde se encuentran ambos para que envenene el agua<sup>1107</sup> y a Heracles lo intenta matar, cuando era niño, poniendo dos serpientes en su cuna<sup>1108</sup>. Otra diosa que utiliza a estos animales para ejecutar sus castigos es Artemisa, pues se cuenta que Admeto tras conseguir casarse con Alcestis con la ayuda de Apolo, a la hora de hacer las ofrendas de

---

<sup>1102</sup> Sobre el nacimiento de Dionisos y su relación con la serpiente véase David Hernández de la Fuente, “Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: el Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7 (2002), pp.19-50. No obstante, en torno a este dios también se narra que fue fruto de la unión de Zeus y Semele, una mortal, a la que éste deslumbró con su presencia hasta que hubo de provocarle la muerte, le arrebató el niño de sus entrañas y como aún no estaba preparado para nacer lo introdujo en su muslo, de manera que nació dos veces. Apollod. 3.4.3.

<sup>1103</sup> Sobre la figura de Dionisos véase Otto Seemann, *Mitología clásica ilustrada*, II, pp.213-217.

<sup>1104</sup> Apollod. 1.9.28; Hyg. *Fab.* 26 y 27.

<sup>1105</sup> Hyg. *Fab.* 26. Sobre la historia de este personaje véase Alicia Esteban Santos, “Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)”, pp.63-93.

<sup>1106</sup> Hyg. *Fab.* 135. Sobre la figura de Laocoonte véase Herbert González Zymla, “Iconografía del Laocoonte a través de sus fuentes literarias y poéticas”, *Anales de Historia del Arte*, 9 (1999), pp.9-26.

<sup>1107</sup> Hyg. *Fab.* 52.

<sup>1108</sup> Hyg. *Fab.* 30; Apollod. 2.4.8. Sin embargo, Apolodoro, en la misma cita, también refiere que fue Anfitrón quien puso las serpientes en la cuna para saber cual de los dos niños era su hijo.

sacrificio a los dioses, olvidó hacérselas a Artemisa, así que la diosa hizo que la cámara nupcial estuviera llena de serpientes<sup>1109</sup>.

Sin embargo, el papel de este animal en la historia de Télefo y Auge es completamente diferente. Los dioses hacen aparecer una serpiente enorme en la cámara nupcial para evitar que madre e hijo consumen el matrimonio o que Auge mate a su hijo, y esto permite que se reconozcan el uno al otro<sup>1110</sup>.

En cuanto a los personajes mitad hombre mitad serpiente, se alude a dos en concreto, por un lado, Cécrope, hijo del sol, que fue el primer rey de Ática y cuando los dioses se disputaron la región fue partidario de Atenea<sup>1111</sup>, y por otro, Erictonio, el niño que nace de la tierra cuando el semen de Hefesto entra en contacto con ella, tras haber intentado violar a Atenea, que llegó a ser rey de Atenas<sup>1112</sup>. También hay que tener en cuenta que al volverse locas las jóvenes que conocen la existencia de Erictonio, la serpiente queda asociada, a su vez, a la locura<sup>1113</sup>.

A causa de la agresividad de la serpiente y el terror que despierta, se empleaba como símbolo apotropaico en escudos y armaduras, pues mostraba la fuerza de los héroes así como el poder destructor de los enemigos, ejerciendo como motivo intimidatorio ante éstos, mientras protegía a los héroes como fuerza benefactora<sup>1114</sup>. Esta utilización de la serpiente la encontramos en Hesiodo al describir el escudo de Heracles<sup>1115</sup> y en Homero, en *Ilíada* concretamente, al hacer lo propio con la armadura del rey de Micenas<sup>1116</sup>.

En la épica griega también se alude a la serpiente como símil de las actitudes de algunos hombres ante una situación de peligro, al ilustrar el miedo que siente Alejandro ante Menelao, lo describe lívido y tembloroso como si se encontrara ante una serpiente<sup>1117</sup>, o la estrategia de Héctor cuando sabe que ha fracasado y reacciona como

---

<sup>1109</sup> Apollod. 1.9.15.

<sup>1110</sup> Hyg. *Fab.* 100. Sobre la figura de Télefo véase Rosa M<sup>a</sup> Aguilar, “La figura de Télefo en la literatura y el arte griegos”, *CFC Egi*, 13 (2003), pp. 181-193.

<sup>1111</sup> Apollod. 3.14.1

<sup>1112</sup> Apollod. 3.14.6; Hyg. *Fab.* 166. Sobre la importancia del personaje de Erictonio como hijo de la tierra véase Laura Almandós Mora, *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

<sup>1113</sup> Cf. Carlos González Wagner, “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”, *Gerión*, 2 (1984), pp.31-59.

<sup>1114</sup> Cf. Ana M<sup>a</sup> Vázquez Hoys y Javier del Hoyo Calleja, “La Górgona y su triple poder mágico. (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición. II)”, pp.117-182

<sup>1115</sup> Hes. *Sc.* 145-150.

<sup>1116</sup> Hom. *Il.* 11. 22-40.

<sup>1117</sup> Hom. *Il.* 3.30-35.

la serpiente acorralada, que permanece quieta esperando a que su enemigo se aproxime para lanzarse sobre él ferozmente<sup>1118</sup>.

En lo que se refiere a la fabulística esópica, la serpiente protagoniza distintas fábulas, aunque, en conjunto, se insiste en que se trata de un animal pérfido y peligroso, de naturaleza malvada<sup>1119</sup>. Sin embargo, debemos destacar una de las fábulas, por su relación con otro de los elementos característicos de su simbología. Se trata de “El burro y la serpiente *Dipsás*”<sup>1120</sup>, en ella se narra que tras robar Prometeo el fuego, Zeus se enfadó y entregó una droga preservadora de la vejez a los que le informaron de ello. Éstos la pusieron sobre un burro. Como era verano y hacía calor, el animal sintió sed y se aproximó a una fuente. La serpiente que custodiaba el lugar no le permitía beber allí, de manera que el burro le ofreció la droga a cambio del agua. Ellos efectuaron el intercambio y a consecuencia de ello, la serpiente no envejecería aunque siempre tendría sed.

La serpiente, en la tradición grecolatina, al igual que en otras culturas, tiene una simbología ambigua y muy compleja, pues es un animal mágico y antiguo, que forma parte de los mitos primordiales. De ahí que desempeñe funciones diversas aunque todas ellas entroncadas con el concepto de la tierra, como elemento, y de la vida y la muerte, como principios básicos de la existencia. A pesar de tener un conocimiento detallado del animal como manifiesta Aristóteles, no se pierde su carácter mágico.

Al fusionar los conceptos del dragón y la serpiente, este reptil se transforma en el guardián primordial, papel en el que encontramos al dragón de las profundidades de la tierra, que custodia los tesoros de los dioses, y al del agua, una terrible serpiente que guarda las fuentes. Ambas imágenes propias de la tradición celta<sup>1121</sup>. A las que deberíamos añadir la idea del dragón alado que se ocupa de la protección de los favoritos de los dioses, Triptólemo y Medea, y los guía.

Estos dragones disponen de una marcada simbología individual. El dragón de la tierra, cuya existencia transcurre en su interior, se ocupa de alejar al hombre de los dominios que le están vedados y de preservar la ley natural, como la inmortalidad que representan las manzanas de las Hespérides, o de evitar acciones antinatura como el

---

<sup>1118</sup> Hom. *Il.* 22.90-99.

<sup>1119</sup> Aesop. 51, 128, 192, 196, 198 y 221.

<sup>1120</sup> Aesop. 458.

<sup>1121</sup> Sobre los tipos de dragones en el mundo celta véase J. A. Mc Culloch, *Celtic Mythology*. London: Constable, 1993, pp.124-134.



incesto que desea cometer Zeus con su hija, Perséfone. Si bien, en ambos casos, de nada sirve su papel de guardián, pues Heracles mata al dragón y Zeus engaña a las serpientes transformándose en una de ellas, violando de esta forma dicha ley natural.

En cuanto al dragón que custodia los manantiales, representa al agua viva que mana de la tierra, o lo que es lo mismo, por un lado, la esencia de la vida, la lluvia y la fertilidad de la tierra, así como la espiritualidad y la inmortalidad del alma, y por otro, la naturaleza convulsa, al margen de las leyes del hombre. Sin embargo, una vez más es derrotado, esta vez por la figura que representa la creación de ciudades: Cadmo.

En estas imágenes la simbología tradicional de las escenas descritas queda bajo el dominio de los dioses y los hombres, el mundo primitivo ha de ser transformado y la esencia vital de la tierra, sometida. La sociedad grecolatina se presenta, a través de las derrotas de estos dragones, como un pueblo en evolución, luchando por eliminar las reminiscencias de creencias antiguas. La idea del fundador de ciudades aniquilando a la bestia que representa la naturaleza viva es una metáfora de lo irremediable, el progreso que precisa de la destrucción para lograr el control del medio.

Sin embargo, si entendiéramos la lucha de Cadmo contra el dragón que guarda la fuente de Castalia como una forma de pacificación del territorio para el establecimiento de poblaciones, idea que nos remite al mundo romano, la imagen de los hombres de hierro surgidos a partir de los dientes del dragón, podría representar a aquellos guerreros que alimentados por la sangre y la furia de los combates no tienen sentido en la sociedad que se instaura, han de desaparecer, pues entorpecerían su desarrollo.

En cuanto al dragón que custodia el vellocino de oro, es distinto; no forma parte de la simbología particular de los anteriores, ni el comportamiento del héroe tampoco se corresponde con la idea de la derrota del monstruo por medio de la fuerza. Jasón pretende el trono de su padre, para ello ha de demostrar que dispone de las cualidades implícitas en un rey; debe obtener el vellocino que custodia un dragón, enfrentarse al monstruo que en este caso tiene un matiz oscuro, porque puede ser dominado por medio de la magia. Sin embargo, el enfrentamiento no tiene lugar, sólo le aletarga, le duerme, el héroe no puede lograr la gloria de esta forma, es una artimaña; no lo vence, lo esquiva. Jasón fracasa porque ha de recurrir a la magia de Medea y su historia se transforma en un drama. En una tradición de héroes que hacen sucumbir a sus enemigos, este personaje no tiene la dignidad de rey, no destaca por su valor sino que cuanto obtiene se fundamenta en la intriga y la manipulación. El dragón en este caso

sólo evidencia la fragilidad del ser humano, que dominado por la ambición sacrifica sus principios<sup>1122</sup>.

La figura del dragón alado uncido al carruaje de la diosa Demeter ya no es una criatura primordial, sino más bien puede ser la manifestación de una naturaleza dominada por medio de la razón; la aplicación de los conocimientos para establecer un sistema de cultivos, el desarrollo de la agricultura, de ahí que Triptólemo viaje en un carruaje similar extendiendo por el mundo el uso del trigo.

Sin embargo, el carruaje de Medea tiene un sentido distinto; esta mujer ya no tiene nada, ha perdido a su familia, ha matado a sus hijos, no tiene nada más que la sensación amarga que deja la venganza y la culpa mezclada con el orgullo herido, ella misma representa la lealtad y la destrucción. Su carruaje de dragones alados simboliza más bien la necesidad de huir de la propia realidad para poder enfrentarse a ella, asumir errores y reconocer el fracaso; él la conduce a la tumba de su hermano, su primer sacrificio, el momento en que empezó a perder su humanidad. La asociación de Medea con estos dragones se centra en determinados aspectos de la simbología de la serpiente: el vínculo con la muerte llevando implícita la tragedia y el tormento del alma.

Si bien la relación entre la serpiente y Asclepio en torno a la medicina, es una conclusión fundamentada en la experiencia práctica, dado el uso de su veneno en la farmacopea, no ocurre lo mismo con la resurrección de los muertos. Una lectura detallada de las referencias y los relatos, en que se vincula a la serpiente con este concepto, nos permite comprender que esta sociedad lo consideraba un sacrilegio, una rebelión sin sentido. Esto se puede apreciar en el relato de Glauco, el niño muere sumergido en la miel, lo que simbólicamente le permite purificar su existencia, es una muerte que implica trascendencia espiritual<sup>1123</sup>; sin embargo, en la actitud del padre, aparece la ilógica necesidad de rechazar esta situación, recurre a un adivino, un personaje racional que se niega a formar parte de este rechazo. No obstante, será precisamente él quien se vea obligado a internarse en la tumba junto al cadáver, sumergirse en la oscuridad, lo desconocido, la ignorancia, pues a través de la serpiente se manifiesta la magia que proviene de las sombras, como el único medio para conseguir el fin propuesto. Es entonces cuando el personaje racional se deja arrastrar

---

<sup>1122</sup> Paul Diel ofrece una amplia reflexión sobre la historia de Jasón; se ocupa de los matices del relato y de la personalidad del héroe. Véase Paul Diel. *El simbolismo...*, pp.165-175.

<sup>1123</sup> Sobre la simbología de la miel véase Ana M<sup>a</sup> Vázquez Hoys "La miel alimento de la eternidad", pp.61-93.

por la necesidad y comete el sacrilegio del que es consciente, pero que le permitirá recuperar la libertad. En cuanto a la figura de Asclepio, él utiliza la sangre de la Gorgona, una criatura maléfica, para devolver la vida, rebelándose contra los designios de los dioses y siendo castigado por ello. La muerte es una conclusión natural de la existencia humana y no admite discusión.

A través de la relación de la serpiente con los diferentes dioses griegos se nos presenta como un símbolo ancestral, en comunión con las fuerzas primigenias. Sin embargo, al evolucionar los conceptos que rigen la sociedad, se transforma en referente del conocimiento, pues conoce los secretos del destino de los hombres e inicia en dichos misterios a personajes como Melampo, purificando sus sentidos y despertando su percepción; pero también simboliza la ignorancia y la locura, por su relación con la magia, que tiene su origen en el mundo primitivo, al margen de la razón y la lógica, y su presencia en los éxtasis místicos. Además, la serpiente representa al cuerpo, por su carácter de símbolo fálico, que la relaciona directamente con la fertilidad, y su papel de guardián de la virginidad y de las leyes naturales que prohíben el incesto; y al espíritu, por ser la representación de las almas y obtener un lugar en los Campos Elíseos.

Sus funciones al servicio de los dioses lo convierten en el brazo ejecutor de sus castigos, por motivos distintos y de formas diversas, tanto conduciendo a los hombres a la muerte como atormentándoles en el Inframundo; en mensajero de calamidades y triunfos, al hacer partícipes a los hombres de los designios divinos mediante profecías o a través de los sueños; y en mediador entre los hombres para revelar las verdades que permanecen ocultas. En cuanto a su presencia en los templos, no podía ser de otra manera, tratándose de la figura que custodia el cocimiento primordial y el vehículo de comunicación entre lo divino y lo humano.

En su relación con los hombres representa a la muerte en su sentido trágico, permanece en las tumbas como una manera de preservar los fundamentos de la existencia, el ciclo vital del ser humano; alude a las traiciones y la ruina del espíritu; representa la agresividad del combate, la furia del héroe y la del enemigo, una faceta terrible que a su vez actúa como potencia protectora de los guerreros.

Además, encontramos dos figuras determinantes que se relacionan con lo mencionado. El concepto de la mujer-serpiente que permanece oculta en el interior de la tierra podría representar la ignorancia de los pueblos primitivos que se mantenían en las sombras, de ahí que se vincule al caos que pretende recuperar su lugar en el mundo,

representado por Tifón, y que las criaturas que genere sólo pueden ser monstruos, seres que, como hemos visto, aluden a las viejas creencias y serán derrotados por la sociedad naciente que habrá de desarrollarse asentándose sobre sus cenizas. Sin embargo, el hombre-serpiente está dotado del conocimiento primordial, pertenece a la tierra que habita, está en comunión con ella; es la manifestación del triunfo del hombre sobre la ignorancia primitiva, la evolución, de modo que desempeña el papel de rey de Atenas. Algo semejante a lo que ocurre en torno a la muerte de Pitón a manos de Apolo, pues la sabiduría pasa a manos de las divinidades antropomórficas, al igual que la razón ha derrotado a la superstición.

#### 4.2.3.5 Toro y vaca

Los bóvidos son animales básicos en la tradición grecolatina, forman parte de sus mitos y de su cotidianidad, quedando reflejado en los textos, pues disponemos de un conjunto amplio de relatos y referencias donde comparten protagonismo con dioses, héroes y hombres, que se remontan a la épica griega y sobreviven en el tiempo.

Los datos obtenidos en las obras de zoología, en cuanto a rasgos físicos y hábitos de comportamiento, muestran que al disponer de un profundo conocimiento de los animales no precisan detenerse a exponer cuestiones sobradamente conocidas como una descripción física detallada, aunque se centran en sus hábitos reproductivos, características psicológicas y, por supuesto, la utilidad que tienen para el hombre.

Aristóteles se limita a describir a los bóvidos como unos mamíferos con cuernos y pezuñas<sup>1124</sup>. Hace referencia a la generación de estos animales y a sus hábitos reproductivos<sup>1125</sup>, así como a la castración de los machos<sup>1126</sup>, comentando que los bueyes son animales de buen temperamento no dados a muestras de ferocidad<sup>1127</sup> y que viven más tiempo que el resto de los machos, hasta 20 años, mientras que las hembras viven 15<sup>1128</sup>. Destaca que son animales que sueñan<sup>1129</sup> y que los toros de cinco años son los ejemplares más fuertes y valorados<sup>1130</sup>.

---

<sup>1124</sup> Arist. *HA*. 2.1.

<sup>1125</sup> Arist. *HA*. 5.2, 5.14 y 5.18.

<sup>1126</sup> Arist. *HA*. 9.50.

<sup>1127</sup> Arist. *HA*. 1.1.

<sup>1128</sup> Arist. *HA*. 6.21.

<sup>1129</sup> Arist. *HA*. 4.10.

<sup>1130</sup> Arist. *HA*. 6.21.

Sin embargo, Plinio describe al toro como un animal de semblante orgulloso, con frente dura, orejas peludas y cuernos, siempre dispuestos al combate y que manifiestan su agresividad con el movimiento de sus patas sobre el suelo. Lo considera un compañero indispensable del hombre para el trabajo, sobre todo en la agricultura, y también explica la importancia de la selección de los animales destinados al sacrificio, pues han de cumplir unas condiciones establecidas, como la armonía de sus proporciones<sup>1131</sup>.

Según Eliano, el toro es orgulloso<sup>1132</sup>, fuerte y agresivo<sup>1133</sup>, valiente<sup>1134</sup> e impetuoso<sup>1135</sup>, aunque cuando se domestica, es dócil y servicial<sup>1136</sup>. Refiere que recuerdan las ofensas y si tienen oportunidad se vengan<sup>1137</sup>. Además, comenta que los bueyes presienten las hambrunas, la peste y los terremotos, predicen la salubridad del aire y las buenas cosechas<sup>1138</sup> y las vacas, el tiempo que hará<sup>1139</sup>. Los bóvidos se valoran como símbolo de riqueza, son indispensables para la agricultura y útiles para el transporte de mercancías<sup>1140</sup>.

Dado que nuestro objetivo es efectuar una valoración lo más acertada posible de los distintos aspectos de la simbología de estos animales, hemos de matizar que el tratamiento que le dan los autores al buey, a la vaca y al toro es diferente, como si se tratara de tres animales distintos. A causa de ello al analizar los matices de la figura de los bóvidos, en esta cultura, iremos exponiendo la información sobre cada uno de los tres en el orden que hemos planteado y de forma independiente.

Respecto al buey, está asociado a Apolo y a Zeus. Su presencia en las obras consultadas se centra sobre todo en la poesía arcaica de tradición oral, aunque también contamos con determinadas fábulas y una síntesis de rasgos de comportamiento procedentes de la *Fisiognomía* de Aristóteles.

---

<sup>1131</sup> Además alude a su generación y hábitos reproductivos. Plin. *NH.* 8.70.

<sup>1132</sup> Ael. *NA.* 2.20.

<sup>1133</sup> Ael. *NA.* 5.19.

<sup>1134</sup> Ael. *NA.* 6.1.

<sup>1135</sup> Ael. *NA.* 4.48.

<sup>1136</sup> Ael. *NA.* 7.4.

<sup>1137</sup> Ael. *NA.* 4.35.

<sup>1138</sup> Ael. *NA.* 6.16.

<sup>1139</sup> Ael. *NA.* 7.8.

<sup>1140</sup> Ael. *NA.* 2.57.

El relato principal sobre este animal es la historia del primer sacrificio que se hizo a los dioses. Se narra que Prometeo fue quien seleccionó a la víctima, un buey, y tras sacrificarlo lo dividió en dos lotes. En el primero situó la carne, las vísceras, la piel y parte de la grasa y en el segundo, los huesos cubiertos de grasa. Dio a elegir a Zeus y éste eligió el segundo lote, la parte que, a partir de entonces, correspondería a los dioses en cada sacrificio; mientras que el resto del animal serviría de alimento a los hombres. La consecuencia de este engaño fue que Zeus les privó del fuego<sup>1141</sup>.

En la épica griega, su presencia es una constante ya que muchas de las referencias al buey se emplean como elementos de comparación. El fundamento de dichas comparaciones es lograr una referencia visual concreta, son símiles reconocibles por tratarse de situaciones que forman parte de la vida cotidiana. De ahí que se aluda a la forma en que los bueyes trillan los campos de cebada para mostrar la imagen del carro de un guerrero pasando sobre los cuerpos inertes tras el combate<sup>1142</sup>, o la forma en que se mantiene unidos estos animales por el yugo actuando como uno sólo para aludir a la compenetración entre algunos guerreros<sup>1143</sup>, o bien al degüello del buey para ilustrar la forma en se da muerte a los enemigos<sup>1144</sup>. Sin embargo, cuando se pretende recrear la imagen de un valeroso guerrero, que pierde la vida en la batalla, se asemeja a los estertores del toro que brama al ser devorado por el león o al ser sacrificado<sup>1145</sup>. También está presente como víctima de sacrificio destinada a obtener el favor de Zeus, evitando de esta forma morir en la contienda y resultar vencedores<sup>1146</sup>, y se le inmola en los funerales<sup>1147</sup>. Las alusiones a la relación del buey con Apolo se limitan a referir que el dios sentía predilección por apacentar a estos animales<sup>1148</sup>, a lo que Pausanias añade que se sacrifican en su honor e incluso en algunos de sus templos había bueyes de bronce como ofrenda<sup>1149</sup>.

---

<sup>1141</sup> Este relato lo encontramos en la *Teogonía* de Hesiodo (535-560). Marcel Detienne analiza este relato desde distintos puntos de vista, planteando la idea del buey como referente del hombre y aludiendo a la importancia del relato, en lo que atañe a la evolución de la sociedad griega que pasó de una alimentación en crudo a cocinar los alimentos. Cf. Marcel Detienne, *Dionysos miss à mort*. Paris: Gallimard, 1977, pp.139-151.

<sup>1142</sup> En este caso se trata de Aquiles. Hom. *Il.* 20.490-500.

<sup>1143</sup> Aludiendo a Ajax Oileo y Ajax Telamonio. Hom. *Il.* 13.701-710.

<sup>1144</sup> Como ocurre en el caso del relato de la muerte de Egisto, en la *Odisea* (4.530-540); otra referencia similar la hallamos en Hom. *Il.* 17.516-538.

<sup>1145</sup> Hom. *Il.* 16.477-492; 20. 400-410.

<sup>1146</sup> Hom. *Il.* 2.394-420, 7.313-315.

<sup>1147</sup> En los funerales de Patroclo se sacrifican bueyes blancos. Hom. *Il.* 23.24-35.

<sup>1148</sup> Hom. *Il.* 21.446-448; Paus. 7.20.3-5.

<sup>1149</sup> Paus. 10.16.6.

En la fabulística, el buey está presente en toda alusión a las tareas agrícolas, si bien cuando cobra protagonismo, en fábulas concretas, su papel es mostrar que nació para trabajar; lo hace sin descanso, manifestando una sumisión absoluta hacia su dueño, y vive resignado con su destino: ser sacrificado sin dar muestras de oposición<sup>1150</sup>. Las fábulas que mejor ilustran estos aspectos son: “La pulga y el buey”<sup>1151</sup> y “Los bueyes y los carniceros”<sup>1152</sup>. En la primera de ellas se narra que una pulga pregunta al buey el por qué de su actitud servil hacia el hombre cuando se trata de un animal fuerte y capaz de hacerle frente. Sin embargo, el buey le contesta que sería un desagradecido si no correspondiera con su trabajo al afecto que le demuestra, aunque sean tan sólo unas caricias. Y en la segunda, se relata que los bueyes pretendían rebelarse contra los carniceros, pero uno de los más viejos les pide que no cometan ese error, pues ya que han de morir por lo menos que sea a manos de alguien experimentado y así no sufrirán.

A pesar de que tenga un vínculo con las divinidades, su relación fundamental es con el hombre: les resulta tan sumamente útil que, según Eliano, lo sigue siendo hasta después de muerto, dado que de sus despojos nacen las abejas<sup>1153</sup>. Al igual que ocurre con la mayoría de los animales analizados, siempre hay defectos plausibles que se incorporan al conjunto de referencias, en este caso, es Aristóteles, en la *Fisiognomía*, quien ofrece una dimensión diferente del buey, ya que le adjudica determinados rasgos que podríamos encontrar en el hombre. Este autor caracteriza al buey como un animal negligente, lento, torpe y perezoso, además de manso, cuya actitud ante la vida es estar triste y quejumbroso<sup>1154</sup>.

La vaca está relacionada con Hiperión —el sol—, Atenea, Demeter —la diosa que enseña a los hombres a domesticar a los bóvidos<sup>1155</sup>— y Hera. A pesar de ser también un animal destinado al sacrificio, es de menor entidad que el buey o el toro. Su presencia en los textos toma un cariz diferente. La vaca está presente en la poesía arcaica de tradición oral, aunque en menor medida que el buey y está ausente de la fabulística. Sin embargo, destaca su protagonismo en determinados relatos,

---

<sup>1150</sup> Aesop. 45, 273, 290, 292, 300 y 372.

<sup>1151</sup> Aesop. 273.

<sup>1152</sup> Aesop. 290.

<sup>1153</sup> Ael. *NA*. 2.57. La utilidad del animal sobre todo como fuerza de labor y en su papel de víctima sacrificial también la dejan patente otras obras. Hes. *TyD*. 405-410; Paus. 1.24; Str. 10.4.21.

<sup>1154</sup> Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, pp.66-68 y 75.

<sup>1155</sup> Hyg. *Fab*. 277. Sobre la figura de Deméter véase José Antonio Pérez Diestre, “Deméter y Ceres: las diosas de la fertilidad”, *Graffylia*, 4 (2004), pp.53-57.

concretamente hemos seleccionado tres de ellos, siendo precisamente en el último donde encontramos la transformación de una mujer en este animal.

El primero de los relatos es el las vacas del sol y procede de la épica griega, concretamente de *Odisea*<sup>1156</sup>. La historia cuenta que cuando Odiseo se dirige a Trinacria, el adivino Tiresias le informa que encontrará allí a las vacas del sol, unos animales a los que por ningún motivo pueden hacer daño si no quieren que su viaje a Ítaca se vuelva muy complicado. Además, Circe le explica que estas vacas no se reproducen ni mueren y están guardadas por dos ninfas, hijas de Hiperión. Sin embargo, cuando llegan a Trinacria, los compañeros de Odiseo sacrifican a los animales y se los comen. Hiperión se siente tan ofendido que amenaza a Zeus con recluirse en el Inframundo, y éste decide castigar él mismo a Odiseo y a sus compañeros destruyendo su nave<sup>1157</sup>.

El segundo relato narra que Cadmo salió en busca de Europa, su hermana, que había sido secuestrada por Zeus. Acudió al oráculo y este le indicó que debía seguir a una vaca y, en el lugar donde ésta se echara, fundar una ciudad y así fue fundada Tebas y el animal fue sacrificado en honor de Atenea<sup>1158</sup>.

Las dos versiones del relato con las que contamos, una de Apolodoro<sup>1159</sup> y otra de Higino<sup>1160</sup>, difieren en detalles que sería interesante matizar. Así como Apolodoro se limita a referir que tras las indicaciones del oráculo, Cadmo encuentra al animal en La Fócide; Higino plantea que le fue ordenado a Cadmo comprar un animal en concreto, debía ser una vaca con una marca en forma de media luna en el costado. Además, según Apolodoro la ciudad fundada es Tebas, pues el animal atraviesa Beocia hasta llegar a este lugar, mientras que Higino refiere que la ciudad que funda Cadmo es Beocia<sup>1161</sup>.

El tercer relato tiene lugar en un contexto muy diferente. Io hija de Inaco, siendo sacerdotisa de Hera fue seducida por Zeus y cuando la diosa lo descubrió, transformó a la joven en una vaca blanca para asegurarse de que nadie la reconociera, encomendando a Argos la custodia del animal. Sin embargo, Zeus le ordenó a Hermes que la robara y

---

<sup>1156</sup> Hom. *Od.* 12. 127-404.

<sup>1157</sup> Apolodoro también menciona este relato, aunque se trata de una breve referencia. *Apolod. Epit.* 7.22.

<sup>1158</sup> Sobre la relevancia posterior del mito de la fundación de Tebas por Cadmo véase M<sup>a</sup> Jesús García Fuentes, “La saga de los Labdácidas y la de los Pelópidas en la tragedia senecana”, *CFC: Estudios latinos*, XXVI/1 (2006), pp.55-75.

<sup>1159</sup> Apolod. 3.4.1.

<sup>1160</sup> Hyg. *Fab.* 178.

<sup>1161</sup> Apolodoro recoge una historia similar sobre la fundación de Ilión, en las colinas de Frigia, de manos de Ilio. 3.12.3.



éste mató al guardián. Cuando Hera supo lo que había ocurrido le envió a la vaca un tábano que le picaba continuamente, de manera que el animal huía de un lugar a otro, hasta que llegó a Egipto donde recuperó su forma humana<sup>1162</sup>.

A través de estos relatos, conocemos, en parte, las funciones básicas que desempeña el animal en la tradición grecolatina. Sin embargo, hemos de aludir al resto de referencias procedentes de las obras consultadas, tanto para completar determinados conceptos como para incorporar otros que no se manifiestan abiertamente en estos relatos. En lo que atañe a las alusiones a las vacas, como ganado, transformadas en objeto de deseo que desata conflictos entre los propietarios y aquellos que pretenden arrebatárselas, disponemos de varias referencias a ganaderías míticas. Es el caso de las vacas de Gerión, que le son arrebatadas por Heracles tras matar al guardián de los animales, Euritión, y a su perro, Orto, así como al propio Gerión<sup>1163</sup>. Además, se alude a ellas como botín de guerra por el que los hombres deben morir en combate<sup>1164</sup> y Pausanias menciona varios relatos míticos sobre la importancia de dicha ganadería, explicando que en aquella época representaban la riqueza<sup>1165</sup>.

En *Ilíada* también se alude a la relación entre la vaca y las ciudades, y a su vínculo con Atenea. En el texto, se plantea que los habitantes de la ciudad de Troya solicitan protección a la diosa, sobre todo para las mujeres y los niños, sacrificando en su templo vacas de un año que no hubieran estado sujetas al yugo<sup>1166</sup>, probablemente eran las características que debía tener la vaca que protagoniza el relato de Cadmo.

Por último, si bien la referencia a la vaca como animal de sacrificio no es tan constante como la del buey y el toro<sup>1167</sup>, y se limita a determinadas diosas como

---

<sup>1162</sup> La versión más amplia de la historia procede de Apolodoro (2.1.3), aunque se cita la transformación en Pausanias (3.18.13) y Ovidio en *Metamorfosis* ofrece la narración, el protagonismo de la vaca es menor (1.567-746). Sobre el papel de la mujer como verdugo o víctima en los mitos de la tradición grecolatina véase Alicia Esteban Santos, “Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)”, pp.63-93.

<sup>1163</sup> Hes. *Th.* 290-295 y 979-983; Paus. 3.16.4-5. Pausanias cuenta además que en el Trono de Apolo en Amiclas se representa a Heracles conduciendo las vacas de Gerión (3.18.13). Sobre la historia de Gerión véase José M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, “Gerión y otros mitos griegos de Occidente”, *Gerión*, 1 (1983), pp.21-38.

<sup>1164</sup> Hom. *Il.* 11.655-680.

<sup>1165</sup> Alude a las vacas de Ificlo, que fueron solicitadas como dote por Neleo para su hija y que Meneleo recibió en compensación por la curación de Ificlo, así como al combate entre Erix y Heracles por las vacas de Eritrea, Paus. 4.36.2.

<sup>1166</sup> Hom. *Il.* 6. 263-285. Sobre la importancia de este tipo de animal en concreto en el contexto del sacrificio véase Manuel Antonio Marcos Casquero, “El exótico culto a Heracles en el *Ara Máxima*”, *Revista de Estudios Latinos*, 2 (2002), pp.65-105.

<sup>1167</sup> Sobre la presencia de la vaca en el contexto del sacrificio véase Francisco Javier Burgaleta Mezo, “El animal en la fiesta griega antigua: el sacrificio animal de consumición”, en V. Sánchez Ramos

Atenea<sup>1168</sup>, Demeter<sup>1169</sup> y Hera<sup>1170</sup>, Eliano explica que estos animales son conscientes de su destino y se dejan conducir hasta él<sup>1171</sup>.

El toro está vinculado a Poseidón y a Zeus, en menor medida a Hefesto y a Dionisos, y a los ríos como el Aqueloo. Entre los bóvidos él es gran protagonista en los mitos de la tradición grecolatina. Disponemos de distintos relatos y amplitud de referencias a este animal, en el conjunto de las obras consultadas, y los mitos de los que forma parte sobreviven en el tiempo. Está presente en la poesía arcaica de tradición oral, en la fabulística, e incluso es de los pocos animales que logra una caracterización positiva por parte de Aristóteles en su *Fisiognomía*. Una de las características principales de la figura del toro es que está conformada por dos elementos básicos: la idea del toro como la bestia mítica y los rasgos propios del animal salvaje o del semental de la vacada.

En cuanto a los relatos, podemos referir tres que aluden a los aspectos más relevantes de su figura. El primero narra que Zeus se transformó en un hermoso toro blanco que pacía con la manada, Europa quedó fascinada por la belleza del animal y se aproximó a él. Dado que el toro era manso, la joven montó sobre él, y el animal se internó en el mar dirigiéndose a Creta y se llevó a Europa con él. Una vez en Creta la violó y de aquella relación nacieron tres niños: Minos, Sarpedón y Radamantis<sup>1172</sup>.

El segundo, que consiste en un grupo de narraciones interrelacionadas, relata que Minos deseaba reinar en Creta pero encontraba oposición, así que alegó tener el beneplácito de los dioses y quiso demostrarlo. Hizo sacrificios a Poseidón pidiéndole que hiciera aparecer un toro procedente de las profundidades al que sacrificaría en su honor. Sin embargo, cuando Poseidón le envió un hermoso toro y Minos se convirtió en rey, no se atuvo a lo establecido, pues llevó a este animal a los pastos y en su lugar sacrificó otro toro. Poseidón se enfadó tanto que volvió salvaje al toro que había entregado al rey e indujo a la locura a Pasifae, la esposa de Minos. Ella se hizo pasar por una vaca, con la ayuda de Dédalo, copuló con este toro y dio a luz a Asterio, que fue

---

y J. Ruiz Fernández (Eds.), *La Religiosidad popular y Almería: Actas de las III Jornadas*, 2004. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp.255-264.

<sup>1168</sup> Hom. *Il.* 6. 263-285; Apollod. 3.4.1.

<sup>1169</sup> Ael. *NA.* 11.4.

<sup>1170</sup> Paus. 5.16.3 y 9.3.8; Apollod. 2.5.10.

<sup>1171</sup> Ael. *NA.* 11.4.

<sup>1172</sup> Las versiones del relato son muy similares, aunque si podemos destacar que tanto el texto de Apolodoro (3.1.1) y el de Diodoro de Sicilia (4.60.2) como el de Higino (*Hyg.Fab.* 178) son muy breves, mientras que Ovidio se extiende en detalles descriptivos (*Ou.Met.* 2.839ff).

llamado Minotauro, pues tenía cabeza de toro y cuerpo de hombre. Minos, siguiendo el consejo del oráculo, lo encerró en el laberinto que construyó Dédalo para este fin<sup>1173</sup>. En cuanto al toro, Heracles fue a buscarlo a Creta y lo llevó ante Euristeo, después lo soltó y el animal aterrorizó Esparta, Arcadia y llegó a Maratón, en Ática, donde asoló a sus habitantes y mató a un hijo de Minos, hasta que murió a manos de Teseo en Atenas<sup>1174</sup>.

A consecuencia de la muerte de su hijo, el rey Minos obligó a los atenienses a enviar a Creta, cada nueve años, siete jóvenes y siete doncellas, que serían entregados como ofrenda al Minotauro y éste los devoraría<sup>1175</sup>. Teseo se comprometió a matar a la bestia a cambio de que el tributo fuera anulado. Ariadna, la hija del rey, se enamoró de él y le ofreció ayuda para salir del laberinto a condición de que se casara con ella y huyeran de allí. Él aceptó, entró en el laberinto y mató al Minotauro, rescatando a los jóvenes que constituían la ofrenda a la bestia y huyeron de allí junto a Ariadna<sup>1176</sup>.

El tercer relato narra que Heracles tuvo que luchar contra el río Aqueloo para poder casarse con Dejanira, puesto que el río deseaba hacerla su esposa. Aqueloo asumió el aspecto de un toro, el héroe le rompió un cuerno y lo derrotó, de manera que se casó con la joven. No obstante, Aqueloo recuperó su cuerno al obtenerlo de manos de Amaltea<sup>1177</sup>.

Otros animales destacados que encontramos en las obras consultadas son los toros de pies de bronce que desprendían fuego por la boca, creados por Hefesto, a los que Jasón debía uncir con el yugo y arar parte de los campos de Ares para obtener el vellocino<sup>1178</sup> y el toro que Poseidón envía para matar a Hipólito como respuesta a la petición de Teseo<sup>1179</sup>. Además, Hesiodo, en *Escudo de Heracles*, alude a Poseidón como el dios con cabeza de toro dándole el nombre de *Ennosigeo*, “el que sacude la tierra”<sup>1180</sup>. También se presenta al animal como verdugo de Dirce, pues Antíope y sus hijos la atan a las astas de un toro para que la arrastre hasta matarla, a causa de los maltratos a los que había sometido a Antíope y el haberla separado de sus hijos<sup>1181</sup>.

---

<sup>1173</sup> Apollod. 3.1.3-4; D.S. 4.77.1-4. Sin embargo, según una de las fábulas de Higino fue Afrodita la que inspiró la pasión antinatural de Pasifae (Fab. 40). Respecto a la figura del Minotauro véase Yidy Páez Casadiegos, “El Minotauro en su laberinto”, *Eidos*, 5 (2006), pp.94-127.

<sup>1174</sup> Apollod. 2.5.7 y 3.15.7; Apollod. *Epit.* 1.5-6; Paus. 1.27.9-10; Str. 9.1.22; Hyg. *Fab.* 38.

<sup>1175</sup> Apollod. 3.15.8; Hyg. *Fab.* 41.

<sup>1176</sup> Apollod. *Epit.* 1.7-9; D.S. 4.61.4-7; Hyg. *Fab.* 42; Paus. 1.22.5 y 1.24.1.

<sup>1177</sup> Str. 10.2.19; Apollod. 2.7.5; Hyg. *Fab.* 31. La asociación entre el río y el toro también la encontramos en *Ilíada*. Hom. *Il.* 21.233-273.

<sup>1178</sup> Apollod. 1.9.23; Hyg. *Fab.* 22.

<sup>1179</sup> Hyg. *Fab.* 47.

<sup>1180</sup> Hes. *Sc.* 100-110.

<sup>1181</sup> Apollod. 3.5.5; Hyg. *Fab.* 7 y 8.

Este animal era considerado la víctima de sacrificio de mayor entidad, constituía la ofrenda perfecta para los dioses, destacando sobre todo a Poseidón<sup>1182</sup> y a Zeus<sup>1183</sup>, así como a Dionisos<sup>1184</sup>. Respecto a su presencia en la fabulística, tan sólo destacaríamos que se alude al toro como el animal perfecto creado por Zeus<sup>1185</sup>. Aristóteles en *Fisiognomía* lo considera modelo de valentía, aunque lo tacha de arrogante e iracundo<sup>1186</sup>.

Tal y como hemos ido viendo, el buey, la vaca y el toro son tres referencias simbólicas independientes, aunque componen un complejo entramado cuyo hilo conductor es la actitud ante el destino. En una primera apreciación de carácter general el buey representa al ser humano, la vaca a “lo femenino” y el toro a “lo masculino”. Sin embargo, las diferencias entre los tres van más allá.

El buey compondría la imagen del siervo, el campesino o el esclavo, un hombre común sin valores añadidos, no es un héroe ni un guerrero, sólo sabe obedecer sin rebelarse y ser sumiso a su dueño. Está asociado a la tierra y a los campos de labor como espacio físico orientado a la supervivencia, representando el esfuerzo y el trabajo, condenado a ser subyugado. Un individuo que se enfrenta a su destino con pasividad y resignación, imagen que transmite tanto la poesía arcaica de tradición oral como la fabulística. Sin embargo, Aristóteles en la *Fisiognomía*, no considera la mansedumbre una virtud, sino más bien un defecto deplorable y la idea del dios, concretamente Apolo, que valora esta cualidad, puede remitirnos a la idea del rechazo a una sociedad que se deja someter y que gobernantes tiránicos, como podrían ser los dioses, aprecian, mientras que los hombres de letras desprecian. Es la idea de “lo masculino” que al perder su virilidad se torna estéril, representando al hombre que se deja domeñar y explotar, no quedándole otra opción que esperar la muerte, la única manera en que

---

<sup>1182</sup> Hom. *Od.* 3.1-5, 11.130-133, 13. 181-185, 23. 270-280; Paus. 10.9.3-4; Str. 8.7.2.

<sup>1183</sup> Hom. *Il.* 11. 720-730; Paus. 9.3.8.

<sup>1184</sup> Paus. 8.19.2.

<sup>1185</sup> Aesop. 100.

<sup>1186</sup> Pseudo Aristóteles, *Fisiognomía*, pp. 49, 65 y 68. Respecto a la caracterización de animales como el buey en relación con defectos y cualidades humanas véase Arnaud Zucker, “La Physiognomie antique et le langage animal du corps” *Rursus* n°1. *Actes du XXXVIII<sup>e</sup> Congrès International de l’APLAES: L’animal, un modèle pour l’homme dans les cultures grecques et latine de l’antiquité et du Moyen-âge* (9 juillet 2006) en la dirección Url: [Http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=58](http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=58).

podrá liberarse de su destino, y a través del buey recrean cómo habrá de ser ese momento concreto, sin quejas, esperando tan sólo que sea a manos de alguien hábil<sup>1187</sup>.

No obstante, por medio de la vaca aluden a la figura femenina configurando un prototipo de mujer en el contexto de la sociedad grecolatina, vinculada a la tierra, símbolo de fecundidad y generadora de pueblos, de modo que se relaciona la fundación de las ciudades con la madre que da a luz a sus hijos. La divinidad que protege dichas ciudades es, a su vez, una mujer y el sacrificio del animal, en honor a ella, completa la secuencia. La transformación de la joven, que aún no ha iniciado su periplo como madre, en vaca da comienzo a una etapa marcada por la generación, porque ella será artífice de la prole que poblará la ciudad y a su vez ha de ser protegida por la figura femenina de la diosa. Su vínculo con el sol la relaciona con la vida misma, pues la reacción de éste ante el sacrilegio es desaparecer de la faz de la tierra, lo que supondría el fin de la vida en general. Además, a través de la actitud del animal ante el sacrificio nos presentan a una mujer sometida, resignada a su destino, cuyo papel en la sociedad está establecido de antemano. Esta mujer joven, que carece de derechos y abunda en deberes, se verá subyugada por el hombre, de cualquier condición, y por la mujer de una clase superior. Además, la referencia a la vacada como manifestación de riqueza, la hace a su vez generadora de conflictos, un objeto de deseo que origina enfrentamientos y decesos, pues provoca la envidia y la codicia. Situación y consecuencias que también podríamos relacionar con la mujer, si bien como comprobamos en la historia de Io, ella es quien recibe el castigo por ser causa de disputa. A todo ello debemos añadir que su ausencia de la fabulística nos da a entender que carece de virtudes o defectos que pudieran corresponderse con la figura masculina, eje de dicha sociedad; no la están privando de defectos sino minimizando su papel como modelo, haciéndolo inapreciable<sup>1188</sup>.

---

<sup>1187</sup> Sobre las referencias a la explotación y el sometimiento del buey como reflejo del hombre véase Juan Cascajero, "Lucha de clases e ideología: aproximación temática a las fábulas no contenidas en las colecciones anónimas", *Gerión*, 10 (1992), pp.23-63.

<sup>1188</sup> Mercedes Madrid elabora un interesante estudio sobre la evolución de la figura femenina en la sociedad grecolatina, mostrando una primera apreciación por la épica griega, donde desempeña el papel de compañera y madre, que contrasta con la percepción general de la figura femenina en esta cultura. Véase Mercedes Madrid Navarro, *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la mujer, 1999.

El toro, en la tradición grecolatina, es un referente de poder con dos vertientes muy marcadas e interrelacionadas: representación de la naturaleza como fuerza indómita y manifestación del principio masculino.

En la historia de Minos volvemos a encontrar la referencia a la insolencia del poder político ante la divinidad que representa a las fuerzas de la naturaleza, lo que se convierte en el castigo de ésta, no sólo para con su pueblo, pues afecta también a las zonas próximas. El delito de un sólo hombre se presenta como causa de las tragedias de una sociedad. Sin embargo, el animal que la divinidad entregó al rey es responsable de la muerte del hijo de éste, lo que establece una variante con los castigos de Poseidón que ejecutaba la bestia marina, en este caso el rey, causante de los males de todos, sufre las consecuencias al igual que los demás. No obstante, manifiesta una vez más su prepotencia al responsabilizar a otros de aquello que se produce por su causa.

Este animal que simboliza la agresividad de la naturaleza para con el hombre es, a su vez, manifestación de virilidad, pues al copular con la esposa del rey, genera al minotauro. Éste, en su apariencia de hombre toro alimentado por jóvenes, proporciona una imagen que puede estar relacionada con los instintos primarios que dominan al hombre en la fase previa a la madurez sexual; al ser derrotado por Teseo, la parte racional del hombre vence sobre su conducta irracional y eso le permite enfrentarse a la idea de la mujer como entidad asociada a su desarrollo personal, de ahí que el héroe inicie una relación con Ariadna<sup>1189</sup>.

El toro como principio masculino representa a la potencia sexual que atrae a las jóvenes y las aterra cuando sienten que puede dominarlas, subyugarlas, como es el caso de Europa. Además, algo habitual en la mayoría de las referencias grecolatinas, la exposición a la masculinidad dominante conduce a la violación. Es uno de los animales que mejor manifiesta la tendencia grecolatina a asociar la virilidad y el valor. Sólo aquellos capaces de mostrarse dominantes y agresivos detentan el respeto de los demás.

La historia del toro de Minos tiene el aspecto de un mito basado en una gran catástrofe natural sufrida por distintas regiones de Grecia, en un momento concreto de la historia, y al ser representada por el toro de Poseidón, puede haber consistido en terremotos e inundaciones. Según cuenta el relato, afectó a Creta, Arcadia y Ática, y un

---

<sup>1189</sup> Sobre las posibles interpretaciones en el ámbito del psicoanálisis de la historia del enfrentamiento entre Teseo y el minotauro véase Joseph L. Henderson, "Los mitos antiguos y el hombre moderno", pp.109-126, así como A.Ferro, "From Raging Bull to Theseus; The Long Path of a Transformation", *International Journal of Psycho-Analysis*, 72 (1991), pp.417-425.

hecho curioso es que, al explicar que Heracles se llevó al animal de Creta y tras mostrárselo a Euristeo lo dejó marchar en Arcadia, mantiene la idea de que en ambos lugares se produjo la catástrofe de forma consecutiva o simultánea, pues las líneas de tiempo en los mitos suelen ser muy inexactas. Además, al encontrarse Arcadia en el interior, las consecuencias que sufrió serían terremotos, representados por la destrucción que genera a su paso este toro mítico; mientras que en Ática, la idea de la derrota del animal mítico en Atenas de manos de Teseo, se correspondería con el hecho de que tras las inundaciones sufridas a consecuencia del tsunami, la ola pierde fuerza al adentrarse en tierra firme; y aquello a lo que ha de enfrentarse el héroe son los restos del desastre, la lucha del hombre por paliar las consecuencias. La secuencia de los acontecimientos se correspondería con la erupción del volcán Thera, tras una serie de fuertes terremotos que sacudieron toda la región del Mar Egeo se produjo la erupción del volcán, siendo una de las consecuencias los tsunamis que afectaron a todas las zonas costeras próximas<sup>1190</sup>. Esta catástrofe natural de proporciones incalculables dio lugar a distintos mitos, pues permaneció en la memoria de los pueblos.

Dado que la mayoría de los males que acechaban al pueblo griego, cuyo origen era la naturaleza, solían provenir de la fuerza de las aguas, tanto del mar como de los ríos, éstos se relacionan con un castigo de la divinidad, como ya hemos visto en el análisis de la ballena como bestia marina. De ahí la asociación entre el río y el toro, pero además se debe al estruendo que produce la corriente cuando se producen las crecidas, que asemejan a los bramidos de los toros, y el enfrentamiento con él, a los intentos por encauzarlo<sup>1191</sup>. Una vez más la naturaleza enfrentada al hombre que pretende dominarla, a veces lo consigue, aunque ella siempre encuentra la forma de volver a su lugar original.

---

<sup>1190</sup> Cf. Jelle Zeilinga de Boer y Donald Theodore Sanders, *Volcanoes in Human History: The Far-Reaching Effects of Major Eruptions*. Princeton: University Press, 2002, pp.48-70. Hay que tener en cuenta que los avances en las técnicas de datación de las cenizas volcánicas, han permitido ubicar con precisión, con un margen de error de unos cincuenta años, la fecha de la erupción de Thera, en torno al 1620 a.c., de manera que sería factible relacionar el origen del mito con la citada catástrofe. Ya que su magnitud fue muy superior a la del Krakatoa, en Indonesia, en el s.XIX. Véase Francisco J. Ayala-Carcedo, “Catástrofes naturales, mitos religiones e historia (y II)”, *RAM*, 11 (mayo 2003) en la dirección URL: <http://www.meteored.com/ram> ; Uwe Ring, Susanne Laws y Matthias Bernet, “Structural analysis of a complex nappe sequence and late-orogenic basins from the Aegean Island of Samos, Greece”, *Journal of Structural Geology*, 21 (1999), pp.1577-1601.

<sup>1191</sup> Sobre el conocimiento que mostraban los autores griegos y latinos acerca del origen de este tipo de fenómenos véase D. Koutsoyiannis, N. Mamassis y A. Tegos, “Logical e Illogical Exegeses of Hydrometeorological Phenomena in Ancient Greece” en *Proceedings of the 1st IWA International Symposium on Water and Wastewater Technologies in Ancient Civilizations*. Iraklio: International Water Association, 2006, pp.135-143. Este artículo fue publicado además en *Water Science and Technology: Water Supply*, VII/1 (2007), pp.13-22.

5. Estudio comparado de la simbología animal: la tradición arabo-islámica y la cultura grecolatina.





La comparación que se realiza en este capítulo se concibe como nueve estudios individuales, dedicando a cada animal un tratamiento independiente. Las pautas generales que se han seguido han sido, en primer lugar, confrontar la información zoológica de que dispusieran los textos de ambas culturas y en segundo, en lo relativo a los relatos y referencias, recurrir a contextos semejantes que contaran con la presencia de los animales elegidos. El análisis básico que se ha realizado se centraba en la relevancia que otorgaban a cada animal en cuestión, en las similitudes que se mostraban en el planteamiento de los relatos y las funciones que desempeñaba el animal en ellos, en la relación que mantenía con las divinidades y con los hombres y en determinados aspectos de su simbología. Además, a partir de las similitudes que se van estableciendo podemos plantear las diferencias, unas veces de matiz y otras de planteamiento.

## 5.1. Animales del ámbito del agua

### 5.1.1 Ballena

Antes de iniciar una comparación, en torno a la presencia de la ballena en la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, hemos de precisar que estamos aludiendo, en líneas generales, a una criatura fabulosa relacionada con el agua como elemento.

A través de los datos que obtenemos, de los textos árabes y de los clásicos, llegamos a la conclusión de que el conocimiento que tenían de los cetáceos de gran tamaño era limitado, pues estaba restringido a especies concretas —el cachalote o ‘*anbar*<sup>1192</sup>, en los textos árabes, y la ballena o *fallaina*<sup>1193</sup>, en la zoología de Aristóteles—. La información era muy específica, pero no eran animales desconocidos.

---

<sup>1192</sup> Se trata de la familia de los *Physeteridae*, probablemente de la *Physeter catodon*. Véase T.A. Jefferson, S. Leatherwood y M. A. Weller, *Marine Mammals of the world. FAO identification guide*. Rome, 1993, p.68.

<sup>1193</sup> Está aludiendo a la familia de las *Balaenopteridae*, probablemente de la *Balaenoptera physallus*. Cf. *Op. cit.*, pp. 51 y 61.

No obstante, la literatura religiosa árabe, aunque recoge los conocimientos de tipo zoológico y probablemente debido a ello, establece diferencias entre el cachalote y el animal que aparece en los relatos. Tampoco los datos procedentes de Aristóteles, sobre la ballena, inciden en la imagen primera del “Gran pez” o monstruo marino que se mantiene en la literatura grecolatina posterior.

Por tanto, en ninguno de los dos casos, los datos científicos de que disponen afectan a la imagen de la ballena, desde el punto de vista del imaginario, puesto que en los textos se sigue manteniendo la distancia entre el animal real y el que forma parte de su bestiario mítico o legendario. Asimismo, aunque en las dos culturas se alude a la ballena como símbolo, en la tradición arabo-islámica se aportan algunos detalles físicos mínimos que lo identifican con un pez de gran tamaño, de este modo su descripción resulta reconocible y no admite interpretaciones. En cambio, en la literatura grecolatina, la idea que permanece en los relatos es la de un monstruo marino, una imagen más ambigua, cuya identificación admite diferentes puntos de vista, puesto que no se le describe, no tiene ni cuerpo ni forma y no se le trata como a un ser concreto<sup>1194</sup>.

#### 5.1.1.1. Aspectos comparativos de la simbología de la ballena

El tipo de textos, relativos a la ballena, que hallamos en la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, son semejantes porque el animal siempre se presenta vinculado a la divinidad, a través de relatos religiosos de gran trascendencia, en los textos árabes, y de mitos muy conocidos, en los clásicos.

La comparación, en torno a la figura de la ballena, se ha basado en un análisis de las funciones que desempeña y los matices de su simbología. Sin embargo, la primera diferencia que podemos establecer es que, en los textos árabes, al referirse a la ballena, se alude, fundamentalmente, a dos seres con funciones diferentes: por un lado, el *Nūn*, una criatura primigenia, a la que se cita en el contexto de la Creación y en el del “más allá”; y por otro, la “ballena de Jonás”, un animal al servicio de la divinidad que actúa como ejecutor de su castigo. Mientras que en los textos clásicos se trata de un monstruo marino al que Poseidón envía para ejercer de verdugo de un pueblo.

---

<sup>1194</sup> Ya que en la iconografía no sólo se le representa como un gran pez, sino también como un monstruo marino con aspecto de serpiente. Véase J.K. Papadopoulos y D. Ruscillo, “A Ketos in Early Athens: An Archaeology of whales and Sea monsters in the Greek World”, pp. 187-227.

Por consiguiente, aunque en ambas culturas las características y funciones de la ballena sean similares, en los textos árabes se establece una diferencia remarcable entre el animal primordial y el siervo de la divinidad, y en los textos clásicos se considera que se trata de un solo ser.

*a) El animal primordial y el monstruo marino*

En la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, la ballena simboliza a la naturaleza, entendiendo que ésta es un ser vivo, por tanto, sujeta a transformaciones y en continua evolución. Sin embargo, existen profundas diferencias, entre los textos de una u otra literatura, al valorar este aspecto de la simbología de la ballena.

1.-El *Nūn*, según las fuentes árabes, es una ballena que fue creada al principio de los tiempos y soporta el mundo sobre su lomo, de modo que al moverse genera los terremotos. Lo que puede asemejarse al concepto grecolatino de la ballena como representación figurada de inundaciones y maremotos. Sin embargo, el *Nūn*, en sí mismo, alude a la superficie de la tierra como algo vivo y en desarrollo, mientras que la ballena de los textos clásicos es de menor entidad, pues su acción tiene lugar sobre aquellos que habitan dicha superficie.

2.-El *Nūn* fue creado para permitir el origen de la vida y forma parte del orden que se establece, en el universo, con la Creación. Está directamente relacionado con la génesis de la tierra y las transformaciones a que se verá sometida, entendiendo éstas como una secuencia de acontecimientos necesaria para su conformación. En cambio, la ballena, que forma parte de mitos clásicos, alude al caos y representa a una fuerza devastadora que conduce al hombre a su destrucción.

3.-Asimismo, en ambas culturas existe una relación entre el toro y la ballena, aunque el significado de este vínculo es completamente diferente. En la literatura arabo-islámica la conjunción entre el *Nūn* y el toro alude al equilibrio, puesto que éste ha de contener lo inestable y lo estable, lo mutable y lo fijo, el agua y la tierra. A su vez, a causa de su presencia en el “más allá”, tiene un sentido simbólico: asumir que la existencia se fundamenta en las transformaciones y la vida del hombre, en el trabajo. Sin embargo, en la literatura grecolatina el toro, como entidad que procede del agua y relacionada con Poseidón, al igual que la ballena, alude al caos y es la representación figurada de los terremotos.

*b) El siervo de la divinidad*

En la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, la ballena está al servicio de la divinidad y ejecuta el castigo ordenado por ésta. Se plantean situaciones similares en las cuales los hombres, con sus actos, son los causantes de lo que sucede.

1.- En los textos árabes, un solo individuo, el profeta Jonás, es quien se rebela contra los designios de Dios y Su cólera recae sobre él. La ballena, cumpliendo las órdenes de Dios, se lo traga y se convierte en su prisión, de modo que no se produce una agresión física sino un confinamiento en la oscuridad. En los textos clásicos, encontramos más de una situación: por un lado, un solo individuo -un rey, Laomedonte, o la esposa de otro, Casiopea- provoca la ira de Poseidón y éste envía sobre el reino a la ballena, un monstruo que trae consigo la destrucción de las cosechas y la pérdida de vidas; y por otro, es el propio pueblo el que incumple sus compromisos con el dios y las consecuencias son similares.

Por tanto, una primera diferencia que podemos encontrar es que, en los textos árabes, el castigo se dirige contra quien cometió la afrenta a la divinidad; en cambio, en los textos clásicos, tanto si el causante es un solo individuo como toda una comunidad, el castigo es el mismo.

2.- En los textos árabes, mientras permanece recluido Jonás en el interior de la ballena, suplica el perdón de Dios y los ángeles interceden por él. A causa de ello, su castigo, que en principio era hasta el Día del Juicio, dura tan sólo unos días. Sin embargo, en los textos clásicos, volvemos a encontrar dos situaciones diferentes: por un lado, cuando el responsable de los hechos es un gobernante, éste busca la forma de calmar a la bestia que Poseidón ha enviado sobre su reino. De modo que está dispuesto a sacrificar a su propia hija para lograrlo, aunque se produce la aparición del héroe que libera a la joven y mata a la ballena. Y por otro, si el responsable es el pueblo, no hay forma de paliar la situación, y quien lo intente será castigado por la divinidad.

Por tanto, en los textos árabes y en los grecolatinos, existe una forma de corregir la situación -cuando el causante es un solo individuo- y, además, esto ocurre tras la intervención, en el primer caso, de los ángeles y en el segundo, de un héroe.

3.- Otra cuestión a tener en cuenta es que, la consideración de “la ballena de Jonás” como lugar de recogimiento que permite la transformación espiritual del profeta,

planteada en los textos árabes, es una cuestión ajena a los conceptos que representa la ballena en los textos clásicos, donde, una vez enviada por Poseidón, sólo puede ser destruida.

4.- Además, en los textos árabes se menciona el culto a una divinidad con aspecto de ballena a la que hacían sacrificios a la orilla del mar, lo que podría encontrar un paralelo en los textos clásicos en la idea de la joven entregada a la bestia para calmar su furia.

### *c) Otras consideraciones*

Una similitud a tener en cuenta entre ambas culturas es que la ballena que aparece en los relatos religiosos musulmanes y en los mitos clásicos, al no ser considerada un animal propiamente dicho, no presenta ni defectos ni virtudes, de modo que el hombre no puede verse reflejado en su comportamiento. Además, tanto en la tradición arabo-islámica como en la cultura grecolatina, se busca una identificación de la criatura que protagoniza los relatos con la realidad circundante. Esto se plasma en ambas culturas de forma diferente. En los textos árabes, la imagen sugerida cuenta con un referente, un pez de gran tamaño, fácilmente identificable y que da veracidad a lo relatado. En cambio, en los textos grecolatinos, el *Ketos* es más bien una metáfora y alude a determinados fenómenos naturales relacionados de una forma u otra con el mar.

## 5.1.2. Rana

La rana es un animal que forma parte del entorno, tanto en el mundo arabo-islámico como en el grecolatino. La conocen en una medida similar, aunque la percepción que ofrecen del animal, a través de los textos, es totalmente opuesta.

Las obras de zoología de ambas culturas aluden a los rasgos físicos de la rana, así como a sus hábitos de comportamiento y a las variedades propias de las regiones que habitan. Sin embargo, inciden de forma diferente en aquellos aspectos que consideran relevantes, siendo más detallada la descripción física de la rana en las fuentes árabes, al igual que lo relativo a su comportamiento.

### 5.1.2.1. Aspectos comparativos de la simbología de la rana

El tipo de textos, sobre la rana, que hallamos, tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, ponen de manifiesto una diferencia destacable entre ambas: la relevancia del animal. En las fuentes árabes se le da un lugar en el contexto religioso, mientras que, en las obras clásicas, su presencia se restringe a la parodia y a la fabulística esópica. Aún así, en un caso y en el otro, contamos con un relato amplio y detallado, y una serie de ellos más breves. Estos últimos, por lo general, muestran una intención didáctica, de modo que, en ambos casos, se pretende enseñar una lección al destinatario de dichos textos, si bien los fundamentos de estas enseñanzas son completamente diferentes.

La comparación que podemos establecer, en torno a la rana, se centra en su relación con la divinidad y con el hombre, y en aspectos concretos de su simbología, sobre todo, porque, así como en la tradición arabo-islámica el animal desempeña funciones concretas para la divinidad, en la clásica no hallamos elementos de comparación en este sentido. Sin embargo, lo que atañe a la simbología de la rana o el uso que se hace de ella en los relatos, sí nos proporcionan elementos que admitan el estudio de aspectos semejantes o diferentes en torno a su figura.

#### *a) La rana y la divinidad*

La rana, en la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, aparece en contextos diferentes que tienen en común la presencia de la divinidad en los relatos, y la particular relación del animal con ella.

1.- En la literatura arabo-islámica, concretamente, en el relato de las plagas de Egipto, las ranas son un ejército que sigue las órdenes de la divinidad y cuya capacidad destructiva se incrementa por voluntad de ésta. Su función es infringir un duro castigo sobre el pueblo del faraón y acatan su destino de forma diligente y abnegada. En la *Batracomiomaquia*, ranas y ratones se enfrentan en una guerra sin cuartel, se destruyen unos a otros y tan sólo la intervención de la divinidad impide la derrota de las primeras.

En ambos relatos se muestra que el hombre está en manos de la divinidad y cuanto obtiene o pierde se debe a su voluntad. Sin embargo, en lo que atañe al animal, en el primero, su misión es destruir al hombre. A través de la figura de la rana, como plaga, lo

que se busca es una manifestación del dolor físico al que se ve sometido el pueblo por no cumplir con los requerimientos de la divinidad, y este aspecto concreto del castigo es el que se analiza y se detalla en las fuentes árabes que recogen el relato. Además, se destaca que, al actuar por orden de la divinidad, su capacidad destructiva es mayor, pues sólo Dios puede alcanzar estos extremos. En cambio, en el segundo relato, el animal se identifica con el ser humano. Las ranas y los ratones siguen las pautas de comportamiento de los hombres y sus actos son una recreación de la capacidad destructiva de éstos.

2.-En la literatura arabo-islámica y en la grecolatina, la rana tiene una relación directa con la divinidad. Sin embargo, en los textos árabes, dicha relación se ampara en la obediencia que el animal manifiesta hacia Dios y la consideración de Éste para con la naturaleza. No obstante, en los textos clásicos, la interpretación de dicho vínculo es completamente distinta. Zeus actúa de forma paternalista con estos animales, al igual que lo hace con los hombres, siendo el trato entre la divinidad y la rana un referente de la relación que se establece entre los hombres y Zeus.

#### *b) La rana y el hombre*

El comportamiento de la rana, tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, se compara con el del hombre, aunque los matices de dicha comparación hacen de la imagen del animal que proponen los textos árabes, una antítesis de la que hallamos en los clásicos.

1.-La literatura arabo-islámica presenta a la rana como un modelo a seguir para el creyente: el hombre debe intentar asemejarse a ella, y no se le atribuye defecto alguno, puesto que su papel es el de criatura ejemplar. La utilización de este animal en los textos tiene como objetivo dar a conocer las cualidades fundamentales de un siervo de la divinidad: fiel, valiente, extremadamente abnegado, con una capacidad de sacrificio que le lleve más allá del instinto de supervivencia y dispuesto a alabarle sin descanso –con lo que alude al continuo croar de la rana, noche y día.

Sin embargo, en la literatura grecolatina, la rana es un compendio de defectos propios del hombre, un espejo en el que se ven reflejados los cobardes, los insolentes y los charlatanes –recurriendo a la impresión que les produce su constante croar-, los ignorantes y los insensatos. Estos rasgos han de ser corregidos, puesto que no sólo



actúan en detrimento del individuo sino que también deterioran la convivencia del grupo.

## 5.2. Animales del ámbito del aire

### 5.2.1. Buitre

El buitre, por sus particulares características, no es un animal que viva próximo al hombre sino que lo contempla en la distancia y su proximidad denota una situación específica: la presencia de cadáveres. Siendo éste el punto de partida, no es de extrañar que, tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, la imagen del buitre vaya acompañada de rasgos legendarios, armonizados en cierta medida con sus hábitos de comportamiento.

Los autores árabes muestran un conocimiento más detallado del buitre, desde el punto de vista de la zoología. Aluden a su aspecto, sus hábitos y su hábitat, lo han estudiado con detenimiento e incluso aportan un perfil psicológico de éste. Asimismo, encuentran explicación a cuestiones que formaban parte de su leyenda, como su conocimiento de la proximidad de la muerte, que para estos autores es una cuestión de lógica: su olfato o su vista le permiten detectar las zonas donde encontrará alimento. Sin embargo, determinados rasgos del buitre alimentan su carácter legendario: su longevidad, incrementada en las alusiones que encontramos en las fuentes; su relación con el resto de las aves, que ellos consideran de respeto hacia su rey; su resistencia al hambre, una virtud muy valorada en la cultura arabo-islámica; el hecho de que sea capaz de recorrer grandes distancias y de volar a gran altura; y el trato que dispensa hacia su pareja, aspecto al que aluden como ejemplo de nobleza.

En cambio, en las obras de zoología grecolatinas, al referirse a las características propias del buitre, aluden a la creencia popular que estaba imbuida de fantasía. Esto era cuanto sabían hasta el momento de los buitres: unas aves de edad indeterminada, vinculadas a la muerte y de procedencia desconocida. Aristóteles y Plinio, a partir de la escasa información de que disponen, intentan dar una explicación coherente a estos rasgos del animal, ofreciendo algunos datos sobre sus hábitos de comportamiento. Sin

embargo, Eliano, mantiene el concepto legendario del buitre, porque no sólo no lo desmitifica sino que, además, le atribuye la capacidad de presentir la muerte.

Por tanto, con independencia del nivel de conocimientos respecto al buitre, ambas culturas conservan ese halo de leyenda en torno a su figura a pesar de que intenten explicar determinados rasgos, cada una los que considera necesarios.

#### 5.2.1.1. Aspectos comparativos de la simbología del buitre

La presencia del buitre en relatos y referencias, tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, se remonta a la tradición oral, se pone de manifiesto en los textos más antiguos y conserva su vigencia en el tiempo, como muestran la mayoría de las obras que hemos consultado. En ambas culturas disponemos de diversos relatos, aunque son más extensos en las fuentes árabes y predomina la diversidad temática. Lo mismo ocurre en el caso de las referencias.

En los textos árabes el buitre ocupa un lugar propio, carece de relación con el hombre, no desempeña funciones determinadas para la divinidad y su simbología es el fundamento de su presencia en los relatos. En cambio, aunque en los textos clásicos tampoco tiene relación con el hombre, sí desempeña funciones concretas para la divinidad y su simbología también es esencial. Por consiguiente, la comparación en torno al papel del buitre, en una literatura y en otra, hemos de efectuarla a partir de los distintos aspectos de su simbología.

##### *a) El buitre y la muerte.*

Al tratarse de un necrófago, uno de los puntos esenciales de su simbología es el vínculo con la muerte. Sin embargo, en el tratamiento que le dan, tanto la literatura arabo-islámica como la grecolatina, se observan profundas diferencias.

1.-En los textos árabes, vemos que se asume con naturalidad la condición de necrófago del buitre, de modo que no se incide demasiado en este aspecto de su simbología. Sin embargo, en los textos clásicos, se le presenta como un agresor que acecha a los moribundos y destruye los cadáveres.

2.-Asimismo, en la tradición arabo-islámica, al tratarse de un ave, por tanto, estar vinculada al aire y no provocar la muerte, su presencia en el Infierno es inviable ya que allí sólo tienen cabida animales inferiores como la serpiente y el escorpión, que sí

conducen a los hombres a la muerte. Sin embargo, en los textos clásicos, ya que los autores no distinguen entre los agentes que generan las defunciones y el animal que se alimenta de cadáveres, se atribuye al buitre el papel de verdugo en el Inframundo, concretamente en el Tártaro, ejerciendo uno de los castigos perpetuos.

3.-A pesar de que en los textos árabes hallamos referencias a los buitres que acompañaban a los ejércitos en las batallas, no se relaciona este hecho con la simbología del animal, pues éste no representa al guerrero sino al rey, en un contexto amplio. Sin embargo, en los textos clásicos, la guerra es uno de los aspectos de su simbología relacionados con la muerte, por ser la consecuencia ineludible de dichos enfrentamientos.

*b) Otras consideraciones.*

Las semejanzas evidentes, en torno a la simbología del buitre, entre la literatura arabo-islámica y la grecolatina, se centran en su faceta de referente de sabiduría y longevidad, y su vínculo con la vida a través de la concepción o el nacimiento. Sin embargo, también se puede aludir a otras similitudes más sutiles.

1.-En los textos árabes aparece mencionado el culto a una divinidad preislámica con aspecto de buitre, y, en la escatología musulmana, hallamos ángeles, como uno de los del Trono o los del tercer cielo, que tienen este aspecto. Asimismo, en *Iliada*, hallamos a Atenea y a Apolo, transfigurados en estas aves, aunque sea puntualmente.

2.-Otro concepto propio de los textos árabes es la idea del buitre como símbolo de autoridad y justicia, pero también de tiranía, y encuentra un paralelo en los textos clásicos al asociarlo con las divinidades, puesto que en la tradición grecolatina éstas se ven afectadas por defectos humanos.

Sin embargo, las diferencias más destacadas, entre ambas literaturas, se fundamentan en la percepción de los hábitos de comportamiento del buitre y la ausencia de relación con el hombre. En los textos árabes, se considera que la distancia que el buitre mantiene con el hombre le otorga magnificencia; el comportamiento del resto de los animales hacia él, denota capacidad de mando; la relación del buitre con la muerte es algo natural; y, al no ser un animal agresivo con el hombre, entre ambos se establece una relación de respeto. Asimismo, cuanto más lejos se mantiene de él, más cerca está de Dios. En cambio, en los textos clásicos, la falta de contacto con el animal impide que el hombre se vea reflejado en él porque no le pueden atribuir cualidades ni defectos. De

modo que su percepción está condicionada por el hecho de tratarse de un ser que conocen poco y temen por lo que representa. Sin embargo, aunque lo respetan, jamás lo considerarían un referente de comportamiento.

### 5.2.2 Cuervo

Los córvidos forman parte del entorno, tanto en el mundo arabo-islámico como en el grecolatino, dada su cercanía a los reductos humanos. Sin embargo, a pesar de estar siempre próximos al hombre, por lo general, no se pueden domesticar ni son aptos para el consumo, y estas características influyen, en cierta medida, en el papel que desempeñan en los textos.

En las obras de zoología de ambas culturas, la descripción del cuervo está conformada por el estudio de sus rasgos físicos y de sus hábitos de comportamiento, e incluyen un perfil psicológico del animal. Sin embargo, la apreciación que realizan, no sólo de determinados rasgos de dicho perfil sino también de ciertos hábitos del cuervo, muestra profundas divergencias porque inciden en aspectos distintos.

Esto lo podemos observar si recurrimos a determinadas referencias concretas. En los textos árabes, los autores se horrorizan ante el carácter desnaturalizado de las hembras que abandonan a su prole nada más nacer para regresar cuando pierden el plumón, mientras que Aristóteles alaba la actitud de los cuervos para con sus crías y Eliano incluso menciona que la generosidad para con ellas es tal que, en la vejez, se ofrece como alimento. Al-Īāḥiẓ lo tacha de avaricioso y egoísta y Eliano lo considera astuto e ingenioso. Además, para al-Qazwīnī, tiene un carácter innoble porque ataca a seres enfermos e indefensos y para Eliano es intrépido porque no repara en el hecho de que los animales a los que ataca sean de mayor tamaño que él.

Sin embargo, si tan sólo prestáramos atención a la imagen que ofrecen del cuervo, las fuentes árabes citadas y las obras de zoología grecolatinas, veríamos dos percepciones muy diferentes de este animal: las primeras muestran un profundo rechazo hacia todo lo relacionado con él, mientras que las segundas lo tratan con respeto y consideración.

En cierto sentido, esta diferencia entre ambas culturas, también se pone de manifiesto en el seno de la grecolatina, puesto que la objetividad que intentan mostrar Aristóteles, Plinio y Eliano, parece relacionada con la intención de desligar el concepto

mítico del cuervo de la caracterización desde el punto de vista de la zoología. Sin embargo, a causa del empeño con que se pretende lograr este objetivo, rayan en el exceso, al no encontrar defectos en el animal y al evitar citar determinados hábitos de comportamiento, que sirven de fundamento en los relatos y las referencias para denostar al cuervo.

#### 5.2.2.1. Aspectos comparativos de la simbología del cuervo.

En cuanto al tipo de textos, relativos al cuervo, en el ámbito de la literatura arabo-islámica, son relatos y referencias de carácter religioso y, en el marco de la grecolatina, breves mitos que cuentan con la presencia de dos divinidades, Apolo y Atenea, así como algunas fábulas esópicas. El cuervo, en los textos, tanto en un caso como en el otro, desempeña funciones concretas para la divinidad y carece de relación con el hombre, y en el análisis de ambos aspectos se traslucen distintas facetas de la simbología del animal. De ahí que empleemos como referente de la comparación la relación entre el cuervo y la divinidad y la del animal con el hombre.

##### *a) El cuervo y la divinidad*

El cuervo desempeña, en principio, funciones similares para la divinidad en los textos árabes y en los grecolatinos: es su siervo y su mensajero<sup>1195</sup>. Además, en ambos casos, se trata de animales concretos: el “cuervo de Caín”, en los textos árabes, y, en los clásicos, el “cuervo de Apolo” y la “corneja de Atenea”. Sin embargo, existen matices entorno a los motivos de la presencia del animal en los relatos y en lo que a la relación con la divinidad se refiere.

1.-El “cuervo de Caín” es el que sirve a la divinidad y acata sus órdenes, y aparece en dos relatos diferentes, aunque en ambos actúa como mensajero. El primero de ellos, es la historia de Caín y Abel, y su presencia en esta narración se debe a las características propias del cuervo. Dios lo envía ante Caín a consecuencia de su familiaridad con la muerte, pues está capacitado para aproximarse a los cadáveres, y por ser propio de él enterrar el alimento. Además, es el único animal capaz de cometer la infamia que relata la historia: la traición entre hermanos. Sin embargo, este cuervo es

---

<sup>1195</sup> Este papel del cuervo como mensajero divino también es propio de las tradiciones de Extremo Oriente y de la cultura celta, donde se le considera un profeta. Cf. Marie-Madeleine Davy, *L’oiseau et sa symbolique*. París: Albin Michel, 1998, pp.123-129.

enviado ante otro personaje, y en un contexto muy diferente, pues ha de lograr que se produzca la concepción de un profeta. Su presencia en el relato se debe a su capacidad de efectuar largos recorridos, puesto que debe facilitar la unión entre dos esposos que se encuentran a gran distancia.

El “cuervo de Apolo” también aparece en dos relatos y, además, se alude a él en diversas referencias, donde se destaca su función más importante: mensajero de los dioses. Sin embargo, en los relatos, el cuervo es el criado de Apolo, un sirviente incómodo que incumple cada una de las misiones que le encomiendan. En uno de los relatos ha de evitar que el dios sea traicionado por una mujer y no sólo no lo evita, sino que pretende informarle de los hechos acaecidos. En el otro, el dios le encarga que busque agua y él no se atiene a lo solicitado, ya que encuentra un campo de trigo y decide esperar para alimentarse de la mies. La “corneja de Atenea”, aunque su relevancia es menor, también hace el papel de sirviente, se le confía un secreto y ésta lo revela, traicionando a su dueña.

Por tanto, en los textos árabes, se plantea la presencia del animal en los relatos como consecuencia de las capacidades de éste: la divinidad lo elige para cumplir los papeles que se ajustan a sus características. En cambio, en los textos clásicos, ocurre todo lo contrario, la divinidad lo trata como a un animal doméstico y las funciones que debe desempeñar no son propias de su naturaleza. Además, en los textos árabes, los hábitos del comportamiento del cuervo justifican su presencia en los relatos que protagoniza el “cuervo de Caín”. Sin embargo, en los textos clásicos, el comportamiento del “cuervo de Apolo” explica algunas características de los córvidos, como el color negro de su plumaje y el que grazne incesantemente en verano, así como determinados aspectos de su simbología como el egoísmo, la maledicencia y la ingratitud.

2.-La actitud del cuervo en los relatos nos permite ahondar en la relación que mantiene el animal con la divinidad, según los textos. La principal diferencia que encontramos es que, en los textos árabes, la lealtad del cuervo hacia la divinidad es independiente de la relación que mantenga con el hombre y no se plantea ni siquiera la posibilidad de que este animal pueda desobedecer a Dios. Además, ante Él no se comportaría jamás como lo haría un hombre ante su señor. Sin embargo, en los textos grecolatinos, no hay diferencia entre la actitud que los córvidos muestran hacia las divinidades y el comportamiento que tienen con los hombres.

### *b) el cuervo y el hombre*

Al no ser un animal doméstico no hallamos textos, ni en la literatura arabo-islámica ni en la grecolatina, en los que desempeñe funciones concretas para el hombre, aunque sí se alude a la relación que mantiene con él en determinados relatos, así como a distintos aspectos de su simbología.

1.- La relación entre el animal y el hombre se pone manifiesto de forma explícita, en los textos árabes, a través del relato del “cuervo de Noé”, mientras que, en los textos clásicos, aunque no hallamos un relato específico sobre dicha cuestión, sí encontramos semejanzas con la actitud del animal hacia las divinidades a quienes sirve. De modo que podemos plantear la comparación, en torno a este tema, partiendo de que la relación entre las divinidades grecolatinas y el cuervo es un símil de la que mantiene con el hombre.

El “cuervo de Noé” recibe el encargo del profeta, tras el diluvio, de buscar tierra seca, pero el animal encuentra un cadáver y se detiene para alimentarse, de modo que incumple la orden que el hombre le dio y, además, el profeta, al contemplar este aspecto de su naturaleza, manifiesta su rechazo hacia él, motivo por el cual el cuervo se aleja del hombre y jamás podrá domesticarlo. En cuanto al relato del “cuervo de Apolo” y el campo de trigo, muy similar al anterior: el animal no cumple con la misión que le fue encargada por estar pendiente de su propio beneficio.

Por tanto, en ambos relatos, se alude al cuervo como un animal ingrato con el hombre, no le obedece porque no es un animal doméstico y no antepone la voluntad de otros a la suya propia. La intención del cuervo es la supervivencia y la forma en que actúa es siguiendo su instinto, y la actitud de aquellos que pretenden someterle es renegar de él: Noé se avergüenza de su comportamiento y se aterroriza al contemplar sus actos y Apolo lo castiga. Sin embargo, la principal diferencia entre ambos relatos es que los textos árabes parten de esta narración para explicar el por qué de la ausencia de relación entre el hombre y el cuervo, mientras que, en los textos clásicos, no se busca una justificación, simplemente se hace responsable al animal de los hechos.

2.-En cuanto a la utilización del cuervo, en los textos, como reflejo de comportamientos propios del hombre, en ambas culturas se alude a él para mostrar defectos que se deben evitar. Sin embargo, a pesar de que los textos árabes y los grecolatinos hacen uso de la figura del cuervo en este sentido, no hallamos una

correspondencia completa en lo que se refiere al conjunto de estos rasgos negativos así como en los matices de determinados rasgos comunes a ambas culturas. Para los árabes representa al avaricioso y al codicioso, al que acopia alimento y al traidor, en el sentido más amplio de la palabra puesto que implica el fratricidio. Sin embargo, para griegos y romanos el cuervo representa al ladrón, al necio, al ingrato, al delator que pretende obtener un beneficio de la desgracia de otro y al traidor, por rebelar secretos ajenos.

### *c) Otras consideraciones*

Además, la idea del cuervo como agresor de los cadáveres, que encontramos en los textos árabes, se podría corresponder, en parte, con la apreciación del buitre como necrófago que hallábamos en los textos grecolatinos. Asimismo, en ambas culturas, el cuervo, en principio, es un augur, que da a conocer al hombre todo tipo de presagios. Sin embargo, con la llegada del Islam, su papel en la tradición arabo-islámica es el de ave de mal augurio y transmisor de malas noticias. Lo mismo ocurre en la tradición grecolatina a raíz de determinados mitos.

## 5.3 Animales del ámbito terrestre

### 5.3.1 Camello

Establecer una comparación entre la cultura arabo-islámica y la grecolatina, en base al camello, presenta una dificultad añadida, ya que, en los textos árabes, se alude a él como un animal básico y, en los textos clásicos, aparece como una criatura exótica.

Aún así, en las obras de zoología de ambas culturas, se alude a su descripción física, sus hábitos de comportamiento y su utilidad para el hombre. Por supuesto, las fuentes árabes ofrecen un estudio exhaustivo de los rasgos físicos y psicológicos del camello, detallan cada aspecto de su comportamiento, la importancia que tiene para la vida del hombre y las funciones que desempeña<sup>1196</sup>. En cambio, las obras grecolatinas denotan el escaso contacto con el animal al enumerar una serie de características de éste que les

---

<sup>1196</sup> Respecto al camello, Monteil efectúa un estudio detallado del animal recurriendo, incluso, a los escritos árabes de carácter zoológico más antiguos como *K. al-Ibil* de al-Aşma'î. Véase Vincent Monteil, *Essai sur le chameau au Sahara occidental*. Etudes Mauritanienes, 2 (1952).



asombran. Sin embargo, al plantear la relación que mantiene con el hombre, reconocen su utilidad para los pueblos con los que convive.

El profundo conocimiento que los árabes tienen del camello y su carácter fundamental en la vida de este pueblo, se hace patente en los relatos y referencias de la literatura religiosa y el desconocimiento del mundo grecolatino también se constata en los escasos textos que le dan un papel protagónico. Se trata de fábulas que, en conjunto, plantean un perfil psicológico del camello muy alejado de lo que los árabes consideran característico en el animal.

### 5.3.1.1 Aspectos comparativos de la simbología del camello y los bóvidos.

Las cuestiones planteadas limitaban sobremanera la posibilidad de efectuar una comparación, en torno a la figura del camello, entre la tradición arabo-islámica y la cultura clásica. De forma que optamos por centrarnos en las funciones que desempeña el animal y en los matices de la simbología del camello, en los relatos y referencias procedentes de las fuentes árabes consultadas, y establecer éstos aspectos como elemento de comparación. Por tanto, era necesario encontrar un animal que fuera susceptible de ser equiparado al camello por desempeñar funciones similares y gozar de una representatividad semejante en la cultura grecolatina.

Por consiguiente, decidimos que, dadas las similitudes entre el papel del camello en la tradición arabo-islámica y el de los bóvidos en la cultura clásica, era factible establecer una comparación en los términos planteados. Además, al comparar la relevancia de los bóvidos, en ambas culturas, se presentaban lagunas. No hallábamos, en la caracterización que las fuentes árabes realizaban, determinados aspectos de la simbología del toro, la vaca e incluso el buey, presentes en los textos grecolatinos, ya que correspondían, en la tradición arabo-islámica, al camello. De ahí que planteáramos la comparación en torno a la presencia del camello, en los textos árabes, y la de los bóvidos, en los textos clásicos, basándonos en aspectos muy concretos en los que se mostraban semejantes: como la relación que se establece con la divinidad y la que mantienen con el hombre.

*a) La relación con la divinidad.*

La relación del camello con la divinidad, en la literatura arabo-islámica, se manifiesta, fundamentalmente, a través del relato de la camella de Şāliḥ —el profeta de los Tamūd— y, en la grecolatina, los bóvidos se vinculan a diversas divinidades en distintos relatos. Sin embargo, en dos de ellos, la historia del toro de Minos y la de las vacas de Hiperión —el sol—, hallamos semejanzas con la historia de la camella de Şāliḥ, de modo que podemos realizar una comparación entre este relato y los otros dos. Además, las similitudes que presentan los textos, equiparan, en cierta medida, la relevancia del camello en la literatura arabo-islámica y la de los bóvidos en la grecolatina.

1.-En la historia de la camella de Şāliḥ y en la del toro de Minos, la divinidad hace entrega de un animal especial, bien al pueblo, en el caso de los de Tamūd, bien al rey, en el caso de Minos. En el primer relato, el objetivo de la petición expresada a la divinidad es poner a prueba su poder y, como lo principal es lograr la conversión del pueblo, ésta cumple con sus demandas. La camella se transformaría en un beneficio material para el pueblo y la divinidad obtendría su respeto. En el segundo, Minos desea demostrar que ha sido elegido por los dioses para ser el rey, de manera que la divinidad accede a su petición y él deberá mostrar su agradecimiento cuando suba al trono. Siendo el beneficio principal para este rey.

En ambos relatos se establecen una serie de condiciones, en torno al animal, que la divinidad les concede, y el hombre las incumple. Los de Tamūd matan a la camella, cuando debían cuidarla, y no todos se convierten y Minos no sacrifica al toro, como debía haber hecho, de modo que en ambos casos desobedecen a la divinidad. Las consecuencias de sus actos provocan la ira de ésta que da lugar, en los textos árabes, a la destrucción de todo un pueblo y, en los grecolatinos, a una serie de desastres que afectan no sólo al pueblo del rey que cometió la falta sino a la mayoría de las regiones próximas.

2.-En la historia de camella de Şāliḥ y en la de las vacas de Hiperión, existe la prohibición de agredir a los animales pues la divinidad es su valedor. Sin embargo, tanto los de Tamūd como los compañeros de Odiseo, menosprecian las advertencias de la divinidad, matan a los animales y se alimentan de ellos. Por tanto, hacen aún mayor la

afrenta y han de ser destruidos, pero el castigo no es inmediato. En el primer relato, habrán de pasar tres días, y, en el segundo, se produce cuando intentan reemprender su viaje. Además, en ambos relatos, sobreviven aquellos que recibieron las advertencias y no tomaron parte en los hechos: Šālīḥ y Odiseo.

*b) La relación con el hombre.*

Al tratarse de animales domésticos, su relevancia en la vida cotidiana de los hombres es uno de los factores que determinan la mayoría de los aspectos fundamentales de la simbología de ambos, tanto en la tradición arabo-islámica como en la cultura grecolatina.

1.-En los textos árabes, sobre todo en las colecciones de hadices, el camello es considerado el ganado más importante, siendo su valor de tal calibre que formaba parte del botín de las contiendas y se empleaba para el pago de tributos en los tratados de paz; además, era la víctima de sacrificio de mayor valor.

En los textos clásicos, encontramos referencias que otorgaban un valor similar a los bóvidos. Se aludía a vacas y bueyes como ganado codiciado cuya posesión provocaba enfrentamientos entre los propietarios y los que anhelan serlo. Además, todos los bóvidos son los animales de sacrificio por excelencia, siendo los más valorados el buey y el toro.

2.-Tanto en una literatura como en la otra, es común la utilización de imágenes en las que dichos animales desempeñan tareas cotidianas para que aquellos a los que va dirigido el relato puedan identificar con facilidad las situaciones descritas.

3.-Asimismo, en los textos árabes y en los clásicos, a través de relatos y referencias, se alude a estos animales como espejo de defectos y modelo de virtudes en los que el hombre encuentra un referente.

### 5.3.2.Hormiga

La hormiga es un insecto apreciado y valorado, tanto en la tradición arabo-islámica como en la grecolatina, con el que conviven y al que respetan. Esto se deduce de las obras de zoología de ambas culturas, pues efectúan una caracterización detallada de sus hábitos de comportamiento y ofrecen un perfil psicológico del animal. Los textos árabes incluyen una descripción física y queda patente el trabajo de observación de la conducta

de las hormigas que en esta cultura se ha efectuado, ya que se describen con detalle sus hormigueros y la forma en que se organizan y colaboran. Los textos grecolatinos, aunque también muestran un conocimiento detallado del animal, no son tan exhaustivos. Aún así, ambos coinciden plenamente en las características psicológicas que le atribuyen a la hormiga.

### 5.3.2.1. Aspectos comparativos de la simbología de la hormiga.

En la literatura arabo-islámica, los textos sobre la hormiga, son relatos religiosos, hadices y otras referencias procedentes de los *Qiṣaṣ* y en la literatura clásica, son distintas versiones de un mismo mito y fábulas esópicas. Los textos de ambas culturas tienen rasgos comunes: se fundamentan en las características del animal, la divinidad toma parte en los relatos, de una forma u otra, y asemejan al hombre y a la hormiga, a nivel individuo y como colectivo. Sin embargo, la utilización de la hormiga en los textos sigue patrones diferentes, de modo que la comparación se centra en este aspecto.

1.- Los árabes, al integrar a la hormiga en los relatos, se centran en determinados rasgos psicológicos mencionados en las obras de zoología, sublimándolos y otorgándoles la capacidad de instruir a los hombres. Se le presenta como un animal dotado de sabiduría y consciente de sus responsabilidades. El papel que desempeña en los textos es individual, a través de un solo animal o de la líder de una comunidad, aunque las acciones de uno de sus integrantes influyen en los hechos que afectan a todos ellos.

Los autores clásicos se centran ante todo en los hábitos de comportamiento de las hormigas y, por lo general, se les trata como un colectivo de obreros, de soldados o de campesinos, aunque contamos con excepciones como es el caso de la transformación del hombre en hormiga como castigo de la divinidad, fábula que permite plantear los defectos del animal: la avaricia y la codicia.

2.-En ambas literaturas hallamos un relato muy similar, aunque las conclusiones que se ofrecen son diferentes. En el caso árabe se trata de un hadiz y en el grecolatino de una fábula esópica. Sin embargo, en uno y en otro, la presencia de la divinidad resulta determinante. En el primero, una hormiga muerde a un profeta y éste, enfadado, quema el hormiguero. En el segundo, un hombre, que está contemplando un naufragio, critica la actitud de los dioses y cuestiona que a causa de un solo individuo éstos

castiguen a toda una comunidad. A continuación, le muerde una hormiga y destruye el hormiguero. Son dos breves narraciones que aluden al sentido de la justicia y en las que el hombre se atribuye poderes que no le corresponden. El papel que desempeña la hormiga en ambos relatos es el mismo: el individuo que al cometer una falta provoca la desgracia de su comunidad y a su vez ejemplifica al colectivo que ha de sufrir las consecuencias de dicha falta. La actitud desmedida del hombre que ejecuta el castigo sobre las hormigas es recriminada por la divinidad. En el caso árabe, por pretender usurpar la figura de ésta, y en el grecolatino, porque los hechos tienen lugar tras la recriminación que el hombre hace a los dioses por actuar de forma similar.

Sin embargo, los textos árabes, al analizar este hadiz, incorporan la noción de que dicho sentido de la justicia es contraproducente para la sociedad, y sólo puede provenir del hombre, análisis que no hemos encontrado en los textos clásicos consultados, puesto que dicha actitud se considera reprobable cuando proviene de los dioses y no se menciona siquiera la posibilidad de que el causante sea el hombre.

3.-Otra diferencia que vamos a encontrar es que las fuentes árabes no sitúan a las hormigas entre los animales sujetos a transformación, mientras que en las obras grecolatinas es uno de los recursos más utilizados, tanto en lo tocante a la metamorfosis de los animales en hombres como a la inversa.

### 5.3.3 Perro

El perro es un animal que forma parte del entorno, tanto en la cultura arabo-islámica como en la grecolatina, al que han domesticado y que les resulta útil, pero muestran interpretaciones muy distintas de las características propias del animal.

La caracterización del perro, en las obras de zoología de ambas culturas, no sólo se centra en sus rasgos físicos y hábitos de comportamiento, sino que también se alude a su utilidad y se incluye un perfil psicológico del animal. Sin embargo, las fuentes árabes se detienen en la descripción física, mientras que las obras clásicas se ocupan en mayor medida de las funciones que desempeña para los hombres. De modo que podemos considerar que el trato con el perro, en la sociedad arabo-islámica, al menos en un primer estadio, no era tan habitual como en el caso de sociedad grecolatina, le temían y necesitaban conocerlo mejor para comprender su comportamiento. De ahí el detalle en la descripción física del animal en las fuentes árabes y la escasez de este tipo de rasgos

en las obras grecolatinas, puesto que lo conocían demasiado y no necesitaban explicar determinadas cuestiones por considerarlas obvias.

Asimismo, el perfil psicológico del animal, que tanto unas como otras presentan, es completamente distinto. Por un lado, los textos árabes le otorgan ciertas cualidades, muy pocas, describiéndolo en general como un cúmulo de defectos, y por otro, los textos clásicos minimizan los defectos del animal y consideran que todo en él son virtudes.

La imagen del perro, que las obras de zoología de ambas culturas nos ofrecen, ya pone de manifiesto el vínculo que mantienen con el animal. Los árabes le temían y no confiaban en él, probablemente este hecho esté relacionado con que, en las fuentes se presta mucha atención a la rabia, explicando hasta que punto podrían resultar peligrosos los perros que la contraían. Sin embargo, en las obras de zoología grecolatinas, aunque aluden a la enfermedad, no se incide en las características del animal que la sufre y, por tanto, no hallamos este tipo de advertencias. Además, en los textos árabes, el papel del perro en la vida del hombre está restringido a sus funciones específicas: pastor, guardián y de caza. No obstante, en los textos grecolatinos se destaca su condición de compañero del hombre, lo que le hace partícipe de cada aspecto de su vida.

#### 5.3.3.1. Aspectos comparativos de la simbología del perro

El tipo de textos, relativos al perro, que hallamos en ambas literaturas es semejante. En la arabo-islámica se trata de textos de carácter religioso y en la grecolatina, de diversos mitos. Además, en ambas, encontramos relatos breves, centrados en la relación entre los animales y el hombre, que siguen pautas similares.

Sin embargo, las diferencias, en la percepción de las características del animal, se observan en el tratamiento que se le da en los textos. En primer lugar, así como en la literatura arabo-islámica apenas se compara el comportamiento del animal con el del hombre, en la grecolatina, a través de fábulas concretas, es algo usual. En segundo, el perro de los relatos religiosos musulmanes tiene el aspecto físico de los animales que conocen y tan sólo el de la Gente de la Caverna tiene nombre propio -*Qitmīr*-; en cambio, en la literatura grecolatina, los animales que protagonizan los mitos tienen distintas características, dependiendo del contexto en que aparezcan, y suelen tener un nombre propio. En conjunto son de tres tipos: de aspecto monstruoso -Cerberos y Ortos-

con rasgos propios distintivos –Argos y Lelaps- y con aspecto y rasgos de un perro corriente –Maera-. Y en tercer lugar, la función principal que desempeña en los textos árabes es la de guardián, aunque, en el relato de la Gente de la caverna, el perro representa, en un solo animal, las tres funciones que desempeña en la cultura árabe: el perro pastor, el guardián y el de caza; sin embargo, en los textos grecolatinos contamos con relatos específicos relacionados sobre todo con dos funciones principales del animal: perro guardián y de caza.

Por tanto, plantearemos la comparación teniendo en cuenta la relación del animal con la divinidad, aglutinando en este apartado su vínculo con “lo invisible”: los demonios y los ángeles, en el caso árabe, y los espectros, en el grecolatino; y la relación que mantiene con el hombre.

#### *a) El perro y la divinidad*

Tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, el perro es un fiel sirviente de la divinidad y se le relaciona de un modo u otro con la muerte y con la maldad. Aún así, hay ciertas particularidades que diferencian la forma en que se plantean dichas relaciones en una literatura y en otra.

1.-Dadas las peculiaridades del relato de la Gente de la Caverna, podríamos equiparar, en parte, algunos rasgos de esta historia con el mito de Cerbero, el perro de Hades. Las similitudes son muy sutiles, pero se aprecian. El perro del primer relato guarda el sueño de la Gente de la Caverna, que se prolonga durante más de 300 años y solamente la intervención de los ángeles evita que se produzca la putrefacción de los cuerpos, pues se han llevado sus almas. El perro cuida de ellos, permaneciendo en la entrada de la caverna para evitar que nadie entre o que sean agredidos por animales salvajes. En el mito, Cerbero guarda el reino de Hades aunque su custodia se basa en evitar la salida de los que allí recalán.

Ambos animales se asocian a la muerte en cierto sentido, pues uno cuida de los cuerpos y el otro, de las almas. Si bien, en el caso de la Gente de la Caverna, se producirá, más tarde, la resurrección de los que allí duermen, mientras que Cerbero se ocupa de evitar que eso ocurra. Además, una particularidad del perro del primer relato es que los textos lo distancian de determinados rasgos propios del animal: su ferocidad sólo se muestra hacia el resto de los animales, mientras que en Cerbero este rasgo es un

aval. Tanto uno como otro son fieles a la divinidad, cumplen con lo que se les ha encomendado.

La principal diferencia entre ambas narraciones es que el perro del primer relato es un animal conocido, que cuenta con una descripción que le aproxima a la realidad cotidiana, pero tan sólo manifiesta las virtudes del perro porque carece de defectos. En cambio, Cerbero es descrito como un animal monstruoso con varias cabezas y un aspecto terrorífico. Sin embargo, su papel en la historia sí se corresponde con el de un fiel guardián que sigue las directrices de su amo.

2.-La alusión al perro como compañero del hombre hasta el momento de la resurrección, que hallamos en el relato de la Gente de la Caverna, encontraría un paralelismo con el concepto grecolatino del animal como psicopompo al que se sacrifica en los funerales para que acompañe al hombre en su viaje al Inframundo<sup>1197</sup>.

3.-Hay dos aspectos del perro que son tratados de modo diferente en los textos: su agresividad y el hecho de que se alimente de cadáveres, que sea capaz de comer carne humana. En los textos árabes, a causa de ellos, se vincula a los demonios y al propio Satán y se refiere que es uno de los aspectos que éstos adoptan. Sin embargo, en los textos clásicos, por un lado, no le dan importancia a que se alimente de cadáveres, pues, como se plantea en la poesía homérica, era práctica habitual entregar los cuerpos de los enemigos a estos animales como una forma de profanar su integridad. Además, queda vinculado a la diosa de los difuntos y los espectros, Hécate, que también adopta el aspecto de un perro. Y por otro, la ferocidad de este animal es el motivo por el cual uno de los personajes femeninos, Hécuba, sea transformada en perro.

#### *b) El perro y el hombre*

Una de las grandes diferencias entre la literatura árabe y la grecolatina es la forma en que se plantea la relación entre el perro y el hombre, ya que, partiendo de supuestos similares, establecen conclusiones completamente distintas.

1.-En las fuentes árabes encontramos un relato que narra el origen de la relación del perro con el hombre. Lo remonta a la época de Adán y se alude a que fue necesaria la intervención de un ángel para lograr el sometimiento del animal al hombre. Sin embargo, en los textos clásicos, no hallamos referencia alguna al momento en que se

---

<sup>1197</sup> Esta función del perro como guía de almas en su viaje al “Mas allá” es propia de diversas culturas y lo hallamos desempeñándola en Egipto, Mesoamérica, Persia y la India. Véase s.v. “perro” en J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 816-821.



inicia dicha relación, como si fuera algo natural entre ambos, desde el principio de los tiempos.

2.-Un aspecto del perro, que en los textos árabes se desprecia y en los grecolatinos se aprecia en gran medida, es su capacidad de sacrificio en favor de su amo, el nivel de servidumbre que alcanza, que incluso soporta agresiones sin rebelarse contra su dueño, ya que los árabes lo consideran indolencia y falta de dignidad. Además, dado que se trata de un animal que en origen fue salvaje, desconfían de dicha actitud y se convierte en símbolo de esclavitud. En cambio, para los grecolatinos todo ello hace del animal un ejemplo de lealtad.

3.-Tan sólo en una cita coránica concreta se asemeja el comportamiento del hombre al de un perro y esta referencia es de carácter peyorativo, pues el individuo al que se compara con el animal es un enemigo de Dios. En cuanto a la presencia del perro en la vida cotidiana, es considerado un animal impuro que se deja dominar por sus instintos primarios, de modo que no puede ser utilizado como modelo de comportamiento del ser humano.

Sin embargo, en la épica griega son constantes las alusiones a estos animales como referente de comportamientos humanos. Les permiten recrear imágenes reconocibles del combate, en lo que atañe al ataque de un ejército o a su actitud defensiva, y en la fabulística, el perro se presenta como modelo de virtudes y espejo de defectos propios del ser humano.

4.-La lealtad del perro se presenta en los relatos religiosos, de los textos árabes, en relación con la divinidad y con su amo exclusivamente, y en los textos literarios, se deshacen en elogios ante la actitud del animal hacia el hombre, en general, sin que sea preciso que exista un vínculo previo de servidumbre. En cambio, en los textos grecolatinos, esta virtud está directamente relacionada con el hecho de que tenga dueño y se dirige hacia su dueño. Sin embargo, el perro, sin amo, es tratado de forma similar en ambas culturas: en los textos árabes simboliza al pordiosero, al vagabundo y al indigente, y en los grecolatinos representa al ladrón.

5.-Además, en los textos árabes se alude al perro como compañero de batalla de reyes impíos, enemigos de Dios, como Nimrod y Goliat, mientras que, en la épica griega, al tratarse del compañero, por excelencia, del hombre, permanece al lado del guerrero en todo momento, combatiendo junto a él. Y este aspecto del animal se alaba en el resto de los textos y justifica la consideración que manifiestan hacia él.

### 5.3.4.Serpiente

En la cultura arabo-islámica y en la grecolatina, la serpiente es un enemigo natural del hombre. Es un animal que forma parte de su entorno, pero no puede ser domesticada y, además, es un ser antiguo integrado desde el principio de los tiempos en los relatos religiosos y míticos. La simbología de la serpiente, en ambas culturas, es amplia y detallada, y el animal desempeña funciones determinantes.

La caracterización de la serpiente, en las obras de zoología árabes y en las grecolatinas, se centra en su descripción física y sus hábitos de comportamiento. Si bien, es tratada con mayor detalle en los textos árabes, donde se analizan de modo exhaustivo sus rasgos físicos y se presta atención a determinados aspectos de su comportamiento que incidirán en su simbología. En los textos clásicos, se atiende más a sus hábitos, se aportan elementos para un perfil psicológico: se le atribuye una cualidad que para los árabes sería herética, la lealtad, y se plantea que está dotada del don de la adivinación, uno de los aspectos fundamentales de su simbología.

#### 5.3.4.1. Aspectos comparativos de la simbología de la serpiente.

Este animal tiene un marcado carácter legendario, que se pone de manifiesto en los relatos y referencias de ambas culturas, pues su presencia se remonta a la tradición oral y conserva su vigencia en el tiempo. De ahí que, en la literatura arabo-islámica, la serpiente ocupe un lugar muy destacado en el contexto religioso y en la grecolatina, en los mitos y en leyendas concretas, con carácter de fábula.

En términos generales podemos plantear, en torno a la figura de la serpiente, algunas semejanzas entre ambas literaturas como el que desempeñe funciones similares para la divinidad: guardián y verdugo; y el que, aquellas que aparecen en los textos, por un lado se describan como híbridos entre varios animales y por otro, se trate de serpientes de gran tamaño, pero con aspecto reconocible como tal. Sin embargo, en los textos árabes a ninguna se le da un nombre propio mientras que, en los clásicos, algunas sí disponen de él, como Pitón y Ladón.

No obstante, los matices de la presencia de la serpiente en los relatos, se han de analizar con mayor profundidad, dado que presentan interpretaciones y planteamientos distintos a situaciones en apariencia similares. Por tanto, la comparación que vamos a realizar se centra en la relación que mantiene el animal con la divinidad, con la tierra y la muerte, y con el hombre, tal y como se plantea en los textos árabes y en los clásicos. Además, en dichos apartados podremos aludir a la mayoría de los aspectos de la simbología de la serpiente.

*a) La serpiente y la divinidad*

La profunda relación entre el animal y la divinidad se pone de manifiesto en ambas literaturas: se trata de un animal al que sólo ella puede dar órdenes. Sin embargo, a raíz del tratamiento que se le da en los textos, hallamos profundas diferencias en la percepción de este vínculo.

1.-Tanto en los textos árabes como en los clásicos se narra que dicha relación procede del principio de los tiempos. Sin embargo, en los primeros, tras rebelarse contra la divinidad, se convierte en enemigo del hombre y en referente de la maldad. En cambio, en los segundos, en contadas ocasiones se produce dicha rebelión y, además, esto no influye en la imagen de la serpiente en general, ni tampoco el que sea un fiel siervo de la divinidad, ya que la relación entre el animal y el hombre no está condicionada por sus vínculos con los dioses.

2.-El papel de guardián legendario de preciados tesoros, lo encontramos en ambas literaturas. En los textos árabes, podemos aludir a la serpiente del Trono, que custodia el elemento máspreciado de la cosmología musulmana. Este animal no entra en contacto con el hombre, tan sólo Mahoma se aproxima a él durante su viaje por los cielos (*mi'raġ*). En cambio, en los textos grecolatinos, varios animales desempeñan este papel, custodiando distintos tesoros y entran en contacto con los héroes.

3.-También hallamos, en ambas literaturas, la figura de la serpiente que, por orden de la divinidad, ataca a los hombres. En los textos árabes, se trataría del animal en que se transforma la vara de Moisés ante el faraón. Éste desafía al profeta y la respuesta de Dios es hacer aparecer a una serpiente gigantesca con aspecto híbrido, pues tiene patas de camello salvaje, que derrota a los magos del faraón y provoca gran número de víctimas. En cambio, en los textos grecolatinos no se trata de un animal concreto sino de

varios y sirven a distintas divinidades. Es más, suelen ser serpientes cuyo rasgo más destacado es el tamaño.

4.-La serpiente que aparece en los relatos es considerada, por unos y otros, una criatura legendaria. Sin embargo, en los textos árabes, el hombre jamás se enfrenta a ella y, si lo hace, sufre las consecuencias. En cambio, en la literatura grecolatina, la mayoría de los animales míticos son destruidos por los héroes, a pesar de estar al servicio de la divinidad, y, en el único caso en que dicha destrucción no se produce, el héroe en cuestión es condenado al desastre.

5.-La rebelión de este ser antiguo contra la voluntad divina la encontramos en los relatos arabo-islámicos en el personaje de la serpiente del Paraíso, y en los clásicos, en la figura de Pitón. Sin embargo, hallamos matices en estas actitudes. En primer lugar, en los textos árabes, esta serpiente ambiciona la inmortalidad y, por ese motivo, permite la entrada de Iblīs en el Paraíso, y éste tienta a Adán y motiva su desobediencia. En cambio, en los textos clásicos, Pitón es consciente de que el hijo de Leto, Apolo, lo destruirá y decide matar a la madre, de modo que es una cuestión de supervivencia. Y en segundo lugar, en los textos árabes, el castigo a dicha rebelión consiste en que sea mutilada por los ángeles, condenada a vivir en la tierra y odiada por los hombres. En cambio, en los textos clásicos, su condena es la muerte. Asimismo, tanto la serpiente del Paraíso como Pitón, son consideradas los progenitores de los animales que conviven con el hombre y han heredado su principal defecto: la traición.

6.-En los textos árabes sólo los demonios y los genios adoptan el aspecto de serpientes. Sin embargo, en la tradición grecolatina es el propio Zeus quien se transforma en uno de estos animales para seducir a una diosa.

#### *b) La tierra y la muerte.*

1.-La relación entre el animal y la tierra como elemento, se pone de manifiesto tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina. Por un lado, la mordedura de la serpiente conduce a la muerte, y por otro, este animal procede de las entrañas de la tierra, donde reposan los hombres en sus tumbas, de modo que no sólo se vincula a la muerte, como suceso, sino que también está presente en estos lugares. Además, por su condición de animal dañino, ocupa un lugar, en el Infierno musulmán y en el Tártaro, como verdugo de los condenados ejecutando castigos perpetuos.

2.-Asimismo, su pertenencia a la tierra, en los textos árabes, no tiene relación alguna con la vida vegetal, sino más bien con el concepto espiritual de la muerte y resurrección, entendida como regeneración. Sin embargo, en la literatura grecolatina este animal se asocia a la fertilidad de la tierra, puesto que se trata de símbolo fálico, y como sale de su interior en primavera, se asocia al renacimiento de la vida vegetal y a las divinidades agrícolas, como Demeter.

### *c) La serpiente y el hombre*

El hombre y la serpiente son enemigos naturales, tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina. Sin embargo, unos buscan los motivos de esta relación y otros se limitan simplemente a aludir a ella.

1.-En los textos árabes, las condiciones en que vive la serpiente, sus hábitos de comportamiento, su relación con los demonios y su enemistad con el hombre, son fruto del castigo al que ambos se vieron condenados tras la expulsión de Adán del Paraíso, hecho en el que el animal tuvo una implicación directa. En los textos clásicos no encontramos un mito que condicione o establezca pautas en este sentido. Es algo obvio, se trata de un animal peligroso y no deben aproximarse a él.

2.-Al igual que ocurría con el perro, la serpiente, en los textos árabes, no admite comparación con el hombre, mientras que en la épica griega se alude a ella para establecer símiles con la actitud de los guerreros en situaciones concretas.

## 5.3.5. Toro y vaca

Los bóvidos son un elemento imprescindible en la vida cotidiana de árabes, griegos y romanos, de ahí que formen parte de sus relatos míticos o religiosos y sean un referente en la mayoría de los textos de la literatura arabo-islámica y de la clásica.

La caracterización de estos animales domésticos, en las fuentes árabes y en las obras de zoología grecolatinas, destaca por la escasez de detalle en lo que se refiere a su descripción física. En las fuentes árabes se citan determinados rasgos básicos de los bóvidos, se alude a su utilidad y tan sólo se menciona como rasgo psicológico característico, el que sean sumisos. Sin embargo, en las obras grecolatinas la caracterización de los bóvidos es más amplia. Se ofrecen determinados rasgos físicos de carácter más o menos científico, se analizan sus hábitos de comportamiento, se elabora

un perfil psicológico de estos animales, sobre todo del toro, y se alude a su utilidad para el hombre.

#### 5.3.5.1. Aspectos comparativos de la simbología de los bóvidos

Su presencia en los relatos y referencias de ambas culturas, procede de la tradición oral y pervive en el tiempo. De ahí que dispongamos de narraciones de carácter religioso, en la tradición arabo-islámica, y de mitos destacados, en la grecolatina.

Sin embargo, una primera diferencia que debemos considerar es el modo en que se utiliza a estos animales en los textos. En primer lugar, en la literatura árabe, se alude a los bóvidos de forma general, o bien al toro y a la vaca en contextos muy definidos, de modo que la simbología de ambos animales es muy similar salvo en casos concretos, y su relevancia es la misma; en cambio, en los textos clásicos, la simbología del buey, de la vaca y del toro es diferente y, además, la relevancia de cada uno de ellos depende de la época y de las obras consultadas. En segundo lugar, el toro y la vaca, en los textos árabes, desempeñan papeles semejantes en unos casos y, en otros, cada uno tiene una función específica. Sin embargo, en los textos clásicos, el buey, la vaca y el toro siempre desempeñan papeles diferentes en los textos. En tercer lugar, los bóvidos que encontramos en los relatos arabo-islámicos son domésticos, o bien se trata de seres primigenios sin relación con el hombre más que en la “otra vida”, pero sometidos a la voluntad de Dios; mientras que, en los textos clásicos, no sólo se alude a su faceta de animales domésticos, a través del buey y la vaca, sino que la figura del toro cuenta como baluarte de su simbología con su aspecto más salvaje y agresivo.

Y, por último, en los textos árabes, no se establecen paralelismos entre el comportamiento de estos animales y el del hombre, de modo que se limitan a encuadrar su aparición en los relatos en el marco de las funciones que desempeña en la vida del hombre y de los aspectos más importantes de su simbología. Sin embargo, en los textos clásicos, a través del buey, la vaca y el toro, se alude al individuo, a “lo femenino” y a “lo masculino” y a estereotipos como el del campesino y el de la mujer.

Otra cuestión a tener en cuenta es que, al no emplear a los animales de la misma forma en los relatos, hay demasiadas diferencias entre la presencia de los bóvidos, en la literatura arabo-islámica y la grecolatina, por tanto, la forma en que debemos plantear la comparación, es buscar las semejanzas. Por este motivo, analizaremos por un lado, su

relación con el hombre a partir de los dos aspectos principales de ésta: su papel en la agricultura y como animal de sacrificio. Por otro, revisaremos algunos de los aspectos de su relación con la divinidad, en aquellos contextos en los que el hombre ocupa un lugar secundario.

*a) Los bóvidos y la agricultura*

Tanto en la literatura arabo-islámica como en la grecolatina, estos animales están ligados a la agricultura desde su origen y éste es uno de los fundamentos de la relación que mantienen con el hombre.

1.-En los textos árabes y en los clásicos se narra cómo se inicia el hombre en la agricultura, aunque ni unos ni otros aluden a la creación de los bóvidos, en este contexto. En los árabes, se narra que cuando Adán empieza a sentir hambre Dios hace que el ángel Gabriel le entregue dos toros rojos que le enseñan a cultivar la tierra o es el propio Gabriel el que le instruye, de modo que se plantea la presencia de los bóvidos en la vida del hombre como animales domésticos desde un principio. En los textos clásicos, sin embargo, los bóvidos conviven con el hombre pero Deméter les ha de enseñar a domesticarlos y se encarga de extender el uso de la agricultura por medio de Triptólemo.

2.-Este aspecto de la simbología de los bóvidos, su relación con la agricultura, en los textos árabes, se manifiesta al considerarlos animales creados para cultivar la tierra. Además, por un lado, a través del toro que aparece en el Paraíso, representan el trabajo agrícola, el esfuerzo y el sufrimiento por los que ha de pasar el hombre en su vida cotidiana para trabajar la tierra y poder sobrevivir; y por otro, a través de la vaca, como referente onírico, la abundancia y la escasez. Y en los textos grecolatinos, el papel del buey como referente del trabajo agrícola es similar. Sin embargo, la vaca se asocia a las ciudades y a su fundación.

3.-Una referencia curiosa que encontramos, tanto en la literatura religiosa arabo-islámica como en los textos clásicos, es la consideración de los bóvidos como origen de las abejas, pues, según al-Ta'labī, surgieron de las lágrimas de los toros que Dios envió desde el Paraíso, para trabajar la tierra con Adán y, según Eliano, proceden de los despojos de estos animales. La asociación entre ambos animales tiene una base lógica, por tratarse, en el caso de la abeja, de otro símbolo del trabajo, la constancia y el esfuerzo.

*b) El animal de sacrificio*

Los bóvidos, tanto en el mundo arabo-islámico como el grecolatino, formaban parte de su base alimenticia, de ahí que se aluda a ellos como animales de sacrificio. Sin embargo, en este papel hallamos algunas diferencias destacadas en los textos de ambas culturas. Aún así, contamos con un relato en la literatura arabo-islámica y otro en la grecolatina donde se plantea esta función específica de los animales.

1.-En los textos árabes, a través de la historia del sacrificio de la vaca, se establecen las características ideales del animal que han de inmolar. En cambio, en los textos clásicos, a través de la historia del sacrificio del buey que efectúa Prometeo, se establecen, al ser el primer sacrificio de la historia del hombre, las pautas del reparto de este animal entre los hombres y los dioses.

2.-Tanto en una como en otra literatura, se alude a que la vaca fue creada para ser sacrificada y, en su naturaleza, este hecho lleva implícita la obediencia y sumisión del animal. Sin embargo, en los textos árabes no hallamos alusiones al sacrificio de toros, que, en los clásicos, son una de las víctimas propiciatorias de mayor entidad junto al buey.

*c) La divinidad y los bóvidos.*

1.- El toro, en los textos árabes, que no comparte espacio con el hombre, es una criatura primigenia, cuya función, junto a la ballena, es lograr el equilibrio que ha de presidir la existencia en la tierra, y representa la estabilidad, la constancia, lo que no está sujeto a transformación ni a evolución, cuya única relación se establece con la divinidad a la que obedece. Sin embargo, el toro que encontramos en los textos grecolatinos, aunque está al servicio de la divinidad, representa el caos ya que es visceral, un ser destructor, impredecible, agresivo e iracundo.

2.-En ambas literaturas los bóvidos ejercen de verdugos al servicio de la divinidad, aunque en los textos árabes, se trata de casos puntuales que hallamos en el contexto escatológico, pues actúan contra sus amos, el Día del Juicio, porque en vida, éstos se han comportado egoístamente y han sido avariciosos. Y, en los textos grecolatinos, hemos de aludir al toro de Minos, pues este animal ejerce su castigo sobre aquellos que ofenden a Poseidón, su señor. Sin embargo, así como en los textos árabes el infractor es



quien sufre las consecuencias; en los textos clásicos, como ya vimos en el apartado del camello, el castigo no sólo afecta al rey de Minos y a su pueblo, sino también a las regiones vecinas y, además, están aludiendo a una catástrofe natural.

3.-En ambas literaturas se alude a la asociación entre determinadas divinidades y los bóvidos. En los textos árabes se alude a cultos solares y lunares propios de la región, cuya representación figurada era bien un toro, una vaca o un becerro, que formaban parte de la cultura preislámica y fueron desapareciendo aunque permanecieron ciertas reminiscencias<sup>1198</sup>. Además, hallamos referencias, en el contexto escatológico a ángeles semejantes a bóvidos, que se encuentran en el primer cielo y al ángel del Trono con aspecto de toro. Todo ello lo podemos relacionar con la asociación que se establece, en los textos clásicos, entre el toro y Zeus, pues adopta este aspecto, o Poseidón al que se conoce como el dios con cabeza de toro.

#### *d) Otras consideraciones*

En los textos árabes, los bóvidos se muestran obedientes y sumisos con la divinidad y con el hombre. En cambio, en los textos clásicos, aunque ocurre lo mismo con la vaca y el buey, pues su relación con las divinidades y con el hombre se basa en la sumisión, en el caso del toro, en la mayoría de los relatos, el animal sirve a la divinidad o es su propia manifestación, pero actúa contra el ser humano.

---

<sup>1198</sup> En el culto lunar de Arabia del Sur encontramos dicha asociación entre el toro y la divinidad. Véase Ryckmans, "Notes sur le rôle du taureau dans la religion sud-arabe", pp.365-373.

## 6. Conclusiones



Expondré a continuación las reflexiones acerca del tema que he investigado en esta Tesis Doctoral. La mayoría de ellas pueden ser consideradas como conclusiones, a la manera tradicional del término, y otras representan ideas que me parecen claves sobre diversos aspectos de lo hasta aquí tratado:

PRIMERO: Árabes, griegos y romanos elaboraron, desde el punto de vista científico, una caracterización de la mayoría de los animales elegidos, conformada por sus rasgos físicos, sus hábitos de comportamiento y un perfil psicológico, que muchas veces era el argumento principal que determinaba su presencia y su papel en relatos y referencias. La relevancia de los animales, en general, en los relatos, es mayor en los textos árabes, porque cuentan con descripciones más o menos detalladas, en función de la importancia del animal, en concreto, y de la historia, y hallamos relatos o referencias relacionados con cada aspecto de la simbología del animal. En cambio, en los textos grecolatinos, tan sólo se describe a ciertos animales-monstruos; el papel de los animales en los relatos está determinado, en unos casos, por las características que les atribuyen y, en otros, por su vínculo con las divinidades; y, por último, entre los animales elegidos, algunos cumplen la misma función en cada relato que protagonizan, mientras que otros desempeñan una función distinta en cada narración.

SEGUNDO: Es importante tener en cuenta la intención que subyace en los textos de ambas culturas. Los relatos que hallamos en los textos árabes tienden a ser realistas en sus planteamientos y el mensaje que se desea transmitir resulta diáfano porque todos los detalles de la narración cuentan con una explicación plausible. La utilización de descripciones fantásticas de determinados animales tiene como objetivo resaltar ciertos aspectos de la historia, aunque, en dichas descripciones, los animales conservan sus rasgos esenciales y esto permite que puedan ser identificados. De modo que aquel a quien va dirigido el relato relacione los conceptos que recoge la narración con las características del animal que conoce, con sus hábitos de comportamiento o con el vínculo que mantienen, y todo ello le facilita la comprensión de dichos conceptos y los

convierte en verdades. Asimismo, la revisión de estos relatos y referencias, en los que los animales ocupan un papel protagonista, nos muestra la forma en que esta sociedad se concibe y las reglas de comportamiento que la rigen. En cambio, en los textos grecolatinos, el relato en sí es un mito o una leyenda, cuya intención no resulta tan clara por la escasez de detalle, exceptuando las fábulas con moraleja expresa, pero las ideas que se extraen de los textos son plenamente realistas, aluden a una sociedad concreta y a una forma de vida.

TERCERO: Sentado lo anterior, es necesario advertir que los relatos y referencias en los que los animales elegidos ocupan un papel destacado, tanto en la cultura arabo-islámica como en la grecolatina, nos permiten aproximarnos al sistema de pensamiento de ambas sociedades. En los textos árabes, se trata de ideas establecidas que conservan su vigencia en el tiempo, pues forman parte de los fundamentos del Islam, en cambio, las ideas que subyacen en los textos grecolatinos, cuya evolución se observa desde la época arcaica hasta el apogeo del imperio romano, son el punto de partida de la civilización occidental.

CUARTO: Nuestro tema deja traslucir también que se trata de una sociedad profundamente religiosa, en la cual Dios es el eje central de la existencia del ser humano y el único Señor al que los hombres deben servir. Este es el punto de partida imprescindible para poder analizar los textos arabo-islámicos. Toda lectura de dichos textos nos remitirá a reflexiones puramente espirituales. Sin embargo, así como están plagados de enseñanzas morales, también hallamos otras de orden práctico. Se pretende educar a la población, además de proporcionarle unos principios éticos y morales. Se establece un marco legal que les permita gestionar la convivencia entre unos y otros, se les instruye en cuestiones fundamentales que faciliten la supervivencia del individuo y de la comunidad, como normas de higiene y sanitarias, el modo de combatir determinadas enfermedades, gestión de recursos disponibles, etc. El ser humano, colocado en una escala intermedia entre Dios y los demás mundos (animal, vegetal), enfoca el conjunto de la Creación de un modo ético.

QUINTO: Todo el conjunto de la dogmática y de la moral islámicas se hace patente en sus textos y en sus contextos, y ello afecta también a nuestros temas, pues la relación

con los animales, sus descripciones y referencias se plantean en relación con esas creencias y prácticas islámicas, en cuyos contenidos no voy ahora a entrar, pues no es el lugar de exponerlas. Pero sí debemos destacar que en sus textos, tratan incluso sobre animales, el ser humano proyectará, y es el caso de lo estudiado en esta Tesis, todo cuanto considera virtuoso como la paciencia, la resignación y la capacidad de sufrimiento, etc. En cuanto a las enseñanzas morales que hallamos en los textos, aluden ante todo a la moderación de los impulsos y al concepto más amplio de generosidad, en lo tocante a las posesiones materiales y en la relación con otros individuos, incluso también con los animales.

SEXTO: En los textos, se trasluce un profundo respeto por la herencia ancestral. El vínculo entre antepasados y naturaleza se manifiesta en distintos aspectos: en la relectura, en el seno del Islam, de antiguos mitos protagonizados por animales primordiales; en las referencias a la destrucción de antiguos cultos paganos, donde están presentes procedimientos de purificación propios de la antigüedad, como el uso del fuego; en el hecho de concebir la superficie terrestre como algo vivo, sujeto a transformaciones; y al integrar en el concepto del destino a todos los seres de la creación, a cuantos habitan el cosmos, desde los ángeles, los genios y los demonios, hasta los hombres y los animales. La cultura arabo-islámica alude en todo momento al equilibrio entre los contrarios como base de la existencia. Las antiguas tradiciones y los nuevos conceptos se integran en un solo modelo, de modo que los hombres hallan referentes que les retrotraen a sus ancestros, les mantienen en comunión con su memoria, aunque se desprendan de sus viejas creencias. De ahí que los seres primigenios, que ejercían de guardianes del cosmos, permanezcan en el tiempo.

SÉPTIMO: La cultura grecolatina tiene como eje central al hombre. De modo que, en los textos, se plantea la relación con las divinidades en los mismos términos que las de los hombres entre ellos; pero además están los demás reinos de la naturaleza, sobre los cuales el hombre ha de mantener una acción controlada. A través de las alusiones al mundo animal, el ser humano proyecta sus capacidades, y es muy interesante observar que esto lo realiza tanto de forma literal como simbólica. También se expresan, en nuestros textos, conocimientos científicos y utilidades prácticas, más recreaciones

literarias: entre la zoología y el folklore, nuestros textos representan de un modo muy importante las mentalidades y las costumbres, los ideales y los usos.

OCTAVO: Según los textos grecolatinos, la razón, el pensamiento racional, debe primar sobre las creencias ancestrales, sobre la magia y la superstición. La naturaleza en su estado más “animal” es el enemigo al que deben dominar, pero a la vez, el respeto por la ley natural forma parte de sus propios ordenamientos morales. Sin embargo, hallamos una contradicción, al plantearse que la sabiduría del hombre procede del conocimiento primordial que está en manos de la naturaleza, pues sólo los animales conocen los mensajes de los dioses.

NOVENO: Resulta muy interesante constatar que nuestros textos sirven para caracterizar sus respectivas expresiones, girando alrededor de nuestros temas “zoológicos”: la arabo-islámica, basada en conceptos abstractos, propugna la evolución espiritual del individuo y regula la convivencia con el conjunto de los seres creados por Dios: sus criaturas o *majlūqāt*, que incluyen la diversidad animal. La grecolatina, en sus textos, se presenta como una sociedad basada en conceptos más concretos, y centrada en la vida terrenal, de modo que la Naturaleza no se opone básicamente a la Razón.

## 7. Apéndice





٧.١. نصوص



فسار يونس حتى دخل نينوى فلما صار في وسطها نادى بأعلى صوته : قولوا معي لا اله الا الله واني يونس عبده ورسوله . فجعل الناس يضربونه ويشتمونه وهم لا يرددون الا كفرا وعتوا . فدعاهم يونس اربعين يوما وهم يعايرونه بالمجمون . فأوحى الله إليه : أن أخرج من بين أظهرهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب . فخرج من بينهم وجلس على تل عال لينظر نزول العذاب عليهم . فأوحى الله إلى جبريل : أن اهبط إلى مالك خازن النار وموّه أن يخرج الشرارة من الحطمة إلى قوم يونس . ففعل جبريل ما أمره الله واخرج مالك الشرارة من الحطمة على مثل السحاب السود . فقام عند ذلك الملك وخلع أثوابه الفخارة وامر قومه ان يفعلوا مثله . ففعلوا وبكوا و نادوا بأعلى صوتهم : يا اله يونس أعف عنا فقد تُبنا اليك يا أرحم الراحمين . فقبل الله توبتهم ورفع عنهم العذاب فغضب يونس وقال : اللهم انهم كذبوني وعفوت عنهم فلم أرجع اليهم . ثم رأى سفينة سائرة فقال : احملوني معكم فحملوه معهم . ثم هاجت عليهم الرياح فكادوا يغرفون فأخذوا في الدعاء ويونس ساكت . فقال له أهل السفينة : لما لا تدعو معنا . قال: لذهاب أهلي وولدي .

فقالوا : لا شك ان هذا من أجلك يا يونس . فاقترعوا و وقع القرعة على يونس . فقالوا: القرعة تصيب و تخطئ . ولكن نسهم فتساهموا فكتب كل واحد منهم اسمه على بندق من رصاص ورموها في البحر فغرق سهام القوم و ظهر اسم يونس على وجه الماء فظهر لهم حوت عظيم فاتح فاه ونادى : يا يونس قد جئت من بلاد الهند لطلبك . فألقى يونس نفسه في البحر فالتقمه الحوت وسار به الى بحر الروم ثم الى حصن المرجان اختلفوا في مدة اقامته في بطن الحوت فمنهم من قال اربعين يوما وقال محمد بن جعفر الصادق: ثلاثة أيام . ثم أمر الله الحوت ان يرده الى ساحل نهر الدجلة فتقدم به وقذفه هناك فخرج من بطن الحوت

ايزدادون

آقتقدم

كالفرخ الذي لا ريش له وما بقى فيه غير الجلد و العظم ولا قدرة له على القيام و القعود وذهب بصره فانبت الله عليه شجرة من يقطين لها أربعة اغصان ثم أقبل عليه جبريل ومسح بيده على جسده فانبت عليه جلده ولحمه و ردّ عليه بصره فبعث الله طيبة فأرضعته .

قصص الأنبياء للكسائي، ٢٩٨-٢٩٩

حدثنا ابن حميد ، قال : ثنا سلمة ، قال : ثني ابن إسحاق عن حدثه ، عن عبد الله بن رافع ، ملوى أم سلمة زوج النبي -صلى الله عليه و سلام- ، قال : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله -صلى الله عليه و سلم- : " لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ حَبْسَ يُونُسَ فِي بَطْنِ الْحُوتِ ، أَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْحُوتِ : أَنْ خُذْهُ وَلَا تَخْدِشْ لَهُ لَحْمًا وَلَا تَكْسِرْ عَظْمًا فَأَخَذَهُ ، ثُمَّ هَوَى بِهِ إِلَى مَسْكِنِهِ مِنَ الْبَحْرِ فَلَمَّا انْتَهَى بِهِ إِلَى أَسْفَلِ الْبَحْرِ ، سَمِعَ يُونُسُ حِسًا فَقَالَ فِي نَفْسِهِ : مَا هَذَا؟ قَالَ : فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي بَطْنِ الْحُوتِ : إِنَّ هَذَا تَسْبِيحُ دَوَابِّ الْبَحْرِ ، قَالَ : فَسَبَّحَ وَهُوَ فِي بَطْنِ الْحُوتِ ، فَسَمِعَتِ الْمَلَائِكَةُ تَسْبِيحَهُ ، فَقَالُوا : يَا رَبَّنَا إِنَّا نَسْمَعُ صَوْتًا ضَعِيفًا بِأَرْضِ غَرِيبَةٍ ، قَالَ : ذَاكَ عَبْدِي يُونُسُ ، عَصَانِي فَحَبَسْتُهُ فِي بَطْنِ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ . قَالُوا : الْعَبْدُ الصَّالِحُ الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ إِلَيْكَ مِنْهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَمَلُ صَالِحٍ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَشَفَعُوا لَهُ عِنْدَ ذَلِكَ ، فَأَمَرَ الْحُوتَ فَقَذَفَهُ فِي السَّاحِلِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : وَهُوَ سَقِيمٌ " .

جامع البيان للطبري ، ٩٦/١٧

فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يقوم على ضفة النيل فيغرز فيه عصاه ويشير بالعصا إلى أدناه وأقصاه وأعلاه وأسفله ، ففعل ذلك فتتابعت له الضفادع بالنقيق من كل جانب حتى أعلم بعضها بعضاً وأسمع أدناها أقصاها ، ثم إنها خرجت من النيل مثل الليل الدامس سراعاً تؤم نحو باب المدينة ، فدخلت عليهم في بيوتهم يغتة ، وامتألت منه أفئيتهم وآنيتهم وأبنيتهم ، وكان أحدهم لا يكشف<sup>٣</sup> ثوباً ولا إناء ولا طعاماً ولا شراباً إلا وجد فيه الضفادع ، وكان الرجل يجلس إلى ذقنه في الضفادع ويهم أن يتكلم فتشب الضفادع في فيه ، وكان أحدهم ينام على فراشه و سريره فيستيقظ وقد ركبت الضفادع ذراعاً بعضها فوق بعض ، وتصير عليه رُكاماً حتى لا يستطيع أن ينصرف إلى شقه الأيمن ولا الأيسر وكان أحدهم يفتح فاه لأكلته فتسبقه الضفدعة إلى فيه ، وكانوا لا يعجنون شيئاً من العجين إلا آشدخت فيه ، ولا يطبخون قدرًا إلا امتألت منه ، وكانت تثب في نيرانهم فتطفئها ، وفي طعامهم فتفسده ، فلقوا منها أذىً شديداً .

روى عكرمة عن ابن عباس قال : كانت الضفادع برية ، فلما أرسلها الله تعالى على فرعون سمعت وأطاعت ، فجعلت تقذف أنفسها في القدور ، وهي تفور في التناير وهي مسجورة ، فأثابها الله تعالى بحسن طاعتها بردّ الماء ، قال: فضجوا إلى فرعون من ذلك وضلق عليهم أمرهم حتى كادوا يهلكون ، وصارت المدينة وطرقها مملوءة جيئاً من كثرة ما يطؤونها بأقدامهم ، وأروحت البقاع كلها منها ، فلما رأوا ذلك بكوا وشكوا إلى موسى وقالوا: اكشف عنا هذا البلاء فإننا نتوب هذه المرة ولا نعود ، فأخذ على هذا عهدهم و مواثيقهم ؛ ثم إن موسى دعا ربه فكشف عنهم الضفادع .

قصص الأنبياء للثعلبي ، ١٧٣

<sup>٣</sup>يشكف

قالوا : وقد قيل لمرثد بن سعد ولقمان بن عاد ، وقيل بن عنز حين دعوا بمكة : قد أعطيتم مناكم فاختاروا الأنفسكم . فقال مرثد : اللهم أعطني برأ و صدقاً فأعطي ذلك . وقال قيل : اختار أن يصيبني ما أصاب قومي ، فقيل له هلاك؟ فقال : لا أبالي ، لا حاجة لي في البقاء بعد قومي . فأصابه الذي أصاب عاداً من العذاب فهلاك . وقال لقمان : يا رب أعطني عمراً ، فقيل له : اختر لنفسك بقاء سبع بقرات؛ سمر من أظب عفر ( في جبل وعر )<sup>٥</sup> لا يمسه القطر ، أو عمر سبعة أنسر إذا مضى نسر حُوِّلَتْ إلى نسر آخر ، فاستحقر بقاء الأبقار<sup>٦</sup> واختار النسور ، فعمر عمر سبعة أنسر ، فكان يأخذ الفرخ حين يخرج من بيضته ، فيأخذ الذكر منها لقوته ، فيربيه حتى إذا مات أخذ غيره ، فلم يزل يفعل مثل ذلك حتى أتى إلى السابع ، وكان كل نسر يعيش ثمانين سنة ، فلما لم يبق غير السابع . قال ابن أخ للقمان : يا عم لم يبق من عمرك إلا هذا النسر ، فقال لقمان : يا بن أخي هذا لُبْد ، ولُبْد بلسانهم الدهر ، فلما انقضى عمر لبْد طارت النسور غداة من رأس الجبل ، ولم ينهض لُبْد فيها ، وكانت نسور لقمان لا تغيب عنه . قال : فلما رأى لبداً لم ينهض مع النسور قام إلى الجبل لينظر ما فعل لبْد ، فوجد لقمان في نفسه وَهناً لم يكن يجده قبل ذلك ، فلما انتهى إلى الجبل رأى نسر له لبداً واقفاً بين النسور ، فناداه : انهض لبْد ، فذهب لينهض فلم يستطع ، فسقط ومات لقمان معه .

قصص الأنبياء للثعلبي، ٦٠-٦١

<sup>٤</sup> بعرات

<sup>٥</sup> حياة الحيوان للميرى ، ٢ / ١٧٠

<sup>٦</sup> ألابعار

قال كعب الأحبار- رضي الله عنه:- لما أهلك الله قوم عاد عمّرت ثمود الأرض وكانوا عشر قبائل كلّ قبيلة عشرة آلاف رجل وكلّ رجل تحت يده عشرة آلاف رجل سوى النساء وكانوا أولوا القوّة وأولوا البأس وكانت منازلهم الحجر بين الحجاز والشّام في وادي القرى وكان إسم ملكهم جندع بن عمرو بن القيل وكانوا ينحتون من الجبل بيوتا طول كلّ بيت منها مائة ذراع وعرضه مثل ذلك وكانوا يصفّحونها بصفائح الحديد مسّمة بمسامير النحاس فلمّا كان بعد أعوام كثيرة أجمع كثير منهم الى ملكهم جندع وقالوا له : أيها الملك نحن نريد ان نتخذ لأنفسنا الها نعبه خاصّة لم يكن مثله لقوم عاد ولا لقوم نوح . فأذن لهم بذلك فانطلق القوم الى جبل هناك فصنعوا منه صنما عظيما وجعلوا وجهه كوجه الإنسان وعنقه كعنق البعير ويديه ورجليه كأيدى الخيل وصفحوه بصفائح الذهب وجعلوا على رأسه تلجا من الذهب مرصعا بلجواهر ثمّ قربوا له قربانا وخرّوا له سجدا ثمّ أمر الملك ان يتخذ لهذا الصنم بيتا لبنة من ذهب ولبنة من فضة له سقف من صفائح الذهب مرصع بلجواهر وأمر ان يتخذ حوله بيوتا يكون فيها سائر الأصنام وأمر بتعليق قناديل الذهب بسلاسل الفضة ووضع ذلك الصنم على سريره وسائر الأصنام على كراسيهم وكان المقرب لذلك الصنم رجل يقال له رباب بن صغير العاديّ ثمّ قرب له الملك رجلا من أشراف ثمود إسمه كانوه بن عبيد وجعله على هذه الأصنام ليخدمها فعبدها الشيوخ حتى هرموا والصبيان حتى شاخوا وهم مع ذلك في نعيم وسرور حتى ان مواشيهم كانت تحمل في السنة مرّتين وأشجارهم تحمل في السنة مرتين . قال: فبينما القوم ذات يوم في بيت الأصنام اذ تحرّكت نطفة صالح في ظهر أبيه وصار لها نور ساطع وهاتف قال: هذا نور صالح قد جاء الحقّ وزهق الباطل هذا صالح بن كانوه يصلح الله به الفساد . ففزع كانوه من ذلك فزعا شديدا وذهب الى الصنم الأعظم ليسجد له فنكس الصنم رأسه ونطق شيطانه من جوفه يقول له: يا كانوه في ظهرك نبيّ وقد استنارت الأرض لنور ظهرك . ثمّ سقط الصنم على وجهه ووقع التاج عن رأسه. فلمّا بلغ ذلك الملك أمر وزرعه بقتله فأعمى الله أبصارهم وجفّت أيديهم وأرسل ملكا فاحتمله ووضع في وادي الأشجار فأقام هناك نائما مائة عام فأقاموا للأصنام خادما يقول له داؤود بن



عمرو وكانت رعون امرأة كانوه كثيرة البكاء لفقد زوجها فينما هي ليلة قد بكت كثيرا اذ وقع في وسط دارها شيء فخرجت تنظر من هو فاذا هو طائر على هيئة الغراب رأسه أبيض وظهره أخضر وبطنه أسود وهو أحمر الرجلين والمنقار وفي عنقه درة معلقة بسلسلة من ذهب فقالت : أيها الطائر ما أحسن خلقك لقد هربت من صاحبك . فقال الطائر: ما هربت من صاحبي ولكني أنا الغراب الذي بعث الله الى قابيل حين قتل أخاه هابيل فأرثته كيف يوارى سوءة أخيه فأما بياض رأسي فانه شاب لما رأيت قابيل قتل هابيل وأما حمرة منقاري ورجلاي فاني غمستها في دم هابيل الشهيد وأما خضرة ظهري فمن لمس الملائكة والخور العين وأنا من طيور الجنة و لكنّ اتخبين ان ارشدك الى زوجك كانوه فاني عارف بموضعه فقالت: ومن لي بذلك فقد غاب عني مائة سنة فقال: لا تنكري ذلك فانّ الله على كل شيء قدير . فتقلدت بسيف بعليها ثم عمدت تتبع الطائر فطوى الله لهما البعيد حتى وصلت اليه وهو نائم ثم نادى الطائر يا كانوه بن عبيد قم بقدره الله الذي يحيى العظام فاستوى قاعدا فلما رأى زوجته اعتنقها وسلّم عليها فألقى الله عليها الشهوة وواقعها فحملت بصالح ثم بعث الله اليه ملك الموت وقبض روحه فمضت رعون تتبع الطائر حتى أتت بلاد ثمود .

قصص الأنبياء للكسائي، ١١٠-١١٢

فقال القوم : يا صالح انا نريد آية منك ان تخرج لنا من هذه الصخرة البيضاء ناقة . فقال صالح: ذلك هين على ربي ولكن صفوها لي . فاقبل داؤود بن عمرو خادم الأنصام و قال: يا صالح ان كنت نبيا فخرج لنا ناقة ذات ألوان ما بين احمر يانع واصفر فاقع واخضر ناصع واسواد حالك وابيض نقي يكون نظرها كالبرق الخاطف ورغاؤها كالرعد القاصف ومسيرها كالريح العاصف طولها مائة ذراع وعرضها مثل ذلك ولتكن ذات ضروع أربعة فتحلب منها ماء و لبنا وخرا وعسلا . فوثب رجل اسمه ببحير بن الشكير و قال: يا صالح اخرج لنا ناقة تكون هيفاء نيفاء دعجاء كحلاء ولتكن ذات لغام و سنام فان اخرجتها كذلك صدقناك برسالتك . فتقدم اليه رجل آخر اسمه لبين بن جواس و قال: يا صالح اخرج لنا ناقة تكون يداها من الذهب ورجلاها من الفضة ورأسها من الزبرجد وعيناها من الياقوتة واذناها من المرجان وليكن في موضع السنام قبة من الدر لها أربعة أركان مرصعة بأنواع اليواقيت . فقال الملك : يا صالح اخرج لنا ناقة تكون ذات قرون ودم وعظام وعروق وعصب وشعر ولتكن مع ذلك كحلاء أعضاء<sup>٧</sup> بيضاء تحلب لنا لبنا عزيزا صافيا وليكن يتبعها فصيلها وتنطق وتشهد لك بالرسالة ولربك بالوحدانية فأقبل صالح على قومه و قال فان اخرجتها أتؤمنون بالله؟ فقالوا نعم ، بشرط ان يكون لبنها في الصيف باردا وفي الشتاء حارا لا يشربه مريض<sup>٨</sup> إلا شفى ولا فقير إلا استغنى فقال صالح: فان اخرجتها أتؤمنون بالله؟ قالوا نعم ، بشرط ان لا ترعى في مراعيها وانما ترعى في رؤوس الجبال وبطون الاودية وتترك ما على وجه الأرض لمواشينا وان الماء لها يوم ولنا يوم وتدخل بالعشيات ديارنا وتنادى كل واحد منا باسمه فيخرج ويضع ما يريد تحت ضرعها فيتملى لبنا من غير ان يحلب. فقال لهم صالح: قد اشروطم على شروطا كثيرة وانا اشروط عليكم ان لا يركبها أحد ولا يرميها بحجر ولا سهم ولا يمنعها من شربها ولا من المرعى. فقالوا لك ذلك يا صالح. فأخذ عليهم المواثيق

٧ غشاء

٨ مريد

ثم صلى ركعتين ودعا الله - تعالى - فاضطربت الصخرة وتمخضت ثم سمع القوم دويًا كدوي الرعد ورأوا قبة من ياقوتة حمراء تنقض من الهواء ولها أربعة أبواب من الزبرجد الأخضر معلقة بسلاسل المرجان و انحدرت الى الصخرة فجعلت الصخرة تان كما تان المراه عند الطلق والطيور قد اجتمعت عليها يظنونها بأجنحتها ويرشوا عليها ماءً بمناقيرها وكانت الناقة تدور في جوانب الصخرة كما يدور الولد في بطن امه ثم انفلقت الصخرة وخرجت الناقة من جوفها كانها قطعة جبل و وقفت بين يدي صالح وبعينها شعاع ونور وعليها زمام من اللؤلؤ ومن سنامها الى ذنبها سبعمائة ذراع وعرضها سبعون ذراعاً ولها أربعة أضرع لكل ضرع اثنتا عشرة حملة وما بين الحملة الى الأخرى عشرة أذرع وطول كل قائمة من قوائمها مائة وخمسون ذراعاً وهي تنادى وتقول لا اله إلا الله صالح رسول الله ثم تقدم جبريل ومسح على بطنها فخرج منها فصيلها على صفتها. فأمن به الملك وخلفه كثير من أشراف القوم ثم عمد بقية القوم الى شهاب أخى الملك وملكوه على أنفسهم مكان جندع. قال: وكانت الناقة تخرج الى رؤوس الجبال فلا تمر بشجرة إلا تدلى اليها أغصانها فتأكل ثم تهبط الى الأودية فترعى هناك وتترك ما على وجه الأرض لأنعام آل ثمود فإذا أمست دخلت الى المدينة وتنادى بلسان فصيح من أراد اللبن فليخرج فكانوا يخرجون اليها بالوانى يضعونها تحت ضرعها فتتملى من جميع ما يطلبونها.

قصص الأنبياء للكسائى ، ١١٤-١١٦

قال : ومر سليمان بموكبه على نملة ، فقالت النملة : سبحان الله العظيم ما أعظم ما أوتي آل داود ، فتبسم سليمان من قولها وفسر قولها لجنوده ثم قال : ألا أنبئكم بخبر هو أعجب من هذه النملة ؟ قالوا: بلى، قال تقول : اتقوا الله في السر والعلانية ، والقصد في الغنى والفقر ، والعدل في الغضب والرضا .

وروي أن سليمان - عليه السلام - خرج يوماً يستسقي ومعه الإنس والجن ، فمر بنملة عرجاء ناشرة جناحيها رافعة يديها وهي تقول : اللهم إنا خلق من خلقتك لا غنى لنا عن رزقك فلا تؤاخذنا بذنوب بني آدم وآسقنا ، فقال سليمان لمن معه : ارجعوا فقد سقيتم بدعوة غيركم .

وحكي أن نملة دبت على سليمان فحملها ورمى بها ، فوقعت النملة فقالت : ما هذه الصولة وما هذا البطش ؟ أما علمت أنني أمة من أنت عبده ؟ فغشي على سليمان ، فلما أفلق قال : ائتوني بها ، فأتوه بها فسألها ، فقالت له : جلدي رقيق وبدني ضعيف و أخذتني ورمىتني ، فقال لها سليمان : اجعليني في حل فإني لم أقصد ذلك ، فقالت : بشرط أن لا تنظر إلى الدنيا بعين الشهوة ولا تستغرق في شهواتك وضحكك ، ولا تستعين<sup>١٠</sup> أحد بجاهك إلا بذلته له ، قال : قد فعلت ذلك ، قالت : فأنت في حل .

ومنها قصة وادي النمل قال الله تعالى : ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾ أي يجبس أولهم على آخرهم ﴿ حتى إذا أتوا على وادي النمل ﴾ . قال الشعبي وكعب وغيرهما من أهل الكتب : إن سليمان - عليه السلام - كان إذا ركب حمل أهله وحشمه وخدمه وكتابه في مركبه الذي هبى له ، وقد آخذ فيه مطابخ ومخابز ويحمل فيها تنانير الحديد وقدوراً عظماً يسع كل قدر عشرة من الجزر ، وقد آخذ ميادين للدواب أمامه فيطبخ الطباخون ويخبز الخبازون وتجري الدواب بين يديه بين السماء والأرض والريح تهوي بهم ، فسار من إصطخر إلى اليمن وتوغل في البادية فسلك على مدينة الرسول - صلى الله

<sup>١٠</sup> يستعين

عليه وسلم- ، فقال سليمان : هذه دار هجرة نبي يبعث في آخر الزمان ، طوبى لمن آمن به واتبعه ، ثم أتى أرض الحرم فرأى حول البيت أصناماً تعبد من دون الله فجاوز البيت ، فلما جاوزه سليمان بكى البيت ، فأوحى الله - تعالى - إلى البيت ما يبكيك فقال : يا رب هذا نبي من أنبيائك وقوم من أوليائك مروا عليّ فلم يهبطوا بي ولم يصلّوا عندي ولم يذكروك بحضرتي ، وهذه الأصنام تعبد حولي من دونك . قال : فأوحى الله - تعالى - لا تبك فإنني سوف أملؤك وجوهاً سجداً لي ، وأنزل فيك قرآناً جديداً ، وأبعث منك في آخر الزمان نبياً هو أحب الأنبياء إليّ ، وأجعل فيك عبداً من خلقي يعبدونني ، وأفرض على عبادي فريضة يَزِفُونَ بها إليك زفاً مثل زفيف النسور إلى أوكارها ، ويحنون إليك حنين الناقة إلى ولدها والحمامة إلى بيضها ، وأطهرك من الأوثان وعبلة الشيطان . ثم أمر الله سليمان - عليه السلام - أن ينزل عليه ويصلي فيه ويقرب عنده قرباناً ، ففعل ذلك ، قال: فذبح عند الكعبة خمسة آلاف ناقة وخمسة آلاف ثور وعشرين ألف شاة ، وقال لمن حضر من اشراف قومه : إن هذا المكان يخرج منه نبي عربيّ ويعطى النصر على جميع من ناواه ، ويكون السيف على رقبة من خالفه ، وتبلغ هيئته مسيرة شهر . القريب والبعيد عنده سواء ، لا تأخذه في الله لومة لائم ، فطوبى لمن أدركه وصدّقه . قالوا : فكم بيننا وبين خروجه يا نبي الله ؟ قال : قريب من ألف عام . قال : ثم إن سليمان مضى حتى أتى على واد السدير واد من الطائف ، فأتى على وادي النمل ، فقامت ثملة تمشي وكانت عرجاء تتكاوس ، وكانت مثل الذئب العظيم . و قال الشعبي : كانت ذات جناحين .

وآختلفوا في اسمها : فأخبرني ابن ميمونة بإسناده عن الضحّاك قال : كان اسم ثملة سليمان طاخية ، وقيل خِرما ، فنادت لما رأت سليمان في موكبه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانَ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ وكان لا يتكلم خلق إلا حملته الريح ، وألقته في مسامع سليمان . قال مقاتل : فسمع سليمان كلامها من ثلاثة أميال . ﴿ فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَاللَّيِّ ﴾ .

وفي بعض الأخبار : أن سليمان لما سمع قولها نزل عليها و قال : ائتوني بها ، فأتوه بها ، فقال لها : لِمَ حَذَرْتَ النمل ، هل سمعتم أنني ظالم ؟ أما علمتم أنني نبي عدل ؟ فلم قالت :

﴿لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانَ وَجُنُودَهُ﴾ ؟ قالت النملة : يا نبي الله أما سمعت قولي : ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ مع أنني ما أردت حطم النفوس وإنما أردت حطم القلوب ، خشيت أن يتمنين ما أعطيت فيفتنّ ويشغلن بالنظر إليك عن التسبيح ، فقال لها : عظيمي ، فقالت له النملة : هل علمت لم سمي أبوك داود ؟ قال : لا . قالت : لأنه داوي جارحة قلبه ؛ ثم قالت : وهل تدري لم سميت سليمان ؟ قال : لا . قالت : لأنك سليم ركنت إلى ما أوتيت بسلامة صدرك وحق لك أن تلحق بأبيك داود ؛ ثم قالت : أتدري لم سخر الله - تعالى - لك الريح ؟ قال : لا . قالت : ليخبرك أن الدنيا كلها ريح ﴿ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا ﴾ متعجباً ﴿ وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ ﴾ .

أخبرني ابن ميمونة بإسناده عن ابن عباس قال : نهى رسول الله - صلى الله عليه و سلم - عن قتل أربعة من الدواب : الهدهد والصراد والنحلة والنملة .

قصص الأنبياء للثعلبي ، ٢٦١-٢٦٢

قال الأستاذ: اختلف العلماء في لون كلب أصحاب الكهف ، فقال ابن عباس: كان أُنْمَرُ؛ وقال مقاتل: كان أصفر؛ وقال محمد بن كعب: كان من شدة حمرة و صفرته يضرب إلى الحمرة؛ وقال الكلبي: لونه كالثلج ، وقيل لون الهرة<sup>١١</sup> ، وقيل لون السماء .

واختلفوا في اسمه أيضاً ، فروي عن عليّ كرم الله وجهه أن اسمه ريان . وقال ابن عباس كان اسمه قطمير ، وهي إحدى الروايات عن عليّ ؛ وقال شعيب الجبائي: كان اسمه حمرا ؛ وقال الأوزاعي: نتوى ؛ وقال مجاهد: قنطوريا: وقال عبد الله بن سلام: بطيط ؛ وقال كعب: كان أصهب واسمه تفنى .

واخبرنا ابن فتحويه بإسنده عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أن اسم كلبهم كان قطمور ، وقيل قطفير . أخبرني أبو علي الزهري بإسنده عن ابن عباس في قول تعالى: ﴿ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ قال: أنا من أولئك القليل هم: مكسلمينا وتمليخا ومرطليوس وبييوس وساونوس ودانوس وكشطوس وهو الراعي ، والكلب اسمه قطمير ، كلب أنمر فوق القلطيّ و دون الكركي . وقال محمد بن إسحاق: القلطي: الكلب الصغير ، وقال: ما بقي بنيسابوري محدث إلا كتب عني هذا الحديث ، وكبه أبو عمرو الجبيري عني .

رجعنا إلى الحديث . قال: فلما نظر الفتية إلى الكلب قال بعضهم لبعض: إنا نخاف أن يفضحنا هذا الكلب بنبيحه ، فألحوا عليه طرداً بالحجارة ، فلما نظر إليهم الكلب وقد ألحوا عليه بالحجارة والطرده ألقى على رجليه و تمطى وقال بلسان طلق ذلك: يا قوم لم تطردوني وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، دعوني أحرسكم من عدوكم ، وأتقرب بذلك إلى الله سبحانه و تعالى ، فتركوه ومضوا ، فصعد بهم الراعي جبلاً وانحط بهم على كهف ؛ فوثب اليهودي وقال: يا عليّ ما اسم ذلك الجبل وما اسم الكهف؟ قال أمير المؤمنين: يا أبا اليهود اسم الجبل نجلوس ، و اسم الكهف الوصيد وقيل خيرم .

رجعنا إلى الحديث . قال: وإذا بفناء الكهف أشجار مثمرة وعين غزيرة ، فأكلوا من الثمار وشربوا من الماء وجنهم الليل ، فأووا إلى الكهف وربض الكلب على باب الكهف ومدّ يديه عليه ، وأمر الله ملك الموت بقبض أرواحهم ، ووكل الله تعالى بكل رجل منهم ملكين يقلبانه من ذات اليمين إلى ذات الشمال ، ومن ذات الشمال إلى ذات اليمين .  
قال ابن عباس : كانوا يقلبون في السنة مرة ، لثلا تأكل الأرض لحومهم ، ويقال : إن يوم عاشوراء كان يوم تقلبهم . قال أبو هريرة : كان لهم في كل سنة تقلبتان .

قصص الأنبياء للثعلبي ، ٣٦٥-٣٦٦



قال أهل العلم بأخبار الماضين : كان لعصا موسى شعبتان و محجن في أسفل الشعبتين و سنان حديد في أسفلها ، و كان موسى إذا دخل مفازة ليلا ، و لم يكن قمر تضيء شعبتها كالشعبتين من نار تضيئان له مد البصر ، و كان إذا أعوزه الماء دلاها في البئر فتمتد على قدر قعر البئر و يصير في رأسها شبه الدلو ، فيستقي بها ، و إذا احتاج إلى الطعام ضرب الأرض بها فيخرج ما يأكل يومه ، و كان إذا أشتهى فاكهة من الفواكه غرسها في الأرض فتخرج أغصان تلك الشجرة التي أشتهى موسى فاكهتها و أثمرت له من ساعتها ، و يقال : كانت عصا موسى من اللوز ، و كان إذا جاع ركزها في الأرض فأورقت و أثمرت و أطعمت ، و كان يأكل منها اللوز ، و كان إذا قابل بها عدوه يظهر على شعبتيها تنينان يقاتلان ، و كان إذا يضرب بها على الجبل الوعر الصعب المرتقى ، و على الحجر و الشوك فتفرج له الطريق ، و كان إذا أراد عبور نهر من الأنهار بلا سفينة ضرب بها عليه فأنفلق و بدا له فيه طريق منفرج ، و كان يشرب من إحلى شعبتيها العسل ، و من الأخرى اللبن ، و كان إذا أعيأ في طريقه ركبها فتحمله إلى أي موضع شاء من غير ركض و لا تحريك ، و كانت تدله على الطريق ، و كانت تقاتل أعداءه ، و كان إذا طلب منها الطيب فاح منها الطيب فيطيب و يطيب ثوبه ، و إذا كان في طريق فيه لصوص يخاف الناس جانبهم تكلمه العصا ، فتقول له : خذ جانب كذا و كذا ، و لا تأخذ حيث كذا و كذا ، و كان يهشُّ بها على غنمه ، و يدفع بها السباع عنها و الحشرات و الحيات ، و إذا سافر وضعها على عاتقه و علق عليها جهازه و متاعه و مخلاته و مقلاعه و كساءه و طعامه و شرابه . قال ابن جبان : قال شعيب لموسى حين زوجه ابنته - سلم إليه - أغنامه يرعاها اذهب بهذه الأغنام ، فإذا بلغت مفرق الطريق فخذ على يسارك و لا تأخذ على يمينك و إن كان الكلاً بها أكثر فإن هناك تنيناً عظيماً أخشى عليك و على الأغنام منه ، فذهب موسى بالأغنام حتى إذا بلغ مفرق الطريق أخذت الأغنام ذات اليمين ، فأجتهد موسى أن يصرفها ذات الشمال فلم تطعه ، فخلاها على ما تريده ثم نام موسى و الأغنام ترعى ، و إذا التنين قد جاء ، فقامت العصا فحاربه فقتلته ، و أتت فاستلقت إلى جانب موسى و هي دامية ، فلما استيقظ موسى رأى العصا دامية و التنين مقتولا ، فعلم موسى أن

في تلك العصا قدرة و عرف أن لها شأنًا ، فهذه مآرب موسى إذا كانت في يده ، و أما إذا ألقاها فيرى أنها كانت تقلب حية كأعظم ما يكون من الثعابين سوداء مد لهم ١٢ تدب على أربع قوائم فتصير شعبتها فما وفيه اثنا عشر نابا و ضرسا لها صريف و صرير يخرج منها لهب النار ، و يصير محجنتها عرفا لها كأمثل النار تلتهب ، و عيناها تلمعان كما يلمع البرق ، تهب منها رياح السموم فلا تصيب شيئا إلا أحرقتة ، تمر بالصخرة مثل الناقة الكوماء فتبتلعها ، حتى إن الصخور في جوفها لتقعقع ، و تمر بالشجرة فتقضمها بأنيابها و تحطمها و تبتلعها ، و جعلت تتلمظ و تتبزم كأنها تطلب شيئا تأكله ، و كانت تكون في عظم الثُبان و في خفة الجانِّ و لين الحية ، و ذلك موافق لنص القرآن حيث يقول الله - تعالى - في موضع : ﴿ فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ ﴾ و في موضع آخر: ﴿ كَأَنَّهَا جَانٌّ ﴾ و في موضع آخر: ﴿ فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾ .

#### قصص الأنبياء للثعلبي ١٥٨-١٥٩

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان يوم عاشوراء ، و وافق ذلك يوم السبت أول يوم من السنة وهو يوم النيروز ، و كان يوم عيد لهم تجتمع إليه الناس من جميع الآفاق . و قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : كان مجتمعهم بالمليقات بالإسكندرية ، و يقال: بلغ ذنب الحية الجزيرة من وراء البحر يومئذ قالوا : ثم إن السحرة قالت لفرعون : ﴿ أئِنَّ لَنَا لِأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ﴾ قال فرعون: نعم ، ﴿ و إِنَّكُمْ إِذًا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾ يعني في المنزلة . فلما اجتمع السحرة و الناس جاء موسى متكئا على عصاه و معه أخوه هارون حتى أتيا المجمع و فرعون في مجلسه مع أشراف قومه ، فقال موسى للسحرة حين جاءهم : ﴿ وَيَلْكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ آفَتَرَى ﴾ فتناجى السحرة فيما بينهم ، فقل بعضهم لبعض: ما هذا بقول ساحر؟ ، فذلك قوله تعالى: ﴿ فتنازعوا أمرهم بينهم و أسروا النَّجْوَى ﴾ فقالت السحرة : لنأتينك اليوم بسحر لم تر مثله ، ﴿ و قالوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ ﴾ و كانوا

قد جاؤوا بالعصيّ و الحبال يحملها ستون بعيرا ، فلما أبوا إلا الإصرار على السحر قالوا لموسى: ﴿ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمَلْقِينَ ﴾ قال لهم موسى: بل ألقوا أنتم حبالكم و عصيكم . فألقوا، فإذا هي حيات كأمثال الجبال قد ملأت الوادي يركب بعضها بعضها تسعى ، فذلك قوله تعالى : ﴿ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ خِيفَةَ مُوسَى ﴾ فقال موسى : و الله إنها كانت لعصيا في أيديهم و لقد عادت حيات ، و ما عصاي هذه ؟ فلما حدثت نفسه بذلك أوحى الله إليه : ﴿ لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى وَ أَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَ لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ﴾ ففرح موسى ثم إنه ألقى عصاه من يده ﴿ فَإِذَا هِيَ نُجْبَانٌ مُبِينٌ ﴾ كأعظم ما يكون من الثعابين أسود مد لهم يدب على أربع قوائم قصار غلاظ شداد و هو أعظم و أطول من بُخْتِي عظيم ، و له ذنب يقوم عليه فيشرف فوق حيطان المدينة برأسه و عنقه و كاهله ، لا يضرب بذنبه على شيء إلا حطمه و قصمه ، و يكسر بقوائمه الصخور الصم الصلاب ، و يطحن كل شيء و يصرم الحيطان و البيوت . نفسه نار ، و له عينان تلتهبان نارا ، و منخراره ينفخان سموما ، و على معرفته شعر كأمثال الرماح ، و صارت الشعبتان له فما سعته اثنا عشر ذراعا ، و فيه أنياب و أضراس لها فحیح و كشيح و صريف و صرير ، فاستعرضت ما ألفت السحرة من حبالهم و عصيهم و هي تخيل في أعين الناس و عين فرعون أنها تسعى ، فجعلت تلقفها و تبلعها واحدا واحدا ، حتى لم ير في الوادي لا قليلا و لا كثيرا مما ألقوا ، و أنهزم قوم فرعون هاربين منقلبين ، فتزاحموا و تضاعفوا و وطئء بعضهم بعضا حتى مات منهم يومئذ في ذلك الزحام خمسة و عشرون ألفا .

قصص الأنبياء للثعلبي ، ١٦٦-١٦٧

## حديث البقرة

قال : وكان في زمان موسى عبد صالح فمات وترك امرأته حاملا فولدت بعه غلاما وسمته منشا فكبر وكان باراً بأمه وكان يحتطب و ينفقه على نفسه وأمّه وكان يفرش لها ويخدمها فقالت له أمّه يوما: يا بنيّ أنه لما مات أبوك ترك لي عجلة فلما ولدتك دفعتها الى راعٍ في قرية كذا وكذا فسروا اليه وخذها فانها اليوم بقرة كبيرة فخرج من عند أمّه ومضى الى الراعى وذكر له ذلك فقال له : خذ بقرتك فاحذها فلما توسّط الطريق انطق الله البقرة و قالت: أيها البارّ بأمّه اركبني فإنّ الطريق بعيدة فقال الفتى ان أمي لم تامرني بذلك ثمّ عرض له ابليس في صورة شيخ ضعيف فقال سألتك بالله ان تحمّلي على بقرتك هذه فاني شيخ ضعيف فقال الفتى ان أمي لم تامرني بذلك فلما اقبل على أمّه قالت له أمّه : يا بنيّ انطلق بالبقرة الى السوق فبعها قال: بكم ابيعها قالت: بثلاثة دنانير ولا تبعها حتى تشاورني فحملها الى السوق فعرض له ملك وقال له: بكم تبّيع بقرتك يا منشا فقال: بثلاثة دنانير بعد ان اشاور والدتي كما امرتني فقال له: عندي خمسة دنانير ولا تستأذن أمك فلم يقبل فعاد الى أمّه واخبرها بذلك فقالت له: بعها ولا توجب البيع حتى تستأذني فاقبل الى السوق و قال للملك ابيع البقرة بخمسة دنانير ولا ابيعها حتى اشاور أمي كما امرتني بذلك فقال له: عندي عشرة دنانير ولا تستأذن أمك فأبى وعاد الى أمّه واخبرها بذلك فقالت له يا ولدي اعلم ان المتعرّض لك ملك من الملائكة الله أرسل اليك لينظر كيف برّك بأمك و كيف طاعتك لها فاذا تعرّض اليك غدا فقلّ له أيها الملك بكم ابيع البقرة وأفعل ما يقول لك فلما كان من الغد توجه بها الى السوق فتعرّض له الملك وقال له: بكم تبّيع البقرة فقال بالذي تقول لي انت عليه فقال له: رد بقرتك الى منزلك وانه سيقتل في بني اسرائيل قتيل ولا يُعرف قاتله فيشترى موسى بقرتك هذه ليحيى بها القتيل فبعها عند ذلك بحكمك فانصرف الى أمّه واخبرها بذلك فلما كان بعد قليل قُتل في بني اسرائيل قتيل يقال له عاميل و ألقِيَ على باب من الأبواب فلما اصبحوا ورثة المقتول قالوا ان صاحب الدار الذي وجد على بابها قتله فاستدعوا عليه الى موسى فحلف انه ما قتله وأحضر أربعين نفساً من الصالحين

فشهدوا باصلاحه فوحى الله الى موسى قل لاولياء المقتول ان يذبحوا بقرة ويضربوا بها القتيل فيحيى ويخبر من قتله فقال لهم موسى ذلك فقالوا يا موسى أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ آخِ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا آخِ قَالَ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَذُلُومٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لِأَشْيَاءِ فِيهَا آخِ فَطَلَبُوهَا وَلَمْ يَجِدُوهَا إِلَّا عِنْدَ مَنْشَا الْبَارِّ بِأَمِّهِ فَلَمَّا جَاؤَا إِلَيْهِ امْتَنَعَ مِنْ بَيْعِهَا إِلَّا بِمَلَأَ جِلْدَهَا ذَهَبًا فَاشْتَرَوْهَا بِذَلِكَ وَذَبَحُوهَا وَقَطَعُوا أِذْيَهَا وَضَرَبُوا بِهَا الْقَتِيلَ فَاسْتَوَى قَاعِدَا فَقَالُوا مَنْ قَتَلَكَ فَقَالَ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ ثُمَّ خَرَّ مَيِّتًا فَقَتَلُوا الَّذِي سَمَّاهُ وَسَسَدُوا الْبَقْرَةَ وَمَلَأُوا جِلْدَهَا ذَهَبًا وَاعْطَوْهُ لِمَنْشَا .

قصص الأنبياء للكسائي، ٢٣٥-٢٣٧

## 7.2. Traducciones



## 7.2.1. Ballena (*Hūt*)

### a) *El viaje del profeta*

Entonces<sup>1199</sup> Jonás emprendió el viaje hasta llegar a Nínive. Cuando llegó al centro (de la ciudad), clamó en voz alta: “Decid conmigo ¡No hay dios sino Dios! Y yo soy Jonás, su siervo y su enviado”. La gente empezó a golpearle y a insultarle, pero no se convertían pues eran impíos y desviados. Jonás los convocó durante cuarenta días y lo tomaron por loco. Dios le reveló: “Aléjate de ellos pues no creerán hasta que vean el castigo”. Se alejó de ellos y se sentó en una colina elevada para ver descender sobre ellos el castigo. Dios le reveló a Gabriel: “Desciende ante el ángel, guardián del infierno, y ordénale que saque la chispa del fuego del infierno para el pueblo de Jonás”. Gabriel hizo lo que Dios le ordenó, y el ángel sacó la chispa del fuego del infierno según la forma de la nube negra. Entonces el rey se levantó, se desprendió de sus lujosas ropas y ordenó a su pueblo que hiciera lo mismo. Lo hicieron, lloraron y, alzando sus voces, proclamaron: “¡Oh Dios de Jonás! Perdónanos, pues ya hemos vuelto a ti, ¡Oh el más misericordioso de los misericordiosos!”. Dios acogió bien su arrepentimiento y les levantó el castigo. Jonás se enfadó y dijo: “Dios mío ellos me tuvieron por embustero y les perdonaste. Por consiguiente, no volveré junto a ellos”. A continuación, vio un barco que zarpaba. Preguntó: “¿Me lleváis con vosotros?”. Y lo llevaron. Después, el viento arreció y estuvieron a punto de hundirse. Empezaron a rezar y Jonás se calló. Los marineros le preguntaron: ¿Por qué no rezas con nosotros? Él contestó: “A causa de la muerte de mi esposa y mi hijo”. Y dijeron: “No hay duda que esto sea por tu causa ¡Oh Jonás!”. Eligieron y la suerte cayó sobre Jonás, pues dijeron: “La suerte corresponderá a quien cometió la falta, pues lo echaremos a suertes” y así

---

<sup>1199</sup> Dios ordena a Jonás que marche a Nínive, pero éste se niega. A consecuencia de ello le son arrebatados sus riquezas, su mujer y su hijo. Dios se compromete a devolverle todo lo perdido si cumple su misión. Cf. al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ*, pp.297-98.



hicieron. Escribió, cada uno de ellos, su nombre en una bola de plomo<sup>1200</sup> y lo arrojaron al mar. Y se hundió la fortuna<sup>1201</sup> de la gente y apareció el nombre de Jonás en la superficie del agua. Se presentó ante ellos una ballena enorme que, abriendo la boca, clamó: “¡Oh Jonás! He venido desde la India a buscarte”. Entonces Jonás se arrojó al mar y la ballena se lo tragó, viajando con él hasta el Mediterráneo, luego, hasta la fortaleza de coral. Discrepan en cuanto a la duración de su estancia en el interior de la ballena. Entre ellos, hay quien dice que cuarenta días y Muḥammad b. ʿĪsā al-Ṣādiq\* dijo que tres días. Después, Dios ordenó a la ballena que lo devolviera a la orilla del Tigris. Se aproximó con él y lo vomitó allí. Salió del interior de la ballena como el polluelo que no tiene plumas, y no quedaba en él ni la piel ni los huesos, ni era capaz de ponerse en pie ni de sentarse, y perdió la vista. Dios hizo crecer junto a él una planta de calabaza que tenía cuatro ramas. A continuación, se le acercó Gabriel e impuso su mano sobre su cuerpo. Le creció la piel y la carne, y le devolvió la vista. Y Dios le envió una gacela que lo amamantó.

Al-Kisāʾī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, pp.298-9.

## b) *La cárcel de Jonás*

Nos contó Ibn Ḥamīd\* por referencia de Salma\* que lo oyó de Ibn Ishāq\* de quien se lo había relatado, procedente de ‘Abd Allāh b. Rāfi‘\*, *mawlā* de Umm Salma, esposa del Profeta, ¡Dios lo bendiga y lo salve!, lo siguiente: escuché a Abū Hurayra\* decir: el Enviado de Dios, ¡Dios lo bendiga y lo salve!, dijo: “Cuando Dios deseó encarcelar a Jonás en el vientre de la ballena, le reveló a la ballena: “Cógelo sin rasgarle carne ni romperle huesos”. Y lo cogió. A continuación, descendió con él hasta su morada en el mar y cuando llegó al fondo marino, Jonás escuchó un murmullo y se dijo a sí mismo: ¿Qué es esto? *Dijo*: Y, estando [Jonás] en el interior de la ballena, Dios le

---

<sup>1200</sup> Son bolas de plomo en forma de avellana que utilizaban los honderos. En el *Lisān* se explica que es aquello que se arroja, Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, I, p. 502.

<sup>1201</sup> Lit: “las flechas”. Sin embargo, lo traducimos por fortuna porque está aludiendo a la suerte de todos los que iban en el barco. La asociación entre las flechas y la fortuna deriva de la práctica de la belomancia, propia de los árabes. Había flechas que tenían inscripciones, respuestas concretas, y otras blancas, cuyo significado o función quedaba establecido antes de iniciar la consulta. El mecanismo consistía en confiar al azar revelar la voluntad divina, que quedaba patente en el tipo de flecha que extrajera el consultante. Cfr. J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder, 1999, p. 503; Andrew Crichton, *The history of Arabia*. New York: Harper & Brothers, 1868, I, p. 189.

reveló: “Estos son los cánticos de alabanza de los animales marinos”. *Dijo*: [Entonces] él hizo sus alabanzas estando en el interior de la ballena, y los ángeles escucharon sus cánticos y exclamaron: “¡Oh Señor nuestro! escuchamos una voz débil en un lugar extraño”. Él respondió: “Ese es mi siervo Jonás, me desobedeció y le encarcelé en el vientre de la ballena en el mar”. Y preguntaron: “¿Es el siervo piadoso que hace ascender hacia ti cada día y cada noche obras buenas?”. Contestó: “Sí”. *Dijo*: Entonces, ante eso, intercedieron por él. Y [Dios] ordenó a la ballena que lo vomitara en la orilla como Dios, ¡Bendito y exaltado sea!, dijo: “*indispuesto*” (*Cor.* 37, 145).

Al-Ṭabarī, *Ŷami‘u l-bayān*, XVII, p.96.

## 7.2.2. Ranas (*Ḍafādi*)

### a) *El castigo de las ranas*

Dios, el Altísimo, le hizo una revelación [a Moisés] y le ordenó que se detuviera a la orilla del Nilo y clavara allí su bastón y señalara con el bastón de lado a lado y de arriba a abajo, y lo hizo. Las ranas lo secundaron, croando desde todas partes hasta informar unas a otras, y se escuchaba de punta a punta. Después, [las ranas] salieron del Nilo asemejando la noche tenebrosa<sup>1202</sup>, velozmente, encaminándose en dirección a la puerta de la ciudad. Entraron súbitamente en las casas y llenaron los patios, las vasijas y las viviendas. Hubo quien no examinaba una vestimenta, una vasija, un alimento o una bebida sin encontrar allí ranas. Hubo un hombre que estaba sentado y las ranas le llegaban al mentón y se preocupó, pues hablaba y las ranas se le metían en la boca; otro, dormía en su lecho<sup>1203</sup> y al despertar las ranas se habían subido a un brazo unas y otras encima, llegando a ser un montón, hasta tal punto que no podía volverse hacia su lado derecho ni hacia el izquierdo; y unos abrían la boca para alimentarse y las ranas se introducían en ella; y otros no amasaban nada sin que se les desmenuzara; y no cocinaban un puchero sin que se llenara de eso; y se asentaban firmemente en sus fuegos, extinguiéndolos y en sus alimentos, corrompiéndolos. Y sufrieron a causa de ellas un intenso dolor.

Transmitió ‘Ikrima\* de Ibn ‘Abbās\*, lo siguiente: las ranas eran de tierra, y cuando Dios, el Altísimo, las envió sobre el faraón, escucharon y obedecieron, y comenzaron a arrojarse en las marmitas y se cocían en los hornos de pan y gemían, y Dios, ¡Ensalzado sea!, por su buena obediencia, las alivió con la vuelta al agua. Dijo: afrontaron al faraón a causa de eso, y se angustiaron por su asunto, incluso estaban a punto de morir. La ciudad y sus caminos llegaron a estar llenos de cadáveres de una multitud que se alejó a pie y el resto murió allí. Cuando vieron eso, lloraron y se quejaron ante Moisés

---

<sup>1202</sup> Está recreando la imagen de cientos de animales surgiendo a la vez de las aguas del Nilo, pero además la alusión a la oscuridad incide en la idea de la desgracia que asolaría la ciudad por la presencia de estos animales.

<sup>1203</sup> Lit: “En su colchón y su alfombra”.

diciendo: “Reconociste ante nosotros esta plaga y nosotros nos arrepentimos esta vez y no nos volveremos atrás”. Y tomó sus garantías y sus compromisos. A continuación, Moisés invocó a su Señor y desaparecieron las ranas.

*Al-Ta‘labī, Qiṣaṣ al-anbiyā’, pp. 172-75.*

### 7.2.3. Buitre (*Nasr*)

#### a) *Lubad o el destino*

Dijeron: se les dijo a Marṭad b. Sa‘d, a Lūqmān b. ‘Ād y a Qīla b. ‘Anz<sup>1204</sup>, cuando fueron convocados a La Meca: “Os ha sido concedido un deseo así que elegid vosotros mismos”. Marṭad exclamó: “¡Dios mío, dame bondad y rectitud!”. Y eso le fue dado. Qīla dijo: “Elijo que me ocurra lo que le sucedió a mi pueblo”. Se le preguntó: “¿La muerte?”. Respondió: “No me importa, no me queda nada en la vida después de mi pueblo”. Y le alcanzó el castigo que alcanzó a ‘Ad y murió. Y Luqmān exclamó: “¡Oh Señor mío, dame una larga vida!”. Se le dijo: “Elige para ti la duración de la vida de siete vacas morenas, de [la familia de] los antílopes del color del polvo (que están en abruptas montañas)<sup>1205</sup> donde no cae la lluvia, o la vida de siete buitres, que cuando muera un buitre se trasladará a otro”<sup>1206</sup>. Despreció la duración de las vacas y eligió la de los buitres y vivió la de siete buitres. Cogía al polluelo cuando salía del huevo, elegía al macho por ser el más fuerte, y lo cuidaba hasta que moría y cogía a otro. No dejó de hacerlo así hasta que llegó al séptimo, y cada buitre vivió ochenta años. Cuando solamente quedaba el séptimo, un sobrino dijo a Luqmān: “¡Oh tío, no queda de tu vida más que este buitre!”. Luqmān dijo: “¡Oh sobrino mío! Este es Lubad”. Y Lubad, en su lenguaje, era el destino. Y cuando la vida de Lubad estaba llegando a su fin, los buitres volaron por la mañana de la cima de la montaña y Lubad no levantó el vuelo entre ellos. Y los buitres de Luqmān no se alejaban de él. *Dijo*: Cuando vio que Lubad no alzaba el vuelo con los buitres, se dirigió a la montaña para ver que hacía Lubad, y Luqmān descubrió en sí mismo un abatimiento que no había percibido antes. Cuando llegó a la

---

<sup>1204</sup> Estos tres personajes eran los compañeros del profeta Hūd, los primeros que creyeron en él y por eso se salvaron de la destrucción del pueblo de ‘Ād.

<sup>1205</sup> A partir del texto que recoge al-Damirī se completa el sentido de esta frase. Por eso parte de la frase la incluimos entre paréntesis. Véase Al-Damirī, *Ḥayāt al-Ḥayawān*, II, p. 170; los animales a los que hace referencia son vacas salvajes o algún tipo de antílope.

<sup>1206</sup> Las vacas salvajes no vivían más de 20 años, mientras que los buitres podían llegar a los 80. Por tanto, le está dando a elegir entre una existencia que se prolongaría casi un siglo u otra que correspondería a varios siglos.

montaña vio a su buitre, Lubad, quieto entre los demás, y le llamó: “Levanta el vuelo Lubad”. Y fue a levantar el vuelo y no pudo. Entonces cayó y Luqmān murió con él.

Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp. 60-61.

## 7.2.4. Cuervo (*Gurāb*)

### a) *Kānūh* y el cuervo

Ka'b al-Aḥbār\* -¡Dios esté satisfecho de él!- dijo: Cuando Dios arrasó al pueblo de 'Ād, los Tamūd hicieron prosperar la tierra. Eran diez tribus, cada una tenía diez mil hombres y cada hombre tenía bajo su mando diez mil hombres e igual número de mujeres. Se daba primacía a la fuerza y la valentía. Sus moradas estaban en las rocas, entre el Ḥiyāz y al-Šams en Wādī al-Qurā<sup>1207</sup>. Su rey se llamaba Ŷunda' b. 'Amr b. al-Qayl<sup>1208</sup>. Las casas fueron esculpidas en las montañas, cuya altura era de cien codos y su anchura similar. Las blindaron con planchas de hierro clavadas con clavos de cobre. Y cuando pasaron muchos años se reunieron la mayoría de ellos ante su rey Ŷunda' y le dijeron: “¡Oh rey! Queremos entregarnos a un dios especial para adorarlo, que no sea como el de la gente de 'Ād ni como el de la de Noé”. Los escuchó y el pueblo partió a una montaña de allí. Entonces, fabricaron de ésta un gran ídolo, le pusieron rostro de hombre, cuello de camello, manos y pies de caballo, lo reforzaron con láminas de oro y pusieron sobre su cabeza una corona de oro incrustada con piedras preciosas. Luego le hicieron una ofrenda y se prosternaron ante él. A continuación, el rey ordenó que dispusieran para este ídolo una casa de ladrillos de oro y plata, y el techo de láminas de oro incrustadas con perlas. [El rey] ordenó que dispusieran a su alrededor viviendas que albergaran al resto de los ídolos, que colgaran candiles de oro con cadenas de plata, y colocaron ese ídolo sobre su trono y el resto de los ídolos sobre los suyos. El allegado a ese ídolo era un hombre al que decían Rabāb b. Ṣagīr al-'Ādī. Entonces se aproximó al rey uno de los nobles de Tamūd, llamado Kānūh b. 'Abīd y se puso ante estos ídolos para adorarlos, y los ancianos [también] los adoraron hasta entrar en la decrepitud y los niños hasta envejecer. Y a pesar de eso, estaban contentos y alegres incluso sus rebaños criaban dos veces al año y daban fruto sus árboles dos veces al año. Dijo: cierto día, mientras que el pueblo estaba en el templo de los ídolos, el esperma [que daría origen a] Ṣāliḥ se puso en movimiento en el interior de su padre, se convirtió en una luz brillante

<sup>1207</sup> Se trata de un valle entre Medina y al-Šams. Cf. Yāqūt, *Mu'yām al-buldān*, IV-8, p.433.

<sup>1208</sup> Uno de los reyes de los Tamūd, bajo su reinado se produjo la destrucción de este pueblo. Fue rey durante 190 años. Véase al-Mas'ūdī, *Murūy al-dahab*, I, pp.281-83.

y una voz interior dijo: “Esta es la luz de Šāliḥ. Trae consigo la verdad y hace desaparecer la mentira. Este es Šāliḥ b. Kānūh, Dios corregirá con él la corrupción”. Kānūh se asustó de aquello y fue hacia el ídolo más grande para prosternarse ante él, e inclinar su cabeza y habló su demonio desde su interior diciéndole: “¡Kānūh! En tu genealogía hay un profeta y la tierra se iluminó por la luz de tu descendencia”. Luego el ídolo se desplomó sobre su rostro y cayó la corona de su cabeza. Y cuando esto llegó a oídos del rey, ordenó a sus visires que lo mataran. Dios les cegó y sus manos quedaron secas. Envió un ángel que se lo llevó y lo depositó en el valle de los árboles, permaneciendo allí dormido durante cien años. Entonces establecieron para los ídolos un guardián que se llamaba Dā’ūd b. ‘Amr.

Ra‘ūm era la mujer de Kānūh que había llorado mucho por la pérdida de su esposo. Una noche, mientras ella lloraba, algo golpeó la puerta<sup>1209</sup> de su casa. Salió a ver quien era y era un pájaro con forma de cuervo, con su cabeza blanca, su lomo verde, su vientre negro, sus patas y su pico rojos y en su cuello había una perla colgada de una cadena de oro. Ella dijo: “¡Oh ave, qué hermosa eres! Ya huiste de tu dueño”. El pájaro contestó: “No huí de mi señor, sino que soy el cuervo que Dios envió a Caín cuando mató a su hermano Abel, yo le mostré cómo ocultar el mal que había hecho a su hermano. Por lo que se refiere al blanco de mi cabeza, encaneció cuando ví a Caín matando a Abel. En cuanto al rojo de mi pico y mis patas, los sumergí en la sangre de Abel, el mártir. Por lo que se refiere al verde de mi lomo es debido al contacto con los ángeles y las huríes pues soy una de las aves del paraíso. Sin embargo, ¿Deseas que te guíe hasta tu esposo Kānūh? Sé donde se encuentra”. Ella contestó: “¿Y quién tengo así (como marido)?, pues ya se ausentó hace cien años”. Él replicó: “No censures eso, pues Dios, sobre cada cosa, es poderoso”. Cionó la espada de su marido y, a continuación, siguió al pájaro. Dios ocultó la lejanía hasta que lo encontraron. Él estaba dormido y el pájaro llamó: “¡Oh Kānūh b. ‘Abīd levántate, con la fuerza de Dios que da vida a los huesos!”. Y se incorporó sentándose y cuando vio a su esposa la abrazó, y la saludó. Puso Dios en ella el deseo, cohabitaron y ella quedó embarazada de Šāliḥ. Después Dios le envió al ángel de la muerte para que tomara su alma. Ra‘ūm volvió a seguir al pájaro hasta llegar a la región de los Tamūd.

Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp.110-112.

---

<sup>1209</sup> En el texto árabe se utiliza el término *wasf*, pero el contexto de la frase nos lleva a pensar que se trata de un error tipográfico, siendo *Wāsiṭ* el término apropiado.



### 7.2.5. Camella (*Nāqa*)

#### *a) La camella que salió de la roca*

Dijo la gente: “¡Oh Šāliḥ! Queremos una señal por tu parte: que hagas salir para nosotros, de esta piedra blanca, una camella”. Šāliḥ contestó: “Eso es fácil para mi Señor y sin embargo, describídmela”. Dā’ūd b. ‘Amr, el guardián de los ídolos, se acercó y dijo: “Šāliḥ, si eres un profeta, trae ante nosotros una camella de colores que estén entre rojo fuerte, amarillo intenso, verde claro, negro profundo y blanco puro, que su mirada sea como el relámpago brillante y su berrido como el trueno ensordecedor, su caminar como el viento huracanado, su talla de cien codos y su anchura, semejante a esa, que tenga cuatro ubres de las que mane agua, leche, vino y miel”. Entonces intervino de forma brusca un hombre llamado Baḥīr b. al-Šakīr y dijo: “Šāliḥ, crea para nosotros una camella que sea esbelta y alta, con ojos negros y grandes, con los párpados negros, que tenga espuma en su boca y giba, y si la produces así, daremos crédito a tu mensaje”.

Otro hombre llamado Labīn b. Ŷawwās se adelantó y dijo: “Šāliḥ crea para nosotros una camella que tenga las pezuñas delanteras de oro y las traseras de plata, su cabeza de topacio, sus ojos de zafiro, sus orejas de coral, que tenga en lugar de giba una cúpula de perlas con cuatro pilares con incrustaciones de diversas clases de zafiros”. El rey dijo: “Šāliḥ crea para nosotros una camella que tenga cuernos, sangre, huesos, venas, nervios y pelo; que tenga, además, ojos negros y cuerpo blanco, que dé leche de gran pureza y que la siga su camellito y que hable y dé testimonio en tu favor sobre el mensaje [que transmites] y [a favor] de tu Señor, en [lo que se refiere a] la unicidad<sup>1210</sup>”. Entonces se dirigió Šāliḥ a su pueblo y preguntó: “¿Si os la traigo creeréis en Dios?”. Contestaron: “Sí, con una condición, que su leche sea fría en verano y caliente en invierno, que no la beba el que enferme sino el que esté curado, ni el pobre sino el que esté en una situación desahogada. Preguntó de nuevo Šāliḥ: “¿Si yo la traigo, creeréis en Dios?”. Contestaron: “Sí, con una condición, que no paste en nuestros pastos, que paste solamente en las cimas de los montes y en el fondo de los valles. Dejará lo que está

---

<sup>1210</sup> Está explicando que el hecho de entregarles la camella será una señal que de validez al mensaje del profeta y demuestre que su Señor es el único Dios.

sobre la tierra para nuestro ganado. Que el agua sea un día para ella y otro para nosotros. Se introducirá por las tardes en nuestras casas y nos llamará a cada uno por nuestro nombre y saldrán y pondrán lo que quieran bajo sus ubres. Entonces se llenaron de leche sin ordeñar”. Šāliḥ les dijo: “Me habéis puesto muchas condiciones. Yo os pongo como condición que no la monte nadie, que no le tiréis piedras ni flechas y que no le prohibáis beber ni pastar”. Dijeron: “De acuerdo, Šāliḥ”. Entonces hizo con ellos los pactos, luego rezó, se prosternó dos veces e invocó a Dios, el Altísimo. Y la piedra se movió y se agitó. A continuación, el pueblo escuchó un estruendo como el del trueno y vieron una cúpula de rubí que caía en el aire. Tenía cuatro puertas de topacio verde colgadas con cadenas de coral que descendían hacia la piedra. La piedra se colocó quejándose como se queja la mujer ante los dolores del parto. Los pájaros se congregaron sobre ella, la protegieron con sus alas y rociaron agua con sus picos. La camella estaba moviéndose en el interior de la piedra como se mueve el niño en el vientre de su madre. A continuación, la piedra se partió por la mitad y salió la camella de su interior como si fuera un trozo de montaña, y se detuvo en presencia de Šāliḥ. En sus ojos había rayos de sol y luz y sobre ella una brida de perlas. De la giba al rabo [había] setecientos codos y setenta de ancho. Tenía cuatro ubres, en cada una doce pezones y entre éstos [había] diez codos. La longitud de cada una de sus patas era de ciento cincuenta codos. Ella llamó diciendo: “No hay dios sino Dios, Šāliḥ es el enviado de Dios”. Gabriel se adelantó y le impuso las manos sobre el vientre y salió de ella un camellito que se le parecía. Creyó en ello el rey y lo siguieron muchos de los nobles del pueblo. A continuación, se dirigió el resto del pueblo a Sihāb, el hermano del rey, y lo hicieron rey en lugar de Ŷunda’. Dijo: La camella salía hacia las cimas de los montes y no pasó por un árbol sin que bajara hacia ella sus brotes y comiera. Después descendió a los valles y pastó allí y dejó lo que había sobre la tierra para el ganado del pueblo de Tamūd. Cuando atardeció entró en la ciudad y llamó en lengua correcta: "Quien quiera la leche que salga". Se dirigieron hacia ella con vasijas que pusieron bajo sus ubres y se llenaron de todo lo que solicitaron.

Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp. 114-116.

## 7.2.6. Hormigas (*Naml*)

### a) Salomón y la sabiduría de las hormigas

*Dijo:* Salomón pasaba, con su cortejo, junto a una hormiga y ésta exclamó: “¡Alabado sea Dios, el Grande!, ¿Es que hay algo más grande que lo que ha dado la estirpe de David?”. Salomón sonrió por lo que dijo y se lo explicó a su ejército. Luego preguntó: “¿No os informé de una noticia que es más asombrosa que esta hormiga?”. Contestaron: “Sin duda”. Dijo, decía: “¡Temed a Dios, en privado y en público, [optad por] el justo medio entre la riqueza y la pobreza, y el equilibrio ante la cólera y el placer!”.

Se narra que Salomón, Sobre él sea la paz, salió un día para pedir la lluvia, y lo acompañaban hombres y genios. [Salomón] pasó al lado de una hormiga coja, que desplegaba sus alas y alzaba sus manos diciendo: “¡Dios mío! Nosotras somos unas criaturas tuyas, necesitamos tu lluvia<sup>1211</sup>. No nos castigues por los pecados de los hombres y haz que llueva para nosotras”. Y Salomón les dijo a quienes estaban con él: “Regresad [pues la lluvia que solicitasteis] fue invocada por otro”.

Se cuenta que una hormiga avanzaba lentamente sobre Salomón. La cogió, la tiró y la hormiga habló diciendo: “¿A qué se debe esta violencia y esta agresividad? ¿Acaso no sabes que soy de un pueblo [de aquel] a quien tú sirves<sup>1212</sup>?”. Se desmayó Salomón y cuando volvió en sí dijo: “Traédmela”. Se la llevaron y le preguntó. Ella le contestó: “Mi piel es fina y mi cuerpo débil, y tú me has cogido y me has tirado”. Salomón le dijo: “Perdóname, pues yo no me proponía eso”. Ella respondió: “Con una condición: que no contemples el mundo con ojos de deseo, no te dejes arrastrar por tus pasiones y diversiones, y no denuncies a nadie [para obtener] la gloria a menos [que sea] por sumisión a Él<sup>1213</sup>”. Afirmó: “Eso está hecho”. Y ella dijo: “Estás perdonado”.

---

<sup>1211</sup> Utiliza el término *rizq* que cuenta entre sus acepciones con “subsistencia”, “víveres”, pero también significa en sentido metafórico “lluvia”, entendiendo el término como “aquella que produce la germinación del grano”. *Vid.* Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.855.

<sup>1212</sup> Está haciendo referencia a que las hormigas son uno de los pueblos de Dios.

<sup>1213</sup> Se refiere a la divinidad.

Y entre ellos<sup>1214</sup>, el relato del Valle de las hormigas, Dios, el Altísimo, dijo: *Las tropas de Salomón, compuestas de genios, de hombres y pájaros, fueron agrupadas ante él y formadas (Cor. 27, 17)*. Es decir, el primero de ellos (los batallones) custodiaba al siguiente, *hasta que, llegados al Valle de las Hormigas (Cor. 27, 18)*. Al-Ša‘bī\*, Ka‘b\* y otros de la gente del Libro dijeron: Cuando Salomón, ¡Sobre él sea la paz!, viajaba, llevaba a su familia, sus criados, sus esclavos y su libro, en el vehículo dispuesto para él. [Éste] llevaba cocinas y panaderías, y transportaba hornos de pan de hierro y grandes marmitas, cada una con capacidad para diez animales sacrificados. Se habían dispuesto zonas para los animales en la parte delantera. Los cocineros cocinaban, los panaderos hacían pan y los animales corrían en su presencia, entre el cielo y la tierra, y el viento soplaba con ellos. Viajó de Ištajar<sup>1215</sup> al Yemen avanzando por el desierto. Se encaminó a la ciudad del Profeta, ¡Dios lo bendiga y lo salve!, y Salomón dijo: “Esta es Medina, un profeta será enviado en otra época, bienaventurado quien crea en él y lo siga”. A continuación, llegó al territorio del *Haram*<sup>1216</sup> y vio en torno al templo<sup>1217</sup> unos ídolos, a los que adoraban los ateos. Pasó el templo, y cuando lo pasó, el templo lloró. Y Dios, el Altísimo, le inspiró al templo: “¿Por qué lloras?”, y contestó: “¡Oh Señor! Éste es uno de tus profetas y un pueblo amigo tuyo que pasaron junto mí y no descendieron, ni rezaron ante mí, ni invocaron tu nombre en mi presencia, a causa de estos ídolos a los que adoran, en mi entorno, los ateos”. *Dijo*: Dios, el Altísimo, le inspiró: “No te lamentes pues [en el futuro] yo te llenaré con rostros prosternados ante mí. Haré descender en tí un nuevo Corán y enviaré, en otra época, un profeta procedente de tí, que será el más amado de los profetas para mí. Haré establecerse aquí a hombres piadosos de mi creación que me adorarán y les impondré un precepto, y acudirán raudos hacia ti como se lanzan los buitres con las alas abiertas en dirección a sus nidos. Haré que sientan nostalgia de tí [como] la añoranza de la camella hacia su cría y de la paloma hacia sus huevos. Te alejaré de los ídolos y de los adoradores de Satán”. A continuación, Dios ordenó a Salomón, ¡Sobre él sea la paz!, que descendiera ante él [el templo], rezara allí y efectuara un sacrificio. Y eso hizo. *Dijo*: y sacrificó en la Ka‘ba cinco mil camellas, cinco mil toros y veinte mil ovejas. Y dijo a los nobles de su pueblo

<sup>1214</sup> Hace referencia a los distintos relatos sobre el profeta Salomón que está narrando.

<sup>1215</sup> Una ciudad persa que suele aparecer mencionada en los relatos relativos a Salomón debía estar próxima a Tabaristán. Cf. Yāqūt, *Mu‘yam al-buldān*, I-1, p.171.

<sup>1216</sup> Está aludiendo a un lugar sagrado cuyo acceso está prohibido a los profanos. Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p.414.

<sup>1217</sup> Se refiere al templo de la Ka‘ba.

que estaban presentes: “De este lugar saldrá un profeta árabe que logrará la victoria sobre la totalidad de los que se oponen a él, vencerá a los que sean contrarios a él, y logrará su respeto en el plazo de un mes. Para él son iguales aquel que está próximo a él y aquel que está distante de él. No tendrá, en Dios, un censor severo que efectúe reproches. Bienaventurado sea quien llegue a su época y lo crea”. Preguntaron: “¿Y cuando vendrá?, ¡Oh profeta de Dios! Respondió: “Entorno a mil años”. Dijo: Después, Salomón continuó hasta llegar a Wādi al-Sadīr, un valle de [la región de] Ṭā’if<sup>1218</sup>, y llegó al Valle de las hormigas. Una hormiga comenzó a caminar y era coja, con tres patas, y se parecía a un enorme lobo. Y dijo al-Ša‘bī\*: tenía dos alas.

Discrepan en cuanto a su nombre: Me informó Ibn Maymūna\* con su cadena de transmisión de al-Ḍaḥḥāk\* lo siguiente: el nombre de la hormiga de Salomón era *Tājiya*, y se dice *Jirmā*. Llamó cuando ella vio a Salomón, en su cortejo: “*¡Hormigas! ¡Entrad en vuestras viviendas, no sea que Salomón y sus tropas os aplasten sin darse cuenta!*” (Cor. 27, 18). Y no habían hablado las criaturas cuando el viento las cargó [sus palabras] y las lanzó en las orejas de Salomón. Dijo Muqātil\*: y escuchó Salomón sus palabras desde [una distancia] de tres millas. Sonrió al oír lo que ella decía y dijo: “*¡Señor! ¡Permíteme que Te agradezca la gracia que nos has dispensado, a mí y a mis padres!*” (Cor. 27, 19).

Respecto a otro relato: Cuando Salomón escuchó lo que [la hormiga] dijo paró ante ella ordenando: “Traédmela”. Y se la trajeron. Le preguntó: “¿Porqué adviertes a las hormigas?, ¿Acaso escuchasteis que soy un tirano? ¿Es que no sabéis que soy un profeta justo? y ¿Por qué dijiste: *No sea que Salomón y sus tropas os aplasten?*” (Cor. 27, 18). La hormiga exclamó: “¡Oh profeta de Dios! ¿Acaso no me escuchaste decir: *sin darse cuenta?*” (Cor.27, 18). Con ello no reflejaba la destrucción de los individuos sino la de los corazones. Mi temor es que ellas deseen lo que tu regalas, y así pues se disgregarán y se afanarán en prestarte atención con alabanzas”. Él le dijo: “Me calumnias”. La hormiga le preguntó: “¿Acaso sabes porqué tu padre se llamaba David?”. Él respondió: “No”. Ella dijo: “Porque sanó la herida de su corazón”. A continuación, le preguntó: “¿Acaso sabes por qué te llamas Salomón?”. Él contestó: “No”. Ella dijo: “Porque eres un herido de muerte, que debes fiarte de aquello que dé salud a tu corazón y tienes una obligación que es seguir a tu padre David”. Luego le preguntó: “¿Sabes por qué Dios, el Altísimo, ha puesto a tu servicio al viento?”. Él respondió: “No”. Ella explicó: “Para

---

<sup>1218</sup> Próxima a La Meca. Vid. Yāqūt, *Mu‘yam al-buldān*, III-6, pp. 241-244.

que te informe, que todo el mundo está expuesto al viento”. *Sonrió al oír lo que ella decía*, maravillado, y dijo: “¡Señor! ¡Permíteme que Te agradezca la gracia que nos has dispensado, a mí y a mis padres!” (Cor. 27, 19).

Me informó Ibn Maymūna\*, con su cadena de transmisión de Ibn ‘Abbās\*, lo siguiente: el Enviado de Dios, ¡Dios lo bendiga y salve!, prohibió matar a cuatro animales: la abubilla, el pájaro carpintero, la abeja y la hormiga<sup>1219</sup>.

Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp. 261-2.

---

<sup>1219</sup> Este hadiz fue recopilado por Abū Dā’ūd e Ibn Māyā. Véase Abū Dā’ūd, *Sunna, k. al-Adab* (41): 5247; Ibn Māyā, *Sunna, k. al-Ṣayd* (28): 3224.

## 7.2.7. Perro (*Kalb*)

### a) *El guardián de los durmientes*

Dijo el maestro: Los ulemas discrepan en lo que se refiere al color del perro de la gente de la caverna: Ibn ‘Abbās\* dijo: era atigrado; Muqātil\* dijo: era amarillo; Muḥammad b. Ka‘b\* dijo: era de color rojo intenso y amarillo tendiendo a rojo; y al-Kalbī\* dijo: su color era como [el de] la nieve; y se dice [también]: era del color del tinte amarillo<sup>1220</sup>; y se dice que era gris oscuro<sup>1221</sup>.

Y también discrepan en cuanto a su nombre, y fue transmitido por referencia de ‘Alī\*, ¡Dios le honre!, que su nombre era *Rayyān*. E Ibn ‘Abbās\* dijo: su nombre era *Qiṭmīr*, y es una de las tradiciones que proviene de ‘Alī. Dijo Šu‘ayb al-Īabā’ī\*: su nombre era *Ḥamrā*; y al-Awzā’ī\* dijo: *Natwā*. Muḥyāhid\* dijo: *Qanturyā*; ‘Abd Allāh b. Salām\* dijo: *Baṭīṭ*; y Ka‘b\* dijo: era de color rubio y su nombre era *Tafnā*.

Ibn Futaḥwayhi\* nos informó con su cadena de transmisión de Abū Ḥanīfa\*, ¡Dios esté satisfecho de él!, que el nombre de su perro era *Qiṭmūr*, y se dice *Qifīr*. Abū ‘Alī al-Zuhrī\* me informó, con su cadena de transmisión de Ibn ‘Abbās, respecto a lo que Dios dijo: “*sólo pocos les conocen*” (*Cor.* 18, 22). Dijo: estoy entre los pocos dignos, ellos son<sup>1222</sup>: Maksalmīnā, Tamalījā, Marṭalyus, Bīnūs, Sāwanūs, Dānūs y Kašūs, que era el pastor, y el perro, cuyo nombre era *Qiṭmīr*, era un perro atigrado más alto que el *qulṭī* y más bajo que la grulla<sup>1223</sup>. Y Muḥammad b. Ishāq\* dijo: *al-Qulṭī*: el perro pequeño, y dijo: no queda en Nīsābūr un narrador que no copie este relato de mí, y [también] de mí lo copió Abū ‘Amr al-Īabārī\*.

Regresemos al relato. *Dijo*: cuando los jóvenes vieron al perro, uno de ellos dijo a otro: “Tememos que este perro nos descubra con sus ladridos<sup>1224</sup>”. Le maltrataron alejándole con piedras. Y cuando el perro les miró mientras estaban maltratándolo con piedras y acosándolo, se sentó sobre sus patas traseras y extendió [las patas delanteras]

<sup>1220</sup> El que se utilizaba para teñir la ropa. Véase Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, XV, p.83

<sup>1221</sup> Lit: “del color de las nubes”. Hace referencia a las nubes de lluvia. Véase Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, VI, pp. 378-380.

<sup>1222</sup> Está haciendo referencia a que sabe los nombres de los jóvenes conocidos como la Gente de la Caverna.

<sup>1223</sup> Lit: “Por encima del *qulṭī* y por debajo de la grulla”.

<sup>1224</sup> Están siendo perseguidos y tienen que esconderse.

y habló así de forma elocuente: “¡Gente! No os alejéis de mí pues atestiguo que no hay dios sino Dios, el único que no tiene asociados. Me ha llamado para guardaros de vuestros enemigos, y yo estoy cercano, por eso, a Dios, ¡Alabado y ensalzado sea!”. Entonces lo dejaron y continuaron. El pastor subió con ellos a una montaña y se internó con ellos en una caverna. El judío saltó y dijo: ¡Oh ‘Alī! ¿Cuál es el nombre de esa montaña? Y ¿Cuál es el nombre de la caverna? Dijo el príncipe de los creyentes: ¡Oh hermano judío! El nombre de la montaña es Nāȳlūs, y el nombre de la caverna *al-Waṣṣīd* y se dice *Jayram*.

Regresemos al relato. *Dijo*: y he aquí que había en la explanada de la caverna árboles frutales y una fuente abundante, y comieron las frutas y bebieron el agua hasta que anocheció. Entonces, se refugiaron en la caverna y ataron al perro a la entrada de ésta y extendió sus patas delanteras delante de ella. Y Dios le ordenó al ángel de la muerte que tomara sus almas y Dios, el Altísimo, confió a cada uno de ellos dos ángeles para que revisaran su estado [el de su cuerpo]<sup>1225</sup>.

Ibn ‘Abbās\* dijo: [los ángeles] regresaban una vez al año, antes que la tierra se comiera su carne, y se dice: el día de su regreso era el día de ‘*Āšūrā*’<sup>1226</sup>. Abū Hurayra\* dijo: regresaban, cada año, dos veces.

Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp.365-366.

---

<sup>1225</sup> Lit: “lo examinaban de derecha a izquierda y de izquierda a derecha”. La función de estos ángeles era evitar la putrefacción de los cuerpos.

<sup>1226</sup> 9 ó 10 de Muḥarram. Cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p. 261.



## 7.2.8. Serpiente (*Ḥayya*)

### a) *La vara que se transformó en serpiente*

Los ulemas dijeron, acerca de las historias de los madianitas<sup>1227</sup>, que Moisés tenía una vara con dos ramificaciones y un pico en la parte baja de las ramificaciones, y, en su parte más baja, una punta de hierro. Cuando una noche se internó Moisés en el desierto y la luna no brillaba, las ramificaciones [de su vara] relucían como dos lenguas de fuego que le iluminaban hasta donde alcanzaba la vista. Si necesitaba agua le guiaba hasta el pozo, [la vara] se prolongaba hasta el fondo del pozo y su cabeza se transformaba en un pozal y sacaba agua con él. Si necesitaba alimentos, golpeaba el suelo con ella y salía lo que comería ese día. Si ansiaba una pieza de fruta lo clavaba en la tierra y brotaban las ramas de ese árbol del que Moisés deseaba su fruta y daba frutos en el acto.

Se dice: La vara de Moisés era de madera de almendro. Cuando tenía hambre la clavaba en la tierra, brotaba, daba frutos y [éstos] maduraban. Había comido de ella almendras. Si la oponía a sus enemigos aparecían en sus ramificaciones dos dragones que los combatían. Y si golpeaba con ella, la montaña abrupta, inaccesible y elevada, las rocas y las plantas espinosas, ensanchaba el camino. Si quería cruzar alguno de los ríos sin un barco, lo golpeaba [con la vara], se hendía y surgía en él un camino solazado. Bebía de una de sus ramificaciones miel y de la otra leche. Si se sentía cansado en su andadura se montaba en ella y lo llevaba a cualquier lugar que deseara ir sin galopar ni agitarse. Lo guiaba en el camino, mataba a sus enemigos. Si le pedía perfume, ella [la vara] lo exhalaba, y [Moisés] se perfumaba y perfumaba su ropa. Si había en el camino bandidos a los que la gente temía, los apartaba hablándoles la vara diciendo: “Coge la parte de tal y tal modo, y no cojas el sendero tal y tal”. Deshojaba con ella el pasto para su ganado, y combatía a los animales salvajes así como a los insectos y a las víboras. Si viajaba, la colocaba en su hombro, colgaba de ella sus pertrechos, utensilios, morral, honda, ropa, alimentos y bebida.

---

<sup>1227</sup> Habitantes del país de Madian, al Este del Golfo de Aqaba. Cf. *La Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Salvat, 1980, I, p. 104, nota de Ex 2, 11-23.

Dijo Ibn Ḥibbān\*: Šu‘ayb<sup>1228</sup> le dijo a Moisés, cuando lo desposó con su hija y le entregó su ganado menor para que paciera: “Parte con este ganado y cuando llegues a la bifurcación del camino toma el de tu izquierda. No cojas el de tu derecha aunque abunde en pastos, pues ahí hay un dragón enorme y temo por ti y por el ganado. Fue Moisés con el ganado hasta llegar a la bifurcación del camino. El ganado tomó el camino de la derecha y Moisés se empeñó en hacerlo volver a la izquierda, pero no le obedeció. Cedió ante lo que quería [el ganado]. Entonces se durmió mientras el ganado pastaba. Cuando el dragón llegó, la vara se incorporó, combatió con él y lo mató. Vino y se echó, ensangrentada, hacia el lado de Moisés. Cuando Moisés despertó vió la vara ensangrentada y el dragón muerto y comprendió que en esa vara había poder y supo que tenía una misión que cumplir y ese era el objetivo por el que estaba en su mano.

Ciertamente cuando la tiró, vio que se había convertido en una serpiente como la más grande de las serpientes negras que avanzaba hacia ellos reptando sobre cuatro patas. Sus ramificaciones se transformaron en una boca en la que había doce colmillos y muelas que tenían un chirrido y un silbido, de los que salían lenguas de fuego. Su bastón ganchudo llegó a ser una crin para ella semejante al fuego que se inflama. Sus ojos resplandecían como el relámpago y despedían un viento ardiente que no alcanzaba nada sin que lo abrasase. Pasaba por las rocas como la camella alta y las engullía de tal manera que cuando las rocas están en su interior, se agitan de forma ruidosa. Pasaba por los árboles rompiéndolos con sus colmillos, los destrozaba, los engullía y se ponía a degustarlos y a morderlos como si se buscara algo para comer. Era por su tamaño, una enorme serpiente; por su agilidad, una culebra y por su flexibilidad, una víbora. Esto son coincidencias que tiene el texto coránico, donde Dios, el Altísimo, dice en un pasaje: “*una autentica serpiente (tu‘bān)*” (Cor. 7, 107). En otro lugar: “*como si fuera una serpiente (ŷann)*” (Cor. 27, 10). En otro lugar: “*una serpiente (ḥayya) que reptaba*” (Cor. 20, 20).

Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp. 158-159.

---

<sup>1228</sup> Profeta que Dios envió al pueblo de Madian. Tras recibir la revelación divina se convirtió en monoteísta, los líderes de la comunidad quisieron expulsarlo pero Dios les destruyó y sólo sobrevivieron Šu‘ayb y sus seguidores. Este personaje es, al parecer, el mismo que fue suegro de Moisés, conocido en la tradición judeocristiana como Jethro, el líder religioso de los madianitas. Cf. EI<sup>2</sup>, IX, 491, s.v. “Shu‘ayb” (A. Rippin).

Se cuenta de Sa‘īd b. Ŷubayr\*, por referencia de Ibn ‘Abbās\*, lo siguiente: Era el día de ‘Ašūrā’ y coincidía ese sábado con el primer día del año, día de *Nayrūz*<sup>1229</sup>. Fue un día de fiesta para ellos. Se reunía allí la gente de todas las comarcas. Y ‘Abd al-Raḥman b. Zayd b. Aslam\* dijo: Fue la cita en Alejandría. Y se dice: Alcanzó la cola de la serpiente la isla situada detrás del gran río en aquellos días. Dijeron: Luego ciertamente los magos le preguntaron a Faraón: “*Si ganamos, recibiremos una recompensa, ¿no?*” (Cor. 26, 41). Faraón contestó: “*¡Sí! Y seréis entonces, ciertamente, de mis allegados*” (Cor. 26, 42). Es decir en el rango. Cuando se hubieron reunido los magos y la gente, Moisés llegó apoyado en su vara, con su hermano Aarón, hasta el lugar de la reunión. Faraón estaba reunido con los nobles de su pueblo. Entonces Moisés dijo a los magos cuando llegó hasta ellos: “*¡Ay de vosotros! ¡No inventéis mentira contra Dios! Si no, os destruirá con un castigo. Quien invente, sufrirá una decepción*” (Cor. 20, 61). Los magos hablaron al oído entre sí y uno de ellos le dijo a otro: “*¿Qué es esto que dice el mago?*”. Y eso es lo que dijo el Altísimo: “*Los magos discutieron entre sí sobre su asunto y mantuvieron secreta la discusión*” (Cor. 20, 62). Y los magos afirmaron: “*Crearemos hoy para ti una magia irrepetible, y dijeron: “¡Por el poder de Faraón, que venceremos*” (Cor. 26, 44). Habían llegado con las varas y las cuerdas que llevaban sesenta camellos. Y cuando estuvieron dispuestos para la magia le dijeron a Moisés: “*¿Tiras tú o tiramos nosotros?*” (Cor. 7, 115). Moisés les contestó: “*Más bien arrojad vosotros vuestras cuerdas y varas*”. Entonces las arrojaron, y he aquí que eran serpientes como montañas que llenaron el valle, montada alguna de ellas sobre otra, arrastrándose. Eso es lo que dijo Dios -¡Ensalzado sea!-: “*Y he aquí que le pareció que, por efecto de su magia, sus cuerdas y varas echaban a correr*” (Cor. 20, 66) hasta su dicho: “*Moisés temió*” (Cor. 20, 67). Moisés exclamó: “*¡Por Dios, ellas eran varas y por su mediación se volvieron serpientes! ¿Y mi vara qué hace?*”. Cuando se dijo esto a sí mismo Dios le hizo una revelación: “*¡No temas, que ganarás tú! Tira lo que tienes en la diestra y devorará lo que ellos han hecho, que lo que ellos han hecho es sólo artimaña de mago. Y el mago no prosperará, venga de donde venga*” (Cor. 20, 68-69). Entonces Moisés se alegró y arrojó la vara de su mano. *He aquí que ésta se convirtió en*

---

<sup>1229</sup> La festividad de *Nayrūz* o *Nawrūz* tiene su origen en una fiesta pagana de la antigua Persia que marcaba la transición del invierno al verano. Se celebraba el día del equinoccio de primavera, el 21 de marzo. En Egipto la celebraban los coptos el 11 de septiembre y daba comienzo al año agrícola. Cf. Fayza Ḥassan, “The king of spring”, *Al-Ahram Weekly*, (15 - 21 April 1999), No. 425 (Formato electrónico en <http://weekly.ahram.org.eg/1999/425/li1.htm>); Henri Pérès, *El esplendor de Al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1983, p. 307.

*una auténtica serpiente* (Cor. 26, 32) como la más grande de las serpientes negras, que avanzaba hacia ellos reptando sobre cuatro patas cortas, gruesas y fuertes. Era más grande y ancha que un gran camello salvaje, con una cola que le permitía erguirse y dominaba sobre los muros de la ciudad con su cabeza, su cuello y su espalda. No golpeaba con su cola nada sino para romperlo y destrozarlo. Quebraba con sus patas las rocas, macizas y rígidas. Pulverizó todo, rompió los muros y las casas. Ella misma era fuego, tenía los ojos inflamados en llamas y su nariz despedía un viento ardiente. Sobre el lugar donde crecía su crin había cerdas como lanzas. Las dos ramificaciones [de la vara] se transformaron en una boca cuya amplitud era de doce codos, en ella había colmillos y muelas. Silbaba, siseaba, le rechinaban los dientes y chillaba. Fue pasando revista a las cuerdas y las varas que arrojaban los magos. Ellos creaban ilusiones, ante los ojos de la gente y de Faraón, que causaban daño. Se puso [la serpiente] a comérselos y tragárselos uno a uno hasta que no quedó en el lecho del río nada de lo que arrojaron. Fue vencido el pueblo de faraón, huyendo derrotados. Entonces se agolparon y se aplastaron unos a otros hasta matarse veinticinco mil, en aquel día, en ese tropel.

Al-Ta‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp. 166-7.

## 7.2.9. Bóvidos (*Baqar*)

### a) *La vaca del hijo obediente*

Dijo: en la época de Moisés hubo un siervo piadoso que murió dejando a su mujer embarazada y [tiempo] después dio a luz a un hijo que llamó Manašā. [El joven] creció y era obediente con su madre, recogía leña y la vendía a buen precio para ellos. Le extendía la alfombra y la servía. Un día su madre le dijo: “¡Hijo mío! cuando murió tu padre me dejó una ternera y cuando tú naciste se la entregué a un pastor en la aldea tal y tal. Así pues ve hacia él y cógela, pues a día de hoy se habrá convertido en una vaca grande”. Dejó a su madre y fue hasta el pastor y se lo recordó. [El pastor] le dijo: “Toma tu vaca”. [Entonces] la cogió y cuando estaba a mitad de camino Dios dotó a la vaca con el don de la palabra y dijo: “¡Oh el obediente con su madre! Móntame, pues el trayecto es largo”. El joven respondió: “Mi madre no me ha ordenado eso”. A continuación, le salió al paso Iblīs con el aspecto de un débil anciano y dijo: “Te pido por Dios que me lleves sobre esta vaca tuya pues soy un anciano débil”. El joven respondió: “Mi madre no me ordenó eso”. Cuando se dirigió a su madre, ella le dijo: “Hijo mío ve con la vaca al mercado y véndela”. Él preguntó: “¿Por cuánto la vendo?” Y ella contestó: “Por tres dinares y no la vendas hasta que me consultes”. Él la llevó al mercado, le salió al paso un rey diciéndole: “¿Por cuánto vendes tu vaca, Oh Manašā?”. Contestó: “Por tres dinares después de consultar a mi madre como me ha ordenado”. Y [el rey] le dijo: “Te doy cinco dinares y no le pidas permiso a tu madre”. No aceptó y volvió a su madre para informarle. Ella le dijo: “Véndela y no hagas efectiva la venta hasta que me pidas permiso”. Él se acercó al mercado y le dijo al rey: “Vendo la vaca por cinco dinares y no habrá venta hasta que consulte a mi madre tal y como me ha ordenado”. Y [el rey] le dijo: “Tengo diez dinares y no pidas permiso a tu madre”. Se negó y volvió a su madre informándole de ello. Entonces le dijo: “¡Hijo mío! has de saber que el que te ha salido al paso es uno de los ángeles de Dios que te ha sido enviado para ver cómo eres de obediente con tu madre y cómo la sirves, y si mañana te sale al paso, dile: ¡Oh ángel! ¿Por cuánto vendo la vaca? y haz lo que te diga”. Y por la mañana se dirigió con ella al mercado y le salió al paso el ángel. [Éste] le preguntó: “¿Por cuánto vendes la vaca?”. [El joven] contestó: “Lo que me digas lo haré”. [El ángel] le respondió: “Vuelve con tu

vaca a tu casa pues habrá un asesinato entre los israelitas y no sabrán quien es el asesino. Moisés comprará esta vaca tuya para resucitar al muerto. En ese momento véndela con sabiduría”. Marchó hacia su madre y le informó de ello. Y poco tiempo después fue asesinado uno de los israelitas llamado ‘Āmīl y fue arrojado ante una puerta. Cuando amaneció, los herederos del muerto dijeron que el dueño de la casa, ante cuya puerta se encontró, lo había matado. Lo inculparon ante Moisés, pero juró que no lo había matado y comparecieron cuarenta personas piadosas, testificando a su favor. [Entonces] Dios le reveló a Moisés: “Dile a los amigos del muerto que sacrifiquen una vaca y golpeen con ella el cadáver. Volverá a la vida e informará quien lo mató”. Moisés les dijo eso y exclamaron: “¡Moisés! ¿Nos tomas a burla? Dijo: “¡Dios me libre de ser de los ignorantes!”. Dijeron: “Pide a tu señor de nuestra parte que nos aclare cómo ha de ser ella [...] Dijo: dice que es una vaca amarilla de un amarillo intenso (Cor. 2, 67-69) [...] dice que es una vaca que no ha sido empleada en el laboreo de la tierra ni en el riego del cultivo, sana, sin tacha (Cor. 2, 71) [...] etc. La buscaron y no la encontraron sino junto a Manašā, el que obedece a su madre. Cuando llegaron ante él se negó a venderla excepto si llenaban su piel de oro. La compraron con esa condición, la sacrificaron, le cortaron las orejas y golpearon con ellas al cadáver. [Éste] se enderezó y le preguntaron: “¿Quién te mató?”. Y respondió: “Fulano, hijo de fulano”. A continuación, se desplomó muerto y mataron a aquel que mencionó. Despellejaron a la vaca, llenaron su piel de oro y se la entregaron a Manašā.

Al-Kisā’ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, pp.235-7.



## 8. Índices





## 8.1. Glosario de tradicionistas

‘Abd Allāh b. ‘Amr

Se trata de ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Aṣī (m. 65/684-5). Era uno de los compañeros del Profeta. Autor de una *Ṣaḥīḥa* conocida como *al-Ṣādiqa*. Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p.10; Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, p.1101-2.

‘Abd Allāh b. al-Ḥārīt

‘Abd Allāh b. al-Ḥārīt b. Nawfal b. al-Ḥārīt b. ‘Abd al-Muṭṭalīb al-Hāšimī. Tradicionista y compañero del Profeta (m.84/703). Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, p.1026.

‘Abd Allāh b. Mas‘ūd

Se trata de ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd b. Gāfal. Era tradicionista y uno de los compañeros del Profeta. Murió en Medina en el año 32/652. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, pp.1122-1124.

‘Abd Allāh b. al-Muḡaffal

‘Abd Allāh b. Muḡaffal Ibn ‘Abd Nahm, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Maznī. Vivió en Medina y se trasladó a Basora. Fue tradicionista y uno de los compañeros del Profeta y murió en el 57/677. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, 1127-1128; Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Taḥḏīb*, VI, p.42.

‘Abd Allāh b. Rāfi

Se trata de ‘Abd Allāh b. Rāfi b. Suwayd b. Ḥarām b. al-Hayṭam. Tradicionista y uno de los compañeros del Profeta. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, p. 1041

‘Abd Allāh b. Salām

Era un judío de Medina, pertenecía a los Banū Qaynuqā’. Gran conocedor de la ley mosaica (m. 43/663-4). Abū Hurayra y Anas b. Mālik transmiten hadices procedentes de él. EI<sup>2</sup>, I, pp. 53-54 s.v. “‘Abd Allāh b. Salām” (J. Horovitz )

‘Abd Allāh b. Salām al- Isrā’ilī

*Vid. supra.*

‘Abd Allāh b. ‘Umar

Fue uno de los compañeros del profeta y era hijo del califa ‘Umar b. al-Jaṭṭāb. Su nombre completo era ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Jaṭṭāb (m.73/693), una autoridad en hadiz y *fiqh*. Cf. *The Oxford Dictionary of Islam*. John L. Esposito (Ed.). New York: Oxford University Press, 2003, p. 2; Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, 1095-98.

‘Abd Allāh b. Zam‘a

‘Abd Allāh b. Zam‘a b. al-Aswad b. al-Muṭallib b. Asad al-Qurṣī al-Asdī. Tradicionista y compañero del profeta. Murió en el año 35/656, junto a ‘Uṭmān. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, p.1050; Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Tahḏīb*, V, pp.218-9.

‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān

‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān b. ‘Ubayd Allāh b. ‘Uṭmān b. ‘Amr b. Ka‘b b. Sa‘d b. Taym b. Murra al-Quraṣī al-Taymī. Fue tradicionista y un compañero del Profeta y murió asesinado, junto a Ibn Zubayr, en La Meca en el año 63/683. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, p.1175.

‘Abd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam

Era un recopilador de hadices, jurista y exégeta coránico. Autor de un tafsīr. (m.170/786). Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘ṣam al-mu‘allifin*, V, p.138.

Abī al-Aḥwaṣ al-Ḥaṣanī

Probablemente se trate de Sallām b. Sulaymān. tradicionista fallecido en 179/826. Cf. Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī, *Tahḏīb*, IV, pp.282-3.

Abū ‘Alī al-Zuhrī

Era teólogo y tradicionista. Estudioso de materias muy diversas que además de compilar hadices escribió otros textos. Murió en el 129/747. Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, pp. 20, 35, 38-9 y 195-6.

Abū l-Baqā' al-'Ukbarī

Se trata de 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn al-'Ukbarī, Muḥammad al-Dīn, Abū l-Baqā' (538/1143-616/1219). Nació y murió en Bagdad. Era gramático, lexicógrafo, jurista, exegeta y estudioso de la tradición, entre otras materias. Cf. Kaḥḥāla, *Mu'ḥam al-mu'allifin*, VI, pp. 46-7

Abū 'Amr al-Ŷabarī

No he conseguido identificar a este tradicionista.

Abū Ḍarr

Abū Ḍarr al-Gifarī (m. 31/652). Tradicionista y uno de los compañeros del Profeta. Cf. *The Oxford Dictionary of Islam*. John L. Esposito (Ed.). New York: Oxford University Press, 2003, p.4; Ibn Ḥayār al-'Asqalānī, *Al-Iṣāba*, IV, pp.2217-2220.

Abū Ḥanīfa

Se trata de al-Nu'mān b. Ṭābit al-Kūfī (80/699-150/767). Nació en Kufa y murió en Bagdad donde fue encarcelado por el califa 'abbasi al-Mansūr. Era jurista y teólogo y fue el fundador de la escuela ḥanafī. Cf. *The Oxford Dictionary of Islam*. John L. Esposito (Ed.). New York: Oxford University Press, 2003, p.4-5; Kaḥḥāla, *Mu'ḥam al-mu'allifin*, XIII, pp. 104-105

Abī l-Hayṭam

Abū l-Hayṭam Mālik b. al-Tayyahān. Tradicionista y compañero del Profeta que murió en el 21/641. Cf. Ibn Ḥayār, *Al-Iṣāba*, IV, pp. 2396-2397

Abī Ḥumayd al-Sā'idī

Abī Ḥumayd al-Sā'idī 'Abd al-Raḥmān b. Sa'd. Tradicionista y compañero del Profeta, de los primeros que hizo la profesión de fé. Vivió hasta la época del primer califa, Yazīd b. Mu'āwiyya. Cf. Ibn Ḥayār, *Al-Iṣāba*, IV, pp.2199-2200.

Abī l-Ŷa‘d

Abū l-Ŷa ‘d al-Ḍamrī. Se desconoce su nombre. Fue tradicionista y uno de los compañeros del Profeta. Vivió en Medina y murió junto a ‘A’iša en *Yawm al-Ŷaml*. Cf. Ibn Ḥaŷar, *Al-Iṣāba*, IV, pp.2181-2182.

Abū Hurayra

Se trata de Abū Hurayra al-Dawsī al-Yamanī. (m.57 ó 58/676 ó 678) Compañero del Profeta, prolífico tradicionista y compilador de hadices. Muere aproximadamente a los 78 años. Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 4 y p. 224 ; EI<sup>2</sup>, I, 129, s. v. « Abū Hurayra » (J. Robson. ). Ibn Ḥaŷar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, IV, pp.2385-2394

Abū Iṣḥāq

Su nombre es Sa‘d b. Mālik b. Uhayb, Abū Iṣḥāq b. Abī Wāqqāṣ. Era un compañero del Profeta. Murió en el año 55/675 ó 58/678. Cf. Ibn Ḥaŷar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, I, pp.712-713.

Abū Mūsà

Probablemente es Abū Mūsà al-Aš‘arī.

Abū Mūsà al-Aš‘arī

Compañero del Profeta y líder militar, (m.42/663). Cf. EI<sup>2</sup>, I, 695-696, s. v. “Abū Mūsà al-Ash‘arī” (L. Veccia Vaglieri).

Abū Sa‘īd al-Judrī

Su nombre es Sa‘d b. Mālik b. Sinān b. ‘Ubayd b. Ṭa‘laba b. al-Abŷar, conocido por Abū Sa ‘īd al-Judrī. Murió en el 74/693 ó en el 64/683. Cf. Ibn Ḥaŷar, *Al-Iṣāba* I, 714-715.

Abū Ṭalḥa

Se trata de Zayd b. Sahil b. al-Aswad b. Ḥarām b. ‘Amr b. Zaydmanā b. ‘Amr b. Mālik b. ‘Adī b. ‘Amr b. Mālik b. al-Nuŷŷār al-Anṣārī al-Jazarŷī. Era tradicionista y compañero del Profeta, murió en el 34/655. Cf. Ibn Ḥaŷar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, I, pp.648-649.

‘A’iṣā

Era hija de Abū Bakr, uno de los califas rašidūn, y fue la tercera esposa del Profeta. Llegó a ser la favorita y ejerció gran influencia. Nació en el 614 y murió en el 678. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p. 50 s.v. “ ‘Ā’iṣā”; EI<sup>2</sup>, I, 317-8 (W. Montgomery Watt)

‘Alī b. Abī Ṭālib

Cuarto califa ortodoxo (m.40/661). Su califato duró desde 656 a 661, año en que muere asesinado. Cf. Robert Mantran, *La expansión musulmana*, pp. 52-54, p. 262; EI<sup>2</sup>, I, 381-386, s. v. “Alī b. Abī Ṭālib” (L. Veccia Vaglieri); Ibn Ḥayār al-‘Asqalānī, *Al-Iṣāba*, II, pp.1294-97.

‘Alqama b. Abd Allāh

Es probable que se trate de ‘Alqama b. Ŷunāda b. ‘Abd Allāh b. Qays al-Azdī. Uno de los compañeros del Profeta que murió en el 59/ 679. Cf. Ibn Ḥayār, *Al-Iṣāba*, II, p.1285.

Anas b. Mālik

Compañero del Profeta, transmisor de hadices y prolífico tradicionista. (m.91 ó 93/709 ó 711) Muere en Basora a edad avanzada. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 482, s. v. “Anas b. Mālik” (A. J. Wensinck- J. Robson); I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, pp. 14 y 22.

‘Aṭā

Se trata de ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ. Tradicionista, alfaquí y teólogo mekkí (m. 115/733) Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 271 ; EI<sup>2</sup>, I, 752 (J. Schacht)

al-Awzā‘ī

Su nombre es ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Amr de kunya Abū ‘Amr. Tradicionista sirio (m.157/774). Cf. EI<sup>2</sup>, I, 795-6 (J. Schacht); *The Oxford Dictionary of Islam*. John L. Esposito (Ed.). New York: Oxford University Press, 2003, p. 30 Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘ṣam al-mu‘allifin*, V, p.163.

Al-Barā' b. 'Āzib

Al-Barā' b. 'Āzib b. al-Ḥārith b. 'Adalī al-Anṣārī. Tradicionista y compañero del Profeta así como lo fue su padre. Falleció en Kufa en el 72/691-2. Cf. Ibn Ḥayār, *Tahdīb*, I, pp.425-6.

Al-Ḍaḥḥāk

Se trata de Abū l-Qāsim o Abū Muḥammad al-Ḍaḥḥāk b. Muzāhim (m.105/723). Fue discípulo de Ibn 'Abbās. Cf. Khoury, *Les légendes prophetiques*, p. 101.

Al-Ḥākam

Su nombre es Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥamdawīhi b. Na 'īm b. Al-Ḥakam al-Ḍabbī al-Ṭahmānī, al-Nīsābūrī, al-Ḥākam, al-Ša'fī. (321/933-405/1014). Entre sus obras destaca *al-Mustadrak* y *Tārīḥ al-Nīsābūr*. Además fue compilador de hadices. Cf. Kaḥḥāla, *Mu'ḡam al-mu'allifin*, X, p.238.

Ḥammād b. Salma

Se trata de Ḥammād b. Salma b. Dīnār al-Baṣrī, fue un estudioso del hadiz y el fiqh, pero su trabajo como gramático le convirtió en una de las fuentes de Sibawayhi. (m.167/783). Cf. Kaḥḥāla, *Mu'ḡam al-mu'allifin*, IV, pp.72-73.

Al-Ḥasan

Se refiere a al-Ḥasan b. 'Alī.

Ḥasan b. 'Alī

Es el hijo de 'Alī y Fatima. Fue tradicionista (624-670). Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, p. 340 s.v. "al-Ḥasan ibn 'Alī"

Al-Ḥasan al-Baṣrī

Su nombre es Abū Sa'īd al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan b. Yasār al-Baṣrī (21-110/642-728). Probablemente nació en Medina y murió en Basora. Conoció a muchos compañeros del Profeta. Sus tradiciones se consideran muy fidedignas. Fue uno de los primeros ascetas y gran orador. Muchos de sus sermones fueron recogidos por autores

posteriores, incluso se conservan algunas de sus cartas. Cf. Khoury, *Les légendes prophetiques*, pp. 93-98 ; Arberry. *Muslim Saints*, pp. 1-9.

#### Al-Ḥasan b. Muḥammad

Puede tratarse de Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad b. Harūn al-Muhallabī. (289-351/903-963). Célebre primer ministro y visir. Ejerció una importante labor de mecenazgo. Cf., EI<sup>2</sup>, VII, 358, s.v. “al-Muhallabī” (K. V. Zetterstéen- C. E. Bosworth).

#### Ibn ‘Abbās

Se refiere a ‘Abd Allāh b. Al-‘Abbās (m.68/686) Tradicionista y padre de la exégesis coránica. Cf. EI<sup>2</sup>, I, 40-41, “‘Abd Allāh Ibn al-‘Abbās”, (L. Veccia Vaglieri).

#### Ibn Futaḥwayhi

No he conseguido identificar a este tradicionista.

#### Ibn Ḥamīd

Es posible que se trate de ‘Abd b. Ḥamīd b. Naṣr al-Kusī, Abū Muḥammad (m. 249/863). Era compilador de hadices y exégeta. Cf. Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘yām al-mu’allifin*, V, p.66.

#### Ibn Ḥanbal

Se trata de Aḥmad b. Ḥanbal (780-855). Fue tradicionista, teólogo y jurista. Autor de la musnad y fundador de la escuela jurídica Ḥanbalī. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p.47 s.v. “Aḥmad ibn Ḥanbal”

#### Ibn Ḥibbān

Su nombre completo es Abū Bakr Muḥammad b. Ḥibbān al-Tamīmī. Compilador de hadices y tradicionista (269-354/883-965). Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 335 nota 5 a p. 269; EI<sup>2</sup>, III, 799, s. v. “Ibn Ḥibbān” (J. W. Fück).

#### Ibn Ishāq

Véase Muḥammad b. Ishāq



Ibn Maymūna

No he conseguido identificar a este tradicionista.

Ibn Ŷarīr

Es posible que se trate de ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-‘Azīz b. Ŷarīr, al-Makkī, Abū l-Walīd, Abū Jālid (80/699-150/767). Era compilador de hadices, jurista y exégeta. Autor de un Tafsīr. Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu’allifin*, VI, pp.183-4

‘Ikrima

Esclavo de Ibn al-‘Abbās. (m.105/723) Muere aproximadamente a los 80 años. Transmisor de la obra de Ibn ‘Abbās. Cf. EI<sup>2</sup>, III, 1081-1082, s. v. “ ‘Ikrima” ( J. Schacht); I. Goldziher. *Études sur la tradition islamique*, p. 192.

Ka‘b al-Aḥbār

Fue un judío que se convirtió al Islam y una autoridad en tradiciones judeo islámicas (m.35/656). Se le atribuye la introducción de leyendas rabínicas en el Islam. Cf. EI<sup>2</sup>, IV, 316-317, s. v. “Ka‘b al-Aḥbār”, (M. Schmitz); Al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, VI, p.85.

Al-Kalbī

Se refiere a Muḥammad b. al-Sā’ib al-Kalbī. (m.146/763).Muere a los 80 años en Kufa. Estudioso entre otras materias de la historia de las religiones tanto preislámica como judía y cristiana. Exégeta coránico, conocedor de tradiciones y antiguas leyendas musulmanas. Cf. EI<sup>2</sup>, IV, 495, s. v. “ al-Kalbī” (W. Atallah).

Makḥūl

Se trata de Makḥūl b. Abī Muslim. Transmisor de hadices y alfaquí de origen persa (m. 112/730) Cf. Al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, VIII, p. 212; I. Goldziher. *Études sur la tradition islamique*, p. 22 y p. 40.

Mālik b. Anas

Abū ‘Abd Allāh Mālik b. Anas b. Mālik (711- 179/795). Jurista y tradicionista, autor de la Muwaṭṭa’. Fundador de la escuela Malikī. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p. 524 s.v. “Malik ibn Anas”

Mālik b. Sulaymān al-Harawī

No he conseguido identificar a este tradicionista.

Mu‘āḍ b. Ŷabal

Se trata de Mu‘āḍ b. Ŷabal b. ‘Amr b. Aws b. ‘Ā’id b. ‘Adī b. Ka ‘b b. ‘Amr b. Udiyy b. ‘Alī b. Asad b. Sārīda, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Anṣārī al-Juzra’ī. Tradicionista y compañero del Profeta que murió en Siria en el 17 y vivió 34 años. Cf. Ibn Ḥaṣar, *Iṣāba*, III, pp.1847-1848

Mu‘āwiyya b. Ḥayda

Mu‘āwiyya b. Ḥayda b. Mu‘āwiyya b. Quṣayr b. Ka‘b b. Rabī‘a b. ‘Āmir b. Ṣi‘sa‘a al-Quṣayrī. Tradicionista y compañero del Profeta. Era tío de Bahz b. Ḥakīm. Cf. Ibn Ḥaṣar, *al-Iṣāba*, III, p.1855.

Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman b. Abī Ḍi’b

Se trata de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Muḡīra b. Abī Ḍi’b Ḥiṣām b. Sa‘īd al-Qurṣī, Abū ‘Abd al-Raḥmān (m. 159/776). Murió en Kufa. Era jurista y estudioso del hadiz. Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu’allifin*, X, p. 157.

Muḥammad b. Ḥamza b. ‘Amr al-Aslamī

Es posible que se trate de Muḥammad b. ‘Amr b. Ḥamza al-Anṣārī, tradicionista y compañero del Profeta. Cf. Ibn Ḥaṣar, *al-Iṣāba*, III, pp.1781-1782.

Muḥammad b. al-Ḥanafiyya

Es un hijo de ‘Alī b. Abī Ṭālib (m.81/700-1). Cf. EI<sup>2</sup>, VII, 402-403, s. v. “Muḥammab Ibn al-Ḥanafiyya” (Fr. Buhl).

Muḥammad b. Ishāq

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ishāq b. Yasār b. Jiyār (m.151/768). Era tradicionista y cronista, una autoridad en la historia de los pueblos árabes. Murió en Bagdad. Autor de una biografía del Profeta conocida como Sīra. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, p.367 s. v. “Ibn Ishāq”; Kaḥḥāla, *Mu‘yām al-mu’allifin*, IX, p. 44

Muḥammad b. Ka‘b

Se trata de Muḥammad b. Ka‘b al-Quraẓī (40/660-118/735). Se instaló en Medina y era experto en las materias coránicas Cf. Khoury, *Les légendes prophetiques*, pp.125-6

Muḥammad b. Ŷa‘far al-Şādiq

Probablemente se trata de Muḥammad b. Ŷa‘far al-Şādiq b. Muḥammad al-Bāqir b. ‘Alī b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib, conocido como Abū Ŷa‘far (m. 203/818). Vivía en la Meca y fue el quinto Imán. Padre del fundador de la escuela Ŷa‘farī. Cf. Ziriklī, *al-A‘lām*, VI, p. 295.

Muqātil

Se refiere a Muqātil b. Sulaymān. Exégeta coránico (m. 150/767) Cf. I. Goldziher. *Études sur la tradition islamique*, p. 261.

Muḥāhid

Se trata de Muḥāhid b. Ŷabr al-Makkī. (21-104/644-722). Muere en la Meca. Tradicionista, lector y comentarista del Corán. La información que poseía provenía en gran medida de fuentes judías y cristianas. Autor de un *tafsīr*. Cf. EI<sup>2</sup>, VII, 293, s. v. “Mudjāhid” (A. Rippin).

Nafi‘

Tradicionista que estaba al servicio de Ibn ‘Umar y falleció en el 117/735. Cf. Ibn Ḥaḥār, *Tahḏīb*, X, pp.412-5.

al-Qāsim b. Muḥammad

Puede tratarse de al-Qasim b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Siddiq. Fue discípulo de ‘A’iṣa, su tía, y de Ibn ‘Abbās. (m. 106/ 724 ó 107/725). Cf. Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī Zayd al-Qayrawanī, *K. al-Jami’*. Abdassamad Clarke (Trad.). Charlottenlund: Bogvaerker, 2000, p.183.

Qatāda

Se trata de Qatāda b. Di‘āma. Tradicionista iraquí (m.117/735). Cf. I. Goldziher. *Études sur la tradition islamique*, p. 11, p. 296 y p. 314; EI<sup>2</sup>, IV, 748, s. v. « Ḳatāda » (Ch. Pellat).

Sa‘īd b. al-Musayyab

Transmisor de hadices de Medina (m.95/713). Cf. I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, p. 39 y p. 155; F. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, I, p. 248.

Sa‘īd b. Ŷubayr

Sa‘īd b. Ŷubayr al-Asadī (45-95/665-713) fue un sabio tradicionista de Kufa, de origen etíope. Estuvo al servicio de varias personalidades como *kātib*. Cf. Khoury, *Les légendes prophetiques*, p. 132.

Sālim b. Abī l-Ŷa‘d

Tradicionista y compañero del Profeta que murió en el 77/696. Cf. Ibn Ḥaṣar, *Iṣāba*, I, p.816

Al-Suddī

Se refiere a Ismā‘īl b. ‘Abd al-Raḥmān al-Suddī. (m.128/745). Exégeta coránico y tradicionista que residía en Kufa. Cf. Al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, I, p. 313.

al-Suhaylī

Es posible que se trate de ‘Abd al-Raḥmān al-Suhaylī (508/1114-581/1185). Era recopilador de hadices y exégeta, además de gramático y lexicógrafo y escribió diversas

obras de carácter exegético. Nació en Suhayl y aprendió de Ibn al-‘arabī, Cf. Kaḥḥāla, *Mu‘āyam al-mu‘allifin*, V, p.147

al-Ša‘bī

Se trata de ‘Amir b. Šarāhil b. ‘Abd al-Ša‘bī. Tradicionista de Kufa (m. 103/721 ó 105/723). Cf. Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb*, V, 68

Šu‘ayb al-Ŷabā‘ī

No he conseguido identificar a este tradicionista.

Tawbān

Un sirviente del Profeta que fue uno de sus compañeros, pues le sirvió hasta su muerte, era tradicionista y murió en el 54/674. Cf. Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba*, I, pp.231-232

Umm Salma

Una de las esposas del Profeta, su nombre era Hind bint Abī Amiyya b. al-Muḡira b. ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. Majzūm al-Qurašiyya al-Majzūmiyya, y se la conocía como Umm Salma, pues fue la madre de Salma uno de los hijos del Profeta. Murió en el 59/679 ó 61/681. Cf. Ibn Ḥaḡar, *al-Iṣāba*, IV, pp.2702-2704

‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz

Se trata del califa Omeya que reinó de 98/717 al 101/720, fecha en que murió habiendo adquirido una gran reputación como soberano piadoso y respetuoso de la ley islámica. Esto hizo que su imagen posterior se enmarcara en la leyenda. Cf. J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’Islam*, pp.828-829 s.v. “ ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz”

‘Umar b. Jāriya

No he conseguido identificar a este tradicionista.

‘Umar b. Al-Jaṭṭāb

Segundo califa ortodoxo (591-23/644). Su califato duró desde 634 a 644, año en que muere asesinado. Cf. Robert Mantran, *La expansión musulmana*, pp.36-49 y p.262;

J. y D. Sourdel, *Dictionnaire historique de l'Islam*, pp.829-30 s. v. “ ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb”.

‘Umāra b. Yāsar

No he conseguido identificar a este tradicionista.

Wahb b. Munabbih

Era un yemení de origen persa y una de las más famosas autoridades en historia bíblica. Escribió el primer texto dedicado a los relatos de los profetas hacia finales del s.VII, (33-113/654-732). Cf. Al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, IX, p. 150; Kaḥḥāla, *Mu‘ŷam al-mu‘allifin*, XIII, p. 174.

Ŷābir b. ‘Abd Allāh (al-anṣarī)

Transmisor de hadices y autor de una *Ṣaḥīfa* (m.78/698). Cf. I. Goldziher. *Études sur la tradition islamique*, p. 11.

Ŷa‘far b. Muḥammad

Puede tratarse de Ŷa‘far b. Muḥammad Bāqir b. ‘Alī Zayn al ‘Abidīn b. Al-Ḥusayn al-Šādiq (79-147/699-765) sexto imán Ši‘í. Cf. Al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, III, p. 149; Haim Schwarzbau, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, p. 25.

Zayd b. Jalid al-Ŷuhanī

Este tradicionista y compañero del Profeta también es conocido por su kunya Abū Zur‘a o Abū ‘Abd al-Raḥmān o Abū Ṭalḥa. Murió en el 78/697, en Medina a los 85 años, o en el 68/687. Cf. Ibn Ḥaŷar, *al- Iṣāba*, I, pp.646-647.

Zayd b. Ŷubayr

Se trata de Zayd b. Ŷubayr al-Ŷuhanī, tradicionista y compañero del Profeta. Cf. Ibn Ḥaŷar, *al- Iṣāba*, I, pp. 643-644.



## 8.2. Índice de topónimos y nombres propios

Aarón: 171, n.789, n.796, 330.

‘Abd Allāh b. ‘Amr.: 89, 123, n.745, 337.

‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-Aṣ (véase ‘Abd Allāh b. ‘Amr)

‘Abd Allāh b. al-Ḥārīṭ: 97, 337.

‘Abd Allāh b. Mas‘ūd: n.740, 337.

‘Abd Allāh b. al-Mugaffal: n.512, 337.

‘Abd Allāh b. Rāfi‘: 312, 337.

‘Abd Allāh b. Salām: n.306, n.396, n.608, 326, 337.

‘Abd Allāh b. ‘Umar: n.645, 338.

‘Abd Allāh b. Zam‘a: 122, 338.

‘Abd al-Raḥmān II: n.217.

‘Abd al-Raḥmān III: n.260.

‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān: 89, 338.

‘Abd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam: 156, 330, 338.

‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (véase Ibn Ḥabīb)

Abel: 48, n.163, 105, 108, n.428, 110, 260, 319.

Abī l-Aḥwaṣ al-Ḥasanī: n.738.

Abī Ḥumayd al-Sā ‘idī: 125, 177, 340.

Abisinia: n.435.

Abraha: 44, n.138, 53.

Abraham: 44, n.137, 48, n.172, n. 206, 87, 89, 91, n.383

107, 110, n.437, n.439, n.492, 143, 146, 154, 163.

Abšūya: 69.

Abū ‘Abd Allāh al-Qurṭubī (Véase Qurṭubī, al-)

Abū ‘Alī al-Zuhrī (Véase al-Zuhrī)

Abū ‘Amr al-Ŷabarī: 326.

Abū Dā’ūd: 19, n.7, 41, n.117, n.118, n.121, 45, n.344,  
n.448, n.487, n.488, n.514, n.516, n.526, n.534, n.591,  
n.643, n.645, n.660, n.738, n.739, n.740, n.741, n.835,  
n.1219.

Abū Dā’ūd al-Ṭayālīsī: 177.



Abū Ḍarr: 125, 148, 177, 339.  
Abū Ḥamid al-Garnatī: 65, n.251, n.252, 66, n.300.  
Abū Ḥāmid al-Gazālī: 59, n.226.  
Abū Ḥanīfa: 326, 339.  
Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (Véase al- Aš‘arī)  
Abū l-Hayṭam: 109, 339.  
Abū Hurayra: 77, 89, 123, 124, 127, 136, n.581, 144,  
n.643, 147, 148, n.738, n.739, n.746, 175, 177, n.832, 312,  
327.  
Abū Ishāq: n.529.  
Abū Mūsà: 175.  
Abū Na‘im: 175, n.812.  
Abū Sa‘īd al-Judrī: 80, n.448, n.525, n.645, 160, n.776.  
Abū Sufayān: n.125.  
Abū Ṭalḥa: n.660.  
Abū ‘Ubayda: 61, n.238, 142, 147.  
Acaya: 192.  
Acteón: n.882, 217, 218, 221.  
Actium: n.876.  
Admeto: 229.  
‘Ad: 119, n.491, n.493, n.513, n.1204, 316,  
Adán: n.63, n.64, n.137, n.163, 54, n.196, n.208, 81, 84, 96,  
97, 98, 103, 108, 113, 119, n.490, n.517, n.518, 126, 129,  
136, 139, 143, 146, 149, 154, 157, 158, n.728, 159, n.729,  
n.734, 164, 170, 174, 175, 178, 179, 271, 275, 276, 278.  
Adramitio, Golfo de: n.859, n.860.  
Agina: 229.  
Afrodita: n.1173.  
Agamenón: n.843, n.1083.  
Ahwāz: n.137, 62.  
‘Ā’iša: n.448, n.643, n.645, n.739, 341.  
Alcestis: 229.  
Alejandro: 230.

Alejandro Magno: n.525, n.857, 187, n.862.  
Alejandría: 188, n.866, 330.  
Alepo: n.266.  
‘Alī (véase ‘Alī b. Abī Ṭālib)  
‘Alī b. Abī Ṭālib: n.392, 102, 142, 148, 326, 327.  
‘Alqama b. ‘Abd Allāh: 146, 341.  
Alto Egipto: 58.  
Amaltea: 242.  
Amasia: 189.  
Amiclas: n.1163.  
Amintas: 186, n.857.  
Amitaón: 225.  
‘Amiyya b. Abī Salt: n.396.  
Amón: 196, n.904.  
Amul: 49, n.166.  
Anas (Véase Anas b. Mālik)  
Anas b. Mālik: n.304, 89, 137, 138, 177, 341.  
Andalus, al-: n.60, 52, n.183, 125, n.525, n.1225.  
Andès: n.877.  
Andrómeda: 196, n.905, n.917.  
Antiope: 241.  
Antioquía: 62, 192.  
Antoninus Liberalis: 24, n.42, 197, 205.  
Antonino Pío: n.894.  
Apolo: n.845, 197, 203, 204, 205, 207, n.965, 209, 220,  
224, n.1077, 225, n.1079, n.1080, 227, 229, 234, 237,  
n.1163, 242, 258, 260, 261, 262, 263, 275.  
Apolonio de Rodas: 24, 219.  
Apolodoro: 23, 188, 196, 197, 203, n.944, 217, 218,  
n.1026, n.1032, n.1034, n.1077, n.1081, n.1090, 228,  
n.1108, 239, n.1157, n.1161, n.1162, n.1172.  
Aqueloo: 228, 241, 242.  
Aquiles: n.841, n.1142.

Arabia: n.118, n.138, n.169, n.366, n.1198.  
Arcadia: n.849, 192, n.1083, 242, 245, 246.  
Ares: 224, 228, 242.  
Argólide: n.1080.  
Ariadna: 242, 245.  
Aristarco de Samotracia: 188.  
Aristeo: 217.  
Aristodemo de Nisa: 189.  
Aristófanos de Bizancio: n.866.  
Aristóteles: 23, n.34, 27, 32, 60, n.236, 62, 68, 186, n.858, 187, n.863, n.864, n.865, 195, n.900, 199, 202, n.928, 206, 208, n.972, 210, 212, n.992, 216, 217, 220, n.1052, 223, 231, 235, 236, 238, n.1154, 241, 243, n.1186, 249, 250, 256, 259.  
Armenia: 189.  
Artemisa: n.882, 203, 217, 218, 224, 229, 230.  
Aš'arī, al-: 20, n.20, 57, n.221, n.223, n.287, n.524, 162, n.750.  
Asclepio: n.897, 220, 224, n.1080, 227, n.1085, 233, 234.  
Ascra: 184.  
Asia Menor: 187.  
Āsiya: n.63, n.317, n.340, 156, n.717.  
Ašmā'ī, al-: 61, n.237.  
Aso: 187, n.859.  
Asopo: 213.  
Asterio: 241.  
'Aṭā': 127, 341.  
Atenea: n.844, n.845, 203, 204, 205, 207, n.964, n.968, 209, 224, n.1088, 228, n.1096, 229, 230, 238, 239, 240, 241, 258, 260, 261.  
Atenas: 186, 187, n.861, 188, n.1080, 230, 235, 242, 246.  
Ática: 192, 218, n.1080, 230, 242, 245, 246.  
Auge: 230.

Augusto: 190, n.876, n.877.

Áulide: 226.

Áyax: 205.

Áyax Oileo: n.1143.

Áyax Telamonio: n.1143.

Ayyūb: n.136.

Azar: n.137.

Awzā'ī, al-: n.608, 326, 342.

Babel: n.137, n.204, 100, n.394.

Babilonia: n.137, n.204, 210.

Bagdad: 43, n.156, 49, n.180, 53, 60, n.234, n.237, 62, n.241, 65, n.255, n.256, n.259, n.262.

Balaam: n.110, 143, 147.

Bala'am b. Bā'ura: n.627.

Balaq: n.627.

Balj: n.181.

Balqa: n.627.

Barā' b. 'Āzib, al-: 123, 342.

Basan: n.380.

Basora: n.117, 42, n.153, n.237, n.238, 62, n.254, 124, n.830.

Beocia: n.846, n.849, 192, 239.

Betsabé: n.148.

Bias: 225.

Bilqis: 172, n.797.

Boecio: n.1083.

Brindes: n.877.

Brindisi: n.877.

Bujārā: 42, n.127, 43, n.181.

Bujārī, al-: 19, n.4, 22, 23, 41, n.113, n.118, 42, n.121, n.124, n.129, 43, n.130, n.134, n.136, n.137, n.138, n.139, 45, n.143, n.181, 80, n.304, n.305, 81, n.313, n.448, n.476,

n.485, n.489, n.503, 124, n.520, n.526, n.527, 127, n.537,  
n.583, n.643, n.645, n.653, n.660, n.739, n.740, n.746, 168,  
n.776, n.814, n.817, n.832, n.834, n.835.

Buluqiyā: n.396, 138, 154, n.711.

Cadmo: 228, n.1096, 232, 239, n.1158, 240.

Cairo, El: 63, 69, n.267.

Caín: 48, n.163, 59, 105, 107, 108, 109, n.439, 111, 113,  
260, 261, 319.

Calcidia: 186.

Calcis: 184, 187.

Calímaco: n.968.

Campania: n.885, 192.

Canaan: n.204.

Caria: 189.

Casiopea: 196, 252.

Castalia: 228, 232.

Cáucaso: 203.

Cécrope: 207, 230.

Céfalo: n.1080.

Cefeo: 196.

Cesar: n.876.

Cime: 184.

Circe: 239.

China: n.314.

Chíos: n.837.

Claudio Eliano (véase Eliano)

Clitemestra: n.1082.

Cloris: n.883.

Colchis: 228.

Como: 191.

Córdoba: n.183, n.217, 58, n.260.

Corinto: 192, n.897, 229.

Corónide: 207, n.965, 227.

Creonte: 229.

Creta: 241, 242, 245, 246.

Cumae: n.885.

Cumea, Golfo de: n.860.

Dagón: 84, n.316.

Ḍaḥḥāk b. Mazāḥim: 135, 324.

Damasco: n.153, 62, n.266, 134.

Damīra: 63.

Damīrī, al-: 21. n.24, 63, n.246, n.247, n.249, 73, n.270, 74, n.289, n.293, 78, n.299, 80, n.309, 85, 86, 87, n.338, 88, 89, n.343, n.348, 90, n.349, n.350, n.353, n.355, n.358, 93, n.365, 94, n.370, 95, n.375, n.376, 96, 97, n.384, n.387, n.388, n.392, n.396, 102, n.405, n.406, n.408, 105, n.413, 106, n.418, 107, n.424, n.425, 109, n.433, 111, n.442, 116, 117, n.466, 118, n.479, n.484, n.512, 126, n.530, 127, n.535, 131, 132, n.548, 133, n.564, 134, 135, n.571, n.573, n.574, 137, n.581, n.585, 138, n.592, 140, 141, 142, n.605, n.607, 143, n.625, n.630, 145, n.634, n.636, 146, n.642, 147, n.650, n.653, 148, n.656, n.657, n.662, 151, 152, 153, n.702, n.735, n.738, n.744, 167, 168, n.770, n.778, 169, 174, n.809, 175, n.813, n.816, n.831, n.832, n.1205.

Daimieta: n.245.

Daqiyānūs: 144.

David: n.148, n.198, 87, n. 337, 90, 91, 111, 137, 322, 324.

Dā'ūd: n.337.

Decio: n.160.

Dédalo: 241, 242.

Dejanira: 242.

Delfos: 185, n.898, 207, 208, n.1080.

Delos: 213.

Demeter: n.873, 224, 228, 233, 238, n.1155, 241, 276, 278.

Dirce: 242.

Dīnawar: n.259.

Diodoro de Sicilia: 24, 197, 217, n.1172.

Dionisos: 218, 224, 229, n.1102, n.1103, 241, 243.

Dionisos Zagreo: n.1102.

Domiciano: n.884.

*Dū-l-Nūn*: n.281.

Eaco: 213.

Éfeso: n.160, 143.

Efialtes: 227.

Egisto: n.843, n.1144.

Egina: 213, 239.

Egipto: 42, 45, 49, n.182, n.247, 69, 85, n.317, 87, n.349,  
91, 92, 164, 192, 210, 240, 254, n.1197, n.1225.

Elburz: n.165.

Eleusis: n.873.

Élide: 192, n.896.

Eliano: 24, n.40, 27, 60, 66, 68, 193, n.899, n.922, 2021,  
n.947, 206, 207, n.966, 212, n.990, n.992, 216, n.1028, 223,  
n.1079, 236, 238, 241, 257, 259, 278.

Elías: 172, n.796.

Enone: 213.

Eolia: 184, n.859, n.860.

Eólide: n.837.

Epidauro Limera: n.1080.

Erictonio: 207, 230, n.1112.

Erigone: 218.

Eritras: n.837.

Eritrea: n.1165.

Erix: n.1165.

Esaú: n.136.

Esmirna: 183.

Esopo: 23, 185, 186, n.855, n.856, n.923, 208, 209, 210, 220.

Esparta: n.861, 242.

Esquilo: n.1079, n.1082.

Estagira: 186.

Estrabón: 23, n.37, 189, n.871, 208, n.971, 210.

Etiopía: 189.

Etruria: 189.

Eubea: 187.

Eufrates: n.247.

Eurídice: 226, n.1083.

Eurípides: n.1034.

Euristeo: 242, 246.

Europa: 218, 239, 241, 245.

Eva: n.63, n.64, n.163, 119, n.490, n.518, 126, 154, 157, 158, n.728, n.729, n.734, 175.

Ezequiel: n.395.

Fayyūm: 69.

Fenicia: 195.

Filaco: 204.

Filipo de Macedonia: n.857, 187, n.861.

Fócide, La: 192, 239.

Frigia: n.1161.

Fulgencio: n.1083.

Gabriel: 77, 78, n.378, n.394, 102, 121, 146, 148, 149, 162, 171, n.790, 174, 278, 311, 312, 321.

Galeno: 205, n.950.

Ganímedes: 197, n.910.

Gaya: 203.

Gaza: n.316.

Gea: 227, 228, n.1090.



Gente de la caverna: 48, n.174, 141, 143, 144, 150, 269, 270, 271, 326, n.1222.  
Gerión: n.72, 218, 240, n.1163.  
Glauco: 224, n.1077, 233.  
Goliat: n.337, 272.  
Gran Kahn: n.250.  
Granada: n.217.  
Grecia: 24, n.38, 184, 186, n.861, 189, 192, n.895, 193, 215, n.1188, 245.  
  
Hades: 203, 217, 219, n.1033, 224, 270.  
Hadramaut: n.493.  
Ḥakam, al-: n.656, 342.  
Ḥaṇṭala b. Ṣafwān: n.311.  
Ḥarrān: n.137.  
Harmonía: 228.  
Hārūn al-Rašīd: n.237.  
Ḥasan b. ‘Alī: 102.  
Ḥasan al-Baṣrī: 169.  
Hécate: 217, 219, n.1037, 229, 271.  
Hector: 205, n.1081, 230.  
Hécuba: 219, n.1034, 226, 271.  
Hefesto: 207, 230, 241, 242.  
Helice: n.875.  
Helicón: n.846.  
Helios: 229.  
Hera: n.896, 213, 229, 238, 239, 241.  
Heracles: 24, 196, 197, n.914, 218, 228, 230, 232, 240, n.1163, n.1165, n.1166, 242, 246.  
Herculano: 191.  
Hermes: 214, 224, 227, n.1086, 239.  
Hermias: 187.  
Herodoto: 185, n.904.

Hesiodo: 23, n.33, 24, n.49, 184, n.849, 204, n.1090, 230, n.1141, 242,

Hesione: 196, 197, n.914.

Hierax: 198.

Higinio: 23, n.38, 24, n.48, 190, n.881, 196, n.907, 197, 203, 204, 207, 217, n.1026, n.1034, n.1077, n.1090, 228, 239, n.1172, n.1173.

Ḥilla: 65.

Ḥimyār: 97, n.383, n.384.

Hiperión: 238, 239, 265.

Hipócrates: 205.

Hipólito: 242.

Hira: n.169.

Ḥiyāz: 42, 45, n.247, n.435, 124, 318.

Homero: 23, n.32, 183, n.838, n.894, n.935, 230.

Horacio: 190, n.879.

Hūd: 119, n.491, 126, n.1204.

Ḥuṣ: n.513.

Iblīs: n.442, 124, n.517, 127, 146, 154, 158, n.728, 159, 164, 275, 332.

Ibn ‘Abbās: 19, n.10, 20, n.21, 46, n.151, n.159, 49, 57, n.216, n.218, 75, n.280, n.293, n.296, 79, 87, n.338, n.341, 89, n.349, 96, n.382, 100, n.391, 101, n.395, 108, n.429, 110, n.438, 111, n.441, n.499, n.501, n.529, 132, n.551, n.571, n.574, 138, 142, n.603, 144, n.643, 147, n.665, 156, 157, n.721, n.729, 160, 168, n.774, 170, 171, n.792, n.802, 173, n.805, n.816, 176, 314, 325, 326, 327, 330, 343.

Ibn ‘Abd Rabbihi: 67, n.260, 69.

Ibn Abī Zayd al-Qairawani: n.534.

Ibn Baṭṭuta: n.439.

Ibn al-Biṭriq: 60, n.236.

Ibn Durayhim al-Mawṣilī (véase al-Mawṣilī)

Ibn Futaḥwayhi: 326.  
 Ibn Ḥabīb: 20, n.19, 57, n.215, 80, n.306, n.307, n.522.  
 Ibn Ḥamīd: 312, 344.  
 Ibn Ḥanbal: n.509, 344.  
 Ibn Ḥibbān: 329, 344.  
 Ibn Ishāq: 51, n.180, 88, n.341, n.402, n.439, n.499, 312, 326, 344.  
 Ibn al-Kalbī: 21, 96, n.381.  
 Ibn Kaḥīr: 20, n.15, 46, n.153, 52, n.184, n.285, n.289, n.292, n.293, 78, n.296, n.297, n.300, n.341, n.384, n.428, n.439, n.441, n.499, n.509, 132, n.549, n.571, 136, n.575, n.579, n.581, n.665, n.712, n.718, n.727, n.728, n.730, n.731, n.735, n.738, 171, n.791, n.793, n.799, n.802, n.804.  
 Ibn Maymūna: 324, 325.  
 Ibn Māyā: 19, n.9, 41, n.119, n.345, n.512, n.516, n.657, n.746, n.834, n.1219.  
 Ibn Manzūr: n.319, n.325, n.326, n.417, n.419, n.512, n.513, n.544, n.546, n.673, n.686, n.1200, n.1220, n.1221.  
 Ibn Mugaffal: n.644.  
 Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (Véase Ṭarafī, al-)  
 Ibn Qutayba: 61, 67, n.259, 68, n.261, n.264, 106, 107, 111, n.444.  
 Ibn ‘Umar: 89, n.645, n.740.  
 Ibn Ŷarīr: n.439, 344.  
 Ibn al-Zayyāt: 62.  
 Ibrahīm: n.137.  
 Ibšīhī, al-: 21, n.26, 68, 69, n.265, 74, n.278, 78, n.301, n.302, 85, 86, n.335, n.343, n.348, n.353, n.358, 94, 95, n.375, n.406, 106, 107, n.425, 111, n.442, n.444, 116, 117, 127, n.535, n.536, 131, 141, 142, n.606, 143, 146, n.641, 147, n.650, 151, 152, n.703, n.738, 167, 168, n.775, 169, n.782, n.795, n.805, n.816.  
 Icario: 218.

Idomene: 224.  
Idrisī, al-: n.904.  
Ificlo: 204, 205, n.1165.  
Ifimidea: 225.  
‘Ikrima: 100, 314, 345.  
Ilio: n.1161.  
Ilión: n.1161.  
Inaco: 239.  
India: 64, n.314, n.1197, 312.  
Indonesia: n.1190.  
Ion: n.875.  
Ionia: 183, n.837.  
Irán: n.118, n.128, n.165, n.167.  
Iraq: n.118, n.137, 45, n.247, 65.  
Isaac: n.492.  
Işbahān: 159.  
Işhāq b. Bişr: 51, n.181, n.428.  
Ismael: n.137, n.383.  
Isquis: 206.  
Israel: n.337, n.492.  
Itaca: 183, 238.  
Italia: n.878, 191, 193.  
Izmir: n.836.

Jacob: 119, n.784.  
Jaffa: 196.  
Japón: n.314.  
Jasón: 228, 229, n. 1096, 232, n.1122, 242.  
Jerusalén: n.145, 192.  
Jesús: n.190, 55, 144.  
Jiqr, al-: 143, n.665.  
Job: n.63, 44, n.136, n.301, 143, 146.

Jonás: n.63, 45, n.146, 59, 73, 75, n.281, 76, 77, n.293, 78, 82, 83, 250, 252, 311, n.1199, 312.

Joppa: n.903.

Jorasán: n.127, n.144, n.156, n.157, 53, n.226.

José: n.710, 169, n.784, 175.

Josué: n.627.

Judá: n.337.

Judea: n.884.

Ka‘b (Véase Ka‘b al-Ajbār)

Ka‘b al-Aḥbār: 76, 77, 98, 100, 109, 112, 120, n.499, n.525, 134, 135, n.608, n.664, 156, 157, n.734, 161, n.744, 174, 177, n.833, 318, 323, 326, 344.

Ka‘ba: n.137, 163, 323, n.1217

Kalbī, al-: n.499, 170, 326.

Kānūh: 107, 109, 113, 318, 319.

Kerbala: n.286.

Khuzestan: n.242.

Kisā‘ī, al-: 20, n.13, 28, n.63, 52, n.196, 55, n.199, n.200, n.202, n.205, 74, n.277, 76, n.284, 77, n.292, 78, n.294, n.296, 79, n.301, 81, n.310, n.311, 83, n.341, 96, n.379, 97, n.384, n.386, 100, n.391, n.394, 101, n.395, n.399, n.404, n.426, 108, n.428, n.430, 109, n.434, n.436, n.439, 111, n.440, 120, n.495, n.496, 121, n.498, n.499, 122, n.502, n.506, n.518, 126, n.531, n.532, n.533, 132, n.547, 134, n.567, 135, n.570, 136, n.574, n.576, n.587, 138, n.589, 146, n.647, n.648, n.649, 148, n.659, n.664, n.666, n.710, 155, n.712, 156, n.716, n.718, 157, n.721, n.723, n.726, n.727, n.728, 159, n.730, n.733, n.735, 160, n.736, 161, n.743, 162, n.749, n.753, 163, n.755, 168, n.773, n.791, n.793, 172, n.801, n.804, n.805, 174, n.810, n.815, 176, n.820, n.825, n.833, n.1198, 312, 319, 321, 333.

Krakatoa: n.1190.

Kufa: 42, 62, n.254, n.255, n.259, n.286.

Kuš: n.204.

Labīd: 99, n.389.

Laconia: 192, n.1080.

Laocoonte: 229, n.1106.

Laomedonte: 197, 252.

Lépido: n.876.

Lesbos: 187, n.859, n.860.

Leto: 203, 225, 275.

Libia: n.904.

Lisboa: n.904.

Lot: n.63, 143, n.626, 148, n.663, n.664.

Luqmān: 94, n.366, 96, 99, 316, 317.

Ma'mūn, al-: 60.

Macedonia: 186, n.857, 187, n.861.

Magnesia: 192.

Makḥūl: 111, 345.

Maḥalla al-Kubrā: 69.

Mahoma: 20, n.22, 37, 38, 40, n.125, n.130, n.203, 57,  
n.219, 90, 103, 119, 125, 126, 134, 137, 144, 154, 274.

Mālik b. Anas: 80, n.304, 345.

Mālik b. Sulaymān b. al-Ḥarawī: 160, 345.

Manašā': 173, 332, 333.

Mandeville, Sir John: n.250.

Mantua: n.877.

Mar Caspio: n.165.

Mar Egeo: n.837, n.860, 245.

Maratón: 241.

Marco Antonio: n.876.

Marco Aurelio: 192, n.894.

Marco Polo: n.250.

Marduk: n.916.  
 María: n.190.  
 Marwà: n.145.  
 Mas‘ūdī, al-: 21, n.28, n.383, n.435, n.493, 121, n.499, n.500, 122, n.505, n.507, n.1208.  
 Mawṣilī, al-: 21, 70, n.266, 85, 86, 94, 95, 106, 107, 116, 117, n.489, 131, 132, 133, 141, 151, 167, 168.  
 Maydānī, al-: n.651.  
 Mazandarán: n.165, n.166.  
 Meca, La: n.138, n.145, n.156, 53, 63, 99, n.407, 135, 316, n.1218.  
 Medea: 228, 229, 231, 232, 233.  
 Medina: n.125, 51, n.1207, 323.  
 Melampo: 204, 225, 226, 234.  
 Menelao: 230.  
 Mesenia: n.875, 192.  
 Mesopotamia: 45, n.916, 210.  
 Micenas: 230.  
 Minias: 185, n.849.  
 Minos: 218, 224, 241, 242, 245, 265, 279, 280.  
 Miseno: 191, n.885.  
 Moisés: n.191, n.197, 85, n.317, 87, n.340, n.341, 96, n.380, 102, n.401, 103, 126, 134, 137, 139, 140, n.627, n.628, 154, 155, 156, n.717, 157, n.723, 163, 164, n.770, 169, 170, n.786, 171, n.789, 172, n.796, n.799, 173, 176, 274, 314, n.1200, 315, 328, 329, n.1228, 330, 332, 333.  
 Mosul: n.146, n.266.  
 Mu‘āḍ b. Ŷabal: n.745.  
 Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Dī’b: n.344, 345.  
 Muḥammad b. Ḥamza b. ‘Amr al-Aslamī: 123, 345.  
 Muḥammad b. Ishāq (véase Ibn Ishāq)  
 Muḥammad b. Ka‘b: 326, 346.  
 Muḥammad b. Ŷa‘far al-Şādiq: 77, 312, 346.

Muqātil: 100, 324, 326, 346.

Mūsà b. 'Imrān: n.317.

Mūsà b. Manašā: n.628.

Mūsà b. Mayšā: n.628.

Muslim: 19, n.5, 22, 23, 41, n.113, n.115, n.122, n.123, n.126, 45, 80, n.305, n.306, n.448, n.486, n.487, n.488, n.489, 124, n.519, n.520, n.526, n.527, n.643, n.644, n.645, n.653, n.657, n.658, n.660, n.661, n.667, n.739, n.746, 168, n.776, 174, n.814, n.817, n.834, n.835.

Muŷāhid: 49, 108, n.439, 142, 162, 326, 347.

Nābīga al-Dūbyānī: 49, n.169, n.367, 99.

Nafi': n.740, 346.

Nahrarīr: 69.

Nasā: 45.

Nasā'ī, al-: 19, n.6, 41, 42, n.121, 45, n.145, n.147, n.149, n.293, 80, n.304, n.306, n.344, n.346, 106, n.489, n.504, n.512, n.515, 124, n.527, n.534, n.583, n.593, n.644, n.645, n.656, n.657, n.660, n.667, n.739, n.740, 174, n.814, n.818, n.834.

Neleo: n.1165.

Neyshabūr: n.128.

Nicómaco: 186.

Nilo, El: n.245, 189, 314 n 1202,.

Nimrod: 56, n.204, n.205, n.206, 89, 91, 96, 100, n.437, 143, 146, 154, 163, 272.

Nínive: n.146, 76, n.286, n.854, 311, n.1199.

Nišāpūr: n.115, 43, n.144, 53.

Noé: n.63, n.135, n.204, n.207, 96, n.378, 97, n.384, 106, 107, 111, n.440, 113, 119, n.493, 143, 146, 162, 262, 318.

Nono de Panópolis: n.1077, n.1102.

Nu'mān III: n.169.

Nūh: n.378.



Octavio: n.876.  
Odiseo: 183, 188, 218, 238, 239, 265, 266.  
Ofeltes: n.1083.  
Og: n.380.  
Oto: 227.  
Orcómeno: 185, n.848.  
Orestes: n.1082, n.1083.  
Orfeo: 226, n.1083.  
Ovidio: 24, 190, n.878, n.965, 217, 219, n.1088, n.1162, n.1172.  
  
Palestina: n.145.  
Pandora: 203, n.940, n.993.  
Paris: 226.  
Parnaso: 225.  
Pasifae: 224, 241, n.1173.  
Patroclo: n.842, 220, n.1147.  
Pausanias: 24, n.39, 184, 192, n.895, n.904, n.907, n.908, 210, 220, 225, 237, 240, n.1162, n.1163.  
Peloponeso: n.874.  
Pérgamo: 188.  
Periclímeno: n.883.  
Perifrás: 205.  
Perséfone: 224, 228, 232.  
Perseo: 196, n.905, n.907, n.917, n.922.  
Persia: 49, 65, n.256, 135, n.710, n.1197, n.1225.  
Pilo: n.844.  
Píndaro: n.971, n.1087.  
Platón: n.71, 186, n.858, n.928, 205 n.1037.  
Plinio: 24, n.40, 27, 66, 191, 196, n.907, n.909, n.918, 202, 206, n.966, 209, 210, 212, 216, n.1007, 223, 236, 256, 259.  
Podarces: 204.

Poliido: 224.

Polidamante: n.1081.

Pompeya: 191.

Ponto enxino: 189.

Poseidón: n.844, n.875, n.883, 195, 196, 197, 198, n.1088, 241, 242, 243, 245, 250, 251, 252, 253, 279, 280.

Preneste: 193.

Príamo: 219.

Procris: 218.

Prometeo: n.850, 203, n.940, 204, 205, n.993, 231, 237, 279.

Psyra: n.837.

Qābus b. Muṣʿab: n.340, n.710, n.717.

Qaḥtān: n.383.

Qatāda: n.341, 108, n.499, 347.

Qazvin: n.253.

Qazwīn: 65.

Qazwīnī, al-: 21, n.25, 26, 63, 65, n.256, 66, n.257, 68, 69, 74, n.272, n.287, 85, 86, 87, n.334, n.336, 88, n.343, n.348, 94, 95, n.374, n.375, 96, 101, n.397, n.400, n.406, 106, 107, n.423, n.444, 116, 117, 118, n.476, n.478, 126, n.529, 131, 132, 133, n.563, n.565, 134, n.582, 141, 151, 152, 153, 154, n.706, n.736, n.738, 167, 169, n.781, n.816, 176, n.822, n.828, 259.

Quíos: 183.

Quirón: 217.

Qurṭubī, al-: 20, n.18, 57, 58, n.222, n.224, n.225, n.226, n.228, 63, n.293, n.296, 80, n.308, 90, 106, 108, n.428, n.431, 123, n.511, n.520, 125, n.522, n.523, n.525, n.526, 132, n.744, 162, n.747, n.752, 168, n.777, 174, n.808, n.831, n.835.

Qušayrī, al-: 20, n.12, 47, n.157, 48, n.159, n.161, n.163,  
n.164, n.293, n.341, 110, n.439, n.529, 135, n.572, 136,  
n.580, 145, n.637, n.639, 147, n.655, n.729, 171, n.794

Radamantis: 241

Ramala: n.145,

Rass, al-: n.189, 81, n.311,

Ra'ūm: 109, 319

Rayy: 49, n.167, n.262,

Rayyān b. al-Walīd, al-: n.710,

Rāzī, al-: n.137

Roma: n.868, 189, n.877, n.879, n.880, 192, n.894, 193,

Rumanía: n.878

Ša'bī, al-: 135, 323.

Šaddād b. 'Ad: 163.

Šafa: n.145.

Šafwān: n.311.

Sa'īd b. musayyab: n.740, 347.

Sa'īd b. Ūbayr: 87, n.341, 98, 156, 175, 330, 348.

Šāliḥ: 44, n.135, 50, 109, 113, n.495, 121, 122, 126, 128,  
163, 265, 266, 318, 319, 320, 321.

Sālim b. Abī l-Ū'a'd: n.293.

Salma: 312.

Salomón: n.107, 46, n.148, n.337, 96, 97, 102, 112, 131,  
132, n.545, 134, 135, 136, 137, n.581, 138, 322, 323,  
n.1214, n.1215, 324.

Šams, al-: n.435, 318, n.1207.

Samarcanda: n.127, 43, n.144.

Samarra: 62, n.241.

Sāmirī, al-: 170, n.785, 171, 172.

Samos: 185, n.1190.

Sargón de Akad: n.854.

Sarjas: n.144.  
Sarpedón: 241.  
Satán: n.211, 123, n.517, 129, 143, 148, n.659, 149, 271, 323.  
Saúl: n.337.  
Semele: n.1102.  
Sennaquerib: 185, n.854.  
Sinaí: n.401, 170, n.786.  
Sinÿāb: 154, n.710.  
Siria: 42, 45, 49, n.247, 65, 136, 192.  
Sodoma: n.626, n.663.  
Šu‘ayb: 329, n.1228.  
Šu‘ayb al-ÿabā’ī: 142, 326.  
Suddī, al-: n.341, 108, n.428, n.499, n.581, 170, n.802, 348.  
Suhaylī, al-: 80, 174, 348.  
Sulaymān b. Dā’ūd: n.148.  
Sulmona: n.878.  
Suyūfī, al-: 21, n.30, 22, 70, n.267, 74, n.300, 151, n.745, n.749, 168, 169, n.805.  
Suwaa: 96.

Ṭabarānī, al-: 63, n.247.  
Ṭabarī, al-: 19, n.11, 20, 28, 46, 48, n.159, n.162, 49, n.168, 50, n.173, n.174, 63, 77, n.289, n.293, 78, n.295, n.296, 79, n.299, n.301, n.339, n.340, n.341, n.384, 102, n.402, 108, n.428, n.429, n.439, n.499, 122, n.501, n.502, n.508, n.521, n.529, n.609, n.627, 147, n.654, n.721, 159, n.729, n.731, n.732, n.749, n.784, n.816, 176, n.821, 313.  
Tabaristán: 49, n.166, n.1215.  
Ṭa’if: 135, 324.  
Ṭarafī, al-: 20, n.16, 22, 52, n.183, n.285, n.289, n.293, n.296, n.341, 102, n.402, n.428, n.439, n.441, n.499, n.508, 132, n.550, n.665, n.712, n.721, n.722, n.727, n.728, n.730,

n.735, 160, n.737, 163, n.757, n.791, n.793, n.802, n.804,  
n.815, 176, n.821.

Ṭa‘labī, al-: 20, n.14, 28, n.137, n.146, 47, n.155, 52, 53,  
n.186, n.187, 54, n.188, n.197, 56, 63, 74, n.279, n.285,  
n.293, n.295, n.296, n.301, 81, n.310, n.311, n.312, 87,  
n.339, n.341, n.349, 94, n.368, n.380, 97, n.384, n.385, 99,  
n.388, 100, n.392, n.393, 101, n.396, n.399, 102, n.402,  
n.403, n.405, n.428, n.439, 111, n.441, 112, n.446, n.499,  
n.500, 122, n.502, n.504, n.510, n.532, n.533, 132, n.548,  
134, 135, n.568, n.570, n.571, 136, n.575, n.578, 137,  
n.581, n.586, 138, n.588, n.591, 141, 142, n.604, n.607,  
n.608, n.609, n.627, 144, n.630, n.632, 145, n.636, 146,  
n.646, 148, n.665, n.710, 155, n.712, 156, n.718, n.719,  
157, n.723, n.724, n.727, n.728, 159, n.730, n.734, n.735,  
160, n.738, 161, n.742, n.744, 162, n.749, n.751, n.754,  
n.770, 169, n.779, 170, n.786, n.788, 171, n.790, n.791,  
n.795, n.797, n.802, n.804, n.805, 174, n.811, n.815, 176,  
n.821, n.825, n.833, 278, 315, 317, 325, 327, 329, 331.

Ṭamūd: 119, 120, 121, n.499, 122, n.513, 128, 265, 318,  
319, n.1208, 321.

Ṭawbān: 80, 348.

Tawḥīdī, al-: n.236, 68, n.262, 95, 106, 107.

Tebas: n.846, n.861, 238, n.1158.

Teherán: n.167, n.253.

Telefo: 229, n.1110.

Tenedos: 229.

Teodosio: n.160.

Teseo: 242, 245, n.1189, 246.

Tespías: n.846.

Thera: 246, n.1190.

Thrasymedes: n.897.

Tiberiades: n.247.

Tibet: n.314.  
Ticio: n.843, 203, 205.  
Tigris: n.254, 312.  
Tiresias: 239.  
Tirmid̄: n.118.  
Tirmid̄ī, al-: 19, n.8, 41, n.118.  
Tito: 191, n.884.  
Tomis: n.878.  
Trajano: n.631.  
Trinacria: 239.  
Triptólemo: 228, 231, 233, 278.  
Tros: n.910.  
Troya: 183, n.844, 197, 226, 240.  
Ṭūs: n.226.

‘Uḥud: 42, 176.  
‘Uȳ b. ‘Unuq: 96.  
‘Uȳ b. ‘Anāq: n.380.  
‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz: 90, 348.  
‘Umar b. Jarīya: 122.  
‘Umāra b. Yāsar: 122.  
‘Umāra b. Waṭīma: 20, n.17, 22, n.179, 52, n.182, n.285,  
n.293, n.296, n.571, n.575, 172, n.798.  
Umm Salma: 312, 348.  
Uzbekistán: n.127.

Valerius Flaccus: 24, n.44, 204.  
Venusia: n.879.  
Vespasiano: 191, n.884.  
Vesubio: 191.  
Vietnam: n.314.  
Virgilio: 24, n.46, 190, n.877, 219.

Wabar: n.513.

Wadd: 96.

Wādī al-Qurà: 318.

Wahb (véase Wahb b. Munabbih)

Wahb b. Munabbih: 51, n.301, 98, 100, n.402, n.499, n.722, n.802, 349.

Wālid b. Muṣ‘ab, al-: n.340, n.717.

Wāsiṭ: 65, n.254.

Ŷābir b. ‘Abd Allāh: 81, n.645, 148, n.745, n.746, 175, 347.

Yāfi‘ī, al-: 102, n.407.

Yagut: 96.

Ŷāḥiẓ, al-: 21, n.23, n.240, 62, n.241, n.243, n.244, 63, 66, 67, 69, 74, n.271, 85, 86, n.327, n.333, n.338, n.342, n.344, n.346, n.358, 94, n.371, n.384, n.390, 101, n.396, 106, 107, n.422, 109, n.432, n.442, 116, 117, 118, n.468, n.471, n.472, n.477, n.480, 123, n.512, n.513, 127, n.536, 131, 132, n.552, n.554, n.555, 134, 141, 142, n.613, n.616, n.617, 143, n.623, 145, n.638, n.640, 147, n.652, 151, 152, 153, n.687, n.688, n.690, 154, n.703, n.704, n.705, n.707, 167, 168, 169, n.783, 176, n.827, 259.

Ya’qūb: n.492.

Yāqūt: n.125, n.127, n.144, n.145, n.167, n.245, n.254, n.286, n.1207, n.1215, n.1218.

Ŷarŷāniya: n.156.

Yauq: 96.

Yemen: 45, n.247, n.383, n.493, 135, 323.

Ŷunda‘ b. ‘Amr al-Qayl: n.426, 318, 321.

Yūnus b. Mattà: n.146.

Ŷuwaynī, al-: 65.

Zagros: n.242.

Zamajšar: n.156.

Zamajšarī, al-: 21, n.27, 47, n.156, 63, 68, n.263, 69, 89,  
n.344, n.347, 90, n.354, n.358, 106.

Zanjān: n.253.

Zayd b. Jalid al-Ŷuhanī: n.476, 347.

Zayd b. Ŷubayr: n.739.

Zeus: 185, n.904, 197, n.910, 198, 200, 201, 203, 205, 208,  
211, 213, 214, 218, 225, n.1081, 226, 227, n.1102, 228,  
231, 232, 236, 237, 239, 241, 243, 255, 275, 280.

Zuhrī, al-: n.581, 326.





### 8.3. Índice de términos

*Abābil*: n.175.

*Abal*: 115.

*Abil*: 115.

*Af'a*: 152.

*Ahl al-Nār*: 161.

*Ahl al-Ŷanna*: 80.

*Ahmad*, n.534.

*Ājira*: 125.

'A 'lam: 118.

*Alif*: n.534.

*Amṭāl*: 147.

'anbar: 73, 74, n.272, 249.

Ángel: 21, 37, 43, 44, n.140, n.172, 53, 54, 56, 57, 58, 66, 77, n.287, 78, n.296, 79 n.303, n.378, 100, n.394, 101, n.395, n.396, n.399, 102, 103, 109, n.597, 125, n.525, 126, 129, 134, 138, 139, n.626, 145, 148, 149, 150, 161, 162, n.786, n.790, 173, 174, 175, 176, n.825, 178, 252, 258, 270, 271, 275, 278, 280, 285, 311, 312, 319, 327, n.1221, 332, 333.

Arácnido: 17, 39.

Argos (perro): n.71, 218, n.1026, 270.

Argos: 239.

'Arš: 161.

*Aṣala*: 152.

'Asnād: 100.

'Aṣnām: 21, n.381.

*Ašura*: 327, 330.

'Ašyā': 152.

'Aŷā'ib: 12, 19, 21, 30, n. 201, 64, 65, n.252.

'Aŷil: 168.

'Aŷal: 168.

*'Aÿul*: 168.

*Ba'ar*: 116.

*Badan*: 117.

*Badana*: 117.

*Bagl*: 135.

*Ba'îr*: 116.

*Bahamût*: 74, n.301, 168, 169.

*Balaenopteridae*: n.1193.

*Balaenoptera physallus*: n.1193.

*Balahût*: 74.

*Bāl*: 73, 74.

*Bāla*: 73.

*Bālām*: 80, 82, 168, 174.

*Baqar*: 167, 176, 332.

*Baqir*: 167.

*Baqara*: 167.

*Ba'r*: 116.

*Baṭīṭ*: n.608, 326.

Batracio: 88.

*Bayt al-Ḥikma*: 60, n.234.

*Bīṣ al-*: 118.

Bóvidos: 18, 28, 39, 44, n.141, 58, 59, n.315, n.500, 167,  
168, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 179, 183, 185, 210, 235,  
236, 241, 264, 265, 266, 276, 277, 278, 279, 280, 332.

*Budn*: 117.

*Bujtī*: 117, 156.

Camélidos: 125, 126.

Campos Elíseos: 224, 228, 234

Carnívoro: 143, 154.

Cerbero: 219, n.1033, 221, 269, 270, 271.

Cetáceo: n.130, 195, n.900, 249.

Cetos: 227.

*Corvidae*: n.436.

Córvidos: 206, n.964, 259, 261.

*Corvus albus*: n.436.

Creación: 20, 21, 37, 40, 50, 51, n.182, 53, 54, 55, 64, 74,  
75, 78, 80, 82, 87, 92, 97, 120, 124, 126, 134, 136, 154,  
165, 170, 173, 179, 250, 251, 284.

Cuadrúpedo: 210, 216.

*Dābba, al-*: 123, 129.

*Ḍafādi'*: 314.

*Ḍafda'*: 85.

*Dal*: n.534.

*Ḍarr*: 131, 138.

*Ḍaw'*: 122.

Demonio: 37, 43, 44, n.139, 46, 53, 54, n.189, 56, 90,  
n.355, n.357, 119, 123, n.512, 124, 127, 129, 130, 143, 147,  
148, 149, 150, 152, 154, 160, n.916, 270, 271, 275, 276,  
285, 319.

Día del Juicio: 21, 37, 40, 42, 43, 44, n.137, 45, 58, 59, 79,  
80, 82, 87, 90, 92, 101, 120, 123, 124, 125, 126, 129, n.587,  
145, 150, 154, 159, 161, 165, 170, 174, 177, n.832, 252,  
279.

Día de la resurrección: 75, n.296, n.524, 177.

*Ḍi'b*: 135.

*Ḍifda'*: 85.

*Ḍurriyya*: 131.

Equidna: 218, 227, 228, n.1090.

*Faddād*: 85.

*Faddāda*: 85.

*Fallaina*: n.900, 249.

*Fiqh*: 47, n.217.

Fiera: 39, 61, 142, 149.

Forcis: 227, n.1093.

*Gāfir*: n.744.

*Garb*: 105.

*Garaba*: 105.

*Garīb*: n.353.

*Gariba*: 105.

*Garrab*: 105.

*Garuba*: 105.

Gehena: 58.

Genio: 66, 123, n.513, n.517, 134, 135, 138, 149, 152, 160,  
164, 275, 285, 322, 323.

Gorgona: n.923, 226, n.1085, 227, n.1115, 234.

*Gurāb*: 105, 106, 318.

*Gurāb al-a‘šam*: 106, n.425.

*Gurāb al-bayn*: 106, n.425, 111.

*Ha*: n.534.

Hábitat: 119, 154, 199, 256.

*Ḥamrā’* : n.609, 326.

*Ḥaram*: 323.

*Ḥāt*: 74.

*Ḥātim*: 106.

*Ḥawt*: 74.

*Ḥayawān*: 151.

*Ḥayya*: 151, 156, 328, 329.

*Ḥayyāt*: 156.

*Ḥayān*: 151.

Herbívoro: 143.

Hespérides: 228, 231.

Hidra de Lerna: 227, 228.

*Huyām, al-*: n.521.

*Ḥūr*: 74, 75, n.281, 76, 77, n.304, 311.

Hora final: 124.

*Ibbawl*: 115.

*Ibil*: 115.

*ʿIḥyāʾ*: 151.

Infierno: 22, n.137, 51, n.177, 52, 54, n.194, 56, n.214, 57, n.218, 58, 59, 70, 154, 161, 162, n.749, 163, 165, 177, 179, 219, n. 1034, 257, 275, 311.

Inframundo: 203, 205, 217, 219, 220, 222, 224, 226, 234, 239, 258, 271.

Insecto: 17, 39, 58, 191, 212, 266, 328.

*Istansar*: 93.

*Iʿtiḍāriyyat*: n.169.

*ʿIḥl*: 168.

*Iḥtiḥad*: 47.

*Jirṭāʾ*: 132.

*Jirmā*: 132.

*Jumrān*: n.174, 142.

*Jurḥūm*: 135.

*Kabid*: 80.

*Kalb*: 141, 326.

*Kalab*: 141.

*Kalib*: 141.

*Kulba*: 141.

*Kunya*: 55.

*Ketos*: 195, n.901, n.902, 196, 198, 199, n.1194, 253.

*Kirkira*: 118.

*Kuyūtā*: 168.

Ladón: 228, 273.

Lelaps: 218, 270.

*Līwāš*: 75.

*Līwatā*: 168.

*Lubad*: 94.

*Lūyhā*: 75.

*Lūtiyyā*: 74, n.301.

*Lūtīmān*: n.301.

*Ma'bala*: 116.

Mamíferos: 142, 235.

*Mansir*: 93.

"*Mas Allá*": n.63, 56, 129, 250, 251, n.1197.

Medusa: 227, n.1088.

Mera: 218, 222, 270.

*Mim*: n.534.

*Minsar*: 93.

*Mi'raŷ*: 57, 274.

*Mu'allaqa*: n.169, 94, 99, n.389.

*Munḡara*: 132.

*Muṣafdi'ār*: 85.

*Na''āb*: 106, 111.

*Nāḡḡ*: 117.

*Nāḡḡḡ*: 117.

*Namal*: 131.

*Namil*: 131.

*Naml*: 131, 138, 322.

*Nāqa*: 116, 320.

*Naqq*: 86.

*Naqqāq*: 86.

*Nasar*: 93.

*Nasr*: n.112, 93, 96, 316.

*Natwà*: n.608, 326.

*Nawrūz*: n.1229.

*Nayrūz*: 330, n.1129.

*Nawwaq*: 116.

Necrófago: 103, 204, 205, 221, 257, 263.

*Nūn*: 74, n.275, n.281, 78, n.298, 79, 80, n.306, 82, 173.

Ofidios: 153.

Omnívoro: 206, 223.

Orto: 219, 221, 240, 269.

“Otra vida”, la: 56, 59, 80, 82, 92, 125, 129, 277.

Ovíparo: 223.

Paraíso: n.19, 29, 42, 44, 51, 52, 54, 56, n.209, n.213, 57, n.217, 58, 59, 80, n.306, 81, 82, 83, 98, 120, 124, n.517, n.518, 125, n.522, 126, 127, 129, 130, 145, 150, 154, 157, 158, n.728, 160, 163, 164, 165, 168, 170, n.790, 173, 174, 175, 176, 179, 275, 176, 178, 319.

*Physeteridae*: n.1192

*Physeter catodon*: n.1192.

*Pyrrhocorax pyrrhocorax*: n.436.

Pitón: 225, n.1078, 228, 235, 273, 275.

*Qalam*: 78.

*Qanturyā*: 142, 326.

*Qāra*: 122.

*Qirra*: 86.

*Qiṣaṣ*: 11, 12, 19, 20, 22, 25, 32, 37, 51, n.178, 52, 53, 74, 75, n. 281, 78, 79, 85, 94, 96, 97, 111, 116, 117, 119, 120, 131, 133, 134, 141, 143, 148, 151, 152, 154, 155, 157, 159, n.730, 160, 167, 168, 169, 175.

*Qiṣaṣ al-anbiyā'* (véase *Qiṣaṣ*)

*Qiḡīr*: 326.



*Qiṭmīr*: 142, 326.

*Qiṭmūr*: 326.

*Qiyām*: n.534.

Quimera: 227.

*Qurra*: 86.

*Qulḥī*: 326, n.1223.

*Ra'y*: 47.

*Rabi 'a al-awwal*: n.186.

Rapaces: 93, 94, 107, 204, 221.

*Rayyān, al-* (perro): 142, 326.

*Rayyān, al-* (toro): 168.

Reptil: 17, 39, 153, n.745, 225, n.1081, 231.

*Rimma*: 132.

*Rizq*: n.1211.

*Rukū'*: n.534.

*Ruqya*: 138.

*Sā'a, al-*: 124.

*Ṣabr*: 118.

*Ṣafar*: n.186.

*Salūqī*: 141.

*Šarī'a*: n.154.

*Ṣawla*: 118.

*Šayā'*: 152.

*Šayī'a*: 152.

*Šiqšiqā*: 119.

*Šiyā'*: 152.

*Šuyā'*: 152, 161.

*Šuyūd*: n.534.

*Ta'abbal*: 115.

*Ta'ab*: 152.

*Tabaqar*: 167.

*Tafnà*: n.608, 326.

*Tafsīr*: 12, 19, 20, 37, 43, 46, n.151, n.155, n.158, 48, 51, 53, 55, 59, 62, 74, 75, n.281, 77, 78, n.298, 85, n.341, 94, n.384, 106, 108, 116, 117, 120, 126, 131, 132, 134, 141, 145, 147, 151, 152, 155, 159, n.729, 167, 168, 173, 175.

*Tafsīr bi-l-Dirāya*: 47.

*Tafsīr bi-l-ma' tūr*: 46.

*Tafsīr bi-l-ra'y*: 47.

*Tafsīr bi-l riwāya*: 46.

*Tagrīb*: 105.

*Tājīya*: 132.

*Talhūt*: 168.

*Tār*: 168.

*Tawar*: 168.

*Taṭawwar*: 168.

Thíasos: n.902.

Tifón: 218, 227, 228, n.1087, n.1090, 235.

Trono: n.193, n.212, n.218, n.296, 90, 92, 100, 101, n.396, 103, 154, 161, 163, 176, n.825, 178, 258, 274, 280.

Tsunami: 246.

*Tū 'bān*: 152, 156, 326.

*Tūr*: 168.

*'Uḍwāṣ*: 75.

Vivíparo: n.900.

*Waḥkam*: 132.

*Wāqi'a, al-*: 124.

*Yāḥiliyya*: 39.

*Yamal*: 116, 156.

*Ŷanan*: 152.

*Ŷānn*: 151, 329.

*Ŷanna*: 152.

*Yawm al-Qiyāma*: 124.

*Ŷilṭa*: 132.

*Ŷinān*: n.132, 151, 160, n.740.

*Ŷinn*: 123.

*Ŷinna*: 152.

*Ŷirš*: 132.

*Ŷulūs*: n.534.

*Zakāt*: n.141, n.229, 112, n.445, 125, 129, 161, 177.

## 8.4. Índice de Animales

Abeja: 39, 61, 174, 179, n.898, 238, 278, 325.

Abubilla: 38, n.107, 89, 325.

Águila: n.396, n.883, 204, 205, n.971, n.1081, n.1110.

Antílope: n.1205.

Araña: 39, n.111.

Ardilla: n.710.

Asno: 38, 39, n.133, 148, n.665, 150, 210.

Becerro: n.584, 139, n.770, 169, 170, n.785, 171, n.791, n.795, 178, 179, 280.

Ballena: 12, 17, 25, 38, 45, n.147, n.176, n.189, 59, n.232, 70, 73, 74, n.276, 75, n.281, 76, 77, n.293, 78, n.296, 79, n.301, n.303, 80, n.304, n.306, 81, 82, n.314, 83, 84, 92, 97, 98, 103, 168, 173, 174, 179, 194, n.890, 249, 250, 251, 252, 253, 279, 311, 312, 313.

Buey: n.303, n.841, n.851, 197, 235, 237, 238, n.1141, n.1147, 240, 244, n.1186, 245, n.1187, 264, 266, 277, 278, 279, 280.

Buitre: 12, 18, 25, 28, 81, 84, 93, 94, 95, 96, 97, n.384, 98, 99, 100, 101, n.395, n.396, n.399, 102, 103, n.408, 104, 113, n.821, n.825, n.845, , 202, 203, n.947, 204, 205, 206, 256, 257, 258, 263, 316, n.1206, 323.

Burro: 231.

Caballo: 31, n.60, n.64, 38, 39, n.130, n.131, n.140, 45, 46, n.148, n.171, n.207, n.208, n.218, 58, 59, 61, 140, 171, n.790, 184, n.841, 318.

Cachalote: n.188, 73, 249, 250.

Camello: 12, 18, 25, 28, 31, 38, 39, n.108, n.109, n.121, 44, n.135, n.141, n.149, 50, n.170, n. 207, n.218, 58, 59, n.231, 61, n.249, 115, 116, 117, 118, 119, 120, n.495, 121, n.499,

122, n.502, 123, n.512, n.513, 124, 125, n.521, n.522, n.525, 126, 127, 128, 129, 130, 156, 157, n.727, 162, 164, 169, 179, 209, 210, 211, 263, n.1195, 264, 265, 266, 274, 280, 318, 320, 321, 323, 329, 330, 331.

Camello bactriano o salvaje: 117, n.499, 156, n.512, n.513, 162, 210, 274, 331.

Cangrejo: 201.

Carnero: 38, 59, 204.

Cerdo: 38, n.106.

Ciervo: 217.

Cigarra: n.1000.

Cocodrilo: n.314.

Codornices: 39.

Cordero: 38.

Corneja: 207, 260, 261.

Cuervo: 12, 18, 25, 38, n.132, 48, 58, 59, 105, n.409, 106, 107, n.425, 108, n.428, 109, 110, n.436, n.439, 111, n.440, n.442, 112, 113, 114, 206, 207, n.965, n.966, 208, n.971, 209, 259, 260, n.1195, 261, 262, 263, 318, 319.

Dragón: 152, 223, 225, 227, 228, n.1096, 229, n.1121, 231, 232, 233, 328, 329.

Elefante: 39, n.138, 56, n.314, 95.

Escarabajo: 214, n.1000.

Escorpión: 42, n.132, n.149, n.194, 56, n.206, n.214, n.218, 58, 59, n.228, 61, 112, n.739, 162, 163, 257.

Gacela: 77, 312.

Gallo: n.65, n.131, n.212, n.218, 110, n.439, 148, 149, 150.

Grulla: 185, 326, n.1223.

Halcón: 197.

Hiena: 94, 95.

Hormiga: 12, 18, 25, 39, n.293, 89, 131, 132, n.545, n.548, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 212, 213, n.992, 214, 215, n.1000, 266, 267, 268, 322, n.1212, 323, 324, 325.

Langosta: 39, n.130, n.136, n.190, n.210, 87, n.341.

Lagarto: 42, n.137.

Lechuza: n.968.

León: 39, n.122, 56, n.205, 101, n.395, n.634, 146, n.840, 227, 237.

Liebre: 200.

Lobo: 39, 135, n. 571, 324.

Mariposa: 39.

Mono: 39.

Mosca: 39, 112.

Mosquito: 39, 90, 112, 135.

Mulo: 38, 135.

Pajaro carpintero: 89, 325.

Paloma: n.198, n.439, 111, 323.

Pato: 110, n.439.

Pavo real: n. 64, n.195, n.213, 110, n.439, 158, n.728, 159, n.729, n.730.

Perro: 12, 18, 25, 32, n.71, 38, n.110, n.121, n.123, n.132, n.140, n.149, 48, n.174, n.211, 112, 141, 142, 143, 144, 145, 146, n.643, n.644, n.645, 147, 148, n.659, n.665, 149, 150, 183, 184, n.840, n.851, n.882, n.897, 216, n.1007, 218, 219, n.1026, 220, n.1037, 222, 223, 240, 268, 269, 270, 271, n.1197, 272, 276, 326, 327.

Piojo: 39, 87, n.341.

Pulga: 238.

Rana: 12, 17, 25, 38, 85, 86, 87, n.336, 88, n.341, 89, n.343, 90, n.349, n.355, 91, n.357, 92, n.358, 199, n.918, 200, n.923, n.927, 253, 254, 255, 314, 315.

Rana de mar: n.918.

Rana pescadora: n.918.

Rana toro: n.918.

Ranita de San Antón: n.918.

Ratón: 42, n.132, 112,200, 201, n.923, n.927, 224, 254, 255.

Serpiente: 12, 18, 25, 31, n.64, n.65, 39, 42, n.132, n.133, n.139, 45, 51, n.177, n.191, n.192, n.193, 56, n.206, n.209, n.218, 58, 59, n.227, n.228, 61, 112, 124, n.518, 126, 127, 129, 151, 152, 153, 154, 155, n.712, 156, 157, n.721, n.722, 158, n.728, 159, n.729, n.734, 160, n.738, n. 739, n.740, 161, 162, 163, 164, 165, 183, 185, n.873, n.897, 202, 212, 218, 222, 223, 224, n.1079, n.1080, 225, n.1081, n.1082, n.1083, 226, n.1085, n.1086, n.1088, 227, n.1102, 228, n.1108, 229, 230, 231, 234, 235, n.1194, 257, 273, 274, 275, 276, 328, 329, 330, 331.

Tábano: 240.

Ternero: n.172, 168, 170.

Toro: 12, 25, n.232, 79, n.301, 80, 82, n.315, 83, 101, n.395, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, n.825, n.829, 177, 178, 179, n.844, n.875, 204, 234, 235, 236, 238, 240, 241, n.1177, 242, 243, 245, 246, 251, 264, 265, 266, 276, 277, 278, 279, 280, n.1198, 323.

Tortuga: n. 314, 86.

Vaca: 12, 25, 38, 42, n.131, 99, 103, 167, 171, 172, 173, 175, n.829, 178, 179, n.840, n.844, n.874, n.896, 235, 236, 238, 239, 240, n.1162, n.1163, n.1165, n.1167, 241, 243,

244, 264, 265, 266, 276, 277, 278, 279, 280, 316, n.1203,  
n.1205, n.1206, 332, 333.

Víbora: 151, 152, 223, 328, 329.

Yegua: n.790, 197.





## 8.5. Índice de aleyas coránicas

*Cor. 2, 26:* n.100.

*Cor. 2, 36:* n.725, n.729, n.730.

*Cor. 2, 51-56:* n.90, n.787.

*Cor. 2, 57:* n.102.

*Cor. 2, 63-73:* n.90.

*Cor. 2, 65:* n.94.

*Cor. 2, 67-69:* 333.

*Cor. 2, 67-71:* 172, n.800.

*Cor. 2, 71:* 333.

*Cor. 2, 92:* n.90.

*Cor. 2, 92-93:* n.787.

*Cor. 2, 173:* n.86.

*Cor. 2, 259:* n.83.

*Cor. 2, 260:* n.105, 48, 110.

*Cor. 3, 14:* n.84.

*Cor. 3, 49:* n.105.

*Cor. 4, 153:* n.90, n.787.

*Cor. 5, 3:* n.86.

*Cor. 5, 27-31:* n.427.

*Cor. 5, 31:* n.82, 48, 108.

*Cor. 5, 60:* n.86, n.94.

*Cor. 5, 110:* n.105.

*Cor. 6, 138-145:* n. 106.

*Cor. 6, 145:* n.86.

*Cor. 7, 24:* 157, 159, n.729, n.730.

*Cor.7, 38:* 51, n.177, n.749.

*Cor. 7, 73-77:* n.85, n.494.

*Cor. 7, 80-84:* n.663.

*Cor. 7, 104-107:* n.713.

*Cor. 7, 104-118:* n.103.

*Cor. 7, 107:* 155, 329.

*Cor.* 7, 111-122: n.714.  
*Cor.* 7, 115: n.720, 330.  
*Cor.* 7, 130-133: n.80, n.97. n.101, n.338.  
*Cor.* 7, 133: 87.  
*Cor.*7, 134: n.341.  
*Cor.* 7, 142-146: n.786.  
*Cor.* 7, 143: 102.  
*Cor.* 7, 148: n.90.  
*Cor.* 7, 152: n.90, 170.  
*Cor.* 7, 160: n.102.  
*Cor.* 7, 166: n.94.  
*Cor.* 7, 175-176: 147.  
*Cor.* 7, 176: n.89, n.110.  
*Cor.* 8, 1: n.171.  
*Cor.* 8, 41: n.171.  
*Cor.* 8, 60: n.84.  
*Cor.* 9, 69: n.172.  
*Cor.* 11, 64-5: n.85, n.494.  
*Cor.* 11, 69: n.90.  
*Cor.* 12, 13-17: n.92.  
*Cor.* 12, 36-41: n.105.  
*Cor.* 12, 43: 175.  
*Cor.* 12, 43-47: n.90.  
*Cor.* 16, 8: n.83, n.84, n.88.  
*Cor.* 16, 68-69: n.95.  
*Cor.* 16, 115: n.86.  
*Cor.* 17, 59: n.85.  
*Cor.* 17, 64: n.84.  
*Cor.* 18, 9: n.174, n.630.  
*Cor.* 18, 9-26: n.629, n.636.  
*Cor.* 18, 18: n.174, 144.  
*Cor.* 18, 18-22: n.89, n.160.  
*Cor.* 18, 22: 144, 326.

*Cor.* 20, 13-24: n.103.  
*Cor.* 20, 18: n.87.  
*Cor.* 20, 19-21: 155.  
*Cor.* 20, 20: 329.  
*Cor.* 20, 61: 330.  
*Cor.* 20, 61-62: n.720.  
*Cor.* 20, 62: 330.  
*Cor.* 20, 66: 330.  
*Cor.* 20, 66-69: n.720.  
*Cor.* 20, 67: 330.  
*Cor.* 20, 68-69: 330.  
*Cor.* 20, 80: n.102.  
*Cor.* 20, 85-98: n.90.  
*Cor.* 20, 87-88: 170.  
*Cor.* 20, 96: 171.  
*Cor.* 20, 123: n.725, n.729.  
*Cor.* 21, 78: n.87.  
*Cor.* 21, 79: n.105.  
*Cor.* 21, 82-84: n.301.  
*Cor.* 21, 87: n.79, n.281, 76, 77.  
*Cor.* 22, 31: n.105.  
*Cor.* 22, 36: n.85, n.170.  
*Cor.* 22, 73: n.99.  
*Cor.* 24, 41: n.105.  
*Cor.* 26, 29-31: 156.  
*Cor.* 26, 29-33: n.713.  
*Cor.* 26, 32: n.720, 331.  
*Cor.* 26, 32-48: n.103.  
*Cor.* 26, 36-48: n.714.  
*Cor.* 26, 41: 330.  
*Cor.* 26, 41-42: n.720.  
*Cor.* 26, 42: 330.  
*Cor.* 26, 43-46: 155.

*Cor.* 26, 44: n.720, 330.  
*Cor.* 26, 155: n.497.  
*Cor.* 26, 155-7: n.85, 120.  
*Cor.* 27, 8-12: n.103.  
*Cor.* 27, 10: n.712, 329.  
*Cor.* 27, 16: n.105.  
*Cor.* 27, 17: 323.  
*Cor.* 27, 18: 323, 324.  
*Cor.* 27, 19: 324, 325.  
*Cor.* 27, 17-19: n.96, 134, n.569.  
*Cor.* 27, 20-29: n.81, n.107.  
*Cor.* 27, 20: n.105.  
*Cor.* 27, 48: n.497.  
*Cor.* 28, 30-32: n.103.  
*Cor.* 28, 31: n.712.  
*Cor.* 29, 40-43: n.111.  
*Cor.* 29, 41-43: n.104.  
*Cor.* 31, 19: n.83.  
*Cor.* 34, 10: n.105.  
*Cor.* 37, 139-146: 76.  
*Cor.* 37, 142-145: n.79.  
*Cor.* 37, 144: n.296.  
*Cor.* 37, 145: 78, 313.  
*Cor.* 38, 19: n.105.  
*Cor.* 38, 31-33: n.84.  
*Cor.* 41, 12: 101.  
*Cor.* 43, 50: n.341.  
*Cor.* 50, 12: n.311.  
*Cor.* 51, 26: n.90.  
*Cor.* 54, 27: 120.  
*Cor.* 54, 27-9: n.85, n.501.  
*Cor.* 56, 21: n.105.  
*Cor.* 56, 54-55: 125.

*Cor.* 56, 55: n.85, n.109.

*Cor.* 59, 6: n.84.

*Cor.* 62, 5: n.83.

*Cor.* 67, 19: n.105.

*Cor.* 68, 1: n.176.

*Cor.* 68, 48: n.79, n.283, n.291.

*Cor.* 69, 17: 100.

*Cor.* 71, 23: n.112, 96.

*Cor.* 74, 50: n.83.

*Cor.* 74, 51: n.93.

*Cor.* 81, 4: n.85.

*Cor.* 88, 17: n.85, n.108.

*Cor.* 88, 17-20: 126.

*Cor.* 91, 13-15: n.85, n.494.

*Cor.* 101, 4: n.98.

*Cor.* 105, 1: n.91.

*Cor.* 105, 3: n.105.

*Cor.* 105, 1-5: n.175.



## 9. Fuentes y bibliografía





## 9.1. Índice de siglas

### 9.1.1. Publicaciones periódicas y obras colectivas.

*AM: Al-Andalus-Magreb*

*CFC: Cuadernos de Filología Clásica*

*CFE Egi: Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*

*EB: Encyclopaedia Biblica*

*EI<sup>2</sup>: Encyclopedie de l'Islam. Segunda edición.*

*EQ: The encyclopaedia of Qur' ān.*

*JNES: Journal of Near Eastern Studies.*

*JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.*

*JSAI: Jerusalem Studies in Arabic and Islam*

*JSS: Journal of Semitic Studies.*

*MEAH: Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos.*

*MIDEO : Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales.*

*QSA: Quaderni di Studi Arabi.*

*RSO: Rivista degli Studi Orientali.*

### 9.1.2 Siglas de Obras clásicas

A. R.	APOLLONIUS RHODIUS, <i>Argonautica</i> .
Ael. NA.	CLAUDIO ELIANO, <i>Sobre la naturaleza de los animales</i> .
Aesop.	ESOPO, <i>Fábulas</i> .
Ant. Lib.	ANTONINUS LIBERALIS, <i>Las metamorfosis</i> .
Apollod.	APOLODORO, <i>Biblioteca</i> .
Apollod. Epit.	APOLODORO <i>Epítome</i> .
Arist. HA.	ARISTÓTELES, <i>Historia de los animales</i> .
D.S.	DIODORO DE SICILIA, <i>Biblioteca de Historia</i> .
Hes. Sc.	HESÍODO, <i>Escudo de Heracles</i>
Hes. TyD.	HESÍODO, <i>Trabajos y días</i>
Hes. Th.	HESÍODO, <i>Teogonía</i> .
Hom. Il.	HOMERO, <i>Ilíada</i> .
Hom. Od.	HOMERO, <i>Odisea</i> .
Hyg. Astr.	HIGINIO, <i>Astronomía</i> .
Hyg. Fab.	HIGINIO, <i>Fábulas</i> .
Ou. Met.	OVIDIO, <i>Metamorfosis</i> .
Paus.	PAUSANIAS, <i>Descripción de Grecia</i> .
Plin. NH.	PLINIO, <i>Historia Natural</i> .
Str.	ESTRABÓN, <i>Geografía</i> .
Val. Flac	VALERIUS FLACCUS, <i>Argonautica</i> .
Verg. Aen.	VIRGILIO, <i>Eneida</i> .

## 9.2. Fuentes

### 9.2.1. Fuentes árabes

- ‘ABD AL-MALIK B. ḤABIB, *Kitāb wasf al firdaws (Descripción del paraíso)*. Introducción, traducción y estudio de Juan Pedro Monferrer Sala. Granada: Universidad, 1997.
- ABĪ DĀ’ŪD, *Sunan*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 2001, 2 vols.
- ABŪ ḤĀMID AL-GARNĀṬĪ, *Tuḥfat al-albab: El regalo de los espíritus*. Presentación, traducción y notas de Ana Ramos. Madrid : Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.
- , *Su relación de viaje por tierras euroasiáticas*. Texto árabe, traducción e interpretación de C. E. Dubler. Madrid: Maestre, 1953.
- , *Al-mu‘rib ‘an ba‘d ‘aŷā‘ib al-magrib (elogio de algunas maravillas del Magrib)*. Introducción, edición y notas de Ingrid Bejarano. Madrid: ICMA, 1991.
- ABŪ L-ḤASAN AL-AŠ‘ARI, *Kitāb ša‘yarat al-yaqīm (Tratado de escatología musulmana)*. Estudio, edición y traducción de Concepción Castillo Castillo. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- BERQUE, Jacques, *Les dix grandes odes arabes de l’anté-Islam*. París: Sindbad, 1994.
- BRINNER, W. M., *‘Arā‘is al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyā’ or Lives of the Prophets*. Leiden: Brill, 2002.
- BUJĀRĪ, al-, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāzz (Ed.). Al-Qāhira: al-Maktaba Tawfīqīya, s.d., en 4 vols.
- BUKHARI, al-, *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Traducción al inglés de M. Muhsin Khan. Beirut: Dār al-Arabia, 1981, 9 vols (formato digital en la dirección URL: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari>).
- El CORÁN*. Prólogo y traducción de Juan Vernet. Barcelona: Óptima, 2002<sup>2</sup>.
- El CORÁN*. Edición preparada por Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2002<sup>8</sup>.

- CORRIENTE CÓRDOBA Federico y MONFERRER SALA Juan Pedro, *Las diez mu‘allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2005.
- DAMĪRĪ, al-, *Ḥayāt al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Iḥyā al-turāṭ al-‘arabī, 2001.
- Libro de la ESCALA de Mahoma*. Versión de Buenaventura de Siena. Madrid: Siruela, 1996.
- HEINEN, Anton M. *Islamic Cosmology: A Study of As-Suyūfī’s al-Ḥay’a al-sanīya fī l-ḥay’a al-sunnīya with critical edition, translation and comentary*. Beirut: Verlag, 1982.
- IBN ‘ABBĀS, *Tanqīru l-muqbās min tafsīr Ibn ‘Abbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 2000.
- , *Le Voyage et l’Ascension nocturnes du Prophète Muhammad (al-‘isrā’ wa-l-mi‘rāj)*. Traduit de l’arabe par Ali Druat. Beirut: Albouraq, 2002<sup>2</sup>. Se trata de una edición bilingüe.
- IBN ABI ZAID AL-QAIRAWANI, *La Risala. Tratado de creencia y derecho musulmán*. Traducción y comentarios de ‘Ali Laraki. Palma de Mallorca: Kutubia Mayurqa, 1999.
- , *Kitab al-Jami’*. *On the sunnah, courtesy, wisdom, battles and history*. Translated by Abdassamad Clarke. Charlottenlund: Bogvaerker, 2000.
- IBN BAṬṬUṬA, *A través del Islam*. Serafín Fanjul y Federico Arbós (Trads y Eds). Madrid: Editora Nacional, 1981.
- IBN AL-KALBI, *The Book of Idols (Kitab al-Asnam)*. Traducción, introducción y notas de Nabih Amin Faris, s.l., 1952.
- IBN KAṬĪR, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- , *al-Bidāya wa-l-nihāya*. ‘Abd al-Satir et alii (Eds.) Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1989<sup>5</sup>, 11 vols.
- IBN MĀYĀ, *Sunan*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1998, 2 vols.
- IBN MUṬARRIF AL-ṬARAFĪ, *Storie dei profeti*. Traducida al italiano por Roberto Tottoli. Génova: Il Nuovo Melangolo, 1997.
- , *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*. Edited with an introduction and notes by R. Tottoli. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003.

- IBN QŪTAYBA, *Introduction au Livre de la poésie et des poètes*. Introducción, traducción y comentario de Gaudefroy-Demombynes. París: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1947.
- IBN ŪBAYR, *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*. Felipe Maíllo Salgado (Trad). Barcelona: Ediciones del serbal, 1988.
- IBŠĪHĪ, Al-, *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf*. Introducción y edición de 'Abd al-Laṭīf b. Sāmīr Baytiya. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 1994, 2 vols.
- KISĀ'Ī, Al-, *Qiṣaṣ al-anbiyā' (Vita Profetarum)*. Eisenberg (Ed). Leiden: Brill, 1922-1923, 2 vols.
- KHOURY, Raif Georges *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIer siècle de l'Hégire, d'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṭīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1978.
- MAS'ŪDĪ, al-, *Murūy al-ḡahab wa ma'ādin al-yāwhari*. Beirut: Dār al-Iḥyā' al-turāṭ al-'Arabī, 2002, 4 vols (2 tomos).
- MUSLIM b. Ḥaṣṣayy, *Ṣaḥīḥ Muslim. The authentic hadiths of Muslim*. With full arabic text. Translated by Muḥammad Mahdi al-Šarīf. (Edición bilingüe árabe-inglés). Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyah, 2005, en 4 vols.
- MUSLIM, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Traducción al inglés de Abdul Hamid Siddiqi. Indianapolis: Muslim Students Association, 1990 (en la dirección URL: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim>).
- NĀBIGA AL-DUBYĀNĪ, *Dīwān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2005<sup>2</sup>.
- NASĀ'Ī, al-, *Sunna al-kubra*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1991, 7 vols.
- QAZWĪNĪ, Zakariyyā' al-, *Aḥādīth al-majlūqāt wa ḡarā'ib al-mawḥūdāt*. Introducción y edición de Fārūq Sa'd. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ūadīda, 1973.
- QU'RĀN. Al-Rasūmī l-Uṭmānī (Ed). El Cairo/Beirut: Dār Kutāb al-miṣrī/Dār Kutāb al-lubnānī, 1983.
- QURṬUBĪ, al-, *al-Taḍkira fī Aḥwāl al-mawṭā wa-Umūri-l-Ājira*. El Cairo: Dār al-ḥadīṭ, 1999.
- QUŠAYRĪ, al-, *Tafsīr al-Qušayrī al-musammā Laṭā'if al-Išārāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000, 3 vols.
- ṬABARĪ, al-, *Ūāmi' al-bayān 'an ta'wīl Āyy al-Qur'ān al-ma'arūf Tafsīr al-Ṭabarī*. Beirut: Dār Iḥiyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 2001, 30 vols.

- TA‘LABĪ, al-, *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘Arā’is al-ma’yālis*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 2006<sup>2</sup>
- TIRMIDĪ, al-, *al-Ŷāmi‘u l-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmiḍī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000, 5 vols.
- , *al-Kaṣf wa-l-bayān fī tafsīr al-qur’ān*. Beirut: Dār al-kutub al-‘Ilmiya, 2004, 6 vols.
- Libro de las UTILIDADES de los animales*. Prólogo, traducción y notas de Carmen Ruíz-Bravo Villasante. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.
- ŶĀḤIZ, al-, *K. al-Ḥayawān*. Introducción y edición de ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. El Cairo: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘arabī, 1949-1958, 7 vols.
- YĀQŪT, *Mu‘ŷam al-buldān*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabiyya, 1996, 8 vols, 4 tomos.
- ZAMAJŠARĪ, al-, *Rabī‘a l-Abrār wa nuṣūs al-aḥbār*. Beirut: Mu’ssasa l-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1992, 5 vol.

### 9.2.2. Obras clásicas

- ANTONINUS LIBERALIS, *Les métamorphoses*. Trad. Manolis Papatopoulos. París: Les Belles Letres, 1968.
- APOLLODORUS, *The Library and Epytome*, Greek Edition with an English Translation by Sir James George Frazer, Includes Frazer's notes. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1921, 2 vols. (formato electrónico en la dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Apollod.+toc>)
- APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica*. Edited and translated by R.C. Seaton. Loeb Classical Library. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1912.
- ARISTÓTELES, *Generation of animals*. Introducción, edición y traducción de Peck Cambridge/London: Harvard University Press, 1990.
- , *Historia Animalium*. W. Thompson D'Arcy (Trad). Oxford, 1910.
- , *De Historia Animalium Books VII-X*. D. Balme (Trad). Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

- , *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. D. Balme (Trad). Oxford: Clarendon Press, 1992.
- , *De generatione Animalium*. Drosaart Lulofs (trad). Oxford Classical Texts. Oxford, 1965.
- Pseudo ARISTÓTELES, *Fisiognomía*. Introducción, traducción y notas de T. Martínez Manzano y C. Calvo Delcán. Madrid: Gredos, 1999.
- CLAUDIO ELIANO, *Historia de los animales*. Traducción de J.M. Díaz Regañón-López. Madrid: Gredos, 2002, 2 vols.
- DIODORUS SICULUS, *Library of History* (Books III - VIII). Translated by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library Volumes 303 and 340. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1935.
- FABULAS Esópicas*. Introducción, traducción y notas de Francisco Martín García y Alfredo Róspide López. Madrid: Alba, 1989.
- FRAZER, J. G. *Pausanias' Description of Greece*. Translated with a commentary by J. G. Frazer. New York: Biblio and Tannen, 1913, 6 vols.
- HABICHT, Christian. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Sather Classical Lectures. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- HESIOD, *The Homeric Hymns and Homerica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1914.
- HESÍOD, *The Theogony of Hesiod*. Translation by Hugh G. Evelyn-White, [1914]
- , *Works and Days*. Translation by Hugh G. Evelyn-White, [1914]
- , *Shield of Heracles*. En *Hesiod, The Homeric Hymns and Homerica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1914.
- HESIODO, *Obras y Fragmentos*. Traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz (1982). Biblioteca Gredos. Barcelona: RBA, 2006.
- HIMNOS Homéricos. *La "Batracomiomaquia"*. Introducción general de J. García López. Traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos 2001.
- HOMER, *The Odyssey*. Translated by Samuel Butler (1900). Edición de 1921.
- , *The Odyssey*. Translated by A. T. Murray. Loeb Classical Library. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1919.



- , *The Iliad*. Translated by A. T. Murray. Loeb Classical Library. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1924.
- , *The Iliad of Homer*. Translated by Samuel Butler (1900). Edición de 1921.
- HOMERO, *Odisea*. Traducción de Luís Segalá y Estalella (1951). Edición de A. López Eire. Barcelona: Espasa-Calpe, 2001.
- , *Iliada*. Edición y traducción de A. López Eire. Madrid: Cátedra, 1989.
- HYGINUS, *The Myths of Hyginus*, translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.
- OVID, *Metamorphoses*. Greek Edition with an English Translation by Brookes More. Boston: Cornhill Publishing Co., 1922. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Ov.+Met.+1>)
- PAUSANIAS, *Description of Greece*. English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1918. (Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Paus.+1.10.1>).
- , *Descripción de Grecia*. Traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 2002, 3 vols.
- C. PLINIUS Secundus, *The Historie of the World. Commonly called, The Naturall Historie*. Translated into english by Philemon Holland, Doctor in Physicke (1601). London: Adam Flip, 1634, t. I.
- PLINY the Elder, *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S. H.T. Riley, Esq., B.A. London: Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855.
- STRABO, *The Geography of Strabo*. H.C. Hamilton, Esq., W. Falconer, M.A. (eds.) Literally translated, with notes. London: George Bell & Sons, 1903, 3 vols.
- VALERIUS FLACCUS, *Argonautica*. Translated by J.H. Mozley. Loeb Classical Library 286. Cambridge, MA/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1928.
- VIRGILIO, *Eneida*. Edición y traducción de Alfonso Cuatrecasas. Barcelona: Espasa-Calpe, 2002.

### 9.3 Bibliografía

- AARAB, Ahmed, PROVENÇAL, Philippe e IDAOMAR, Mohamed, “Eco-ethological data according to Jāhiz through his work *Kitāb al-Ḥayawān (The Book of Animals)*”, *Arabica*, XLVII/2 (2000), pp. 278-286.
- , “The mode of action of venom according to Jāhiz”, *Arabic Sciences and Philosophy*, XI/1 (2001), pp. 79-89.
- , “La méthodologie scientifique en matière zoologique de Jāhiz dans la rédaction de son oeuvre *Kitāb al-Ḥayawān (Le Livre des Animaux)*”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 14 (2003), pp. 5-19.
- ABRAHAMSON, Ernst L., “Euripides' Tragedy of Hecuba”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 83 (1952), pp. 120-129.
- ABUMALHAM, Monserrat, “Salomón y los genios”, *Anaquel de Estudios Arabes*, 3 (1992), pp.37-46.
- , “La globalización cultural en escritores árabes contemporáneos: el simbolismo religioso”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 15 (2004), pp.5-11.
- AFRASIABI, K.L., “Toward an islamic ecotheology”, *Hamdard Islamicus*, XVIII-1 (1995), pp.33-49.
- AGUILAR, Rosa M<sup>a</sup>, “La figura de Télefo en la literatura y el arte griegos”, *CFC Egi*, 13 (2003), pp. 181-193.
- AGUIRRE CASTRO, Mercedes, “Carácter contrapuesto de la descendencia femenina de Forcis y Ceto en la *Teogonía*”, *CFC Egi*, 5 (1995), pp.167-180.
- , “Los peligros del mar: muerte y olvido en la *Odisea*” *CFC: egi* 9 (1999), pp.1-14.
- AIJAZ MUHAMMAD KHAN MASWANI, “Islam’s contribution to zoology and natural history”, *Islamic Culture*, 12 (1938), pp. 328-333.
- ALBAYRAK, Ismail, “Isrā’īliyyāt and classical exegetes’ comments on the calf with a hollow sound Q.20: 83-98/ 7: 147-155 with special reference to Ibn ‘Atiyya”, *JSS*, XLVII-1 (2002), pp. 39-65.
- ‘ALLĀMA GHULĀM RASŪL SA‘ĪDĪ, Shaykh al-Hadīth, “Imam Bukhari (194-265)” Translated by ‘Allāmah Ishfaq Alam Qadri and M. Iqtidar, *Minhaj-ul-Qur'an Monthly Magazine*, March 1995, pp.30-37.

- ALMANDÓS MORA, Laura, *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- ALTMANN, A., "The Ladder of Ascension", en URBACH, E. E., WERBLOWSKY, R. J. ZWI Y WIRSZUBSKI, CH. (Eds.), *Studies in Mysticism and Religion*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967, pp.1-32.
- ALVARADO, Salustio y SÁZDOVA-ALVARADO, Boriana Ivanova, "Otro apócrifo eslavo de contenido escatológico, la "Visión de San Pablo" y su relación con la tradición islámica", *Anaquel de Estudios Arabes*, 8 (1997), pp. 9-40.
- ALVAREZ DE MORALES, Camilo, "La zootecnia en los textos agrícolas árabes". *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios. I*. Granada: CSIC, 1990, pp. 81-91.
- , "La literatura de Al-Andalus y los animales", *Anales de la academia de ciencias veterinarias de Andalucía Oriental*, IV, 1 (Abril 1992), pp. 29-39.
- , "Los animales en los textos agrícolas escritos en árabe". *Miscellanea arabica et islamica. Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC. Orientalia Lovaniensia Analecta*, 52 (1993), pp. 143-163.
- , y Roldán Castro, Fátima, "Sobre el caballo en la cultura árabe". *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios. IV*. Granada: CSIC, 1996, pp. 265-297.
- ÁLVAREZ LÓPEZ, Enrique "Aristóteles ante la Biología del Renacimiento y frente a los caminos de la Biología actual", *Anales del Instituto Botánico A.J. Cavanilles (Anales del Jardín Botánico de Madrid)* XVII-2 (1960), pp.107-283.
- ALVAREZ PEÑA, Alberto, *Simbología mágico-tradicional*. Gijón: Urriellu, 2002<sup>2</sup>.
- ANCONA, Humberto D', *Tratado de zoología: II. Zoología especial*. Barcelona/Madrid: Labor, 1960.
- ARBERRY, A.J., *Aspects of islamic civilization*. Londres: G.Allen and Unwin Ltd., 1964.
- ARISTOTELIS, *De Partibus Animalium (k. Aýzã'u l-Ḥayawān)*. In arabice vertit Johanna ibn al-Biṭrīq. edidit, annotavit et Prolegomenis instruxit Abdurrahman Badawi. Kuwayt: Wakāla al-maṭbū'āt, 1973-4.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, "El "Libro de los animales" de Jâḥiz", *Isis*, 14 (1930), pp. 20-54.

- , *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1961.
- , *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992.
- ASTREN, Fred, HARY, B.H. y HAYES, J.L. (Eds.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.
- The ATLAS for the 21st Century*. Londres: Dorling Kindersley Limited, 1997.
- ATTAR, Farid al-Dīn, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints)*. Translation by A. J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000.
- , *La conferencia de los pájaros*. Versión de Raficq Abdulla. Madrid: Gaia, 2002.
- AUDEBERT, Cl. F., “La «Risalat al-hayat» d'Abu-Hayyan at-Tawhīdi, traduction annotée”, *Bulletin d'Études Orientales*, XVIII (1963-1964), pp.147-196.
- AYALA-CARCEDO, Francisco J., “Catástrofes naturales, mitos religiones e historia (y II)”, *RAM*, 11 (mayo 2003) en la dirección URL: [Http://www.meteored.com/ram](http://www.meteored.com/ram)
- BAER, Eva, “Early Bible and Qur'ān illuminations: Preliminary remarks”, en ASTREN, Fred, HARY, B.H. y HAYES, J.L. (Eds.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, pp.139-156.
- BALTER, L., “The Mother as Source of Power a Psychoanalytic Study of Three Greek Myths”, *Psychoanalytic Quarterly*, 38(1969), pp.217-274.
- BARCHIESI, Alessandro, *The Poet and the Prince: Ovid and Augustan Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1997 (traducción al inglés de la obra *il Poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo* publicada en 1994).
- BATANY, J., “Animalité et typologie sociale: Quelques parallèles médiévaux”, *Cahiers D'études Médiévales*, 2-3(1984), pp.41-54.
- BAYRAKDAR, M. “Al-Jahiz and the rise of biological evolutionism”, *Islamic Quarterly*, 21 (1983), pp.149-155.
- BEAGON, Mary, *Roman Nature: the Thought of Pliny the Elder*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- , *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History, Book 7*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- BEL-HAJ MAHMUD, Nefti, *La Psychologie des Animaux chez les arabes (à travers Kitāb al-Ḥayawān de Djāḥiẓ)*. Paris: Klincksieck, 1977.
- BELL, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*. The Gunning Lectures. Edinburgh University, 1925.
- BERNABÉ, Alberto, “Elementos orientales en el orfismo” en J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S. Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*, Sapanu. *Publicaciones en Internet II* (1998) [ <http://www.labherm.filol.csic.es> ] (3-6-2006)
- The BESTIARY of Philippe de Thaon*. London : R. & J.E. Taylor, 1841.
- BIBLIA*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Salvat, 1980, 8 vols.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José M<sup>a</sup>, “Gerión y otros mitos griegos de Occidente”, *Gerión*, 1 (1983), pp.21-38.
- BLIQUEZ, Lawrence J. “Frogs and Mice and Athens”, *Transactions of the American Philological Association*, 107 (1977), pp.11-25.
- de BOER, Jelle Zeilinga y SANDERS, Donald Theodore, *Volcanoes in Human History: The Far-Reaching Effects of Major Eruptions*. Princeton: University Press, 2002, pp.48-70.
- BOK, Willy, “Le bouc et le nomade. Essai sur le symbolisme du bouc dans la Bible” en A. Destrée (Ed.), *Mélanges Armand Abel* (volume III). Leiden: Brill, 1978, pp.1-15.
- BONEBAKKER, S.A. “Adab and the concept of Belles-Lettres” en Julia Ashtiany et alii (Ed), *‘Abbasid Belles-lettres. The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge: University Press, 1983, pp. 16-31.
- BONTE, Pierre, BRISEBARRE, Anne-Marie; GOKALP, Altan, *Sacrificies en Islam. Espaces et temps d’un rituel*. Paris: CNRS, 1999.
- BOUFFARTIGUE, Jean, “Les animaux techniciens”, en *Rursus n°1. Actes du XXXVIII<sup>e</sup> Congrès International de l’APLAES: L’animal, un modèle por l’homme dans les cultures grecques et latine de l’antiquité et du Moyen-age (9 juillet 2006)* en la dirección Url: <http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=48>.

- BOUTAMMINA, Nas E., *Les trois entités intelligentes: le Malak, le Jinn et l'Homme*. Beyrouth : Albouraq, 2005.
- BOUSQUET, Georges Henri, “Des animaux et leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l’Islam”, *Studia Islamica*, IX (1958), pp. 31-48.
- BRAVMANN, *The spiritual background of early Islam*. Leiden : Brill, 1972.
- BRIANT, P. *Alejandro Magno, de Grecia a Oriente*. Madrid: Aguilar, 1990.
- BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden: Brill, 1937-1949, 2 vols y 3 supl.
- BURCKHARDT, Titus, *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus, 1980.
- , *Símbolos*. (1981). Palma de Mallorca: José J. De Olañeta, 1991.
- , *Clave espiritual de la astrología musulmana* (1982). Palma de Mallorca: José J. De Olañeta, 1998.
- BURGALETA MEZO, Francisco Javier, “El animal en la fiesta griega antigua: el sacrificio animal de consumición”, en V. Sánchez Ramos y J. Ruiz Fernández (Eds.), *La Religiosidad popular y Almería: Actas de las III Jornadas, 2004*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp.255-264.
- BURRISS, Eli Edward, “The Place of the Dog in Superstition as Revealed in Latin Literature”, *Classical Philology*, 30/1 (Jan., 1935), pp.32-42.
- CALVO MARTÍNEZ, J.L., “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”, *Florentia Iliberritana*, 3 (1992), pp.71-82.
- CALLEBAUT, Nicole y Paul Jacques. *Rites et mystères au Proche Orient*. Paris: Robert Laffont, 1980.
- CANOVA, Giovanni, “Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche”, *QSA*, 8 (1990), pp. 191-207.
- , “Serpenti e scorpioni nelle tradizioni arabo-islamiche (II)”, *QSA*, 9 (1991), pp.219-244.
- , “Il serpente della Ka ‘ba: una notte sulla Mecca preislamica”, *Annali di Ca’ Foscari*, 33-3. *Serie Orientale*, 25 (1994), pp.421-425.
- , *Ta'labī Storia di Bilqīs regina di Saba*. Venecia: Marsilio, 2000,
- CARATINI, R., *Alejandro Magno*. Barcelona: Plaza y Janés, 2001.
- CASCAJERO, Juan, “Lucha de clases e ideología: aproximación temática a las fábulas no contenidas en las colecciones anónimas”, *Gerión*, 10 (1992), pp.23-63.

- CASTILLO CASTILLO, Concepción, “La creación de Adán según la tradición y la leyenda musulmanas”, *MEAH*, 27-28/1 (1978-79), pp. 131-148.
- , “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (I)”, *MEAH*, 29-30/1 (1980-1981), pp. 35-53.
- , “Aportación a la mítica historia de Adán y Eva (2)”, *MEAH*, 31/1 (1982), pp. 47-60.
- , “El arca de Noé en las fuentes árabes”, *MEAH*, 40-41 (1991-1992), pp. 67-78.
- , “Enriquecimiento islámico de una tradición bíblica: Lot” en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez*. Granada, 1987, I, pp. 217-232.
- , “Job en la leyenda musulmana. Estudio comparado”, *La Ciudad de Dios*, 195/1 (1982), pp. 115-130.
- , “Âsiya, mujer del Faraón, en la tradición musulmana” en *Atti del XIII Congresso dell’Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants (Venezia 29 settembre-4 ottobre 1986)*, *QSA*, 5-6 (1987-1988), pp. 131-152.
- , “Jonás en la leyenda musulmana. Estudio comparado”, *al-Qanṭara*, 4/1 y 2 (1983), pp. 89-100.
- , “El profeta Idrîs y «su viaje » al más allá ” en *Actas XVI Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas (Salamanca, 27 agosto- 2 septiembre 1992)*. C. Vázquez de Benito y M. Ángel Manzano Rodríguez (Eds). Salamanca, 1995, pp. 125-136.
- CATES, Dudley F., *Rise and Fall of Nimrod*. Durham: The Pentland Press, 1997.
- CERDA, Hugo, *Ideología y cuentos de hadas*. Madrid: Akal, 1985.
- CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans: rites, mystique et civilisation*. Paris: Albin-Michel, 1995.
- CHEJNE, Anwar, *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra, 1993.
- CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A., *Diccionario de símbolos*. (1969). Edición ampliada. Barcelona: Herder, 1999.
- CHIPMAN, Leigh N. B., “Adam and the Angels: an Examination of Mythic Elements in Islamic Sources” *Arabica* 49-4 (2002), pp. 429-455.
- CIRLOT, Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Segunda edición (1969). Madrid: Siruela, 1997.
- CLOCHÉ, Paul, *Histoire de la Macédoine. Jusq’a l’avènement d’Alexandre le Grand*. Paris: Payot, 1960.

- COOK, David *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press, 2002.
- COOK, Michael Allan, "Eschatology and the Dating of Traditions", *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, 1992, 1, pp. 23-47.
- , "The Heraclian dynasty in Muslim eschatology", *Al-Qantara*, XIII (1992), pp.3-23.
- , "An Early Islamic Apocalyptic Chronicle", *Journal of Near Eastern Studies*, LII-1 (1993), pp.25-29.
- CORBIN, Henry, *Mundus imaginalis or the imaginary and the imaginal*. Ipswich: Golgonooza Press, 1976.
- CRICHTON, Andrew, *The history of Arabia*. New York: Harper & Brothers, 1868, vol.I.
- DAREMBERG, Ch. –SAGLIO, E. *Dictionnaire des Antiquites Grecques et Romaines*. Paris, 1877-1919. 10 vols (más uno de índices).
- DAVY, Marie-Madeleine, *L'oiseau et sa symbolique*. París: Albin-Michel, 1998.
- DENFFER, Ahmad Von *'Ulum al Quran. An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Leicester: Islamic Foundation, 1983.
- DE SOMOGYI, J. "Ad-Damiri's hayat al-hayawan: an arabic zoological lexicon", *Osiris*, 9 (1950), pp.33-43.
- DETIENNE, Marcel, *Dionysos miss à mort*. Paris: Gallimard, 1977.
- DEVEREUX, George, "Anxieties of the Castrator", *Ethos*, X/3 (Autumn, 1982), pp.79-297.
- DIEL, Paul *El simbolismo en la mitología griega*. Barcelona: Labor, 1991.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco, "Un aspecto del simbolismo del Kerykeon de Hermes", *Gerión*, 6 (1988), pp.39-53.
- , *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Valladolid: Editorial Trotta, 1995.
- AL-DĪN AL-ALOUSĪ, Husām, *The Problem of Creation in Islamic Thought. Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalām*. Dissertation submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Cambridge, King's College, Cambridge, May, 1965. The National Printing & Publishing Co.
- DOUGLAS, Norman, *Birds and Beasts of the Greek Anthology*. London: Chapman & Hall, 1928.



- DRUCE, George C., “An account of the *Μυρμηκολέων* or Ant-lion”, *The Antiquaries Journal* (Society of Antiquaries of London), Vol. III, nº 4, (October 1923), pp. 347-364.
- DUCHAUSSOY, J., *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux*. Paris: Le courrier du Livre, 1972.
- DUCHESNE, Mgr. L., “L’auteur des Mirabilia”, *Mèlanges d’archéologie et d’histoire*, XXIV-1 (1904), pp. 479-489.
- DUECK, D. Lindsay, H. y Pothecary, S. (Eds.), *Strabo’s Cultural Geography: The Making of Kolossourgia*, Cambridge, 2005.
- EGERTON, Frank N., “A History of Ecological Sciences, Part 6: Arabic Language Science-Origins and Zoological Writings”, *Bulletin of the Ecological Society of America* (April 2002), pp. 142-146.
- ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*. Traducción de Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1999.
- , *Tratado de historia de las religiones*. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- , *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. (1976). Traducción de J. Valiente Malla. Barcelona: Paidós, 1999, 3 vols.
- ELISSÉEFF, Nikita, *Thèmes et motifs des “Mille et Une Nuits”. Essai de classification*. Beirut: Institut Français de Damas, 1949.
- ENGLE, Bernice Schultz, “Melampus and Freud”, *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1942) pp.83-86.
- ENCYCLOPAEDIA BIBLICA: A critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archeology, Geogrephy, and Natural History of the Bible*. Thomas Kelly Cheyne y John Sutherland Black (Eds.). New York/London: Macmillan/Adam & Charles Black, 1899-1903, 4 vols.
- The ENCYCLOPAEDIA of Qur’ân*. Leiden: Brill, 2001 - (En curso de publicación).
- ENCYCLOPÉDIE de l’Islam*. Segunda edición. Leiden/París : Brill, 1960- (En curso de publicación).
- ESCOBAR GÓMEZ, Santiago, “De un predecesor árabe de Bentham en la defensa de los “Derechos de los animales””, *Anaquel de Estudios Arabes*, 8 (1997), pp. 87-99.
- ESPINAR, José Luis y Hernández de la Fuente, David, “BIOTÊS PALINAGRETON ARCHÊN: El mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de

- Panópolis”, *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)*, 12(2005) (en la dirección URL: <http://www.anmal.uma.es/numero12/ESPINAR.htm>)
- ESPOSITO, John L. (Ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press, 2003.
- ESS, Josef van, “The Logical Structure of Islamic Theology”. En Grunebaum, G. E. von (Ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*. First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp.21-50.
- ESTEBAN SANTOS, Alicia, “Ratones, ranas y dioses: el esquema ternario de la *Batracomiomaquia*”, *CFC Egi*, 1 (1991), pp.57-71.
- , “Mujeres terribles (Heroínas de la mitología griega I)”, *CFC Egi*, 15 (2005), pp.63-93.
- ESTRUGAS MORA, Gemma, “La Biblioteca de Alejandría”, *Revista TK*, 17 (Diciembre-2005) pp. 1-16.
- EVANS, E. P., *Animal Symbolism in ecclesiastical Architecture*. With a bibliography and seventy-eight illustrations. London: W. Heinemann, 1896. (Versión digital en <http://bestiary.ca/etexts/evans1896/evans1896.htm> (5-6-2006))
- La FÁBULA o Exemplario de cómo saberse bien conducir (Antología bilingüe)*. Edición y coordinación de Miguel A. García y Juan P. Monferrer. Córdoba, 2000.
- FAHD, Toufiq, “Les présages par le corbeau. Etude d’un texte attribué à Ġāhiz”, *Arabica*, 8 (1961), pp. 30-58.
- FARNELL, L. R., *The Cult of the Greek States*. Oxford: Clarendon Press, 1909, vol. V.
- FERNÁNDEZ GARRIDO, M<sup>a</sup> Regla y VINAGRE LOBO, Miguel Ángel, “La terminología griega para «sueño» y «soñar»”, *CFC Egi*, 13 (2003), pp. 69-104.
- FERNÁNDEZ HOYA, Alberto, “La estética del tránsito. Visión literaria del «infierno» en la *Odisea* y el poema de *Gilgamesh*”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 33 (2006) (formato electrónico en la dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/infierno.html>)
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., *El mundo griego y Filipo de Macedonia*. Madrid: Akal, 1989.
- FERRÉ, A., “La vie de Jésus d’après les Annales de Tabarī”, *Islam and the Modern Age*, XI-1 (1980), pp.7-29. Este artículo también se publicó en *Islamochristiana*, V (1979), pp. 7-29.

- FERRO, A., "From Raging Bull to Theseus; The Long Path of a Transformation", *International Journal of Psycho-Analysis*, 72 (1991), pp.417-425.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses*. Madrid: Alianza, 1998.
- FRAZER, *The Golden Bough*. New York: MacMillan, 1922.
- FRENCH Roger y GREENAWAY Frank (Eds.), *Science In the Early Roman Empire: Pliny the Elder. His Sources and His Influence*. London: Croom Helm, 1986.
- FULCANELLI, *El misterio de las catedrales*. Barcelona: Plaza y Janés 1998<sup>3</sup>.
- GALINSKY, Karl, *Augustan Culture: An interpretative Introduction*. Princeton: University Press, 1998.
- GARCÍA FUENTES, M<sup>a</sup> Jesús, "La saga de los Labdácidas y la de los Pelópidas en la tragedia senecana", *CFC: Estudios latinos*, XXVI/1 (2006), pp.55-75.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- GAUTHIER-PILLERS, H. y DAGG, A.I., *The camel. Its evolution, ecology, behavior and relationship to man*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- AL-GHAZZALI [1058-1111 C.E.], *Mishkāt Al-Anwar* ("The Niche for Lights"). A translation with introduction by W. H. T. [William Henry Temple] Gairdner B.A. Oxon; C.M.S. Missionary in Cairo; Director of The School for Oriental Studies, Cairo. Monograph Vol. XIX by the Royal Asiatic Society, London, 1924.
- GERHARDT, Mia I., *The art of story-telling. A literary study of the thousand and one nights*. Leiden: Brill, 1963.
- GEYER, Rudolph, "Das *Kitāb al-Wuḥūš* von al-Aṣma'ī mit einem Paralleltexte von Quṭrub" (1888) en *Zoology: Texts and Studies*, IV, pp. 1-68.
- GIL, Luis (Ed.), *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- ,"Orfeo y Eurídice. (Versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)" *CFC*, 6 (1974), pp. 135-193.
- GILLIOT, Claude, "La théologie musulmane en Asie Centrale et au Khorasan", *Arabica*,49-2 (2002), pp. 135-203.
- , "Récit, mythe et histoire chez Ṭabarī. Une vision mythique de l'histoire universelle", *MIDEO*, 21 (1993), pp. 277-289.
- GOLDSMID, Edmund, *Un-natural History or Myths of Ancient Science*. (Edinburgh, 1886). Landisville: Arment Biological Press, 2000.

- GOLDZIHHER, I., *Études sur la tradition islamique*. León Bercher (trad). París: Maisonneuve, 1984.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, “Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la *Patrología latina*”, *Faventia*, 25/2 (2003), pp.7-35.
- GONZÁLEZ SERRANO, Pilar, “Catábasis y resurrección”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 12 (1999), pp.129-179.
- GONZÁLEZ WAGNER, Carlos, “Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo”, *Gerión*, 2 (1984), pp.31-59.
- GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert, “Iconografía del Laocoonte a través de sus fuentes literarias y poéticas”, *Anales de Historia del Arte*, 9 (1999), pp.9-26.
- , “En torno a la iconografía de la serpiente de Asclepio: símbolo sanador de cuerpos y almas” *Akros: La revista del museo*, 6 (2007), pp.55-72.
- GOUREVITCH, D.. « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires », *Melanges d'Archéologie et d'Histoire*, 80(1968), pp. 247-81.
- GREEN, Nile, “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 13 (2003), pp. 287-313.
- GRIMAL, Pierre, *El siglo de Augusto*. Traducción de Manuel Pereira. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GRUNEBAUM, G. E. von (Ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*. First Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.
- GUBERNATIS, Ángelo de, *Mitología zoológica: leyendas animales*. Versión castellana de M. Silvar y A. Rodríguez y adaptación de J. Olives Puig de la edición de 1969. Palma de Mallorca: José J. De Olañeta, 2002, 3 vols.
- GUENON, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- , *Esoterismo islámico y taoísmo*. Barcelona: Obelisco, 1992<sup>2</sup>.
- La GUÍA de Incafo de las aves de la Península Ibérica*. Madrid: Incafo, 1980.
- GUILLAUME, Alfred, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of Hadith Literature*. Beirut: Khayats, 1966.
- GUTAS, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London: Routledge, 1998.

- HAFFNER, August, “Das *Kitâb al-chail* von al-Aşma‘î” (1895) en *Zoology: Texts and Studies*, IV, pp. 69-130.
- , “Al- Aşma‘î. *K. al-ibil’*” en *Texte zu arabischen Lexikographie*. Leipzig, 1905, pp. 66-157.
- HAMMOND, NGL and SCULLARD, HH (Eds.), *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- HARDIE, Phillip R. (Ed.), *Virgil: Critical Assessments of Classical Authors*. London: Routledge, 1999, 4 vols.
- HARRISON, Stephen J. (Ed.), *Homage to Horace: A Bimillenary Celebration*. Oxford: University Press, 1995.
- HASSAN, Fayza, “The king of spring”, *Al-Ahram Weekly*, (15 - 21 April 1999), No. 425 (Formato electrónico en <http://weekly.ahram.org.eg/1999/425/li1.htm>).
- HASSAN, Abdul Sultan, *Early muslim scientists, their contributions to natural science*. New York: Vantage Press, 1978.
- HAVA, Lazarus-Yafeh, *Some religious aspects of Islam. A collection of Articles*. Leiden: Brill, 1981.
- ĤĀĤĤĤ JALĤFA, *Kaşf al-zunûn ‘an al-sâmî al-kutûb wa-l-funûn*. Bagdad: Maktabat al-muţannà, 1941, 2 vols.
- HAZLIT, William *The Classical Gazetteer*. s.l., 1851.
- HEATH, John, “The Omen of the Eagles and Hare (*Agamemnon* 104–59): from Aulis to Argos and Back Again”, *Classical Quarterly*, 51 (2001), pp. 18-22.
- , “The serpent and the sparrows: Homer and the Parodos of Aeschylus' *Agamemnon*” *Classical Quarterly*, 49 (1999), pp. 396-407.
- HENDERSON, Joseph L. “Los mitos antiguos y el hombre moderno” en JUNG, Carl G. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt, 1997<sup>6</sup>, pp.109-126.
- HENNINGER, Joseph, “Pre-Islamic Bedouin Religion” en *Studies on Islam*, Merlin L. Swartz (Ed.). 1981, pp. 3-22.
- HERBERT-BROWN, Geraldine, *Ovid and the Fasti: An Historical Study*. New York: Oxford University Press, 1994.
- HERMOSILLA LLISTERI, M. J. “Una versión inédita del *K. Bad’ al-jalq wa qişaş al-anbiyâ’* en el Ms. LXIII de la Junta”, *Al-Qanţara*, VI (1985), pp. 43-77.

- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David, “Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: el Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 7 (2002), pp.19-50.
- HISHAM IBN AL-KALBI, *The book of idols*. Being a translation from the arabic of the Kitab al-asnam. Nabih Amin Faris (Trad). s.l., 1952.
- HOLT, P. M. LAMBTON Ann K. S.y LEWIS B. (Eds)*The Cambridge History of Islam. I: The Central Islamic Lands*. Cambridge: University Press, 1970.
- HOLZBERG, Niklas, *The Ancient Fable. An introduction*. Trad. C. Jackson-Holzberg. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- HOUGHTON, L. B. T., “The wolf and the dog (Horace, *Sermones* 2.2.64)”, *Classical Quarterly*, 54 (2004), pp.300-304.
- HUBY, P.M., “The ancestor of the Arabic Translation of the De Generatione Animalium of Aristotle”, *Classical Quarterly*, XXVII (1977), p. 237.
- IBN ḤAẒĀR, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. Bayrūt: Dār al-ma‘rifa, 2004, 4 vols.  
-, *Tahqīb al-tahqīb*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1968, 12 vols.
- IBN ḤUDAYL, *Gala de caballeros, blasón de paladines*. Traducido por María Jesús Viguera Molíns. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab al-mu‘yīf*. Beirut: Dār Lisān al-‘Arab, 1988, 15 vols.
- IBRAHIM, Lutpi, “The questions of the superiority of angels and prophets between al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī”, *Arabica*, XXVIII (1981), pp.65-75.
- ISKANDAR, A.Z., “A doctor’s book on zoology: al-Marwazī’s *Ṭabā’i’ al-Ḥayawān* (nature of animals) re-assessed”, *Oriens*, XXVII-XXVIII (1981), pp. 266-312.
- JADAANE, F., “Le place des Anges dans la théologie musulmane”, *Studia islamica*, XLI (1975), pp. 23-62.
- JEDRKIEWICZ, Stefano, “Animales y *sophía*. La fábula esópica como saber universal” en A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (Eds.), « *Y así dijo la zorra* ». *La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002, pp.19-48.
- JEFFERSON, LEATHERWOOD y WELLER, *Marine Mammals of the world. FAO identification guide*, 1993.

- JOHNS, A. H., "Al-Rāzī treatment of the Qur'anic Episodes Telling of Abraham and his Guests. Qur'anic Exegesis with a Human Face", *MIDEO*, 17 (1986), pp.81-114.
- , "Solomon and the Horses : the Theology and Exegesis of a Koranic Story", *MIDEO*, 23 (1997), pp. 259-282.
- JUNG, Carl G., *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Luis de Caralt, 1997<sup>6</sup>.
- KAḤḤĀLA, 'U. R., *Mu' yam al-mu' allifin. Tarā yim muṣannif l-kutub al-'arabiyya*. Damasco: Maṭba'at al-taraqî bi-Dimašq, 1957-1961, 15 vols.
- KANAFANI-ZAHAR, Aida, "La religieux sublimé dans le sacrifice du mouton: un exemple de coexistence communautaire au Liban", *L'Homme*, XXXVII-141 (1997), pp. 83-100.
- KARIMI, Dr. GHOLAM-ALI, "Le conte animalier dans la littérature arabe avant la traduction de «Kalila wa Dimna»", *Bulletin d'Études Orientales*, XXVIII (1975), pp. 51-56.
- KAZIMIRSKI, A. De Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français*. Beirut: Librarie du Liban, 1944, 2 vols.
- KHOURY, R. G., "Poésie et Prophétie en Arabie: Convergences et Luttes" en Heintz, J-G (Ed.) *Oracles et Prophéties dans l'antiquité*. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995. Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques n°15. De Boccard, 1997, pp.243-58.
- KNAPPERT, J., *The encyclopaedia of Middle Eastern mythology and religion*. Shaftesbury: Element, 1993.
- , et alii (Eds), *A Mistical Interpretation of prophetic tales by an Indian muslim. Shāh Walī Allāh's Ta'wīl al-Aḥādīth*. J. M. S. Baljon (Trad). Leiden: Brill, 1973.
- KINBERG, L. "Literal dreams and prophetic Ḥadīṭs in classical Islam- a comparison of two days of legitimation", *Der Islam*, LXX-2 (1993), pp.279-300.
- KISTER, M.J., "The locust's wing: some notes on locusts in the Ḥadīth", *Le Muséon*, CVI-3-4 (1993), pp. 347-359.
- , "Adam: a study of some legends in tafsīr and Ḥadīth literature", *Israel Oriental Studies*, XIII (1993), pp.113-174.

- , “Legends in Tafsir and Hadith Literature: The Creation of Adam and Related Stories”. *Apud. Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Ed. A. Rippin. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 82-114.
- KIVILO, Maarit, “The archaic biography of Homer”, *Studia Humaniora Tartuensia*, II-1 (2001), pp.1-5.
- KOPF, L. , “The Zoological Chapter of the *Kitâb al-Imtâ‘ wa-l- Mu’ânsa* of Abû Ḥayyân al-Tauhîdî (10<sup>th</sup> Century) Translated from the Arabic and Annotated”, *Osiris*, XII (1956), pp. 390-466.
- , “The Bird ‘Anūq (A Lexicological Study concerning Arabic Zoology)”, *JRAS*, (1956), pp. 157-164.
- , *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography*. Jerusalén: The Magnes Press/The Hebrew university, 1976.
- , y BODENHEIMER, F. S., *The ‘Uyûn al-akhbâr of Ibn Qutayba. The natural history section from a 9th century “Book of useful knowledge”*. París, 1949.
- , “The ‘Book of animals’ (Kitab al-hayawan) of Al Jahiz”. *Apud. Actes Septième Congrès International d’Histoire des Sciences*. París, 1953, pp. 395-401.
- KOUTSOYIANNIS, D., MAMASSIS, N. y TEGOS, A., “Logical e Illogical Exegeses of Hydrometeorological Phenomena in Ancient Greece” en *Proceedings of the 1st IWA International Symposium on Water and Wastewater Technologies in Ancient Civilizations*. Iraklio: International Water Association, 2006, pp.135-143. Este artículo fue publicado además en *Water Science and Technology: Water Supply*, VII/1 (2007), pp.13-22.
- KRAUT, R., ed. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KRUK, R. -, “Some late mediaeval zoological texts and their sources”. *Apud. Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)*. Madrid, 1986, pp. 423-429.
- , y Endress, Gerhard (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his Ninetieth Birthday*. Leiden: Brill, 1996.



- , "Ibn Bâjja's commentary on Aristotle's *De Animalibus*". *Apud*. Endress, G. and Kruk, R., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Brill, 1996, pp. 165-80.
- , "Of Rukhs and Rooks, Camels and Castles", *Oriens* 36 (2001), pp. 288-98.
- , "Hedgehods and their 'chicks': a case history of the Aristotelian reception in Arabic zoology", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 2 (1985), pp.205-234.
- , "On animals: excerpts of Aristotle and Ibn Sina in Marwazi's *Taba'i' al-Hayawan*" . *apud*. . C. Steel, G. Guldentops y Beullens, P. (Eds). *Aristotle's animals in the middle ages and Renaissance*. Leuven: University Press, 1999, pp.96-125.
- , "Timotheus of Gaza's «On Animals in Arabic tradition»", *Le Muséon*, 114 (2001), pp.389-421.
- , "Ibn Abi-l-Ash'ath's *Kitab al-Hayawan*: a scientific approach to antropology, dietetics and zoological systematics", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 14 (2001), pp.119-168.
- , "Ibn Sînâ On Animals: Between The First Teacher and The Physician". *Apud*. Jules Janssens and Daniel de Smet (eds.). *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven-Louvain-la-Neuve September 8-September 11, 1999*. Leuven, 2002, pp. 325-41.
- , *Aristoteles Semitico-Latinus. The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals. Book XI-XIV of the Kitāb al-Hayawān. A critical edition with introduction and selected glossary*. Amsterdam/ Oxford, 1979.

LAFONTAINE-DOSOGNE, J. "Le cycle des Mages dans l'Évangile arabe de l'Enfance du Christ à Florence" *Melanges D'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel. II. Correspondance D'Oriente*, 13 (1974), pp. 287-294.

LAIOLO, P., ROLANDO, A. et alii, "Geographic diversification in the call repertoire of the genus *Pyrrhocorax* (Aves, Corvidae)", *Canadian Journal of Zoology*, 79 (2001), pp.1568-76.

LAMBERTON, Robert D. y ROTROFF, Susan I., *Birds of the Athenian Agora*. Excavations of the Athenian Agora, Picture Books n° 22. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athena, 1985.

- LANE, E. W., *Arabic-English Lexicon*. Líbano: Librarie du Liban, 1968, 8 vols.
- LASSO DE LA VEGA, J. , “Cayo Julio Higinio, primer bibliotecario español”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXXVII-2 (1974), pp. 435-447.
- LASSNER, Jacob, *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- , “Time, Historiography, and Historical Consciousness: The Dialectic of Jewish-Muslim Relations, en ASTREN, Fred, HARY, B.H. y HAYES, J.L. (Eds.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, pp. 1-26.
- LAZARUS-YAFEH, Hava, *Some religious aspects of Islam. A collection of Articles*. Leiden: Brill, 1981.
- LECKER, M., “Idol worship in pre-islamic Medina (Yathrib)”, *Le Muséon*, CVI-3-4 (1993), pp. 331-346.
- , “Biographical Notes on Abu 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthanna”, *Studia Islamica*, 81 (1995), pp. 71-100.
- LECOMTE, G., « À propos de la résurgence des ouvrages d'Ibn Qutayba sur le hadith », *Bulletin d'Études Orientales*, XXI (1968), pp. 347-410.
- LEGRAIN, J.-F., « Variations musulmanes sur le thème de Job », *Bulletin d'Études Orientales* , XXXVII-XXXVIII (1985-1986), pp. 51-114.
- LEVI-STRAUS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza, 2002.
- LEVINE, Robert A., *Cultura, conducta y personalidad*. Madrid: Akal, 1977.
- LEWIN, Bernhard, « Le grand fauconnier de 'Aziz-billah al-Fatimi et son Kitab al-Baizara », *Orientalia Suecana*, VII (1958), pp. 110-121.
- LEWINSOHN, R., *Animals, men and myths: An informative and entertaining history of man and the animals around him*. New York: Harper & Brothers, 1954.
- LEYENDAS del Talmud y del Midrás*. Traducción de Alberto Sucasas. Barcelona: Ríopiedras, 2002.
- El LIBRO de Enoc*. Traducción de Emili Ricou Barcelo. Barcelona: Hacer, 2001.
- LINCOLN, B., *Sacerdotes, guerreros y ganado*. Traducción de la edición de 1981. Madrid : Akal, 1991.
- LIVNE-KAFRI, Ofer, “Some Notes on the Muslim Apocalyptic Tradition”, *QSA*, 17 (1999), pp. 71-94.

- LLOYD, G.E.R., *Aristotle: The Growth & Structure of his Thought*. Londres: Cambridge University Press, 1968.
- LÖGFREN, Oscar, *Ambrosian fragments of an illuminated manuscript containing the zoology of al-Īāḥiẓ*. Leipzig/ Uppsala: Otto Harrassowitz/ A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1946.
- , “An Arabic Recension of the "Vitae Prophetarum"”, *Orientalia Suecana*, XXV-XXVI (1976-77), pp.77-105.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *El viaje maravilloso de Buluqiyā a los confines del universo*. Edición, traducción, estudio introductorio y notas. Al-Andalus/ Textos y estudios. Madrid: Trotta, 2004.
- LÓPEZ FÉREZ, A. (Ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid: Cátedra, 1988.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. “Los dioses griegos y sus mitos en Galeno”, *CFC(G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 14 (2004), pp. 155-181.
- LUSCHNIG, C. A. E. “Euripides' "Hecabe": The Time Is out of Joint”, *The Classical Journal*, 71/3 (Feb. - Mar., 1976), pp. 227-234.
- LUYSTER, Robert “Symbolic Elements in the Cult of Athena”, *History of Religions*, V-1 (Summer, 1965), pp. 133-163.
- MACLAIR BORASTON, J., “The Birds of Homer”, *The Journal of Hellenic Studies*, 31 (1911), pp. 216-250.
- MACDONALD, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner, 1903.
- MADRID NAVARRO, Mercedes, *La misoginia en Grecia*. Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la mujer, 1999.
- MAHMOUD, Muḥammad, “The creation story in *sūrat al-baqara*, with special reference to al-Ṭabarī’s material: an analysis”, *Journal of Arabic Literature*, XXVI, 1-2 (1995), pp.201-214.
- MAINOLDI, C., *L'image du loup et du chien dans la Grece ancienne d'Homere à Platon*. Paris: Association de Strasbourg, 1984.
- MAIRS *Geographischer*, Ostfildern: Verlag, 1993.
- MALAXECHERRIA, Ignacio, *Bestiario medieval*. Madrid : Siruela, 1999.
- MALINOVSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*.(1948) Antonio Perez Ramos (Trad). Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.

- MANTRAN, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*. Barcelona: labor, 1982.
- MARCO POLO, *Libro de las Maravillas*. Traducción, notas y apéndices de Mauro Armiño. Barcelona: Ediciones B, 1997.
- MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio, “El exótico culto a Hércules en el *Ara Máxima*”, *Revista de Estudios Latinos*, 2 (2002), pp.65-105.
- MARR John S. y CALISHER, Charles H. “Alexander the Great and West Nile Virus encephalitis”, *Emerging Infectious Diseases*, vol. 9, nº 12 (December 2003), pp. 1599-1603.
- MARTÍNEZ, Marcos, “La Isla de los Bienaventurados”, *CFC Egi*, 9 (1999) pp.243-279.
- MARTÍNEZ, Sebastián, “El fr. 326 Pf. de Calímaco y el baile de las aves”, *CFC Egi*, 12 (2002), pp.193-202.
- , “Els animals dels carruatges divins”, *Faventia*, 21/1(1999), pp.37-53.
- MARTOS QUESADA, Juan, “Religión y derecho en el Islam: la Šarī’a”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos IX (2004), pp. 69-88.
- MASRI AL-HAFEZ, B. A., *Animals in Islam*. Londres: The Athena Trust, 1989.
- MASSIGNON, Louis. La pasión de Hallaj. Barcelona: Paidós, 1999.
- MATESANZ GASCÓN, Roberto, “¿Donde esta la mitología fenicia?: Al-Idrisi y los Aventureros de Lisboa (II), *Gerión*, 22/1 (2004), pp. 7-29.
- MAYDĀNĪ, Abū-l-faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-, *Maʿyūʿa l-amṭāl*. El Cairo: Dār al-Fikr, 1972.
- MC CULLOCH, J. A., *Celtic Mythology*. London: Constable, 1993.
- McCULLOUGH, W. S., “Israel’s Eschatology from Amos to Daniel”, en Wevers, J. W. y Redford, D. B. (Eds.), *Studies on the Ancient Palestinian World*. Toronto: University Press, 1972, pp.86-101.
- MCNEILL, Randall L.B., *Horace*, Baltimore: Johns Hopkins, 2001.
- MENACHE, Sophia, “Dogs and Human Beings: A Story of Friendship”, *Society and Animals: Journal of Human-Animal Studies*, VI-1 (1998) (Formato electrónico en <http://www.psyeta.org/sa/sa6.1/MENACHE.htm> 31-10-2004)
- , “Dogs: God’s worst enemies?”, *Society and Animals: Journal of Human-Animal Studies*, V-1 (1997), pp. 23-44.
- Las MIL Y UNA noches*. Traducción de Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 2001, 2 vols.

- MINGUET BURGOS, Aranzazu, “Técnicas narrativas en los hadices naturales”, *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 8(2003), pp. 71-80.
- MIQUEL, A. “A propos d’un extrait du Kitāb al-Ḥayawān d’Al-Jāhiz”, *Annales de l’Institut de Lettres orientales*, 7 (2000), pp.139-150.
- , “L’Islam d’Ibn Battuta”, *Bulletin d’Études Orientales*, XXX (1978). *Mélanges offerts à H. Laoust*, II, pp. 75-84.
- MIQUEL, Dom Pierre, *Dictionnaire symbolique des animaux*. Paris: Le Léopard d’Or, 1992.
- MONFERRER SALA, J. P. “El episodio de la venta de José. Un intento de análisis textual a partir de un fragmento de al-Ṭabarī”, *MEAH*, XLIV (1995), pp. 97-120.
- MONTEIL, Vincent, *Essai sur le chameau au Sahara occidental*. Etudes Mauritanienes, 2 (1952).
- MORAL, Celia Del, “La fábula de animales en la literatura árabe clásica” en A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (Eds.), « *Y así dijo la zorra* ». *La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002, pp. 185-207.
- MORALES TRONCOSO, David E., “Acerca de lo divino en la Orestíada de Esquilo”, *ONOMÁZEIN*, XIV/2 (2006), pp.211-224.
- MOSSÉ, C., *Alejandro Magno. El destino de un mito*. Madrid: Espasa-Calpe, 2004.
- MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran*. París: Maisonneuve, 1958.
- MÜLLER, Max, *Mitología comparada*. Barcelona: Edicomunicación, 1988.
- El MUNDO de los animales*, Barcelona: Noguer, 1970, 9 vols.
- MURATOVA, X., “Adam donne leurs noms aux animaux”, *Studi Medievali*, 18(1977), pp. 368-73.
- NAGY, Gregory “Hesiod” en T. J. Luce (Ed.) *Ancient Writers*. New York, 1982, pp. 43-72.
- NETTLESHIP Henry and SANDYS J. E. (Eds.), *Dictionary of Classical Antiquities* by Oskar Seyffert (1894). New York, 1957.
- NORRIS, H. T., “*Qiṣaṣ* elements in the Qur’an” en Beeston, A.F.L., Johnstone, T. M. & Serjeant, R. B. (Eds.), *Arabic Literature to the end of the Umayyad period. The Cambridge History of Arabic Literature*. Cambridge: University Press, 1983, pp.246-259.

- NWYIA, Paul, *Exégèse coranique et language mystique*. Beirut : Dār al-Mašriq, 1970.
- PAAJANEN, T., *Scribal treatment of the literary and vernacular proverbs of al-Mustatraf in 15th-17th century manuscripts*. Helsinki, 1995.
- PÁEZ CASADIEGOS, Yidy, “El Minotauro en su laberinto”, *Eidos*, 5 (2006), pp.94-127.
- PAGELS, E., *Adam, Eve and the Serpent*. London: Random House, 1988.
- PAPADOPOULOS, J.K. y RUSCILLO, D. “A *Ketos* in Early Athens: An Archaeology of whales and Sea monsters in the Greek World”, *American Journal of Archaeology*, 106 (2002) pp. 187-227.
- PAVLOVITCH, Pavel, “On the Problem of the Preislamic Lord of the Ka‘ba”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2 (1998/99), pp. 49-74.
- PELLAT, Charles (Trad), *Le livre des avarès de Gahiz [Kitab al-bukhala]*. Paris : Maisonneuve, 1951.
- , “Ĝâhiz à Bagdâd et à Samarrâ”, *RSO*, XXVII (1952), pp. 47-67.
  - , *Le Milieu basrien et la formation de Ĝâhiz*, Paris: Maisonneuve, 1953.
  - , “L’imamat dans la doctrine de Ĝâhiz”, *Studia Islamica*, XV (1961), pp. 23-52.
  - , “Concept of *hilm* in Islamic ethics”, *Bulletin of the Institute of Islamic Studies*, VI-VII (1962-3), pp. 1- 12.
  - , “Variations sur le thème de l’adab”, *Correspondance d’Orient*, 5-6, (Bruxelles, 1964), pp. 19-37 *apud. Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam*.
  - , “Les encyclopédies dans le monde arabe”, *Cahiers d’Histoire Mondiales*, IX/3, consacré aux encyclopédies et civilisations. (UNESCO, 1966), pp. 631-658 *apud. Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam*.
  - , *The Life and Works of Jâhiz*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
  - , “Christologie ĝâhizienne”, *Studia Islamica*, XXXI (1970), pp. 219-232.
  - , “Djahiz et les Khâridjites”, *Folia Orientalia*, XII (1970), pp. 195-209.
  - , “al-Ĝâhiz et les peuples du sous-continent”, *Orientalia Hispanica, sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*. Leyden, 1974, pp. 542-550.
  - , *Études sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam. (VIIe-XVe s.)*. London : Variorum Reprints, 1976.

- PEÑA MARTÍN, Salvador y VEGA MARTÍN, Miguel, “The Qur’ānic Symbol of Fish on Hammūdid Coins: al-Ḥadir and the Holy Geogrephy of the Straits of Gibraltar”, *AM*, 13 (2006), pp.269-284.
- PÉRÈS, Henri, *El esplendor de Al-Andalus*. Madrid : Hiperión, 1983.
- PÉREZ DIESTRE, José Antonio, “Deméter y Ceres: las diosas de la fertilidad”, *Graffyia*, 4 (2004), pp.53-57.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G. (Eds.), « *Y así dijo la zorra* ». *La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002.
- PHILLIPS, Jr., Kyle M. “Perseus and Andromeda”, *American Journal of Archaeology*, 72/1 (Jan., 1968), pp. 1-23.
- PICKLESIMER, M. L., “La doble función del perro Argos en la Odisea”, *Florentia Iliberritana*, 8 (1997), pp.401-419.
- PORTIER, “Le thème du coq sauvage et son aboutissement à Leopardi”, *Cahier Algérienne de Littérature Comparée*, n°2 (1967), pp. 102-120.
- PRADA, J. M. de la, *Mitos y leyendas de Mesopotamia*. Barcelona: Mra, 1997.
- PRESTON DAY, Leslie, “Dog Burials in the Greek World”, *American Journal of Archaeology*, 88/1 (Jan., 1984), pp.21-32.
- PRITCHARD, James B., *Arquelogía y el Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Universitaria, 1970<sup>3</sup>.
- PROVENÇAL, P., “Nouvel essai sur les observations zooligiques de ‘Abd al-Laṭīf al-Bagdādī”, *Arabica*, XLII-3(1995), pp.315-333.
- QAZWINI, H. AL-, *The zoological Section of the Nuzhatu-l-Qulūb*. J. Stephenson (Ed.). Londres: The Royal Asiatic Society, 1928. Oriental Translation Fund, New Series, vol.30.
- RAGGIO, Olga, “The Myth of Prometheus: Its Survival and Metamorphoses up to the Eighteenth Century”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXI, 1/2 (Jan. - Jun., 1958), pp.44-62.
- RAMOS, A. “Literatura fantástica y geografía árabe” *apud. Al-Andalus y el Mediterráneo*. Barcelona: Lunwerg, 1995, pp. 169-183.

- RASHED, R. (Ed.), *Encyclopedia of the history of Arabic Science*. New York: Routledge, 1996, 3 vols.
- RETSÖ, Jan, “The Domestication of the Camel and the Establishment of the Frankincense Road from South Arabia”, *Orientalia Suecana*, XL (1991), pp.187-219.
- RICKS, Stephen D., “The Garment of Adan in Jewish, Muslim and Cristian Tradition”, en ASTREN, Fred, HARY, B.H. y HAYES, J.L. (Eds.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, pp. 203-226.
- RING, Uwe, LAWS, Susanne y BERNET, Matthias, “Structural analysis of a complex nappe sequence and late-orogenic basins from the Aegean Island of Samos, Greece”, *Journal of Structural Geology*, 21 (1999), pp.1577-1601.
- RIPPIN, A. , “Tafsīr Ibn ‘Abbās and criteria for dating early tafsīr texts”, *JSAI*, XVIII (1994), pp. 38-83.
- RODINSON, Maxime, *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco, *Historia de la fábula greco-latina. I: Introducción y orígenes de la Edad helenística (II)*. Madrid: Universidad Complutense, 1979.
- , *History of the Graeco-Latin Fable. III: Inventory & Documentation of the Graeco-Latin Fable*. Traducción de L. A. Ray y F. Rojas del Canto. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, M<sup>a</sup> Isabel “El poder del mar: el ‘Thíasos marino’.”, *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 11 (1998), pp. 154-184.
- RODRÍGUEZ VALCÁRCEL, Jose A. “Procurator Bibliothecae Augusti: los bibliotecarios del emperador en los inicios de las bibliotecas públicas en Roma”, *Anales de Documentación* 7 (1994), pp.231-239.
- RONECKER, J. P., *Le symbolisme animal: Mythes, croyances, legendes, archetypes, folklore, imaginaire*. Saint-Jean-de Braye: Dangles, 1994.
- RUBIN, Uri, “Apocalypse and authority in Islamic tradition: The emergence of the twelve leaders”, *Al-Qantara* , XVIII (1997), pp. 11-42.
- RUIZ-BRAVO VILLASANTE, Carmen, *El libro de las utilidades de los animales de Ibn al-Durayhim al-Mawsili*. Madrid: Edilan, 1981.



- RUIZ DE ELVIRA, “Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre”, *CFC*, 3 (1971), pp.79-108.
- RYCKMANS, J., “Notes sur le rôle du taureau dans la religion sud-arabe”, *Melanges D’Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel. II. Correspondance D’Orient*, 13 (1974), pp. 365-373.
- RZHECHNYIK, Sergei, “Dissecting the Myth of the ‘Strong Ant’ : A Scientific Comparison of the Compression Resistance of Ants and Humans”, *The Scientist. Discussion Paper*, 315 (2003), pp.1-4.
- SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro, “Fuentes grecolatinas del Tratado agrícola andalusí anónimo”, *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus.Textos y Estudios*. III, editados por Expiración García Sánchez. Granada: CSIC, 1994, p. 237-293.
- SALEH, Walid A. *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition. The Qur’ân commentary of al-Tha’labi* (d. 427/1035). Leiden/Boston: Brill, 2004.
- , “Animales y símbolos”, *Algarabía*, 0 (2004), pp.10-18.
- SALLES, C., *La Rome des Flaviens: Vespasien, Titus, Domitien*. París: Perrin, 2002.
- SANCHEZ, Ignacio, “Algunas reflexiones sobre la historia cultural y el estudio de la literatura de *adab*” *MEAH: Sección Árabe –Islam*, 54 (2005),pp. 267-293.
- SARTON, G., *Introduction to the History of Science*. Baltimore: Williams & Wilkins, 1927, vol. I.
- SAX, Boria, “Animals in Religion”, *Society and Animals: Journal of Human-Animal Studies*, II-2, (1994) (Formato electrónico en la dirección URL: <http://www.psyeta.org/sa/sa2.2/sax.html>)
- SCHACHT, Joseph, “A Revaluation of Islamic Traditions”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1949): 143-154.
- SCHNEIDER, Marius, *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y escultura antiguas*. Madrid: Siruela, 1997.
- SCHWARZBAUM, Haim, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1982.
- SEEMANN, Otto, *Mitología clásica ilustrada*. Eduardo Valentí traducción castellana y prólogo. Barcelona: Argos Vergara, 1993, 3 vols.
- ŞENTÜRK, Ömer Faruk, *Charity in Islam: A comprehensive Guide to Zakāt*. Somerset, NJ: The Light, 2007.

- SEZGIN, Fuat, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill, 1967-1984, 9 vols.
- , *The Contribution on the Arabic-Islamic Geographers to the Formation of the World map*. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften and der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1987.
- SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et les Vies des Prophètes*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.
- SILVÁN RODRÍGUEZ, Alfonso, “El mito de Tifón y su recepción en Píndaro”, *CFC Egi*, 12 (2002), pp.145-161.
- SIMPSON, Michael, *Gods and Heroes of the Greeks: the Library of Apollodorus*, s.l, 1976.
- SMITH, William (Ed.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston: Little Brown & company, 1867, 3 vols.
- , *Religion of the semites*, London: Adam & Charles Black, 1894.
- , *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. s.l., 1870, 3 Vol.
- SOBH, Mahmud *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid: Cátedra, 2002.
- SORAVIA, Bruna, “Les manuels à l’usage des fonctionnaires de l’Administration (Adab al-Kātib) dans l’Islam classique”, *Arabica*, LII-3 (2005), pp.417-436.
- SOURDEL, Janine y Dominique, *Dictionnaire historique de l’Islam* (1996). París: Quadrige/PUF, 2004.
- SPENCE, Lewis, *Introducción a la mitología*. 1921. Traducción de. M. V. Tealdo y D. Gibson. Madrid: M. E. Editores, 1996.
- STEEL, C., GULDENTOPS, G. y BEULLENS, P. (Eds). *Aristotle’s animals in the middle ages and Renaissance*. Leuven: University Press, 1999.
- STEPHENSON, J., “The Zoological section of the Nuzhatu l-Qulūb”, *Isis* 11 (1928), pp.285-315.
- STETKEVYCH, Suzanne Pinckney, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Indiana: University Press, 2002.
- STONE, M. E. *A History of the Literature of Adam and Eve*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- STUDIES on Zakariya' b. Mu'ammad al-Qazwîni (d. 1283)*. Fuat Sezgin (Ed). Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften and der Johann Wolfgang Goethe Universität, 1994, 2 vols.

- SCHULTZ ENGLE, Bernice “Melampus and Freud”, *Psychoanalytic Quarterly* 11 (1942) pp.83-86; George Devereux, “Anxieties of the Castrator”, *Ethos*, X-3 (Autumn, 1982), pp. 279-297.
- THACKSTON, W. M., *The Tales of the Prophets of al-Kisâ’î*. Boston: Twayne Publishers, 1978.
- TISDALL, W. St. Clair, *The Original Sources of the Qur'an*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1905 (versión electrónica en [www.answering-islam.org/Books/Tisdall/Sources/](http://www.answering-islam.org/Books/Tisdall/Sources/) (5-6-2006)).
- TJERNELD, *Moamin et Ghatrif: traités de fauconnerie et des chasse*. Estocolmo: C.E. Fritze, 1945.
- TORRES, Jose B., “El hispano Marco Aurelio, el trono de Roma y la lengua de Homero”, *Mil Seiscientos Dieciseis*, Anuario 2006, XI, pp.43-52.
- TOTTOLI, Roberto, “The “*Qiṣaṣ al-Anbiyâ*” of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafî (d.454/1062): Stories of the Prophets from Al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, XIX (1998), pp. 131-160.
- , “La scienza popolare delle ‘*aja’ib*: breve introduzione a un genere letterario tra cosmografia e geografia”. *Scienza e Islam: Atti della giornata di studio, Venezia 30 gennaio 1999 a cura di Giovanni Canova*. QSA. Studi e testi, 3 (1999), pp. 47-58.
- , “«Due fiumi sonno credenti et due miscredenti..» Una geografia fluviale sacra in un detto attribuito a Muḥammad?”, en Michele Bernardini e Natalia L. Tornesello (Eds), *Scritti in onore di Giovanni M. D’Erme*. Napoli: Università Dgli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2005, pp. 1221-1235.
- , “Narrative Literature” en Andrew Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur’ân*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 467-80
- TOUGHER, Shaun, “Julian's bull coinage: Kent revisited”, *Classical Quarterly*, 54 (2004), pp. 327-330
- The TRAVELS of Sir John de Mandeville (1300-1399?)*. Edición de David Price. London: MacMillan & Co., 1900.

- URBACH, E. E., WERBLOWSKY, R. J. ZWI Y WIRSZUBSKI, CH. (Eds.), *Studies in Mysticism and Religion*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.
- VADET, J.-C., “La création et l’investiture de l’homme dans le sunnisme ou la légende d’Adam chez al-Kisâ’î”, *Studia Islamica*, XLII ( 1975), pp. 5-37.
- VALDERRAMA MARTINEZ, Fernando, “Mitos y leyendas en el mundo beréber”, *QSA*, 5-6 (1987-88) *Atti del XIII Congresso dell’Unione Européenne d’Arabisants et d’Islamisants (Venezia 1986)*, pp.756-775.
- VALLEJO CAMPOS, A., *Platón, el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.
- VÁZQUEZ HOYS, Ana M<sup>a</sup>, “La miel alimento de la eternidad” en *Gerión. Homenaje al Dr. Michel Ponsich*. Madrid: Universidad complutense, 1991, pp.61-93.
- , y DEL HOYO CALLEJA, Javier “La Górgona y su triple poder mágico. (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición. II)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, 3 (1990), pp.117-182.
- VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acanalado, 1999.
- , *Mahoma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- VIGUERA MOLINS, M<sup>a</sup> Jesús, “El caballo a través de la literatura andalusí” en *Al-Andalus y el caballo*. Granada: El legado andalusí, 1995, pp. 99-112.
- VIRE, F., “Sur quelques noms arabes anciens d’oiseaux (et le secret dévoilé de leur étymologie)”, *Revue des Etudes Islamiques*, LIV (1986), pp. 340-342.
- , “essai de détermination des oiseaux de-vol mentionés dans les principaux manuscrites arabes médiévaux sur la fauconnerie”, *Arabica*, XXIV (1977), pp. 138-149.
- VOISIN, Dominique, “Les représentations animales chez Horace dans le livre II des *Satires* et les livres I à III des *Odes*: présence ou absence d’une transformation générique”, *Rursus n°2: Le modèle animal* (4 mai 2007) (formato electrónico en la dirección URL: <http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=100>).
- WALLACE, H. N., *The Eden Narrative*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- WALLS, Neal, *Desire, discord and death: approaches to ancient Near Eastern myth*. Boston: American School or Oriental Research, 2001.

- WASSERSTROM, Steven M., “Jewish Pseudepigrapha and *Qiṣaṣ al-anbiyā*”, en ASTREN, Fred, HARY, B.H. y HAYES, J.L. (Eds.), *Judaism and Islam Boundaries, Communication and Interaction*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, pp.237-256.
- WATSON, O., “A syrian bull: a rare Islamic figurine”, *Apollo*, CXIII-nº227 (january 1981), pp.10-13.
- WATT, W. Montgomery, *Bell’s Introduction to the Qur’ān*. Edinburgh: University Press, 1970 (trad. cast: *Introducción al Corán*. Traducción de M<sup>a</sup> Mercedes Lucini. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006<sup>2</sup>).
- WEBER, E., “Jardins et palais dans le Coran et les Mille et Une Nuits”, *Sharq al-Andalus*, X-XI (1993-1994), pp.65-81.
- WEIL, Gustav, *The Bible, the Koran, and the Talmud; or, Biblical Legends of the Mussulmans*. New York, 1863.
- WESTSTEIJN, Johan y DE VOOGT, Alex, “Sa’id b. Gubayr: piety, chess and rebellion”, *Arabica*, 49-3 (2002), pp. 383-386.
- WHEELER, Brannon, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. Quranic Studies Series. London: Routledge/Curzon Press, 2002.
- , *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*. London and New York: Continuum International Publications, 2002.
- y NOEGEL, Scott, *Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism*. London: Scarecrow Press, 2002.
- WHERRY, E. M., *A comprehensive commentary on The Quran*. Comprising sale's translation and preliminary discourse, with additional notes and emendations together with a complete index to the text, preliminary discourse and notes. London: Trübner & co., Ludgate Hill, 1882, vol. I.
- WIDENGREN, Geo, *Fenomenología de la religión*. Traducción de Alvaro Alemany. Presentación de J. Martín Velasco. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- YARZA, J., “El “Descensus ad infernos” del Beato de Gerona y la escatología musulmana” *Boletín Seminario Estudios Arte y Arqueología*, XLIII (1977), pp.135-146.

- ZAIIMECHE, Salah, "Cairo", *Foundation for Science Technology and Civilisation. Cairo*, mayo 2005, pp.18-19.
- ZAYDÂN, Ýurÿi, *Ta'rîj âdâb al-luga l-'arabiyya*. Beirut: Dâr Maktaba l-Ḥayyât, 1967, 2 vols.
- ZIRIKLÎ, Jayr al-Dîn al-, *Al-A'lam. Qāmūs tarāyîm li-ašhar al-riyāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'rabîn wa-l-mustašriqîn*. Beirut: Dâr al-'ilm li-l-malāyyîm, 1954-1959, 10 vols.
- ZONTA, Mauro, "Mineralogy, Botany and Zoology in Medieval Hebrew Encyclopaedias. "Descriptive" and "theoretical" approaches to Arabic sources", *Arabic Sciences and Philosophy: a Historical Journal*, VI- 2 (1996), pp. 263-315.
- ZOOLOGY: *Texts and Studies*. Fuat Sezgin (Ed.). Frankfurt/Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000, 6 vols.
- ZUCKER, Arnaud, "La Physiognomie antique et le langage animal du corps" *Rursus n°1. Actes du XXXVIII<sup>e</sup> Congrès International de l'APLAES: L'animal, un modèle por l'homme dans les cultures grecques et latine de l'antiquité et du Moyen-age* (9 juillet 2006) (formato electrónico en la dirección URL: <http://revel.unice.fr/rursus/document.html?id=58>).



No puedo cerrar esta Tesis sin dedicarla a mis dos compañeros de viaje, los que han sufrido y disfrutado conmigo cada etapa, mis incondicionales y han sido mis mayores valedores: Mis padres.