

NOCTURNAE AVES: SU SIMBOLISMO RELIGIOSO Y
FUNCIÓN MÁGICA EN EL MUNDO ROMANO

NOCTURNAE AVES: THEIR RELIGIOUS SYMBOLISM AND
MAGICAL FUNCTION IN THE ROMAN WORLD

ANTÓN ALVAR NUÑO

Universidad Rey Juan Carlos. (Madrid)

ARYS, 8, 2009-2010, 187-202 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En su artículo "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concluye destacando lo paradójico que resulta que los poderes demoníacos, asociados con lo marginal, lo liminal, lo caótico, aparezcan a menudo descritos bajo un rígido orden. En este mismo ámbito se puede incluir a las criaturas de la noche, que si bien están en general asociadas a la muerte y lo destructivo, también son objeto de ordenación sistemática y diferenciaciones tipológicas. Se analizan aquí el simbolismo religioso y función mágica de la lechuza (*noctua/tyto alba* en la clasificación linneana), el búho real (*bubo/Bubo bubo*) y la fantástica estrige para destacar cómo en el mundo romano la variedad taxonómica de las rapaces nocturnas se tiene en cuenta asimismo en la esfera religiosa.

ABSTRACT

In his paper "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", J. Z. Smith concludes stressing the paradox between demonic powers, associated with the marginal, the peripheral and chaos, and the rigorously ordered way they are constantly described in graeco-roman sources. Nocturnal animals can also be included here: even if they are generally associated with death and destruction, they are object of taxonomic classification and present slight differences among them. This paper focus on the religious symbolism and magical function of the barn owl (*noctua/tyto alba* in the Linnaean classification), the eagle-owl (*bubo/Bubo bubo*) and the phantastic strix, in order to emphasize how in the Roman world the taxonomic variety of nocturnal birds is also considered in the religious sphere.

PALABRAS CLAVE

Taxonomía, simbolismo, religión, magia, noctua, bubo, strix.

KEYWORDS

Taxonomy, symbolism, religion, magic, noctua, bubo, strix.

Fecha de recepción: 17/01/2011

Fecha de aceptación: 01/03/2011

A grandes rasgos, se puede afirmar que según la mentalidad romana las aves nocturnas son seres ominosos, de mal agüero y funestos. Cualquier criatura cuyas costumbres no se lleven a cabo en plena luz del día tiene unas connotaciones negativas muy fuertes. Lo mismo ocurre con los *lucifugi*, esos seres humanos que escapan de la luz del día y hacen su vida durante la noche. Esa inversión de los hábitos, esa actitud noctámbula es un comportamiento desviado y execrable, puesto que la noche forma parte del dominio de la muerte. Séneca lo denuncia con especial profusión en una de sus *epístolas morales a Lucilio*: aquellos que viven en las tinieblas acaban por tener un cuerpo lánguido y frágil, y una carne cadavérica.¹ La relación entre la noche y la muerte, y el día y la vida queda explicada perfectamente en la epístola escrita por Séneca: es durante el día cuando la sociedad lleva a cabo las tareas productivas, mientras que la noche es desde un punto de vista económico todo lo contrario. Si no hay producción, se entiende que el resultado es funesto. Por ese motivo, los moradores de la noche se vinculan simbólicamente a la muerte –como en el caso de las aves nocturnas– o, al menos, a una actitud antisocial que debe ser denunciada.² Pero más allá de estas consideraciones generales, las criaturas de la noche en el mundo romano son objeto de reflexión, de catalogación según las particularidades de cada una y de usos simbólicos, metafóricos o ideológicos precisos para cada especie. La oscuridad no supone un impedimento para la percepción de las sutiles diferencias de sus moradores y de su intelectualización por parte de la mentalidad romana.³

Los principales manuales de ornitología greco-latina suelen destacar diferencias taxonómicas entre el mundo griego y el romano con respecto a las rapaces nocturnas.⁴ Para autores como André, Aristóteles distingue cinco especies diferentes, mientras que Plinio solo tres. Si bien es cierto que en un pasaje de la *Naturalis Historia* que hace referencia a estas aves el autor romano solo cita al *bubo* (el búho real), a la *noctua* (la lechuza) y a la *ulula* (el cárabo común), esto no quiere decir que los autores latinos distingan exclusivamente a estas tres

1 Sen. *Ep.* 122: *At istorum corpora qui se tenebris dicaverunt foeda visuntur, quippe suspectior illis quam morbo pallentibus color est: languidi et evanidi albent, et in vivis caro morticina est.* Sobre la vida noctámbula y sus implicaciones sociales, Ker 2004: 209-242.

2 Cf. Douglas 1990: 33: “How could we think about how animals relate to one another except on the basis of our own relationships?”

3 Smith 1978: 425-439. Cf. la famosa frase de Lévi-Strauss 1962: 132, “on comprends enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que «bonnes à manger» mais parce que «bonnes à penser»”.

4 Vid. D’Arcy Wentworth 1936; André 1967; Capponi 1979.

especies.⁵ A ellas habría que incluir dos más, el *otus* y la *strix*. El *otus* se suele identificar con el búho chico o la lechuza campestre, mientras que la *strix*, por sus peculiaridades, causa más problemas a la hora de identificarla incluso con una rapaz nocturna. Las fuentes latinas no son muy proliferas en la descripción del *otus* y de la *ulula*. Eso hace que resulte imposible saber qué tipo de significación religiosa podían tener, por lo que las vamos a omitir aquí para centrarnos en la *noctua*, el *bubo* y la *strix*, sobre los cuales hay una información mucho más detallada. Por otro lado, nos vamos a limitar la concepción religiosa de las rapaces nocturnas entre los autores latinos y a otro tipo de materiales relacionados con ellas provenientes de Italia y, a partir de época augústea, del Mediterráneo Occidental. El contenido simbólico de las rapaces nocturnas en el mundo griego es lo suficientemente rico como para ser estudiado aparte y, si bien es cierto que puede haber ciertas similitudes con el del mundo romano, también hay fuertes diferencias que deben ser analizadas dentro de su contexto particular. Algunas de esas diferencias, a las que haremos referencia aquí, no serán analizadas en detalle si se trata de casos procedentes del mundo griego, puesto que hacerlo llevaría demasiado espacio.

LA LECHUZA (γλαύχ, NOCTUA).

De entre las cinco especies que nos ocupan, la que tiene una simbología más particular es quizá la lechuza. En el mundo romano, al igual que ocurre con el mundo griego, se la considera el ave consorte de Minerva. No cabe duda de que la asociación entre Minerva y una lechuza es un préstamo proveniente de Atenas. Conviene subrayar que no en todo el mundo griego se entiende a la lechuza como un símbolo de Atenea; hay ocasiones en las que se percibe como un ave de mal agüero. Así ocurre, por ejemplo, en un fragmento de Menandro en el que el cómico enumera los malos presagios de la naturaleza, entre los que está la visión de una lechuza;⁶ o en un epigrama compuesto por Dionisio y recogido en la *Antología Palatina*, en donde se realza la tragedia ante la muerte de un poeta indicando que hasta las lechuzas se lamentan por su muerte;⁷ o en la advertencia que hace Claudio Eliano con respecto a esta ave, poniendo como ejemplo a Pirro, al cual, en el camino a Argos, en donde le esperaba una muerte humillante, se le posó una lechuza sobre su lanza y le acompañó durante todo el camino.⁸ En cuanto a su asociación con la diosa Atenea, parece que la hipótesis más aceptada es la que considera a la lechuza como la fosilización de una creencia prehistórica en el área que ocupa Atenas en la que se tendría a esta ave como animal totémico.

Sin embargo, entre los autores latinos la lechuza (*noctua*) no aparece como una criatura de mal agüero. En los casos en los que no se hace referencia a ella como consorte de Minerva, se nos presenta como un ave que presagia el buen

5 Plin. *N.H.* 10, 34.

6 Men. *Fg.* 534, 11: ἄν γλαυξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν.

7 Dion. en *Ant. Pal.* 7, 716: ἀμφὶ δὲ τύμβῳ | σεῖο καὶ ἄκλαυτοι γλαυῦκες ἔθεντο γόον

8 Ael. 10, 37. Cf. Plin. *N.H.* 10, 34, 35; Artem. 3, 65.

tiempo y el fin de las lluvias. Un poema de Propertio relata el amor desesperado de Aretusa a Licotas, el cual ha marchado a Bactria en una campaña invernal. Aretusa está pendiente de todos los indicios que marquen el final del invierno, momento en el cual retornará su amado, y entre las señales que marcan la entrada de la primavera está el ulular de la lechuza.⁹ Virgilio, por su parte, también utiliza en sus *Geórgicas* a la lechuza como una señal que indica el final de las lluvias cuando, al atardecer, ulula mientras los cielos se abren, dejando ver al gavilán persiguiendo a la alondra sobre un limpio fondo azul.¹⁰ Plinio el viejo es más explícito en la asociación entre las modificaciones meteorológicas y la lechuza. En un pasaje de la *Historia Natural* en el que se enumeran los presagios que indican los animales, comenta que si la lechuza ulula durante la lluvia, está pronosticando buen tiempo, mientras que si lo hace estando los cielos claros, significa que se acerca una tormenta.¹¹

Pero los labradores del Lacio no se limitaban a vaticinar el tiempo según el canto de la lechuza, sino que también trataban de controlarlo sacrificando a la rapaz. Tal y como cuenta Paladio, para evitar las granizadas se recurría a diferentes mecanismos rituales, como cubrir la muela con un paño rojo, levantar hachas cruentas contra el cielo amenazador, rodear con nueza toda la superficie de la huerta, empalar a una lechuza con las alas desplegadas, o ungir con grasa de oso los aperos de labranza.¹²

Esta concepción peculiar que le dan a la lechuza en el mundo romano, en donde el ave no responde a la ecuación ave nocturna = mal presagio, se puede deber a que no la consideraban como tal, no la veían como una moradora de la noche. De hecho, las lechuzas suelen vivir en graneros o cerca de tierras de labranza, y salen de caza al atardecer o durante las primeras horas de la noche, pero no en noche cerrada. Del mismo modo que sus hábitos se desarrollan en un periodo de tiempo fronterizo, entre el día y la noche, en la cosmovisión romana se utiliza como símbolo de una transición, en este caso de tipo meteorológico.

En el África proconsular (sobre todo en Cartago, pero también en Thysdrus, Hadrumentum, Thuga, Le Kef y Ammaedara) sí que se encuentran amuletos e imágenes que utilizan a la lechuza como apótrope y que no están relacionados con la prevención de tormentas inoportunas, sino más bien con la profilaxis del ajo.¹³ La mayor parte de ellos no están datados, pero no deben ser anteriores al siglo III d.C. Por cuestiones de espacio no nos vamos a detener en todos los ejemplos que se han conservado. Puesto que la morfología y la fraseología de estos amuletos es muy similar, bastará para nuestros propósitos con que nos detengamos en uno solo de ellos. Se trata de un disco de bronce hallado en

9 Prop. 4, 3, 59. Cf. Shackleton Bailey, *Propertiana* 233.

10 Verg. *G.* 1, 403.

11 Plin. *N.H.* 18, 362: *grues silentio per sublime volantes serenitatem, sicut noctua in imbre garrula, at sereno tempestatem.*

12 Pall. *Agric.* 1, 35: *Contra grandinem multa dicuntur. Panno russeo mola cooperitur. Item cruentae securae contra caelum minaciter leuantur. Item omne horti spatium alba uite praecingitur uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur uel ferramenta, quibus operandum est, seuo unguuntur ursino.* Sobre las pervivencias paganas en la magia agraria en época tardo-imperial, Mastrocinque 2004: 795-836.

13 Merlin 1940: 486-493.

Cartago en cuyo anverso se aprecia una lechuza girada hacia la derecha con las alas desplegadas, acompañada por 6 estrellas y con una inscripción alrededor en donde se lee: *Vincit te leo de tribus Juda G(abriel) Vic(toria)* –“El león de la tribu de Judá te ha vencido. Gabriel. Victoria”-. En el reverso, en medio de una corona, se lee la siguiente inscripción: *Invid[i]a(m) invidiosa! Invi[ct]a [adstat] ur(get) avis quae se noctu c(a)ellum fecerit. Istefania* –“¡Envidia sufra la envidiosa! Invicta se yergue y acecha el ave que de noche hizo el cielo suyo. Estefanía”-. Por esta última inscripción, podemos establecer que se trata de una fórmula apotropaica contra el mal de ojo, el cual tiene una relación tan estrecha con la envidia que en ocasiones se usa este mismo término para hacer referencia al ojo. La frase del anverso parece inspirada en *Apocalipsis* 5.5, en donde se lee *ecce vincit leo de tribu Juda*, “he aquí que el león de la tribu de Judá ha vencido”. Con respecto al ave representada, la inscripción indica que se trata de un ave nocturna; además, podemos afirmar sin lugar a dudas que se trata de una lechuza, puesto que a unos pocos kilómetros de Cartago, en Thysdrus, se conserva un mosaico datado en torno a las mismas fechas, con el mismo tipo de ave y una inscripción en donde especifica que se trata de una *noctua*. Por lo tanto, aquí la lechuza está actuando como criatura funesta asociada al mal de ojo.

Este cambio que se percibe en la simbología de la lechuza se debe a que el panorama religioso en el imperio romano está cambiando drásticamente a lo largo del siglo III. La inestabilidad política y económica que vive el Imperio se refleja en la desestructuración de la religión pagana ortodoxa. Los valores tradicionales están cayendo en desuso y resulta necesario cubrir de alguna manera las necesidades espirituales que surgen a raíz de la nueva situación. En el caso que nos ocupa, se aprecia claramente que se están reciclando viejos símbolos paganos, independientemente de su viejo significado, y se están mezclando con fórmulas propias de otras religiones.¹⁴ Para asegurar la eficacia de estos amuletos, se recurre a la heterogeneidad, a crear una especie de “melting-pot” en donde todo vale, independientemente de su procedencia, o de su significado original. A partir de este momento, no se vuelven a encontrar referencias a la lechuza como vaticinador de las tormentas.

EL BÚHO REAL (βῦας, *BUBO*).

El búho real es el arquetipo de ave siniestra por excelencia. Cada vez que se describe un paisaje tétrico y relacionado con la muerte, el búho está presente. Se

¹⁴ El cambio de paradigma es, desde luego, complejo y escurridizo a generalizaciones. Durante siglos, el cristianismo convivirá con la religión pagana tradicional, integrando en su dogma aspectos de la misma a la vez que rechaza otros. De manera similar, el paganismo de los siglos IV y V no será una arcaica fosilización de costumbres pretéritas, sino que mantendrá su dinamismo y será objeto de cambio y continuidad. Una síntesis adecuada sobre este periodo en Beard, North, y Price 1998: 364-388, con especial atención a los dioses tradicionales en 381 y ss. Se han publicado recientemente varios estudios sobre los procesos de integración y rechazo de determinados cultos paganos en el cristianismo, como Martínez Maza 2010 y Herrero de Jáuregui 2010. En relación con los cambios producidos en los hábitos iconográficos y su simbología religiosa, Elsner 1995: 190 y ss. Con respecto a las transformaciones en la simbología de los animales, Gilhus 2006: 78-114.

trata de un ave infernal, una criatura perteneciente al mundo de los muertos. Se posa en los tejos que rodean el río Cócito, junto con el buitre, que se alimenta de carroña, las harpías y las estriges con las alas manchadas de sangre.¹⁵

Como ave infernal, su presencia en el mundo de los vivos está cargada de fatalidad. Al final del cuarto libro de la *Eneida*, cuando Virgilio narra el delirio de Dido al ver que el héroe troyano se prepara para partir, el poeta de Mantua crea un escenario dramático que anuncia el fatal suicidio de la reina púnica. Las ofrendas que prepara Dido a los dioses se tornan presagios ominosos: el agua se ennegrece y el vino se vuelve sangre. Al caer la noche, presa del dolor, cree oír la llamada de su primer marido saliendo del mausoleo y un búho acompaña la escena con su canto fúnebre (*carmen feralis*).¹⁶

También el búho forma parte de las señales que advierten de la tragedia que va a acompañar al matrimonio entre Tereo y Procne según las *Metamorfosis* de Ovidio. No aparecen los dioses a bendecir la unión, solo las macabras Erinias, que alumbran la boda con antorchas robadas de un entierro; son ellas, además, las que preparan el lecho nupcial y, para colmo, un búho entra y se posa encima del tálamo. Con una fiesta así, no es de extrañar que el marido acabara violando y cortando la lengua a la cuñada, y que la esposa, por venganza, matara a su propio hijo para dárselo de comer al padre.¹⁷

No tan trágica, pero igualmente patética es la suerte que corre Mirra al enamorarse de su padre, también contada en las *Metamorfosis*. Cuando se dirige a cometer el acto incestuoso, Ovidio recurre de nuevo a la imagen tétrica del búho, esta vez ululando en una noche sin luna y sin estrellas. Y asimismo está la rapaz nocturna presenciando el nacimiento de Ibis, ese personaje anónimo al que Ovidio dedicó un poema cargado de odio e inquina, y al que augura al comienzo de su poema un destino aciago.¹⁸

El búho no anuncia exclusivamente las tragedias personales, sino que su presencia también advierte sobre la inminencia de una desgracia colectiva. Para crear el ambiente dramático apropiado en la descripción del crimen que se prepara contra César, Ovidio enumera en sus *Metamorfosis* una serie presagios que anunciaban la muerte del dictador, como un ruido proveniente de los cielos de armas entrechocando y trompetas, gotas de sangre entre la lluvia, un sol pálido que no brilla con su fulgor habitual, cantos y palabras amenazantes que salen de los bosques sagrados, una luna roja y, cómo no, la presencia del siniestro búho en mil lugares.¹⁹

Los autores partidarios de la causa republicana también hacen del búho un ave que frecuenta a César. Lucano imagina la entrada de César en Roma después

15 Sil. Ital. 13, 598: *hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur / et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis / Harpyiaequae fouent nidos atque omnibus haerent / condensae foliis: saeuit stridoribus arbor*. Cf. Sen. *Hercules furens* 687.

16 Verg. *Aen.* 4, 462: *solaque culminibus ferali carmine bubo / saepe queri et longas in fletum ducere uoces*.

17 Ovi. *Met.* 6, 424-674. Cf. Apollod. 3, 14, 8.

18 Ovi. *Ibis* 223: *Qui simul impura matris prolapsus ab alvo / Cinyphiam foedo corpore pressit humum, / sedit in aduerso nocturnus culmine bubo, / funereoque graves edidit ore sonos*.

19 Ovi. *Met.* 15, 791: *tristia mille locis Stygius dedit omina bubo, / mille locis lacrimauit ebur...*

de Farsalia, el momento en el que se va a instaurar la dictadura, como un día nefasto en el que se suceden los presagios de mal agüero que, sin embargo, los augures ignoran voluntariamente. Cuenta que ese día truena y los vates hacen oídos sordos, que se prohíbe observar el cielo, asegurando los adivinos que el vuelo de las aves es favorable, a pesar de que se ve a un búho volando por la izquierda.²⁰

Asimismo, el preludio al desastre romano en Cannas se describe en Silio Itálico a partir de una serie de portentos funestos que incluyen lanzas ardiendo por ignición espontánea, terremotos, erupciones, eclipses y el bloqueo de las puertas del campamento romano por parte del revoloteo de un búho.²¹

Independientemente de que el búho se utilice como recurso literario para acentuar la tragedia, lo cierto es que su estatus como ave de mal agüero era indiscutible, y su presencia en un lugar público obligaba a poner en marcha todos los rituales de purificación necesarios para contrarrestar su influencia negativa. Eso fue lo que ocurrió durante el consulado de Sexto Palpelio Histro y Lucio Pedanio, en el año 42 d.C., durante el cual un búho entró en el Capitolio, lo cual obligó a purificar la ciudad en las nonas de marzo además de durante la purificación habitual, que solía tener lugar el día siguiente a las calendas de febrero.²² El mismo ritual purificadorio tuvo que llevarse a cabo en el consulado de Lucio Casio y Gayo Mario, año en el cual se avistó un búho además de una *incendiaria auis*, un “ave incendiaria”, también considerada de mal agüero.²³

El búho, además de criatura de mal agüero, es un ingrediente frecuente en las recetas de los *magi*. Plinio hace referencia constante a estas recetas, no exentas de cinismo. Comenta, por ejemplo, que para las fiebres cuartanas los magos recomiendan llevar atados excrementos de gato con un dedo de búho y, para que no haya recaída, no quitarlos hasta después del séptimo ciclo de fiebre. Lo aparentemente ridículo de esa práctica le hace preguntarse quién se pudo inventar algo así, o por qué en concreto dedo de búho.²⁴ De igual manera, considera falaces aquellas prescripciones que indican que el corazón de un búho colocado sobre el pecho de una mujer dormida hará que ésta revele todos sus secretos, que los soldados que lo llevan al combate son más valientes, que el huevo de búho riza el cabello,²⁵ que la pata de búho es una buena profilaxis contra las serpientes, o que la ceniza de ojos de búho sirve para hacer un colirio que aclara la vista.²⁶ Según los comentarios de Plinio, la cantidad de remedios para los que los magos usan partes del búho es enorme. Para otras recetas, como las inflama-

20 Lucan. 5, 396: *nec caelum seruare licet: tonat augure surdo, / et laetae iurantur aues bubone sinistro*. Cf. Marco Simón 1986: 81-90.

21 Sil Ital. 8, 634: [...] *obseditque frequens castrorum limina bubo*.

22 Plin. *NH*. 10, 34.

23 Id. 10, 36.

24 Id. 28, 229: *quartanis Magi excrementa felis cum digito bubonis adalligari iubent et, ne recidant, non removeri septeno circumitu. quis hoc, quaeso, invenire potuit? quae est ista mixtura? cur digitus potissimum bubonis electus est? modestiores iocur felis decrescente luna occisae inveteratum sale ex vino bibendum ante accessiones quartanae dixerunt*.

25 Id. 29, 81-83.

26 Id. 29, 127.

ciones de los tendones,²⁷ se usa ceniza de cabeza de búho, para aquellos que sufren delirios,²⁸ ceniza de ojos de búho, o sus sesos tanto para cerrar las heridas²⁹ como para la sarna.³⁰ Para el naturalista romano, la eficacia de estos remedios es más que dudosa puesto que, por un lado, se trata de prácticas mágicas³¹ -y su opinión sobre la magia es de sobra sabida-³² y, por el otro, porque la obtención de ingredientes extraídos del búho es muy improbable, pues “¿quién ha podido jamás ver un huevo de búho, cuando ver a la propia ave es un prodigio?”³³

La vinculación del búho al mundo de la magia es algo habitual. En la tragedia de Séneca *Medea*, el autor describe un ritual de maldición contra la futura esposa de Jasón que lleva a cabo la bruja utilizando hierbas venenosas, ponzoña de serpiente, corazón de búho y vísceras de estrige.³⁴ Y no es menos la Ericto de Lucano, cuya terrorífica voz es una mezcla de ladridos de perros, aullidos de lobo y gemidos de búho y estrige, entre otras cosas.³⁵

La alusión al búho asociado al mundo de la magia es un elemento más para crear una imagen negativa y temible de los magos. Según la concepción romana del búho como ave de mal agüero cuya sola visión obliga a llevar a cabo rituales de purificación, hacerlo un ingrediente habitual en las recetas de los magos implica cargarles del siniestro simbolismo que el ave tiene. Los magos son individuos contaminados desde un punto de vista religioso, puesto que están en constante contacto con un animal impuro, y son temibles puesto que tratan con el mundo de ultratumba sin ningún escrúpulo. Sin embargo, esa imagen macabra del mago que crean los autores latinos está reforzada por una base de realidad que la hace todavía más creíble. Hay dos prescripciones recogidas en los *papiros mágicos griegos* que incluyen el uso de sangre, ojos y grasa de búho. Una de ellas es un encantamiento para ser invisible a la luz del día,³⁶ por lo que no resulta extraño aquí emplear ojos de búho si se tiene en cuenta que en la antigüedad se creía que las rapaces nocturnas tenían una escasísima capacidad para ver durante el día.³⁷ No se ha conservado la función de la receta mágica en que se usa sangre de búho, pero según las instrucciones, el líquido vital se debía usar como tinta para dibujar una figura humana que luego debía ser enterrada,³⁸ así que suponemos que en este caso se está haciendo alusión al simbolismo nefasto del búho y que las intenciones del ritual no deben ser muy amigables.

27 Id. 30, 110, 5.

28 Id. 30, 95, 5.

29 Id. 30, 118.

30 Id. 30, 121.

31 Id. 28, 229; 30, 95, 5; 30, 110, 5.

32 Marco Simón 2001: 105-132.

33 Id. 29, 82: *quis enim, quaeso, ovum bubonis umquam visere potuit, cum ipsam avem vidisse prodigium sit?* Sobre el uso de animales en la tradición mágico-médica, vid. Gordon 2010: 249-270.

34 *Sen Med.* 733.

35 *Luc.* 6, 689.

36 *PGM* 1, 223.

37 E. g. *Plin. NH.* 10, 34; *Mart.* 3, 93, 10.

38 *PGM* 36, 265.

Otra muestra de la utilización mágica del búho está en su empleo como apótrope. En el atrio de la basílica hilariana en Roma, dedicada al culto de Cibeles y Atis, se halló un mosaico de teselas blancas y negras con la representación en el centro de un gran ojo atravesado por una lanza sobre el que hay una rapaz nocturna posada plácidamente. Lo cierto es que el ave se parece más a un mochuelo que a un búho real, pero, al no saber dentro de qué familia se clasificaba en el mundo greco-romano a los mochuelos (*athene noctua* según la clasificación linneana), lo hemos incluido aquí, puesto que resulta más coherente en relación con los ejemplos que se presentan más adelante. El ojo está rodeado por varios animales que se abalanzan sobre él: un escorpión, una serpiente, varias aves, un par de felinos y tres animales astados (una cabra, un toro y un ciervo). La escena está acompañada por una inscripción dentro de una *tabella ansata*: INTRANTIBUS HIC DEOS / PROPITIOS ET BASILIC(AE) / HILARIANAE (“a los que aquí acuden [a rendir culto] a los dioses propicios, y a la basílica hilariana”).³⁹

También debía tener una función apotropaica el amuleto que se conserva en el Museo Nacional de Arte Romano, cuya procedencia y datación se desconocen.⁴⁰ Se trata de una pieza de bronce de cuya parte inferior cuelga un aparato reproductor masculino. El cuerpo tiene dos grandes oquedades circulares que asemejan ojos, y de los laterales sale una especie de plumaje en forma de espiga. En este caso, el conjunto sí que da la sensación de cabeza de búho real.⁴¹ Este amuleto peculiar se ha empleado para vincular la creencia en el mal de ojo con el culto a la luna pero, desde nuestro punto de vista, aunque haya ensalmos curativos contra el ojo que mencionen la luna en algunas zonas de Extremadura en la actualidad, no se puede establecer tal relación para el mundo antiguo. No hemos encontrado ninguna referencia en el mundo clásico que permita afirmar que la luna y el ojo están relacionados de ninguna manera. No creemos que la forma de búho de este amuleto esté aludiendo a la luna o a la noche, como se ha propuesto,⁴² sino al simbolismo de la propia ave, entendida como emisaria de la muerte. Se trata de un amuleto contra el mal de ojo en el que se conjugan el poder apotropaico del falo con un principio habitual de la magia simpática, el de la oposición: se evita la muerte, haciendo alusión a ella.

Apuleyo de Madaura también hace referencia al uso del búho como apótrope en un pasaje suyo de las *Metamorfosis* en el que comenta el cuidado que pone la gente por cazar un búho si se cuelga en la casa para clavarlo en la puerta y alejar de esta manera cualquier desgracia que estuviera acechando a la familia.⁴³ Así pues, según la información que tenemos, el uso mágico del búho en el occidente romano se podría dividir en dos: uno de probable influencia oriental en el que el ave se usa como ingrediente para determinadas recetas mágicas, y otro uso,

39 CIL VI 30973 a; Blake 1936: 158-159.

40 M.N.A.R., Inv. Gral. nº 206.

41 Y no de lechuza, como se ha propuesto en De la Barrera y Nogales Basarrate 2001: 124, n. 6.

42 De la Barrera y Velázquez 1988: 211-214.

43 Apul. *Met.* 3, 23, 12: *Quam pulchro enim quamque festivo matronae perfrentur amatore bubone! Quid quod istas nocturnas aues, cum penetrauerint larem quempiam, sollicito prehensas foribus uidemus adfigi, ut, quod infaustis uolatibus familiae minantur exitium, suis luanr cruciatibus?*

como apótrope, que se constata en Roma, en Tripolitania y en Hispania y cuyo origen preciso no es posible determinar.

LA ESTRIGE (*STRIX*).

La estrige quizá sea el ave nocturna más original del occidente romano.⁴⁴ En las fuentes griegas no aparece como una criatura funesta, excepto en un encantamiento para espantarla que se ha conservado,⁴⁵ y en algunos escritos de época bizantina.⁴⁶ Sus peculiaridades han hecho que los especialistas discutan sobre si puede llegar a considerarse un ave o no: mientras unos la identifican con la *tyto alba*, la lechuza común, otros la identifican con los murciélagos hematófagos. Tal y como aparece descrita en las fuentes, no creemos apropiado apoyar esta última hipótesis. Pensar en la estrige como un vampiro chupa-sangres suena más a buscar un proto-tipo del conde Drácula en la literatura greco-latina que a atender a lo que las fuentes dicen. Además, los murciélagos no tienen connotaciones negativas en las fuentes clásicas, a diferencia de lo que ocurre con las rapaces nocturnas. Es probable que esto se deba a que no se consideraban por completo criaturas nocturnas, sino que se las ubicaba en un espacio liminal entre el día y la noche. Murciélago en latín es *vespertilio*, cuya raíz coincide con la de *vesper-tinus*. Ese aspecto fronterizo del murciélago se pone de relieve en la taxonomía que de él se hace: de la misma manera que vive entre el día y la noche, su anatomía está a mitad de camino entre la de un ave, como criatura voladora que es, y un mamífero, puesto que tienen mamas con las que alimentan a sus crías.⁴⁷

No se encuentran referencias a la estrige fuera del campo de la fábula excepto en un pasaje de Plinio el Viejo sobre los mamíferos, y aún así, el propio naturalista previene al lector acerca de las ideas generales que se tienen acerca de esta criatura. Según él, existe la fabulosa creencia de que la estrige tiene mamas con las que alimenta a los niños que secuestra, pero no es capaz de identificarla con ningún tipo de ave que él conozca.⁴⁸

En la literatura previa a la época del Principado no aparecen referencias a la estrige; ésta entra en escena en la literatura latina de la mano de Tibulo, Propertio, Horacio y Ovidio. Con ellos se elabora el patrón que se mantendrá sin apenas variaciones durante la literatura posterior. Según las descripciones de los poetas latinos, la estrige es un ave nocturna con connotaciones simbólicas

44 Sobre esta criatura, vid. Oliphant 1913: 133-149 y más recientemente Cherubini 2010.

45 Anom. Fr. Bergk. 26, ap. Festus, p. 456: στρίγγ' ἀπόπεμπον, νυκτιβόαν, τὰν στρίγγ' ἀπὸ λαῶν | ὄρνιν ἀωνόμιον στρίγγ' ὠκυπόπους ἐπὶ νῆας ἔλαυνε.

46 Como Joa. Dam. *Peri stryngoon* = Migne PG 94 1064.

47 Plin. *NH.* 11, 232: *Mammæ homo solus e maribus habet, cetera animalia mammarum notas tantum. sed ne feminae quidem in pectore nisi quæ possunt partus suos attollere. Ova gignentium nulli; nec lact nisi animal parienti. Volucrum vespertilio<ni> tantum: fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris inmulgere. esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quæ sit avium, constare non arbitror.* Cf. Artem. 3, 65, en donde el autor, además, señala incluso que el murciélago es una criatura de buen presagio para las mujeres embarazadas, puesto que, como ellas, tiene mamas con las que alimenta a sus crías.

48 Plin. *NH.* 11, 232.

similares a las del búho real, es decir, es criatura de mal agüero y emisaria de la muerte, o se emplea como ingrediente fatal en la preparación de pócimas amorosas. Así, en esa imagen tétrica de la bruja que construyen los poetas latinos,⁴⁹ se la ve bebiendo sangre rodeada de almas sin descanso que revolotean en torno a ella, bajo una música de fondo terrorífica ejecutada por el canto de la estrige,⁵⁰ o recogiendo plumas de la funesta ave en los cementerios para hacer pócimas,⁵¹ o consultando al siniestro pájaro sobre la hora final del desgraciado poeta.⁵²

Además, este arquetipo de bruja literaria es capaz de metamorfosearse en la propia ave. A este respecto, es especialmente enriquecedor a la prolija descripción de la estrige que hace Ovidio en un pasaje de sus *Fastos*. En él cuenta que este pájaro tiene una cabeza grande, ojos fijos, el pico especialmente diseñado para rapiñar, plumas blancas y uñas como anzuelos, y su dieta está basada en la sangre y las entrañas de los recién nacidos. Sin embargo, el poeta duda de si se trata de un tipo de ave, o son brujas transformadas en pájaro.⁵³

Quien no duda en absoluto de la esencia humana de las *strigae* es Petronio. Según lo que cuenta de ellas, las estriges tienen poderes misteriosos, son capaces de lacerar a un hombre hasta dejarle todo el cuerpo amoratado con sólo tocarlo, y su costumbre es secuestrar a los niños y sustituirlos por muñecos de paja. Para Petronio, estas estriges son *mulieres plussciae*, mujeres sabelotodo, y *nocturnae*,⁵⁴ criaturas de la noche con derecho propio.

Apuleyo de Madaura también reproduce esa idea de que ciertas mujeres son capaces de transformarse en rapaces nocturnas, aunque el resultado de la metamorfosis apuleyana no es una estrige, sino un *bubo*. En un famoso capítulo de sus *Metamorfosis*, Lucio es testigo presencial del ritual que lleva a cabo una bruja para transformarse en búho. La mujer comienza por desnudarse, se unta todo el cuerpo con un ungüento, murmura unas palabras frente a un candil y, poco después, empiezan a crecerle plumas y alas, y a endurecerse la nariz y las uñas hasta que se transforman en pico y garras. Poco después, la mujer transformada sale volando por la ventana al encuentro de su amado.⁵⁵ No creemos en este caso que el uso indiferente que hace Apuleyo entre estrige y *bubo* resulte incoherente. A diferencia de lo que ocurre con la *noctua*, cuyas peculiaridades ya hemos destacado, tanto el búho real como la estrige pertenecen por completo al siniestro ecosistema de la noche. Ambas aves están relacionadas con la muerte, a ambas

49 Sobre las brujas en la literatura latina, vid. e. g. Tupet 1976; Wallinger 1994; Stratton 2007.

50 Tibul. 1, 5, 52.

51 Prop. 3, 6, 29. Cf. Hor. *Ep.* 5, 20 y Ou. *Met.* 7, 269.

52 Id. 4, 5, 17.

53 Ou. *Fast.* 131 y ss.: *sunt avidae volucres, non quae Phineia mensis / guttura fraudabant, sed genus inde trahunt: / grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis; / canities pennis, unguibus hamus inest; / nocte volant puerosque petunt nutricis egentes, / et vitiant cunis corpora rapta suis; / carpere dicuntur lactentia viscera rostris, / et plenum poto sanguine guttur habent. / est illis strigibus nomen; sed nominis huius / causa quod horrenda stridere nocte solent. / sive igitur nascuntur aves, seu carmine funt / neniaque in volucres Marsa figurat anus, / in thalamos venere Procae.*

54 Petron. 63.

55 Apul. *Met.* 3, 21.

recurre Silio Itálico cuando describe la fauna del inframundo,⁵⁶ y ambas sirven como recurso para la composición literaria de las brujas.

CONCLUSIÓN

Las rapaces nocturnas no son tan solo criaturas de mal agüero. Estas, incluso en la aparente homogeneidad de su simbología religiosa, son clasificadas atendiendo a las peculiaridades de cada una: la noche, sobre todo durante sus primeras horas, alberga rapaces –como la lechuza– que se relacionan con las tareas de producción agrícola sin poseer connotaciones negativas de ningún tipo. Pero por otro lado, hay bestias que sí poseen una fuerte carga simbólica negativa, como el búho real y la estrige, moradores indiscutibles de la noche, asociados con la muerte y el terror.

Los ensayos de ordenación taxonómica reflejan la voluntad de definir una estructura simbólica homogénea y coherente incluso en el caótico, ambigüo y multiforme ámbito de la noche. Estos esfuerzos clasificatorios sufren incoherencias o contradicciones en diversos contextos (el caso más evidente es el de la simbología de la lechuza) o responden más a cuestiones ideológicas que a la mera reproducción de tradiciones folklóricas,⁵⁷ como en el caso de Plinio el Viejo y el énfasis que pone en destacar ingredientes extraídos del siniestro búho real para las recetas de los no menos siniestros *magi*, o en la asociación entre la estrige y las brujas que llevan a cabo los poetas augústeos.

Por último, la descripción simbólica de estas rapaces sufre tanto continuidad, sobre todo en el caso de la estrige,⁵⁸ como modificaciones interpretativas a partir de la progresiva instauración del cristianismo como religión mayoritaria en la cuenca del Mediterráneo. El análisis del cambio y continuidad de la simbología de las rapaces nocturnas durante los primeros siglos del cristianismo es un tema cuyo estudio detenido podría resultar enriquecedor dentro de las líneas de trabajo relacionadas con la simbología animal en el Imperio romano.

BIBLIOGRAFÍA

- André, J. 1967. *Les noms d'oiseaux en latin*. París: C. Klincksieck.
- Beard, Mary, John A. North, et al. 1998. *Religions of Rome. Volume I*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- D'Arcy Wentworth, T. 1936. *Glossary of Greek Birds*. Londres: Humphrey Milford.
- De la Barrera, J. L., y T. Nogales Basarrate. 2001. "El 'ojo de la noche': el culto a la luna y el 'mal de ojo' de la Antigüedad a nuestros días". En Caldera, P. (ed.). *Magia y Religión de la Antigüedad a nuestros días*. Mérida: Cuadernos

56 Sil. Ital. 13, 598.

57 Cf. Feeney 1998 sobre la relación entre literatura y religión en el mundo romano, o los famosos estudios de Versnel 1990 y Versnel 1993 sobre las inconsistencias en las religiones griega y romana.

58 Oliphant 1913: 133-149 e id. 1914: 49-63.

- emeritenses 18: 117-155.
- De la Barrera, J. L., y A. Velázquez. 1988. "Amuletos romanos de Mérida". En *Homenaje a Samuel de los Santos*. Murcia: Diputación de Albacete: 211-214.
- Blake, M. E. 1936. "Roman Mosaics of the Second Century in Italy". *Memoirs of the American Academy in Rome* XIII: 67-214.
- Capponi, F. 1979. *Ornithologia latina*. Recco: Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale.
- Cherubini, L. 2010. *Strix. La strega nella cultura romana*. Druento: UTET.
- Douglas, M. 1990. "The Pangolin Revisited: a New Approach to Animal Symbolism". En Willis, R. (ed.). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. Londres-Nueva York: Routledge: 25-36.
- Elsner, J. 1995. *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feeney, D. 1998. *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. (Roman Literature and its Contexts). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilhus, I. S. 2006. *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Gordon, R. L. 2010. "Magian Lessons in Natural History: Unique Animals in Graeco-Roman Natural Magic". En Bremmer, J. N., J. H. F. Dijkstra, et al. (eds). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. (Numen Book Series. Studies in the History of Religion 127). Leiden-Boston: Brill: 249-270.
- Herrero de Jáuregui, M., 2010. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. (Sozomena. Studies in the Recovery of Ancient Texts 7). Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter.
- Ker, J. 2004. "Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucubratio*". *Classical Philology* 99: 209-242.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. París: Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. 1922. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Marco Simón, F. 1986. "Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica". *Memorias de Historia Antigua* 7: 81-90.
- . 2001. "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.". *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 1: 105-132.
- Martínez Maza, C. 2010. *Los misterios y el cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*. (Arys. Antigüedad: religiones y sociedades. Anejo II). Huelva: Universidad de Huelva.
- Mastrocinque, A. 2004. "Magia agraria nell'impero cristiano". *Mediterraneo Antico* 7: 795-836.
- Merlin, A. 1940. "Amulettes contre l'Invidia provenant de Tunisie". *Revue des études anciennes* 42: 486-493.

- Oliphant, Samuel Grant. 1913. "The Story of the Strix: Ancient". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44: 133-149.
- 1914: "The Story of the Strix: Isidorus and the Glossographers". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 45: 49-63.
- Percy, W. 1961. "The Symbolic Structure of Interpersonal Process". *Psychiatry* 24: 39-52.
- Smith, J. Z. 1978. "Demonic Powers in Antiquity". *ANRW* 16.1. Berlín-Nueva York: 425-439.
- Stratton, K. B. 2007. *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University Press.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman Life and Art*. Londres: Thames & Hudson.
- Versnel, H. S. 1990. *Ter Unus. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 1*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- 1993. *Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 2*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- Wallinger, E. 1994. *Hekates Töchter. Hexen in der römischen Antike*. (Reihe Frauenforschung, 28). Vienna: Wiener Frauenverlag.

