



UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
GRADO EN HISTORIA



TRABAJO FIN DE GRADO

Director: José Ramón Aja Sánchez

Curso 2017/2018

**LA RELIGIÓN DEL EGIPTO FARAÓNICO EN
LAS OBRAS DE LOS ESCRITORES
GRECORROMANOS: UNA APROXIMACIÓN AL
TEMA**

**THE RELIGION OF PHARAONIC EGYPT IN THE WORKS OF
GRECO-ROMAN WRITERS: AN APPROXIMATION TO THE
SUBJECT**

ELENA CERÓN FERNÁNDEZ

Septiembre, 2018

RESUMEN

Egipto es conocido por todos por haber albergado una de las civilizaciones más antiguas del Mediterráneo, ya que podemos remontar hoy sus orígenes, al menos, hasta los dos últimos siglos del IV milenio a.C. Griegos y romanos se interesaron desde muy pronto por las maravillas de la civilización egipcia, a la que consideraban no sólo la cuna de la sabiduría, sino también, el origen de muchos de los rasgos que caracterizaron a su propia cultura. Producto de ese interés son los numerosos testimonios escritos que nos han llegado de la Antigüedad, donde autores grecorromanos recogieron las experiencias obtenidas en sus viajes a Egipto, así como sus impresiones acerca de lo que allí conocieron. En este trabajo, analizaremos las obras de algunos de ellos, con objeto de dilucidar qué elementos de la religiosidad egipcia les llamaron especialmente la atención y qué grado de relación guardan esos elementos con la religión griega.

Palabras clave: Egipto antiguo, Religión, Fuentes clásicas, Escritores grecorromanos.

ABSTRACT

Egypt is known by all because of having been home to one of the most ancient Mediterranean civilisations, since its origins date back to, at least, the two last centuries of the IV millennium BC. Greeks and Romans were early interested in the wonderful Egyptian civilisation, considered not only the cradle of wisdom, but also the origin of many traits which characterised their own culture. A result of this interest is the amount of writings from the Antiquity that have survived, where Greco-Roman authors expressed the experiences obtained from their trips to Egypt, as well as their impressions about what they knew there. In this work, we will analyse the writings of some of them, in order to clarify which elements of the Egyptian religiousness caught their attention specially and the degree of connection between these elements and the Greek religion.

Key words: Ancient Egypt, Religion, Classic sources, Greco-Roman writers.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. LOS GRIEGOS Y ROMANOS EN EGIPTO	7
3. LA RELIGIÓN EGIPCIA VISTA POR LOS ESCRITORES GRECORROMANOS.....	11
3.1. CONCEPCIÓN DEL COSMOS.....	11
3.2. LOS DIOSES	13
3.2.1. Sincretismo de dioses griegos y egipcios.....	15
3.2.1.1. <i>Los cinco dioses primigenios</i>	16
3.2.1.2. <i>Isis, Osiris y descendencia</i>	16
3.2.1.3. <i>La Enéada Heliopolitana</i>	19
3.2.1.4. <i>Otras divinidades</i>	20
3.2.2. Influencia de las religiones místicas	23
3.2.3. Influencia del monoteísmo: henoteísmo en la religión greco-egipcia	26
3.3. CULTO A LOS ANIMALES Y SACRIFICIOS.....	30
3.4. EL TEMPLO, SACERDOTES Y ORÁCULOS	36
3.5. PRÁCTICAS FUNERARIAS	41
4. CONCLUSIONES	45
5. APÉNDICE	48
6. FUENTES UTILIZADAS	51
7. BIBLIOGRAFÍA.....	51
8. ÍNDICE DE FUENTES	53
9. ÍNDICES ONOMÁSTICOS	54
9.1. FIGURAS MITOLÓGICAS EGIPCIAS	54
9.2. FIGURAS MITOLÓGICAS GRIEGAS Y ROMANAS.....	54
9.3. FIGURAS DE LA RELIGIÓN CRISTIANA	55
9.4. PERSONAJES HISTÓRICOS	55
10. ÍNDICE TOPONÍMICO	56

1. INTRODUCCIÓN

Para este trabajo, nos hemos propuesto analizar la visión de los grecorromanos acerca de la religiosidad del Egipto faraónico, basándonos, para ello, en la lectura y comentario de las obras de algunos escritores griegos que conocieron el país y se interesaron por las costumbres de sus habitantes. Nuestras intenciones están lejos de realizar un «estado de la cuestión» o una síntesis de las opiniones de otros estudiosos sobre la materia. Al contrario, este trabajo pretende ser una aproximación personal al tema, un ejercicio de reflexión sobre los textos seleccionados.

La gran cantidad de relatos sobre Egipto que se escribieron durante la época grecorromana nos daría para elaborar un estudio mucho más completo y extenso de lo que podemos permitirnos en el presente trabajo. Las circunstancias nos obligan a acotar el estudio a una selección de autores que sirvan como muestra representativa del pensamiento de la época. En consecuencia, hemos seleccionado a unos pocos –en concreto, seis–, restringiendo el marco geográfico a aquellas regiones de tradición helena. Aunque, en su mayor parte, se trata de ciudadanos romanos, dado que nacieron bajo el dominio de Roma, su sustrato cultural es griego, por lo que nos referiremos a ellos como tales. Se trata de autores naturales de distintas regiones del Mediterráneo, y que abarcan un espacio cronológico de casi mil años (desde principios del siglo V a.C. hasta finales del siglo IV d.C.). Cada uno de ellos, por lo tanto, estuvo expuesto a un contexto histórico diferente, de manera que estudiarlos en conjunto nos permite vislumbrar la evolución de los intereses y la forma de pensar de los escritores griegos de época antigua respecto a Egipto y su religión.

El hecho de que nuestro trabajo consista en un análisis de fuentes antiguas no implica que hayamos olvidado por completo la bibliografía moderna. Sería muy pretencioso por nuestra parte realizar un estudio de tales características limitándonos exclusivamente a nuestros propios conocimientos sobre el tema. Esta bibliografía nos ha servido como referencia no sólo para contextualizar a cada autor y su obra, sino también a la hora de interpretar los textos antiguos, evitando posibles divagaciones e interpretaciones muy alejadas de la realidad.

El trabajo resultante de este estudio presenta una apariencia similar al realizado por L.M. García Fleitas y G. Santana Henríquez (2002), ya que estos autores parten también de los textos antiguos –concretamente, de escritores griegos– para explicar la visión que se tenía de Egipto en la Antigüedad; además, cubren prácticamente la misma cronología que

nosotros (ss. V a.C.-IV d.C.)¹. La diferencia entre este estudio y el presente trabajo es el tema abordado: en la publicación de L.M. García Fleitas y G. Santana Henríquez, se hace un estudio de la imagen de Egipto –en sentido general–; nosotros, en cambio, nos hemos centrado en el aspecto religioso.

Algunos capítulos de ese libro tienen como protagonista al Nilo y a las festividades religiosas relacionadas con él, dado el interés que el río egipcio suscitó en los autores grecolatinos. El Nilo es, de hecho, uno de los iconos de Egipto, lo cual explica el elevado número de estudios que existen sobre este tema². Uno de los que más trascendencia ha tenido, dado que ha servido de apoyo para estudios posteriores, es el trabajo de D. Bonneau sobre la crecida del Nilo (publicado en 1964). Cabe destacar, asimismo, la obra de F. Dunand y Ch. Zivie-Coche (2006), así como la de D. Frankfurter (1998), que estudian “el culto al Nilo en el conjunto de la religiosidad grecorromana”³. Tampoco podemos dejar de señalar la obra de J.R. Aja Sánchez (2015), que, como la de D. Bonneau, ha servido de referencia para los estudios más recientes⁴. La publicación de J.R. Aja adjunta, además, una amplia bibliografía⁵ en la que, junto a las obras que acabamos de mencionar, se recogen muchas otras sobre los temas que estamos tratando.

La bibliografía existente sobre Egipto y su influencia en la cultura grecorromana es amplia, si bien muchos de los trabajos acerca de este tema se interesan, sobre todo, por el Nilo, otorgando una menor importancia a otros aspectos de la civilización egipcia. Es cierto, no obstante, que dichos estudios están más focalizados en aspectos tales como “religión, política o magia”⁶, antes que en los puramente geográficos o físicos del río egipcio. Para nuestro trabajo sobre la religión egipcia, por lo tanto, nos sirven como bibliografía de referencia. Otras obras que podemos destacar, al hilo de este asunto, son el libro de P.

¹ GARCÍA FLEITAS, Luz María; SANTANA HENRÍQUEZ, Germán. *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002, p. 7.

² No son tantos, sin embargo, los escritos en lengua española. Además, muchas de las obras extranjeras analizan el Nilo bien desde la perspectiva grecorromana, bien desde la egipcia, pero no comparando ambas culturas (*vid.* AJA SÁNCHEZ, José Ramón. *Aguas mágicas. El Nilo en la memoria y la religiosidad del Mundo Antiguo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad de Cantabria, 2015, p. 31) –que es lo que nos proponemos en este trabajo–.

³ AJA SÁNCHEZ. *Aguas mágicas... Op. cit.*, p. 32.

⁴ Uno de ellos es el reciente artículo de M. Escolano-Poveda sobre el festival de Opet, publicado por National Geographic en su revista de Historia (*vid.* ESCOLANO-POVEDA, Marina. “La gran fiesta del dios Amón en Tebas: El festival de Opet”. *Historia. National Geographic*, 175 (2018), p. 46).

⁵ Cf. AJA SÁNCHEZ. *Aguas mágicas... Op. cit.*, pp. 444-467.

⁶ AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “Aristides did not read Strabo: Ethiopian rains in the ‘Aigyptios’”. *Ancient Society*, 46 (2016), p. 76.

Borgeaud y F. Prescendi (2008) –que compara la religión egipcia con las de otras civilizaciones del Mediterráneo (Grecia, Roma y el Próximo Oriente)– y el editado por P. Ballet (2012) –con una orientación temática más amplia–⁷. Todo ello conforma un *collage* del Egipto antiguo a partir de puntos de vista distintos. Nuestro enfoque sigue una metodología empleada por algunos de los autores ya mencionados, si bien el objeto de estudio es algo diferente.

En las siguientes páginas, analizaremos diversos aspectos relacionados con la religión egipcia y la visión que los escritores griegos plasmaron sobre ella en sus obras. Tal es nuestro objetivo de fondo. Tras una pequeña introducción sobre los límites cronológicos de nuestro estudio, así como del contexto de cada uno de los autores seleccionados, pasaremos a comentar sus reflexiones acerca de las creencias religiosas de los egipcios, haciendo hincapié en el contraste cultural entre Egipto y el Mundo Clásico. Nuestro principal objetivo es explicar por qué los autores escribieron lo que vemos reflejado en sus obras, qué es lo que explica que se interesaran por esos aspectos de la religiosidad egipcia y no por otros. El siguiente paso sería determinar qué grado de veracidad ofrece la información que nos proporcionan estos autores, aunque ello implicaría un estudio mucho más profundo de cada uno de los temas tratados, así como más espacio físico (más *papel*) para reflejar nuestras conclusiones, de manera que esta cuestión la trataremos muy superficialmente.

Para facilitar al lector la contextualización de cada uno de los autores seleccionados, adjuntamos, al final del trabajo, un apéndice con una reseña esquemática del contexto histórico y geográfico de cada uno de ellos (ordenados cronológicamente), señalando las fechas más destacadas del mismo, entre las que se incluyen los límites cronológicos de su vida, la fecha de composición de su obra y las fechas aproximadas en que los autores estuvieron a Egipto. De esta manera, el lector puede fácilmente obtener una visión de conjunto del espacio temporal en que nos movemos en este trabajo, a la vez que relaciona la vida de cada autor con los hitos más significativos del marco macrohistórico. Añadimos, además, unos índices onomásticos de las divinidades y otras figuras mitológicas nombradas a lo largo del trabajo, así como de las fuentes citadas o comentadas, junto con la indicación precisa de las páginas del trabajo en que son mencionadas. Finalmente, incluimos la lista de fuentes y bibliografía empleadas para la presente redacción. En lo que respecta a las citas de las fuentes consultadas, hemos tomado como referencia el *Oxford Classical Dictionary* (en

⁷ Para las referencias completas de las obras indicadas, *vid.* § Bibliografía.

su segunda edición de 1979), editado por N.G.K. Hammond y H.H Scullard, así como la versión española del diccionario editado por S. Hornblower y T. Spawforth (2002) –basado en aquel–, donde se recogen las abreviaturas más comúnmente utilizadas de los nombres de los escritores antiguos y sus obras.

2. LOS GRIEGOS Y ROMANOS EN EGIPTO

Egipto es conocido por todos por haber albergado una de las civilizaciones más antiguas del Mediterráneo, ya que podemos remontar hoy sus orígenes, al menos, hasta los dos últimos siglos del IV milenio a.C. En torno al 2700 a.C., comenzaría el Reino Antiguo y, con él, el periodo de esplendor de Egipto, que, con sus altibajos, se prolongaría hasta fines del Reino Nuevo (*ca.* 1080 a.C.). El Egipto con el que vamos a toparnos en este trabajo, sin embargo, se aleja de estas etapas de esplendor. La época en la que nos moveremos será la de los últimos periodos de la historia del Egipto en la Antigüedad, en que el país dejó de estar gobernado por dinastías autóctonas y, por consiguiente, abrió sus puertas a nuevas culturas y a influencias externas. Nos situamos en la denominada «Baja Época» –con periodos de dominación persa– y, principalmente, en la «Época Grecorromana», donde cabe destacar dos fechas: 332 a.C. (conquista de Alejandro Magno e inicio de la dominación griega de Egipto con la dinastía lágida o ptolemaica) y 30 a.C. (conversión de Egipto en provincia romana).

En la cronología que aquí vamos a tratar, así pues, se nos presenta un Egipto tardío, ocupado y dominado por monarcas extranjeros: griegos-macedonios y romanos. Hasta la llegada de Roma, Egipto continuó siendo un reino autónomo gobernado desde su capital en Alejandría, de forma que logró mantener muchas de las tradiciones que habían caracterizado la etapa faraónica de su historia. Los romanos, en cambio, al convertir a Egipto en una provincia más de su magno Imperio, diluyeron su autonomía en un vasto territorio gobernado desde una ciudad lejana, como era Roma. Hablamos, pues, de un Egipto que, aunque aún mantenía tradiciones muy antiguas en todos los órdenes, se vio inevitablemente influido por la cultura de las dinastías dominantes (al mismo tiempo que elementos de la cultura egipcia se transmitían a esas otras civilizaciones). La época de los faraones –en la que se construyeron las pirámides, los grandes templos y los demás monumentos que dejaron maravillados tanto al hombre antiguo como al moderno– había quedado atrás.

A pesar de estas circunstancias, Egipto seguía siendo un foco de atracción para todo tipo de gentes venidas de diversas regiones del Mediterráneo. Comerciantes, por un lado,

viajaban a Egipto en busca de productos de amplia variedad: desde cereal⁸ hasta minerales. Pero también visitaban el país simples viajeros, atraídos por un sinnúmero de peculiaridades que albergaba el territorio nilótico y sus gentes. El río Nilo era una de las grandes *maravillas* de Egipto, pues no sólo volvía fértil la arena del desierto, sino que, además, funcionaba *al revés* que los ríos europeos, al crecer en verano y no con las lluvias de invierno; el valle del Nilo era también hábitat de numerosas especies animales (cocodrilo, hipopótamo...) y vegetales (papiro, loto, palmeras...) que sorprendían a los extranjeros. Por añadidura, la antigüedad de la civilización egipcia, la grandiosidad de sus construcciones y sus peculiares costumbres (como el culto a los animales o la momificación de los muertos) hacían de Egipto un país lleno de curiosidades y atractivo para los estudiosos: “un país mágico, de fauna y vegetación exóticas, de costumbres extrañas [...] y escenario de prodigios y maravillas de toda índole”⁹. Egipto era visto, además, como “un modelo de sabiduría, la cuna de la religión griega”¹⁰. En consecuencia, era uno de los destinos obligados para todos aquellos interesados en aprender sobre las raíces de su propia cultura.

Era costumbre que los jóvenes griegos visitaran el país como culmen de su proceso educativo¹¹, y los romanos, algo más tarde, harían lo mismo. Muchos de esos viajes dieron lugar a escritos de género diverso (“etnográficos, geográficos, históricos, curiosidades, tradiciones míticas”¹²), en los cuales los autores griegos y romanos recogían las experiencias obtenidas, así como sus impresiones acerca de lo que allí conocían. Algunos de los testimonios más importantes sobre Egipto se encuentran en las obras de Heródoto, Diodoro Sículo, Estrabón, Séneca, Plinio *el Viejo*, Plutarco, Elio Aristides, Apuleyo o Amiano Marcelino, entre otros muchos¹³. Los seis autores seleccionados para este trabajo son de ascendencia griega, aunque, dada la distancia temporal entre ellos, varios podrían ser considerados escritores romanos, puesto que nacieron en regiones ya dominadas por Roma.

Heródoto (*vid.* § Apéndice) es el escritor más antiguo de los que hemos seleccionado. Nacido en el primer cuarto del siglo V a.C., su vida se encuadra en plena época clásica de la

⁸ No en vano, se conocía a Egipto como «el granero de Roma».

⁹ GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 8.

¹⁰ ADRADOS, Francisco R. (intr.). *HERÓDOTO. Historia: Libros I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 18.

¹¹ CORTÉS COPETE, Juan Manuel (intr., trad. y n.). *ELIO ARISTIDES. Discursos, V*. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 9.

¹² ADRADOS. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 24.

¹³ GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 7; PORDOMINGO PARDO, Francisca (intr., trad. y n.). *PLUTARCO. Obras morales y de costumbres (Moralia), VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 11.

historia de Grecia. Es considerado el primer historiador, no sólo por preocuparse de investigar los hechos que relata, sino además por ser su *Historia* “la primera obra extensa que se escribió en prosa en griego”¹⁴. Antes que él, otros autores (los llamados «logógrafos»¹⁵) escribieron relatos más breves¹⁶, que sirvieron como base para los trabajos de Heródoto y los historiadores que le sucedieron. Pero la obra de Heródoto, por “su estructura y objetivos”¹⁷, tendría una enorme trascendencia a lo largo de toda la Antigüedad. En el siglo IV a.C., sin ir más lejos, aparecerían nuevos historiadores con escritos sobre Egipto; podemos mencionar, por ejemplo, a Aristágoras, a Arato de Cnido y a Liceas y Filisto de Náucratis¹⁸.

Los estudios griegos sobre Egipto y otros territorios próximos al Mediterráneo continuaron en época helenística¹⁹, dado, además, el dominio greco-macedonio sobre dichas regiones a consecuencia de las conquistas realizadas por Alejandro Magno. Durante varios siglos, estuvieron esos territorios gobernados por los diádocos y epígonos (los antiguos generales de Alejandro y los hijos de éstos)²⁰, hasta la inclusión de dichas regiones en el Imperio Romano. La presencia continuada de la civilización grecorromana en zonas como Egipto transformó la tradición local, como se comprueba en las obras de los escritores de este periodo. En este trabajo, hablaremos de Diodoro Sículo, Estrabón y Plutarco (*vid.* § Apéndice), escritores que no sólo estuvieron en contacto con los reinos helenísticos, sino también con Roma, puesto que nacieron en regiones ya anexionadas al Imperio.

Salvo quizá Plutarco, todos ellos conocieron Egipto *in situ*. Diodoro Sículo visitaría Egipto en los años de la 180ª Olimpiada²¹ (es decir, entre los años 60-59 a.C.)²². No se tiene claro cuándo escribió su obra, *Bibliotheca*, aunque podría datarse, aproximadamente, entre

¹⁴ ADRADOS. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 7. Heródoto comenzaría a escribir su obra en el año 444 a.C., al poco tiempo de regresar de Egipto, país al que habría viajado en torno al año 449 a.C. (*ibid.*, pp. 16-17).

¹⁵ El primero del que se conoce una obra sobre Egipto es Helánico de Lesbos, del siglo V a.C. (*vid.* GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 109).

¹⁶ “Crónicas de ciudades o pueblos” y “obras más extensas”, entre las que destacan descripciones “de las costas de una región” (ADRADOS. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 24).

¹⁷ GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 10.

¹⁸ *Ibidem*, p. 109. Filisto de Náucratis, además, tiene un escrito titulado *Sobre la religión egipcia* (GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 110).

¹⁹ Cabe destacar la obra de Hecateo de Abdera (ss. IV-III a.C.) titulada *Sobre los egipcios*, así como *Sobre de Alejandría* de Calíxeno de Rodas (s. II a.C.) (*vid.* GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, pp. 110, 111).

²⁰ PARREU ALASÀ, Francisco (intr., trad. y n.). *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca Histórica, Libros I-III*. Madrid: Editorial Gredos, 2001, p. 160, n. 23.

²¹ Así lo anuncia el propio autor en su obra (*vid.* Diodoro Sículo, I.44.1; 46.7).

²² Cf. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, pp. 231, 236, n. 205, 221.

los años 60-30 a.C. (teniendo en cuenta que tardaría treinta años en escribirla)²³. Por lo que respecta a Estrabón, si bien hay dudas sobre la fecha exacta de su viaje, parece que éste se produjo entre los años 26-20 a.C.²⁴. Aún hay más dudas sobre la fecha de composición de su *Geographica*; se piensa en una primera redacción de su relato sobre Egipto al poco de volver del país, aunque la versión definitiva sería posterior al cambio de Era (ca. 23/24 d.C.)²⁵. Plutarco, por su parte, habría escrito su tratado sobre *Isis y Osiris* al final de su vida (aceptando como fecha de defunción el año 120 d.C., la obra habría sido escrita en torno al 118 d.C.)²⁶.

Resulta también interesante la obra de Elio Aristides (*vid.* § Apéndice), un filósofo griego del siglo II d.C., época en la que el cristianismo comenzaba ya a extenderse por el Imperio Romano. El propio autor da fe de su estancia en Egipto (*vid.* Aelio Aristides, *Oratio* 36.1), que debió encuadrarse entre los años 140-142 d.C.²⁷ Su visita le permitió escribir su *Discurso Egipcio* (*Or.* 36)²⁸, en el cual desestima todas las teorías elaboradas, desde Heródoto hasta él, sobre la crecida del Nilo, para terminar asociando su causa “a la gran sabiduría y providencia del dios” (*id.* 36.123), que bien podría ser Serapis o Zeus. Ambas divinidades son situadas por Elio Aristides en una posición superior al resto del panteón griego, como deja claro en sus discursos *A Serapis* (*Or.* 45) y *A Zeus* (*Or.* 43)²⁹. En ellos se ve muy claramente la influencia del monoteísmo en el escritor griego.

El último escritor (y el más tardío, ya del siglo IV d.C.) que hemos seleccionado para este trabajo es Amiano Marcelino (*vid.* § Apéndice), quien llegó a conocer muy bien el país del Nilo. A pesar de ser un autor de época cristiana, fue un fiero defensor de la religión tradicional pagana romana³⁰, lo cual hace que, en sus referencias a la religión egipcia, se

²³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 9.

²⁴ Cf. LAUDENBACH, Benoît (trad.). *STRABON. Géographie: Tome XIV. Livre XVII, 1^{re} partie: L'Égypte et l'Éthiopie Nilotique*. París: Les Belles Lettres, 2015, pp. XII-XVII.

²⁵ *Ibid.*, pp. XX-XXIV.

²⁶ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 45.

²⁷ Cf. AJA SÁNCHEZ. “Aristides did not read...”. *Op. cit.*, p. 73; CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 10.

²⁸ Hay debate sobre la fecha de composición de este discurso. Autores como C. Behr lo datan del 147-149 d.C., es decir, poco después del regreso de Elio Aristides de Egipto. Otros, como J.M. Cortés Copete y J.R. Aja Sánchez, en cambio, argumentan que el *Discurso Egipcio* habría sido escrito en la década posterior al 170 d.C. (*vid.* AJA SÁNCHEZ. “Aristides did not read...”. *Op. cit.*, pp. 73, 91; CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, pp. 11-12).

²⁹ También hay discusión sobre la fecha de composición de estos discursos. Se piensa que, como el *Discurso Egipcio* (*vid. supra* n. 28), habrían sido escritos poco después del regreso de Elio Aristides de su viaje a Egipto, en torno al año 142 d.C. Algunos opinan, no obstante, que el discurso *A Zeus* podría ser algo posterior, y que dataría del 149 d.C. (*vid.* CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, pp. 172, 199).

³⁰ Amiano Marcelino nació en la provincia de Siria, una región del Imperio Romano Oriental y, por consiguiente, de

asemeje más a los escritores antiguos que a sus propios contemporáneos. Como sucede con los otros autores, hay dudas sobre la composición de su obra, las *Res Gestae*, si bien parece que se escribió en dos partes, entre los años 382-397 d.C.³¹ (en la etapa final de su vida).

Cada uno de los autores señalados nos proporciona información sobre la civilización egipcia y, por tanto, sobre su religión y sus dioses, que es lo que a nosotros nos interesa. Se trata, no obstante, de información diferente, pues las distintas circunstancias históricas que envolvieron la vida de estos escritores influyeron en los temas a tratar en sus obras y en la manera de hacerlo. Cada autor es producto de su tiempo, y eso se refleja perfectamente en sus escritos. Hay algo, no obstante, que todos comparten: la fusión, en sus obras, de la religiosidad egipcia y la griega. Y es que estos autores escribían para un público, o unos lectores, griegos (o romanos), de tal manera que toda explicación sobre Egipto la hacían siempre insistiendo en la diferencia o la similitud con la civilización grecorromana. Ello crea una interesante asociación entre diversos aspectos de las religiones egipcia y griega, que iremos desgranando en los apartados que siguen.

3. LA RELIGIÓN EGIPCIA VISTA POR LOS ESCRITORES GRECORROMANOS

3.1. CONCEPCIÓN DEL COSMOS

Dos de los autores seleccionados, Diodoro Sículo y Estrabón, dedican una parte de su obra a explicar la formación del Universo. Dado que se incluyen en los libros dedicados a Egipto, esos relatos (que, por cierto, aportan ideas muy similares) reflejarían, en principio, la concepción egipcia sobre el origen del cosmos (que los autores habrían oído en el propio país a los sacerdotes de los templos). No obstante, los primeros capítulos de Diodoro acerca de este asunto (I.6-7) no hacen mención explícita a la mentalidad egipcia, por lo que, seguramente, representen concepciones generales³², aplicables a todas las civilizaciones mediterráneas.

Según Diodoro (I.11.6), todo el Universo se compone de cinco elementos, que pueden asociarse (además de a los elementos de los que hablaban los presocráticos) a las

tradicón helena. Es esto lo que nos ha hecho incluirle en nuestra selección de autores griegos, a pesar de ser, de entre los seis, quien más entremezclado estaba con la cultura romana (su obra, de hecho, –a diferencia de las del resto de autores seleccionados– está escrita en latín).

³¹ HARTO TRUJILLO, M^a Luisa (ed. y trad.). *AMIANO MARCELINO. Historia*. Madrid: Ediciones Akal, 2002, p. 19).

³² De esta opinión es F. Parreu Alasá (vid. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 48).

divinidades que conforman la primera generación “de la enéada heliopolitana”³³: aire (Shu), fuego (Atón-Ra), tierra (Geb), agua (Tefnut) y cielo (Nut)³⁴. Estos elementos habrían sido creados por Isis y Osiris³⁵, consideradas las dos divinidades más importantes del panteón egipcio (sobre todo, en las épocas helenística y romana)³⁶.

Dice Diodoro que, de una primera unión de “el cielo y la tierra” (I.7.1), se fueron separando paulatinamente los elementos hasta formar todo lo que conocemos hoy en día. Los elementos más ligeros ascendieron, mientras que los más pesados quedaron en una posición inferior; de esta forma, quedó la tierra abajo y todo lo etéreo por encima (*ibid.*). Estrabón, siguiendo la misma idea, dice que la tierra, por ser el elemento más denso, se concentró en el centro de la esfera que se conforma junto con el agua, dispuesta a su alrededor (*vid.* XVII.1.36).

A continuación, surgirían los seres vivos –siendo los primeros los dioses y los hombres (*vid.* Str., XVII.1.36)–. Diodoro Sículo explica que esto se debió a la mezcla de la tierra con la humedad del aire (I.7.3-4). Cuando, por el calor generado por los astros, la tierra se secó, no pudo ya generar más seres vivos, los cuales empezaron entonces a reproducirse entre sí (*ibid.*, 6). De esta manera, se formaría el mundo tal y como lo conocemos.

Estas ideas seguramente representen mejor la mentalidad de Diodoro que la de los egipcios. A diferencia de Estrabón, Diodoro las incluye en su relato sobre Egipto no necesariamente por ser la concepción que tenían los egipcios sobre el cosmos, sino porque considera que fue Egipto el lugar donde se originaron los primeros humanos y, en general, los primeros seres vivos, debido a la fertilidad del valle del Nilo (Diod. Síc., I.10.1 y 4). Esto entronca con una idea enraizada en la mentalidad griega y que encontramos expresada en Heródoto: la “creencia generalizada”³⁷ en Grecia de que “los egipcios [...] se consideraban los hombres más antiguos del mundo” (Heródoto, II.2.1)³⁸. Como todo había surgido en Egipto, hombres, conocimientos y costumbres se habrían extendido, desde allí, por el resto

³³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 50.

³⁴ Cf. ALEGRE GARCÍA, Susana. *Dioses, mitos y rituales en el antiguo Egipto: Una panorámica de las creencias religiosas en el Egipto faraónico*. Madrid: Editorial Dilema, 2017, p. 108; FRANKFORT, Henri. *La religión del Antiguo Egipto: Una interpretación*. Barcelona: Editorial Laertes, 1998, p. 97.

³⁵ Posteriormente, no obstante, Diodoro sitúa a Isis y Osiris como descendientes de los «dioses primordiales» (*vid.* § 3.2.1.3), los asociados a los cinco elementos ya mencionados.

³⁶ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, pp. 73-74.

³⁷ SCHRADER, Carlos (trad. y n.). *HERÓDOTO. Historia: Libros I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 278, n. 6.

³⁸ Aunque, como relata Heródoto a continuación (II.2.1), con Psamético I llegarían los egipcios a la conclusión de que más antiguos que ellos eran los frigios.

del mundo conocido. De esta manera, todas las demás civilizaciones del Mediterráneo (incluida, por supuesto, la griega) serían *hijas* de Egipto³⁹.

3.2. LOS DIOSES

Los griegos consideraban que sus dioses eran de origen egipcio, puesto que había sido en Egipto donde habían surgido los primeros dioses (*vid.* Amiano Marcelino, XXII.16.20; Diod. Síc., I.9.6). Plutarco, al hilo de este tema, afirma que no hay dioses griegos y egipcios diferentes, sino que existen diferentes advocaciones para las mismas divinidades (*vid. De Iside et Osiride*, 67.377E-378A). Según Heródoto, “los egipcios fueron los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses⁴⁰ [...] y los primeros en dedicar altares, estatuas y templos a los dioses” (Hdt., II.4.2). Más adelante añade que, “asimismo, fueron los primeros seres humanos que celebraron solemnidades religiosas con carácter nacional⁴¹, procesiones portando imágenes y ofrendas rituales; y de ellos lo han aprendido los griegos” (*id.*, II.58.1). Todas las costumbres griegas en materia religiosa habrían sido, pues, adoptadas de los egipcios, pero no sólo, pues añade Heródoto que “los nombres de casi todos los dioses⁴² han venido a Grecia procedentes también de Egipto” (II.50.1).

Los griegos pensaban que los dioses egipcios eran personajes históricos. Diodoro Sículo dice sobre ellos “que eran mortales pero que obtuvieron la inmortalidad por su inteligencia y común beneficio a los hombres” (I.13.1), y añade que “fueron también reyes de Egipto” (*ibid.*). Esto explica que muchas de las divinidades egipcias se asocien a diversas ciudades, pues habrían sido, supuestamente, fundadas por los dioses durante su reinado: Zeus habría fundado Dióspolis⁴³; Helios/Apolo fundaría Heliópolis; Hermes, Hermópolis; Pan, Panópolis, etc. (*vid. v.g.* Diod. Síc., I.12.6)⁴⁴. Se decía también que Dióspolis podría haber

³⁹ M. Bernal dedica su polémico libro *Atenea Negra* a desarrollar esta cuestión (*vid. v.g.* BERNAL, Martín. *Atenea negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica, 1993, pp. 119-122).

⁴⁰ Muy probablemente Heródoto caiga aquí en un error, pues los dioses principales de Egipto no eran doce sino nueve (la Enéada Heliopolitana, de la que hablaremos más adelante). Sin embargo, él traslada al panteón egipcio lo que conoce de su propio contexto cultural: el *Dodecatheion* (*vid.* SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 283, n. 16).

⁴¹ También en Grecia se celebraban fiestas religiosas panhelénicas, lo cual explica que Heródoto llame la atención sobre este aspecto, pues, cuando el autor encuentra una similitud con Grecia, la resalta. Pero también presta atención a las diferencias: “los egipcios, por cierto, no celebran una única solemnidad nacional al año, sino varias” (Hdt., II. 59. 1), a diferencia de los griegos, quienes “sólo tenían seis fiestas nacionales cada cuatro años” (SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 347, n. 239).

⁴² Heródoto menciona explícitamente algunas excepciones, como Hera, Hestia o Poseidón (*vid.* II.50.2).

⁴³ «Ciudad de Zeus», equivalente al nombre egipcio «Ciudad de Amón» (*vid.* PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Bibliotheca... Op. cit.*, p. 179, n. 85).

⁴⁴ V.t. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Bibliotheca... Op. cit.*, p. 175, n. 71.

sido fundada por Osiris, divinidad que terminará relacionándose con Zeus (*vid.* § 3.2.3). Osiris habría fundado, asimismo, Tebas (*vid.* Diod. Síc., I.15.1)⁴⁵, que a veces se confunde con Busiris (*Per-Osir*: «mansión de Osiris»⁴⁶). En cada una de esas ciudades había un templo dedicado a la divinidad que le da nombre, lo cual no excluye que dicha divinidad fuera venerada también en otras partes de Egipto. No obstante, no todas las regiones del país nilótico rendían culto a las mismas divinidades; dice Heródoto que sólo Isis y Osiris eran venerados por todos los egipcios (II.42.2).

Las divinidades antiguas (tanto si nos referimos a Grecia, Roma, Egipto o a las civilizaciones de Próximo Oriente) suelen ser asociadas a elementos de la naturaleza o de la vida humana⁴⁷. Así, por ejemplo, se conoce a Ra como «el Sol»; a Maat como «diosa de la justicia»; a Poseidón y Neptuno como «dioses del mar»; a Dioniso y Baco como «dioses del vino»; a Hathor, Venus y Afrodita como «diosas del amor», y a Hapi y Min como «el Nilo». En general, se creía que cada uno de esos elementos era una manifestación del dios. Pero en Plutarco, sin embargo, encontramos una diferencia: esos elementos asociados a cada divinidad son “no dioses sino dones de los dioses” (*De Is. et Os.*, 70.378F). Este autor coloca, pues, a los dioses no en el plano terrenal (junto con los hombres), sino en uno superior, desde el cual se proyectan a la Tierra elementos derivados de la divinidad. Cabe establecer aquí una relación con Platón (autor que Plutarco cita a menudo en su obra) y su distinción entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible.

El contexto histórico de cada autor, así como el entramado intelectual al que se verían expuestos, influyó claramente en sus obras. Es a la hora de hablar de los dioses donde mejor se refleja esta influencia. Todos los autores, sin excepción, se refieren a las divinidades egipcias con el nombre de su equivalente griego, aunque, en ocasiones –sobre todo con los dioses más importantes–, también encontramos el nombre egipcio. Pero no todos los dioses son tratados de igual manera; se advierte claramente, por ejemplo, que los autores de época helenística insisten más en aquellas divinidades cuyo culto cobra importancia junto con los cultos místicos. Del mismo modo, se evidencia la influencia de las religiones monoteístas en los autores de época cristiana. Hablaremos de todo ello en los siguientes apartados.

⁴⁵ De Tebas se decía que era “la ciudad por antonomasia” (PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Bibliotheca... Op. cit.*, p. 180, n. 85).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 180, n. 86.

⁴⁷ Es gracias a la relación con estos elementos como los antiguos lograban identificar a sus propios dioses con los de otras civilizaciones. Donde más claramente se ve este sincretismo es entre las divinidades griegas y las romanas, pero también lo veremos aquí en relación con los dioses griegos y los egipcios.

3.2.1. Sincretismo de dioses griegos y egipcios

Es habitual encontrarnos entre los autores denominaciones griegas para las divinidades egipcias⁴⁸, lo cual es lógico, si tenemos en cuenta que la mayor parte del público grecorromano (para el que escribían estos autores) desconocía por completo toda otra cultura ajena a la suya. La utilización constante de referencias a la cultura griega ayudaba a entender mejor las costumbres ajenas –en este caso, egipcias–. En Heródoto se ve claramente este recurso, pues, además de remarcar las diferencias (“a diferencia de nosotros”) y las semejanzas (“los egipcios, como nosotros”) en lo que respecta a las prácticas rituales y otras costumbres, en lo referente al nombre de las divinidades acompaña siempre la denominación egipcia de su equivalente griega⁴⁹. Otros autores, como Diodoro Sículo o Estrabón, directamente emplean la denominación griega para el dios (excepto para aquéllas cuyo culto había sido adoptado en Grecia), muchas veces sin mencionar a continuación el nombre que los egipcios daban a esa divinidad.

Todos los dioses egipcios tienen, pues, su paralelo en –al menos– un dios griego, muchos de los cuales son Olímpicos. Pero, en opinión de Diodoro Sículo y otros autores griegos, no se trata de dioses diferentes cuyas similares competencias permiten su relación, sino que, en realidad, son dioses egipcios, algunos de los cuales habrían sido adoptados por los griegos directamente de Egipto⁵⁰. Conviene señalar, no obstante, que entre los dioses griegos y los egipcios no existía una completa asimilación, a diferencia de lo que podía suceder, por ejemplo, con Roma. De todos es conocido que los dioses romanos guardaban una estrecha relación con los griegos, hasta el punto de poder considerarlos casi la misma divinidad con nombres diferentes⁵¹. El caso de Egipto es bastante diferente: el ámbito de competencias de cada uno de los dioses egipcios no coincidía al completo con el de los dioses griegos, por lo que no podía darse una total analogía entre unos y otros. Dadas estas circunstancias, a menudo se daba el caso de que una única divinidad egipcia era asociada a varias griegas, en función del ámbito de competencia que se tomara en consideración. A continuación veremos algunos ejemplos de esos intentos de identificación, por parte de los escritores griegos, de sus divinidades con las de los egipcios, y podremos comprobar que,

⁴⁸ Éste es uno de los muchos ejemplos de la *interpretatio Graeca*, rasgo que caracteriza la historiografía griega (vid. GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 115).

⁴⁹ Como ejemplo, véase la primera mención de Heródoto a Osiris: “Osiris –que, según dicen, es Dioniso–” (II.42.2).

⁵⁰ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 178, n. 79.

⁵¹ Popularmente suele decirse que los romanos *copiaron* las divinidades de los griegos. Y al margen de lo equivocada que sea esta afirmación, refleja claramente el profundo sincretismo que se daba entre las divinidades de ambas civilizaciones.

efectivamente, la conexión entre unos y otros es compleja.

3.2.1.1. *Los cinco dioses primigenios*

Si volvemos al relato de la cosmogonía de Diodoro Sículo (*vid.* § 3.1), habíamos identificado los elementos de que se compone el Universo con cinco divinidades egipcias, las cuales pueden, a su vez, relacionarse con divinidades griegas, como el propio autor nos cuenta (*vid.* Diod. Síc., I.12.2-7). Así, Shu (el aire) se identifica con Zeus: el dios que da vida a los seres del Universo⁵². Atón-Ra (el fuego) sería Hefesto (el dios de la fragua). Geb, por ser «lo seco» o la tierra, se relaciona con Rea⁵³ (la Tierra) o Deméter (diosa asociada a la fertilidad y la agricultura). En cuanto a Tefnut («lo húmedo» o el agua), se identifica con Océana (Isis) u Océano (Nun, las aguas primordiales –equivalente a Osiris–)⁵⁴. Finalmente, Nut (el cielo) se identifica con Crono (por ser un dios celeste)⁵⁵ o también con Atenea, hija de Zeus, debido a la consideración de que “el aire [es] inmaculado por naturaleza” (Diod. Síc., I.12.7) –es decir, virgen– y por “ocupar el lugar más elevado de todo el cosmos” (*ibid.*), lo cual no sólo hizo que se la considerara hija de Zeus, sino que se decía además que nació de la cabeza de este (*ibid.*); además, ambas divinidades comparten, como atributos, las flechas y el escudo⁵⁶. No obstante, Atenea solía identificarse más a menudo (*vid.* v.g. Hdt., II.28.1; 59.2) con la diosa Neit, debido a su carácter de diosa guerrera y a sus atributos: lechuza y lanza⁵⁷. Atenea terminó asociándose a Isis (*vid.* Plut., *De Is. et Os.*, 9.354C; 62.376A), quizá por haber sido autoengendrada (dado que nació de la cabeza de Zeus).

3.2.1.2. *Isis, Osiris y descendencia*

Algunos autores –como Diodoro Sículo– colocan por delante de esas divinidades denominadas *primigenias* a Isis y Osiris, “los generadores de todo”⁵⁸. Diodoro relaciona a Isis con la Luna y a Osiris con el Sol, astros, según dice, considerados por los egipcios como los dioses primeros (*vid.* I.11.1)⁵⁹. Esta identificación con la Luna (asociada a la humedad)

⁵² No dista mucho esta interpretación de la que ofrece Elio Aristides (*vid.* § 3.2.3).

⁵³ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 79, n. 63.

⁵⁴ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 175, n. 69.

⁵⁵ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 79, n. 63.

⁵⁶ LAUDENBACH. *STRABON. Géographie... Op. cit.*, p. 167, n. 15.

⁵⁷ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 79; también SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 307, n. 104.

⁵⁸ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 49.

⁵⁹ También en Plutarco encontramos esta relación de Isis y Osiris con los astros más importantes del cielo (*vid.* *De Is. et*

y con el Sol (generador de calor) puede deberse a que tanto Isis como Osiris son divinidades relacionadas con la fertilidad; son quienes dan vida a los seres vivos de la tierra (*id.*, I.11.5). Al ser dioses generadores de vida, no sorprende que se les considerara, asimismo, creadores del universo. Sin embargo, dado que Diodoro menciona luego a estas dos divinidades egipcias como descendientes de otras anteriores (*vid.* § 3.2.1.3) –algo que concuerda más con la mentalidad egipcia–, cabe preguntarse sobre los fundamentos de esta asociación entre Osiris e Isis y los dos astros más grandes del cielo.

La identificación de Osiris con el Sol (el dios Ra) no se produce, de hecho, hasta finales de la Dinastía V⁶⁰. Diodoro explica esa asociación aportando un argumento etimológico –aunque incorrecto⁶¹–, que vemos también en Plutarco (*De Is. et Os.*, 10.354F-355A): «Osiris» significaría «de muchos ojos», lo cual aludiría a los rayos del Sol que, con su luz, iluminan –y, por tanto, ven– toda la tierra (*vid.* Diod. Síc., I.11.2). Plutarco, por su parte, añade que Osiris (junto con Arueris –denominado también «Horus el Viejo» –) era hijo del Sol (*De Is. et Os.*, 12.356A), y que “en los himnos sagrados de Osiris invocan «al que está oculto en los brazos del sol»” (*id.*, 52.372B). Sin embargo, también explica extensamente la relación de Osiris no con el Sol, sino con la Luna (*id.*, 42.367E-44.368E), ya que ésta, “al tener una luz fecunda y humectante, favorece la reproducción de los animales y la germinación de las plantas” (*id.*, 41.367D)⁶²; encaja esto con la consideración de Osiris como una divinidad asociada a la fertilidad.

Es más difícil hallar relación entre la Luna e Isis⁶³; el único elemento que podría vincularlas son los cuernos de vaca, en forma de media luna, con que se representa a Hathor (vinculada a Isis)⁶⁴. Además, si Osiris se relacionaba con el Sol, Isis, al ser su hermana y esposa, debía ser la Luna. Es posible que esa relación con los astros más importantes del cielo se diera por ser Isis y Osiris las divinidades más veneradas en Egipto. No obstante,

Os., 52.372D). En base a esta relación, difícil de establecer, algunos denominaban a Isis «Selene», como la diosa griega asociada a la Luna (*vid.* v.g. Diod. Síc., I.25.1).

⁶⁰ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 172, n. 58.

⁶¹ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 76, n. 53.

⁶² Plutarco relaciona a Osiris con “todo principio y fuerza productores de humedad, por considerarlo causa de la generación y sustancia del germen vital” (*De Is. et Os.*, 33.364A). Insiste el autor en la identificación de Osiris con todas las fuentes y corrientes de agua (*id.*, 36.365A).

⁶³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 172, n. 58.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 173, n. 64. Heródoto ofrece una descripción de Isis (II.41.2) muy parecida a las comunes representaciones de Hathor, evidenciando una completa asimilación entre ambas divinidades. Dado el sincretismo de Hathor (la diosa del amor) e Isis, no extraña que, en la obra de Plutarco, figure Isis como la divinidad que “preside las relaciones amorosas” (v.g., *De Is. et Os.*, 52.372D).

ambas divinidades están más vinculadas a Sirio (*vid. Plut., De Is. et Os., 38.365F*)⁶⁵, la estrella que marca el inicio de la crecida del Nilo (imprescindible para la fertilidad de los campos cultivados).

Isis, debido a la media luna con que se representa a su semejante Hathor, se asocia, a veces, a Ártemis⁶⁶, pero también encuentra su paralelo en Deméter (*vid. Diod. Síc., I.13.5*)⁶⁷, por ser una divinidad asociada a la fertilidad y a “los misterios de muerte y resurrección”⁶⁸. Heródoto y Diodoro (*Diod. Síc., I.24.8; Hdt., II.41.2*), por otra parte, relacionan a Isis con Ío –diosa griega que adoptó forma de vaca–, debido a la común representación de Hathor (y, posteriormente, Isis) como una vaca⁶⁹.

Osiris, por su parte, es identificado frecuentemente con Dioniso (*vid. Diod. Síc., I.11.3; 13.5; Plut., De Is. et Os., 35.364D*), por ser éste un dios asociado a la fertilidad y –como dice Plutarco– a la música y el canto (*De Is. et Os., 13.356B*). Asimismo, en ocasiones, es también identificado con Hades o Plutón (*vid. Diod. Síc., I.25.2; Plut., De Is. et Os., 27.361E; 78.382E*)⁷⁰, por ser el dios que preside el mundo de los muertos⁷¹. Pero también se asocia Osiris a Zeus y a Amón (*vid. Diod. Síc., I.25.2*).

Isis y Osiris conforman una tríada con su hijo Horus, dios representado por un halcón

⁶⁵ V.t. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 173, n. 61.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 173, n. 64. Uno de los atributos de Ártemis era la Luna –dado que su hermano Apolo estaba vinculado al Sol–, razón por la cual, en ocasiones, se la identificaba con Hathor. Es frecuente, no obstante, encontrar en los autores a Ártemis –la diosa griega “que reinaba sobre las especies animales” (SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 348, n. 240)– como el paralelo de la diosa egipcia Bastet/Bubastis (representada como una gata). Con esa relación quizá tenga que ver la asociación de ambas diosas con la Luna (*vid. Plut., De Is. et Os., 63.376E*). Por otra parte, el paralelo más directo con Hathor es Afrodita, en tanto que diosa del amor (*vid. PARREU ALASÀ. DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 90; SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 326, n. 163).

⁶⁷ Diodoro Sículo asocia con la diosa Isis la espiga de trigo, elemento representativo de Deméter. Ésta es la diosa griega de la agricultura, de manera que guarda cierta relación con la propia tierra, sustrato necesario para el crecimiento de toda planta. Éste es otro argumento para asociar a esta diosa griega con Isis, a quien Plutarco identifica con la tierra de Egipto, que se une con Osiris –el Nilo– (*De Is. et Os., 32.363D*).

⁶⁸ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 348, n. 242. Recordemos que, en la mitología egipcia, Isis resucita a su marido Osiris, tras haber sido éste asesinado y despedazado por su hermano Seth (*vid. Cf. ALEGRE GARCÍA. Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, pp. 137-140). En las obras de Diodoro y Plutarco encontramos la narración de esta historia (*vid. Diod. Síc., I.21.2-5; Plut., De Is. et Os., 13.356B-18.358A*).

⁶⁹ Plutarco narra el mito de la decapitación de Isis a manos de su hijo Horus, a raíz de lo cual la diosa comenzó a llevar cabeza de vaca (*De Is. et Os., 19.358D*). Esto es lo que explica el sincretismo entre Isis y Hathor, así como la identificación de ambas divinidades con Ío (*vid. PORDOMINGO PARDO. PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 95, n. 110).

⁷⁰ Plutarco denomina «Plutón», asimismo, a Serapis (*De Is. et Os., 28.362A*), dada su vinculación con Osiris (*vid. § 3.2.3*).

⁷¹ En palabras de Heródoto, creen los egipcios que “quienes imperan en los infiernos son Deméter y Dioniso” (II.123.1), es decir, Isis y Osiris. Los dioses del inframundo en la mitología griega eran Hades y Perséfone, lo cual explica no sólo la asimilación previamente mencionada de Osiris con Hades, sino también la de Isis con Perséfone, como vemos en Plutarco (*De Is. et Os., 27.361E*).

y relacionado con el Sol, lo cual explica que los griegos lo identificaran con Apolo (*vid.* Diod. Síc., I.25.7; Hdt., II.144.2; Plut., *De Is. et Os.*, 61.375F)⁷². Horus, al igual que su padre Osiris (descuartizado a manos de su hermano Seth), fue “despedazado por los Titanes y lanzado al río”⁷³, lo cual hace que se identifique en ocasiones al hijo con el padre⁷⁴. En ambos relatos, es Isis quien devuelve la vida al dios muerto; esta habilidad ocasiona que se le asignen a Isis cualidades curativas. Diodoro Sículo da cuenta de estos poderes curativos de Isis (I.25.2-6), que sana a los enfermos a través de los sueños⁷⁵ (llama la atención la similitud con el dios griego Asclepio). Dados los conocimientos de la diosa en materia de sanación, por extensión, se la asocia con la sabiduría; en este sentido, Plutarco señala a Isis como “una diosa excepcionalmente sabia y amante de la sabiduría” (*De Is. et Os.*, 2.351E).

Además de Horus, Diodoro Sículo nombra a otros dos hijos de Osiris (I.18.1): Anubis (representado “con piel de perro”⁷⁶) y Macedón (con “un busto de lobo”). Plutarco especifica que Anubis era hijo de Osiris y de Neftis (esposa de Seth), al haberse unido el dios a ella confundiéndola con Isis (*De Is. et Os.*, 14.356E-F). Anubis y Macedón, como Osiris, están relacionadas con el mundo de los muertos; más concretamente, con el paso de la vida a la muerte. Macedón⁷⁷, que se corresponde con el egipcio Webwawet, es el “abridor de caminos”⁷⁸. Pero quien mejor representa ese tránsito de la vida terrenal a la eterna es Anubis, pues, como ente *psychopompós*, es el encargado de preparar a los difuntos para ir al Más Allá⁷⁹; en base a ello, los griegos lo asociaban a Hermes (*vid.* § 3.2.1.4).

3.2.1.3. La Enéada Heliopolitana

Con el nombre de «Enéada Heliopolitana» se conoce al conjunto de los nueve dioses principales de Heliópolis, una de las ciudades más importantes del Egipto antiguo. Esta

⁷² Apolo es dios de muchas cosas, entre ellas la medicina. Horus también tendría habilidades curativas, aprendidas de su madre Isis (*vid. infra*).

⁷³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 196, n. 130.

⁷⁴ Esto mismo lo vemos en Plutarco, al señalar al halcón como representación de Osiris (*De Is. et Os.*, 51.371E).

⁷⁵ “Presentándose en los sueños, da a los pacientes remedios contra las enfermedades” (Diod. Síc., I.25.5).

⁷⁶ En realidad, Anubis se representaba como un chacal (un animal emparentado con el perro, el lobo y el zorro).

⁷⁷ Se trata de un nombre griego, cuya raíz recuerda a Macedonia, lugar de origen de los Ptolomeos (*vid.* PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 183, n. 95). No es de extrañar que este dios cobrara importancia en época helenística debido a esa relación fonética entre el nombre griego de dicha divinidad y la tierra de origen de los soberanos de Egipto.

⁷⁸ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 86, n. 87.

⁷⁹ Plutarco le identifica con el horizonte, por ser lo que separa a Neftis –su madre– (“lo que está bajo tierra y lo invisible”, es decir, el mundo de los muertos) y a Isis –quien se encargó de su cuidado–, que representa “lo que está sobre la tierra y lo visible”, es decir, el mundo terrenal, de los vivos (*De Is. et Os.*, 44.368E).

Enéada estaba formada por los cinco dioses primigenios –de los que hemos hablado anteriormente (vid. § 3.2.1.1)– y por dos parejas de dioses: Isis y Osiris, por un lado, y Neftis y Seth, por el otro⁸⁰. Los cuatro son hermanos, hijos de aquellos cinco dioses primigenios⁸¹, si bien Diodoro los considera hijos de Crono y Rea (I.13.4).

Seth –relacionado con Tifón (vid. Diod. Síc., I.13.5; Hdt., II.144.2; Plut., *De Is. et Os.*, 12.355E) y con Ares (vid. Hdt., II.59.2)⁸²– y Neftis –asociada a Afrodita (vid. Diod. Síc., I.13.5; Plut., *De Is. et Os.*, 12.355F)⁸³– son la pareja antagónica de Osiris e Isis. Neftis no tiene mucha presencia en la mitología egipcia, lo cual ha hecho pensar que se *creara* para darle una pareja al dios Seth, cuyo protagonismo sí es notable. Según la mitología egipcia, Osiris es despedazado a manos de su hermano Seth⁸⁴, razón por la cual éste era un dios poco venerado entre los egipcios, puesto que se consideraba un dios del mal. De hecho, se le relaciona con todo aquello considerado maligno o que ocasiona la muerte: el mar, las tormentas, el desierto... Sobre todo, Seth es una divinidad asociada a la sequedad, a la arena, a la tierra infértil...⁸⁵, en contraposición a su hermano Osiris, dios egipcio de la fertilidad por excelencia. Este antagonismo lleva a Plutarco a hablar del dualismo del Bien y del Mal⁸⁶, representado el Bien por Osiris y el Mal por Seth (*De Is. et Os.*, 49.371A-B). Éste es uno de los puntos de la obra de Plutarco donde se ve cierta influencia en el autor de las religiones monoteístas o del zoroastrismo; más adelante profundizaremos sobre este asunto.

3.2.1.4. Otras divinidades

Amiano Marcelino, en su obra *Res Gestae*, describe el obelisco egipcio (dedicado a Ramsés II) que fue llevado a Roma y colocado en el Circo Máximo⁸⁷. Siguiendo la obra de

⁸⁰ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 108.

⁸¹ En ocasiones se habla de un quinto hermano, denominado «Haroeris» o «Arueris» (Horus «el Viejo»), que suele identificarse con el griego Apolo (vid. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, pp. 178, 183, n. 79, 94; PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 81, n. 70). Estas cinco divinidades nacieron, según Diodoro, en cada uno de los cinco días intercalares del calendario solar egipcio (vid. PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 77). Vemos aquí, una vez más, la conexión de los dioses con los astros y su ciclo.

⁸² Es más frecuente la asociación de Seth con Tifón, aunque tampoco debe extrañarnos la relación con Ares, dado el carácter violento de este dios (vid. SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 349, n. 247).

⁸³ Como ya hemos visto, Afrodita es identificada, asimismo, con Hathor (vid. *supra* n. 66).

⁸⁴ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 138.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶ Concretamente, del «dios» y el «demon» (Plut., *De Is. et Os.*, 46.369D).

⁸⁷ Sobre este obelisco ver AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “Oboliscum in circo positum est”: monumentos tebanos en Roma y Constantinopla (s. IV). Memoria, expolio y religión”. *Archivo Español de Arqueología*, 80 (2007), pp. 285-308.

Hermapión⁸⁸, aporta una traducción de los jeroglíficos grabados en ese obelisco. Es interesante observar que las divinidades mencionadas en esa inscripción son nombradas, en la traducción de Amiano (o de Hermapión), con su forma griega. Así, tenemos mención a Helios, a Apolo, a Herón, a Marte/Ares⁸⁹ y a Hefesto, de quien se dice que es “padre de los dioses” (Am. Marc., XVII.4.22), dada su asociación con el dios egipcio Ptah (“creador de la humanidad”⁹⁰).

En la mitología egipcia, existían dos dioses relacionados con la creación del mundo: uno de ellos era Ptah, y el otro Toth⁹¹. La diferencia entre uno y otro es el método utilizado para dicha tarea: Ptah es un dios artesano, que modela los seres con barro; Toth, por el contrario, como dios de la sabiduría y del conocimiento⁹², crea a través de la palabra. La divinidad griega más emparentada con Ptah es Hefesto⁹³, un dios más vinculado a la fragua que al trabajo con la arcilla, pero un dios artesano, al fin y al cabo. En cuanto a Toth, suele ser identificado con Hermes⁹⁴, a quien se atribuye la invención de la escritura y la música⁹⁵.

Diodoro Sículo dice de Hermes (es decir, de Toth) que a él le debemos “la invención de lo útil” (I.15.9), pues sus dones sirvieron “para favorecer la vida común” (*ibid.*). La descripción que hace de esta divinidad más parece referirse a la del dios griego⁹⁶, si bien luego indica que era el “escriba sagrado” (*id.*, I.16.2) de “Osiris y sus seguidores” (*ibid.*). Plutarco relaciona a Toth con la Luna (*De Is. et Os.*, 41.367D), pues “a causa de la

⁸⁸ Amiano Marcelino relaciona a este autor con la interpretación del texto egipcio del obelisco. Se piensa que vivió en época de Augusto, aunque no se conoce más sobre este personaje (*vid. HARTO TRUJILLO. AMIANO MARCELINO. Historia... Op. cit.*, p. 262, n. 19).

⁸⁹ Amiano escribe «Hares» (XVII.4.18), en lugar de la tradicional forma «Ares», que mejor se ajusta a una correcta transcripción del griego. Ya hemos visto que algunos autores denominan «Ares» al dios Seth (*vid. supra* n. 82), aunque, al ser ésta una divinidad malvada, no tiene mucho sentido que se le alabe en esta inscripción. Como dios de la guerra, Ares podría ser identificado con Montu, una divinidad egipcia inicialmente solar (como parece aquí asociarse a Marte).

⁹⁰ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... op. cit.*, p. 280, n. 9.

⁹¹ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, pp. 80, 94, 104, 111; FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, p. 102. Más arriba hemos hablado también de Isis y Osiris como dioses creadores, pero, realmente, estas dos divinidades estaban más asociadas a la creación de vida que a la formación del cosmos.

⁹² “Por él se regularizó primero la lengua común y muchas cosas sin nombre obtuvieron una denominación, se produjo el descubrimiento de las letras y se fijaron las honras y los sacrificios a los dioses; fue también el primer observador del orden de los astros y de la armonía y naturaleza de los sonidos [...]” (Diod. Síc., I.16.1).

⁹³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 177, n. 76.

⁹⁴ El nombre de esta divinidad griega entronca con el de la hermenéutica, debido a que fue Hermes quien le transmitió su conocimiento a los griegos (*vid. Diod. Síc.*, I.16.2).

⁹⁵ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 181, n. 91.

⁹⁶ No olvidemos que, en la mentalidad griega, sus dioses procedían de Egipto. Es decir, que los dioses venerados en Grecia fueron una vez venerados en Egipto. En consecuencia, son la misma divinidad.

regularidad del ciclo de la luna, llega a ser dios del cálculo y de la escritura”⁹⁷.

El Hermes de los griegos es un dios con diversas competencias: además de su vinculación al conocimiento (como acabamos de ver), es también el mensajero de los dioses, el protector de los viajeros y del comercio...; en síntesis, es una divinidad asociada a los desplazamientos. Debido a ello, se creía que Hermes era el que conducía las almas de los muertos hasta Caronte, el barquero de la Laguna Estigia; en este sentido, se trata de una divinidad muy parecida a Anubis, con quien terminó identificándose⁹⁸. Plutarco, al denominar a Hermes «el perro»⁹⁹ (*De Is. et Os.*, 11.355B), evidencia ese sincretismo, así como en la mención a la figura de Hermanubis (*id.*, 61.375E)¹⁰⁰.

Volviendo a la inscripción del obelisco ramésida, restaría identificar a los dioses Helios, Apolo y Herón. Los tres tienen en común su vinculación al Sol, motivo por el cual los autores griegos suelen asociarlos a los dioses solares egipcios, como Ra y Atón (*vid. v.g. Hdt.*, II.59.2)¹⁰¹ –identificados con el propio Sol–. Herón es una divinidad tracia que suele asimilarse a Apolo¹⁰²; no obstante, en la inscripción del obelisco, Apolo aparece como “hijo de Herón” (*Am. Marc.*, XVII.4.18 y 20), por lo que, en este caso, no podemos considerarlos la misma divinidad. Apolo aparece, asimismo, como “hijo del Sol” (*ibid.*), es decir, como «hijo de Ra»; es Herón, por consiguiente, quien, en esta ocasión, se identifica con Ra. También se dice, en la inscripción, que Apolo fue “elegido por el sol” (*Am. Marc.*, XVII.4.18), así como por Helios (*ibid.*, 20); de tal forma que, si el sol es Helios, como también lo es Herón, tanto uno como otro son asimilados a Ra. Amiano Marcelino y Hermapión marcan, pues, una diferencia entre Apolo y Helios/Herón; este último es asimilado a Ra, pero Apolo se presenta como su hijo. Su vínculo con el Sol se mantiene, pero no se trata de una identificación directa; cabría, por lo tanto, asociar a Apolo con Horus, con quien ya hemos visto que suele ser identificado (*vid. § 3.2.1.2*).

La inscripción del obelisco que nos ofrece Amiano Marcelino en su obra es un buen ejemplo de que, aunque a veces se utilicen indistintamente varios nombres a la hora de hacer referencia a una determinada divinidad, otras veces –como en este caso– es posible

⁹⁷ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 140, n. 275.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 77, n. 57.

⁹⁹ Animal considerado por los egipcios como la imagen de Anubis.

¹⁰⁰ Esta figura “toma cuerpo en la [...] época ptolemaica y romana” (PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 173, n. 390).

¹⁰¹ Diodoro, sin embargo, como relaciona el Sol con el fuego, identifica a Ra con Hefesto (I.13.2-3), a quien atribuye el haber entregado el fuego a los humanos (*id.*, I.13.3) –algo que, en la Grecia clásica, se asociaba a Prometeo–.

¹⁰² HARTO TRUJILLO. *AMIANO MARCELINO. Historia... Op. cit.*, p. 263, n. 21.

establecer diferencias entre unas y otras denominaciones, ya que pueden ir asociadas a divinidades distintas. Esto redundante, asimismo, en lo que mencionábamos al comienzo de este capítulo: la naturaleza de los dioses griegos era diferente a la de los dioses egipcios; no se trataba de figuras análogas, pues sus ámbitos de competencia no eran los mismos. Como consecuencia de ello, una sola divinidad egipcia podía guardar relación con más de una divinidad griega, y la asociación con una u otra dependía, básicamente, del autor que estableciera la relación.

3.2.2. Influencia de las religiones místicas

No todos los autores otorgan la misma relevancia a las diversas divinidades egipcias. Como acabamos de ver, es bastante significativa la incidencia sobre Isis y Osiris que hacen, en sus obras, autores como Diodoro Sículo o Plutarco¹⁰³. En Heródoto, por el contrario, apenas encontramos mención a estos dioses; además, a diferencia de los otros autores (que suelen referirse a ellos por su nombre egipcio), las pocas veces que Heródoto habla de Osiris, emplea la denominación griega habitual para esta divinidad: “Dioniso” (II.29.7, 42.2, 48.1-3). Esto evidencia, en estos escritores, la influencia de su contexto histórico, pues Osiris e Isis cobran importancia –para los griegos¹⁰⁴– a la par que los cultos místicos, extendidos por el Mediterráneo desde época helenística¹⁰⁵. Heródoto, al ser un autor de época clásica, no siente especial interés por esas divinidades, a las que trata de igual forma que al resto del panteón egipcio¹⁰⁶.

Los cultos místicos eran cultos procedentes de diversas regiones de Oriente, con cierto carácter *exótico* y, a menudo, orgiástico y erótico¹⁰⁷ (dada la especial veneración a divinidades asociadas con la fertilidad). En este perfil encajaría el culto a Deméter y Dioniso, así como a sus paralelos egipcios Isis y Osiris, cuyo culto se adopta directamente de Egipto¹⁰⁸. Concretamente, el culto a Dioniso (Osiris) en Egipto se intensifica en época

¹⁰³ Diodoro dedica varios capítulos de su obra (I.14-27) a hablar de estas dos divinidades, pero quien mejor refleja este hecho es Plutarco, al escribir todo un tratado de su obra (*Moralia*, V.26) sobre Isis y Osiris.

¹⁰⁴ En Egipto, el culto a estas dos divinidades se potenció durante el Imperio Nuevo (*vid.* PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 15).

¹⁰⁵ La importancia dada a Isis y Osiris creció en época helenística (*vid.* ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, pp. 73-74), así como la de los dioses griegos con que se asimilan (Deméter y Dioniso). Los misterios de Eleusis, por ejemplo, son una prueba de ello.

¹⁰⁶ Es interesante señalar, a pesar de todo, que incluso en Heródoto hay una mención al carácter místico de los rituales en honor a Osiris, pues dice que “los egipcios [*los*] llaman misterios” (II.171.1).

¹⁰⁷ Plutarco menciona claramente “los ritos orgiásticos dionisiacos” (*De Is. et Os.*, 35.364E).

¹⁰⁸ Es especialmente la figura de Isis la que, en las épocas helenística y romana, cobra importancia (*vid.* ALEGRE GARCÍA.

helenística, dado que los Ptolomeos se consideraban descendientes de esta divinidad¹⁰⁹.

Diodoro Sículo presenta a Osiris como un dios benefactor y jovial, amante y amigo de los hombres; un dios, como Dioniso, que gusta de la fiesta. Así lo expresa el autor en su obra:

“Osiris era amante de la risa y se complacía en la música y las danzas; se rodeaba, por tanto, de una multitud de músicos, entre los cuales, nueve muchachas que sabían cantar e instruidas en todo lo demás, las denominadas Musas entre los griegos [...]. Y los sátiros, que estaban bien dispuestos para la danza y el canto y para toda diversión y juego, fueron aceptados en la expedición” (Diod. Síc., I.18.4-5).

Además de la jovialidad con que se describe a Osiris (lo cual tiene relación con el carácter festivo de muchos rituales místicos¹¹⁰), este fragmento muestra, asimismo, un aspecto común en los escritores griegos: la mezcla entre la cultura griega y la egipcia. Diodoro, en esta ocasión, vincula a Osiris (dios y supuesto primer rey de Egipto) con sátiros y Musas (figuras mitológicas conocidas por los griegos).

En los cultos místicos, la *praxis* ritual tenía una gran importancia, pues era lo que permitía a los iniciados en la religión alcanzar el *misterio* de la divinidad. Esto explica que Diodoro Sículo incida, en su obra, en las prácticas rituales en honor a Isis y Osiris (*vid.* I.14.2-3)¹¹¹. Plutarco hace mención explícita a los misterios de Isis: alaba a esta diosa por “desvelar los divinos misterios” (*De Is. et Os.*, 3.352B) a sacerdotes y otros “superintendentes del culto”¹¹². Amiano Marcelino habla de los ritos en general (no especifica los dedicados a una divinidad concreta), pero dice que éstos, con origen en Egipto, “se mantienen allí ocultos en escritos místicos” (XXII.16.20). En esta frase, se recoge la relación entre Egipto y los rituales que se llevaban a cabo en Roma, donde los cultos

Dioses, mitos y rituales... Op. cit., pp. 73-74).

¹⁰⁹ GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 92.

¹¹⁰ Estrabón comenta que rituales festivos se realizaban en honor a todos los dioses, aunque también afirma que en el templo de Osiris en Abydos estaba prohibido realizar cultos con música (*vid.* XVII.1.44). Esta prohibición se extendería, seguramente, a más de un recinto sagrado (*vid.* LAUDENBACH. *STRABON. Géographie... Op. cit.*, p. 234, n. 1).

¹¹¹ Eran conocidas las fiestas de la inundación, vinculadas a la crecida del Nilo, entre las que destacaba la fiesta de la resurrección de Osiris, celebrada al inicio de la crecida. En esta fiesta, se hacía honor a la victoria de Osiris (el agua) sobre Seth (la sequía), así como a la fertilización de la tierra (Isis) (*vid.* GARCÍA FLEITAS; SANTANA HENRÍQUEZ. *La imagen de Egipto... Op. cit.*, p. 34).

¹¹² PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, pp. 64-65, n. 11.

mistéricos tuvieron gran difusión e influencia; Amiano Marcelino, como romano defensor del politeísmo clásico¹¹³ (a pesar de vivir en época ya cristiana), refleja bien esta influencia.

Heródoto afirma que los rituales en honor a Dioniso –celebrados en Grecia– procedían de Egipto (II.49.1), de las festividades celebradas en honor a Osiris. Diodoro corrobora esta afirmación, pues dice que los griegos adoptaron de Egipto “lo relativo a las celebraciones orgiásticas y a los festivales dionisiacos” (I.22.7). Símbolos fálicos eran empleados en los rituales a Dioniso (en la fiesta de las Faleforias) y también a Osiris (en la fiesta de las Pamilias), como se desprende de los relatos de Heródoto (II.48.2) y de Plutarco (*De Is. et Os.*, 12.355E). Según Heródoto, fue Melampo¹¹⁴, quien introdujo en Grecia “el nombre de Dioniso, su ritual y la procesión del falo” (II.49.1). Por su parte, Diodoro sostiene que fue Orfeo quien, “habiéndose desplazado a Egipto y participado del rito y de los misterios dionisiacos, los adoptó” (I.23.2) y los trasladó a Grecia¹¹⁵. Por extensión, Orfeo introduciría también el culto a Isis (Deméter)¹¹⁶, si bien Heródoto sostiene que “las hijas de Dánao fueron las que trajeron consigo estos ritos de Egipto” (II.171.3).

De todos los autores seleccionados, el que más importancia da a Isis y Osiris es Plutarco; no en vano, dedica todo un tratado de su obra a explicar la relevancia de estas dos divinidades¹¹⁷, a las que considera las principales del panteón egipcio. Destaca, sobre todo, su vinculación a la fertilidad, al nacimiento y crecimiento de las cosas, así como –por extensión– a la creación del mundo¹¹⁸. Isis y Osiris serían dos divinidades creadoras de vida, y Horus, su hijo, sería el símbolo de su creación. Dice Plutarco que hay que considerar “a Osiris como principio, a Isis como elemento receptor y a Horus como el resultado perfecto” (*De Is. et Os.*, 56.374A); este triángulo sería equiparable a “la naturaleza del universo” (*ibid.*, 373F). Por otro lado, Plutarco se evidencia como hijo de su tiempo al dedicar ciertos capítulos de su obra (*id.*, 19.358D-E; 65.377B-C; 68.378B-C) a hablar de Harpócrates (otro

¹¹³ HARTO TRUJILLO. *AMIANO MARCELINO. Historia... Op. cit.*, p. 25.

¹¹⁴ “Un sabio que se hizo experto en adivinación” (Hdt., II.49.2).

¹¹⁵ Allí, los griegos identificarán a Osiris con Dioniso, a quien consideraban hijo de Sémele y Zeus (*vid.* Diod. Síc., I.23.7). Ello explica que se diga, erróneamente –como apunta Diodoro (*ibid.*, 2)–, que Osiris desciende de estas dos divinidades.

¹¹⁶ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 203, n. 145.

¹¹⁷ Llama la atención la lista de términos griegos que asocia Plutarco etimológicamente, de forma errónea, al nombre de «Isis»: *epistéme* («sabiduría»), *phrónesis* («inteligencia»), *nóesis* («pensamiento»)... (*De Is. et Os.*, 60.375C-D). Del mismo modo, a Osiris le denomina “*hósios* («santo») y *hierós* («sagrado»)” (*id.*, 61.375D).

¹¹⁸ Dice, por ejemplo, que “Isis es, en efecto, el principio femenino de la naturaleza y susceptible de recibir toda forma de generación, [...] se inclina siempre hacia el principio mejor [*Osiris*] y le ofrece la posibilidad de engendrar de ella” (Plut., *De Is. et Os.*, 53.372E-F). Su primera creación sería Arueris/Horus «el Viejo» (o –como le denomina Plutarco– Apolo), concebido antes incluso de que Isis y Osiris llegaran al mundo (*id.*, 54.373B).

hijo de Isis y Osiris), divinidad cuyo culto se intensificó en época romana¹¹⁹.

El hecho de resaltar las divinidades egipcias más vinculadas a la fertilidad, a la creación y a la vida tiene mucho de esa influencia que venimos diciendo que ejerció la llegada de los cultos místicos al mundo griego. Pero en Plutarco vemos también algo más, un atisbo de algo que se evidenciará más adelante: la huella de la expansión de los monoteísmos¹²⁰. Mismamente, el triángulo formado por Osiris, Isis y Horus (algo que, en el mundo antiguo, se conoce como «tríada») recuerda a la Trinidad cristiana: Padre (Isis), Hijo (Horus) y Espíritu Santo (Osiris)¹²¹. Por otra parte, en un momento de su tratado sobre *Isis y Osiris* (25.360D-E), Plutarco compara a los dioses –tanto egipcios como griegos– con démones, es decir, “seres intermedios entre dioses y hombres”¹²², como si creyera que el único que verdaderamente es un dios es aquel “Ser primero” del que habla al inicio del tratado, al que denomina “Señor” e “Inteligible” (Plut., *De Is. et Os.*, 2.352A).

Estos rasgos de influencia monoteísta que advertimos ya en Plutarco empiezan a verse desde época helenística, si bien es en época romana cuando más se acentúa este influjo¹²³. El autor –de los que hemos seleccionado– que mejor refleja este hecho es Elio Aristides, nacido en el siglo II d.C., del que hablaremos a continuación.

3.2.3. Influencia del monoteísmo: henoteísmo en la religión greco-egipcia

La influencia de los monoteísmos en Elio Aristides se aprecia, sobre todo, en dos de sus discursos: *A Serapis* (*Or.* 45) y *A Zeus* (*Or.* 43). En ellos, el autor atribuye a estas divinidades cualidades que nos harían pensar en el Dios bíblico.

Serapis es producto de una sincretización de los dioses egipcios Osiris y Apis. Su nombre parece ser, de hecho, la forma griega del egipcio «Osor-Hapi», denominación dada al Buey Apis una vez muerto¹²⁴. Apis, según Plutarco, era la “imagen corpórea del alma de

¹¹⁹ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 17.

¹²⁰ Un ejemplo muy claro es la referencia a aquellos que hablan de dos supuestos hijos de Seth, denominados Hierosólimo y Judeo –“epónimos de Jerusalén y Judea” (PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 120, n. 203)–, sobre los que dice Plutarco textualmente: “es evidente, a partir de los nombres, que añaden elementos judaicos al mito” (*De Is. et Os.*, 31.363D).

¹²¹ Atendiendo a la explicación de Plutarco de la mitología egipcia, Isis (y no Osiris) sería la divinidad creadora, dado que es ella quien recompone el cuerpo despedazado de Osiris. De éste, por su parte, Plutarco, destaca “el alma [...] eterna e imperecedera” (*De Is. et Os.*, 54.373A).

¹²² PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 33. Es cierto, no obstante, que después Plutarco indica que Osiris e Isis “pasaron de démones buenos a [ser] dioses” (*De Is. et Os.*, 30.362E).

¹²³ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 52.

¹²⁴ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 198.

Osiris” (*De Is. et Os.*, 29.362D), de lo que se deduce, por tanto, que «Osiris» era la denominación dada a la parte carnal del dios, al dios vivo. Serapis aunaría ambas entidades, de manera que representaría al Osiris muerto. Ello explica que algunos autores (*vid.* Diod. Síc., I.25.2; Plut., *De Is. et Os.*, 28.362B; 61.375F) identifiquen a Serapis con Osiris, “por haber adquirido Osiris ese apelativo cuando cambió de naturaleza” (Plut., *De Is. et Os.*, 28.362B).

Se ha dicho que Serapis es una *creación* de los Ptolomeos¹²⁵, posiblemente con objeto de favorecer “la integración entre egipcios y griegos”¹²⁶. Su culto no obstante, tuvo más éxito entre los griegos que entre los propios egipcios¹²⁷, lo cual explica el extremo carácter laudatorio que presenta el discurso de Elio Aristides a esta divinidad.

Serapis conserva las competencias de los dioses con los que se asocia. Como Osiris, es “señor y rey de los muertos”¹²⁸. Además, es “quien asigna los puestos a los hombres de acuerdo con la vida llevada en la tierra” (Ael. Aristid., *Or.* 45.25), competencias que la tradición egipcia atribuía a Osiris en el juicio de los muertos¹²⁹ (y que la tradición cristiana atribuirá a su Dios). Por otro lado, como Apis era identificado en vida con el dios Ptah¹³⁰ (dios creador¹³¹, igual que Hefesto), se dice de Serapis que creó al ser humano (*vid.* Ael. Aristid., *Or.* 45.17), a quien, además, otorgó inteligencia (considerada una de las mayores cualidades del hombre, pues es lo que más le acerca a los dioses) y, por extensión, la civilización (*ibid.*)¹³² –algo que, en la Grecia clásica, solía atribuirse a Prometeo–¹³³.

Poco a poco, Serapis fue adquiriendo, por extensión, otras competencias. Por ejemplo, no sólo se le considera creador de los hombres, pues también se dice que vela por la vida y necesidades humanas (Ael. Aristid., *Or.* 45.17). En este sentido, como dios

¹²⁵ Sería Ptolomeo I Soter quien habría establecido su culto en Egipto (*vid.* PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 16).

¹²⁶ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 198.

¹²⁷ *Ibid.*; también PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 16.

¹²⁸ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 198.

¹²⁹ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, pp. 198-200.

¹³⁰ Cf. FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, p. 93.

¹³¹ Como ya se ha comentado (*vid.* § 3.2.1.4), en una de las tradiciones cosmogónicas egipcias –concretamente, la menfita (*vid.* ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 111; FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, p. 102)–, Ptah aparece como dios creador del ser humano, a quien modela con barro, al igual que haría un alfarero (y al igual que hizo Dios con Adán).

¹³² Esto mismo dice Elio Aristides de Zeus (*vid.* *Or.* 43.17).

¹³³ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 210, n. 22. Plutarco considera que fue Osiris el responsable de haber otorgado la civilización a los egipcios (*De Is. et Os.*, 13.356A); dado el sincretismo de Serapis con este dios, no extraña que luego sea a él a quien se atribuya este hecho.

protector y salvador de los hombres, se relaciona a Serapis con Asclepio¹³⁴. Estrabón incide en la cualidad sanadora de Serapis¹³⁵; dice que es el principal motivo de veneración de esta divinidad (XVII.1.17).

Pero Serapis no sólo cuida de los hombres en vida; en base a su identificación con Osiris, también vela por los hombres en la muerte (Ael. Aristid., *Or.* 45.24). Es, por consiguiente, un ente *psychopompós*¹³⁶ (como podría ser Anubis, o el griego Hermes). La relación con Osiris lleva a identificar a Serapis también con su hijo Horus –el Apolo (*vid.* Diod. Síc., I.25.7) o el Helios griego¹³⁷–, convirtiéndose así en una divinidad celeste (al igual que Zeus, con quien también se relaciona)¹³⁸.

Si Serapis, como hemos visto, reúne en sí mismo competencias propias de varias divinidades egipcias y griegas, ha de ser, por consiguiente, un dios más poderoso que cualquiera de los otros. “Los poderes y honores de los demás dioses están repartidos, y a cada uno de ellos los hombres lo invocan para una cosa distinta. Pero éste [*Serapis*], como si fuera el corifeo, posee los principios y términos de todo” (Ael. Aristid., *Or.* 45.22), dado que su poder se extiende no sólo por la tierra, sino también por el cielo y el mar (*ibid.* 23). No es extraño, por tanto, que Elio Aristides describa a Serapis como “el más grande de los dioses” (*Or.* 45.16), o como “jefe de los hombres y los dioses” (*id.* 45.32).

En palabras de este mismo autor, Serapis “siendo uno lo es todo. Siendo uno tiene el mismo poder que todos” (Ael. Aristid., *Or.* 45.24). Ello conduce a que todos los hombres adopten el culto a Serapis, por ser una divinidad capaz de responder a cualquier demanda de las sociedades. En algunos lugares, Serapis es el único dios que recibe culto, como si hubiera suplantado a las demás divinidades, dada su superioridad con respecto a ellas. Elio Aristides nos dice que algunos hombres sólo veneran a este dios¹³⁹, y que otros, aunque admiten la existencia de los demás dioses, colocan a Serapis en una posición superior al resto (*Or.* 45.23). Esto, en cualquier caso, nos está reflejando una realidad existente en Egipto desde época ptolemaica: la evolución de la tradicional religión politeísta (griega y egipcia) a otra donde hay un dios superior al resto del panteón. Este henoteísmo está claramente

¹³⁴ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 198. Asclepio y Serapis comparten, además, que ambos se comunican con el devoto a través de sueños (*vid.* Ael. Aristid., *Or.* 45.7).

¹³⁵ Como Elio Aristides, menciona que Serapis, al igual que Asclepio, sana mediante los sueños (Str., XVII.1.17).

¹³⁶ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 213, n. 29.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁸ *Ibid.* Zeus solía identificarse con el egipcio Amón; ambas divinidades encuentran un paralelo en Osiris, lo cual hace que también Serapis se identifique con estos dos dioses soberanos.

¹³⁹ Sería el caso de Alejandría, donde Serapis es considerado –en palabras de Elio Aristides– “el Único Zeus” (*Or.* 45.21).

influenciado por las religiones monoteístas (judía y cristiana) que, en la época en que vivió Elio Aristides, empezaban a extenderse considerablemente desde Oriente Próximo.

El Serapis que muestra Elio Aristides se parece bastante al Dios bíblico. No sólo es presentado como un dios todopoderoso, sino también como un dios infinitamente bueno, pues no cesan sus milagros (Ael. Aristid., *Or.* 45.30)¹⁴⁰. Es un dios que vela por el bienestar del ser humano, y, como el Dios cristiano, “está especialmente inclinado hacia la compasión” (*id.* 45.26). Preocupado por la humanidad, Serapis interviene a menudo en el mundo para ayudar a los hombres. Funciona como intermediario para todo tipo de peticiones (*id.* 45.14); “él mismo todo lo examina e interviene en todos los asuntos, empezando por el alma y terminando por los bienes materiales” (*id.* 45.19).

Anteriormente se ha comentado que Serapis, como Osiris, juzgaba las acciones de los hombres y decidía, en base a ello, su destino tras la muerte. Éste es otro de los rasgos que lo relacionan con el Dios cristiano. Pero no sólo en esto se parece Serapis al Dios bíblico, pues también se dice de él que “es quien ha resucitado a los muertos” (Ael. Aristid., *Or.* 45.29) y quien ha revelado a los hombres las directrices para poder pasar el juicio tras la muerte¹⁴¹. Así pues, Elio Aristides describe a Serapis como un dios todopoderoso, bondadoso y compasivo, que juzga al ser humano tras la muerte, pero revela a los hombres en vida el modo de obtener un juicio favorable, para poder así alcanzar la resurrección y la salvación. No es necesario señalar la similitud entre esta descripción y las competencias atribuidas al Dios bíblico.

Pero no sólo en Serapis se refleja la influencia del monoteísmo en Elio Aristides; su discurso *A Zeus* (*Or.* 43) presenta a este dios como otra divinidad semejante al Dios de los cristianos. Como si fuera Jesucristo, Zeus es denominado “Rey y Salvador” (Ael. Aristid., *Or.* 43.1). Se dice de él que es autocreado (*id.* 43.8), *autopator*¹⁴² y eterno (*id.* 43.9); es el principio de todo (*ibid.*, 7-9), la primera causa incausada –como diría Sto. Tomás de Aquino–. Elio Aristides, al igual que hace con Serapis, presenta a “Zeus como dios omnipotente del que todo emana”¹⁴³, un dios que “está presente en cada acción y en todos los lugares” (Ael. Aristid., *Or.* 43.26), un dios ubicuo. Como Serapis, Zeus es, además, un

¹⁴⁰ “¿Cuáles son las obras de Serapis? Creo que la respuesta a esa pregunta supera la capacidad humana” (Ael. Aristid., *Or.* 45.16).

¹⁴¹ CORTÉS COPETE. *ELIO ARISTIDES. Discursos... Op. cit.*, p. 215, n. 37.

¹⁴² *Ibid.*, p. 177, n. 3.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 62, n. 87.

dios creador: “Zeus lo creó todo y todo lo que existe es obra de Zeus” (*id.* 43.7)¹⁴⁴. “Es el demiurgo y el fundador de todo [...]. De esta forma, cada uno de los linajes divinos posee una emanación del poder de Zeus” (*id.* 43.15).

Como podemos comprobar, las semejanzas entre Zeus y Serapis en los discursos de Elio Aristides son evidentes. Ambos se presentan como dioses superiores al resto del panteón greco-egipcio¹⁴⁵, de manera que los dos aglutinan diversas competencias, entre las cuales está la creación del mundo. Podríamos señalar, no obstante, algunas diferencias entre ambas divinidades. Si Serapis es relacionado con la creación del ser humano, Elio Aristides atribuye a Zeus, además, la creación del mundo físico (*Or.* 43.11-13) –muy parecida, por cierto, a la del Génesis–. El autor dice que “nuestro nacimiento proviene, desde su comienzo, de Zeus, como también el de todo el Universo. Y también la conservación de nuestras vidas, las artes y las leyes” (*id.* 43.21).

Elio Aristides parece dar más importancia a Zeus que a Serapis en sus discursos, por lo que, quizá, para el autor, Zeus ocupa una posición superior en el panteón griego. Ello no es impedimento para que trate a Serapis como un dios muy poderoso y, aunque pueda ser inferior a Zeus, desde luego su poder supera al de todas las demás divinidades. Lo que nos interesa señalar, en cualquier caso, es que tanto en el discurso *A Zeus* como en el discurso *A Serapis* se ve la influencia del monoteísmo, pues ambas divinidades se asemejan al Dios judeocristiano.

3.3. CULTO A LOS ANIMALES Y SACRIFICIOS

Uno de los aspectos de la religiosidad egipcia que más llamaba la atención a los griegos era el culto a animales sagrados, pues sorprendía que un país como Egipto, tenido en tan “alta estimación”¹⁴⁶, diera importancia a tales fetichismos. En Grecia, los dioses tenían animales asociados¹⁴⁷, pero –a diferencia de las creencias egipcias– no se consideraban encarnaciones de la divinidad¹⁴⁸. A pesar de que, en algún momento de la historia de Grecia, debió también venerarse a los animales como dioses, el totemismo egipcio no fue entendido

¹⁴⁴ Ya Diodoro Sículo decía que Zeus, al ser el espíritu de cada uno de los seres vivos del mundo, constituía una especie de “padre de todo” (I.12.2).

¹⁴⁵ Si Serapis es mencionado como “jefe de los hombres y los dioses” (*vid. supra*), a Zeus se le denomina “padre de los hombres y de los dioses” (Ael. Aristid., *Or.* 43.105), título que le da ya Diodoro Sículo, citando a Homero (I.12.2).

¹⁴⁶ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, pp. 354-355, n. 264.

¹⁴⁷ Plutarco enumera algunos de ellos (*vid. De Is. et Os.*, 71.379D).

¹⁴⁸ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 188, n. 434.

por los griegos, y mucho menos la forma zoomorfa de sus divinidades¹⁴⁹. Por esta razón, encontramos en algunos autores –como Estrabón– un cierto aire irónico a la hora de hablar de esta zoolatría¹⁵⁰.

Diodoro explica que “los egipcios veneran a algunos animales en extremo, no sólo vivos, sino también muertos, como gatos y los icneumones y perros y también halcones y los llamados entre ellos «ibis» y, además de éstos, los lobos y los cocodrilos y muchos otros semejantes” (I.83.1). Estrabón indica que algunos de ellos (como el perro, el gato o el ibis) son venerados en todo Egipto (XVII.1.40), pero otros reciben culto sólo en algunas ciudades¹⁵¹. También Diodoro (I.89.5) destaca las diferencias existentes entre unas zonas de Egipto y otras, y recurre a la historia y la mitología para explicar esta diferenciación (*vid.* I.90.1-2). Plutarco ve en esta divergencia la causa de las luchas internas en Egipto (*De Is. et Os.*, 7.380A-B).

Explicaciones para la veneración de determinados animales en Egipto hay varias. Diodoro ofrece tres (I.86.2-5; 87.1): una mitológica (los dioses habrían tenido, en origen, una forma animal); otra, por ser dichos animales los símbolos de los estandartes de los ejércitos victoriosos, y, por último, la utilidad de dichos animales. En los relatos de los escritores griegos tenemos ejemplos de, sobre todo, la primera y la última de estas causas.

Prácticamente todos los animales considerados sagrados en Egipto estaban relacionados con alguna divinidad¹⁵². Así, por ejemplo, los gatos estaban asociados a la diosa Bastet; el perro y el lobo, a Anubis y Webwawet¹⁵³; las vacas, a Hathor e Isis (*vid.* Str., XVII.1.22; Hdt., II.41.1)¹⁵⁴; el carnero, a Amón (*vid.* Hdt., II.42.4); el macho cabrío, a Mendes (*vid.* Str., XVII.1.19)¹⁵⁵; el ibis y la comadreja, al dios Toth (*vid.* Plut., *De Is. et Os.*,

¹⁴⁹ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 188, n. 434.

¹⁵⁰ LAUDENBACH. *STRABON. Géographie... Op. cit.*, pp. XLVII. Plutarco, directamente, lo critica, por considerarlo superstición (*vid.* *De Is. et Os.*, 71.379D-E), si bien es cierto que, más adelante, lo alaba o, cuanto menos, parece comprenderlo, “porque se honra no a esos animales, sino lo divino a través de ellos” (*id.*, 76.382A).

¹⁵¹ El propio Estrabón refiere una relación de diversos animales venerados, junto con el nombre de la ciudad en la que se localiza su culto (*vid.* XVII.1.40).

¹⁵² Cf. FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, pp. 91-97.

¹⁵³ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 357, n. 269. Anubis es representado con cabeza de chacal, un animal emparentado con el perro, el zorro y el lobo. Autores como Heródoto y Diodoro mencionan estas otras especies de cánidos porque son las que conocen, aunque el animal que se veía en Egipto sería seguramente el chacal.

¹⁵⁴ Dice Plutarco que “la vaca es una imagen de Isis y de la tierra” (*De Is. et Os.*, 39.366E).

¹⁵⁵ El dios Mendes (el griego Pan) era representado “mitad hombre, mitad macho cabrío” (SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, pp. 333-334, n. 187), lo cual explica la asociación que hace Estrabón. Ya Heródoto describe de esta forma al mencionado dios, tanto en su versión egipcia como en la griega, pues dice que todos le representan de la misma forma (*vid.* II.46.2).

74.381A)¹⁵⁶; el escarabajo, a Khepri (el Sol naciente)¹⁵⁷; el halcón, a Horus... También el cocodrilo –a pesar de la sorpresa de Diodoro¹⁵⁸– recibía culto en Egipto¹⁵⁹, dada su asociación con Sobek (“el dios cocodrilo, una de las encarnaciones de Ptah”¹⁶⁰). En época ptolemaica, no obstante, el cocodrilo se asoció también a Seth¹⁶¹, por ser –como dice Plutarco–, junto con el hipopótamo, “entre las fieras, las más salvajes” (*De Is. et Os.*, 50.371C). Seguramente sea ésta la razón que explique que, en ciertas zonas próximas a Elefantina –como señalan Heródoto (II.69.3) y Estrabón (XVII.1.44; 1.47), los cocodrilos fueran despreciados y combatidos¹⁶².

Muchos de los animales venerados en Egipto, presentan alguna utilidad o beneficio para la vida humana. Dice Diodoro al respecto que el ibis –como el gato (*vid.* I.87.4)– eliminaba las plagas de “serpientes, [...] langostas y [...] orugas” (I.87.6), puesto que se alimentaba de sus huevos (Am. Marc., XXII.15.25-26). Asimismo, explica la utilidad del halcón alegando que luchaba “contra los escorpiones, serpientes cornudas y pequeños animales mordedores” (Diod. Síc., I.87.6). Por lo que respecta al icneumón, su utilidad radica en que rompe los huevos abandonados del cocodrilo¹⁶³, de manera que previene que el Nilo se llene de estos grandes reptiles (Diod. Síc., I.87.4-5). En cuanto a las vacas y las ovejas, Diodoro aduce como causa para su culto que “la vaca pare trabajadores y ara la tierra ligera” (I.87.2), y que las ovejas, por su parte, “producen, con su lana, el abrigo y, a la vez, el decoro” (*ibid.*), además de alimento. También el perro y el lobo son animales de gran utilidad; dice Diodoro que “el perro es útil para las cacerías y para la guardia” (I.87.2)¹⁶⁴ y, además, enumera una serie de episodios mitológicos e históricos que muestran al lobo como

¹⁵⁶ V.t. SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 365, n. 295.

¹⁵⁷ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 194, n. 453.

¹⁵⁸ “La mayoría no se explica <cómo>, tratándose de fieras que devoran a los hombres, se legisló que se adorara iguales que a dioses a seres de tan terrible constitución” (Diod. Síc., I.89.1).

¹⁵⁹ Especialmente en Crocodicómpolis, una ciudad –localizada junto al lago Meris (*vid.* PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 305, n. 385)– de la que hablan varios autores, como Heródoto (II.69.1), Diodoro Sículo (I.89.3) o Estrabón (XVII.1.38).

¹⁶⁰ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 359, n. 278. V.t. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 92.

¹⁶¹ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 157, n. 332.

¹⁶² Plutarco habla de una caza y comida ritual de cocodrilos en Apolinópolis, seguramente como venganza hacia Seth por haber escapado de Horus (*De Is. et Os.*, 50.371D).

¹⁶³ Estrabón y Diodoro dicen también que estas aves devoran a los propios cocodrilos, al introducirse por sus fauces abiertas, por donde llegarían al estómago (Diod. Síc., I.87.5; Str., XVII.1.39). Amiano Marcelino (XXII.15.19) aplica –erróneamente (*vid.* HARTO TRUJILLO. *AMIANO MARCELINO. Historia... Op. cit.*, p. 497, n. 105)– estos hechos a un roedor.

¹⁶⁴ Diodoro explica la representación de Anubis con cabeza de perro en base a esa utilidad del perro como animal guardián, pues Anubis es “el guardián personal de Osiris e Isis” (I.87.2).

un animal benéfico –seguramente, por ser considerado encarnación del dios Osiris– (I.88.6). Incluso el cocodrilo, a pesar de su ferocidad, resultaba útil en ocasiones; dice Diodoro (I.89.2) que este animal proporcionaba una buena barrera defensiva para el país.

Llama la atención la insistencia de los autores en la utilidad de los animales venerados en Egipto. Su incidencia en este tema quizá tenga que ver con el menosprecio y la incomprensión de los griegos hacia esta creencia egipcia; parecen tratar de buscar una explicación racional y pragmática a algo que consideran una mera superstición.

Los animales sagrados de Egipto eran atendidos en santuarios especiales para cada uno de ellos, donde recibían intensos cuidados por parte de los sacerdotes egipcios¹⁶⁵. Diodoro nos cuenta que a cada uno de los animales venerados “le está consagrado un territorio que produce un ingreso suficiente para su cuidado y alimentación” (I.83.2). Muchas veces, el dinero que se dedicaba a esos cuidados procedía de donaciones de los hombres en agradecimiento a los dioses, por ejemplo, “por los hijos salvados de la enfermedad” (*ibid.*). Comenta Heródoto (II.65.4) que los egipcios vendían el pelo de sus hijos, y que el dinero obtenido era entregado al encargado de cuidar los animales sagrados.

Matar a un animal sagrado conllevaba la pena de muerte¹⁶⁶. Generalmente –como nos refieren Heródoto y Diodoro Sículo (*vid.* Diod. Sículo, I.83.6; Hdt., II.65.5)–, ésta sólo se aplicaba si se trataba de un asesinato intencionado, aunque, si el que moría era un gato¹⁶⁷ o un ibis, la pena se aplicaba aún en el caso de muerte accidental. Asimismo, en caso de fallecimiento de determinados animales, los egipcios tenían por costumbre guardar luto. Dice Diodoro –seguramente, a partir de la información que aporta Heródoto (*vid.* II.66.4)– que, “en la casa en que es encontrado un perro muerto, todos los que hay en la casa se rasuran el cuerpo entero y guardan luto” (Diod. Sículo, I.84.2). Del mismo modo, Heródoto explica que, “si en una casa muere un gato de muerte natural, todos sus moradores se depilan las cejas” (II.66.4).

La información que nos ofrecen los escritores griegos sobre los animales sacralizados en Egipto es muy amplia y rica en detalles. A menudo, los autores acompañan sus relatos de

¹⁶⁵ Además de recibir alimentación, “no paran de darles baños calientes, de frotarlos con los mejores ungüentos y de quemarles perfumes de todas clases y les proporcionan los más suntuosos lechos y adecuados adornos y ponen el más grande interés en sus apareamientos” (Diod. Sículo, I.84.6).

¹⁶⁶ Hasta tal punto eran venerados estos animales que los egipcios –dice Diodoro (I.84.1)– preferían comerse los unos a los otros antes que matar a cualquiera de ellos para alimentarse. No obstante, hay que tener en cuenta que “los animales sacralizados no eran casi nunca comestibles” (PARREU ALASÁ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 296, n. 372).

¹⁶⁷ En el relato de Heródoto, en lugar del gato se menciona el halcón.

una descripción de estos animales y sus formas de vida (cabe destacar aquí el relato de Heródoto), de manera que sus obras resultan útiles no sólo para conocer los aspectos puramente religiosos del culto a estos animales en el país norafricano, sino también para dibujar el entorno faunístico del Egipto de época grecorromana.

Nos gustaría detenernos en uno de los cultos animales más importantes de Egipto, al que los autores griegos dedican especial atención. Se trata del culto al toro Apis, animal considerado como un dios en sí mismo, dado que era visto como la reencarnación del dios Osiris (*vid.* Diod. Síc., I.85.4)¹⁶⁸. Cuando el toro moría –lo cual, según Amiano Marcelino (XXII.14.7), ocurría por medio de un sacrificio–, se le hacía un magnífico funeral, y se guardaba luto hasta que los sacerdotes encontraran otro buey, lo más parecido posible al anterior¹⁶⁹, el cual era criado un tiempo en Nilópolis y, después, era conducido “como un dios a Menfis, al santuario de Hefesto” (Diod. Síc., I.85.2)¹⁷⁰. Amiano Marcelino, que da fe de este procedimiento (XXII.14.7), cuenta cómo, en una carta enviada al emperador Juliano, el gobernador de Egipto se alegraba por haber finalmente encontrado un nuevo toro Apis, lo cual “era un presagio favorable que auguraba buena cosecha y prosperidad” (*ibid.*, 6)¹⁷¹. Amiano, además, añade que, cuando moría un toro Apis, se sacrificaba en su honor una vaca, empleando el mismo procedimiento que con el toro (*ibid.*)¹⁷².

Apis y su semejante Mnevis (*vid.* n. 168) eran los únicos toros sacralizados por los egipcios; los demás, se sacrificaban en honor a ellos. Heródoto nos indica las condiciones que debían reunir estos animales para ser sacrificados: por ejemplo, se descartaban si tenían

¹⁶⁸ H. Frankfort y B. Laudenbach dicen que Apis era visto como la encarnación del dios Ptah, y Mnevis (otro toro, como Apis, venerado y consagrado a Osiris) como la encarnación de Ra (*vid.* FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, p. 93; LAUDENBACH. *STRABON. Géographie... Op. cit.*, p. 178, n. 5); la asociación con Osiris sería, por tanto, tardía. Plutarco asocia también el toro Apis a Dioniso (Osiris) (*De Is. et Os.*, 35.364E-F). Amiano Marcelino parece ofrecer una interpretación distinta, pues no relaciona a Apis y Mnevis con Osiris, sino con los astros más importantes del cielo: el Sol y la Luna (*vid.* XXII.14.7). Recordemos, no obstante, que, en cierto momento, Osiris empieza a asociarse al Sol, e Isis a la Luna; esta interpretación, por lo tanto, no distaría mucho de la que nos cuenta Diodoro Sículo.

¹⁶⁹ Estrabón lo describe como un toro negro con manchas blancas en varios puntos del cuerpo (XVII.1.31). Los toros pelirrojos eran sacrificados, por asociarlos a Seth (Tifón, en palabras de Diodoro), asesino de Osiris (*vid.* Diod. Síc., I.88.4; Plut., *De Is. et Os.*, 31.363A).

¹⁷⁰ En este mismo templo se encontraba un santuario dedicado a Isis (*vid.* § 3.4), lo cual parece reforzar la asociación que hace Amiano de Apis con la Luna/Isis.

¹⁷¹ Sobre este episodio, véase el análisis de AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “«Dat omina manifestantia de futuris». Amiano Marcelino y el Apis del emperador Juliano: ecos del pasado y testimonio coetáneo” en QUIROGA, Alberto J. (ed.). *Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2011, pp. 343-373.

¹⁷² Recordemos que la vaca es relacionada con Isis/Hathor, esposa de Osiris; la explicación del sacrificio de la vaca podría tener que ver con esta asociación.

pelo negro (II.38.1)¹⁷³. Los toros considerados aptos para el sacrificio eran marcados con un sello por un sacerdote; sacrificar a un toro que no llevara la marca conllevaba –según Heródoto– pena de muerte (*ibid.*, 3). El mismo Heródoto explica el ritual llevado a cabo para el sacrificio:

“Llevan al animal marcado hasta el altar en que se sacrifican, encienden fuego y, acto seguido, derraman vino sobre la víctima, invocan al dios y la degüellan junto al altar; y, una vez degollada, le cortan la cabeza. Finalmente, desuellan el cuerpo de la víctima y se llevan la cabeza, tras haber lanzado muchas maldiciones sobre ella¹⁷⁴. En las zonas en que hay un mercado y un establecimiento de comerciantes griegos, la llevan a ese mercado y la venden; en cambio, en aquellas en que no hay presencia de griegos, la arrojan al río” (II.39.1-2).

Como podemos comprobar, Heródoto refiere un ritual de sacrificio bastante similar al griego, dado que nos cuenta que el animal era sacrificado en un altar en el que además se hacían libaciones. Vemos, por otro lado, mención a la venta de la carne, algo que también recuerda al mundo clásico¹⁷⁵. Pero indica expresamente Heródoto que lo que se vendía era la cabeza del animal sacrificado, y que sólo se vendía a los griegos; en caso de no haber compradores, entonces se arrojaba al río. En Plutarco nos encontramos, en cambio, esta otra información: “después de haber pronunciado maldiciones sobre la cabeza de la víctima y haberla cortado, en otro tiempo la arrojaban al río, pero ahora la venden a los extranjeros” (*De Is. et Os.*, 31.363B). Parece estar marcando una diferencia con respecto a lo que señala Heródoto¹⁷⁶, aunque no necesariamente; tengamos en cuenta que, en época de Heródoto (no así con Plutarco), los griegos eran todavía extranjeros para los egipcios. Es posible que Heródoto no comprendiera del todo lo que le contaron los sacerdotes egipcios y que, por ello, confundiera la información; cabe otorgarle más fiabilidad al fragmento de Plutarco.

Lo que interesa señalar de todo el excursus de Heródoto es su interés por la realización

¹⁷³ El toro que era venerado como Apis era de pelaje negro, por lo que no podía ser sacrificado ninguno que se le pareciera.

¹⁷⁴ La costumbre de maldecir las cabezas de los animales sacrificados “quizá [...] fuera adoptada en época tardía por influencia semítica” (SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 323, n. 153), pues, en periodos anteriores, esas cabezas eran ofrendas a la divinidad (*vid. ibid.*).

¹⁷⁵ En Grecia y Roma, la carne de los animales sacrificados era ofrecida en un banquete o bien se vendía a los carniceros.

¹⁷⁶ Aquel “otro tiempo” podría ser la época de Heródoto (s. V a.C.), y el “ahora”, la de Plutarco (ss. I-II d.C.). Las costumbres en Egipto pueden haber cambiado mucho en esos siglos.

de sacrificios en Egipto y por la manera en que se llevaban a cabo, pensando evidentemente en los sacrificios en Grecia. En algunos aspectos, el ritual sacrificial en Egipto tenía mucho que ver con el griego, pero también había diferencias. Los egipcios no sacrificaban sólo animales domésticos (como el toro, como acabamos de ver), pero eran éstos los más accesibles para la gente humilde. Los hombres más pudientes (con el faraón a la cabeza) sacrificaban animales salvajes del desierto (asociados a Seth), por creer que era al propio dios Seth a quien estaban eliminando¹⁷⁷. Y es en este punto donde cabe señalar una diferencia importante entre los sacrificios griegos y los egipcios: mientras que en Grecia el animal sacrificado se ofrecía a los dioses como alimento, en Egipto el animal simbolizaba el enemigo vencido, por lo que no podía ser del agrado de los dioses¹⁷⁸; estaba, por lo tanto, prohibido sacrificar un animal consagrado al dios honrado.

3.4. EL TEMPLO, SACERDOTES Y ORÁCULOS

Los escritores antiguos no sólo aportan información sobre las creencias de los egipcios; también reflejan en sus obras su admiración por las construcciones del país. Una de ellas es el templo, cuya estructura se repite en cada una de las edificaciones¹⁷⁹. Estrabón nos ofrece una descripción del templo egipcio, en la que destaca su grandiosidad –al igual que Diodoro con respecto al templo de Zeus y Hera (*vid.* Diod. Sícs., I.15.3)–. Habla de la galería de esfinges, los pilonos a la entrada –que él denomina «propileos» (Str., XVII.1.28), pensando en las construcciones a la entrada de los templos griegos¹⁸⁰– y las estancias del interior del templo (incluida la sala hipóstila, llena de columnas), junto con su decoración (*ibid.*). Heródoto, con respecto al santuario de Perseo (Min/Mendes) en Quemis (*vid.* II.91.2) y al templo de Ártemis (Bastet) en Bubastis (*vid.* II.138), destaca el gran tamaño de los propileos (de nuevo, refiriéndose a los pilonos) y de las estatuas que se encuentran a su lado; en el interior, asegura el autor que hay una estatua de la divinidad. Es interesante señalar la relación que establece Estrabón entre las esculturas egipcias y las antiguas griegas y etruscas (XVII.1.28), reflejando no solo una similitud estilística, sino también –una vez más– la comparación entre la cultura egipcia y la griega.

Cada uno de los autores nombra varios ejemplos de templos egipcios, junto con su

¹⁷⁷ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia...* *Op. cit.*, p. 326, n. 164.

¹⁷⁸ PORDOMINGO PARDO. *PLUTARCO. Obras morales...* *Op. cit.*, pp. 118-119, n. 197.

¹⁷⁹ Cf. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales...* *Op. cit.*, p. 234.

¹⁸⁰ LAUDENBACH. *STRABON. Géographie...* *Op. cit.*, p. 190, n. 3.

localización y la divinidad venerada en ellos. Algunos de los más importantes eran los dos templos dedicados –según los relatos de Diodoro Sículo y de Estrabón (Diod. Síc., I.15.3; Str., XVII.1.14)– a Zeus y a su padre Amón. Diodoro destaca de ellos que fueron hechos en oro (I.15.3), al igual que otros templos dedicados a los demás dioses (*ibid.*, 4), ubicados seguramente en Karnak y Luxor (ceranos a Tebas)¹⁸¹. Según Diodoro, Osiris habría establecido “las honras para cada uno de estos” (*ibid.*), así como “a los sacerdotes encargados de ellas” (*ibid.*).

Santuarios dedicados a Osiris existían por diversas partes de Egipto (Diod. Síc., I.21.7-9)¹⁸², lo cual guarda relación con la dispersión de los miembros de este dios al ser despedazados por Seth –según el mito egipcio– (*vid.* Plut., *De Is. et Os.*, 18.358A), así como con la identificación con Osiris de “varias divinidades locales –que, según sus leyendas, tenían sus tumbas en sus propios santuarios–”¹⁸³. En cuanto a Isis, el principal santuario dedicado a esta divinidad estaba en Menfis, donde se supone que fue enterrada (*vid.* Diod. Síc., I.22.2). Según Diodoro, este santuario se encontraba dentro del templo dedicado a Hefesto (*ibid.*), que llevaba el nombre egipcio de *Het-Ka-Ptah* (“templo del *ka* de Ptah”¹⁸⁴), de donde, por cierto, deriva el “nombre antiguo y actual del país”¹⁸⁵: «Egipto».

Otros templos importantes en Egipto, como el *Ramesseum* (el templo dedicado a Ramsés II¹⁸⁶) o el *Serapeion*, aparecen también en las obras de los escritores griegos, acompañados, en ocasiones, de una detallada descripción. No vamos a detenernos en ello, pero no está de más señalar la insistencia de los autores en el gran tamaño de los edificios y en la suntuosidad de su decoración. Amiano Marcelino, por ejemplo, describe el *Serapeion* como un templo “ciertamente magnífico, con salas llenas de columnas, con estatuas que parecen vivas, y tan engalanado por el resto de obras de arte que [...] no hay nada más maravilloso en la tierra” (XXII.16.12). Observemos que, independientemente del templo al que se refiera cada uno de los autores, sus comentarios destacan los mismos aspectos arquitectónicos y decorativos.

¹⁸¹ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 180, n. 87.

¹⁸² Plutarco destaca los de Tinis, Menfis y Busiris (*De Is. et Os.*, 20.359A-21.359B), y Estrabón, los de Acantos y Abydos (XVII.1.35 y 44). Es en esta última ciudad donde se pensaba que estaba enterrado Osiris (*vid.* ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 80), si bien Heródoto localiza su sepulcro junto al templo de Atenea en Sais (II.170.1).

¹⁸³ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 464, n. 597.

¹⁸⁴ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 190, n. 118; SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 280, n. 9. Recordemos que los griegos solían llamar «Hefesto» al dios Ptah (*vid.* § 3.2.1.4).

¹⁸⁵ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 190, n. 118.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 73.

Los templos eran el lugar de veneración de los dioses, donde se llevaban a cabo los principales rituales en honor a la divinidad. Los encargados de dirigir esas prácticas rituales eran los sacerdotes, de quienes nos hablan algunos autores en sus obras. Diodoro Sículo dice que constituían la aristocracia de la sociedad¹⁸⁷, por estar encargados del “cuidado de los dioses¹⁸⁸ y porque esos hombres demuestran, por su educación, la mayor inteligencia” (Diod. Síc., I.73.2); Plutarco, del mismo modo, dice que “gozaban de prestigio y estima, [...] por la sabiduría” (*De Is. et Os.*, 9.354B).

Siendo los sacerdotes una clase letrada, instruida y encargada de lo más sagrado de la sociedad, como eran los asuntos religiosos, no sorprende que gozaran de determinados privilegios. Diodoro Sículo dice que “están libres de impuestos y son los segundos después del rey en honores y poderes” (I.73.5). Heródoto cuenta que cada día recibían “una abundante ración de carne de buey y de ganso y, además, se les da vino de uva” (II.37.4). Sobre el vino, sin embargo, Plutarco dice lo contrario: los sacerdotes no acostumbraban a beber en el templo –especialmente, los de Ra en Heliópolis– (*vid. De Is. et Os.*, 6.353A-B), y, si lo usaban para hacer libaciones, se debía a que representaba la sangre derramada por “los que en otro tiempo pelearon contra los dioses” (*ibid.*, 353B).

Pero no era el vino su única restricción, pues, dada su vinculación con los dioses, los sacerdotes debían seguir unas estrictas normas de higiene y pureza¹⁸⁹. En lo que respecta a su dieta, no podían comer alimentos considerados impuros, como el pescado marino, ciertas carnes o las legumbres (*vid. Hdt.*, II.37.4-5; *Plut.*, *De Is. et Os.*, 5.352F; 7.353C)¹⁹⁰, ni tampoco nada que llevase sal¹⁹¹. Su vestuario también estaba estrictamente definido: no podían ponerse algo que no fuera un vestido de lino (símbolo de pureza) y sandalias de papiro¹⁹² (*vid. Hdt.*, II.37.3). Además de esto, nos dice Heródoto (II.36.1; 37.2-3) que llevaban la cabeza y el cuerpo afeitados y que “se lavan con agua fría dos veces cada día y otras dos cada noche”. Plutarco, al igual que Heródoto, resalta la costumbre de los sacerdotes

¹⁸⁷ Estrabón dice que, ante todo, eran “astrónomos y sabios” (XVII.1.46).

¹⁸⁸ Dice Estrabón que los sacerdotes rendían culto, principalmente, a Zeus (Amón), y también a Hermes (Toth), por ser éste el responsable de todos sus conocimientos (XVII.1.46).

¹⁸⁹ La higiene era un rasgo primordial en la religiosidad de los egipcios en general, no sólo una costumbre de los sacerdotes. Cuenta Heródoto que los egipcios eran “extremadamente piadosos”, y aporta una serie de ejemplos que lo corroboran (*vid. II.37.1-2*).

¹⁹⁰ Plutarco añade también, como alimento no ingerido por los sacerdotes, la cebolla (*De Is. et Os.*, 8.353E), aunque parece ser el único autor que lo refiere (*vid. PORDOMINGO PARDO. PLUTARCO. Obras morales... Op. cit.*, p. 71, n. 35).

¹⁹¹ La sal proviene del mar y, como dice Plutarco, el mar era identificado con Tifón, es decir, Seth (*De Is. et Os.*, 32.363E).

¹⁹² S. Alegre explica que la utilización de calzado ligero y silencioso tenía como fin “no perturbar la paz de los espacios sagrados” (ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 226).

de afeitarse¹⁹³ y vestir prendas de lino (*De Is. et Os.*, 4.352C) y, a continuación, lo explica: el pelo (tanto humano como animal –refiriéndose a la lana–) se forma a partir de excrementos, por lo que es algo impuro (*ibid.*, 352D), impropio de los dioses.

Todos estos hábitos higiénicos reflejan la limpieza o pureza como un elemento fundamental de la devoción y piedad hacia los dioses, pues, como dice Plutarco, “no está bien servir a lo puro, lo completamente intachable e impoluto con cuerpos o almas malsanos y enfermizos” (*De Is. et Os.*, 79.383B). Esta insistencia en la limpieza (en especial ante los dioses, como símbolo de pureza espiritual) puede reflejar la general preocupación de los griegos por la *areté* y el orden, para no desagradar a los dioses.

La clase sacerdotal conformaba un grupo numeroso –como mencionan Heródoto o Diodoro Sículo, marcando una diferencia con Grecia, donde en el sacerdocio había “un solo hombre o una sola mujer” (Diod. Síc., I.73.5)–. En Egipto, “no hay un único sacerdote para cada dios, sino varios, uno de los cuales es sumo sacerdote” (Hdt., II.37.5). También había mujeres sacerdotisas, aunque no desempeñaban las mismas funciones que los hombres: “ninguna mujer celebraba las ceremonias de culto de una divinidad ni ocupaba el cargo de sumo sacerdote”¹⁹⁴. Estrabón, a este respecto, destaca el sacerdocio de Zeus (Amón), constituido por una mujer virgen y hermosa que debía prostituirse para purgar su cuerpo, tras lo cual contraía matrimonio con un hombre (Str., XVII.1.45).

Los sacerdotes se encargaban de diversas tareas. Eran ellos quienes “llevan a cabo todos los sacrificios de Egipto” (Diod. Síc., I.73.3) y quienes establecían el calendario, en base a su conocimiento del cielo (Str., XVII.1.29)¹⁹⁵. Además, asistían y aconsejaban al faraón en los asuntos de gobierno, y le proporcionaban ayuda en la interpretación de los astros y en la adivinación (Diod. Síc., I.73.4). Diodoro Sículo menciona los rituales rutinarios que debían realizar los sacerdotes de Egipto con el faraón:

“Presentados los sacrificios ante el altar, era habitual que el sumo sacerdote [...] suplicara en voz alta que dieran la salud y todas las otras cosas buenas al rey que mantenía la justicia para con sus súbditos. También era necesario que proclamara sus virtudes parte por parte, diciendo que se encontraba piadosamente dispuesto para con los dioses y muy benignamente

¹⁹³ Literalmente, dice que “se despojan de sus pelos” (Plut., *De Is. et Os.*, 4.352C).

¹⁹⁴ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 318, n. 134.

¹⁹⁵ Estrabón alaba los conocimientos de los sacerdotes egipcios, ya que –dice– es de ellos de dónde lo han aprendido los griegos (XVII.1.29).

para con los hombres” (I.70.5-6).

Continúa Diodoro enumerando las peticiones que hacían el rey y el sacerdote a la divinidad, así como las instancias al rey para que llevara una vida piadosa y evitar así el castigo divino. “Y, después de eso, tras hacer el rey los auspicios y los buenos augurios con un becerro, el escriba sagrado leía algunos consejos adecuados y algunos hechos de los libros sagrados sobre los hombres más ilustres [...]” (*id.*, I.70.9).

La adivinación y los augurios eran prácticas que, como en Grecia y Roma, estaban extendidas en Egipto; de hecho, dice Amiano Marcelino que el arte de la adivinación, al igual que el culto a los dioses, tuvo su origen en Egipto (XXII.16.19). Heródoto restringe “el arte adivinatorio” (II.83.1) a los dioses, pues dice que “no es competencia de ningún hombre” (*ibid.*); y es que “en Egipto la única forma de adivinación posible era el oráculo de una divinidad”¹⁹⁶. Una diferencia con respecto a los oráculos grecorromanos es que los egipcios no se expresaban de forma verbal, sino por medio de gestos –aunque siempre había un intérprete que explicaba al visitante el significado del oráculo– (Str., XVII.1.43).

Heródoto menciona los oráculos “de Heracles [*Khonsu*], de Apolo [*Horus*], de Atenea [*Neit*], de Ártemis [*Bastet*], de Ares [*Seth*], de Zeus [*Amón*] y, especialmente, el de Leto [*Wadjet*] en la ciudad de Buto, que de todos ellos, es el que tienen en mayor estima” (Hdt., II.83.1). Más adelante, Heródoto dedica un capítulo a este oráculo (II.155), en el cual refleja su asombro por la grandiosidad del templo, no sólo por su tamaño, sino porque estaba construido con bloques monolíticos (*ibid.*, 2-3). Por su parte, Estrabón –quien también menciona el oráculo de Leto (Str., XVII.1.18)– dedica más tiempo a hablar del de Zeus (Amón)¹⁹⁷, el famoso oráculo del oasis de Sivah¹⁹⁸, cuyo paralelo en Grecia es el oráculo de Dodona –también dedicado a Zeus, según se desprende del relato de Heródoto (*vid.* Hdt., II.54.1 y 3)–. A colación de la visita que hizo Alejandro Magno al oráculo de Amón, Estrabón –que se lamenta al verlo abandonado (XVII.1.43)– explica el procedimiento habitual de consulta de dicho oráculo. En su relato se evidencia una clara diferencia entre el rey y el resto de los visitantes, pues todos ellos (a excepción del rey) debían vestirse de una determinada manera, y todos ellos (a excepción de Alejandro) escuchaban el oráculo desde el exterior (Str., XVII.1.43).

¹⁹⁶ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 371, n. 312.

¹⁹⁷ Heródoto no lo describe, como hace Estrabón, pero sí lo nombra varias veces (*vid.* II.18.1; 32.1).

¹⁹⁸ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 313, n. 121.

Además de los oráculos, Diodoro Sículo menciona otros dos métodos para conocer el futuro: “el sacrificio y la incubación en los santuarios” (I.53.8) –que también se daba en Grecia¹⁹⁹– y “las señales producidas en el cielo” (*ibid.*), por ejemplo, por las aves –los halcones servían “como aves de augurios” (*id.*, I.87.7)–. Amiano Marcelino comenta que otro medio para conocer el futuro era visitar al toro Apis, ya que éste se alejaba de los visitantes que entrañaban malos presagios (XXII.14.8). Heródoto, por su parte, resalta la creencia en los horóscopos; dice que los egipcios “han descubierto [...] a qué dios pertenece cada mes y cada día; y en qué avatares se verá implicado, cómo morirá y qué será en la vida cada hombre en particular, según el día de su nacimiento” (II.82.1). Toda esta información referida por los autores redundaba en la exaltación de la sabiduría del pueblo egipcio.

3.5. PRÁCTICAS FUNERARIAS

Antes de poner punto final a este trabajo, no podríamos dejar de hablar del mundo funerario en Egipto, dado el interés que suscitó en los antiguos y que todavía hoy en día sigue fascinando a muchos investigadores. Ya en la obra de Heródoto encontramos alguna mención a la concepción de los egipcios sobre la muerte, aunque no sea del todo acertada. Este autor habla de la inmortalidad del alma, la cual busca un nuevo cuerpo en el que habitar (Hdt., II.123.2). Pero no es en esta teoría de la transmigración de las almas en lo que creían los egipcios, pues ellos pensaban que el alma seguía viviendo en el cuerpo del difunto; de ahí la importancia de la preservación del mismo (la momificación).

También Diodoro Sículo hace algunos comentarios a este respecto. Contrapone la vida en la tierra y la vida en el Más Allá, siendo la primera insignificante con respecto a la segunda, pues es en esta última donde estaremos toda la eternidad (I.51.2). Por esta razón, los egipcios denominaban a las tumbas «casas eternas», a diferencia de las casas para los vivos, que llevaban el nombre de «refugios» (*ibid.*), por su uso limitado en el tiempo. Del mismo modo, son las sepulturas las que recibían todo el lujo y decoración posible, más que las viviendas corrientes (*ibid.*).

Los rituales funerarios más ostentosos eran los dedicados al faraón. Dice Diodoro Sículo (I.72.2) que, “cuando algún rey abandonaba la vida, todos los egipcios guardaban luto en común, rasgaban sus vestiduras, cerraban los santuarios, suspendían los sacrificios y no celebraban fiestas durante setenta y dos días”. No sólo se detenía la actividad religiosa, sino

¹⁹⁹ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 246, n. 251.

también la social, la común entre los egipcios; continúa Diodoro diciendo que tanto hombres como mujeres se abstendían de comer “ni alimento de animales ni de trigo” (*ibid.*), y tampoco bebían vino. No tomaban baños ni mantenían relaciones sexuales; “cada cual guardaba luto los citados días, encontrándose afligido como si hubiera fallecido un hijo amado” (*ibid.*, 3). Y es que, cuando era un familiar quien fallecía, también se guardaba luto y se realizaban prácticas de duelo (Diod. Síc., I.91.1). Según Heródoto, “cuando en una casa fallece una persona de cierta categoría” (II.85.1), las mujeres se embadurnan la cabeza y –a veces también– la cara de barro y “recorren toda la ciudad, dándose golpes en el pecho” (*ibid.*), mientras los hombres hacen lo mismo “por otra zona de la ciudad” (*ibid.*, 2).

Tras estos rituales, se llevaban el cuerpo a embalsamar (Hdt., II.85.2), de lo cual, como dice el mismo Heródoto (II.86.1), se encargaban personas especializadas en ello. Todos los difuntos eran embalsamados, si bien el tipo de embalsamamiento dependía de las posibilidades económicas de la familia. Diodoro y Heródoto distinguen tres tipos de embalsamamiento (*vid.* Diod. Síc., I.91.2; Hdt., II.86.2), que aparecen detalladamente explicados en el segundo de estos autores (*vid.* Hdt., II.86-88). Diodoro Sículo, por el contrario, sólo explica el más suntuoso de ellos –el que, según Heródoto (II.86.2), fue utilizado con Osiris–, aunque lo hace también detalladamente (*vid.* Diod. Síc., I.91.4-6). La diferencia entre estos tres métodos es el número de órganos que se extraían del cuerpo del difunto, así como el método empleado para ello, pero todos tenían algo en común: el objetivo, en cualquiera de los casos, era desecar el cuerpo, para evitar su descomposición²⁰⁰.

Es curioso lo que cuenta Diodoro (I.91.4) sobre el embalsamador: una vez terminada la tarea, “huye inmediatamente a la carrera persiguiéndole los presentes y tirándole piedras, imprecándole y como dirigiéndole su abominación: suponen que es odioso todo el que aplica violencia, produce heridas y, en general, realiza algo malo a un cuerpo de la misma especie”. F. Parreu Alasà relaciona estos rituales con los actos de Seth a su hermano Osiris²⁰¹, lo cual explicaría la reacción del embalsamador.

Heródoto, por su parte, refiere también un hecho curioso con respecto a los embalsamadores: los acusa de necrofilia. “Cuentan que uno fue sorprendido, por haberlo delatado un colega, mientras abusaba del cadáver de una mujer que acababa de morir” (Hdt., II.89.2). Para prevenir sucesos como éste, dice Heródoto que las mujeres difuntas eran

²⁰⁰ Se trataba de una forma de momificación artificial ideada para suplir la acción de la propia arena, bajo la cual se enterraban los cadáveres en origen (*vid.* PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 86).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 308, n. 390.

llevadas a embalsamar no justo al morir –como sucedía con los hombres–, sino unos días más tarde (II.89.1).

Una vez que el cadáver ya había sido momificado, comenzaba el funeral²⁰². Primeramente, el difunto era llevado en una barca²⁰³ para cruzar a la orilla oeste del Nilo²⁰⁴ (simbolizando el viaje del difunto por el Más Allá). Ya frente a la tumba, “le celebraban al fallecido, según la ley, un juicio de lo hecho durante su vida” (Diod. Síc., I.72.4); en ese momento, cualquier asistente podía acusar al difunto si consideraba que no había sido justo en vida (*id.*, I.92.4). El objetivo era averiguar “si el difunto era digno del funeral que se iba a tributar”²⁰⁵. Todo ello parece ser una representación de lo que se creía que le sucedía al difunto en presencia de Osiris.

Diodoro insiste en la demostración de la bondad y la honradez del difunto, pues es lo que le garantizaba el bienestar en la otra vida. Habla de “la honra de los bienaventurados y el castigo de los malvados” (I.93.3). Esta preocupación por la vida tras la muerte, “la esperanza en la eternidad”²⁰⁶ (que recuerda un poco a la mentalidad cristiana), aparece en Grecia a la par que las religiones místicas²⁰⁷; por este motivo lo encontramos en Diodoro (autor contemporáneo al final del reinado de la dinastía lágida en Egipto).

En el caso de los monarcas, comenta Diodoro que podía privárseles de estos funerales públicos si el pueblo así lo pedía (I.72.6). En otros casos, si el rey no actuaba justamente para con su pueblo, se arriesgaba a que, una vez muerto, violaran su tumba y ultrajaran su cuerpo, privándole así del descanso eterno (*ibid.*). Cuando algo de esto sucedía, servía como aviso para los reyes sucesores, quienes, por miedo a sufrir los mismos ultrajes, trataban de actuar de forma justa durante su reinado (*ibid.*).

A los animales sagrados se les aplicaba, como a los humanos, prácticas de

²⁰² La descripción que sigue está extraída de la obra de Diodoro, quien, como ya se dicho, describe solamente el ritual funerario más suntuoso (*vid. supra*).

²⁰³ Diodoro denomina a la barca *bâris*, y al barquero que la llevaba, *Cháron* (que recuerda mucho al Caronte griego). Ambos términos son utilizados por Diodoro “como ejemplos de la influencia egipcia en la cultura y el idioma griegos” (PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 87).

²⁰⁴ De este ritual hablan H. Frankfort y S. Alegre (*vid. ALEGRE GARCÍA. Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 169; FRANKFORT. *La religión del Antiguo... Op. cit.*, pp. 189-190). El oeste (por donde se pone el Sol) simbolizaba, para los egipcios, la muerte o el mundo de los muertos (*vid. ALEGRE GARCÍA. Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 169; PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 317, n. 413). Llevar el cadáver del difunto a la orilla oeste del Nilo simbolizaba viajar al reino de Osiris. No obstante, Diodoro no habla del Nilo, sino de una laguna (I.92.1-3), pensando seguramente en la Estigia.

²⁰⁵ PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 87.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

²⁰⁷ *Ibid.*

embalsamamiento²⁰⁸; recibían, asimismo, rituales funerarios, y eran enterrados “en tumbas sagradas” (Diod. Síc., I.83.5). Así lo refiere Heródoto en relación con los gatos, los perros, los icneumones, las musarañas y los halcones (II.67.1): cada uno de ellos era llevado a la ciudad en la que más importancia tenía su culto. En palabras de Diodoro, “si alguno fallece, [los hombres] se apenan igual que privados de hijos amados y los entierran no según sus posibilidades, sino sobrepasando mucho el valor de sus posesiones” (I.84.7). Había, no obstante, ciertos animales a los que se les aplicaba un ritual distinto; dice Heródoto, por ejemplo, que a los bueyes (o toros) se los enterraba con los cuernos sobresaliendo de la tierra, para indicar su posición, y que las vacas eran arrojadas al Nilo (II.41.4). Asimismo, añade Heródoto (II.67.2) que osos y lobos eran enterrados en el lugar en que se los encontraba (se sobreentiende que sin embalsamar ni aplicar sobre ellos ningún tipo de práctica).

Recordemos que uno de los principales animales venerados por los egipcios era el cocodrilo. Si se daba el caso de que aparecía un cadáver humano en el Nilo, ahogado o devorado por un cocodrilo, el difunto recibía “los mejores cuidados” (Hdt., II.90.1): era sepultado por sacerdotes “en féretros sagrados” (*ibid.*). Y es que, como explica el propio Heródoto, “consideran su cuerpo [*el del difunto*] como algo más que el cadáver de un hombre” (II.90.2), dado que ha perecido ante Sobek (“el dios-cocodrilo”²⁰⁹) o ante Hapi (“la divinización del Nilo y el poder benéfico de la inundación”²¹⁰); tenía, por tanto, el difunto un carácter divino²¹¹.

Dejando a un lado estos casos excepcionales, la sepultura del difunto estaba, por lo general, determinada por las posibilidades económicas de la familia. Podían construirse “tumbas privadas [...], pero los que no tienen propiedad de tumbas hacen una edificación nueva en su propia casa” (*vid.* Diod. Síc., I.92.6). Según Diodoro, en su casa eran también enterrados quienes no superaban el juicio de los vivos (*vid. ibid.*) –aquel que hemos mencionado anteriormente–. Sin duda, las sepulturas que más llamaron la atención a los griegos (sin excepción) fueron las pirámides, dada su monumentalidad. Su reflejo en las obras de los escritores antiguos quizá haya influido en el imaginario actual sobre Egipto.

²⁰⁸ Son, precisamente, las momias de animales halladas en las excavaciones las que mejor muestran la veneración que estos animales recibían (PARREU ALASÀ. *DIODORO DE SICILIA. Biblioteca... Op. cit.*, p. 84).

²⁰⁹ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 376, n. 326. V.t. ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 92.

²¹⁰ ALEGRE GARCÍA. *Dioses, mitos y rituales... Op. cit.*, p. 61.

²¹¹ SCHRADER. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 376, n. 326.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, hemos ido analizando fragmentos de las obras de los autores griegos seleccionados, comentando sus opiniones sobre diversos aspectos de la religión egipcia. Hemos hecho un recorrido desde la formación del Universo hasta el final de la vida de la humana, desgranando las particularidades del culto a dioses y animales, sin dejar de referirnos a las costumbres egipcias en materia de ritualidad. Nuestra intención en todo momento ha sido mantener una perspectiva comparativa entre las civilizaciones griega y egipcia, situar a los escritores seleccionados en su contexto histórico y explicar, en base a ello, a qué se debe que transmitan la información que encontramos en sus obras. Así, hemos podido comprobar que cada autor se ajusta a su contexto histórico-religioso, a su mentalidad o memoria cultural, fuera de lo cual no es posible comprender la visión que nos brindan.

Todos los autores reflejan una común admiración hacia la civilización egipcia, considerada la cuna de la sabiduría y, asimismo, el origen de muchos de los rasgos que caracterizaron a la cultura griega. El interés de los griegos por Egipto proviene de la creencia de que los egipcios eran el pueblo más antiguo (o casi) del mundo conocido; en cierto modo, eran *padres* de los griegos –como de los demás pueblos del Mediterráneo–. Consideraban que los dioses venerados en Grecia procedían de Egipto, como algunas de sus costumbres. Esto, sumado a las peculiaridades del país egipcio (como la rareza del Nilo o la grandiosidad de sus monumentos), hacía de Egipto un atractivo objeto de visita, admiración y estudio.

En sus escritos, los autores se centran en aquellas cosas que les sorprenden de Egipto, que encuentran diferentes con respecto a lo equivalente en Grecia. Una de ellas es el Nilo, en especial su crecida. Pero también es el culto a los animales. “Los animales exóticos como el cocodrilo y el hipopótamo, la construcción de las pirámides, la momificación de los cadáveres, las distintas costumbres de hombres y mujeres, todo aquello que a un turista griego chocaba en Egipto y que, a veces, entendía incompleta o erróneamente”²¹² es lo que nos encontramos en las obras de los autores griegos comentados. A menudo, intercalan en sus relatos anécdotas, con el claro objetivo de sorprender al lector, narrando historias asombrosas de un mundo desconocido para el común de la población grecorromana.

En lo que respecta a cuestiones teológicas, lo primero que descubrimos es la complejidad que rodea a las asociaciones sincréticas entre las divinidades griegas y egipcias. A diferencia de lo que sucede –por ejemplo– con los dioses griegos y los romanos, los dioses

²¹² ADRADOS. *HERÓDOTO. Historia... Op. cit.*, p. 26.

egipcios gozaban de poder en ámbitos de competencia distintos a los de quienes podríamos considerar sus análogos en el mundo grecorromano. Debido a ello, ni pudieron los autores griegos ni tampoco nosotros podemos establecer una completa equivalencia entre unos y otros, lo cual provoca que nos topemos en los textos antiguos con divinidades egipcias asociadas a más de una divinidad griega. Hemos intentado clarificar en todo lo posible estas complejas relaciones, aunque quizá no hayamos logrado del todo ese resultado.

El aspecto más interesante en lo que se refiere a los dioses es la huella del contexto de cada autor en la importancia otorgada a cada una de las divinidades del panteón egipcio. Heródoto (perteneciente a la Grecia clásica) no refleja tanto interés en Isis y Osiris como otros autores de época helenística y romana –véase, Diodoro Sículo, Estrabón y Plutarco–. Por su parte, Plutarco y, especialmente, Elio Aristides (época de difusión de las creencias cristianas por el Imperio Romano) colocan al dios más poderoso del panteón en una posición superior al resto de divinidades, mostrando una perspectiva henoteísta hacia las religiones griega y egipcia. Finalmente, Amiano Marcelino (defensor de la tradición religiosa pagana en la Roma cristiana), lejos de continuar la línea iniciada por Plutarco y Elio Aristides, se aleja de cualquier atisbo de sombra de monoteísmo para retornar a una perspectiva religiosa bastante ligada a la de los autores helenísticos.

A pesar de las diferencias derivadas del contexto de cada uno de estos autores, los relatos que escriben no son tan distintos, pues en todos encontramos mención a los mismos temas. Uno de ellos, del que hablan todos sin excepción, es la divinización de los animales y su veneración en Egipto, lo cual no sólo evidencia el grado de asombro que ejercía esta costumbre en los escritores griegos, pues también refleja la incomprensión de estos autores hacia la naturaleza zoomorfa de las divinidades egipcias. Era un aspecto de la religiosidad egipcia que sorprendía enormemente a los griegos, dado que para ellos no era más que una superstición, y no entendían que en Egipto –país considerado la cuna de la sabiduría– se diera crédito a creencias tan absurdas. Por esta razón, a la hora de explicar el porqué de ese culto, los autores griegos inciden en la utilidad de los animales para la vida humana, intentado buscar, de esa manera, una explicación racional a una adoración sin sentido.

Los autores comparten, además, un mismo enfoque en sus relatos, puesto que todos estudian la civilización egipcia partiendo de su propia perspectiva. A la hora de hablar de los sacrificios de animales en Egipto, o de las costumbres de los sacerdotes, o de los métodos de adivinación, comparan lo que ven en Egipto con lo que conocen de su propia cultura. Intentan, de esta manera, hacer comprender las particularidades de la cultura egipcia de una

forma sencilla, en base a semejanzas y contrastes con la civilización grecorromana. Esta metodología de análisis hoy en día la consideramos *incorrecta* para un historiador, pues más *objetivo* resultaría el estudio si se analizara la cultura egipcia *desde dentro*, basándose únicamente en las fuentes de información producidas por los egipcios. Las carencias y contradicciones que presentan los escritos de los autores grecorromanos se deben, en gran parte, a que no tuvieron acceso a la documentación egipcia, limitados como estaban por su incomprensión de la lengua y escrituras del país del Nilo. La principal fuente de información de estos autores, por consiguiente, eran los testimonios de los sacerdotes egipcios, que, muchas veces, no llegaron a comprender del todo. De ahí se deriva la necesidad de analizar detenidamente los relatos de cada uno de los escritores grecorromanos, con objeto de dilucidar cuánta *verdad* se esconde tras sus palabras.

Resulta curioso comprobar que los temas centrales de las obras de los escritores griegos encajan con las ideas sobre Egipto que se han ido transmitiendo hasta nuestros días. El culto a los animales (en especial, a los cocodrilos), las pirámides, las prácticas de embalsamamiento... son elementos que, en su día, impactaron al hombre antiguo y, en la actualidad, permanecen como tópicos en nuestro imaginario, conformando una imagen de Egipto no muy distinta de la que tendrían el hombre griego y el romano en la Antigüedad.

5. APÉNDICE

I. HERÓDOTO

- NACIMIENTO: *ca.* 484 a.C. en Halicarnaso, ciudad de Asia Menor situada a orillas del Mar Egeo, en la región de Caria (bajo influencia persa desde 545 a.C.).
- FALLECIMIENTO: *ca.* 425 a.C. (entrada ya la Guerra del Peloponeso).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Grecia Clásica:
 - Guerras Médicas (499-478 a.C.).
 - Pentecontecía (478-431 a.C.).
 - Inicio de las Guerras del Peloponeso (431-404 a.C.).
 - Egipto aqueménida (Baja Época):
 - Dominio del Imperio Aqueménida (Dinastía XXVII) desde 525 a.C.
 - Gobiernos de Jerjes I y Artajerjes I (486-424 a.C.).
- VIAJE A EGIPTO: *ca.* 450 a.C.
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Historias*, Libro II: *Euterpe*.
 - Fecha de composición: *ca.* 440 a.C. (poco después de su viaje a Egipto).

II. DIODORO SÍCULO

- NACIMIENTO: *ca.* 90 a.C. en Agira, junto a la antigua Enna, en el interior de la Sicilia oriental (provincia romana desde 241 a.C.).
- FALLECIMIENTO: *ca.* 30 a.C. (época de la anexión romana de Egipto).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Etapa final de la República Romana:
 - Guerra de los *Socii* (91-88 a.C.).
 - Guerras Civiles (88-81 a.C., 49-45 a.C., 43-42 a.C., 32-30 a.C.).
 - Guerra contra Espartaco (73-71 a.C.).
 - Guerra de Sicilia (44-36 a.C.).
 - Egipto ptolemaico (Periodo Helenístico):
 - Gobiernos de los Ptolomeos IX-XV y de Cleopatra VII (116-30 a.C.).
 - Conversión en provincia romana (30 a.C.).
- VIAJE A EGIPTO: 60-59 a.C.
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Bibliotheca*, Libro I (principalmente).
 - Fecha de composición: *ca.* 60-30 a.C. (inicio durante su estancia en Egipto).

III. ESTRABÓN

- NACIMIENTO: *ca.* 64/63 a.C. en Amasia, al norte de la Península de Anatolia, en la región del Ponto (provincia romana desde 64 a.C.).
- FALLECIMIENTO: *ca.* 19/24 d.C. (finalizado el gobierno del emperador Augusto).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Final de la República Romana-principios del Imperio Romano:
 - Fin de las Guerras Mitridáticas (63 a.C.).
 - Guerras Civiles (49-45 a.C., 43-42 a.C., 32-30 a.C.).
 - Gobierno de Augusto (27 a.C.-14 d.C.).
 - Gobierno de Tiberio (14-37 d.C.).
 - Egipto ptolemaico y romano (Época Grecorromana):
 - Gobiernos de los Ptolomeos XII-XV y de Cleopatra VII (80-30 a.C.).
 - Conversión en provincia romana (30 a.C.).
- VIAJE A EGIPTO: *ca.* 26/25-20 a.C.
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Geographica*, Libro XVII: *Egipto y la Etiopía Nilótica*.
 - Fecha de composición: *ca.* 23/24 d.C. (cercana a su muerte).

IV. PLUTARCO

- NACIMIENTO: *ca.* 46 d.C. en Queronea, ciudad de la región de Beocia (provincia romana desde 146 a.C.), en la Grecia Central.
- FALLECIMIENTO: *ca.* 120 d.C. (primeros años del gobierno del emperador Adriano).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Imperio Romano:
 - Gobiernos de Claudio y de Nerón (41-68 d.C.).
 - Gobierno de la dinastía flavia (69-96 d.C.).
 - Gran Revuelta Judía (66-73 d.C.).
 - Gobierno de Nerva (96-98 d.C.).
 - Gobierno de Trajano (98-117 d.C.).
 - Gobierno de Adriano (117-138 d.C.).
 - Egipto romano.
 - Fundación de la Iglesia copta por San Marcos (*ca.* 42 d.C.).
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Moralia*, Tratado V.26: *De Iside et Osiride*.
 - Fecha de composición: *ca.* 118 d.C. (cercana a su muerte).

V. ELIO ARISTIDES

- NACIMIENTO: *ca.* 118 d.C. en Misia, en el extremo noroccidental de Asia Menor (provincia romana desde 129 a.C.).
- FALLECIMIENTO: *ca.* 180 d.C. (fin del gobierno del emperador Marco Aurelio).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Imperio Romano:
 - Gobierno de Adriano (117-138 d.C.)
 - Gobierno de Antonino Pío (138-161 d.C.).
 - Gobierno de Marco Aurelio (161-180 d.C.).
 - Guerra contra los partos (161-166 d.C.).
 - Egipto romano.
- VIAJE A EGIPTO: 140-142 d.C.
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Oratio 36: Discurso Egipcio.*
 - Fecha de composición: 147-149 d.C./170 d.C. (al volver de Egipto/en la etapa final de su vida).

VI. AMIANO MARCELINO

- NACIMIENTO: *ca.* 330/335 en Antioquía del Orontes, ciudad de Siria (provincia romana desde 64 a.C.) cercana a Anatolia.
- FALLECIMIENTO: *ca.* 395/400 (época de la división del Imperio Romano).
- CONTEXTO HISTÓRICO:
 - Imperio Romano Tardoantiguo:
 - Gobierno de la dinastía constantiniana (306-364)
 - Gobierno de la dinastía valentiniana (364-378).
 - Gobierno de Teodosio (379-395).
 - Edicto de Tesalónica (380): cristianismo como religión oficial del Imperio Romano.
 - División del Imperio Romano (395).
 - Gobiernos de Honorio en Occidente (395-423) y de Arcadio en Oriente (395-408).
 - Egipto romano.
- OBRAS SOBRE EGIPTO: *Res Gestae*, XVII; XXII (principalmente).
 - Fecha de composición: 382-397 (etapa final de su vida).

6. FUENTES UTILIZADAS

- Aelio Aristides, *Orationes* Juan Manuel CORTÉS COPETE (intr., trad. y n.). *Elio* 36; 43; 45. *Aristides. Discursos*, V. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- Amiano Marcelino, *Res* M^a Luisa HARTO TRUJILLO (ed. y trad.). *Amiano Gestae*, XVII; XXII. *Marcelino. Historia*. Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- Diodoro Sículo, *Bibliotheca*, Francisco PARREU ALASÀ (intr., trad. y n.). *Diodoro de I*. *Sicilia. Biblioteca Histórica, Libros I-III*. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- Estrabón, *Geographica*, Benoît LAUDENBACH (trad.). *Strabon. Géographie: Tome XIV. Livre XVII, 1^{re} partie: L'Égypte et l'Éthiopie Nilotique*. París: Les Belles Lettres, 2015.
- Heródoto, *Historias*, II. Carlos SCHRADER (trad. y n.); Francisco R. ADRADOS (intr.). *Heródoto. Historia: Libros I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- Plutarco, *Moralia*, V.26: *De Iside et Osiride*. Francisca PORDOMINGO PARDO (intr., trad. y n.). *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, VI. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AJA SÁNCHEZ, José Ramón. *Agua mágica. El Nilo en la memoria y la religiosidad del Mundo Antiguo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad de Cantabria, 2015.
- AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “Aristides did not read Strabo: Ethiopian rains in the ‘Aigyptios’”. *Ancient Society*, 46 (2016), pp. 73-94.
- AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “«Dat omina manifestantia de futuris». Amiano Marcelino y el Apis del emperador Juliano: ecos del pasado y testimonio coetáneo” en QUIROGA, Alberto J. (ed.). *Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*. Zaragoza:

Libros Pórtico, 2011, pp. 343-373.

AJA SÁNCHEZ, José Ramón. “Oboliscum in circo positum est”: monumentos tebanos en Roma y Constantinopla (s. IV). Memoria, expolio y religión”. *Archivo Español de Arqueología*, 80 (2007), pp. 285-308.

ALEGRE GARCÍA, Susana. *Dioses, mitos y rituales en el antiguo Egipto: Una panorámica de las creencias religiosas en el Egipto faraónico*. Madrid: Editorial Dilema, 2017.

BALLET, Pascale (ed.). *Grecs et Romains en Égypte. Territoires, espaces de la vie et de la mort, objets de Prestige et du quotidien*. Le Caire: Institut Français d’archéologie orientale, 2012.

BERNAL, Martin. *Atenea negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica, 1993.

BONNEAU, Danielle. *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d’histoire (323 av.-641 ap. J.C.) d’après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*. Paris: Editions Klincksieck, 1964.

BORGEAUD, Philippe; PRESCENDI, Francesca (eds.). *Religions antiques. Une introduction comparée: Egypte - Grèce - Proche-Orient - Rome*. Genève: Labor et Fides, 2008.

DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Hommes et dieux en Égypte (3000 a.E.-395 p.C.)*. Paris: Editions Cybèle, 2006.

ESCOLANO-POVEDA, Marina. “La gran fiesta del dios Amón en Tebas: El festival de Opet”. *Historia. National Geographic*, 175 (2018), pp. 38-49.

FRANKFORT, Henri. *La religión del Antiguo Egipto: Una interpretación*. Barcelona: Editorial Laertes, 1998.

FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

GARCÍA FLEITAS, Luz María; SANTANA HENRÍQUEZ, Germán. *La imagen de Egipto en los fragmentos de los historiadores griegos. Una primera aproximación*. Las Palmas de

Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002.

HAMMOND, Nicholas G.L.; SCULLARD, Howard H. (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1979.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Tony (eds.). *Diccionario del Mundo Clásico*. Barcelona: Crítica, 2002.

8. ÍNDICE DE FUENTES

Aelio Aristides

Oratio 36 10

Oratio 43 10, 26, 27, 29, 30

Oratio 45 10, 26, 27, 28, 29

Amiano Marcelino

Res Gestae 11, 13, 20, 21, 22, 24, 32, 34, 37, 40, 41

Diodoro Sículo

Bibliotheca 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44

Estrabón

Geographica 10, 12, 24, 28, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40

Heródoto

Historias 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44

Plutarco

De Iside et Osiride 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39

9. ÍNDICES ONOMÁSTICOS

9.1. FIGURAS MITOLÓGICAS EGIPCIAS

Amón, 13, 18, 28, 31, 37, 38, 39, 40	Min, 14, 31, 36
Anubis, 19, 22, 28, 31, 32	Mnevis, 34
Apis, 26, 27, 34, 35, 41	Montu, 21
Arueris, 17, 20, 25	Neftis, 19, 20
Atón, 22	Neit, 16, 40
Atón-Ra, 12, 16	Nun, 16
Bastet, 18, 31, 36, 40	Nut, 12, 16
Bubastis. <i>Vid.</i> Bastet	Osiris, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 37, 42, 43, 46
Enéada Heliopolitana, 12, 13, 19, 20	Osor-Hapi. <i>Vid.</i> Serapis
Geb, 12, 16	Ptah, 21, 27, 32, 34, 37
Hapi, 14, 44	Ra, 14, 17, 22, 34, 38
Haroeris. <i>Vid.</i> Arueris	Serapis, 10, 18, 26, 27, 28, 29, 30
Harpócrates, 25	Seth, 18, 19, 20, 21, 24, 26, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 42
Hathor, 14, 17, 18, 20, 31, 34	Shu, 12, 16
Hermanubis, 22	Sobek, 32, 44
Horus, 18, 19, 22, 25, 26, 28, 32, 40	Tefnut, 12, 16
«el Viejo». <i>Vid.</i> Arueris	Toth, 21, 31, 38
Isis, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 34, 37, 46	Wadjet, 40
Khepri, 32	Webwawet, 19, 31
Khonsu, 40	
Maat, 14	
Mendes. <i>Vid.</i> Min	

9.2. FIGURAS MITOLÓGICAS GRIEGAS Y ROMANAS

Afrodita, 14, 18, 20	Baco, 14	25, 34
Apolo, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 28, 40	Caronte, 22, 43	<i>Dodecatheion</i> , 13
Ares, 20, 21, 40	<i>Cháron</i> . <i>Vid.</i> Caronte	Hades, 18
Ártemis, 18, 36, 40	Crono, 16, 20	Hares. <i>Vid.</i> Ares
Asclepio, 19, 28	Dánao, 25	Hefesto, 16, 21, 22, 27, 34, 37
Atenea, 16, 40	Deméter, 16, 18, 23, 25	Helios, 13, 21, 22, 28

Hera, 13, 36	Melampo, 25	Rea, 16, 20
Heracles, 40	Musas, 24	Sátiros, 24
Hermes, 13, 19, 21, 22, 28, 38	Neptuno, 14	Selene, 17
Herón, 21, 22	Océana, 16	Sémele, 25
Hestia, 13	Océano, 16	Tifón, 20, 34, 38
Hierosólímo, 26	Orfeo, 25	Titanes, 19
Ío, 18	Pan, 13, 31	Venus, 14
Judeo, 26	Perséfone, 18	Zeus, 10, 13, 14, 16, 18, 25, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40
Leto, 40	Perseo, 36	
Macedón, 19	Plutón, 18	
Marte, 21	Poseidón, 13, 14	
	Prometeo, 22, 27	

9.3. FIGURAS DE LA RELIGIÓN CRISTIANA

Adán, 27	Hijo, 26	Trinidad, 26
Dios, 26, 27, 29, 30	Jesucristo, 29	
Espíritu Santo, 26	Padre, 26	

9.4. PERSONAJES HISTÓRICOS

Alejandro Magno, 7, 9, 40	Hecateo de Abdera, 9
Amiano Marcelino, 8, 10, 20, 21, 22, 24, 25, 32, 34, 37, 40, 41, 46	Helánico de Lesbos, 9
Apuleyo, 8	Hermapión, 21, 22
Arato de Cnido, 9	Heródoto, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46
Aristágoras, 9	Homero, 30
Augusto (emperador), 21	Juliano (emperador), 34
Calíxeno de Rodas, 9	Lágida (dinastía). <i>Vid.</i> Ptolomeos
Diodoro Sículo, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46	Liceas de Náucratis, 9
Elio Aristides, 8, 10, 16, 26, 27, 28, 29, 30, 46	Platón, 14
Estrabón, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 24, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 46	Plinio <i>el Viejo</i> , 8
Filisto de Náucratis, 9	Plutarco, 8, 9, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 46

Psamético I, 12
Ptolemaica (dinastía). *Vid.* Ptolomeos
Ptolomeo I Soter, 27
Ptolomeos, 7, 19, 24, 27, 43

Ramsés II, 20, 37
Santo Tomás de Aquino, 29
Séneca, 8

10. ÍNDICE TOPONÍMICO

Abydos, 24
Alejandría, 7, 28
Apolinópolis, 32
Bubastis, 36
Busiris, 14, 37
Buto, 40
Circo Máximo, 20
Crocodicópolis, 32
Diópolis, 13
Dodona (oráculo), 40
Egipto, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46,
47
Elefantina, 32
Eleusis, 23
Estigia (Laguna), 22, 43
Grecia, 6, 9, 12, 13, 14, 21, 22, 25, 27, 30, 35,
36, 39, 40, 41, 43, 45, 46
Heliópolis, 13, 19, 38
Hermópolis, 13
Het-Ka-Ptah (templo), 37
Imperio Romano, 7, 9, 10, 46

Jerusalén, 26
Judea, 26
Karnak, 37
Luxor, 37
Macedonia, 19
Mediterráneo (Mar), 4, 6, 7, 9, 13, 23, 45
Menfis, 34, 37
Meris (lago), 32
Nilo (río), 5, 8, 10, 12, 14, 18, 24, 32, 43, 44,
45, 47
Nilópolis, 34
Oriente, 23
 Próximo, 6, 14, 29
Panópolis, 13
Per-Osir. *Vid.* Busiris
Quemis, 36
Ramesseum (templo), 37
Roma, 4, 6, 7, 8, 9, 14, 15, 20, 24, 35, 40, 46
Serapeion (templo), 37
Siria, 10
Sivah (oasis), 40
Tebas, 14, 37
Tinis, 37