

LA REPRESENTACIÓN ZOOMORFA DE LAS DIVINIDADES EGIPCIAS: YUXTAPOSICIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD¹

Abraham I. Fernández Pichel

CNRS, USR 3172 - CFEETK - LabEx Archimede²

«Yo en efecto, dijo Calístrato, creo que el animal goza de cierta estima entre estos hombres, pues, si bien el cerdo es deforme y sucio, sin embargo no es más raro en su aspecto o más burdo en su constitución que un escarabajo, musaraña, cocodrilo y gato, ante cada uno de los cuales cada sacerdote egipcio se comporta como si fueran muy sagrados».

Plutarco, *Obras morales y de costumbres IV*, Cuestión 5.

1. Introducción

Uno de los rasgos esenciales del panteón egipcio antiguo es la diversidad de apariencias y manifestaciones adoptadas por las divinidades que lo integran. Numerosas representaciones parietales de templos y tumbas, así como esculturas y epítetos divinos empleados en textos sobre diferentes soportes, informan de esta enorme variabilidad a lo largo de más de tres mil años de desarrollo histórico. A través de la observación de estas fuentes iconográficas y textuales comprobamos, por no tomar

¹ El presente artículo es una adaptación de mi ponencia «Tierpaare: Komplementarität und Zoologie» expuesta durante la segunda fase de mi defensa doctoral (disputatio), celebrada el 14 de enero de 2017 en el Institut für die Kulturen des Alten Orients (IANES) de la Universität Tübingen. Agradezco a Ch. Leitz, L. Coulon, H. Kockelmann y B. Backes sus preguntas y comentarios a tal presentación. La elección de este tema remonta a una serie de conversaciones con Sandra Lippert durante el año 2013. A ella muestro toda mi gratitud.

² CNRS, USR 3172 – CFEETK / UMR 5140 – Équipe ENiM - Programme «Investissement d’Avenir» ANR-11-LABX-0032-01 LabEx Archimede.

más que algunos ejemplos, que el dios Sobek, eminentemente identificable a través de su aspecto como cocodrilo, puede igualmente ser representado con cabeza de carnero³, e incluso desde el Reino Nuevo su apariencia puede ser plenamente antropomorfa⁴. El dios Shu, por su parte, es a menudo representado en su aspecto humano, mientras que, entre sus manifestaciones animales, plenas o parciales, cabe destacar su imagen como león⁵, carnero⁶ o pájaro-*b3*⁷. En el ámbito textual, Banebdjed, cuya capacidad procreadora deriva de su habitual representación como carnero, es igualmente descrito, en esta misma función, como «toro copulador que está sobre las doncellas-*nfrwt*» (*k3 stj hry nfrwt*)⁸ o «toro poderoso» (*k3 nht*)⁹. Al igual que otras divinidades criocéfalas, Banebdjed puede revestir la apariencia de un carnero con cuatro cabezas¹⁰, y los textos tardíos le definen como «los cuatro bau/carneros reunidos en uno sólo» (*b3w fdw dmd m w*)¹¹. Del mismo modo, el epíteto «gran vaca-*3ht*» (*3ht wrt*) sirve para calificar a la diosa Isis en diversos testimonios de templos grecorromanos en los que ésta figura en su habitual forma humana¹².

³ En compañía de la diosa Hathor, el dios toma esta apariencia en una escena de ofrenda del muro exterior al oeste del segundo pilono del templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu: *The Epigraphic Survey. Medinet Habu. Volumen VII. Plates 483-590. The Temple Proper*, Oriental Institute Publications 93, Chicago 1964, lám. 582 (D).

⁴ M. Pillet, «Les scènes de naissance et de circoncision dans le temple nord-est de Mout, Karnak», *ASAE* 52, 1952, 78, fig. 1.

⁵ Para la apariencia leonina de la divinidad, igualmente adoptada por Tefnut, véase C. De Wit, *Le rôle et sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden 1951, 107-122.

⁶ *D X*, 212, 7, lám. 102.

⁷ N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis. 3. The decoration*, Publications of the Metropolitan Museum of Art 17, Nueva York 1953, lám. 5, reg. V (lado sur).

⁸ J. C. Goyon, «Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (Colonnes 110 à 112)», *BIFAO* 65, 1967, 107, 154, l. 6.

⁹ *E IV*, 302, 15.

¹⁰ Una compilación de las fuentes relativas a la forma panteísta *quadrifrons* de estas divinidades se encuentra en A. Egberts, *Quest of Meaning. A study of the Ancient Egyptian rites of consecrating the Mehret-Chests and driving the calves I*, Egyptologische Uitgaven 8.1, Leiden 1995, 163-165, n. (9).

¹¹ *E VII*, 172, 4; *E Mammisi* 96, 4. Véanse los paralelos de esta fraseología, en el caso concreto de Khnum-Ra del templo de Esna y de otras divinidades carnero, en A.I. Fernández Pichel, *Les hymnes au dieu Khnoum de la façade ptolémaïque du temple d'Esna* (en prensa) (comentario a las columnas 45-50 del himno *Esna II*, 17).

¹² *D III*, 124, 14, lám. 211; *D VII*, 33, 3, lám. 606.

Por tanto, si bien es cierta la predilección de algunas divinidades por una apariencia concreta, el propósito de identificar una forma canónica y única de un dios o diosa resulta vano, ya sea a través de sus rasgos físicos principales o de sus atributos, coronas o indumentaria. Respecto al primero de estos puntos, apariencias antropomorfas, zoomorfas, mixtas (cabeza de animal y cuerpo humano) y compuestas (representaciones panteístas con múltiples cabezas) pueden ser revestidas simultáneamente por numerosas divinidades. Esta cuestión no debe, sin embargo, conducirnos al desconcierto. Como bien ha definido Erik Hornung, «estas representaciones de divinidades no se deben entender como reproducciones, como descripciones del aspecto físico, sino como sugerencia de rasgos fundamentales de la naturaleza y la función de las divinidades»¹³.

En este sentido, Hathor o Isis son invocadas como vaca en una clara alusión al carácter maternal propio de este animal. Khonsu, divinidad infantil de la tríada tebana junto a Amón y Mut, es representado como un niño en numerosos monumentos del templo de Karnak, mientras que en su faceta celeste y solar será su imagen con cabeza de halcón la más habitualmente empleada¹⁴. Ninguna de estas imágenes es excluyente y conjuntamente sirven para expresar la rica y multiforme naturaleza de la divinidad, de la cual estas representaciones no son sino aproximaciones parciales¹⁵.

¹³ E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid 1999, 107.

¹⁴ Tomemos como ejemplo las escenas 9 y 26 de la puerta ptolemaica de Evergeta en Karnak. En la primera, que reproduce la ofrenda de los cetros *ḥkꜣt* y *nḥꜣḥꜣ* a Khonsu-Thot, éste es representado en su tradicional forma juvenil, a lo que se añade su descripción como *sdty* ‘el niño’ o *ḥwn nb wpꜣt* ‘el joven, señor de la trenza (de juventud)’ (P. Clère, *La Porte d’Evergete*, El Cairo 1961, lám. 9 = *Urk. VIII*, 67b, i). En la escena 26, por su parte, Khonsu-Re con cabeza de halcón recibe la mirra de parte del monarca. En esta ocasión, el dios es denominado *ꜣtn wr* ‘el gran disco solar’, *shꜣ tꜣwy* ‘aquel que ilumina las Dos Tierras’ y *ḥsr kkw* ‘aquel que aleja la oscuridad’ (P. Clère, *op. cit.*, El Cairo 1961, lám. 26 = *Urk. VIII*, 81b).

¹⁵ El relato de *El ardid de Isis*, conocido por diversos papiros de Reino Nuevo (principalmente el papiro Turín 1993 (5), vso. 6, 11-9, 5), relata las astucias empleadas por esta diosa con el fin de obtener la verdadera designación del dios solar. La apropiación de este conocimiento supone así el acceso al ser íntimo de la divinidad, oculto e inaccesible a dioses y humanos tras la profusión de nombres e imágenes recreados en las fuentes. Una traducción de este relato se encuentra en J. F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978, 51-55, n° 84.

Entre estas múltiples posibilidades que se ofrecen a los teólogos egipcios encargados de la redacción y/o adaptación de nuevos textos, así como de especular sobre nuevas posibilidades iconográficas, nos centraremos a continuación en las apariencias zoomorfas de la divinidad¹⁶.

Los antiguos egipcios consideraban que diversas especies animales constituían el soporte físico adecuado para albergar la manifestación sensible de la divinidad. En virtud de esta capacidad, el animal, así investido de una cierta sacralidad, se convierte desde los períodos más antiguos en un modo de representación de lo divino¹⁷. El repertorio de especies que sirve a tales propósitos es amplio, si bien se imponen ciertas limitaciones¹⁸.

Los ejemplos señalados previamente nos han permitido constatar que de la misma manera que una especie animal concreta puede servir para representar a diferentes divinidades (no exclusividad), ciertos dioses pueden asumir diversas apariencias animales al mismo tiempo (multiplicidad). En este último caso, la aparición conjunta de algunas de estas formas visibles en textos e imágenes articula a menudo la relación entre éstas a modo de mera yuxtaposición. Ninguna relación zoológica parece vincular estas apariencias, que pretenden de esta manera, simplemente amplificar la naturaleza múltiple de la divinidad invocada. El ejemplo siguiente, extraído del *Libro de la vaca celeste*, ilustra claramente este principio: «Así apareció el ibis-*thn* de Thot. Yo haré que tú rodées los dos cielos mediante tu perfección y tu destello. Así apareció la luna de Thot. Yo haré que tú hagas retroceder (?) a los *H3w-nbwt*. Así apareció el babuino-*nʿn* de Thot»¹⁹.

Lo mismo puede afirmarse de las sucesivas transformaciones de la diosa Neith en diferentes especies animales en los pasajes iniciales de una de las cosmogonías

¹⁶ De entre la abundante bibliografía sobre este tema, destacamos: F. Dunand – Chr. Zivie-Coche, *Die Religion des Alten Ägypten*, Stuttgart 2013, 131-135; E. Hornung, «Die Vieldeutigkeit der Tiere im alten Ägypten», en F. Niewöhner – J. L. Seban (eds.), *Die Seele der Tiere*, Wiesbaden 2001, 41-50; E. Hornung, *op. cit.*, 95-131; D. Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, París 1993, 94-98; D. Meeks, «Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne», *Le temps de la réflexion* 7, 1986, 171-191; P. Vernus – J. Yoyotte, *Le Bestiaire des pharaons*, París 2005, *passim*.

¹⁷ Diversas consideraciones acerca del zoomorfismo y antropomorfismo de los dioses en la religión egipcia primitiva se hallan expuestas en D. Meeks, *art. cit.*, 171-173; E. Hornung, *op. cit.*, 109.

¹⁸ *Ibid.*, 109.

¹⁹ E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 46, Friburgo-Gotinga 1982, 23, 24, 45, l. 240-245.

del templo de Esna: «Ella tomó entonces el aspecto de una vaca, sin que ninguna divinidad de ningún lugar pudiera conocerla. A continuación renovó su apariencia (para adoptar) la de un pez-*lates*»²⁰.

Otros testimonios, sin embargo, permiten entrever las asociaciones existentes entre diversas especies animales en relación con una divinidad concreta. ¿De qué modo podríamos justificar la elección por parte de los teólogos egipcios de las especies así vinculadas? Algunos estudios, no muy numerosos, han abordado estas cuestiones. Entre ellos, conviene destacar el artículo pionero de E. Brunner-Traut, centrado en el caso del ichneumon y la musaraña como manifestaciones del Horus de Letópolis²¹. K. Mysliwiec, por su parte, señala el caso de la anguila y la serpiente como animales sagrados de Atum²². Por último, S. Lippert señala, en un artículo reciente, el caso del erizo y el puerco espín en un testimonio del templo de Hibis en el oasis de Kharga²³. A estos ejemplos hemos de añadir las abundantes referencias en la bibliografía a la pareja carnero/cabra de Mendes²⁴.

En nuestro trabajo presentaremos la documentación relativa a estas parejas animales, proponiendo al mismo tiempo su análisis conjunto²⁵. Este enfoque sintético nos permitirá abordar cuestiones relativas no sólo al ámbito estrictamente religioso en el antiguo Egipto, sino igualmente consideraciones zoológicas y ‘taxonómicas’

²⁰ *Esna III*, 206, 1. Una traducción accesible al lector de esta cosmogonía se encuentra en S. Sauneron, *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, El Cairo 1962, 253-271.

²¹ E. Brunner-Traut, «Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes», *NAWG* 1965/7, 123-163.

²² K. Mysliwiec, *Studien zum Gott Atum, I. Die heiligen Tieren des Atum*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 5, Gerstenberg 1978, 131-138.

²³ S. Lippert, «Stachelschwein, Igel und Schmetterlingspuppe», en I. Guerneur – Chr. Zivie-Coche (eds.), «*Parcourir l'éternité*» *Hommages à Jean Yoyotte II*, Turnhout 2012, 777-799.

²⁴ Véanse principalmente A. Charron, «Taxonomie des espèces animales dans l'Égypte gréco-romaine», *BSFE* 156, 2003, 14-19; Y. Volokhine, «Pan en Egypte et le “bouc” de Mendès», en F. Prescendi – Y. Volokhine (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Labor et Fides, Ginebra 2011, 627-650, especialmente 627-636.

²⁵ Junto a los ejemplos mencionados, merece la pena destacar la complementariedad expresada por las apariencias de leona y gata de la diosa lejana en sus diversas designaciones.

sin cuya observancia el interrogante previamente mencionado sería sólo parcialmente respondido.

2. El Horus de Letópolis, musaraña e ichneumon

La primera de las complementariedades señaladas tiene como protagonista al Horus celeste de Letópolis, localidad del segundo nomo del Bajo Egipto. En su nombre de *Hr mhnty-(n)-jrty*, la mención de esta forma de Horus en las fuentes está documentada desde Reino Medio²⁶, como muestra un testimonio extraído de los *Textos de los Sarcófagos*²⁷. Del Reino Antiguo proceden, sin embargo, las primeras referencias a *Mhnty-(n)-jrty* y su vinculación a Letópolis²⁸. Ya desde este período la designación de la divinidad encuentra diversas variantes a nivel gráfico, como *mhnty-jrty* y *mhnty-n-jrty* o *hnty-jrty* y *hnty-n-jrty*, y otras²⁹. Para estas expresiones se han propuesto diversas traducciones, ya sea «aquél que posee ojos» y «aquél que no posee ojos» o «aquél en cuyo rostro están los dos ojos» y «aquél en cuyo rostro no hay ojos». Más allá de estas consideraciones de índole nominativa, estos nombres insisten en uno de los elementos básicos de la personalidad de la divinidad tal y como ésta es descrita en los textos: la vinculación de sus ojos a los astros celestes, el sol y la luna, y la oscuridad que se desprende de la ausencia de éstos en momentos determinados³⁰.

²⁶ Las referencias documentales a esta divinidad se hayan registradas en *LGG V*, 262a-263b.

²⁷ ECT IV, 280-281c = CT 335.

²⁸ Para esta divinidad, véase principalmente E. Brunner-Traut, «Chenti-irti», en *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden 1975, 926-930; H. Junker, *Der sehende und blinde Gott*, SAWM 7, Munich 1942, 45-50.

²⁹ H. Altenmüller, «Horus von Letopolis», en *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden 1980, 41; R. Weil, «Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes», *BIFAO* 47, 1947, 101-103.

³⁰ En lo relativo a los eventos naturales (eclipses, nubosidad, entre otros) vinculados a la desaparición de los astros en el cielo y, en un nivel teológico, interpretados mediante la figura del dios desprovisto de ojos, véase H. Junker, *op. cit.*, 19-21. En cuanto al sol y la luna como ojos de la divinidad en diversos contextos míticos, múltiples testimonios son señalados en E. Otto, «Augensagen», en *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden 1975, 562-567.

El lado luminoso del Horus letopolitano correspondería así a su forma de *hnty-jrty* y a su caracterización como astro diurno y nocturno, según muestra el siguiente pasaje de un himno a Haroeris del templo de Kom Ombo: «*Hntj-jrty*, en cuyo rostro se hallan (?) el sol y la luna (*jr.n r^c j^ch m hr.f*). Su ojo derecho y su ojo izquierdo son el disco solar y Atum (*wnmt.f jzbt.f jtn Jtm*), sus dos ojos divinos brillan mañana y tarde (*ntrty.f hr wpš dt.f ht.f*)»³¹.

Mhnty-n-jrty, por su parte, encarna la oscuridad y la ceguera derivadas de la desaparición de los ojos. Esta cualidad del dios es descrita sin ambigüedad en un texto del papiro Berlin 13242, que lo define como «El ciego, para quien no hay visión» (*šp nn m33 n.f*)³².

Bajo estas designaciones, el dios es por tanto descrito en su naturaleza dual, vidente (*Mhnty-jrty*, *Hnty-jrty*), por un lado, y ciega (*Mhnty-n-jrty*, *Hnty-n-jrty*), por otro. Esta distinción, reproducida de manera ocasional y discreta en las fuentes³³, encuentra una formulación complementaria en las apariencias animales del Horus de Letópolis como ichneumon y musaraña.

Un primer elemento de asociación de estas especies animales al dios se encuentra en su común naturaleza solar³⁴. A esta cuestión hemos de añadir igualmente una serie de funciones de la divinidad que encuentran un evidente paralelismo en el comportamiento y hábitos de la musaraña y el ichneumon.

En relación con el ichneumon, en primer lugar, su rol solar es a menudo atestiguado en las fuentes. Una escultura conservada en el Museo de Viena muestra al animal ante un obelisco, objeto de connotaciones solares evidentes, al que

³¹ KO 939, derecha, 1. En el mismo templo, Haroeris es nuevamente descrito como «aquél que aparece como Ra en su forma, el Grande (*wr*) en su nombre de Gran León-*Wr*, el ojo derecho y el ojo izquierdo, aquél que ilumina las Dos Tierras mediante ...?... en su aspecto de *Hnty-jrty*» (KO 941).

³² S. Schott, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (Berlin P13242)*, NAWG 1957/3, 61, lám. 9 (IVa, 13).

³³ En ningún caso podemos afirmar la atribución sistemática de los caracteres solares al dios como *Mhnty-jrty/Hnty-jrty* y su contrapartida oscura a estas designaciones en su forma negativa.

³⁴ La musaraña y el ichneumon son asociados igualmente al Horus *Hnty-hty* de Athribis en su doble vertiente como sol diurno y nocturno, como demuestra la documentación compilada por P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du delta égyptien à l'époque pharaonique*, Bibliothèque d'Étude 74, El Cairo 1978, 398-400.

acompaña la inscripción siguiente: «Atum, toro de Heliopolis, aquél que reside en *Hwt-nbs* (Saft el-Henna)» (*Jtm k3 Jwnw hry-jb Hwt-nbs*)³⁵.

Del mismo modo, sobre el brazo izquierdo de la célebre estatua de Djed-Hor *p3 šd* «el salvador» (Museo de El Cairo JE 46341) una figura de ichneumon integrada en un desfile de divinidades apotropaicas porta el nombre de *ḥm n Rḥ* «Imagen divina de Ra»³⁶.

A nivel textual, las referencias a este aspecto de la divinidad son igualmente abundantes. Un texto proveniente de esta misma estatua de Djed-Hor indica la apariencia de ichneumon adoptada por el dios solar Ra en su faceta defensiva contra su eterno enemigo Apophis: «Ra se transforma en un ichneumon de 46 codos para abatir a Apophis» (*jr.n Rḥ hprw.f m ḥd m mh 46 r shr ḥpp*)³⁷. La aparición del ichneumon en el contexto de este combate simboliza el triunfo solar frente a los enemigos encargados de amenazar el renacimiento del astro³⁸. Siendo el ichneumon un devorador de serpientes, la observación de su comportamiento influyó claramente en el rol por él asumido en la religión egipcia.

Finalmente, el componente letopolitano de esta apariencia animal es indudable en el siguiente testimonio, extraído de la Cuarta División del *Libro de las Cavernas*: «Horus *mḥnty-jrty/mḥnty-n-jrty*, Ichneumon-*ḥ3trw*, señor de manifestaciones en la Duat (*nb hprw m dw3t*). A ti te pertenecen tus dos ojos con los cuales tú ves (*jw n.k jrty.k m3(3).k jm*)»³⁹.

En cuanto a la musaraña, su naturaleza solar no ofrece dudas. Un ejemplar de esta especie es vinculado así en un papiro tardío a la obra demiúrgica y primordial de la divinidad solar: «La musaraña de siete codos que Ra creó en los primeros orígenes» (*ḥmḥm n mh 7 jr.n Rḥ m p3wty tpy*)⁴⁰.

³⁵ K. Sethe, «Atum als Ichneumon», *ZÄS* 63, 1928, 51.

³⁶ E. Jelinkova-Reymond, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-Le-Sauveur*, Bibliothèque d'Étude 23, El Cairo 1956, 37 (tercer registro, 10).

³⁷ E. Jelinkova-Reymond, *op. cit.*, 7, 10-11 (§2, 19-20).

³⁸ Este rol es igualmente desempeñado por el ichneumon-*ḥdt* herakleopolitano, forma violenta de la diosa Bastet, como muestran una serie de testimonios tardíos recopilados por Chr. Leitz, «Ichneumonweibchen von Herakleopolis», *SAK* 38, 2009, 161-171 (principalmente 161).

³⁹ A. Piankoff, *Le Livre des Quererts*, El Cairo 1946, 46, 2; D. Werning, *Das Höhlenbuch. 2, Textkritische Edition und Übersetzung*, Wiesbaden 2011, 188

⁴⁰ Papiro Louvre 3129, K, 54 (*Urk. VI*, 145, 18) = J. C. Goyon, «Les dernières pages des Urkunden Mythologischen Inhalts», *BIFAO* 75, 1975, 345.

Por otro lado, múltiples figurillas en bronce de este animal pertenecientes a la Baja Época reproducen sobre su lomo una serie de motivos incisos de clara simbología solar, como el halcón, el buitre o el disco alado⁴¹. La vinculación a la ciudad de Letópolis y al Horus en ella venerado es en ocasiones señalada en las inscripciones que recorren el zócalo que sirve de base a este tipo de objeto, como muestra un ejemplo procedente de Saqqara norte: «Que Horus, señor (?) de Letópolis, dé la vida a Ankh-Hapi» (*Hr nb (?) Šhnt dj ḥnh n ḥnh-Hp*)⁴².

Esta divinidad, en su tradicional designación letopolitana, presenta la misma apariencia animal en la Segunda División del *Libro de las Cavernas*⁴³.

De este marcado carácter solar y letopolitano⁴⁴ de la imagen divina de la musaraña se deduce una formulación complementaria de la misma asociada a la ausencia de ojos (sol y luna) expresada por el nombre Horus *hnty-n-jrty/mhnty-n-jrty*. De esta manera, y como consecuencia de la visibilidad reducida y los hábitos y comportamientos nocturnos de la musaraña, el animal simboliza la ceguera y la oscuridad a menudo utilizada en los textos para describir a esta divinidad⁴⁵. La musaraña del Horus letopolitano deviene así protagonista de diversas fórmulas

⁴¹ Un ejemplo paradigmático de este tipo de figurillas se encuentra en el Museum Alte Kulturen im Schloss de Tübinga (Nº 1101 = E. Brunner-Traut, «Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes», *NAWG* 1965/7, 135-136, figs. 1a-c). Véase igualmente H. Guichard, *Des animaux et des pharaons. Le règne animal dans l'Égypte ancienne*, París 2014, 39, Cat. 21.

⁴² S. Davies – H. S. Smith, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Falcon Complex and Catacomb. The Archaeological Report*, Excavation Memoir 73, Londres 1995, 90-91, fig. 27, lám. 41d-e. Un estudio de estos relicarios de bronce, con una presentación de los mismos por especie, se encuentra en A. Charron, «Les bronzes “reliquaires” d’animaux à la Basse Époque», en I. Guermeur – Chr. Zivie-Coche (eds.), «*Parcourir l'éternité*» *Homages à Jean Yoyotte I*, Turnhout 2012, 281-304.

⁴³ A. Piankoff, *op. cit.*, 15, 3-4.

⁴⁴ La musaraña es igualmente asociada a esta localidad en una escena de *soubassements* de los muros exteriores del templo de Opet en Karnak. Así, en relación con el nomo letopolitano y su divinidad tutelar, el Osiris Wennefer, el texto afirma «Tú eres la musaraña-ḥm[m] de siete codos, tu forma es divina durante los tiempos primordiales» (*ntk ḥm[m] n mh 7 jr.w.k dsr dr p3wt(y)*) (*Opet I*, 238).

⁴⁵ A este respecto, Plutarco señala, erróneamente, la ceguera de este animal: «Efectivamente, la musaraña dicen que ha sido deificada por los egipcios por ser ciega, ya que a la oscuridad la consideraban más antigua que la luz» (Plutarco, *Obras morales y de costumbres IV*, Cuestión 5).

mágicas destinadas a provocar la ceguera, como muestra un pasaje de un papiro mágico demótico que identifica del siguiente modo al mago encargado de ejecutar tal acción nefasta: «Yo soy la musaraña-*ḥm* que (reside) en Letópolis»⁴⁶.

A través de un evidente juego de contrastes los teólogos egipcios establecieron las analogías existentes entre los aspectos luminosos y oscuros de la divinidad y sus apariencias animales como musaraña e ichneumon. En su vertiente luminosa, el Horus letopolitano se manifiesta así en el ichneumon, criatura dotada de grandes ojos y cuyas capacidades cazadoras son bien conocidas, especialmente en su lucha contra serpientes o cocodrilos, representaciones habituales del mal en el pensamiento egipcio. La musaraña, finalmente, nos introduce en el mundo de la oscuridad que sus hábitos nocturnos y su escasa visión imponen. Ninguna imagen podría definir de mejor manera a una divinidad cuya faceta invisible es descrita mediante la ausencia momentánea de ojos (*ḥnty-n-jrty*)⁴⁷.

3. El puerco espín y el erizo del templo de Hibis

El templo de Amon-Ra de Hibis en el oasis de Kharga presenta sobre sus muros una amplia sucesión de representaciones divinas e imágenes culturales dispuestas a menudo siguiendo una ordenación geográfica. Juntas configuran todo un compendio de *Kulttopographie* del Egipto tardío⁴⁸. Estas figuraciones y los sucintos textos que las acompañan nos permiten identificar numerosos elementos

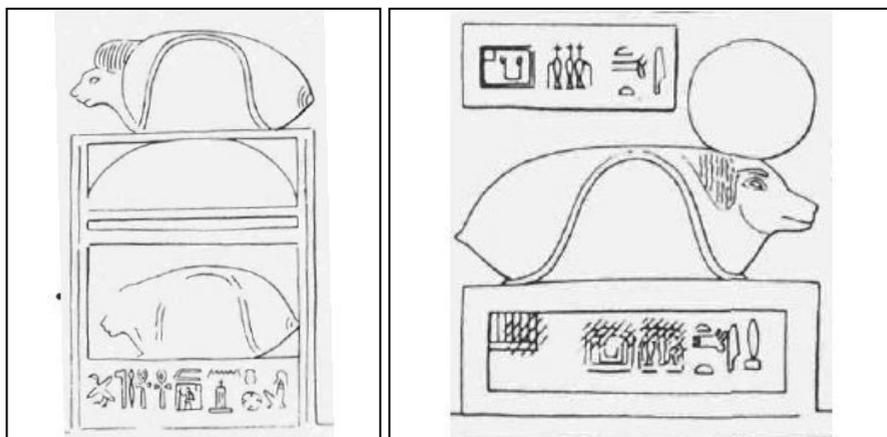
⁴⁶ F. Ll. Griffith – H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden II*, Londres 1905, Recto XIII, 11. Este mismo texto señala la elaboración mediante una musaraña-*ḥm* de una poción maligna que provoca la ceguera y la muerte de aquél que la ingiera. Para este testimonio, véase E. Brunner-Traut, *art. cit.*, 145).

⁴⁷ La asociación de estas especies animales en el segundo nomo del Bajo Egipto es igualmente reseñable en el templo de Hibis. En el acceso al santuario A, una escena reproduce así a la diosa Sekhmet como ichneumon y el dios *Ḥtp-šyt* como musaraña (N. de G. Davies, *op. cit.*, lám. 5, reg. IV). Un comentario de esta escena se encuentra en Chr. Leitz, *Die Gaumonographien in Edfu und ihre Papyrusvarianten. Ein überregionaler Kanon kultischen Wissens im spätzeitlichen Ägypten. Soubassementstudien III. Teil I: Text, Studien zur Spätägyptischen Religion 9*, Wiesbaden 2014, 249-250, fig. 36.

⁴⁸ Para el templo de Hibis, nos remitimos a la obra de N. de G. Davies mencionada en la nota anterior. Un estudio de sus textos y escenas se encuentra en E. Cruz-Uribe, *Hibis Temple Project. I. Translations, Commentary, Discussions and Sign List*, San Antonio 1988.

de las teologías heracleopolitana, hermopolitana, tebana o menfita, por no citar más que algunos ejemplos. Menos identificables resultan, sin embargo, ciertas apariencias y atribuciones de algunas de las divinidades representadas. Un caso concreto, relativo a dos escenas sobre los muros norte y sur del santuario central del templo servirán para ejemplificar esta cuestión.

En primer lugar, sobre el muro sur, en su sexto registro⁴⁹, una figura ovalada con cabeza de animal reposa sobre una estructura que adopta la forma habitual de la capilla *pr-nw*. En el caso del muro norte, en su quinto registro⁵⁰, la divinidad situada sobre un zócalo inscrito presenta los mismos rasgos generales de la precedente (cabeza animal y cuerpo ovalado), tan sólo diferenciándose de ésta en la presencia del disco solar situado sobre su cabeza.



Figs. 1a-b: Representaciones en el templo de Hibis:
(izqda.) muro sur, VI registro; (dcha.) muro norte, V registro
(N. de G. Davies, *The temple of Hibis in El-Khargeh Oasis* 3, láms. 3-4)

Estos elementos iconográficos bastarían por sí solos para justificar la asociación de estas dos representaciones espacialmente distantes. Las leyendas presentes junto a estas figuras añaden aún un nuevo elemento de comparación. En la base de la capilla *pr-nw* mencionada en relación con nuestra primera escena, la inscripción identifica a la divinidad como «el gran dios viviente, que vive en la *Hwt-sr* de

⁴⁹ N. de G. Davies, *op. cit.*, lám. 4, VI reg.

⁵⁰ *Ibid.*, lám. 3, V reg.

Heliopolis» (*p3 nṯr ʿ3 ʿnh ʿnh m Ḥwt-sr n(t) Jwnw*), mientras que la leyenda horizontal situada sobre el dios tocado con el disco solar en la segunda le define como «Atum, el que está al frente de *Ḥwt-k3*» (*Jtm hnt(y) Ḥwt-k3*). De este modo, ambas son representaciones del dios solar, en su forma heliopolitana de Atum en su santuario de *Ḥwt-sr* el primero, y en tanto que Atum menfita de *Ḥwt-k3* (abreviación sin duda de *Ḥwt-k3-Pth*, Menfis), en el segundo de los casos.

Pero de entre las múltiples facetas de la divinidad solar en la religión egipcia, ¿qué aspecto preciso de su personalidad podría ser transmitido mediante las apariencias que nos ocupan? Para responder a esta pregunta hemos de remitir indudablemente al estudio de Sandra Lippert mencionado en nuestra introducción⁵¹. Esta autora atribuye a estas divinidades el rostro de un puerco espín y un erizo⁵², mientras que el cuerpo oval del que estas dos apariencias zoomorfas sobresalen recrearía la forma de la crisálida de la mariposa⁵³.

Las escenas de Hibis suponen, por tanto, siempre según Lippert, una evocación del renacimiento del dios solar Atum, identificado a través de sus santuarios y designaciones, tras su metamorfosis nocturna⁵⁴. Con respecto a este último aspecto de la divinidad, las figuras con cabeza de puerco espín y erizo representarían al dios solar nocturno, su transformación en sol matinal siendo finalmente simbolizada por la posición de las divinidades en el interior de la crisálida⁵⁵.

⁵¹ S. Lippert, «Stachelschwein, Igel und Schmetterlingspuppe», en I. Guerneur – Chr. Zivie-Coche (eds.), «*Parcourir l'éternité*» *Hommages à Jean Yoyotte II*, Turnhout 2012, 777-799.

⁵² *Ibid.*, 788-789. Las divergentes propuestas de identificación de estas figuras en la bibliografía egiptológica previa son igualmente señaladas por la autora en *ibid.*, 777, n. 1.

⁵³ *Ibid.*, 783-788.

⁵⁴ *Ibid.*, 787, 790-793.

⁵⁵ Una escena del tercer registro del muro sur del mismo santuario (N. de G. Davies, *op. cit.*, lám. 3) es igualmente incluida por S. Lippert en sus argumentaciones (véase, principalmente, S. Lippert, *art. cit.*, 780-782). En este caso, la apariencia de carnero adoptada por la divinidad, cuyo cuerpo presenta la misma forma ovalada anteriormente descrita, no ofrece dudas acerca de su carácter solar nocturno. Idéntica conclusión puede extraerse de la leyenda que acompaña a su figura: ‘Amon-Ptah de *Ṭpht-d3(t)*’ (*Jmn-Pth n Ṭpht-d3(t)*), topónimo este último vinculado a Menfis y cuyo componente primordial y creador, en relación a Ptah-Tanen, y funerario es igualmente puesto de relieve en numerosos testimonios textuales (véase a este respecto J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 51, Leiden 1971, 194-198; S. Sauneron, *op. cit.*, 76).

¿En qué podemos basar la caracterización hecha en el testimonio de Hibis del puerco espín y el erizo como animales de Atum y de su aspecto solar nocturno? Las fuentes egipcias apenas ofrecen respuestas a este interrogante. Diversos testimonios del Reino Antiguo nos informan del rol solar en ocasiones atribuido al erizo: representaciones de la barca solar nocturna en tumbas de este periodo muestran así la proa de la misma tocada por una cabeza de este animal⁵⁶. En el caso del puerco espín, su aparición en contexto solar no encuentra paralelos que precedan a nuestro ejemplo del templo de Hibis.

Sin embargo, una serie de indicios zoológicos señalados por S. Lippert nos ayudan a justificar de nuevo la vinculación de estos animales con la divinidad solar⁵⁷. En primer lugar, su asociación a Atum, dios que encarna el sol crepuscular en su transición al inframundo, no resultaría extraña al tratarse de criaturas de hábitos eminentemente nocturnos. Asimismo contribuyen, en el caso del erizo, sus periodos de hibernación y su hábitat a menudo subterráneo. Del mismo modo, su carácter agresivo y violento encontraría un paralelo evidente en el rol combativo de Atum en la mitología egipcia⁵⁸. Como devorador de serpientes y gusanos, el comportamiento del erizo sería así comparable a la función de Atum en el célebre episodio mítico de la defensa contra la serpiente Apophis⁵⁹. Un segundo aspecto de Atum que insiste en su rol guerrero sería su frecuente representación como arquero⁶⁰. A este respecto, la relación entre las flechas del dios y las espinas lanzadas por el puerco espín ofrece una bella metáfora de aproximación entre ambos⁶¹. Así

⁵⁶ H. Altenmüller, «Die Nachfahrt des Grabherrn im Alten Reich. Zur Frage der Schiffe mit Igelkopfbug», *SAK* 28, 2000, 25-26, fig. 1-3.

⁵⁷ S. Lippert, *art. cit.*, 790-792.

⁵⁸ Esta caracterización del animal explicaría igualmente su frecuente aparición en amuletos apotropaicos (H. Guichard, *op. cit.*, 42, Cat. 24; 217, Cat. 217).

⁵⁹ A este respecto, una escena del registro inferior de la Tercera Hora del *Libro de las Puertas* muestra a Atum atacando con su palo a la maligna serpiente situada frente a él, identificada por los textos que rodean las figuras como Apophis (E. Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zurich-Munich 1989, 215).

⁶⁰ Véase E. Brunner-Traut, «Atum als Bogenschütze», *MDAIK* 14, 1956, 20-28. Del mismo modo, Atum de Kher-Aha vence a sus enemigos, rebelados contra la divinidad solar decadente y envejecida, mediante la certera acción de sus flechas (*Urk. VI*, 133, 16-17: D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Mémoires Institut Français d'Archéologie Orientale 125, El Cairo 2006, 223-224; J. Yoyotte, «Apophis et la montagne rouge», *RdE* 30, 1978, 148, n. 5).

⁶¹ S. Lippert, *art. cit.*, 791.

descritos, erizo y puerco espín encarnan el triunfo solar en el combate contra los enemigos del trayecto nocturno del astro, a la vez que garantizan el renacimiento matinal del mismo.

Un último aspecto podría señalarse al hilo de nuestras argumentaciones: el paralelismo existente entre la costumbre del erizo de escupir sobre sus espinas y uno de los procesos de la creación llevados a cabo por la divinidad solar en los primeros instantes de la existencia. Atum-Ra, como bien es sabido, procede a la creación de la primera pareja divina, Shu et Tefnut, mediante el escupitajo y la expectoración⁶².

En resumen, si bien ciertos hábitos y costumbres del puerco espín y el erizo permiten establecer toda una serie de analogías con la habitual descripción de algunas de las funciones y rasgos definitorios del dios Atum, escasean en la documentación alusiones directas a estos aspectos animales de la divinidad. Lo mismo podemos afirmar de la complementariedad de ambas criaturas en su vertiente solar, aspecto para el que, como hemos visto, el testimonio del templo de Hibis representa un caso único.

4. La serpiente y la anguila de Atum

Prácticamente todas las tradiciones cosmogónicas egipcias describen el mundo anterior a la creación como caos acuático en cuyo seno se encuentra en potencia todo aquello que a continuación deviene ‘existente’⁶³. Diversos testimonios sitúan en este entorno de dimensiones y profundidad sin límites la aparición de una serpiente primigenia, así definida como criatura genésica⁶⁴. En este contexto, no

⁶² *Ibid*, 792. De entre los numerosos ejemplos textuales de este mitema de tradición eminentemente heliopolitana, véase J. P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988, 13-14 ; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis 134, Friburgo-Gotinga 1994, 76-78, 248; S. Sauneron – J. Yoyotte, «*La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*», en *Sources Orientales I*, París 1959, 46.

⁶³ Los estudios de H. Grapow, «*Die Welt vor der Schöpfung*», *ZÄS* 67, 1931, 34-38; y de E. Hornung, «*Chaotische Bereiche der geordneten Welt*», *ZÄS* 8, 1956, 28-32 a este respecto siguen siendo de referencia. Véase también S. Sauneron – J. Yoyotte, *op. cit.*, 22-26.

⁶⁴ Numerosos testimonios aluden al rol cosmogónico de la serpiente de los orígenes en sus múltiples designaciones. Véanse a este respecto, entre otros, B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten*, Göttinger Orientforschungen IV/7, Wiesbaden 1975, 96; S. Bic-

resulta sorprendente que el dios solar Atum, actor principal de estos acontecimientos iniciales, sea a menudo descrito y/o representado en su forma ofidiana⁶⁵.

Bajo esta apariencia, esta divinidad es especialmente venerada en la localidad de Pithom, en el octavo nomo del Bajo Egipto, como muestra un ejemplo tomado de los muros exteriores del templo de Opet en Karnak: «Atum, el gran dios que reside en Pithom, la serpiente *S3-t3* divina que apareció en los comienzos» (*Jtm ntr 3 hr(y)-jb Tkw S3-t3 ntrj hpr hr-h3t*)⁶⁶. Iconográficamente, la imagen de Atum como serpiente es representada en el *soubassement* del muro sur de la sala C1 del templo de Athribis en el Alto Egipto. El texto identifica esta figuración como «Atum en el Nun» (*Jtm m nwn*)⁶⁷.

Ciertos testimonios muestran una imagen complementaria del Atum de los orígenes: relicarios en bronce tardíos representan a la divinidad en su forma

kel, *op. cit.*, 96, n° 78; Cl. Traunecker, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, Orientalia Lovaniensia Analecta 43, Lovaina 1992, 149, 151, n. (c). Una síntesis de las concepciones religiosas egipcias vinculadas a este animal se encuentra en Y. Sabek, «Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit», en M. Fitzenreiter, (ed.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IV, Berlín 2003, 139-145 < <http://www2.rz.huberlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>>. [Consulta: 10/10/2017].

⁶⁵ Para esta cuestión, habitualmente abordada en la bibliografía, ver fundamentalmente K. Mysliwiec, *op. cit.*, 95-124. En el fin de los tiempos, cuya descripción en las fuentes egipcias es a menudo análoga a la del origen a partir del caos inicial, Atum, única divinidad superviviente junto a Osiris, presenta igualmente la forma de una serpiente, según el capítulo 175 del *Libro de la salida al día* (P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, París 1967, 261).

⁶⁶ *Opet I*, 249. Otros testimonios relativos al Atum de Pithom en su forma de serpiente se hallan compilados en Chr. Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendera und Athribis. Soubassementstudien II*, Studien zur Spätägyptischen Religion 8, Wiesbaden 2012, 350-351, §30e; V. Laurent, «Le dieu Atoum du harpon de l'Est: Un serpent vorace», en I. Guerneur – Chr. Zivie-Coche (eds.), «*Parcourir l'éternité*» *Homages à Jean Yoyotte II*, Turnhout 2012, 727-731.

⁶⁷ Chr. Leitz – D. Mendel – Y. El-Masry, *Athribis II. Der Tempel Ptolemaios XII. Die Inschriften und Reliefs der Opfersäle, des Umgangs und der Sanktuarräume, Band 1. Text: Die Opfersäle und der Umgang*, El Cairo 2010, 8, 11 (C1, 36, 1). En la capilla de Akhmin recientemente publicada por Chr. Leitz, por su parte, a esta iconografía habitual del dios se añade un elemento inesperado: cuerpo de serpiente tocada de una cabeza de halcón (G. Abdel Nasser – S. Baumann – Chr. Leitz, «A newly discovered edifice of Atum in Akhmim. Part of the necropolis of the primeval gods?», *ENiM* 8, 2015, 199, fig. 9.).

de anguila⁶⁸. Algunos de estos ejemplos muestran la figura yacente y estirada del animal en toda su longitud, mientras que su cabeza corresponde a la de una serpiente. A pesar de la ausencia de inscripciones en la mayor parte de estos testimonios, la atribución a Atum es comúnmente aceptada⁶⁹. Una tipología igualmente híbrida de este tipo de objetos integra el cuerpo de una anguila, el cuello de una cobra y una cabeza humana tocada de la corona-*pschent*⁷⁰. Las inscripciones grabadas en el zócalo de algunas de estas figurillas no ofrecen duda acerca de la asociación del dios a este tipo de representación, como muestran un ejemplo del Museo del Louvre (N5200) proveniente del Serapeum de Menfis⁷¹ o la estatua CGC 38703 del Museo Egipcio de El Cairo⁷².

La unidad de significado expresada por estos testimonios parece clara: debido al hábitat acuático característico de la serpiente y la anguila⁷³, no es de extrañar que los antiguos egipcios eligiesen a estas criaturas como encarnaciones de los primeros seres surgidos del Nun u océano originario. En consecuencia, el dios Atum encuentra en sus manifestaciones como serpiente y anguila una lógica alusión a su naturaleza primordial y creadora.

5. El carnero y el macho cabrío de Mendes

Algunas de las conclusiones extraídas de la documentación tratada en el apartado anterior pueden ser igualmente aplicables en el caso del carnero y del macho cabrío de Mendes, como veremos a continuación.

⁶⁸ Esta tipología de figurillas fue mencionada previamente en nuestro estudio en relación a la musaraña. Como entonces, remitimos al trabajo de A. Charron, *art. cit.*, 281-304 (especialmente 292-294). Véase igualmente G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung VI*, Berlín 1956, 394.

⁶⁹ K. Mysliwicz, «Aal oder Schlange? - Atum oder Meresger?», *MDAIK* 37, 1981, 379, fig. 1

⁷⁰ K. Mysliwicz, *op. cit.*, 131-132.

⁷¹ Chr. Ziegler, «Une découverte inédite de Mariette, les bronzes du Sérapeum», *BSFE* 90, 1981, 38-39.

⁷² G. Daressy, *Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Statues des divinités*, Nos. 38001-39384, El Cairo 1906, 180, lám. 38.

⁷³ Plenamente acuático en el caso de la anguila y participando del acuático y el terrestre la serpiente.

Las representaciones de Banebdjed de Mendes desde sus primeros testimonios muestran la tradicional asociación de esta divinidad a la especie de carnero denominada *ovis longipes palaeoaegyptiacus*, reconocible por sus cuernos horizontales retorcidos y su cola alargada y cuyos rasgos comparte igualmente la iconografía de divinidades como Herishef de Herakleopolis o Khnum de Elefantina⁷⁴. A diferencia de éstos, sin embargo, a la forma antropomorfa del dios tocado con una cabeza de este tipo de carnero se añade con frecuencia, en el caso de Banebdjed, una representación plenamente terimorfa⁷⁵.

En cuanto a la denominación de Banebdjed, ésta hace referencia explícita a *bꜣ*, uno de los componentes del ser según la antropología egipcia, pero que podemos considerar igualmente como *bꜣ* ‘oveja, carnero’. A este respecto, conviene señalar que las grafías habituales de estos vocablos desde Reino Antiguo,  (E10),  (G29) o  (G53) encuentran en el caso concreto de Banebdjed una complementaridad que sirve para caracterizar la naturaleza misma de la divinidad⁷⁶.

⁷⁴ Esta especie, extinguida en Egipto a partir de Reino Medio, será sin embargo la empleada en las representaciones de Banebdjed en los períodos posteriores. La imagen del Amon criomorfo adopta, por su parte, los rasgos de las nuevas especies *ovis aries palaeoatlanticus* y *ovis aries platyura*, identificables principalmente por sus cuernos enrollados en torno a la oreja y su cola corta. Estas cuestiones paleozoológicas son abordadas en P. Behrens, «Widder», en *Lexikon der Ägyptologie VI*, Wiesbaden 1986, 1243-1245; L. Rouvière, «Bata, seigneur de Saka. Dieu bélier ou dieu taureau?», *ENiM* 6, 2013, 153-155. A partir de Reino Nuevo, las representaciones de estas divinidades carnero en numerosos monumentos revelan la cohabitación de rasgos físicos de las diferentes especies señaladas, principalmente en relación a la cornamenta. Este fenómeno ha sido estudiado en S. Bickel, «L'icographie du dieu Khnoum», *BIFAO* 91, 1991, 55-67 en el caso del dios Khnum. Para Banebdjed y esta adaptación a la nueva realidad zoológica, véase el ejemplo de la Estela de Mendes (G. Roeder, *Die ägyptische Götterwelt*, Zurich 1959, 172, fig. 26).

⁷⁵ Entre otros, destacamos los siguientes ejemplos: L. Kakosy, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie prima, Monumenti e testi, Vol. IX, Turin 1999, 62, lám. 15 (estela curativa Turin Supl. 9 + Florencia 8708); R.V. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia II. Tavole*, Turin 1885, lám. 69 (sarcófago de *Bw-th-Jmn* del Museo Egizio de Torino, Cat. 2236).

⁷⁶ En efecto la homofonía de los términos para ‘carnero’ y ‘ba’ explica el desarrollo de toda una serie de especulaciones teológicas en torno a la figura multiforme de la divinidad de Mendes. En primer lugar, como *bꜣ*, el dios encuentra en el carnero su forma de manifestación más frecuente. Al mismo tiempo Banebdjed es el ba de Re y de Osiris, como vemos en diversos testimonios desde Reino Nuevo (W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt*.

Sabemos igualmente del culto rendido en la antigua Mendes a toda una sucesión de carneros sagrados, manifestación de la divinidad, seleccionados según una serie de rasgos distintivos⁷⁷. En relación con esta cuestión, se han descubierto un conjunto de sarcófagos en granito destinados a albergar los restos de estos animales en proximidad al templo principal de Banebdjed en el yacimiento de Tell el-Ruba⁷⁸. Estos indicios redundan en la apariencia criomorfa habitual del Ba de Mendes, como demuestran igualmente numerosos epítetos y descripciones laudatorias de la divinidad⁷⁹.

Sin embargo, algunos testimonios, ya desde la Baja Época, mencionan la relación existente entre el macho cabrío y la ciudad de Mendes⁸⁰. A los autores clásicos y cristianos debemos igualmente la asimilación de Banebdjed al Pan de la mitología griega de rasgos caprinos evidentes, como vemos principalmente en

A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art. Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.), Nueva York 1990, 275; E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Orbis Biblicus et Orientalis 46, Friburgo-Gotinga 1982, 26-27, 47). La asociación de estas divinidades define inequívocamente la ciudad de Mendes como lugar de la reunión de Ra y Osiris, según un pasaje de los *Textos de los Sarcófagos*: «Se trata de Osiris cuando hace su entrada en Mendes. Allí encontró al ba de Ra frente a él, y entonces ambos se unieron» (ECT IV, 278-280 = CT 335). El corolario de estas concepciones se encuentra finalmente en la descripción de Banebdjed como ba de Re, de Osiris, de Shu y de Geb en una estatua de la Dinastía xxvi publicada en H. Wild, «Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik Ier aux musées de Palerme et du Caire», *BIFAO* 60, 1960, 43-67 (principalmente 52-59). Para la intercambiabilidad de las grafías de *b3* desde Reino Antiguo, véase W.A. Ward, *The Four Egyptian Homographic Roots B-3. Etymological and Egypto-Semitic Studies*, Studia Pohl: Series Maior 6, Roma 1978, 148-173.

⁷⁷ J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, París 1960, 233-234, n. 900.

⁷⁸ S. Redford – D.B. Redford, «The Cult and Necropolis of the Sacred Ram at Mendes», en S. Ikram (ed.), *Divine Creatures, Animal Mummies in Ancient Egypt*, El Cairo-Nueva York 2005, 170-186; D. B. Redford, *City of the Ram. The Story of Mendes*, Princeton-Oxford 2010, 157-166.

⁷⁹ Para estas designaciones, remitimos a *LGG VIII*, 190-192.

⁸⁰ Una recopilación de estos testimonios se encuentra en Ph. Derchain, «Mendes et les femmes», *Enchoria* 25, 1999, 20-23; Y. Volokhine, *art. cit.*, 628-631. Las notas siguientes citarán, no obstante, estas fuentes con el fin de facilitar la accesibilidad a ellas por parte del lector.

Heródoto⁸¹ y en Cosmas de Jerusalén⁸². Maneton, por su parte, señala en sus *Aegyptiaca*, la instauración del culto al macho cabrío de Mendes ya en la Dinastía II⁸³. A la luz de estos testimonios, diversos autores señalan la forma de carnero de Banebdjed como típicamente egipcia, mientras que su imagen de macho cabrío procedería de los autores clásicos⁸⁴.

Una serie de representaciones de la divinidad en papiros del Tercer Período Intermedio contradice esta opinión. Así, en el papiro de *T3-wd3t-Rc*, que contiene una versión de *La letanía de Re*, una figura momiforme con cabeza de cabra es designada en la columna lateral de texto como Banebdjed⁸⁵. En el papiro de Tsay-nefer, por su parte, la representación de una cabra sobre un pedestal alude inequívocamente al carnero de Mendes, mencionado en el texto que acompaña a esta figuración⁸⁶.

De estos ejemplos podemos deducir que la tradicional representación criomorfa de Banebdjed encuentra, de manera tardía, una imagen complementaria del dios como macho cabrío. Siendo evidente el parecido físico entre ambos animales, así como su extraordinaria capacidad sexual y reproductiva, la adopción de una u otra como imagen visible de esta divinidad no entrañaría ningún cambio al rol habitualmente desempeñado por ésta en las fuentes desde los periodos más tempranos. A este respecto, la referencia de los autores griegos al macho cabrío de Mendes en el contexto preciso de prácticas sexuales en esta localidad, evidencia la razón última del vínculo entre ambas especies animales como manifestaciones de Banebdjed⁸⁷.

⁸¹ Heródoto, *Historia II*, 46.

⁸² Y. Volokhine, *art. cit.*, 630.

⁸³ Maneton, *Aegyptiaca*, Frag. 8. Gran parte de las traducciones de este pasaje de la obra de Maneton reproducen «carnero de Mendes». Sin embargo, el griego *tragos* usado por el autor en esta ocasión correspondería más bien a ‘cabra’. Véase a este respecto igualmente Diodoro, *Biblioteca Histórica I*, 84.

⁸⁴ A este respecto, Y. Volokhine afirma: «Or, les témoignages grecs sont unanimes: le dieu de Mendes est un bouc (*tragos*) et non un bélier. En revanche, du côté égyptien, Banebdjed est toujours représenté comme un bélier. Il y a donc là une discordance étonnante, au premier abord, entre les deux traditions» (Y. Volokhine, *art. cit.*, 633).

⁸⁵ A. Piankoff, *The Litany of Re*, Bollingen Series 40/4, Nueva York 1964, 96, 156, n° 56.

⁸⁶ *Ibid.*, 105, 161, n° 13 (Papiro Cairo 952).

⁸⁷ Véanse, principalmente, Herodoto, *op. cit.*, 46; Estrabon, *Geografía*, 17, 19.

6. Resultados

En 1969, el filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur afirmaba, en su célebre obra *El conflicto de las interpretaciones*, «el ser se dice de múltiples maneras», a lo que añadía «la razón de ser del simbolismo es abrir la multiplicidad del sentido sobre la equivocidad del ser»⁸⁸. Este autor define así el empleo del símbolo/de los símbolos como evidencias o plasmaciones del polisemantismo del ser. Esta asunción presenta no pocas analogías con algunos aspectos de la religión egipcia abordados en nuestra introducción.

De este modo, tal que símbolos empleados en la descripción del ser, las representaciones o imágenes múltiples de la divinidad egipcia plasmadas iconográfica y textualmente aluden a la naturaleza diversa de la misma. Estas apariencias amplifican de este modo el ser de lo divino, que no cesa de enriquecerse y cuya aprehensión no es nunca completamente alcanzada. A este respecto, hemos podido señalar cómo a la imagen de Banebdjed como carnero se añade a partir del Tercer Período Intermedio la de macho cabrío. Y podríamos añadir aún el caso del puerco espín, animal cuyo vínculo a la divinidad solar en las fuentes egipcias parece no preceder al testimonio del templo de Hibis mencionado. Este dinamismo es precisamente uno de los aspectos inherentes del símbolo, según la definición de Ricoeur⁸⁹.

Definida como ‘símbolo’ o ‘imagen’ de lo divino, la apariencia en la religión egipcia (antropomorfa, zoomorfa, mixta o compuesta) se caracteriza por su pluralidad, en cuyo seno hemos señalado, en el caso concreto de las representaciones zoomorfas, relaciones de yuxtaposición y complementariedad. Para esta última, la documentación aportada en el presente estudio nos ha permitido constatar la existencia de diferentes modalidades de asociación de las parejas animales.

En primer lugar, con respecto a la musaraña y el ichneumon, observamos una complementariedad basada en la oposición como medio de expresar la dualidad del Horus de Letópolis. Este mismo proceder sirve para definir la personalidad

⁸⁸ P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires 2003, 65. Una concepción análoga de lo simbólico, aplicada a diferentes tradiciones teológicas, constituye la base de los trabajos de G. Durand. A este respecto, véanse, entre otros, G. Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires 1971; G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: Introducción a la arquetipología general*, México 2005.

⁸⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, 32.

múltiple de la diosa lejana en el *Mito del ojo solar*: leona furiosa en su aspecto de Sekhmet y gata pacificada en su regreso a Egipto como Bastet⁹⁰. En cuanto al puerco espín y el erizo, la serpiente y la anguila y el carnero y el macho cabrío, en cambio, la lógica parece muy diferente: los dos miembros de cada pareja encarnan un aspecto preciso de la divinidad, que de este modo es definida a través de imágenes complementarias.

A la hora de justificar la elección y asociación de estas especies, el parecido físico resulta un elemento decisivo en las cuatro parejas estudiadas. Ello conlleva que la diferenciación de ciertas representaciones iconográficas de estos animales entre sí resulte a menudo problemática⁹¹. Junto a esta cuestión, un segundo criterio de asociación se impone: la función simbólica desempeñada por dichas especies, íntimamente vinculada a su comportamiento zoológico. Como seres primigenios surgidos o habitando las aguas del océano inicial, anguila y serpiente apenas parecen diferenciarse, del mismo modo que la virilidad del carnero puede ser igualmente atribuida al macho cabrío. El erizo y el puerco espín encarnan juntos el aspecto nocturno de Atum. Finalmente, el ichneumon, solar y destructor de serpientes, y la musaraña, nocturna y de visibilidad reducida, se complementan en su caracterización de los aspectos luminosos y oscuros del Horus letopolitano. La cohabitación de estas especies permite de este modo constatar una unidad de significación más allá de la dualidad morfológica adoptada en cada caso.

Junto a esta complementariedad formal y funcional, restaría aún por analizar en nuestra exposición el tipo de vínculo zoológico que puede deducirse de la asociación de estos *Tierpaare*. Ello nos introduce en la problemática de la clasificación de las especies animales en el antiguo Egipto. Diversos testimonios pueden ser mencionados a este respecto. Textos desde el Reino Nuevo hasta

⁹⁰ En el templo de Philae encontramos una definición explícita de la dualidad de la diosa Hathor en su rol de la diosa lejana: «ella está furiosa siendo Sekhmet, pacificada siendo Bastet» (*nšn.s m Šhmt šhṭp.s m Bꜣstt*) (D. Inconnu-Bocquillon, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, Bibliothèque d'Étude 132, El Cairo 2001, 72, nº 119).

⁹¹ Hemos podido señalar con anterioridad las divergentes proposiciones de identificación de las imágenes del erizo y el puerco espín en las escenas del templo de Hibis. A este ejemplo podemos añadir igualmente el caso de algunas figurillas de anguilas en bronce a menudo atribuidas al dios Atum en su forma de serpiente (A. Charron, *art. cit.*, 293). La lexicografía apenas contribuye a solventar esta eventualidad, como muestra, entre otros, el ejemplo del término *hntꜣ* que sirve en lengua egipcia para calificar tanto al puerco espín como al erizo (S. Lippert, *art. cit.*, 790; V. von Droste zu Hülshoff, *Der Igel im alten Ägypten*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 11, Hildesheim 1980, 13-15).

la época grecorromana enumeran una secuencia de animales que, iniciándose con el ganado, suele concluir con la mención a las serpientes u otras criaturas inferiores⁹². Del templo de Esna procede una de las versiones más completas de esta secuencia, en la que como creación del demiurgo latopolitano Khnum-Ra se citan: «el gran ganado y el pequeño ganado, los pájaros, los peces y las alimañas» (ꜥwt mnmnt ꜥpdw rmw ḏdfwt)⁹³. El enfoque de este testimonio es, sin embargo, enormemente general, de una agrupación en grandes conjuntos de animales que en ningún caso podría denominarse ‘taxonomía’⁹⁴. Más cercano a esta definición resulta el papiro Jumilhac, que contiene, en una de sus secciones, una enumeración de diferentes tipos de cánidos, señalando en cada caso sus características morfológicas principales y su vinculación a diversas divinidades y localidades⁹⁵. Y, especialmente, a este respecto, destacan los papiros Brooklyn Museum 47.218.48 y 85, datados en la Dinastía xxx o a comienzos de la época ptolemaica⁹⁶. Estos papiros configuran un compendio médico destinado a tratar las picaduras de diversos tipos de serpientes, incluyendo la agrupación de algunas de ellas en ‘familias’ o ‘grupos’⁹⁷. A la luz de estos testimonios, queda patente

⁹² La ordenación jerárquica de estos animales establecida en las fuentes recopiladas por D. Meeks, «La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne», en A. Gasse – F. Servajean – Chr. Thiers (eds.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENiM 5, Montpellier 2012, láms. 1-3 es igualmente constatable en diversos testimonios tardíos. Destacamos entre ellos el pasaje *E Mammisi* 47, 17 que afirma, respecto a la obra del demiurgo: «Tu trabajo consiste en dar la vida a todo, desde los dioses hasta las alimañas» (kꜣt.k pw sꜥnh ꜥt nbt ḏr nꜥrw r-mn ḏdfwt).

⁹³ *Esna II*, 17, 39. Véanse igualmente *Esna II*, 15, 9-11 (nhp rmt ms nꜥrw ꜥwt mnmnt mj-ꜥd shpr pꜣꜣw sꜥnh ꜥnwꜣ ꜥmꜣ ḏdfwt nb m b(ꜣ)b(ꜣ).sn); *Esna III*, 302, 13.

⁹⁴ En O. Goldwasser, *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden 2002, 56-85, la autora propone una clasificación taxonómica basada en el empleo del signo (F27) como determinativo en las designaciones de numerosas especies animales.

⁹⁵ J. Vandier, *op. cit.*, 127-128 (XV, 9-XVI, 22).

⁹⁶ S. Sauneron, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N° 47.218.48 et 85*, Bibliothèque Générale 11, El Cairo 1989. Véase igualmente Chr. Leitz, *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern*, Stuttgart 1997.

⁹⁷ S. Sauneron, *op. cit.*, 3, §14; 14-15, §20. En este último caso, concerniente a la serpiente-*sdb*, el texto indica que ésta «pertenece a la familia (n(y)-sy) de la serpiente-*msw-bdš*».

que el egipcio concibe una organización del universo animal que le rodea, por rudimentaria que ésta sea.

La asociación de las parejas animales señaladas en el presente estudio parece aportar un nuevo testimonio a este respecto. De esta manera, si bien existen diferencias entre una serpiente y una anguila, un carnero y un macho cabrío, el ichneumon y la musaraña o el erizo y el puerco espín, éstos comparten entre sí una serie de rasgos morfológicos y conductuales que ayudan a establecer su parentesco a ojos de los antiguos egipcios. Una peculiar práctica funeraria tardía redundaría en esta cuestión. Egipto conoció a partir de la Baja Época la proliferación de necrópolis animales en las que eran depositadas a modo de ofrenda votiva múltiples ejemplares momificados de la especie animal venerada como manifestación de la divinidad del lugar. El estudio biológico de algunas de estas momias nos ha permitido, sin embargo, descubrir el empleo habitual de animales de especies distintas a aquellas a las que se destinan en principio dichos enterramientos. Aparecen de este modo ejemplares de chacal, perro o incluso de zorro en la necrópolis de Assiut, consagrada al dios Anubis, o en Ghurob, localidad de la que la diosa Neith es patrona, diferentes tipos de pez han sido identificados (como el *lates niloticus* o el siluro, entre otros)⁹⁸.

La motivación de esta cohabitación parece idéntica a la constatada en el caso de nuestras cuatro parejas animales: como integrantes de una misma ‘familia’, estas especies se hallan emparentadas entre sí, sirviendo por igual, en el plano religioso, a su función de símbolo o manifestación de una divinidad concreta⁹⁹.

⁹⁸ Para éste y otros ejemplos, véase la bibliografía mencionada por A. Charron, «Taxonomie des espèces animales dans l'Égypte gréco-romaine», *BSFE* 156, 2003, 11-12. Especialmente ilustrativa a este respecto resulta la necrópolis de ibis de Tuna el-Gebel, cercana a la antigua Hermopolis Magna (D. Kessler, «Tierische Missverständnisse: Grundsätzliche zu Fragen des Tierkultes», en M. Fitzenreiter, (ed.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IV, Berlin 2003, 45 < <http://www2.rz.huberlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>>. [Consulta: 16/10/2017]). En el caso de los restos animales conservados en el interior de algunos de los relicarios en bronce aludidos en nuestra exposición la misma sustitución ha sido constatada. Para el ichneumon y la musaraña intercambiados en este tipo de objeto, véase S. Davies – H. S. Smith, *op. cit.*, 55.

⁹⁹ A este respecto, véanse las conclusiones del estudio de A. Charron, *art. cit.*, 8-9, 11-13, 19.

RESUMEN: Entre las múltiples representaciones de la divinidad en la religión egipcia, el aspecto animal es uno de los más habitualmente atestiguados en las fuentes de todos los períodos. De esta documentación se deduce que diversas divinidades pueden adoptar simultáneamente diferentes apariencias animales, entre las cuales se establecen relaciones de simple yuxtaposición, sin conexiones aparentes entre las especies implicadas, o de complementariedad. En este último caso, señalamos distintos ejemplos: el Horus letopolitano en su forma de musaraña y de ichneumon, la representación de la divinidad solar como erizo y puerco espín en el templo de Hibis en el oasis de Kharga o del Atum primordial como serpiente y anguila y, finalmente, el dios Banebdjed en sus apariencias de carnero y macho cabrío. Estas asociaciones expresan una unidad de significación que sirve para definir aspectos concretos de la personalidad de la divinidad, caracterizada por su naturaleza múltiple. Las analogías morfológicas y funcionales de las especies integradas en estas parejas justifican la elección de las mismas, al tiempo que permiten extraer conclusiones relativas a la organización del universo animal en el pensamiento egipcio.

PALABRAS CLAVE: apariencia animal, complementariedad, zoología, taxonomía.

ABSTRACT: Among the multiple representations of divinity in Egyptian religion, the animal aspect is one of the most commonly attested in the sources from all periods. It can be deduced from these records that diverse deities could simultaneously adopt different animal appearances, among which occurred relations of simple juxtaposition –without apparent connection between the species involved– or relations of complementarity. In relation to the latter case, we can refer to various examples: for instance, Horus from Letopolis in its forms of shrew mouse and ichneumon, the representation of the solar deity as hedgehog or porcupine at the Hibis temple in the Kharga oasis, the primordial god Atum as a snake or an eel, and, finally, the god Banebdjed in his appearances as ram or goat. These associations express a combination of meaning that aims at defining specific aspects of the divine personality, which is ultimately characterized by its manifold nature. The morphological and functional analogies of the species integrated in these animal couples justify their choice and allow conclusions to be drawn regarding the organization of the animal universe in the Egyptian thought.

KEYWORDS: animal appearance, complementarity, zoology, taxonomy.