

“¿Desconoces, pues, tú, Asclepios, que el Egipto es la copia del cielo o, por mejor decir, el lugar en que se transfieren y se proyectan aquí abajo todas las operaciones que dirigen y ponen por obra las fuerzas celestes? Más aún, si hay que decir toda la verdad, nuestra tierra es el templo del mundo entero”

(Corpus Hermeticum. Asclepius, 24).

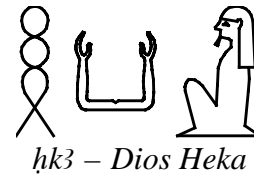
ASPECTOS ICONOGRÁFICOS DE LA MAGIA EN EL ANTIGUO EGIPTO: IMAGEN Y PALABRA¹

M^a AMPARO ARROYO DE LA FUENTE

(Publicado en la revista *Akros*, nº 8, 2009. Pp. 63-72)

El concepto actual de magia difiere considerablemente de aquello que en el antiguo Egipto entendieron como tal. Actualmente, se asocia la magia bien con el espectáculo o bien con el ámbito esotérico. Aunque algunos de los hábitos egipcios pueden ponerse en relación con estas prácticas actuales, la magia en Egipto fue un concepto de cariz religioso y así hay que definirla para comprender no sólo su incidencia en la iconografía, sino también su trascendencia a nivel social y cultural.

La magia, entendida como la capacidad del hombre para comunicarse con la divinidad, fue personificada en el dios *Heka* —*ḥk3*²—, término muy similar al que los egipcios emplearon para referirse a lo que hoy traducimos como *magia* —*ḥk3[w]*³—. Por lo tanto, la *heka*, como concepto abstracto, se representó como una figura humana al igual que en Occidente se hizo con ideas como la Justicia o las Virtudes. En Egipto fueron también varias las nociones abstractas así figuradas, no obstante, si bien actualmente



traducimos estos conceptos con términos concretos, la complejidad del razonamiento egipcio dificulta la interpretación de algunos de ellos a través del pensamiento y las lenguas occidentales. Es el caso de la Justicia, encarnada en Egipto por la diosa Maat que, a su vez, simbolizaba también

¹ El presente artículo surge a partir de la conferencia impartida el día 17 de enero de 2007 con el título *Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto*, como parte del programa del XIV Seminario de Arqueología Clásica, organizado por el Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid.

² *ḥk3*, dios *Heka* (nombre griego/romano: Hike). CASTEL, E. 2001. P.153. *ḥk3w*, divinidad, dios de la magia. Variante tardía representada como el estandarte de la rana. FAULKNER, R.O. 1995. P.155.

³ *ḥk3[w]*, magia, palabras mágicas. Según SÁNCHEZ, A. 2000. Pp. 306-307. FAULKNER, R.O. 1995. P.154.

la Verdad e, incluso, un paradigma de la concepción misma del cosmos: “Bajo la forma de una deidad femenina personifica el orden cósmico, la justicia, la verdad y la estabilidad que ha de estar presente en el mundo y en el cosmos. El responsable directo de este orden en la tierra es el soberano” (CASTEL, E. 2001: 243).

El concepto *heka* es, igualmente, un término que se resiste a la simple definición de *magia*; de hecho, no sólo fue una idea personificada, sino que también fue divinizada. La iconografía del dios Heka aporta múltiples datos acerca de la pluralidad del término. Esta deidad encarnaba el poder del sol, por ello Heka fue también considerado como el *Gran Ka de Ra* (CASTEL, E. 1999: 193-194); teniendo en cuenta que el *ka* fue considerado como la *fuerza vital* del hombre, Heka constituía la potencia benéfica que emanaba del sol. Pero esta energía era, además, el aliento intrínseco del que el difunto precisaba para defenderse de los peligros del *Más Allá*. Asimismo, este poder era también el que empleaba el demiurgo para crear el mundo. En resumen, la *heka*, encarnada por el dios del mismo nombre, era, por tanto, un poder divino del que los hombres poseían una parte después de su muerte, pero también en vida gracias a determinados conocimientos que permitían disponer de este vínculo con la divinidad.

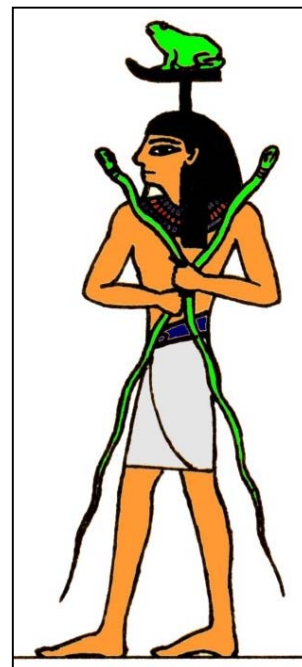


Figura 1. El dios Heka.

Heka fue representado como un hombre, a veces un niño, que lucía un tocado en forma de estandarte con una rana, y que sujetaba con sus manos dos serpientes (Fig. 1). Ambos animales estuvieron estrechamente relacionados con la magia a través de su papel en la creación; en la cosmogonía hermopolitana, los ocho genios que asumían el papel de demiurgo colectivo eran representados como ranas, los genios masculinos, y como serpientes, los femeninos. Todas las cosmogonías egipcias, exceptuando las más tardías⁴, se iniciaban en el océano primordial, el *Num*, de donde surgía la colina primigenia. Esta imagen mítica, la tierra surgiendo de las aguas, era una metáfora de la retirada del caudal del Nilo tras la crecida, cuando comenzaban a aparecer montículos de tierra fertilizada por el limo; sobre estos montículos, los primeros animales visibles eran precisamente las ranas y las serpientes, de ahí su vinculación con el poder creador (CASTEL, E. 1999: 337) y, por tanto, con la *heka*.

⁴ En Esna, Elefantina y Sais se concibieron teogonías basadas en la acción creadora de un demiurgo, Jnum y Neith, sin que se hiciera ya referencia a la creación ideada en la primitiva cosmogonía heliopolitana; en ésta sí se basaron, sin embargo, las teogonías hermopolitana, menfita y tebana, modificando la acción del primitivo demiurgo heliopolitano, Atum, para subrayar el protagonismo de los dioses locales: el dios Thoth y la Ogdóada hermopolitanos, el dios Ptah menfita y el Amón tebano.

Por otra parte, el dominio sobre las serpientes simbolizaba en Egipto la posesión de la *heka*, es decir, la práctica de la magia. Así es representado, por tanto, el propio dios Heka, del mismo modo que aparecerá también el joven Harpócrates en los cipos ptolemaicos (Fig. 2). Horus, hijo de Isis y Osiris, fue llamado Harpócrates en época ptolemaica y representado como un joven con atributos reales: la doble corona y la coleta lateral que lo identificaba como primogénito y heredero. Así es denominado ya por Plutarco:

“En cuanto a Isis, con quien Osiris tuvo comercio después de muerto, dio a luz antes del tiempo debido, un niño débil de piernas, niño que recibió el nombre de Harpócrates”.
(Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 19)

Este tipo de estelas representaban la victoria de Horus–Harpócrates sobre las fuerzas del mal y, generalmente, llevaban aparejados textos mágicos para curar las picaduras de escorpiones, serpientes, u otros animales venenosos. Como ejemplo, sirva un fragmento del texto de la denominada *Estela Metternich*:

“[...] Tu cuerpo no tomará el calor de tu veneno, tú no caerás hacia atrás en la tierra, tú no caerás débil en el agua, ninguna punzante serpiente tendrá poder sobre ti, ningún león poderoso se inclinará sobre ti. Tú eres el hijo del augusto dios que viene de Geb. El veneno no tendrá poder sobre tu cuerpo. Tú eres el hijo del augusto dios que viene de Geb —y tal es también el caso del que lo sufre— [...]” (BORGHOUTS, J.F. 1978: 69-70. *Estela Metternich* [7] 71-83)

Estas estelas eran colocadas en lugares públicos como repelentes de estos nocivos animales, pero también eran empleadas como objetos mágicos *comunales*, a disposición de los ciudadanos; sobre las estelas se derramaba agua que, posteriormente, debía ser bebida por la víctima de una de estas picaduras. El poder mágico de la imagen del dios, unido a la potencia del *conjuro* inscrito en la piedra, permitía la curación. Se ha supuesto también que estas prácticas tuvieran un fundamento médico basado en los beneficios de ingerir agua tras una mordedura de este género⁵.



Figura 2. Estela de Harpócrates. Principios del Período Ptolemaico (332-30 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

⁵ “Es indudable que el agua no tenía cualidades curativas, pero al menos servía para tranquilizar a un enfermo acosado por problemas respiratorios. [...] Otra posibilidad es que los egipcios supieran que bebiendo mucho agua se aumenta el volumen sanguíneo y la sangre se hace más fluida, consiguiendo que el veneno ataque de forma más débil”. CASTEL, E. 1999. Pp. 108-109.



Figura 3. Estela de Bes y Beset. Baja época (644-332 a.C.). Allard Pierson Museum.



Figura 4. Isis Weret-Hekau, Gran Maga. Tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

Otra divinidad serpentígera fue el dios Bes (Fig. 3) que, de este modo, subrayaba sus capacidades mágicas en relación con la defensa frente a los malos espíritus, especialmente, aquellos que acechaban a las mujeres y a los neonatos en el momento del parto. Por último, la diosa Isis fue representada, para simbolizar su poder mágico, no sosteniendo ofidios en sus manos sino ella misma convertida en sierpe con cabeza, pechos y brazos humanos (Figura 4), ya que uno de sus epítetos habituales fue el de *Gran Maga*:

“Pues bien, Isis era una mujer inteligente por sus palabras. Ella era más astuta en su corazón que todos los humanos. Ella aventajaba a millones de dioses y poseía mayor sabiduría que millones de gloriosos espíritus. No había nada de lo que ella no supiera acerca del cielo y de la tierra al igual que Ra, quién hizo toda la tierra”. (Ra, Isis... KASTER, J. 1970: 60-65)⁶

La *heka*, como concepto religioso y experiencia espiritual, simboliza sencillamente el deseo propio del ser humano, desarrollado en muchas culturas desde época prehistórica, de propiciar la buena suerte o de favorecer la acción de los dioses mediante prácticas imitativas y apotropaicas. La magia en Egipto se ejercía gracias a dos instrumentos básicos: la palabra y la imagen. Es ésta última, por supuesto, la que más ejemplos iconográficos genera; no obstante, la escritura jeroglífica también

⁶ *Ra, Isis y el Misterio del Nombre Divino*. Este relato se recoge en el denominado *Papiro de Turín*, un texto hierático que data de la XIX Dinastía (1291-1185 a.C.). KASTER, J. 1970. Pp. 60-65. Ver también GARDINER, A.H. 1935. I, 59. LALOUETTE, C. 1987. II, 70-73.

aporta múltiples testimonios gracias al uso de los determinativos genéricos o semagramas⁷. La anulación del poder e, incluso, de la existencia de una persona requería, por procedimientos de magia homeopática, la destrucción no sólo de su imagen, sino también de su nombre⁸.

Según la definición de J.G. Frazer⁹, la magia simpatética implica la estrecha relación entre dos elementos a través de una fuerza oculta, bien sea por similitud (*magia homeopática* o *imitativa*) o por contacto (*magia contaminante*). La primera es la que opera en la *damnatio memoriae*, la destrucción de la imagen de una persona con el objetivo de anular su existencia, así como también en aquellas efigies que persiguen la consecución de un acto a través de su representación: escenas propiciatorias de caza o de la derrota del enemigo. En Egipto, sufrieron la *damnatio memoriae* determinados faraones (Akhenaton, Hatshepshut) e, incluso, los propios dioses durante la reforma atoniana, así como, por supuesto, Atón tras el fracaso de la citada reforma. Pero no sólo era preciso destruir la imagen, sino también borrar el nombre de la persona, o dios, a quien se pretendía eliminar. La importancia del nombre en Egipto fue tal que era considerado uno de los componentes del hombre (CASTEL, E. 1999: 260-261), su persistencia fue, por tanto, tan trascendental para la vida en el *Más Allá* como lo era la conservación del cuerpo:

¡A los señores todopoderosos que modelan los Destinos del hombre, que mi Nombre no se pudra y apeste ante sus ojos! ¡Y que sus Corazones estén satisfechos y que la Oreja de los dioses se regocije, cuando sean pesadas mis Palabras en la Balanza del Juicio! (Libro de los Muertos, XXX)

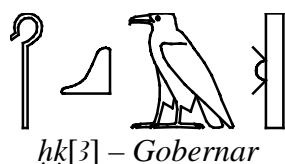
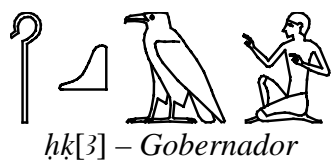
Por otra parte, la *magia contaminante*, es aquella que busca el perjuicio o la curación a través de la manipulación de objetos personales o bien de restos orgánicos (pelo, uñas, etc.). Ambas prácticas fueron habituales no sólo en Egipto, sino también en Grecia y Roma, lo que subraya el carácter intrínseco de la magia simpatética.

El término con el que los egipcios definían la magia, *ḥk3[w]* (v. nota 3), se traduce actualmente como *magia* o *palabras mágicas*. En la escritura se observa el símbolo que representa el *ka*, dos

⁷ “Son gráficos que se colocan, por lo general, después de una secuencia fonética para encuadrar la palabra dentro de un grupo semántico (un mismo determinativo lo podemos encontrar en múltiples palabras) y facilitar la diferenciación de vocablos con homofonía en sus consonantes”. SÁNCHEZ, A. 2004. P. 36.

⁸ “El mago opera basándose en dos principios básicos. Por un lado, la fuerza creadora de la palabra, y por otro el valor evocador de la imagen. La palabra, el nombre, es para el primitivo la esencia de la cosa, con pronunciarlo equivale a crearlo”. PRESEDO, F.J. y SERRANO, J.M. 1989. Pág. 56-58.

⁹ “Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico.[...] Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa”. FRAZER, J.G. 2006. Pp. 33-34. Un análisis más amplio en Cap. III. *Magia simpatética*. Pp. 33-74.



manos abiertas y alzadas al cielo. Esta *fuera vital*, el *ka*, fue también, como la *heka*, un elemento divino del que participaban los hombres; en el término descrito constituye un componente fonético, pero no aparece como tal en términos casi homófonos, siendo entonces sustituido por el cetro *heka*, el cayado faraónico. Llama la atención la similitud del vocablo *heka*, *magia*, con términos relacionados con el gobierno¹⁰, pero diferenciados por el uso gráfico y fonético del cetro *heka*. Este cetro tiene sus orígenes en la prehistoria y, probablemente, simbolizaba una vara de pastor que pasaría a ser símbolo del dios Anedty¹¹ y, finalmente, del faraón, por su vinculación con Osiris (CASTEL, E. 1999:

193). Esta grafía denota la estrecha relación entre el poder político y la religión, en tanto que dicho poder se sustentaba y legitimaba gracias a conceptos religiosos: la filiación con los dioses y los poderes mágicos que ostentaba el gobernante.

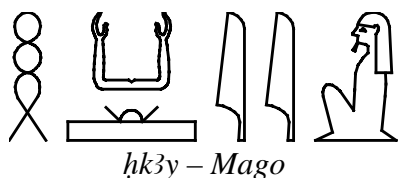
Al lado del símbolo del *ka*, con valor fonético, el vocablo *heka* presenta un semagrama —un hombre que se lleva la mano a la boca— utilizado tradicionalmente para designar términos que implican el uso de este órgano, bien sea comer o, como en este caso, hablar, indispensable para ejercer la magia. Finalmente, el determinativo plural —marcado por el fonema *-w* y las tres líneas verticales— implica que sea más correcta la traducción del término no como *magia*, sino como *palabras mágicas*. La propia ortografía del término subraya así la trascendencia del uso de la lengua en relación con la práctica de la magia.

La posesión de la *heka* por parte de los hombres, así como su capacidad para establecer una comunicación con los dioses y desarrollar, por tanto, capacidades *divinas*, sólo estaba en manos de aquellos que poseían el conocimiento preciso. El faraón, considerado la encarnación del dios sobre la tierra, poseía una potestad intrínseca y era el oficiante simbólico de todos los cultos religiosos; no obstante, los sacerdotes sustituían al monarca en las ceremonias y eran, por tanto, también poseedores de la *heka*, a la que accedían gracias al estudio. Estos *magos*, especialmente el clero consagrado al culto del propio dios *Heka*, eran denominados *hk3y*¹². El carácter gráfico de la

¹⁰ *hk[3]*, *gobernador*; *hk[3]*, *gobernar*. SÁNCHEZ, A. 2000. Pp. 306-307. FAULKNER, R.O. 1995. P.154.

¹¹ Dios de Busiris con atribuciones en relación con la fertilidad y el renacer de los hombres en el *Más Allá*, que se asimiló a Osiris. CASTEL, E. 2001. Pp. 55-56.

¹² *hk3y*, *magos*. SÁNCHEZ, A. 2000. P. 307. FAULKNER, R.O. 1995. P.154.



escritura jeroglífica aporta datos acerca de la consideración social de estos personajes, ya que el semagrama empleado para la escritura del término no es, como sería habitual, el relativo al hombre, sino el determinativo del dios (un

hombre sentado, con la barba osiriaca). Sus acciones podían llegar a considerarse auténticos *prodigios*, tal y como denota el texto sobre el mago Djedi:

“Hay un hombre que vive en la ciudad de Djed-Esnefru cuyo nombre es Djedi. Este hombre tiene ciento diez años, y aún hoy toma para comer cada día quinientos panes y medio buey y, para beber, cien jarras de cerveza. Este hombre sabe cómo colocar en su lugar de nuevo una cabeza que ha sido separada del cuerpo, como si nada hubiera pasado. Sabe hacer que un león, cuya correa ha sido soltada, ande mansamente detrás suyo” (Jufu y los Magos. Papiro Westcar. Placas VII, VIII, IX. LEFEBVRE, G. 1982: 74-77)

La *Biblia* describe a estos magos egipcios como “*sabios y encantadores*”, capaces de igualar las proezas que, por orden del propio Yavé, realiza Arón en presencia del monarca egipcio. El relato bíblico fundamenta las habilidades de estos hombres, probablemente sacerdotes, en su sabiduría y atribuye sus actos al conocimiento de determinados “*sortilegios*”;

“Yavé dijo a Moisés y a Arón: «Cuando el faraón os diga: ‘Haced un prodigio’, le dices a Arón: ‘Toma tu cayado y échalo delante del faraón, y se convertirá en serpiente» [...] Hizo llamar también el faraón a sus sabios y encantadores. Y los magos de Egipto realizaron también por sus sortilegios el mismo prodigio” (Éxodo 7, 7-11).

No obstante, la realización de estas mismas gestas por parte de Arón, en compañía de Moisés, adquiere en las *Escrituras*, al igual que en el ámbito egipcio, un sentido religioso, de profundo y especial vínculo con la divinidad:

“Yavé dijo a Moisés: ‘Ve al faraón, porque yo he endurecido su corazón y el de sus servidores, para obrar en medio de todas estas señales, para que cuentes a tus hijos y a los hijos de tus hijos cuán grandes cosas hice yo entre los egipcios y qué prodigios obré en medio de ellos, y sepáis que yo soy Yavé” (Éxodo 10, 1-2).

Tanto estas proezas como los *trucos* concebidos para hacer hablar a los dioses en los templos o emitir oráculos por boca de estatuas huecas, podrían ponerse en relación con las prácticas de magia actual, entendida como un espectáculo, un artificio basado en determinados efectos visuales engañosos. No obstante, el vínculo con lo religioso aparta a las prácticas egipcias del simple esparcimiento. Para comprender la importancia de los dos vehículos imprescindibles de la *heka*, la imagen y la palabra, baste como ejemplo el relato sobre cómo Isis consigue de Ra su nombre divino (*Ra, Isis...* KASTER, J. 1970: 60-65). El propio objetivo de la diosa —“*ansiaba en su corazón aprender el nombre del augusto dios*”— remite a la importancia de la lengua y el poder que otorgaba el conocimiento de fórmulas concretas, en este caso, la potestad que implicaba la simple cognición del nombre del dios. Esta trascendencia de las palabras, así como su reiteración, casi

mántrica, para concitar los efectos de la magia, puede verse ya en las fórmulas de los *Textos de las Pirámides*:

*“Las Almas de Pe bailan por ti,
se golpean su carne por ti,
se golpean los brazos por ti,
se tiran de los pelos por ti.
[...]
Levántate y mira,
levántate y escucha
lo que tu hijo Horus ha hecho por ti,
lo que Horus ha hecho por ti.
Él golpea al que te golpeaba a ti.
Él ata al que te ató a ti”*¹³

Pero la trascendencia de las palabras no fue sólo fonética sino también real, tangible; en este sentido, no bastaba con leer determinados conjuros con ciertas cadencias, sino que, además, algunos de ellos debían ingerirse. Este es el caso del relato de cómo Isis obtiene el nombre divino de Ra, que es en sí mismo una fórmula mágica para mitigar el veneno de la serpiente:

“Estas palabras serán recitadas sobre una imagen de Atum junto con una de Horus-Digno-de-Alabanza y una figura de Isis y una imagen de Horus. Escribe estas palabras y haz que la persona las trague. De este modo también puede ser colocado sobre una pieza de verdadero lino e introducido en su garganta. Puede ser mezclado con cerveza o vino y bebido por el paciente. Es una completa destrucción del veneno, siempre tendrá éxito” (Ra, Isis... KASTER, J. 1970: 60-65)

En el mismo relato, la magia de Isis para provocar la enfermedad de Ra se fundamenta en la imagen; la diosa, en un alarde de magia simpatética por contacto, modela una serpiente con la saliva de Ra. El único modo de paliar el terrible dolor que le produce la mordedura es, precisamente, revelar su nombre a Isis, la *Gran Maga*, para que ella conjure el veneno del animal:

“Ven, dime tu nombre, oh mi divino padre, porque vivirá aquel que ejerza el poder de su nombre mágico[...] Vivirá aquel cuyo verdadero nombre sea proclamado” (Ra, Isis... KASTER, J. 1970: 60-65)

La serpiente, como ya se ha dicho, estuvo especialmente vinculada con la magia, pero, en este caso, el uso de los fluidos —de la saliva de Ra— subraya su poder para perjudicar al dios. Estas prácticas podrían ponerse en relación con lo que hoy entendemos como *magia negra*, que no es otra cosa que magia simpatética contaminante que responde al citado anhelo del hombre por influir en su entorno e incidir en el desarrollo del destino. Ello se consigue asumiendo capacidades atribuidas a los dioses o, en su defecto, apelando a un íntimo vínculo con la divinidad o con entidades demoníacas, entendidas éstas como genios o seres sobrenaturales.

¹³ Los *Textos de las Pirámides* fueron escritos en las cámaras y corredores de las pirámides de los faraones de la V y VI Dinastías, pero su redacción se remonta a fechas próximas al 2500 a.C., anteriores a la I Dinastía; si bien hay que reseñar que otros autores adelantan su elaboración a la III y la IV Dinastías. En KASTER, J. 1970. Pp. 76-90. Traducción tomada de BLAZQUEZ, J.M. y LARA, F. 1984. Prólogo, p. 16.

Por último, este relato sugiere también la relación del poder mágico-religioso con el poder político. Cuando Ra definitivamente se rinde ante Isis y la revela su nombre, lo hace con una condición:

"Me permitiré ser descubierto por Isis ¡Mi nombre saldrá de mi cuerpo y se introducirá en el suyo! Yo, el más divino entre los dioses, lo oculté para que existiese el amplio poder de mi asiento en la Divina Barca de los millones de años. Una vez haya salido de mi corazón, entonces díselo a tu hijo Horus, después de que le hayas hecho jurar por la vida del dios, y hayas colocado al dios en sus ojos" (Ra, Isis... KASTER, J. 1970: 60-65)

El inmenso poder que proporcionaba el nombre del dios Ra, padre del faraón, quien ostentaba el título de *Hijo de Ra* y a su muerte ocupaba un lugar en la barca solar, sólo podía ser transmitido a Horus, encarnación del faraón en vida. Por tanto, el supremo poder mágico no escapaba al ámbito del monarca. En esta transmisión, la intermediaria era Isis, madre del faraón, entre cuyos títulos se encontraba el de *Gran Maga*. Como símbolo de sus poderes mágicos, la diosa ostentó el nudo en sus vestiduras, elemento que conservaría a lo largo de su dilatada evolución iconográfica y que estaba vinculado con el denominado nudo *Tyet*, *tit*¹⁴ (Figs. 5-6). Este fetiche isiaco fue un amuleto diferente del *anj* (Fig. 6), iconográficamente muy similar, que podía ser utilizado tanto por los vivos como por los difuntos con el objetivo de obtener la protección especial de la diosa Isis. No obstante, la relación del nudo *Tyet* con el concepto de "vida" y, por tanto, con el *anj*, es evidente si se tiene en cuenta que poseía también cualidades regeneradoras y que, por esta razón, debía realizarse en jaspe rojo, color que simbolizaba la esencia vital por su identificación con la sangre (CASTEL, E. 1999: 121):

"¡Oh Isis, tienes tu sangre, tienes tu poder mágico, Isis, tienes tu magia, oh Isis! ¡(Ojalá) que el amuleto, que es la protección del Gran Dios, reprima al que le causa perjuicios!. (Rúbrica).



Figura 5. Amuleto, nudo *tyet*. Tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

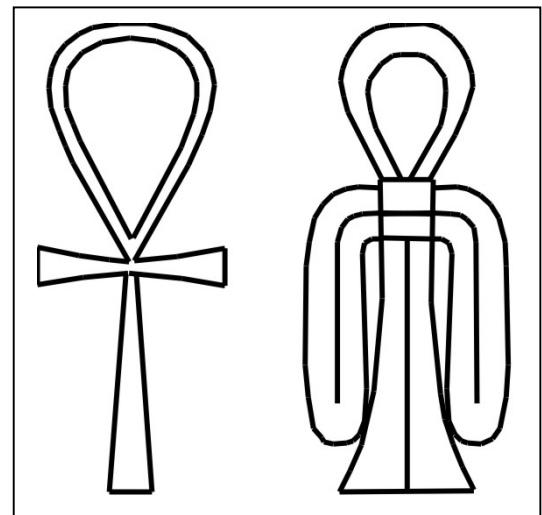


Figura 6. Amuletos. El *anj* y el nudo *Tyet*, fetiche de Isis (Escritura jeroglífica. Signos S34 y V39. Ver GARDINER, A. 1988).

¹⁴ *tit*, un tipo de amuleto. Según SÁNCHEZ, A. 2000. P. 462. FAULKNER, R.O. 1995. P.251.

Palabras que se pronunciarán sobre un amuleto tit de jaspe rojo [...]”. (El Libro de los Muertos, CLVI).

La simbología del nudo en las sociedades primitivas estuvo estrechamente relacionada con la magia homeopática (FRAZER, J.G. 2006: 284-290). La presencia de nudos, como símbolo de obstrucción, era desaconsejada en los partos¹⁵ y, por extensión, se rehuían determinadas posturas, como cruzar las piernas o los brazos. Tampoco debían estar presentes en las ceremonias religiosas y está documentada la superstición según la cual los cadáveres no debían portar nudos ni anillos cerrados,

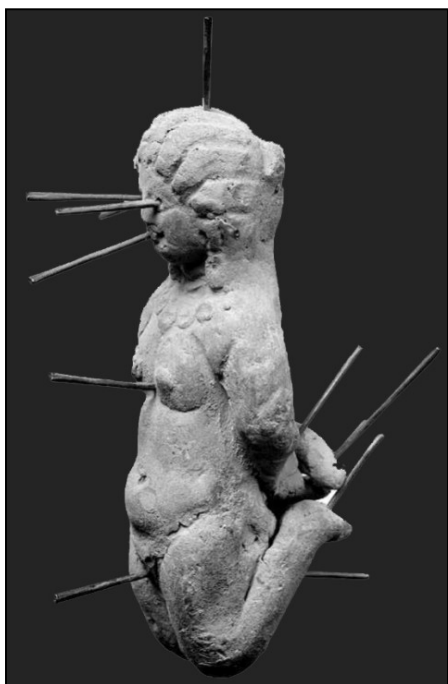


Figura 7. Efigie mágica. Siglos IV-III a.C. Museo del Louvre.

para facilitar que el espíritu pudiera escapar del cuerpo. No obstante, en palabras de J.G. Frazer, *"la misma comprensión circular que impide el egreso del alma, puede impedir el ingreso de los espíritus malignos"* (FRAZER, J.G. 2006: 289), por ello, se suponía que los nudos tenían poderes curativos y ciertas cualidades para atraer al amado. Esta simbología del nudo, no como obstrucción sino como protección y como vínculo, es la que opera en la iconografía isiaca.

Las supersticiones con respecto a los nudos también fueron conocidas en Roma: el *Flamen Dialis* tenía prohibido llevar anillos cerrados y lucir nudos en sus vestiduras, no debían enlazarse las manos o cruzar las piernas ante una mujer embarazada, ante un enfermo, ni en las reuniones de magistrados. Estos supuestos poderes perniciosos de los nudos

pervivieron hasta el siglo XVIII, cuando el parlamento de Burdeos condenó a la hoguera a un hombre que había perjudicado a una familia por medio de cuerdas anudadas (FRAZER, J.G. 2006: P. 287).

La magia empleada por Isis en su añagaza para poseer el nombre de Ra, modelando una figura de barro, evoca la efigie de terracota conservada en el Museo del Louvre, que evidencia prácticas muy cercanas al denominado *vudú* (Fig. 7). Por supuesto, esta pieza acredita la existencia de una magia popular, empleada con objetivos cotidianos e, incluso, triviales. La pieza está datada en época ptolemaica (siglos IV-III a.C.); cabe destacar que este tipo de hábitos eran también habituales en la antigua Grecia. El texto que la acompaña, inscrito en una placa de plomo, es un *conjuro*, en griego,

¹⁵ *"En todos estos casos creemos que la idea es que el atado de un nudo podría, como dicen en las Indias Orientales, 'ligar' a la mujer; en otros términos, retardar o quizá impedir su parto o prolongar su puerperio. Dados los principios de la magia homeopática o imitativa, el obstáculo físico o impedimento de un nudo en una cuerda o cordón crearía un obstáculo correspondiente o impedimento en el cuerpo de la madre"*. FRAZER, J.G. 2006. P. 285.

para atraer a la mujer amada y la figura, atravesada por trece agujas, simboliza el afán de actuar sobre el objeto de deseo. Estas prácticas, empleadas a nivel popular, también debían ser efectuadas por expertos que conocieran el procedimiento correcto y el texto imprescindible para su ejecución. El conjunto, tanto la figura como el texto, se hallaron dentro de una vasija y ocultos en una tumba. En esta ocasión, la magia no era avalada por la intervención de un dios, ya que se apela a un difunto, eso sí, en cierto sentido, divinizado a su muerte por la asimilación con Osiris. Por otro lado, responde a un tipo concreto de invocaciones efectivas gracias a la amenaza, en este caso, de impedir el descanso del finado; en otros ejemplos, se llegaba, incluso, a coaccionar a los dioses:

“¡Oh Re y Atum! Dioses que estáis en [el cielo], dioses que estáis en la tierra del Oeste y consejo [de dioses que] juzgáis la tierra entera, consejo [de dioses que estáis en el palacio] de Heliópolis, y aquellos que estáis en Letópolis. ¡Ved! Ahora Isis está sufriendo por su retraso, como una mujer embarazada, sus meses han sido completados de acuerdo con el número (justo), ¡está embarazada de su hijo Horus, el vengador de su padre! Si ella termina su tiempo sin dar a luz vosotros quedaréis sin habla, oh Enéada. Para entonces no habrá cielo, para entonces no habrá tierra, para entonces no habrá cinco días adicionales en el año, para entonces no habrá ofrendas para ninguno de los dioses de Heliópolis. ¡Entonces un cansancio ocurrirá en el cielo meridional, y una perturbación romperá el cielo septentrional, una lamentación en el santuario. La luz del sol no aparecerá, la inundación no fluirá cuando debería fluir a su tiempo![...]” (BORGHOUTS, J.F. 1978: 40)

Los amuletos también pertenecen al entorno de la magia popular, tanto los vivos como los muertos podían servirse de sus poderes protectores pero, para obtener todos los beneficios que poseían, los amuletos debían cumplir una serie de requerimientos básicos con respecto al material, el color e, incluso, el texto inscrito en ellos, ya que eran también estas características, y no sólo su forma, las que concedían al objeto todo su poder. Existieron amuletos que simbolizaban y, por tanto, propiciaban el renacer de la vida, generalmente simulando determinadas plantas; tanto éstos como aquellos que figuraban partes de un animal, eran indispensables para los difuntos en relación con la renovación en el *Más Allá*, o bien como una forma mágica de asimilar los poderes del animal, especialmente su fuerza, para afrontar con seguridad el tránsito por el mundo de ultratumba. También relacionados con la momificación, se realizaron amuletos que imitaban miembros del cuerpo humano e, incluso, determinadas insignias reales que permitían al finado proteger su integridad física y beneficiarse de los privilegios de la realeza. Por último, gracias a la representación de conceptos abstractos en la escritura jeroglífica, los semagramas que hacían referencia a estos conceptos fueron empleados como amuletos, así como ciertas herramientas que sirvieron a los difuntos como pequeños objetos mágicos que el beneficiario podía utilizar en el *Más Allá* o bien también como fetiche de conceptos abstractos¹⁶.

¹⁶ “Así por ejemplo, la escuadra representaba la rectitud a través de los años de vida eterna, y la plomada (hecha normalmente de hematita) el equilibrio eterno, la fuerza”. CASTEL, E. 1999. Pp. 42-43.



Figura 8. Detalle de un pilono en el templo de Ramsés III en Medinet Habú (1184-1153 a.C.).

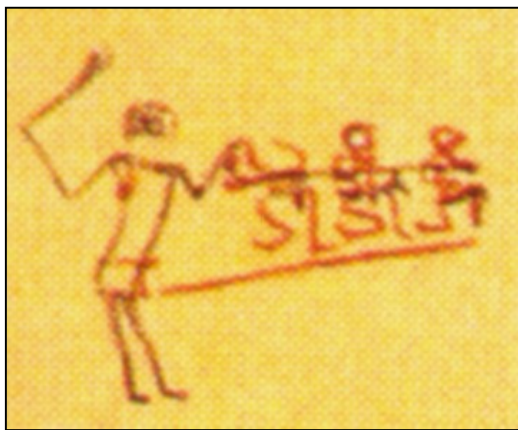


Figura 9. Pintura mural (detalle). Tumba 100 de Hierakómpolis. Cultura gerzeense, período de Nagada IIc (c. 3.300 a.C.).

Especial trascendencia tuvieron los escarabeos, amuletos que representaban a Khepri, el dios escarabajo. Estos podían servir a los vivos, como protectores frente a la fiebre —especialmente la malaria (CASTEL, E. 1999: 161)—, pero eran además imprescindibles para obtener un veredicto favorable en el juicio de Osiris. Era habitual que el difunto portara uno de los denominados *escarabeos de corazón*, el órgano en que el amuleto debía influir para evitar que aquél —donde los egipcios creían que residía el pensamiento— diera un testimonio negativo en el momento de la psicostasia:

“¡Oh corazón (proveniente) de mi madre, [...] oh víscera de mi corazón de mis diferentes edades! ¡No levantes falsos testimonios contra mí en el juicio, no te opongas a mí ante el tribunal, no demuestres hostilidad contra mí en presencia del guardián de la balanza (del juicio)!” (Libro de los Muertos, XXX. “Para que no sea rechazado el corazón del difunto”)

Pero esta magia homeopática, imitativa, que entiende que puede influir en el desarrollo de los

acontecimientos (atraer a la amada, asumir las potencias animales a través de amuletos, etc.), no se limitó tan sólo al ámbito popular, sino que también existió una magia oficial con idénticos objetivos y similar desarrollo. El templo egipcio era considerado *la casa de dios*, el lugar donde residía la divinidad; cada mañana se despertaba, alimentaba y atendía cuidadosamente la imagen divina. El templo en sí mismo era concebido como un microcosmos a imagen y semejanza del valle del Nilo: las columnas —papuriformes o lotiformes— simbolizaban la vegetación orlada de agua en su pedestal, los techos representaban la bóveda celeste. Este microcosmos debía ser protegido mediante fórmulas mágicas que aseguraran la custodia del interior del témenos, el recinto sagrado.

En la decoración se representaban divinidades protectoras, entre las cuales figuraba el propio faraón, garante de la armonía cósmica. El monarca era considerado el responsable de la fertilidad y la seguridad del país, por ello, era habitual la representación en los pilonos del faraón venciendo al enemigo, arrodillado éste frente a él, o, en ocasiones, sujetando por la cabellera auténticos *racimos* de prisioneros suplicantes (Fig. 8). La intención última de estas imágenes remite de nuevo a la

magia homeopática, en este caso, empleada a gran escala para propiciar aquello que se representa. La práctica es muy antigua, así como la iconografía que generó, ya que puede adivinarse un primer ejemplo de esta magia propiciatoria en las pinturas de la tumba número 100 de Hierakómpolis, datada en torno al año 3300 a.C. (Fig. 9).

Es evidente que los pilonos de los templos fueron, además, gigantescos paneles a la vista del pueblo —que no podía acceder al interior— y, por tanto, también espléndidos soportes de propaganda institucional; no obstante, esta magia propiciatoria de la victoria sobre el enemigo, se empleó en los templos como protección simbólica del recinto sagrado frente a las fuerzas del Caos y, por otra parte, también era habitual en el entorno más íntimo del alto mandatario egipcio, lo que demuestra la trascendencia del valor mágico de la imagen por encima de la difusión o propaganda del poder faraónico. Los enemigos fueron representados, maniatados, en objetos tan cotidianos como sandalias, reposapiés o bastones (Figs. 10 y 12-13). En estas piezas, procedentes de la tumba de Tutankhamón, puede observarse como los prisioneros son figurados en lugares destinados a que el faraón, diariamente, en su entorno privado, pudiera tener simbólicamente bajo sus pies a los enemigos del país. En las sandalias del monarca (Fig. 10), además, tanto en la puntera como en el talón, aparece uno de los ideogramas jeroglíficos que hace referencia a los arcos (Fig. 11); este arma era característica de los nubios y, de hecho, uno de los términos, *t3-sty*¹⁷, empleados para nombrar a este pueblo del sur de Egipto, se escribía con uno de estos arcos. De este modo, se subrayaba el sometimiento y el debilitamiento del ejército nubio ante el faraón, mediante el procedimiento homeopático de *pisar* el arma representativa de estos guerreros que, cuando se integraban en la sociedad egipcia, formaban el cuerpo de arqueros del ejército faraónico.



Figura 10. Sandalia. Tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

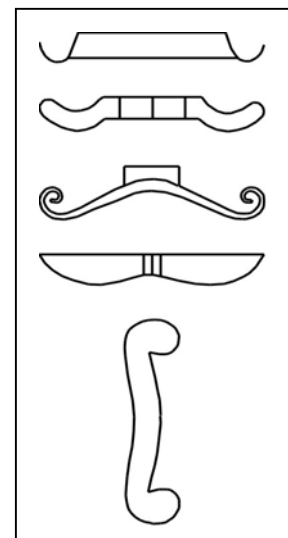
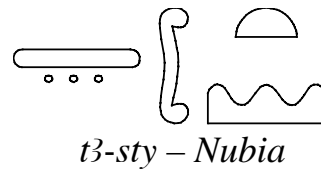
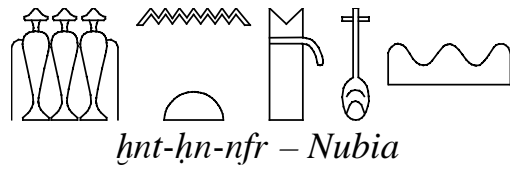


Figura 11. Tipos de arcos en la escritura jeroglífica. Signos T9, T9A, T9B, T10 y Aa32. Ver GARDINER, A. 1988.

¹⁷ *hnt-hn-nfr*, Nubia; *t3-sty*, Nubia. Según SÁNCHEZ, A. 2000. Pp. 327 y 460. FAULKNER, R.O. 1995. Pp. 168 y 250.



En el reposapiés (Fig. 12), el objetivo es el mismo y, de hecho, alternan también los dos enemigos clásicos de Egipto, nubios y sirios; en este caso, la función mágica del objeto se refuerza con un texto alusivo a la sumisión del adversario: “*Todas las tierras y los países extranjeros, y todos los grandes de entre los Retenu [una región de Siria], están juntos como uno sólo bajo tus sandalias, como Ra para siempre*”¹⁸. Asimismo, el remate de los bastones (Fig. 13) constituye un ejercicio de magia homeopática que ansía perjudicar a los así representados, perfectamente identificados por sus rasgos étnicos, colocándolos en una perpetua caída y situándolos, además, en manos del faraón.

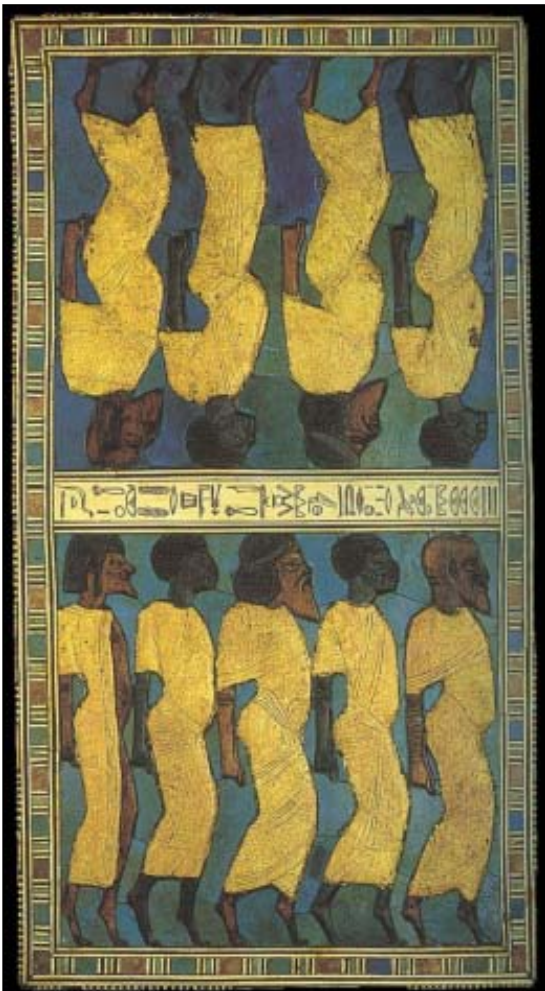


Figura 12. Reposapiés. Tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

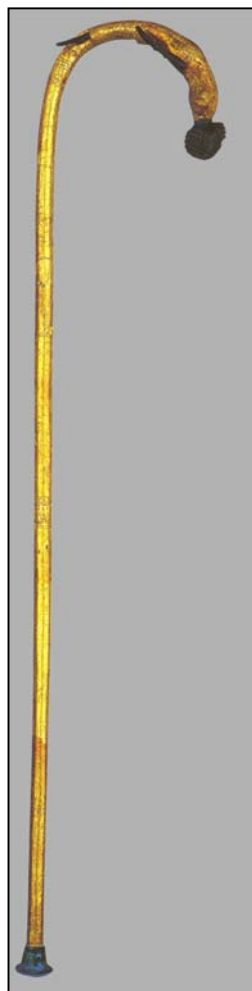


Figura 13. Bastón con prisionero nubio y detalle de otro bastón con un prisionero libio. Ambos procedentes de la tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

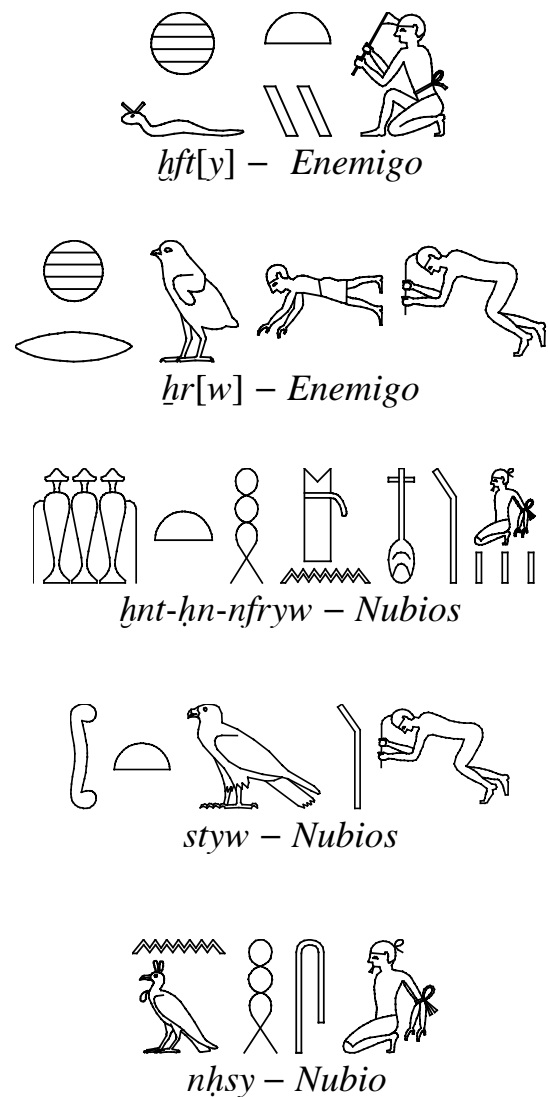
¹⁸ ᵀw nbw ḥ3st nb wr r nw rᵀnw dmd mi wᵀ ḥr tby.k mi rᵀ dt. T. del a.

En Egipto, representar una imagen implicaba dotarla de vida. Este poder mágico de la imagen se contagi6 también a la escritura; nombrar una cosa equivalía no sólo a evocarla sino a crearla y hacerla tangible, por el simple poder de la palabra y por la propia grafía jeroglífica en tanto que era también imagen. Por ello, los enemigos siempre eran representados como derrotados, bien fuera maniatados como prisioneros, bien heridos o mutilados, o bien desplomándose en el suelo; a este ademán, que simbolizaba la derrota, se aludía mediante una figura masculina en horizontal, mirando al suelo, y agitando brazos y piernas, generalmente herido ya por algún arma o sangrando (Fig. 14). Encarnar a un enemigo en plenitud de facultades, tanto en la imagen como en la escritura jeroglífica, habría supuesto una concesión mágica de poder. Cabe destacar como los oriundos de Nubia, región tradicionalmente sometida al poder faraónico, eran denominados con términos¹⁹ cuyos semagramas, en todos los casos, los caracterizaban como eternos prisioneros y que coinciden con los empleados para los vocablos con los que se definía a los enemigos²⁰.

Al igual que los enemigos del país, aquellos animales considerados perniciosos, eran también conjurados en la escritura mediante mutilaciones y heridas que, de este modo, anulaban los poderes nocivos de lo representado. Así eran *exorcizados* tanto determinados animales venenosos, la serpiente, como otros especialmente violentos, el



Figura 14. Representación de los enemigos en la escritura jeroglífica. Signos A13, A14 y A15, y diferentes variantes de los mismos. Ver GARDINER, A. 1988.



¹⁹ *nhsy*, Nubio; *hnt-hn-nfryw*, Nubios; *styw*, Nubios. SÁNCHEZ, A. 2000. Pp. 244, 327 y 404. *styw*, Nubios. FAULKNER, R.O. 1995. P. 216.

²⁰ *hrw*, enemigo; *hfty*, enemigo. SÁNCHEZ, A. 2000. Pp. 322, 329. *hrwy*, enemigo. FAULKNER, R.O. 1995. P. 169.

cocodrilo o el hipopótamo; este último se consideró, además, encarnación del dios Seth, cuya representación zoomórfica —un cánido de hocico prominente y extrañas orejas cuadrangulares— podía también aparecer neutralizada por estos procedimientos homeopáticos (Fig. 15).

La magia, por tanto, podía ejercerse mediante la imagen o mediante la palabra, porque la palabra, en Egipto, fue también imagen. Pero lo habitual era que ambos aspectos se combinaran para generar el poder de la *heka*. Un ejemplo tópico son los *ushabtis* (Fig. 16), término egipcio que se traduce por *respondedor*²¹. Son retratos del difunto que suelen ser representados, por tanto, con aspecto momiforme, y cuya función consistía en sustituir al finado en aquellas tareas desagradables que pudieran encomendársele en el *Más*

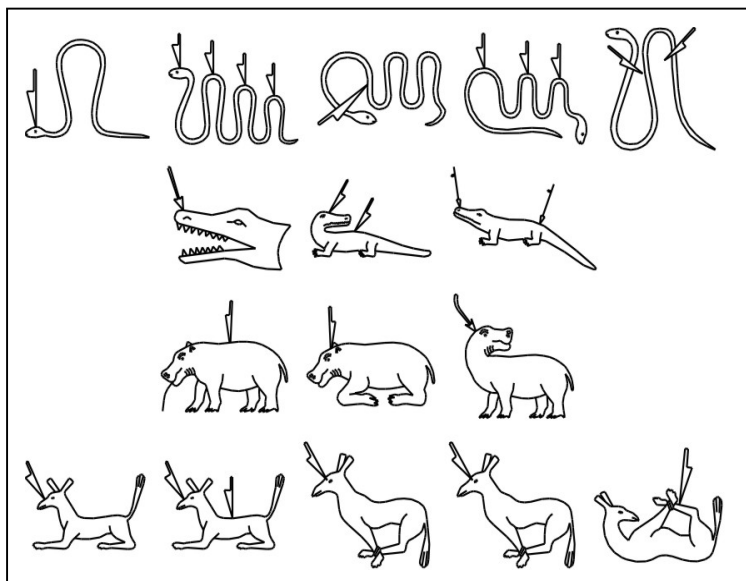


Figura 15. Animales perniciosos en la escritura jeroglífica. Signos I3, I19, I83, I84, I86, E132, E133, E148, E150 y variantes. Ver GARDINER, A. 1988.

Allá; generalmente, como en el ejemplo precedente de la tumba de Tutankhamón, portan en sus manos azadas para la realización de los trabajos agrícolas. Pero, para la identificación del finado, no bastaba con el parecido físico, es decir, no era suficiente con la persistencia del cuerpo, sino que también era imprescindible la inscripción del nombre; en el caso del *ushabti* de Tutankhamón, la inscripción reitera los nombres del joven faraón: “*Buen dios, Señor de las Dos Tierras, Digno de Honores, Neb-Heper-Ra, Hijo de Ra, Tut-Ankh-Amón. ¡Que le sea dada la vida!*”²². Pero el poder de estos *respondedores* no recaía únicamente en la imagen, cuidadosamente identificada, del difunto, sino que, además, debía ser activado mediante la pronunciación de una determinada fórmula mágica recogida en el *Libro de los Muertos*:

“*Si soy llamado, si soy designado para hacer todos los trabajos que se hacen habitualmente en el Más Allá, (que sepas) bien que la carga te será impuesta allí. Como (se debe) alguien a su trabajo, toma tú mi lugar en todo momento para cultivar los campos, para irrigar las riberas y para transportar la arena de Oriente a Occidente. ‘Heme aquí’ (dirás tú, figurilla). ‘Iré a donde me mandes’*” (*Libro de los Muertos*, VI.).

²¹ *wš3bty, el que responde, respondedor*. SÁNCHEZ, A. 2000. P. 154. *wšbt, respuesta*. FAULKNER, R.O. 1995. P. 60.

²² *nṯr nṯr nb t3wy nb im3ḥt nb-ḥpr-r3 s3 rꜥ tut-ḥnh-imn di ḥnh*. T. del a.

La magia, la *heka*, esa parcela de poder divino de la que los hombres podían disponer gracias al conocimiento de las formas y las palabras adecuadas, permitía incidir en el entorno, propiciar determinados eventos e, incluso, dotar de vida a objetos inanimados. Cuando en los textos del *Corpus Hermeticum*²³, datados en torno a los años 100 y 300 d.C., se reinterpreta la magia egipcia, ésta vuelve a relacionarse con el ámbito religioso, en este caso, asimilada al neoplatonismo. Marsilio Ficino, al hilo de su traducción del manuscrito griego, en el siglo XV, analizó de nuevo las prácticas mágicas egipcias y las vinculó a la ciencia médica; pero, además, relacionó lo que denominó *magia natural* con el pensamiento más profundo, llegando a concebir, en palabras de Francis A. Yates, “una filosofía religiosa o una religión filosófica” (YATES, F.A. 1983: 21). Un fragmento del *Asclepius* ejemplifica la interpretación neoplatónica de la magia homeopática egipcia, que implica la estrecha relación entre la naturaleza divina y la materia y que dota a las estatuas de vida, a la manera de los *ushabtis*:

“Las imágenes de los dioses que el hombre modela han sido formadas de las dos naturalezas, de la divina que es más pura y mucho más divina, y de la que está a la parte de acá del hombre, es decir, de la materia que ha servido para fabricarlas [...] Se trata de estatuas dotadas de un alma, conscientes, llenas de soplo vital, y que realizan un número incalculable de prodigios[...]”. (*Asclepius*, 23-24)

La *magia natural* de Ficino implicaba también el uso de talismanes, trasunto de los amuletos, y se inspiraba en la concordancia entre la materia y la naturaleza divina presuponiendo, por tanto, la posibilidad de una estrecha relación con la divinidad a través de complejas combinaciones de materiales, formas y palabras. Esta “*religión filosófica*”, inspirada en el pensamiento egipcio,



Figura 16. *Ushabti*. Tumba de Tutankhamón (1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo.

²³ El denominado *Corpus Hermeticum* está constituido por diversas obras agrupadas en un manuscrito griego que, por orden de Cosme de Médici, fue llevado a Florencia en torno al año 1460; comprende una colección de textos, que serían atribuidos al mítico Hermes Trismegisto, traducidos del griego por Marsilio Ficino. HERMES TRISMEGISTO. 1966. *Tres tratados: Poimandres, La Llave, Asclepius*. Traducción del griego, prólogo y notas por Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires.

buscó la conciliación con el cristianismo subrayando el profundo carácter espiritual de las prácticas homeopáticas. La pervivencia de la magia simpática, en todas sus manifestaciones, denota la trascendencia de este primitivo ejercicio de intrusión en el entorno inmediato vinculado, irremediablemente, a la divinidad o, en su defecto, a entes sobrenaturales. El uso de amuletos, talismanes o pequeños fetiches a los que atribuir la buena suerte o la protección, ha subsistido, incluso, hasta nuestros días y no sólo como manifestación de ideas religiosas, sino también como simple superstición.

La magia egipcia, la *heka*, impregnó la vida cotidiana, desde el ámbito oficial hasta las actividades más íntimas, todo ello velado por la creencia religiosa en una fuerza divina de la que podían disponer los hombres. No obstante, la religión, sustentada por la creencia y la promesa de una vida placentera más allá de la muerte, generó, como en todas las culturas, una reacción escéptica, una duda razonable que define a la magia como lo que en realidad fue y es: un simple anhelo de controlar el entorno, sostenido tan sólo por la fe de los oficiantes. El *Más Allá* y los poderes que de ello se derivan, entonces como ahora, fueron una promesa, nunca una certeza.

*“Haz fiesta, y no te canses en ello.
Mira, no es dado al hombre llevar su propiedad con él.
Mira, ninguno hay que parta y vuelva de nuevo”*

*Canto del Arpista
(PRITCHARD, J.B. 1969: 467.)*

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, C. 1994. *Amulets of Ancient Egypt*. Londres
- BLÁZQUEZ, J.M. y LARA, F. 1984. *El Libro de los Muertos*. Madrid.
- BORGHOUTS, J.F. 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden.
- CASTEL, E. 1999. *Egipto. Signos y Símbolos de lo sagrado*. Madrid.
- CASTEL, E. 2001. *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid.
- FAULKNER, R.O. 1995. *Diccionario Conciso de Egipto Medio*. Valencia.
- FRAZER, J.G. 2006. *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Méjico.
- GARDINER, A. H. 1935. *Hieratic Papyri in the British Museum*. Londres.
- GARDINER, A. H. 1988. *Egyptian Grammar*. Third edition, revised. Oxford.
- HERMES TRISMEGISTO. 1966. *Tres tratados: Poimandres, La Llave, Asclepios*. Traducción del griego, prólogo y notas por Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires.
- KASTER, J. 1970. *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres.
- LALOUETTE, C. 1987. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*. París.
- LEFEBVRE, G. 1982. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. París.
- MARTÍN, F.J. 2002. *Los magos del antiguo Egipto*. Madrid.
- NÁCAR, E. y COLUNGA, A. 1983. *Sagrada Biblia*. Madrid.
- PRITCHARD, J.B. (ed.). 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princenton.
- PLUTARCO. 1976. *Isis y Osiris*. Traducción de Mario Meunier. Barcelona.
- PRESEDO, F.J. y SERRANO, J.M. 1989. *La religión egipcia*. Madrid.
- SÁNCHEZ, A. 2000. *Diccionario de Jeroglíficos Egipcios*. Madrid.
- SÁNCHEZ, A. 2004. *Manual de Traducción de Jeroglíficos Egipcios*. Madrid.
- YATES, F.A. 1983. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona.