

El mito osiriaco en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo

Amparo ARROYO DE LA FUENTE

La descripción de Egipto realizada por Diodoro Sículo resulta particularmente interesante en lo que respecta al estudio del mito de Osiris y su evolución en época tardía. La profunda transformación, formal y semántica, de este mito culminó en la elaboración de un relato muy alejado de la cosmogonía y de la escatología originales contenidas en los *Textos de las Pirámides* (ca. 2300-2000 a.C.), pero que aún conservaba ciertos elementos autóctonos que fueron reinterpretados por el pensamiento heleno. El sincretismo que denota el relato de Diodoro y que, posteriormente, retomaría Plutarco de Queronea¹, definió la concepción de la religión egipcia en el mundo occidental a partir del siglo I d.C., tanto en relación con los cultos greco-romanos como en lo que respecta al gnosticismo implícito en los escritos herméticos de los primeros siglos de nuestra era².

El relato de Diodoro Sículo, pretendidamente objetivo y elaborado a finales del siglo I a.C., debe interpretarse como un estadio intermedio entre ciertas tradiciones egipcias, ya muy desvirtuadas en época tardía, y la visión narrativa y racionalizada del mito desarrollada en la obra de Plutarco. Así pues, en las puntuales referencias a los dioses protagonistas de este mito contenidas en los primeros libros de la *Biblioteca Histórica*³ se pueden analizar diversos aspectos de particular trascendencia en relación con la visión última transmitida a occidente del mito osiriaco: desde el pretendido historicismo del relato, pasando por un análisis de la teogonía egipcia, hasta las implicaciones escatológicas del asesinato de Osiris, todo ello tamizado por el profundo sincretismo greco-egipcio que definió a la dinastía ptolemaica.

El testimonio de Diodoro resulta especialmente valioso pues, tal y como él mismo manifiesta, fue «*testigo ocular*» de lo que se propuso describir (I.4.1). Su presencia en Egipto se deduce de diversas manifestaciones diseminadas a lo largo del libro I que denotan que visitó el valle del Nilo en torno al último tercio del siglo I a.C.⁴ De sus certeras

¹ La versión plutarquiana del mito, contenida en la obra *Sobre Isis y Osiris*, supone una racionalización del mito osiriaco desde una visión neoplatónica y presenta múltiples coincidencias con el relato de Diodoro. Véase al respecto PLUTARCO: *Sobre Isis y Osiris*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa/Roma, 1995.

² En lo que concierne al estudio del hermetismo egiptizante y su desarrollo en los siglos XV y XVI, véase YATES, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

³ La descripción y la historia de Egipto están referidas en el libro I de la *Biblioteca Histórica*, no obstante, el libro III, al hilo del relato sobre los etopos, contiene también ciertas referencias al mito osiriaco.

⁴ Diodoro afirma que su visita se produjo durante el transcurso de la «180ª olimpiada [...] y reinaba Ptolomeo, el apodado “Nuevo Dioniso”» (I.44.1). Esta afirmación sitúa la estancia de Diodoro en Egipto entre los años 60-56 a.C. y es reiterada más adelante (I.83.8-9). Para un análisis más detallado de la cronología de su viaje a Egipto, así como de ciertas contradicciones implícitas en el relato, véase DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca Histórica. Libro I-III*. Madrid, Gredos, 2001, pp. 8-9. En cuanto al itinerario de este viaje, es probable que Diodoro llegara hasta la primera catarata, en Asuán

descripciones se desprende que recogió *in situ* ciertas tradiciones locales que, si bien en gran medida fueron reinterpretadas por el propio compilador, revelan la perdurabilidad del mito osiriaco en el acervo popular del Egipto ptolemaico.

En primer lugar, en lo que respecta a la cosmogonía, Diodoro expone la ordenación del universo a partir de los cinco elementos. En un hipotético estadio primigenio, no existía la distinción entre el cielo y la tierra, pues sus naturalezas estaban mezcladas; al separarse, se estableció el orden inmutable del cosmos iniciándose el movimiento del aire y concretándose la individualización de lo ígneo y de lo húmedo. La materia ígnea se elevó y se estableció la rotación de los astros, mientras los líquidos se concentraron dando lugar al mar y se mezclaron con la tierra para crear un sustrato fangoso (I.7.1-3). Esta descripción responde a una concepción filosófica de la creación fundamentada en la interacción de los diferentes elementos de la Naturaleza; pero, en lo que concierne a la generación de la vida, Diodoro relata cómo la acción del calor solar sobre esa «tierra fangosa y totalmente blanda» dio lugar a «fermentos rodeados de ligeras membranas» que, «tras llegar los embriones a su crecimiento completo y requemarse y desgarrarse las membranas, [...] produjeron todo tipo de animales» (I.7.3-5).

Este relato difiere considerablemente de las primitivas concepciones cosmogónicas egipcias, si bien cabe destacar la trascendencia otorgada al medio húmedo como germen originario de la vida. La más arcaica teogonía documentada en el antiguo Egipto fue concebida en Heliópolis⁵. El relato de la creación contemplaba la existencia primigenia de un océano, denominado Nun; esta masa acuosa indeterminada constituía la materia del universo «antes de que el cielo existiera, antes de que la tierra existiera»⁶. En el seno de estas aguas del caos surgió la primera colina sobre la que se irguió Atum, el demiurgo autocreado que daría lugar a la enéada divina (*vid. infra*). La metáfora de la creación concebida como una colina surgida del océano tuvo posiblemente su origen en la visión de las tierras fértiles emergiendo entre las aguas del Nilo, al término de la crecida anual del río⁷. La feracidad de estas tierras fecundadas con el limo negro que se depositaba durante la inundación pudo sugerir el origen de la vida a partir de un elemento húmedo combinado con la tierra fertilizada. A esta primitiva concepción cosmogónica heliopolitana le siguieron otras, elaboradas en diferentes centros sapienciales, no obstante, si bien se fue anteponiendo al nacimiento de Atum la acción de diferentes demiurgos⁸, se mantuvo la idea del origen primigenio en las aguas del Nun.

Esta visión mítica de la inundación como fuente originaria de vida, entendida como un fenómeno sistémico extrapolado a la génesis del universo, pervivía en el Egipto

(DIODORO DE SICILIA, *Idem*, p. 61).

⁵ GRIMAL, Nicolás: *Historia del Antiguo Egipto*, Akal, Madrid, 2004, pp. 48-51.

⁶ *Textos de las Pirámides* 486 (1040).

⁷ CASTEL RONDA, Elisa: *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid, Alderabán, 1999, p. 77.

⁸ Siguieron a la cosmogonía heliopolitana, las concebidas en Hermópolis, Menfis y Tebas, así como las visiones tardías de la creación elaboradas en Esna, Elefantina y Sais; a la acción de Atum, o Atum-Ra, le precedieron entonces la ogdóada hermopolitana, el Ptah menfita, el todopoderoso Amón tebano y otras deidades como Jnum o Neit. CASTEL RONDA, Elisa: *Egipto...*, pp. 137-140; GRIMAL, Nicolás: *op. cit.*, pp. 48-51.

visitado por Diodoro en el siglo I a.C., tal y como él mismo constata al afirmar que los egipcios creían que «los primeros hombres se originaron en Egipto a causa del buen clima del territorio y de la naturaleza del Nilo» (I.10.1). Más adelante, prosiguiendo con su análisis del pensamiento egipcio, describe la equiparación de esta creencia popular con la teoría cosmogónica expuesta, atestiguando que sus seguidores alegaban que «durante la constitución del cosmos primitivo, una vez templada la tierra, el territorio de Egipto acogería con toda probabilidad el origen de los hombres» (I.10.3). Esta teoría de la creación a partir del elemento húmedo, de difusa procedencia egipcia, sería justificada también en asociación con la mitografía helena, de acuerdo con el complejo pensamiento sincrético ptolemaico; así pues, incluso considerando la existencia del diluvio ordenado por Zeus y la ulterior extinción de las especies animales⁹, se suponía que el valle del Nilo habría presenciado, de nuevo, el despertar de la vida, gracias a sus particulares condiciones geofísicas (I.10.4).

En lo que concierne a otros conceptos propios del pensamiento egipcio que perviven en esta teoría cosmogónica tardía, cabe también destacar la trascendencia otorgada al elemento aéreo: tras establecerse el orden del cosmos, «el aire alcanzó un movimiento continuo» (I.7.1). A la autocreación de Atum en la teogonía heliopolitana le sucedían dos deidades estrechamente relacionadas con el aire, Shu y Tefnut. Esta pareja divina nació de los fluidos de Atum¹⁰; tradicionalmente, se ha identificado a Shu como personificación del aire y a su contrapartida femenina, Tefnut, como encarnación de la humedad atmosférica, no obstante, ambos representaron conceptos de difícil traducción. Atendiendo a las referencias contenidas en los *Textos de las Pirámides* acerca de la capacidad de Shu para «llevar al cielo»¹¹, «elear»¹² o «levantar»¹³ al rey en su periplo, parece acertado entender que estas dos deidades personificaron a la atmósfera en su sentido más amplio, tanto en la superficie terrestre como en el mundo subterráneo donde Osiris presidía su tribunal¹⁴. Shu y Tefnut, posteriormente, se unían para engendrar a Gueb y a Nut, encarnaciones de la tierra y del cielo, respectivamente¹⁵. Así pues, el hecho de que esta constitución del elemento aéreo, como un aspecto activo de la creación caracterizado por el «movimiento continuo», esté particularmente destacado en este relato tardío de la cosmogonía denota también la pervivencia de la compleja visión heliopolitana.

Habiendo descrito la disposición primigenia del universo y habiendo establecido, por tanto, el orden cósmico, Diodoro continúa su relato afirmando que los hombres de

⁹ Se refiere Diodoro al mito del diluvio ocurrido en tiempos de Deucalión. GRIMAL, Pierre: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona, Paidós, 1981, p. 135.

¹⁰ Los *Textos de las Pirámides* contemplan el nacimiento de Shu y de Tefnut bien a partir del semen de Atum —TP 527 (1248)— o bien a partir de su saliva —TP 600 (1652)—.

¹¹ *Textos de las Pirámides* 526 (1247). Asimismo, en la declaración 684 (2053), parece que son ambas deidades, Shu y Tefnut, quienes «llevan al Rey al cielo, al cielo, en el humo del incienso».

¹² *Textos de las Pirámides* 567 (1430).

¹³ *Textos de las Pirámides* 253 (275).

¹⁴ ALLEN, James P.: «The Cosmology in the Pyramid Texts», en Willian K. Simpson (ed.): *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Yale Egyptological Studies, 1989, p. 11.

¹⁵ GRIMAL, Nicolás: *op. cit.*, p. 49.

Egipto «supusieron que había dos dioses eternos y primeros: el Sol y la Luna, de los que, a uno, denominaron Osiris y, a la otra, Isis» (I.11.1). Esta afirmación responde a la concepción tardía de esta pareja divina pues, a partir de la conquista macedonia y al hilo de la necesaria legitimación del poder ptolemaico¹⁶, ambos dioses multiplicaron su popularidad y su preeminencia en el seno del panteón egipcio. La enéada heliopolitana estaba compuesta por las deidades cosmogónicas a las que ya se ha hecho referencia —Atum, Shu, Tefnut, Gueb y Nut— y por cuatro divinidades que no representaban ya ningún elemento de la Naturaleza, sino que constituían un vínculo entre dioses y hombres: Osiris, Isis, Seth y Neftis. Éstos fueron engendrados por Gueb y Nut y eran los implicados en el mito osiriaco que narra el asesinato del dios, el duelo de sus hermanas y el enfrentamiento por la sucesión al frente de la tierra de Egipto. En origen, por tanto, Isis y Osiris no fueron en absoluto dioses primigenios. La identificación de Osiris con el astro diurno implica una confusión con las deidades solares e, indudablemente, responde a la trascendencia que tanto el sol como la luna tuvieron en el pensamiento religioso egipcio, señalado por la omnipresencia del astro diurno pero también por la trascendencia de un calendario litúrgico lunar¹⁷.

Esta visión cósmica de la pareja Isis/Osiris se aprecia también en ciertos himnos isiacos datados en torno al siglo I a.C., fecha de la redacción de la obra de Diodoro. La denominada *Aretalogía de Maronea* reza: «Tomaste a Serapis por compañero y, tras instituir el matrimonio, el mundo resplandeció bajo vuestros rostros, encomendado a los cuidados de Helios y Selene»¹⁸. En estos himnos tardíos se describe la omnipotencia de Isis y, en lo que respecta a su vinculación astral, se subraya la preeminencia de la diosa sobre el Helios heleno; con ello, se entiende que Isis controla tanto las fases de la Luna, a la que encarna, como el correcto periplo del Sol: «...he dispuesto el ciclo diagonal de la luna en esferas de brillante luz solar, he impuesto la extraordinaria alternancia del día y de la noche al señor de los caballos de fuego, Helios»¹⁹.

En relación con la asimilación solar de Osiris, Diodoro afirma que el nombre egipcio de Osiris, *wsir*, significaba literalmente «de muchos ojos» (I.11.2). El nombre jeroglífico del dios, ciertamente, contenía el signo que representaba un ojo humano, no obstante, con un valor fonético y sin implicaciones semánticas de ningún tipo; de hecho, etimológicamente, se ha propuesto que el nombre de Osiris podría derivar del término

¹⁶ ARROYO DE LA FUENTE, Amparo: «Isis y Serapis: Legitimadores de la realeza en Época Ptolemaica», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 9, 1999, pp. 157-174.

¹⁷ En Egipto, el calendario lunar pudo estar en uso desde el quinto milenio antes de Cristo, no obstante, con la aparición de la escritura y el establecimiento de un aparato administrativo, el calendario sothíaco civil sustituyó al lunar, probablemente, en fechas cercanas al inicio del tercer milenio antes de Cristo, pues está ya documentada su aplicación durante el reinado de Shepseskaf (ca. 2472-2467 a.C.), último soberano de la IV dinastía. Como ha señalado José Lull, es probable que el calendario lunar, más arcaico, quedara relegado a funciones religiosas, como la determinación de ciertas festividades, mientras el calendario civil se impuso en el entorno administrativo y agrícola. LULL, José: *La astronomía en el antiguo Egipto*. Universitat de València, Valencia, 2006, pp. 66, 84-87.

¹⁸ *Aretalogía de Maronea*, 17-19. Véase al respecto MUÑIZ GRIJALVO, Elena: *Himnos a Isis*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 104-109.

¹⁹ *Himno de Andros*, 29-31. MUÑIZ GRIJALVO, Elena, *op. cit.*, pp. 99-103.

wsr, «poderoso»²⁰. La interpretación reseñada por Diodoro responde a la asimilación de Osiris con el astro diurno y, por tanto, alude a un mito relacionado con el Helios heleno según el cual éste, desde su privilegiada posición, podía presenciar todo lo que ocurría en la tierra; gracias a esta capacidad, Helios delató a Hades como autor del secuestro de Perséfone²¹, así como también reveló la infidelidad de Afrodita con Ares²² y, por el mismo motivo, era invocado como testigo en los juicios²³.

A continuación, Diodoro alude a la identificación de Osiris y Dioniso e, incluso, afirma que «los antiguos mitólogos griegos denominan a Osiris Dioniso y, parónimamente, Sirio» (I.11.3). El estrecho vínculo entre Osiris y Dioniso fue una de las constantes del sincretismo greco-egipcio. Esta identificación se justificaba atendiendo a dos aspectos esenciales. Por una parte, el mito dionisiaco de Zagreo, según el cual el dios era despedazado a manos de los Titanes²⁴, planteaba un destino común para este *primer Dioniso* y para el Osiris cuyo descuartizamiento y posterior recomposición a cargo de su hermana Isis formaba ya parte del mito en época tardía. Este cruento destino del cadáver de Osiris, no obstante, no estaba en absoluto definido en las referencias más arcaicas contenidas en los *Textos de las Pirámides*²⁵; en opinión de Henri Frankfort, «el mito de la desmembración da la impresión de ser una racionalización del hecho de que varios lugares pretendiesen albergar la tumba de Osiris, pero no basta a explicarlo»²⁶. Por otra parte, la imagen civilizadora de Osiris se inspiraba en el periplo de Dioniso²⁷. En lo que respecta a la denominación de *Sirio* es, probablemente, una nueva contaminación etimológica —derivada del nombre *Osiris*²⁸— pues en época dinástica fue la diosa Isis quien se identificó con la estrella Sirio²⁹.

En cuanto a Isis, el significado egipcio de su nombre, «trono»³⁰, hacía referencia a la función primigenia de la diosa como personificación del sitial divino³¹ y difiere, por tanto, del significado de «Antigua» que le atribuye Diodoro (I.11.4). La personificación

²⁰ Esta hipótesis ha sido defendida tanto por John Gwyn Griffiths como por A. Rosalie David. GRIFFITHS, J. Gwyn: *The Origins of Osiris and His Cult*, E.J. Brill, Leiden, 1980, p. 94; DAVID, A. Rosalie: *The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practices*. Leiden, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 106. Véase, en lo que respecta a los términos *wsir* y *wsr*; FAULKNER, Raymond O.: *Diccionario conciso de jeroglíficos de egipcio medio*. Valencia, Lepsius, 1996, p. 59; SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel: *Diccionario Jeroglíficos Egipcios*. Madrid, Alderabán, 2000, p. 152.

²¹ *Himno Homérico a Deméter*, 71 y ss.

²² Homero, *Od.* VIII, 266-271; Ovidio, *Met.* IV, 170-174

²³ Homero, *Il.* XIX, 258-261.

²⁴ GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, p. 545.

²⁵ GRIFFITHS, J. Gwyn, *op. cit.*, p. 24.

²⁶ FRANKFORT, Henri: *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 222-223.

²⁷ GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, pp. 139-141.

²⁸ PLUTARCO, *De Is. et Os.* 52 (372D)

²⁹ Esta estrella aparecía al inicio de la crecida y, simbólicamente, se suponía que llegaba para llorar la muerte de Osiris, pues las aguas de la crecida provenían de los líquidos del cadáver en descomposición del cuerpo del dios. Véanse al respecto los *Textos de las Pirámides*, por ejemplo, en 436 (788) o 536 (1291).

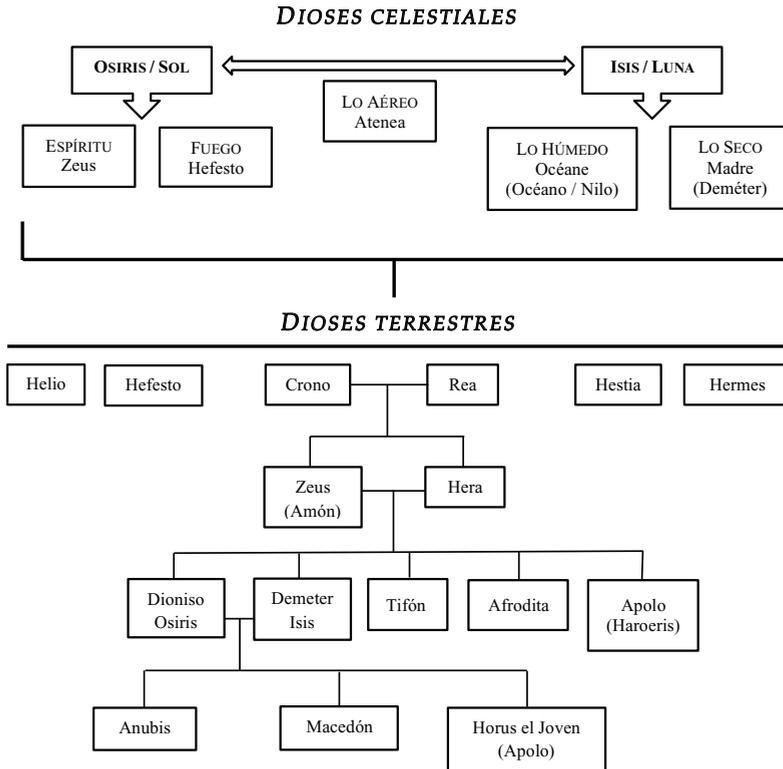
³⁰ FAULKNER, Raymond O., *op. cit.*, p. 5; SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel, *op. cit.*, p. 68.

³¹ CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid, Alderabán, 2001, p. 202.

del astro nocturno determina no sólo que la diosa Isis fuera identificada con Selene, sino también que se produjese una contaminación iconográfica del tocado hathórico. Éste estaba compuesto por el disco solar rodeado por la cornamenta bovina de la vaca Hathor, con quien Isis se había identificado en época dinástica; su asimilación con Selene provocó la reinterpretación de esta cornamenta como el creciente lunar (I.11.4).

El poder del Sol y de la Luna, Osiris e Isis, es concebido como un poder omnímodo, que puede «administrar todo el cosmos» (I.11.5); la trascendencia cosmogónica de estos dioses primigenios se sustenta en el dominio de los elementos pues Osiris representa lo ardiente y el espíritu mientras Isis personifica lo húmedo y lo seco y, ambos en conjunción, encarnan también al aire (Tabla 1). Por lo tanto, «gracias a ellos, todo se engendra y se alimenta [...] todo el cuerpo de la materia del universo se compone del Sol y de la Luna» (I.11.5-6).

Prosigue Diodoro describiendo cómo, no obstante, a estos cinco elementos básicos que constituyen el universo —espíritu, fuego, humedad, sequedad, aire— los egipcios les dieron los nombres de los dioses (I.12.1-8), si bien el autor cita deidades del panteón griego: afirma que al espíritu lo llamaron Zeus; al fuego, Hefesto; a la Tierra la denominaron Madre, la Deméter helena; lo líquido fue designado como Océane, u Océano, identificado con el omnipresente Nilo; y, por último, Atenea personificó lo aéreo (Tabla 1)



Esta deificación de los elementos de la Naturaleza no responde en absoluto al pensamiento egipcio, cuyos orígenes en la teogonía heliopolitana ya han sido comentados (*vid. supra*). En Egipto, a diferencia de otras culturas mediterráneas³², la Tierra, Gueb, era considerado un ente masculino mientras Nut, el cielo, simbolizaba el aspecto femenino de esta pareja primigenia. La alusión al concepto de *madre* referido a la Tierra, por tanto, oculta el sincretismo de la diosa egipcia Isis —personificación de la sequedad— con la diosa Deméter. Este sincretismo se consolidaría en el relato plutarquiano del mito, que convierte el periplo de Isis en busca del cadáver de su esposo en una paráfrasis de la búsqueda que Deméter llevara a cabo en pos de su hija Perséfone³³. Atenea, como encarnación del elemento aéreo, parece aunar en esta peculiar visión cosmogónica a la pareja heliopolitana Shu/Tefnut (*vid. supra*), no obstante, en Egipto esta hija de Zeus fue identificada con la diosa Neit³⁴. De nuevo, prevalece la concepción helena de la diosa, por ejemplo, en la descripción de su nacimiento «de la coronilla de Zeus» (I.12.8), mientras se justifica esta personificación aérea pues fue concebida «virgen por ser el aire immaculado por naturaleza y ocupar el lugar más elevado de todo el cosmos» (I.12.7). En este punto, Diodoro avanza una primera aproximación al tema de las deidades híbridas (*vid. infra*), afirmando que estos dioses «se aparecen a los hombres en forma de animales sagrados» (I.12.9).

Estos principios básicos de la Naturaleza, a los que el autor denomina «dioses celestiales», se corresponderían con los dioses cosmogónicos heliopolitanos, aunque contaminados por el panteón y el pensamiento heleno. De ellos se suponía que nacían una serie de deidades estrechamente asociadas con la humanidad; en Heliópolis, éstos fueron los protagonistas del mito osiriaco, pero en esta visión tardía los «dioses celestiales» son sucedidos por los «dioses terrestres», que «eran mortales pero que obtuvieron la inmortalidad por su inteligencia y común beneficio a los hombres, algunos de los cuales fueron también reyes de Egipto» (I.13.1). Diodoro recoge pues la visión autóctona que caracterizaba a Osiris, Isis, Seth y Neftis como vínculo entre dioses y hombres; sus nombres no aludían a ningún elemento de la creación sino que, por el contrario, estos dioses figuraban un relato profundamente humano, el del buen gobernante asesinado y el duelo posterior para dilucidar la sucesión. El mito osiriaco servía, por tanto, como un relato legitimador de la monarquía egipcia, en tanto el faraón reinante era considerado como la encarnación de Horus³⁵, el heredero de Osiris.

Los nombres que cita a continuación, Hefesto, Helio, Crono, Rea, Hestia, Hermes, Zeus —a quien identifica con Amón— y Hera (I.13.2) designarían, por tanto, a primitivos reyes, consolidando de este modo una visión evemerista del panteón egipcio. El primero en reinar fue Helio, o Hefesto en opinión «algunos sacerdotes»³⁶; les siguió Crono

³² ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1981, p. 251.

³³ PLUTARCO, *De Is. et Os.* 14 (356E); 16 (357C).

³⁴ Debido a las implicaciones de Neit con la guerra. CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 292.

³⁵ CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 178.

³⁶ Así en I.13.3. Esta observación de Diodoro puede hacer referencia a dos de las diferentes teorías cosmogónicas egipcias. Por una parte, la ya citada teogonía heliopolitana, cuyo demiurgo Atum se identificaba con el sol, y, por otra

que, unido a su hermana Rea, engendró a Zeus y a Hera³⁷, de quienes nacieron los dioses protagonistas del mito en «los cinco días intercalados de los egipcios» (I.13.4). Esta afirmación se corresponde con una tradición ya recogida en los *Textos de las Pirámides* —TP 669 (1961)—, referida a los días epagómenos³⁸; los nacidos entonces eran Osiris, Isis, Seth y Neftis quienes, en el relato de Diodoro, son llamados Dioniso, Deméter³⁹, Tifón⁴⁰ y Afrodita (I.13.5), respectivamente. La interpolación de Apolo responde a su identificación con Haroeris u Horus el Viejo⁴¹, a quien Plutarco consideraría más tarde como hijo de Isis y de Osiris⁴².

A continuación se sucede la narración del mito osiriaco desde una visión evemerista que contempla la existencia histórica de estos dioses. La identificación de Osiris y Dioniso es una constante en esta narración que describe el viaje civilizador del dios⁴³. Esta imagen socializadora tanto de Osiris/Dioniso como de Isis/Deméter atribuye a los dioses el descubrimiento del trigo y de la cebada, así como la invención del cultivo de sus frutos, prácticas que propiciarían la desaparición de la «antropofagia» (I.14.1). Ciertamente, las fuentes egipcias contienen diversas referencias a esta aberración. En el conocido como *Himno Canibal*, contenido en los *Textos de las Pirámides*⁴⁴, el rey difunto describe cómo da caza y devora a los dioses, refiriendo detalladamente el cruento banquete. El texto responde a un canibalismo simbólico⁴⁵ gracias al cual el poder

parte, la teogonía menfita que otorgaba la capacidad demiúrgica a Ptah, asimilado con Hefesto. Véase al respecto Diodoro de Sicilia, *op. cit.*, p. 177. Manetón también consideraba como primer rey de los egipcios a Hefesto (Fr. 1.1.).

³⁷ Diodoro afirma que, según algunos mitólogos, Crono y Rea fueron padres de Osiris y de Isis (I.13.4), hipótesis que se contempla también en los epitafios de estos dioses (*vid. infra*); sin embargo, parece decantarse aquí por una visión más cercana a la cosmogonía heliopolitana en la que esta pareja divina concibió a Zeus y Hera y éstos, a su vez, tanto a Isis y Osiris como a los restantes protagonistas del mito.

³⁸ Estos cinco días adicionales que completaban el calendario civil de 365 días estaban en uso desde finales de la IV dinastía (ca. 2472-2467 a.C.). LULL, José, *op. cit.*, p. 76.

³⁹ Si bien ésta es la asimilación principal de esta pareja divina —Osiris/Dioniso, Isis/Deméter—, Diodoro reconocerá brevemente más adelante (I.25.1) las múltiples identificaciones de estas divinidades egipcias con deidades del panteón griego.

⁴⁰ Tifeo o Tifón, a quien también Plutarco —*De Is. et Os.* 49 (371c)— identifica plenamente con Seth, fue un ser monstruoso que, enfrentado a Zeus, logró arrebatar al dios todos sus tendones, relato que fue puesto en paralelo con el descuartizamiento de Osiris. Más tarde, Ovidio, relacionaría también este mito con Egipto al referir cómo los dioses, aterrorizados por el ataque de Tifón, se ocultaron en el valle del Nilo transformados en animales —*Met.* V, 320 y ss.—. Véase al respecto GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, p. 516.

⁴¹ CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario*..., p. 132.

⁴² PLUTARCO, *De Is. et Os.* 12 (356A): «También se dice que Tifón tomó por esposa a Neftis, que Isis y Osiris, enamorados uno del otro, se unieron antes de nacer en el seno de su madre, habiendo algunos que dicen que Aruérís, a quien los egipcios llaman Horus el Viejo y los griegos Apolo, nació de esta unión».

⁴³ Diodoro afirma que «Osiris se crió en Nisa» (I.15.6) y que su viaje civilizador llegó hasta Etiopía, donde encauzó el río Nilo, y hasta Arabia, el mar Rojo y la India (I.19.5-7). Más adelante, relata cómo el culto dionisiaco habría sido difundido por Orfeo entre los cadmeos, donde surgiría el mito de la maternidad de Semele (I.23.1-8). En el Libro III, atribuye de nuevo a Osiris la colonización de Etiopía (III.3.1), justificando así las similitudes entre ambos pueblos, y describe cómo enseñó a los egipcios el cultivo de la viña y la elaboración del vino (III.73.4-5), estableciendo como rey a Zeus. Ante esta profusión de datos, Diodoro expone la existencia de diferentes *Dionisos* (III.74.1), afirmando que el último de ellos se limitó a imitar las acciones de los primeros.

⁴⁴ Declaraciones 273 y 274.

⁴⁵ En los *Textos de las Pirámides* están documentadas otras referencias similares a este canibalismo simbólico. Véase, por ejemplo, la declaración 327, donde se describe cómo el rey «es alimentado» gracias a los órganos arrebatados

mágico de dioses y hombres es absorbido al devorarlos; asimismo, desde un punto de vista alegórico, la absorción del poder divino podía concretarse también a través de la ingestión de la carne de determinados animales sagrados⁴⁶. Otros textos, no obstante, relatan situaciones de crisis tan acuciantes que llevaron a los egipcios a estas funestas prácticas⁴⁷ y a esto parece referirse Diodoro más adelante cuando relata que, a pesar de la hambruna que provocó este canibalismo «por necesidad», fueron respetados los animales sagrados (I.84.1-2). Todo ello parece confluir en esta tardía manifestación civilizadora de los dioses que se reitera también en ciertas aretalogías isiacas, donde la diosa sentencia en primera persona: «Yo puse fin, junto con mi hermano Osiris, a la antropofagia»⁴⁸.

Diodoro interpreta como un acto de agradecimiento de los egipcios hacia los dioses, por el don de la agricultura, el hecho de que los hombres se golpeasen «junto a la gavilla» e invocaran «a Isis ofreciendo las primeras espigas cosechadas» (I.14.2), no obstante, esta tradición bien documentada respondía, en realidad, a una manifestación de duelo: se imaginaba que Osiris moría cada año con la recolección de la cosecha y, durante la siega de las primeras espigas, se recitaban los lamentos por el dios y las invocaciones a su hermana y esposa Isis⁴⁹. Esta concepción del dios como sustento y personificación misma de la cosecha puede adivinarse también en los *Textos de las Pirámides*, concretamente, en el contexto del ritual de ofrendas donde, junto a la indicación de presentar una copa de cerveza, se afirma: «¡Oh Osiris Rey!, toma el fermento que brotó de ti»⁵⁰.

El relato de esta vida terrenal de Osiris prosigue con la fundación de Tebas⁵¹ y la edificación de los majestuosos templos de Amón, que Diodoro considera dedicados a Zeus, uno como *dios celestial* y otro como *dios terrenal*, en clara alusión a Karnack y Luxor (I.15.3). La labor civilizadora del dios se ve además complementada por la sabiduría de Hermes, introductor de la escritura, la astronomía y la música, a quien Osiris y sus seguidores tenían como «escriba sagrado, se lo comunicaban todo y tenían muy en cuenta su consejo» (I.16-2)⁵². Esta mención de Hermes remite al dios egipcio Thoth, con quien fue asimilado y que gozó de estas atribuciones en el panteón egipcio⁵³.

En su expedición socializadora, Osiris se hace acompañar de dos de sus hijos, Anu-

a los dioses.

⁴⁶ GRIFFITHS, J. Gwyn, *op. cit.*, p. 63; GOEBS, Katja: *Crowns in Egyptian Funerary Literature*. Oxford, Griffith Institute, 2008, pp. 349-358.

⁴⁷ Así está documentado en las inscripciones de Ankhtifi en su tumba de Moalla, o en las conocidas como cartas de Heqanakhte. GOEBS, Katja, *op. cit.*, p. 351.

⁴⁸ Así está documentado en los himnos datados en los primeros siglos de nuestra era: *Himno de Cime*, 21; *Himno de Salónica*, 15; *Himno de Íos*, 18. Véase al respecto MUÑIZ GRIJALVO, Elena, *op. cit.*, pp. 73-94.

⁴⁹ FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁰ *Textos de las Pirámides*, 49 (37).

⁵¹ No obstante, posteriormente (I.45.4), Diodoro atribuye esta fundación al rey Busiris.

⁵² Más adelante, sin embargo, Diodoro afirma que fue el rey Menes quien ideó las letras y que fue él mismo quien le atribuyó el mérito al dios (I.94.1).

⁵³ Véase al respecto ARROYO DE LA FUENTE, Amparo: «Un ejemplo del sincretismo greco-egipcio: Hermes-Anubis y Hermes-Thoth», en García Romero, Fernando *et alii*: ΤΗ ΓΑΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΔΩΞΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ. *Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu*. Berlin, Logos Verlag, 2013, pp. 59-84.

bis y Macedón; el primero portaba «una piel de perro» y el segundo, «un busto de lobo» (I.18.1). El atuendo descrito responde a una racionalización de la iconografía de los dioses híbridos con cabeza de cánido, Anubis y Upuaut. Relacionados ambos con el ámbito funerario, Anubis sería considerado hijo de Osiris por Plutarco⁵⁴ mientras que Upuaut, encarnado en un cánido de pelaje blanco, ya era considerado en los *Textos de los Sarcófagos* (447) hijo de Osiris y guardián de la necrópolis de Abidos⁵⁵. Esta mención de Macedón, que sustituye el nombre egipcio del dios, se explica más adelante cuando Diodoro le atribuye la fundación de Macedonia (I.20.3), estableciendo de este modo un vínculo entre la dinastía ptolemaica y el linaje de Osiris⁵⁶.

En lo que respecta al relato mismo del mito osiriaco, se atribuye el asesinato a Tifón, que descuartizó el cuerpo del dios en 26 partes entregadas a los diferentes conjurados. «Pero Isis, que era hermana y esposa de Osiris, vengó el asesinato, con la colaboración de su hijo Horus y, tras eliminar a Tifón y a sus ayudantes, reinó en Egipto» (I.21.3). En lo que respecta a Isis, esta descripción resulta particularmente interesante pues la define como hermana y esposa legítima⁵⁷, aspecto ajustado al mito original; pero, no obstante, le atribuye un reinado inexistente en la tradición egipcia, pues el poder real era transmitido directamente a Horus, el vengador de su padre⁵⁸.

Tal y como ya se ha reseñado, el desmembramiento de Osiris constituye una tradición tardía que, probablemente, sirvió para explicar la proliferación de sepulcros del dios (*vid. supra*); en este sentido, afirma Diodoro que Isis encontró todos y cada uno de los fragmentos del cadáver de su esposo, excepto los órganos sexuales⁵⁹, y que entregó en secreto cada sección a un grupo de sacerdotes afirmando que les entregaba el cuerpo completo y que debían honrarlo y venerarlo asociado a un determinado animal (I.21.5-6). Para convencerles «modeló, para cada una de las partes, una figura antropoide de sustancias aromáticas y de cera, semejante a Osiris en tamaño» (I.21.5). Está documentada la práctica de componer figuras de cera con fines religiosos o mágicos⁶⁰, no

⁵⁴ Plutarco afirma que el dios era fruto de una involuntaria infidelidad de Osiris con su hermana Neftis. PLUTARCO, *De Is. et Os.* 14 (356F). Con anterioridad, el vínculo con Osiris como dios psicopompo fue tan estrecho que Anubis llega a aparecer como una forma del dios funerario en la fórmula LXIX del *Libro de los Muertos* o *Libro de la Salida al Día*, no obstante, en época dinástica no existía una relación filial entre Anubis y Osiris. CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 60.

⁵⁵ Más adelante, Diodoro atribuye a la utilidad de perros y lobos su veneración en Egipto y vincula de nuevo a ambos animales con el mito osiriaco (I.87.2-3; I.88.6-7). CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, pp. 446-449.

⁵⁶ DIODORO DE SICILIA, *op. cit.*, pp. 183, 187.

⁵⁷ Diodoro vuelve a hacer referencia a este tema más adelante afirmando que «los egipcios, contra el hábito universal de los hombres, legalizaron el desposar hermanas a causa del éxito de Isis obtenido en eso» (I.27.1). El autor exagera, en este caso, el matriarcado egipcio, que desarrolla posteriormente (I.27.2), pues esta costumbre, al margen de su formulación mitológica, tan sólo fue seguida en el seno de la familia real por razones dinásticas. Véase al respecto GRIFFITHS, J. Gwyn, *op. cit.*, pp. 199-200.

⁵⁸ Véase al respecto el relato contenido en *La Contienda de Horus y Seth*. KASTER, Joseph: *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres, Allen Lane, 1970, pp. 237-255.

⁵⁹ Posteriormente, Diodoro describe el hallazgo de los órganos sexuales de Osiris y la institución del culto al falo, relacionándolo con los ritos orgiásticos dionisiacos (I.22.7). Esta alusión, en lo que respecta a Egipto, puede estar relacionada con las imágenes itifálicas de Amón o de Min, dios de la fertilidad.

⁶⁰ Así en el conjuro VII del *Libro de los Muertos* o *Libro de la Salida al Día*. Véase también ARROYO DE LA FUENTE, Amparo: «Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: Imagen y palabra», *Akros. Revista del Museo de*

obstante, es probable que la tradición recogida aquí por Diodoro esté más relacionada con los denominados *Osiris Vegetantes* u *Osiris Grano*; éstos eran figuras de barro y semillas que simulaban la efigie del dios y que, al ser regadas, germinaban simbolizando el renacer de Osiris y, por extensión, del difunto en cuya tumba eran colocadas⁶¹. Este ritual se repetía también en los templos hasta época tardía, tal y como está documentado en el santuario ptolemaico de Isis en Philae, donde puede verse a un sacerdote regando las espigas que crecen de la momia de Osiris⁶²; en estos templos se preparaban auténticos «jardines» o «macizos de Osiris» que perpetuaban esta tradición, profundamente arraigada también en el ámbito popular⁶³.

Finalmente, Diodoro apunta que, en compensación por el establecimiento del culto osiriaco, Isis concedió a los sacerdotes «la tercera parte del territorio para el culto y servicio de los dioses» (I.21.7). Así pues, esta escueta descripción del mito constituye, por una parte, una racionalización de la profusión de sepulcros del dios, así como también del politeísmo y de la diversificación del culto a los animales sagrados en el antiguo Egipto; pero, por otro lado, sirve también para explicar el vasto poder del estamento religioso, particularmente del clero tebano, en el país del Nilo.

A la diosa Isis le atribuye también Diodoro ciertas capacidades curativas en lo que respecta a la invención de fármacos y a la práctica de la *incubatio*, la curación mediante el sueño (I.25.2-3), capacidades que heredaría su hijo Horus cuyo nombre, «traducido, afirman que es Apolo y que, instruido en la medicina y la mántica por su madre Isis, beneficia al género humano mediante los oráculos y los tratamientos» (I.25.7). De este modo, además del irrefutable vínculo solar, se refuerza también la identificación de Apolo y de Horus gracias a las atribuciones médicas de ambos⁶⁴.

La concepción evemerista del mito determina la consideración de la muerte de esta pareja divina cuyos sepulcros se suponen ubicados en Menfis, en Philae o, incluso, en Nisa (I.22.1-3; I.27.2-3). Diodoro documenta sendos epitafios que, en el caso de Isis, responde a la tradición de las aretalogías isiacas⁶⁵ y, en lo que respecta a Osiris, alude, principalmente, a su identificación con Dioniso, si bien llama particularmente la atención la descripción de Osiris como «vástago de un hermoso y noble huevo», y «semilla natural del día» (I.27.5). Sendas frases pueden aludir a la cosmogonía concebida en la ciudad de Hermópolis, donde se suponía que Atum había nacido de un huevo concebido

Melilla, 8, 2009, pp. 63-72.

⁶¹ Estas efigies se vendaban y se introducían en un sarcófago de madera formando parte del ajuar funerario. CASTEL RONDA, Elisa: *Egipto...*, pp. 289-290.

⁶² Relieve en la terraza de la *naos*, capilla (muro sur), ca. 595-180 a.C. BÉNÉDITE, M. George: *Description et histoire de L'île de Philae*. Tome Treizième (2 fasc.). París, Memoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française, 1893-95, fasc. 2, pl. XL.

⁶³ FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, p. 208.

⁶⁴ Previamente, Diodoro ha identificado también a Apolo con Horus el Viejo o Haroeris (*v. supra*). Es probable que, en época tardía, las diferentes y complejas formas de esta deidad celeste, que a menudo respondían a tradiciones locales, no se comprendieran y fueran absorbidas por la potente figura de Apolo. Un detallado estudio acerca del significado de la deidad hieracocéfala en relación con la monarquía egipcia en FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, pp. 60-71.

⁶⁵ MUÑIZ GRIJALVO, Elena, *op. cit.*, pp. 95-98.

por la ogdóada hermopolitana⁶⁶. La identificación de Osiris con Atum o Atum-Ra y, por lo tanto, con el astro diurno, explica la bella metáfora por la que se intitula como «semilla natural del día» y se corresponde además con la visión inicial y cosmogónica del dios presentada con anterioridad (*vid. supra*).

A continuación, Diodoro realiza un estudio histórico-geográfico describiendo las hipotéticas colonizaciones egipcias de Grecia y otros lugares (I.28-29) e incidiendo particularmente en la morfología del Nilo, así como también alude a la botánica y la zoología del país (I.30-41)⁶⁷. En el contexto del análisis de la biografía de ciertos reyes destacados (I.43-72), se reiteran algunas otras alusiones al mito osiriaco, como la invención del pan de loto que unos «atribuyen a Isis y otros a uno de los antiguos reyes, el denominado Menas» (I.43.5-6). Al margen de esta referencia histórica al unificador de Egipto, la alusión a Isis como introductora de ciertos alimentos procedentes del cultivo redundante en su identificación con Deméter y su relación con los dones otorgados a los hombres, así como con la labor civilizadora de la pareja protagonista del mito; en el mismo sentido, Diodoro reitera también la función de Hermes como educador a la que ya se ha hecho referencia (*vid. supra*).

El pretendido historicismo de la tríada osiriaca se refleja en el hipotético gobierno ejercido por dioses y héroes, siendo el último de éstos Horus, hijo de Isis y de Osiris (I.44.1). En el mismo sentido, el relato de las acciones de uno de los reyes mencionados, Ucoreo⁶⁸, sirve como excusa para abordar una de las principales características de la cultura egipcia: la profunda preocupación por la vida más allá de la muerte y las estructuras arquitectónicas dedicadas a la «eternidad» (I.51-52). Asimismo, Diodoro reflexiona también acerca de un tema que interesó y atrajo particularmente al pensamiento greco-romano: el carácter híbrido de ciertas divinidades egipcias. Este interés derivó, en el contexto del culto isiaco latino, en la reinterpretación de ciertos arquetipos iconográficos egipcios; tal es el caso del dios Anubis, cuyas imágenes como cinocéfalo asimilado al dios Hermes fueron habituales en ciertos actos litúrgicos⁶⁹. De acuerdo con la intención racionalista del estudio, Diodoro se propone esclarecer el sentido de las efigies de dioses antropomorfos con cabeza de animal, así como también aborda detalladamente las causas de la divinización de los animales.

En lo que respecta a los dioses híbridos, identifica a un supuesto faraón egipcio, Cetén, con el Proteo heleno, dios del mar encargado de gobernar los animales marinos a

⁶⁶ GRIMAL, Nicolás: *op. cit.*, p. 51.

⁶⁷ Para un estudio más amplio acerca de estos aspectos, véase LENS TUERO, Jesús y CAMPOS DAROCA, Javier: «La geografía de Egipto en Diodoro de Sicilia», *Emerita*, 61 (1), 1993, pp. 137-157.

⁶⁸ El mito griego contempla la existencia de reyes que responden a la mitificación de ciertas ciudades o países, por ello, sus nombres no se adecúan en absoluto a la realidad dinástica egipcia. Véase al respecto GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, pp. 70, 161-162, 352. Diodoro narra que Menfis fue hija de Ucoreo, fundador de la ciudad, y que el río Nilo, transformado en toro, se unió a la doncella concibiendo a Egipto quien, habiendo sido rey, dio su nombre al país en honor de su magnífico gobierno (I.51.3-4). Asimismo, convierte a Hathor (Atirtis) en hija de Seoosis, Senuseret (I.53.8), y justifica el nombre del río Nilo en atención a un rey del mismo nombre (Nileo), que se esforzó particularmente por aprovechar el río para el bien de la población (I.63.1). Esta etimología mítica responde también a una pretendida racionalización del pensamiento egipcio.

⁶⁹ Véase al respecto, ARROYO DE LA FUENTE, Amparo: *Un ejemplo...*

las órdenes de Posidón y dotado de la particular capacidad de metamorfosearse en diferentes animales o elementos⁷⁰. En este sentido, racionalizando tanto la tradición griega⁷¹ como la visión de los dioses egipcios, afirma que «era habitual entre los gobernantes de Egipto colocarse alrededor de la cabeza máscaras de leones, toros y serpientes, símbolos del mando; y, a veces, tenían sobre la cabeza árboles, a veces, fuego, y había ocasiones en que también tenían no pocos inciensos aromáticos y, mediante ellos, se adornaban a la vez a sí mismos para una buena apariencia y, a la vez, llevaban a los demás al estupor y a un estado supersticioso» (I.62.4).

El relato de los hechos y logros de ciertos gobernantes destacados da paso al análisis de los usos políticos, sociales y judiciales de los egipcios (I.73-82), donde no se encuentran referencias al mito que, por el contrario, sí pueden rastrearse en los apartados dedicados a los animales sagrados, que constituyen un detallado análisis de la divinización de ciertas especies en el antiguo Egipto (I.83-90). En lo que respecta al toro Apis, Diodoro aventura una interpretación de su vínculo con Osiris muy cercana a la realidad pues afirma que, tras la muerte del dios, su alma se trasladó al toro y «por eso, continúa hasta ahora trasladándose siempre a sus sucesores» (I.85.4)⁷². De hecho, los orígenes de Serapis —trasunto alejandrino de Osiris— hay que buscarlos en el toro Apis menfita que era adorado como el *ba*⁷³ del dios Ptah, demiurgo de la cosmogonía concebida en Menfis; a su muerte, el animal divino se asimilaba, gracias a la generalización del culto funerario, al dios Osiris. La imagen sincrética de Osorapis, una figura humana con cabeza de toro⁷⁴, era adorada en el *Serapeum* de la ciudad. Pero el correcto razonamiento en lo que respecta a la relación del toro Apis con Osiris se ve, de nuevo, contaminado por la leyenda del descuartizamiento del dios pues afirma Diodoro que, en opinión de otros, «Isis, después de haber reunido los miembros, los metió en un buey de madera, poniendo fino lino alrededor» (I.85.5). Es probable que esta interpretación responda a la costumbre de embalsamar y enterrar a los toros en el *Serapeum* menfita.

Particular atención recibe también Anubis, cuya deificación deviene por causa del tercer motivo que los egipcios contemplarían para la divinización de los animales: su utilidad para el hombre. Diodoro afirma que «la mayoría de los egipcios» (I.86.2) dan tres causas para la divinización de los animales en el valle del Nilo. Primero, que los

⁷⁰ GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, p. 456.

⁷¹ I.62.3: «Por su trato con astrólogos [...] se ha contado entre los griegos en el mito lo del cambio de apariencia».

⁷² Más adelante, en el mismo sentido, también afirma Diodoro que la adoración de los toros Apis y Mnevis se debe a las «enseñanzas de Osiris» (I.88.4). En el antiguo Egipto, Mnevis también estuvo vinculado con Osiris por su relación con la fertilidad (CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 263).

⁷³ El *ba* fue el principio más individualizado de entre los componentes espirituales del hombre; era representado como un pájaro con cabeza humana y estaba íntimamente unido al cuerpo ya que precisaba un apoyo físico para no perder su identidad. Era el principio que viajaba al exterior de la tumba y podría definirse como «manifestación» o «emanación». En el caso concreto de los dioses, el animal sagrado podía ser su *ba*, así como también podían serlo un amuleto o un libro sagrado. Véase al respecto cómo Henri Frankfort ha definido minuciosamente los componentes del hombre en el pensamiento egipcio, al margen de asimilaciones tópicas con nuestro lenguaje, tales como «*alma*», «*espíritu*», etc. FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, pp. 85-102.

⁷⁴ FRAZER, James George: *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 250; CASTEL RONDA, Elisa: *Egipto...*, pp. 67-69.

dioses primitivos asumieron la forma de animales para evitar la crueldad de los primeros hombres y, posteriormente, en agradecimiento, mantuvieron esas formas y enseñaron a los hombres a honrarlos. En segundo lugar, atribuye la divinización al hecho de que los egipcios organizaron sus ejércitos en torno a los estandartes de los animales y, como deferencia por las victorias, éstos fueron glorificados. Y, finalmente, contempla la deificación de ciertas especies en función de su utilidad para el hombre, sin duda, la más plausible de las proposiciones de acuerdo con las premisas de la religión egipcia (I.86-87). Más adelante, constata también la leyenda según la cual los antiguos reyes, para evitar sublevaciones, decidieron forzar a cada nomo a honrar a un animal diferente, de forma que nunca pudieran ponerse de acuerdo (I.89.5); y, en mismo sentido, describe también una hipotética zoolatría primitiva (I.90.1-2). Estas fábulas sirven para explicar la diversidad de tradiciones religiosas locales.

En el caso concreto del perro, Diodoro destaca que «es útil para las cacerías y para la guardia» (I.87.2), siendo considerado el guardián de Isis y de Osiris y, tal y como también relataría Plutarco⁷⁵, el fiel compañero de la diosa en su peregrinaje en busca del cadáver de su esposo. En el mismo sentido, Diodoro documenta la presencia de los perros en las procesiones isiacas (I.87.3), hecho que puede considerarse como un precedente de la asistencia de sacerdotes con la máscara de Anubis a los rituales isiacos latinos, tal y como también documentaría posteriormente Apuleyo⁷⁶. Más adelante (I.88.6), afirma también que Osiris ayudó a su esposa e hijo, en el transcurso de la batalla con Seth, manifestándose en forma de lobo. El pasaje es interesante, primero, porque alega que Osiris «se presentó desde el Hades», es decir que equipara, a pesar de las múltiples diferencias, el lugar propio de la escatología helena con el complejísimo mundo de ultratumba egipcio; asimismo, asimila a Osiris con Hades/Plutón, identificación que sería evidente en lo que respecta al Serapis alejandrino, tanto semántica como iconográficamente, pues éste último era representado acompañado de Cerbero y tocado a menudo con el *calathos* plutónico. En segundo lugar, llama la atención la referencia a Osiris revelándose en forma de lobo pues, si bien esta iconografía no fue en absoluto habitual, existieron imágenes del dios representado como un cánido, de hecho, J. Gwyn Griffiths considera que ésta hubo de ser la forma más arcaica del dios⁷⁷.

Finalmente, para concluir el relato del mito, también se alude al castigo de Seth, vinculándolo con el sacrificio de los bueyes pelirrojos, pues éste era el color asociado a Tifón (I.88.4). En este sentido, es evidente que, en Egipto, Seth se relacionó con el rojo en tanto éste era también el color del desierto⁷⁸, no obstante, cita Diodoro que antiguamente eran sacrificados hombres pelirrojos ante la tumba de Osiris (I.88.5). No existe evidencia alguna de esta práctica. Los sacrificios humanos están documentados en Egipto durante las dinastías tinitas (ca. 2920-2649 a.C.), cuando los grandes recintos fune-

⁷⁵ Plutarco, *De Is. et Os.* 14 (356f).

⁷⁶ APULEYO, *Met.* XI.11.1.

⁷⁷ GRIFFITHS, J. Gwyn, *op. cit.*, pp. 143-146.

⁷⁸ CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 381.

rarios de los primeros faraones incluían diversas estancias secundarias destinadas a la inhumación del séquito real. Estos enterramientos múltiples se encuentran precisamente en la ciudad de Abidos, uno de los supuestos emplazamientos de la tumba de Osiris⁷⁹. El recuerdo de estas arcaicas costumbres funerarias puede latir en las afirmaciones de Diodoro, sin embargo, el matiz que alude al pelo de los ajusticiados, sin duda, responde a una mitificación tardía vinculada con el sacrificio de extranjeros —caracterizados a menudo como pelirrojos (I.88.5)— que el adivino Frasio aconsejó al rey Busiris para librarse de las malas cosechas (I.67.11)⁸⁰.

Finalmente, llama la atención la confusión contenida en el relato de las honras fúnebres, pues Diodoro equipara las procesiones funerarias por el río con el paso simbólico del muerto a través de la laguna Estigia y, de hecho, llega a afirmar que el nombre egipcio del barquero, Carón, es del que procede el Caronte clásico, atribuyendo la transmisión de esta tradición a Orfeo (I.92.2-3). En el mismo sentido, afirma que las honras fúnebres debían realizarse en presencia de cuarenta y dos jueces, precisamente los mismos que asistían al juicio osiriaco, aquéllos ante los que el difunto debía pronunciar la declaración negativa de las faltas⁸¹. Diodoro contempla la posibilidad de una acusación pública ante estos jueces que podían decidir la anulación del funeral, algo que puede ser equiparable a ser privado de la eternidad y, por tanto, similar al castigo mítico ejecutado por Ammyt —la *Devoradora de los Muertos*— en el juicio osiriaco⁸². En caso de no ser públicamente acusado, se trata «su instrucción y educación desde niño, [...] su piedad y justicia y también su moderación y sus otras virtudes, cuando llegó a hombre» (I.92.5). Esta descripción recuerda de nuevo la confesión negativa ante el tribunal de Osiris, destacando la integridad moral del difunto; incluso, en lo que se refiere a la «instrucción y educación desde niño», cabe destacar ahora que en este juicio *post mortem* comparecían también las diosas Mesjetet y Renenutet, comadronas del recién nacido y hacedoras de su destino⁸³.

El sincretismo se aprecia también en el relato de los viajes de griegos ilustres por Egipto, entre los que cita al mítico Orfeo, a Homero, a Platón y a otros (I.96.2-3). Afirma Diodoro que los sacerdotes de los egipcios «aducen pruebas de la ciencia elegida por cada uno, demostrando que fue importado de Egipto todo aquello por lo que fueron admirados entre los griegos» (I.96.3). En lo que interesa a este estudio, destaca el hecho de que Diodoro atribuya a Orfeo la difusión de las creencias funerarias, afirmando que «el rito de Osiris es el mismo que el de Dioniso y el de Isis se encuentra muy semejante al de Deméter, sólo que con los nombres cambiados» (I.96.4). Este pasaje es particularmente interesante para observar lo que, en gran parte, ocurrió con las

⁷⁹ FRANKFORT, Henri, *op. cit.*, p. 78.

⁸⁰ GRIMAL, Pierre, *op. cit.*, p. 75.

⁸¹ Ésta es la declaración contenida en el capítulo CXXV del *Libro de los Muertos* o *Libro de la Salida al Día*.

⁸² CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, p. 45.

⁸³ Así puede apreciarse, por ejemplo, en el denominado *Papiro de Ani*, datado en torno al año 1250 a.C. y conservado en el Museo Británico. En cuanto a las diosas citadas, véase CASTEL RONDA, Elisa: *Gran Diccionario...*, pp. 265-266; 353-355.

tradiciones egipcias transmitidas por los historiadores greco-latinos, desde Heródoto a Apuleyo, pasando por Diodoro y Plutarco. Encontrándose ya con un Egipto colonizado por el helenismo, los ritos autóctonos habían experimentado un rápido sincretismo con la tradición griega y, por ello, lo que constatan estos autores no es el influjo egipcio en la religiosidad griega sino, por el contrario, la profunda influencia helena en las creencias religiosas egipcias, ya racionalizadas de acuerdo con el pensamiento occidental.

La descripción del mito osiriaco en la *Biblioteca Histórica* oculta ciertas tradiciones autóctonas arcaicas muy transformadas, primero, por la propia evolución del pensamiento egipcio y, en segundo lugar, por el contacto con la religiosidad griega, con la que se produjo un sincretismo tendente a la racionalización de la mitografía egipcia. Este panorama es precisamente el que se expone en la obra de Diodoro Sículo, salpicado de la admiración por la antigüedad y la sacralidad del panteón egipcio, «ya que se cuenta en el mito que el origen de los dioses tuvo lugar en Egipto» (I.9.6).

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, James P.: «The Cosmology in the Pyramid Texts», en W. K. Simpson (ed.): *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Yale Egyptological Studies, 1989, pp. 1-28. Traducción de Rosa María Thode *on-line* en <http://egiptologia.org/?p=269> (23/01/19).
- APULEYO: *Las Metamorfosis o El Asno de Oro*. Introducción, traducción y notas de Lissardo Rubio Fernández. Madrid, Gredos, 1978.
- ARROYO DE LA FUENTE, Amparo: «Isis y Serapis: Legitimadores de la realeza en Época Ptolemaica», *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 9, 1999, pp. 157-174.
- : «Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: Imagen y palabra», *Akros. Revista del Museo de Melilla*, 8, 2009, pp. 63-72.
- : «Un ejemplo del sincretismo greco-egipcio: Hermes-Anubis y Hermes-Thoth», en García Romero, Fernando, *et alii*: ΤΗ ΓΛΩΣΣΑ ΜΟΥ ΕΔΩΞΑΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ. *Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu*. Berlin, Logos Verlag, 2013, pp. 59-84.
- BECKERATH, Jürgen von: *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*. Munich/Berlin, Deutscher Kunsterlag, 1984.
- BÉNÉDITE, M. George: *Description et histoire de L'île de Philae*. Tome Treizième (2 fasc.). Paris, Memoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française, 1893-1895.
- CASTEL RONDA, Elisa: *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid, Alderabán, 1999.
- : *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid, Alderabán, 2001.
- DAVID, A. Rosalie: *The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practices*. Leiden, Routledge & Kegan Paul, 1982.
- DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca Histórica. Libro I-III*. Introducción, traducción y notas de Francisco Parreu Alasá. Madrid, Gredos, 2001.

- ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1981.
- FAULKNER, Raymond O.: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, Clarendon, 1969. Edición *on-line* con traducción, notas y comentarios por Francisco López y Rosa Thode en <http://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf> (08/03/16).
- : *Diccionario conciso de jeroglíficos de egipcio medio*. Valencia, Lepsius, 1996. On line en <http://www.egiptomania.com/jeroglificos/diccionario/index.htm> (24/08/18).
- FRANKFORT, Henri: *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- FRAZER, James George: *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GOEBS, Katja: *Crowns in Egyptian Funerary Literature*. Oxford, Griffith Institute, 2008.
- GRIMAL, Nicolás: *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid, Akal, 2004.
- GRIMAL, Pierre: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona, Editorial Paidós, 1981.
- GRIFFITHS, J. Gwyn: *The Origins of Osiris and His Cult*. Leiden, E.J. Brill, 1980.
- Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*. Introducción, traducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2003.
- HOMERO: *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982.
- HOMERO. *Iliada*. Introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2000.
- HORNUNG, Erik: *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- KASTER, Joseph: *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres, Allen Lane, 1970.
- LENS TUERO, Jesús y CAMPOS DAROCA, Javier: «La geografía de Egipto en Diodoro de Sicilia», *Emerita*, 61 (1), 1993, pp. 137-157.
- Libro de los Muertos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado. Madrid, Tecnos, 2014.
- LULL, José: *La astronomía en el antiguo Egipto*. Valencia, Universitat de València, 2006.
- MANETÓN: *Historia de Egipto*. Edición de Juan Jiménez Fernández y Alejandro Jiménez Serrano. Madrid, Akal, 2008.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena: *Himnos a Isis*. Madrid, Trotta, 2006.
- OVIDIO: *Metamorfosis*. Edición y traducción de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias. Madrid, Cátedra, 2009.
- PLUTARCO: *Sobre Isis y Osiris*. Edición bilingüe griego-castellano con introducción, traducción y comentario por Manuela García Valdés. Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1995.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel: *Diccionario Jeroglíficos Egipcios*. Madrid, Alderabán, 2000.
- YATES, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona, Ariel, 1983.

