

## Deconstrucción de un panteón egipcio tardío: el templo de Esna (Esna Varia 1)

### Deconstructing a Late Egyptian Pantheon: the Temple of Esna (Esna Varia 1)

*Abraham I. Fernández Pichel* – CNRS, USR 3172 - CFEETK - LabEx Archimede\*  
nuagedeoort2016@gmail.com

[Las teologías expresadas en los textos del pronaos romano y de la fachada ptolemaica del templo de Esna en el Alto Egipto representan uno de los últimos exponentes de la religión egipcia antigua. El presente artículo, que inaugura la serie « Esna Varia », propone el estudio de algunos de los aspectos fundamentales que configuran la personalidad de las divinidades latopolitanas. Los temas seleccionados, inéditos en la bibliografía egiptológica en español, abordan la pluralidad de tradiciones y teologías presentes en la génesis de los personajes divinos de Esna, atendiendo especialmente a las formas de Khnum-Ra en diversos santuarios egipcios, el rol y definición de los Khnums-constructores, el nacimiento de Shu y Tefnut según la teología de Esna, el creador Khnum-Ra y las divinidades del santuario y necrópolis divina del norte de Esna. Estas cuestiones servirán para ejemplificar el complejo proceso de configuración de la personalidad divina, cuya naturaleza, lejos de atender a una caracterización única, responde a un creciente y plural ejercicio de especulación teológica.]

**Palabras clave:** Templo de Esna – Khnum/Khnum-Ra – Neith – carnero – Shu – Tefnut – panteón latopolitano.

[The theologies expressed in the texts of the Roman pronaos and the Ptolemaic façade of the Temple of Esna in Upper Egypt represent one of the last exponents of the ancient Egyptian religion. The present article, which opens the series "Esna Varia", proposes the study of some of the fundamental aspects that make up the personality of the Latopolitan deities. The selected themes, unpublished in the Egyptological bibliography in Spanish, shows the plurality of traditions and theologies present in the genesis of the Latopolitan characters, paying particular attention to the forms of Khnum-Ra in various Egyptian sanctuaries, the role of the Khnums-builders, the birth of Shu and Tefnut according to the theology of Esna, the creator Khnum-Ra and the divinities of the sanctuary and divine necropolis of the north of Esna. These questions will serve to exemplify the complex process of configuration of the divine personality, whose nature, far from attending to a unique characterization, responds to a growing and plural exercise of theological speculation.]

**Keywords:** Temple of Esna – Khnum/Khnum-Re – Neith – ram – Shu – Tefnut – latopolitan pantheon.

Numerosos manuales, monografías y artículos en revistas egiptológicas definen a Osiris como “dios de los muertos”, a Ptah como “patrón de los artesanos” o a Hathor como “diosa del amor y de la sensualidad”. Tales caracterizaciones, sin duda ciertas y abundantemente documentadas en las

fuentes, apenas permiten, sin embargo, translucir la compleja y multiforme personalidad de las divinidades del panteón egipcio antiguo. Diversas referencias textuales servirán para ejemplificar esta cuestión. En primer lugar, con respecto al dios Seth, bien conocida es su participación en el mito de Osiris,<sup>1</sup> en el que el dios asume el rol de antihéroe y asesino de su hermano.<sup>2</sup> Como encarnación de las fuerzas del caos, su figura es igualmente asociada a la destrucción y al desorden.<sup>3</sup> A esta imagen maligna de Seth podemos añadir, sin embargo, su presencia en la barca solar en su periplo nocturno por las regiones del inframundo. En este contexto, el dios aparece en una vertiente más favorable, encargado de la defensa de la divinidad solar ante la amenaza de retorno al caos representada por la serpiente Apofis.<sup>4</sup> Ambas imágenes no son contradictorias y juntas contribuyen a caracterizar a la divinidad, así definida en su pluralidad. Del mismo modo, Thot es el escriba divino,<sup>5</sup> dios lunar<sup>6</sup> y competente en el conocimiento de las prácticas mágicas,<sup>7</sup> o

---

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

1. Aunque abundantes alusiones en las fuentes egipcias permiten reconstruir algunos de los pasajes del mito osiriano, la obra “De Iside et Osiride” de Plutarco es la única que desarrolla *in extenso* los diversos episodios de su trama. Véase a este respecto J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.

2. Para el crimen de Seth y su “demonización” en las fuentes egipcias, los trabajos de J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976 (especialmente pp. 48-52) y H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin, 1956 (especialmente pp. 132-135, 140-141) son de obligatoria lectura. En contra de la habitual asignación a Seth de caracteres negativos y malignos en el mito osiriano, véase A. von Lieven, “Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos”, *ZÄS* 133 (2006), pp. 141-150, que presenta diversas versiones del mismo en las que el adulterio cometido por Neftys, esposa de Seth, con Osiris, menos virtuoso en este contexto, estaría en el origen del conflicto entre ambos.

3. Como paradigma de su asociación al caos, Seth encarna la confusión y la tormenta. Un estudio reciente de estos aspectos del dios se encuentra en Chr. Cannuyer, “Seth l'égyptien, puissant dieu de l'orage, défenseur de la barque solaire et ravisseur de voix”, in R. Lebrun, E. van Quickenberghe (eds.), *Dieu de l'orage dans l'Antiquité méditerranéenne*, Turnhout, 2017, pp. 155-192 (con abundante bibliografía).

4. G. Nagel, “Set dans la barque solaire”, *BIFAO* 28 (1928), pp. 33-39; H. Te Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1967, pp. 99-108. Acerca del antagonismo entre Seth y Apophis, quisiéramos destacar un breve capítulo en H. Brunner, *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, OBO 80, Freiburg-Göttingen, 1988, pp. 121-129. Para el cetro-*w3s* como representación de la victoria de Seth sobre Apophis, véase P. Meyrat, “Oupouaout-Rê, l'agitateur d'Assiout?”, *GM* 218 (2008), p. 76.

5. Las diversas funciones de Thot en relación a la escritura son recogidas en S. Schott, “Thot als Verfasser heiliger Schriften”, *ZÄS* 99 (1972), pp. 20-25. Como derivación de estas competencias del dios, un pasaje del templo de Esna señala su dominio de la durabilidad, que ejecuta mediante la fijación del tiempo de vida: “Yo (Thot) soy el señor de la escritura, el que cuenta el tiempo de vida según su voluntad” (*Esna III*, 309, 27). En razón de este vínculo, el dios es beneficiario habitual de la ofrenda de la paleta de escriba en múltiples representaciones parietales de templos, especialmente a partir de la Baja Época (véase, por ejemplo, P. Clère, *La Porte d'Évergète à Karnak, 2e partie. Planches*, *MIFAO* 84, Le Caire 1961, pl. 22 = *Urk. VIII*, 83). Una descripción general de este rol asumido por Thot se encuentra en P. Boylan, *Thoth, the Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London, 1922, pp. 98-101.

6. De la abundante bibliografía al respecto, destacamos Ph. Derchain, “Mythes et dieux lunaires en Égypte”, in *Sources Orientales V, La Lune. Mythes et rites*, Paris, 1962, pp. 36-40 y M.A. Stadler, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, *ORA* 1, Tübingen, 2009, pp. 200-218.

7. P. Boylan, *op. cit.*, pp. 124-135. A modo de ejemplo, las astucias de Seth en su conflicto con Osiris, según el papiro Jumilhac, culminan con la intervención de Thot y Anubis, el primero haciendo caer a Seth al suelo por medio de su magia y el segundo inmovilizándolo e impidiendo de nuevo su huida (J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, pp. 113-114 (II, 7-9)).

el juez que separa a los contendientes (*wp rḥwy*) en el proceso entre Horus y Seth,<sup>8</sup> entre otros aspectos.

El siguiente pasaje extraído de un himno ptolemaico a la diosa Isis del templo de Opet en Karnak redunda en esta argumentación, añadiendo incluso un mayor grado de complejidad:<sup>9</sup>

“Uraeus que protege el Doble País, soberana, efectiva de magia (...) cuya escritura es efectiva, aquella que aplasta a los enemigos (...) Aquella que oculta el cadáver de su hermano Osiris y que extiende sus brazos sobre él para proteger su cuerpo (...) Ra femenino del Cielo de Egipto (Tebas), Isis en Tebas, gobernante en Heliópolis, que ama a Ptah en *‘nh-T3wy* (Menfis). Señora de la mirra y del incienso, cuánto más dulce es su aroma que el del propio país del Punt”.

De acuerdo con este testimonio, la diosa Isis, serpiente apotropaica cuya acción reduce a cenizas a los enemigos y experta en las artes mágicas aparece igualmente asociada al contexto osiriano a través de la mención a la custodia y protección por ella ejercida al cuerpo del dios difunto. Le siguen diversas indicaciones al carácter solar de la divinidad mediante su designación “Ra femenino” (*Rʿt*), así como de su vinculación a las sedes dinásticas y religiosas de Tebas, Menfis y Heliópolis. En su función de escriba “cuya escritura es efectiva” (*mnḥt sš*), la descripción de Isis remite a una de las atribuciones esenciales de la diosa Seshat<sup>10</sup> y como “aquella que ama a Ptah en *‘nh-T3wy*” (*mrt Pth m ‘nh-T3wy*) las analogías con Sekhmet en esta localidad resultan evidentes.<sup>11</sup> Finalmente, el pasaje seleccionado alude al patronazgo de Isis sobre la mirra y el incienso, función en la que el paralelismo con la diosa Hathor es fácilmente reconocible.<sup>12</sup>

Estos ejemplos muestran con claridad que, junto a los roles más habituales de las divinidades en las fuentes, otros muchos pueden serles atribuidos. En efecto, una de las características esenciales del panteón egipcio de todos los períodos es la existencia de múltiples especulaciones teológicas cuya cohabitación resulta decisiva para entender la constante amplificación de las competencias y capacidades de los personajes divinos. Ante tal proceso, una descripción unívoca de la divinidad resulta, por tanto, sumamente inapropiada.<sup>13</sup>

8. A este respecto, véase M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne: Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, OLA 76, Leuven, 1996, pp. 96-99, 252-253, y los comentarios a este pasaje en M.A. Stadler, *op. cit.*, pp. 338-340. Del mismo modo, Thot es en el santuario hermopolitano de *Hwt-jbtt* “el gran juez que no se muestra partidista” (*t3yty s3b nn rdj hr gs*) según diversos testimonios señalados en A.I. Fernández Pichel, *Les hymnes au dieu Khnoum de la façade ptolémaïque du temple d'Esna*, SSR 20, Wiesbaden, 2018, pp. 117-118.

9. *Opet I*, 139 = KIU 2036, 1-4 (sala sur, muro norte). La referencia a las inscripciones de los templos de Karnak es aportada mediante su número de KIU (*Karnak Identifiant Unique*), que permite acceder a fichas completas de estos documentos (texto jeroglífico, transliteración, bibliografía, fotografías) en el sitio web del Projet Karnak: <http://sith.huma-num.fr/karnak>.

10. Para Seshat como diosa de la escritura y de las bibliotecas en sus diferentes designaciones, y su habitual identificación con Isis, principalmente a través de ejemplos tardíos, véase D. Budde, *Die Göttin Seschat, Kanobos 2*, Leipzig, 2000, pp. 163-169, 200-211.

11. Los primeros testimonios del patronazgo de Sekhmet en la localidad de *‘nh-T3wy* y su asociación a Ptah remontan al Reino Antiguo (Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde, Aegyptiaca Helvetica 9*, Genève, 1981, p. 103). Ejemplos del epíteto *mrt Pth* de Sekhmet se encuentran en *LGG III*, 347b-348a.

12. Para Hathor como “señora de la mirra” (*nbt ‘ntyw*) y “señora del incienso” (*nbt sntr*), véanse los testimonios recogidos en *LGG IV*, 31b y *IV*, 130b.

13. Esta afirmación resulta igualmente válida en el caso de las representaciones iconográficas de las divinidades sobre diferentes soportes. Los dioses egipcios pueden revestir diversas apariencias de manera simultánea, siendo estas imágenes tan sólo aproximaciones parciales a la verdadera naturaleza de la divinidad. A este respecto, véase A.I. Fernández Pichel,

Tomando esta premisa como punto de partida de nuestro análisis, en la presente serie “Esna Varia” pretendemos identificar algunos de los elementos teológicos esenciales que participan en la génesis de la personalidad de las divinidades del templo de Esna durante el período grecorromano.<sup>14</sup> Se atenderá, así, en este primer artículo, y tras una breve introducción a la teología latopolitana, a la identificación de Khnum-Ra creador con Ptah, Tatenen, Nehebkau o con las formas de Khnum veneradas en los santuarios de Elefantina, Chashotep y Her-ur. Constataremos, igualmente, la influencia de la cosmogonía heliopolitana en el relato de la creación de Shu y Tefnut, “los dos polluelos” en el templo de Esna y la multiforme personalidad de Khnum en su forma de Khnum de la campiña (=Shu) en el santuario y la necrópolis divina de *Pr-ntr*, entre cuyos moradores se encuentra el propio Shu de los orígenes. Finalmente, el análisis de la figura de los siete Khnums creadores permitirá establecer el paralelismo entre algunos de sus aspectos en Esna y en otros templos tardíos.

Este recorrido servirá, en definitiva, para evidenciar la compleja síntesis de tradiciones y especulaciones teológicas que interviene en la descripción de las divinidades de Esna, testimonio indudable de la erudición bibliográfica y el amplio conocimiento religioso de los teólogos de la Casa de la Vida encargados de la redacción de los textos inscritos en los muros del santuario.<sup>15</sup>

### 1. El panteón del templo de Esna. Consideraciones generales

Los textos y escenas de los muros del pronaos de época romana y de la fachada ptolemaica del templo de Esna constituyen la única fuente de conocimiento directo de la religiosidad latopolitana tardía.<sup>16</sup> De los santuarios vecinos *Pr-Hnmw n šht*, *Pr-ntr* y *Pr-s3hw R<sup>c</sup>* en la campiña septentrional

“La representación zoomorfa de las divinidades egipcias: yuxtaposición y complementariedad”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 29 (2017), pp. 31-56 (especialmente pp. 31-36).

14. Deconstruir significa descomponer un todo, para de este modo proceder a continuación a un análisis pormenorizado de las partes obtenidas. En nuestro caso, y habida cuenta de las limitaciones de espacio de este tipo de publicación, nos contentaremos con destacar tan sólo aquellos elementos de la personalidad divina que, por su especificidad y relevancia, pudieran abrir nuevas vías de investigación ausentes hasta ahora de la bibliografía egiptológica en español. Para el concepto de “deconstrucción”, cuyo máximo representante fue Jacques Derrida, véase S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, Ch. Mouffe, R. Rorty, *Déconstruction et pragmatisme*, Besançon, 2010.

15. El estudio de la intertextualidad y la circulación textual en los períodos tardíos de la historia egipcia es un ámbito de estudio de enorme potencialidad. A las publicaciones clásicas de Ph. Derchain, “Allusion, citation, intertextualité”, in M. Minas, J. Zeidler, S. Schips, S. Stöhr (eds.), *Aspekte altägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag, Aegyptiaca Treverensia* 7, Mainz am Rhein, 1994, pp. 69-76 y de E. Winter, “Zeitgleiche Textparallelen in verschiedenen Tempeln”, in D. Kurth (ed.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration. 3. Ägyptische Tempeltagung, Hamburg, 1.-5. Juni 1994, ÄAT* 33.1, Wiesbaden, 1995, pp. 305-319, quisiéramos añadir, recientemente P. Vernus, “Modelling the Relationship between Reproduction and Production of ‘sacralized’ Texts in Pharaonic Egypt”, in T. Gillen (ed.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt, Aegyptiaca Leodiensia* 10, Liège, 2017, pp. 475-509. Una obra colectiva, aborda monográficamente esta cuestión: M. Claude, A.I. Fernández Pichel (eds.), *Cultes et textes sacrés dans l’Égypte tardive. Diffusion et circulation.*, Recherches d’Archéologie, Philologie et Histoire, IFAO, Le Caire (en prensa).

16. Del santuario de Esna propiamente dicho, al que se accedería a través de la fachada ptolemaica, nada queda en la actualidad. Sin embargo, la excavación del sector occidental del yacimiento, hoy ocupado por viviendas, nunca ha sido realizada de forma sistemática ante los poco prometedores sondeos realizados en diversas ocasiones durante el siglo pasado. Un resumen de las actividades arqueológicas en este sector del templo se encuentra en S. Sauneron, *Quatre campagnes à Esna. Esna I*, Le Caire, 1959, pp. 145-147. Para las diversas proposiciones de restitución de la planta del templo en su totalidad, véase S. Aufrère, J.-Cl. Golvin, J.-Cl. Goyon, *L’Égypte restituée I. Sites et temples de Haute Égypte*, Paris, 1994, p. 256; PM VI, p. 112. La datación de la construcción de la fachada ptolemaica de Esna durante el

de Esna ningún indicio permite siquiera determinar su ubicación exacta.<sup>17</sup> Algunos aspectos de sus teologías y ciclos festivos son, sin embargo, a menudo aludidos en los textos del templo principal de la ciudad, confirmando la existencia de numerosas procesiones que interconectan en diferentes momentos del año los santuarios mencionados.<sup>18</sup> Del estudio de esta documentación, podemos deducir la existencia de un conjunto teológico coherente y diverso cuyos temas fundamentales son la creación del mundo y de los seres que lo pueblan, la sucesión de generaciones divinas, la visita y veneración a los dioses de los orígenes, la victoria sobre los enemigos de la divinidad solar o el nacimiento del infante real, entre otros.

La simple observación de la decoración parietal del templo muestra sin ambigüedad el protagonismo absoluto de Khnum-Ra y Neith en la teología de Esna. Por un lado, la divinidad criomorfa es venerada en dos formas principales: Khnum-Ra señor de Esna (*nb T3-sny*) y Khnum-Ra señor de la campiña (*nb sht*), residente este último en el santuario *Pr-Hnmw n sht* e identificado en sus aspectos guerreros y juveniles con Shu.<sup>19</sup> En cuanto a Neith, ésta es exaltada en Esna fundamentalmente en sus aspectos creadores y maternales. Atendiendo al patronazgo de Neith en la ciudad de Sais en el norte del país, la presencia de la diosa en las escenas de ofrenda del templo de

reinado de Ptolemeo V Epifanes, señalada entre otros por D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs*, New York, Oxford, 1999, pp. 180-181, sería cuestionable habida cuenta de las escasos trabajos arquitectónicos emprendidos por este monarca en el Alto Egipto como consecuencia de los conflictos y rebeliones que caracterizan el final del s. III a.C. Véase a este respecto F. Lanciers, "Die ägyptischen Tempelbauten zur Zeit des Ptolemaios V Epiphanes (204-180 v. Chr.). Teil I", *MDAIK* 42 (1986), pp. 81-98.

17. Una síntesis de los aspectos fundamentales de los santuarios del norte de Esna se encuentra en M. Abdel-Rahman Ali, "The Lost Temples of Esna", *BIFAO* 109 (2009), pp. 1-8. Los vestigios del templo *Pr-Hnmw n sht* eran aún visibles en la zona denominada Kôm ed-Deir a fines del s. XVIII, como prueban las ilustraciones realizadas por los integrantes de la expedición napoleónica de la *Description de l'Égypte* (J. Hallof, "The Temple of Esna North", in W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2011, p. 3, fig. 2) (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0026v548>), así como la copia de algunas de sus inscripciones por parte de viajeros y eruditos (J. Hallof, "Die früheste Zeichnung des Tempels von Esna", in W. Waitkus (ed.), *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag, Aegyptiaca Hamburgensia I*, Gladbeck, 2008, pp. 153-157). En S. Sauneron, *op. cit.*, pl. III, dos fotografías muestran la posible localización de los yacimientos de *Pr-Hnmw n sht* y *Pr-ntr*. Correcciones en la atribución de estas fotografías se encuentran en S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Esna V*, Le Caire, 1962, p. 316, n. 1.

18. A modo de ejemplo, véanse *Esna II*, 55, 2: "Día 12 del mes Thot: Hacer aparecer en procesión a esta misma diosa en *Pr s3hw-R'*, vuelta a Esna por la noche" o *Esna II*, 55, 4: "Día 22 del mes Athyr: Comienzo de la fiesta de Heka en dirección de *Pr Hnmw (n sht)*".

19. Para un estudio de las características esenciales de la teología de Esna y sus divinidades, véase la síntesis de H. Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, *GOF* 14, Wiesbaden, 1985, pp. 37-45. Una correspondencia espacial entre las dos formas de Khnum en el santuario latopolitano, la mitad norte para Khnoum-Ra de la campiña y la mitad sur para Khnum-Ra de Esna, ha sido sugerida por diversos autores (véase principalmente Chr. Leitz, "Die beiden kryptographischen Inschriften aus Esna mit den Widdern und Krokodilen", *SAK* 29 (2001), pp. 252-253). Esta repartición es mayoritaria en el templo allí donde se oponen diferentes formas de Khnum, como muestra J. Hallof, "Der Tempel von Esna - Ein Tempel für zwei Götter", in B. Haring, A. Klug (eds.), 6. *Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume*, Leiden, 4.-7. September 2002, Wiesbaden, 2007, pp. 127-128, Tabla 5. Este tipo de práctica encuentra paralelos en otros santuarios tardíos. Así, en Philae, Isis de Biggeh e Isis de Philae ocupan en gran medida los espacios occidental y oriental del templo respectivamente (J.-L. Fissolo, "Isis de Philae", *Égypte, Afrique & Orient* 60 (2010-2011), p. 11), mientras la decoración del santuario ptolemaico de Qasr el-Agouz muestra la convivencia de dos formas de Thot: Thot-*stm* en la parte sur y Thot-*dd-hr-p3-hb* en la parte norte (Y. Volokhine, "Le dieu Thot à Kasr el-Agoûz. *Dd-hr-p3-hb*, *Dhwty-stm*", *BIFAO* 102 (2002), p. 411).

Esna es principalmente constatada en su mitad septentrional, mientras Khnum, cuyo centro de culto mayor se encuentra en Elefantina, es la figura predominante en la mitad sur del mismo.<sup>20</sup>

Esta dualidad se deja traslucir igualmente en alguna de las designaciones del templo según las inscripciones de Esna. Así, como dominio de Khnum, éste es denominado *Hwt-jt* “La Casa del padre” y *Hwt-Hnmw* “La Casa de Khnum”, mientras que, en su vinculación a la diosa el templo porta, entre otros, el nombre *Hwt-mwt* “La Casa de la madre” o *Hwt-Nt* “La Casa de Neith”.<sup>21</sup> Sorprendentemente, y a pesar de la importancia de estos dioses a nivel nacional, la estrecha asociación entre ambos en el templo de Esna parece no encontrar paralelo en ningún santuario del país, ni contemporáneo ni anterior al período ptolemaico.<sup>22</sup>

Las dos divinidades, por separado, son protagonistas en Esna de sendos relatos cosmogónicos. El primero de ellos se halla incluido en el himno *Esna II*, 17 del *soubassement* sur de la fachada ptolemaica del templo.<sup>23</sup> En él, la aparición de Khnoum-Ra en el comienzo de los tiempos y su trabajo por medio del torno de alfarero están en el origen de la creación, que incluye desde el marco físico del mundo (cielo, tierra, montañas) hasta la humanidad, los animales en sus diferentes manifestaciones (cuadrúpedos, aves, peces y seres inferiores) y la vegetación. La denominada “cosmogonía de Neith” (*Esna III*, 206, 1-15), por su parte, se integra en la descripción de las festividades latopolitanas del mes de Epiphi que decora las columnas del pronaos romano.<sup>24</sup> En esta narración, la creación es un proceso cognitivo, según el cual el intelecto divino concibe la realidad que a continuación deviene existente por medio de la enunciación. No son éstas las únicas referencias a la capacidad genésica de la diosa en la teología de Esna. Numerosos epítetos insisten en la asociación de Neith con la maternidad y el nacimiento, roles en los que las analogías con Neith de Saïs son abundantemente documentadas.<sup>25</sup>

En estas facetas creativas, Khnum-Ra y Neith no son sino la manifestación de los aspectos masculino y femenino, respectivamente, de una divinidad andrógina suprema y anónima.<sup>26</sup> Como formas de la misma, ambos aparecen dotados de idéntica dualidad, como demuestra la habitual designación “padre de padres” (*jt jtw*) y “madre de madres” (*mwt mwwt*) que les define a menudo en los textos de Esna.<sup>27</sup> La proporción de estos componentes sexuales en el seno de la divinidad

20. J. Hallof, *op. cit.*, p. 125; S. Sauneron, *op. cit.*, p. 305.

21. El *bandeau de soubassement* sur de la fachada ptolemaica ofrece de manera evidente esta diferenciación sexual de las designaciones del templo de Esna. En su primera línea horizontal se mencionan los nombres del santuario latopolitano en su faceta masculina y su asociación a Khnum-Ra (*Esna II*, 16, 1), mientras en la segunda se hace lo propio con aquellas pertenecientes a Neith y por tanto representativas del componente femenino del edificio (*Esna II*, 16, 2).

22. A este respecto, véase R. El-Sayed, *La déesse Neith de Saïs I. Importance et rayonnement de son culte*, BdE 86, Le Caire, 1982, p. 125.

23. Un estudio reciente de *Esna II*, 17 y de los pasajes del denominado “relato de la creación” (l. 12-44) se encuentra en A.I. Fernández Pichel, *Les hymnes au dieu Khnoum de la façade ptolémaïque du temple d'Esna*, SSR 20, Wiesbaden, 2018, pp. 17-96.

24. Una traducción accesible de este texto se encuentra en S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 253-271, con comentarios al mismo y su comparación a la creación según *Esna II*, 17 en pp. 303-308. Entre las publicaciones consagradas al relato de Neith, destacamos M. Broze, “Les sept propos de Méthyer. Structure narrative et théorie du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna”, *BIFAO* 109 (1999), p. 63-72.

25. Véase *Esna III*, 216, 1 (1-2) y nuestro comentario a este pasaje en la n. 84.

26. Sin embargo, *Esna II*, 17, 62-63 propone “Khnum” como designación de la divinidad dual: “Ellos (Khnoum-Ra y Neith) vienen a la existencia y completan (lo existente) en su nombre (de ellos) de Khnum, aquél que está delante, sin separarse el uno del otro por medio de la unión de la diosa y de él (Khnum-Ra)”.

27. Para los testimonios de estos epítetos en el caso de Khnum, véase *LGG I*, 576a (D), n° 51, 67, 68, 81. En cuanto a Neith, véanse los ejemplos recopilados por H. Sternberg, *op. cit.*, pp. 37-38.

unificada no resulta sin embargo equitativa: un epíteto de Neith nos informa que “dos tercios de ella son masculinos, un tercio es femenino” (*rwy.s m t3y r-3.s m hmt*).<sup>28</sup> A este respecto, J. Hallof ha mostrado que la relación cuantitativa entre las representaciones de Khnum y Neith como receptores de ofrendas en los muros del templo se corresponde con esta última designación, representando las escenas del dios criomorfo los 2/3, por 1/3 las de Neith.<sup>29</sup>

Como dioses creadores de los orígenes, Khnum-Ra, identificado con Tatenen, personificación de la primera superficie sólida surgida de las aguas del Nun, y Neith conforman la primera generación divina. Shu y Tefnut integran la segunda como formas de Khnum de la campiña norte y Menhyt/Nebtu.

Otras agrupaciones divinas son igualmente constatadas en el templo de Esna. Khnum-Ra *nb T3-sny* es a menudo representado en compañía de Menhyt<sup>30</sup> (también designada en su forma de Nebtu y frecuentemente identificadas con Tefnut), con la que conforma una triada completada por el dios niño Heka. En cuanto a Khnum-Ra de la campiña, su pareja habitual es Nebtu. Neith, finalmente, es la madre y único progenitor de Shemanefer y Tutu, divinidades menores del panteón latopolitano. Shu y Tefnut son los “dos polluelos” (*t3wy*), hijos de la divinidad solar y residentes en el santuario de *Hwt-t3wy*. El santuario de *Pr-ntr* y el Abaton acogen, por su parte, a las divinidades difuntas del comienzo de los tiempos.

En esta enumeración de las divinidades del panteón de Esna, tienen cabida igualmente aquellas pertenecientes a las localidades vecinas de Komir, con Neftys y Anukis a la cabeza,<sup>31</sup> Agny, con Hathor como divinidad principal,<sup>32</sup> o Hieracópolis, localidad representada por Horus y Nekhbet de Nekhen.<sup>33</sup> De la integración de estos y otros cultos locales en la vida religiosa de la comunidad de Esna habla la participación de las estatuas divinas provenientes de Hieracópolis, Agny, Komir, Hefat, Sumenu y otras localidades en una peregrinación al santuario de *Pr-Hnmw n sht* durante las fiestas de los días 1 al 6 del mes de Khoiak.<sup>34</sup> Destaca igualmente la presencia de

28. *Esna III*, 252, 25 (1); *III*, 255 A; *III*, 331, 9; *VI*, 507.

29. J. Hallof, *op. cit.*, p. 123. Véase igualmente *Esna II*, 17, en el que constatamos, sin entrar en consideraciones estadísticas, que la mayor parte del himno es consagrado a Khnum-Ra, mientras la última parte del mismo introduce a Neith como divinidad principal.

30. Las primeras atestaciones de esta pareja divina no preceden en ningún caso el Reino Nuevo. Véanse las fuentes mencionadas en D. Meeks, “Menhit”, *LÄ IV*, col. 50, n. 12. Una síntesis de algunos de los principales aspectos de la personalidad de Menhyt/Nebtu se encuentra en Th. Gamelin, “Déesses-lionnes, déesses anthropocéphales: précisions sur la maternité de certaines déesses dangereuses”, *CRIPEL* 30 (2013-2015), pp. 176-181.

31. Anukis de *T3* (Komir) y Neftys aparecen representadas en *Esna III*, 312 y *VI*, 516 y una letanía dedicada a Nebtu en sus múltiples designaciones señala una forma sincrética Nebtu-Anukis “señora de *T3*” (*Esna III*, 241, 10 (66)). Las conexiones entre las teologías de Esna y Komir a través de las inscripciones de los templos de estas dos localidades han sido señaladas en A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, pp. 110-111.

32. En *Esna VI*, 509, la diosa en su designación “señora de Agny” (*nb(t) ‘gn*) es representada junto a Isis en una escena de “atar la corona floral” (*ts m3h n hrret*) del muro norte de la sala hipóstila.

33. A este respecto, véase *Esna VI*, 517, escena en la que rey aporta la Maat a Re-Horakhty y Horus de Nekhen. La diosa Nekhbet, por su parte, es, junto a Neith, la divinidad representada en *Esna VI*, 492, si bien, a excepción de la parte superior de su corona, su figura se halla completamente destruída.

34. Las principales fuentes de este “viaje” de las estatuas divinas al norte de Esna han sido recopiladas y comentadas por D. von Recklinghausen, “Die «ortsfremden» Götter im Tempel von Esna. Eine Untersuchung über ihre rituelle Bedeutung in der Tempeldekoration”, in S. Baumann, H. Kockelmann (eds.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum. Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension. Akten der internationalen Tagung, Haus der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 9.-12. Juni 2014*, SSR 17, Wiesbaden, 2017, pp. 541-545. Véanse

Min y Repit de Akhmim<sup>35</sup> y de la pareja Montu-Ra y Tanent de Ermant, entre otros.<sup>36</sup> Más decisiva resulta, sin embargo, la influencia ejercida en la religiosidad latopolitana por los santuarios tradicionales de Elefantina, Tebas, Hermopolis, Heliopolis, Menfis, Sais o Letopolis. Como veremos en los apartados siguientes, algunos aspectos de estas teologías intervienen activamente en la conformación de los personajes divinos de Esna.

## 2. Las cuatro bau/carneros de Khnum en el templo de Esna

Ya sea en su forma de Khnum/Khnum-Ra *nb T3-sny* o como Khnum de la campiña, el dios de Esna presenta de forma invariable un aspecto criomorfo en las representaciones iconográficas del templo latopolitano.<sup>37</sup> En esta apariencia redundan epítetos como “el carnero” (*sr*), “el carnero augusto” (*sr šps*) o los múltiples ejemplos de homofonía entre el *b3* (componente del individuo y la divinidad) y el carnero-*b3* (*b3 šf*, *b3 šps*, *b3 m jrtty*, entre otros).<sup>38</sup> Esta caracterización animal de la divinidad resulta del todo coherente con la imagen tradicional de Khnum en las fuentes desde los periodos más antiguos. Del mismo modo, la representación *quadrifrons* de Khnum-Ra en Esna no supone en sí ninguna novedad, siendo ésta una apariencia habitual de otros dioses carnero como Banebdjed, Herychef de Herakleopolis o Khnum de Elefantina.<sup>39</sup> En este contexto, el carnero “con cuatro cabezas sobre un sólo cuello” (*hrw fdw hr nhbt w<sup>c</sup>t*) es la manifestación o hipóstasis de los cuatro bau de la divinidad: Ba de Ra, Ba de Shu, Ba de Osiris y Ba de Geb.<sup>40</sup> La especificidad de Esna reside en presentar este aspecto panteísta de Khnum en asociación con cuatro de sus principales centros de culto a lo largo del país: Elefantina, Her-ur (Antinoe), Chashotep (Hypselis) y Esna.<sup>41</sup> Un primer testimonio proveniente de la fachada ptolemaica recoge estas designaciones y su vínculo geográfico respectivo sin aportar ninguna otra información referente a la naturaleza de

igualmente A. Grimm, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, ÄAT 15, München, 1994, p. 341 y S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 15, 47-52.

35. *Esna VI*, 485.

36. *Esna VI*, 488.

37. A nivel iconográfico y a partir de época romana el empleo de la corona de Tatenen por parte de Khnum *nb T3-sny* y la preferencia por la corona tocada por la doble pluma de Khnum de la campiña permite distinguir a ambas formas de la divinidad. Una excepción a esta regla general en *Esna VI*, 532, en la que Khnum de Esna porta la doble pluma, podría justificarse por el hecho que el dios es designado como *nb šht* “señor de la campiña” (*Esna VI*, 532, 6). Otras excepciones se encuentran reseñadas en Chr. Leitz, *op. cit.*, p. 253.

38. Para los testimonios de estos epítetos en el templo de Esna, véanse *LGG II*, 666b (*b3 m jrtty*); *II*, 698c-699c (*b3 šps*); *II*, 702a (*b3 šf*); *VI*, 411b-412a (*sr*); *VI*, 412b (*sr šps*). Para esta homofonía, véase principalmente W.A. Ward, *The Four Egyptian Homographic Roots b-3. Etymological and Egypto-semitic Studies*, Studia pohl 6, Rome, 1978, pp. 148-173.

39. Véanse las referencias señaladas por A. Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves. Volume I: Text*, Egyptologische Uitgaven VIII/1, Leiden, p. 163, nº 8.

40. En el presente apartado abordaremos cuestiones relativas a la forma *quadrifrons* de la divinidad en su dimensión geográfica. Para una síntesis de los principales aspectos de esta forma de Khnum-Ra en los testimonios de Esna y su relación con la teología de los cuatro bau, véase A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, pp. 75-79.

41. En una escena del muro interior oeste del pronaos romano en su lado norte (*Esna II*, 140), el emperador Domiciano aporta incienso a cuatro carneros cuya leyenda permite identificar como Ba de Shu, Ba de Ra, Ba de Geb y Ba de Osiris. En esta ocasión, sin embargo, las localidades mencionadas son Esna (*Jwnyt*) para el primero, “Casa del padre” (*Hwt-jt*) para el tercero y Esna (*T3-sny*) en el caso del cuarto. La parte correspondiente al Ba de Ra es ilegible. Estamos por tanto ante una variante netamente local del tema de los cuatro carneros, como permite deducir el empleo de los topónimos señalados.



las formas divinas evocadas.<sup>42</sup> Un texto grabado en una de las columnas de la sala hipóstila añade, sin embargo, la mención al rol demiúrgico de las cuatro manifestaciones de Khnum como sigue:<sup>43</sup>

“Él se encuentra en Elefantina (*H3t-njwwt*) como Ba de Ra (*B3-n-R*), encargado de modelar a la humanidad por medio de su torno (*hr nhp rmt*) (...), él está en Esna (*T3-sny*) (como) Ba de Shu (*B3-n-šw*) creando a todos los humanos en su torno (*hr hnm hr-nb hr nhp.f*) (...), está en Chashotep (*š3s-htp*) como Ba de Osiris (*B3-n-Wsjr*), modelando a los animales por medio del trabajo de sus manos (*hr nhp wt nb(t) m r(3)-wy.f*). Él se encuentra en Her-ur (*Hr-wr*) como Ba de Geb (*B3-n-Gb*) modelando al torno todo lo existente (*hr nhp wnnt*)”.

¿Cómo justificar la elección de Elefantina, Esna, Her-ur y Chashotep por parte de los redactores del texto? En las localidades mencionadas, numerosos testimonios insisten en la creación llevada a cabo por Khnum en sus diferentes facetas. Así, en Her-ur, el dios se encarga de la conformación del individuo y de su vivificación en el vientre materno en su designación “aquél que forma al hijo en el vientre (por medio) del bello soplo de su boca” (*sjp s3 m ht (m) nf nfr m r(3).f*) (*E Mammisi* 17, 16-17) y como modelador en el torno sus competencias son señaladas en diversas fuentes tardías.<sup>44</sup> En cuanto a Khnum de Chashotep, bien conocida es su caracterización como creador de los animales.<sup>45</sup> A este respecto, un pasaje de un texto geográfico del patio del templo de Edfu señala “tú eres aquél que crea el ganado menor y el ganado mayor (*ntk kd wt mnmnt*), a aquellos que están arriba (*hryw*) (es decir, las aves) y a aquellos que están abajo (*hryw*) (es decir, los peces), así como a las alimañas (*ddfw*) mediante el soplo de tu boca (*m nf n r(3).f*)” (*E V*, 114, 10-11).<sup>46</sup> La creación por Khnum de Esna, aludida en nuestra introducción en relación con el relato cosmogónico del himno *Esna II*, 17, queda resumida con claridad en la secuencia “aquél que modela a la humanidad-*rmt* y crea a los dioses” (*nhp rmt ms ntrw*) que le es habitualmente atribuida,<sup>47</sup> así como en la designación “aquél que crea los dioses, que ha modelado la humanidad-*rmt* y a todos los animales” (*nb ntrw nhp rmt wt nb(t)*) (*Esna II*, 63, 3). En su manifestación como Ba de Shu en Esna, la asociación a Khnum de la campiña resulta indudable. Así, Khnum calificado de *nb šht* es *hry-nhp* “aquél que está sobre su torno” en *Esna III*, 337 B.<sup>48</sup> Finalmente, Khnum de Elefantina es “el padre de padres” (*jt jtw*), “aquél que comenzó la existencia en los orígenes” (*š3 hpr m-h3t*) y “el gran dios, residente en Asuán (*hr(y)-jb Swnw*), aquél que forma (*kd*) la humanidad-*rmt* y trae al mundo (*sjwr*) a los dioses”.<sup>49</sup> De la misma manera, en su función de alfarero creador

42. *Esna II*, 17, 47-48. Véase igualmente *D X*, 371, 9-372, 3, en el que, a diferencia de nuestro ejemplo, el Ba de Shu aparece vinculado a la ciudad de Semenhôr en el nomo arsinoíta (nomo 21 del Alto Egipto).

43. *Esna III*, 250, 16-17. Diversos comentarios a los tres textos señalados (*Esna II*, 17, 47-48; *III*, 250, 16-17 y *D X*, 371, 9-372, 3) se encuentran en Ph. Collombert, “À propos des toponymes de la stèle Bucheum n° 9”, in A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (eds.), *Et in Aegyptum et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean Claude Grenier*, CENiM 5, Montpellier, 2012, pp. 206-210.

44. J. Osing, G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze, 1998, p. 180 (7, 4-5).

45. S. Sauneron, “Villes et légendes d'Égypte”, *BIFAO* 62 (1964), pp. 33-37 = S. Sauneron, *Villes et légendes d'Égypte*, BdE 90, Le Caire, 1983, pp. 62-64.

46. Las inscripciones del templo de Edfu mencionan incluso la celebración de la fiesta de Khnum que crea los animales el 30 Tybi en el nomo hipselita (*E I*, 340, 6).

47. *Esna II*, 15, 9; *III*, 225, 3 (1); *III*, 259, 2 (3).

48. Véanse igualmente *Esna III*, 232, 5-6 (107); *III*, 319, 19.

49. E. Bresciani, S. Pernigotti, *Assuan*, Pisa, 1978, p. 116-117, doc. F16c, F18a.

(*nḥp*), el dios de la región de la catarata reside en la Casa de la Vida (*Pr-ḥḥ*) de *ḥbw* “Elefantina”, según un testimonio del *mammisi* romano de Dendera.<sup>50</sup>

El vínculo geográfico con las localidades mencionadas no hace, en cambio, sino intensificar la capacidad creativa expresada por la apariencia compuesta adoptada por Khnum-Ra. Ésta, por sí sola, basta para justificar este aspecto de la divinidad, como demuestra un ejemplo extraído del techo del pronaos de Esna en el que Khnum-Ra *quadrifrons* “ha modelado (*nḥp*) a los hombres y creado (*jr*) a los dioses” (*Esna IV*, 431, 2).<sup>51</sup>

De estos testimonios se desprende sin dificultad que la elección de las divinidades de Elefantina, Her-ur y Chashotep como hipóstasis de Khnum-Ra de Esna no es casual. En efecto, en la construcción del personaje del carnero latopolitano los teólogos del templo recurrieron, sin duda, al vasto bagaje teológico aportado por las diversas formas de Khnum en sus principales santuarios. Fueron así seleccionados los contenidos relativos a la función demiúrgica del dios, que adaptados al contexto de Esna y adoptando la forma del carnero tetramorfo conformarían un claro exponente de la personalidad creativa que al dios latopolitano se intentaba otorgar.<sup>52</sup>

### 3. Los siete Khnums en los templos grecorromanos

Similares conclusiones pueden extraerse de la presencia en los textos de Esna del colegio divino denominado “dioses Khnum constructores”.

Las inscripciones de los templos de Dendera y, sobre todo de Edfu, mencionan a estas divinidades en el contexto teológico preciso de la planificación y construcción del templo. De esto nos informa, entre otros, una versión del relato de la fundación del santuario de Edfu inscrita en la cara externa de su muro perimetral. En este texto, y tras una introducción que consigna el décimo año del reinado de Ptolemeo III Evergeta, se introduce la siguiente descripción de los trabajos llevados a cabo:<sup>53</sup>

“El faraón en persona y Seshat la grande efectuaron los planos (*hr jr(t) snṯ*) del *Shm-ḥnt(y)* (Edfu) y su emplazamiento preciso fue dirigido (*sšm*) por los Djaisu<sup>54</sup> junto a Thot (lit. “el señor de la planta-*hḏn*”<sup>55</sup>). Los *Hnmww* (lo) construyeron (*nb*)”.

50. *D Mammisi* 94, 18.

51. Véase igualmente *Esna III*, 377, 1: “Oh aquél que posee cuatro cabezas sobre un sólo cuello (...) señor del torno, que modela a su antojo”. La adaptabilidad de la teología de la divinidad *quadrifrons* y de los cuatro bau a la teología local encuentra otro ejemplo en un texto del templo de Tôd. En este santuario, el dios Montu *hrw fdw hr nḥbt wṯt* se manifiesta en los cuatro Montus, presentes en Ermant (Ba de Ra), Tod (Ba de Shu), Medamud (Ba de Geb) y Tebas (Ba de Osiris), siendo sus competencias la protección en su rol de guardianes del Palladium tebano (*Tôd I*, 31, B1-2).

52. Resulta cuanto menos llamativo, finalmente, que en *Esna III*, 232, 6 (108-111) las manifestaciones de los bau de la divinidad, desprovistos en esta ocasión de toda relación a los centros de culto señalados, retomen algunas de las competencias habituales de Ra, Shu, Geb y Osiris: “A Khnum, ba de Shu (...) soplo de vida para las narices de los dioses y de las diosas (...) A Khnum, ba de Ra, aquél que ilumina las Dos Tierras. A Khnum, ba de Osiris, la crecida se produce tras su paso. A Khnum, ba de Geb, aquél que fertiliza la tierra mediante sus secreciones”.

53. *E VII*, 6, 1-2. Para la fecha de fundación del templo de Edfu y las sucesivas fases de su construcción, véase el análisis de las denominadas “inscriptions dédicatoires” de dicho santuario en S. Cauville, D. Devauchelle, “Le temple d’Edfou: Étapes de la construction. Nouvelles données historiques”, *RdE* 35 (1984), pp. 31-55. En cuanto al ritual de fundación, véase Th. Gamelin, “Le rituel de fondation des temples. Jeux d’images et jeux de placement”, in H. Beinlich (ed.), 9. *Ägyptologische Tempeltagung: Kultabbildung und Kultrealität*, Wiesbaden, 2013, pp. 43-56.

54. Para los Djaisu en el templo de Esna, véase la n. 113.

Otras intervenciones son igualmente señaladas en este sector exterior del templo: “Thot (*th*) y Seschat la grande han tensado la cuerda (*pd šsr*), los *Hnmww* han construido (*hnm*) (el templo) y los Djaisu, que están con ellos igualmente, amplían sus planes de construcción (*hr swr(t) snt.s*)” (*E VII*, 49, 7-9).<sup>56</sup> Los mismos personajes divinos aparecen representados en una escena del lado interno, esta vez, del muro perimetral de Edfu: Thot y Seschat, de mayor tamaño y dotados de los instrumentos de escritura, preceden a los siete Djaisu y los Khnums, distribuidos en dos registros horizontales.<sup>57</sup> En el exterior del pronaos, por su parte, sólo los siete Khnums aparecen en compañía de Thot y Seshat en una escena *pd šsr* (“tensar la cuerda”) del ritual de fundación del templo.<sup>58</sup>

Las alusiones a los dioses *Hnmww* constructores en el templo de Dendera evidencian notables analogías con lo hasta ahora expuesto. Así, según un texto de la cripta sur, Thot, Seshat y los *Hnmww*, acompañados de los dioses guardianes *S3w-n.sn* en esta ocasión, acometen la construcción del “Templo del Ojo de Ra (Dendera)”:<sup>59</sup>

“Seshat la grande habló (entonces) a Thot (*Shn*): “Que tu séquito se sitúe junto a mí con los *Wsrw-h3t* para construir (*r nhp*) el templo de la soberana de las diosas (*Hwt-ntr n(t) hnw t ntrwt*)”. Los dioses-*S3w-n.sn* en su totalidad junto a los *Hnmww* establecieron planes excelentes para la Capilla del Uraeus (*hr mnḥ shrw n H3yt nt hrt-tp*), hicieron las fundaciones de los vastos espacios cultuales de Rat, soberana de las diosas, hasta el agua (nivel freático) y (las) llenaron de arena. Su altura adecuada (alcanza) hasta la altura del cielo, sus cuatro ángulos (*jfdw*) son (aquellos que alcanzan) hasta los cuatro ángulos (*jfdw*) del cielo”.

La parte final de esta citación introduce una nueva competencia asignada a los *Hnmww* en las fuentes: junto a su labor constructiva en el contexto de la fundación del templo, éstos se ocupan igualmente de garantizar la estabilidad del edificio mediante la consolidación de sus cuatro esquinas. Un ejemplo de Edfu insiste en esta cuestión: “Los *Hnmww* consolidan/hacen durables (*sdd*) sus cuatro esquinas (*jfdw.f*)” (*E IV*, 14, 7) y en Dendera, de nuevo, se afirma “Isden el grande (Thot) establece sus cuatro ángulos (*smn hss fdw.s*) y los *Hnmww* los construyen (*nhp*)” (*D II*, 4, 7).<sup>60</sup> En una expresión más elaborada, como vemos, el testimonio de la cripta de Dendera establece un claro paralelismo entre la solidez de estas esquinas como soporte de la estructura del edificio y las columnas o pilares que sustentan el cielo.<sup>61</sup> Esta analogía, habitual en la documentación egipcia

55. Para la planta-*h3n* y su vinculación a Thot, véanse los testimonios aportados por P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, OLA 78, Leuven, 1997, pp. 609.

56. Para la participación de los *Hnmww* en el ritual de tensar la cuerda, véase D. Budde, *op. cit.*, pp. 153-154.

57. *E VI*, 318, 14-322, 15 y X, pl. 152.

58. *E IV*, 352, 1-353, 15 y X pl. 105.

59. *D VI*, 7, 2-5.

60. Véase igualmente *D I*, 31, 7-8 (“Establecer los ángulos (*smn hss fdw*) por los dioses-*Hnmww*, cuyos brazos son firmes (*rwḏ wy*)”), así como otras referencias aportadas por D. Budde, *op. cit.*, p. 154, n. 85.

61. A este respecto, véanse los testimonios recogidos en A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, p. 82, n. 362, que menciona, entre otros, *E VII*, 181, 1. En razón del mencionado paralelismo, las escenas denominadas “sostener el cielo” (*tw3 pt*) ocupan a menudo los registros superiores de los muros del templo, ejerciendo de este modo una evidente función simbólica de soporte del edificio. Una síntesis de los aspectos teológicos esenciales de este tipo de escena en los templos tardíos se encuentra en D. Kurth, *Den Himmel stützen: die “tw3 pt”-Szenen in der ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Rites Égyptiens 2*, Bruxelles, 1975. En cuanto a los pilares del cielo, las fuentes tardías hacen mención de los cuatro *shnwt*: “su corazón (de Khnum-Ra) deseó elevar el cielo (*h pt*) sobre sus cuatro soportes (*shnwt*)” (*Esna II*, 17, 51). La relación de este mitema con la elevación del cielo en el origen de los tiempos por parte de Shu se

tardía, sirve para establecer la representación del templo como imagen del mundo y de la creación, de cuya continuidad y mantenimiento, en última instancia, son responsables, entre otros, los *Hnmww*.

En Esna, por su parte, el colegio de Khnums aparece integrado en la creación emprendida por Khnum/Khnum-Ra, designado explícitamente en este contexto como “aquél que creó a los siete Khnums” (*jr Hnmww sfh*) o simplemente como “aquél que creó a los Khnums” (*jr Hnmww*).<sup>62</sup> En una ocasión, en la columna 17 de la sala hipóstila, el número de integrantes de este grupo se reduce a cuatro: *Hnmw jr Hnmww fdw* (*Esna III*, 377, 1). Surgidos de Khnum-Ra, éstos participan igualmente de algunas de sus capacidades, como demuestra un texto de la columna 11 que menciona en paralelo diferentes agrupaciones divinas cuyo factor común es la creación: “Khnum-Ra señor de Esna, aquél que está sobre el torno de alfarero, señor de la enéada, aquél que modela a los dioses alfareros (*nhp nhpw*), que educa a los dioses educadores (*rr rrw*)”,<sup>63</sup> Khnum-Ra, aquél que creó a los siete dioses Khnums” (*Esna III*, 302, 14-15).<sup>64</sup> Aún más explícito a este respecto resulta *Esna II*, 58, 2-3, en el que los Khnums, acompañados de otras divinidades primordiales, intervienen en la creación del mundo y del marco físico de la existencia. Por último, las mismas conclusiones pueden extraerse de la filiación de los Khnums con respecto a otras divinidades. Un texto de la cripta número 2 del templo de Ermant recoge así la mención a los 30 dioses creadores hijos de Ptah, entre los que figuran los siete Djaisu, los ocho Khemenu, los ocho Djebau y, una vez más en cantidad variable, los seis *Hnmww*.<sup>65</sup>

Sin embargo, y por sorprendente que parezca, los textos de Esna no hacen jamás alusión al concurso de los *Hnmww* en la construcción del templo, *leitmotiv* de estas divinidades en Dendera y Edfu. Un breve estudio de ciertos teónimos nos permitirá en cambio constatar diversas asociaciones teológicas a este respecto.

Los testimonios recopilados en el presente apartado aluden de forma exclusiva a los dioses constructores, en número de siete, seis o cuatro (o sin referencia alguna a la cantidad), por medio de su designación colectiva *Hnmww*. En el templo de Edfu, sin embargo, ciertas escenas que representan a estas divinidades en su aspecto criomorfo incluyen la mención a sus nombres individuales: *Nhp* “Modelador”, *Hnty T3wy ntrw* “Aquél que preside las Dos Tierras de los dioses”,

deja entrever en diferentes testimonios del templo de Esna que señalan igualmente en este rol a Heh y Ptah (*Esna III*, 378, 14; *VII*, 603, 15). Véase el comentario a estos pasajes en el apartado 5 del presente artículo.

62. Las referencias a ambos epítetos de la divinidad en el templo de Esna se encuentran en *LGG VI*, 28b-c. Khnum-Ra es igualmente “el primero de los dioses *Hnmww*” (*tpy Hnmww*) según dos testimonios de incierta lectura en *Esna III*, 243, 11 y *VI*, 537, 18. En una escena de la columna 18, finalmente, Khnum *nb T3-sny* recibe en ofrenda el torno de alfarero de parte del faraón, Trajano en este caso, siendo éste identificado por el texto situado sobre su corona como “imagen viviente de Khnum, aquél que creó a los dioses Khnum[s]” (*Esna III*, 395, 6).

63. Para *rr rrw*, epíteto únicamente mencionado en el templo de Esna, véase *LGG IV*, 698a.

64. Véanse igualmente *Esna III*, 378, 18; *III*, 388, 8. En el mismo contexto creador, los *Hnmww* aparecen en compañía de las cuatro diosas Meshkenet en *Esna III*, 249, 1 (14 bis). En *Esna III*, 367, 14-15 las invocaciones al creador incluyen la mención a “Khnum, que creó a los siete Khnums”, seguido de “aquél que creó a los artesanos y modela en su torno a los dioses alfareros”.

65. Chr. Thiers, Y. Volokhine, *Ermant I. Les cryptes du temple ptolémaïque. Étude épigraphique*, MIFAO 124, Le Caire, 2005, pp. 22, fig. 31; 43, 60, no. 38. Como señalan los autores de esta publicación, el total de 29 divinidades enumeradas en el texto sería completado por Ptah, trigésimo dios creador. Para los “hijos de Tatenen” (*msw T3-tnn*) y sus atestaciones en las fuentes, voir *LGG III*, 428c, algunos de cuyos testimonios proceden del templo de Esna. La columna marginal derecha de la escena mencionada del exterior del pronaos de Edfu menciona la relación entre los *Hnmww* y los *msw Pth* (*E IV*, 352, 6).

*Šht ššp.f* “Aquél que teje/crea su luz”, *Hnty Pr-ḥ* “Aquél que preside la Casa de la Vida”, *Nb T3-ḥ* “Señor de la Tierra de la Vida”, *Hnty Nḏm-ḥ* “Aquél que preside *Nḏm-ḥ*” y, finalmente, *Nbj* “Creador”.<sup>66</sup> Del análisis de estas informaciones se deducen las consideraciones siguientes. En primer lugar, el vínculo de *Nḥp* y *Nbj* a la creación no resulta problemático habida cuenta del empleo habitual de estos vocablos y sus formas verbales para describir las distintas facetas genésicas del demiurgo divino.<sup>67</sup> En la misma dirección apuntan *Šht ššp.f* y *Hnty Pr-ḥ*. Como su empleo en las fuentes demuestra, *Šht ššp.f* sirve a menudo para calificar la capacidad creativa de la divinidad solar, que de este modo aparece como generador de la luz que disipa las tinieblas.<sup>68</sup> En cuanto a *Hnty Pr-ḥ*, Khnum en la Casa de la Vida acomete la creación en su dimensión física por medio del torno de alfarero, como señalan diversas inscripciones de los templos de Esna y Edfu.<sup>69</sup> Más compleja resulta la interpretación de las designaciones restantes: *Hnty T3wy ntrw*, *Nb T3-ḥ* y *Hnty Nḏm-ḥ*. En los tres casos reconocemos la asociación de la divinidad a un topónimo concreto, si bien la multitud de localizaciones posibles de *T3wy ntrw*, *T3-ḥ* y *Nḏm-ḥ* según las fuentes dificulta establecer cualquier vínculo de estos Khnums a una teología o contenido religioso que pudiese justificar su intervención nominal en el contexto presente.<sup>70</sup> Tampoco el empleo de estas mismas designaciones como epítetos en la descripción de ciertas divinidades aporta ningún complemento a las nociones expuestas.<sup>71</sup>

El análisis en paralelo de estos testimonios de Edfu y de una serie de epítetos atestiguados en el himno *Esna II*, 17 permiten, en cambio, avanzar en la interpretación y conocimiento de los dioses Khnums. Así, el pasaje *Esna II*, 17, 53-54 afirma:

“Él (Khnum-Ra) ha provisto el cielo como disco solar augusto, siendo tan sólo él quien teje su luz (*šht ššp.f*). Gracias a su visión se puede vivir, aquél que ilumina el Doble País por medio de los rayos de su ojo, aquél que preside las capillas del Alto y del Bajo Egipto y que preside las Dos Tierras de los dioses (*hnty T3wy ntrw*). Él es el señor de Hebenu, aquél que preside [*Nḏm-ḥ*] (*hnty [Nḏm-ḥ]*), señor de la Tierra de la Vida (*nb T3-ḥ*) y que preside la Casa de la Vida (*hnty Pr-ḥ*)”.

66. Véanse *E III*, 317, 15-17; *IV*, 353, 11-13; *VI*, 173, 11-174, 6; *VI*, 185, 3-5; *VI*, 321, 6-13; *VI*, 327, 6-7, 11-12. Una recopilación de fuentes relativas a los *Hmnww* y sus designaciones se encuentra en M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration. Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, ÄAT 56, Mainz, 2002, pp. 51-56. Véase igualmente D. Budde, *op. cit.*, p. 154.

67. Con fines prácticos, los verbos relativos a la creación en los ejemplos reproducidos en el presente apartado incluyen entre paréntesis el término correspondiente en lengua egipcia. De este modo, para las referencias bibliográficas del empleo de *nbj* o *nḥp* en las fuentes enviamos a las notas precedentes en el presente apartado. Si bien ciertos estudios lexicográficos han demostrado los numerosos matices y especificidades que los verbos *hnm*, *nḥp*, *nbj* o *jr* aportan a los textos en los que éstos se integran, una traducción general “crear” resulta conveniente en la mayor parte de los casos. A este respecto, véase D. Mendel, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, MRE 9, Turnhout, 2003, pp. 91-92.

68. A este respecto, véase *Esna III*, 249, 1 (16). Similares conclusiones pueden extraerse del ejemplo de *Esna II*, 19, 6-7. Para esta faceta de la divinidad, véase M.-Th. Derchain-Urtel, “Die Bild- und Textgestaltung in Esna: Eine «Rettungsaktion»“, in U. Verhoeven, E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zum seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, OLA 39, pp. 113-114.

69. Véanse los testimonios aportados en A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, p. 67, así como el artículo de A.H. Gardiner, “The House of Life”, *JEA* 24 (1938), pp. 160, 174.

70. Sobre las posibles localidades designadas mediante estos topónimos, si asumimos su pertenencia a la geografía real de Egipto, véase A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, pp. 83-84.

71. Véase *LGG III*, 769b-c (*nb T3-ḥ*); *V*, 825b-c (*hnty Nḏm-ḥ*), *V*, 874b-c (*hnty T3wy ntrw*).

En esta descripción laudativa del creador Khnum-Ra en sus aspectos solares se incluyen, como vemos, cinco de las siete designaciones recogidas en las listas de dioses constructores del templo de Edfu.<sup>72</sup> Este paralelismo, lejos de ser casual, muestra claramente la existencia de un fondo documental común que los redactores de las inscripciones de Edfu y Esna habrían adaptado a los presupuestos de la teología local de sus respectivos santuarios.<sup>73</sup> En este contexto, resulta tentador considerar que una vez más el carácter genésico de Khnum-Ra de Esna y de los *Hnmww*, aun manifestándose en facetas diferentes, constituiría el *tertium comparationis* que justificaría el empleo casi simultáneo de estas designaciones por parte de este colegio divino y por el creador por excelencia del templo de Esna.<sup>74</sup>

#### 4. El nacimiento de Shu y Tefnut

Los relatos cosmogónicos egipcios que describen el mundo anterior a la creación hacen mención casi unánime a la presencia del caos acuático inicial o Nun de profundidad y dimensiones insondables. Nada existía aún: ni el cielo, ni la tierra, ni los seres que la habitan habían sido aún creados, si bien un germen o potencialidad de los mismos se encontraba en estado latente en el seno de estas aguas primigenias.<sup>75</sup> De esta inmensidad, y en un momento indeterminado, emergió la primera superficie sólida en forma de colina. Sobre ésta, según el relato de la cosmogonía heliopolitana, el dios solar encontrará asiento y procederá a la creación. Su aparición no se ve sujeta a ninguna intervención o actuación de una instancia superior: él es “aquél que se creó a sí mismo” (*hpr ds.f*), “sin que su nacimiento se haya producido” (*jwtj mswt.f*).<sup>76</sup>

Entre las diversas variantes del proceso creativo iniciado entonces por Atum/Atum-Ra, los testimonios textuales aluden principalmente a la masturbación y la expectoración. En ambas modalidades el dios solar, hasta entonces sin compañía alguna sobre la colina primigenia, crea a los hermanos Shu y Tefnut, surgidos de este modo de sus propios fluidos corporales. Un pasaje extraído de los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo resume del modo siguiente la segunda de las modalidades empleadas por el demiurgo: “Atum-Khepri, tú te elevaste (*k3*) siendo una

72. En cuanto a las dos designaciones restantes, *Nhp* y *Nbj*, éstas sirven a menudo en el templo de Esna para calificar a Khnum/Khnum-Ra en su tarea creativa, como muestran los epítetos recopilados en *LGG VIII*, 602, 616 (E2).

73. A este respecto, la publicación de numerosos documentos, en su mayoría demóticos, provenientes del templo de Tebtunis en la región del Fayum atestigua el inmenso bagaje bibliográfico accesible a los sacerdotes y teólogos en las bibliotecas de los templos y/o en las Casas de la Vida. Un resumen general de estos hallazgos se encuentra en K. Ryholt, “On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report”, in S. Lippert, M. Schentuleit (eds.), *Tebtunis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposiums vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg*, Wiesbaden, 2005, pp. 147-159. En el templo de Tôd en el Alto Egipto, por su parte, un conjunto de seis bloques inscritos muestra una lista de obras custodiadas en la biblioteca de este santuario (Chr. Thiers, “Fragments de théologies thebaines. La bibliothèque du temple de Tôd”, *BIFAO* 104 (2004), pp. 553-572). En última instancia, véase S. Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*, Wiesbaden, 1990.

74. Diversas publicaciones relativas a la intertextualidad en las fuentes egipcias tardías han sido señaladas en la n. 15 del presente artículo.


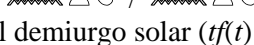
75. A este respecto, véanse los estudios ya clásicos de H. Grapow, “Die Welt vor der Schöpfung”, *ZÄS* 67 (1931), pp. 34-38 y E. Hornung, “Chaotische Bereiche der geordneten Welt”, *ZÄS* 81 (1956), pp. 28-32. Véase igualmente S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, Freiburg, Göttingen, 1994, pp. 23-31.

76. Diversos testimonios de la presencia de ambas designaciones en la descripción de la divinidad solar desde Reino Nuevo se encuentran en J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* 1, Mainz, 1983, Doc. 136a (TT31), Doc. 81, 4 (TT59). Véanse igualmente *Esna II*, 17, 9; *VI*, 518, 15.

(superficie) elevada (*m k33*), surgió como *Bnbn* en el templo del fénix en Heliópolis (*Hwt-bnw m Jwnw*). Has escupido (*jšš*) a Shu (*šw*), has expectorado (*tf*) a Tefnut (*Tfnt*)” (*PT* 600, *Pyr.* §1652a-c). La vitalidad de esta tradición queda demostrada por su alusión más de dos milenios después en un pasaje del Papiro Bremner Rhind del s. IV a.C: “Fui yo quién escupió a Shu (*jnk pw jšš.n.j m šw*) y quien expectoró a Tefnut (*tf.n.j m Tfnt*). Fue en soledad que yo vine a la existencia (*hpr.n.j m ntr w*), hubo (entonces) tres dioses (*ntr 3 pw r.j*)”.<sup>77</sup>

Una serie de observaciones permiten identificar algunos de los elementos que intervienen en la configuración de este mitema. En primer lugar, se constata la homofonía establecida entre la acción verbal llevada a cabo por el demiurgo solar y la designación de las divinidades creadas. De este modo y mediante un juego de palabras plenamente intencional, Shu (*šw*) es escupido (*jšš*), mientras Tefnut (*Tfnt*) es expectorada (*tf*). Un segundo elemento de interés para nuestro estudio reside en el lugar en que estos acontecimientos primigenios tienen lugar. Ya el pasaje seleccionado de los *Textos de las Pirámides* sitúa en Heliópolis el nacimiento de Shu y Tefnut. De la misma manera, los *Textos de los Sarcófagos* afirman: “(Shu) es aquél que Atum ha creado como primogénito (*jr.n Jtm smsw*) mediante su poder-*šhw*. cuando trajo al mundo a Shu y Tefnut en Heliópolis (*m mst.f šw Tfnt m Jwnw*)” (*CT* II, 39c-e).<sup>78</sup>

Los textos del templo de Esna aportan nuevos indicios relativos a ambas cuestiones. Con respecto a la aparición de la pareja Shu-Tefnut, abundantes epítetos divinos califican a Shu como “aquél a quien su padre ha escupido durante la Primera Vez” (*jšš jt.f dr sp tpy*) o “aquél al que Atum ha escupido” (*jšš.n Jtm*).<sup>79</sup> En cuanto a Tefnut, su nombre es a menudo escrito en este

santuario mediante la grafía  / , una clara referencia a la creación de la diosa mediante la expectoración del demiurgo solar (*tf(t).n R<sup>c</sup>* “aquella a la que Ra ha expectorado”).<sup>80</sup>

Mayor riqueza de detalles aporta el himno *Esna II*, 31 de la fachada ptolemaica del templo, que recoge un relato detallado de la génesis de Shu y Tefnut, no por casualidad, situada en Heliópolis.<sup>81</sup>

“El gran dios de la Primera Vez (*ntr 3 m sp tp(y)*), siendo ésta su denominación, aquél que preside el Castillo-*Bnbn* en Heliópolis (*hnty Hwt-bnbn m Wh<sup>c</sup>-t3*), su residencia en los comi[enzos] (...) Su padre (de Shu) lo ha escupido en este lugar durante la Primera Vez (*jšš s(w) jt.f jm dr sp tp(y)*). Él ha expectorado a [Tefn]ut a su lado (*tf.n.f [m Tfnt] r-gs.f*). Por ello, los dos dioses/los dos halcones (estaban) allí en los comienzos, siendo Shu y Tefnut sus denominaciones (*dd.tw r.sn šw Tfnt*)”.

Con la única excepción del topónimo empleado (*Wh<sup>c</sup>-t3*), sin paralelos en este contexto pero de resonancias fundacionales evidentes,<sup>82</sup> todas las informaciones aportadas por este fragmento del

77. R.O. Faulkner, *Papyrus Bremner-Rhind* (British Museum No. 10188), *Bibliotheca Aegyptiaca* 3, Bruxelles, 1933, p. 70 (28, 26). Una traducción de la sección del papiro que nos interesa se encuentra en R.O. Faulkner, “The Bremner-Rhind Papyrus-III”, *JEA* 23/2 (1937), p. 172. Ejemplos provenientes de los *Textos de los Sarcófagos* se encuentran en S. Bickel, *op. cit.*, pp. 76-78.

78. Mediante la masturbación, en esta ocasión, Atum trae al mundo a Shu y Tefnut igualmente en Heliópolis (*PT* 527, *Pyr.* §1248a). Véase a este respecto S. Bickel, *op. cit.*, p. 73.

79. Un testimonio del primero de estos epítetos se encuentra en *Esna III*, 361, 16. En cuanto a *jšš.n Jtm*, véanse *Esna II*, 8, 14; *III*, 262, 19 (2).

80. Véanse los ejemplos de estas grafías señalados por A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, p. 106, así como las diferentes posibilidades de lectura del nombre divino así reproducido.

81. *Esna II*, 31, 56-59.

himno de Esna nos son conocidas por algunos de los testimonios previamente citados. En efecto, nada hay de novedoso en la soledad del demiurgo en los primeros instantes de la existencia, ni en su proceder creativo o la localización explícita de estos eventos en la ciudad de Heliópolis. En este sentido, este párrafo se inscribe netamente en una continuidad textual cuyos orígenes remontan, como hemos visto, a los *Textos de las Pirámides*.

El desarrollo del relato en las siguientes columnas del himno introduce, sin embargo, sensibles variaciones:<sup>83</sup>

“Ellos (Shu y Tefnut) brillan como los dos discos (*jtn.sn m jtnwy*). Salen de Heliópolis para unirse a Esna (*pr.sn m Jwnw r hnm Jwnyt*), que es su Heliópolis en el Alto Egipto (*Jwnw.sn pw m T3-šmꜥw*). Se trata de la Casa del Padre (*Hwt-jt*) de su padre (de ellos) Ra, (se trata de) la Casa de la Madre (*Hwt-mwt*), de Neith la madre divina. Sus cuerpos son jóvenes siendo los dos polluelos de Ra (*t3wy n(w) Rꜥ*) en la Casa de los Dos Polluelos [al norte] de Esna (*Hwt-t3wy [mht] Jwnyt*)”.

En primer lugar y tras su aparición, Shu y Tefnut abandonan Heliópolis para dirigirse a Esna. La designación de esta última como “Heliópolis en el Alto Egipto” (*Jwnw m T3-šmꜥw*) establece la simetría entre ambas ciudades, Heliópolis en el norte y Esna en el sur. En esta correspondencia insiste igualmente la designación *Jwnyt* de Esna, cuyo paralelismo con Heliópolis como *Jwnw* resulta evidente. A continuación en nuestro texto, Esna es denominada como sede de la Casa del Padre y Casa de la Madre, claras alusiones a Khnum solar y Neith como dioses creadores en Esna. El panteón familiar es completado por la alusión a la Casa de los Dos Polluelos, Shu y Tefnut en Esna.

De esta manera, los fragmentos seleccionados permiten constatar con claridad la síntesis de elementos tradicionales, por un lado, y locales, por otro, en el relato de la creación de la primera pareja divina. Así, Shu y Tefnut, emanados del demiurgo en Heliópolis son a continuación exaltados en sus aspectos puramente latopolitanos y en su vínculo a Khnum-Ra y Neith, patrones de este santuario meridional. En este contexto, el desplazamiento de las divinidades de Heliópolis hacia Esna no es sino la explicación teológica que justifica la implantación de los elementos puramente tradicionales del mitema heliopolitano/nacional en el santuario de Esna, que a su vez incorpora al mismo toda una serie de adaptaciones locales.<sup>84</sup>

82. Una síntesis de las principales teologías vinculadas a Heliópolis en su designación *Whꜥ-t3* se encuentra en D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, Le Caire, 2006, p. 66, n. 107. Compárese nuestro pasaje de Esna con una inscripción grabada en tiempos de Seti I (XIX dinastía) en el muro interior oeste de la sala hipóstila del templo de Amon en Karnak, en la que Atum “en el Castillo-*Bnbn* de Heliópolis (*Hwt-bnbn m Jwnw*)” procede a la creación de Shu y Tefnut mediante el escupitajo (*jšš.k m šw Tfn*) (H.H. Nelson, W.J. Murnane, *The Great Hypostyle Hall at Karnak, Volume I, Part 1. The Wall Reliefs*, OIP 106, Chicago, 1981, pl. 202, col. 4-5 = KIU 862, 2-3).

83. *Esna II*, 31, 59-61.

84. Lo mismo puede afirmarse de la alusión al desplazamiento de Neith en los textos de Esna: “Neith dijo entonces a su hijo: «ven conmigo a Esna, es decir, a Sais»” (*Esna III*, 206, 12). La simetría entre Esna y Sais a nivel teológico manifestada a través de la descripción de Neith en el santuario latopolitano queda claramente explicitada en el siguiente pasaje extraído de una letanía a la diosa en la columna 3 del pronaos: “para Neith la grande (*Nt wrt*), madre divina (*mwt ntr*), señora de Esna (*nb(t) T3-sny*), para Neith la grande, madre divina, señora de Sais (*nb(t) S3w*)” (*Esna III*, 216, 1 (1-2)).



Idéntica voluntad de sincretismo se halla en la referencia en un texto del muro interior oeste del pronaos a Shu “señor de Esna (*Jwnyt*), dios grande en la sepat *S3ty/T3wy* (Esna)”, por tanto en su forma netamente latopolitana, como “aquél que Ra ha escupido durante la Primera Vez” (*jšš.n R<sup>c</sup> m sp tp(y)*) (*Esna VI*, 495, 7-10).

A nivel litúrgico, finalmente, la integración de este acontecimiento mítico en la vida religiosa de Esna es demostrado por la celebración del nacimiento de Shu y Tefnut durante las festividades del mes de Pakhons, como demuestra un testimonio del calendario grabado en el ángulo noroccidental del pronaos romano del templo: “El primer día de Pakhons: Festividad de Khnum, de Nebtu y de Heka, de Thot y de los dioses y diosas. Shu y Tefnut fueron traídos al mundo (*ms.tw Šw Tfnt*)” (*Esna II*, 77, 11).

### 5. Khnum-Ra creador al comienzo de los tiempos

La cosmogonía de Khnum-Ra incluida en el himno *Esna II*, 17 y numerosos pasajes y epítetos portados por la divinidad en los textos de la fachada ptolemaica y del pronaos romano permiten de nuevo evidenciar la compleja síntesis de tradiciones que configuran la personalidad del carnero latopolitano en su faceta creativa y primigenia. Del análisis de estas fuentes podemos deducir las siguientes consideraciones.

Los pasajes introductorios de la cosmogonía (*Esna II*, 17, 12-14) no presentan en sí ninguna especificidad, tratándose de una descripción del caos acuático y de la confusión inicial del mundo de la preexistencia.<sup>85</sup> De este Nun sin límites, como hemos señalado en el apartado anterior, emerge la divinidad solar en el instante denominado como la Primera Vez (*sp tpy*). En el templo de Esna, Khnum-Ra asume esta función, siendo definido como “aquél que surge del Nun” (*wbn m Nwn*) o “aquél que sale del Nun” (*pr m Nwn*).<sup>86</sup> Diversos epítetos señalan en este contexto su carácter primordial: “el dios del comienzo” (*ntr n dr-<sup>c</sup>*), “el comienzo de la aparición” (*h3t hpr*) o “el primer primordial” (*p3wty tpy*) (*Esna II*, 17, 5-6).<sup>87</sup> Como astro solar, su aparición supone el fin de las tinieblas iniciales, inundando con su luz los espacios aún inertes de lo no-creado, como muestra el siguiente pasaje: “(Entonces) él abrió sus dos ojos (*pth.n.f jrty.f*) y la luz vino a la existencia inmediatamente (*hpr wny hr-<sup>c</sup>*)” (*Esna VI*, 541, mitad sur).<sup>88</sup> Su identificación con la colina primordial y con la serpiente moradora de las primeras tierras emergidas insiste en su carácter primigenio. El dios es, así, “Khnum-Nehebkau, el padre en los comienzos, Tatenen” (*Esna III*, 225, 13 (32)).<sup>89</sup> Nadie es anterior a él y nadie le acompaña, su poder es autógeno (*hpr ds.f*) e

85. Como hemos afirmado en el apartado anterior, esta recreación del mundo anterior a la existencia se inserta en una tradición textual cuyos orígenes remontan al menos al Reino Antiguo. Compárese igualmente con el inicio de la cosmogonía de Neith en Esna: “Ella se encontraba en el Nun (*wn.s m hr(y)-jb Nun*), surgida de sus (propios) miembros (*pr(t) m h<sup>c</sup>w.s*) mientras la tierra estaba (aún) en tinieblas (*jw t3 m kkw*)” (*Esna III*, 206, 1).

86. Véanse las referencias a Khnum/Khnum-Ra en Esna aportadas por *LGG II*, 312a-313a y *III*, 65c-67b. En el himno *Esna II*, 17, este acontecimiento primigenio es probablemente aludido mediante una designación parcialmente conservada en *Esna II*, 17, 5. Véase igualmente la interpretación de la designación divina que abre el himno en esta misma columna en A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, p. 23.

87. Para estos epítetos, véanse *LGG III*, 24b-c (*p3wty tpy*); *IV*, 446c (*ntr n dr-<sup>c</sup>*) y *V*, 17b (*h3t hpr*).

88. Compárese con *Esna II*, 17, 14-15.

89. Véase igualmente *Esna II*, 17, 10-11.

incognoscible (*n sj3 jr.w.f*) (*Esna II*, 17, 10).<sup>90</sup> En su designación “ancestro-*dfn*” (*Esna II*, 17, 6), Khnum-Ra posee, sin embargo, la potencialidad creativa que determinará a continuación la aparición de la existencia.<sup>91</sup> Pero si hasta este momento el retrato de la divinidad responde a la simple adaptación de los rasgos definitorios del demiurgo solar en múltiples composiciones cosmogónicas anteriores, un pasaje preciso incluido en *Esna II*, 17 permite evocar la particularidad latopolitana del relato: el comienzo de la existencia es situado en las tierras-*3hwt* de Elefantina (*Esna II*, 17, 12),<sup>92</sup> localidad tradicional del culto al dios Khnum de la catarata con el que, por tanto, el dios latopolitano es explícitamente asociado.

Khnum-Ra procede entonces a la creación mediante su torno de alfarero, como indican las designaciones “alfarero” (*nhp*), “aquel que modela en el torno según su voluntad” (*nhp r mr.f*) o “aquel que modela en su torno” (*nhp hr nhp.f*), entre otros.<sup>93</sup> Como objeto específico de su labor creativa, el dios aborda en primera instancia la conformación del entorno físico de la existencia en su calidad de “aquel que crea el cielo, la tierra, el mundo subterráneo, el agua y las montañas” (*jr pt t3 dw3t mw dww*) (*Esna III*, 232, 6 (108)). En *Esna II*, 17, 16-17, por su parte, el marco geográfico creado presenta claras analogías con la topografía del valle del Nilo, como demuestra la mención a las dos cadenas montañosas-*tnwy* que delimitan las tierras aluviales y los desiertos que discurren paralelos al río.<sup>94</sup>

A continuación, de su labor física emana todo lo existente: “sus dos brazos (de Khnum) se encuentran sobre su torno para modelar a dioses, hombres (*wy.f hr nhp r nhp ntrw rmt*), el pequeño y el gran ganado (*wt mnmnt*), aves (*p3yw*), peces (*hnww*) y todos los seres inferiores (*ddfwt*)” (*Esna III*, 275, 10). En este contexto, la identificación de Khnum-Ra con Ptah, divinidad de competencias análogas en el manejo del torno, son señaladas por múltiples pasajes de Esna:<sup>95</sup>

“Khnum-Ra señor de Esna, Ptah que crea a los artesanos (*Pth km3 hmww*) y que reside en *Tpht-d3t*, aquel que modela a los hombres y engendra a los dioses (*nhp rmt ms ntrw*), así como al ganado menor y al ganado mayor (*wt mnmnt mj-kd*), aquel que hace venir a la existencia a las aves (*shp(r) p3yw*) y otorga la vida a los peces (*s'nh hnww*), aquel que crea a todos los seres inferiores en sus agujeros (*km3 ddfwt nb(t) m b(3)b(3).sn*)”.

Un epíteto de la divinidad conecta este trabajo demiúrgico a la Casa de la Vida: Khnum-Ra “que preside la Casa de la Vida” (*hnty Pr-nh*) es, así, “aquel que está sobre el torno, que modela a los dioses y crea a todo el mundo sobre su torno” (*Esna III*, 249, 1 (16)).<sup>96</sup> Del mismo modo, el santuario de Esna en su designación “Casa del Padre” (*Hwt-jt*) es la sede del creador Khnum-Ra como forma de Tatenen: “dios grande que preside en la Casa del Padre, aquel que completa su tiempo (*km-3t.f*), alfarero de alfareros (*nhp nhpw*), Tatenen” (*Esna III*, 243, 9-10).

90. *Esna III*, 377, 2 afirma: “Tú eres Khnoum, el gran único (*w' w'w*), millones emanan de su obra cada día”. Para el epíteto *hpr ds.f*, véase *Esna II*, 184, 16; *III*, 262, 20 (9).

91. Véase la variante *dfn mnj* en Esna (*LGG VII*, 623a). Una breve síntesis de algunos de los aspectos esenciales del demiurgo en su designación *dfn* se encuentra en P. Wilson, *op. cit.*, pp. 1235-1236.

92. “Él (Khnum-Ra) ha comenzado a aparecer sobre las tierras-*3hwt* de Elefantina (*33.f h' hr-tp 3hwt nt 3bw*)”.

93. Véanse *LGG IV*, 278a (*nhp*); *IV*, 279a (*nhp r mr.f* y *nhp hr nhp.f*).

94. Como afirma A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, pp. 42-43, sin embargo, la interpretación de este pasaje resulta problemática debido a las numerosas lagunas del texto en su parte inicial.

95. *Esna II*, 15, 8-13. Véase igualmente *Esna III*, 358, 30-31.

96. Para las referencias bibliográficas de Khnum/Khnum-Ra como *hnty Pr-nh*, véase n. 68.

Como hemos visto en los ejemplos precedentes, dioses, hombres y animales son los sujetos precisos de la creación de Khnum-Ra en el origen de los tiempos. Con respecto a los primeros, los textos que hacen mención explícita de la génesis de una divinidad o colegio divino determinado son escasos en el templo de Esna.<sup>97</sup> Sin embargo, sabemos que de Khnum-Ra emanan los dioses Anteriores-*p3wtw*, los *S3w-n.sn* protectores y los constructores *Hnmww*.<sup>98</sup> En cuanto a los seres humanos, los himnos *Esna II*, 17 y *III*, 250 aluden a la confirmación física del individuo en estado embrionario operada por la divinidad, responsable de la creación de las diferentes partes del cuerpo y de la función precisa que éstas efectúan: “él ha hecho la boca para comer (*jr.n.f r(3) r wnm*) y la dentadura para ingerir (*msnt r s'm*), separando la lengua para permitir hablar (*wp.f šsm jsk hr hnw*)” (*Esna III*, 250, 10).<sup>99</sup> Khnum introduce igualmente la diversidad en la humanidad, caracterizada por sus designaciones *p't*, *rmt*, *hnmmt* y *rhyt*,<sup>100</sup> y por sus diferencias sexuales, lingüísticas y raciales: Khnum es “aquél que crea a los machos (*km3 k3w*) y crea a las hembras (*nb jdwt*)” (*Esna III*, 388, 10)<sup>101</sup> y “aquél que colorea (?) la piel (*wtr (?) jnm*) y que gira la posición de sus lenguas (de los seres humanos) para que puedan hablar (*pn' ns.s(n) r mdt*)” (*Esna III*, 249, 2 (17)). Como creador de los animales, finalmente, la descripción del dios latopolitano remite directamente al Khnum de la localidad de Chashotep, como hemos podido señalar anteriormente.<sup>102</sup>

Khnum-Ra es igualmente responsable del nacimiento de la vegetación, como ilustra el pasaje *Esna II*, 17, 43-44 en el que los aspectos sexuales y de la fecundidad de la tierra son explícitamente combinados:<sup>103</sup>

97. Numerosas designaciones remiten simplemente a la designación colectiva *ntrw* como sujetos de la creación del dios carnero en Esna. A este respecto, podemos citar *ms ntrw* (*Esna II*, 112, 2; *II*, 187 A), *nhp ntrw* (*Esna III*, 249, 1; *III*, 378, 9) o *jr ntrw* (*Esna III*, 388, 8; *IV*, 471).

98. Con respecto a los *Hnmww*, remitimos al apartado 3 del presente artículo. En cuanto a los *S3w-s.sn*, *Esna II*, 17, 7 define a Khnum-Ra como “aquél que modela a los dioses *S3w-n.sn*” (*nhp S3w-n.sn*) y en *Esna III*, 364 A y VI, 538 él es “el padre de los *S3w-n.sn*” (*jt S3w-n.sn*). Finalmente, un himno a Khnum de la columna 18 afirma “aquél que engendra a los dioses primigenios” (*ms p3wtw*) (*Esna III*, 387, 3). A estos podemos añadir la creación de la enéada, que Khnum-Ra efectúa en su calidad de *ms psdt* (*Esna II*, 7, 8).

99. Véase *Esna II*, 17, 28-30, que de manera descendente desde los ojos hasta el corazón establece la activación sensorial de las diferentes partes del cuerpo creadas por la divinidad.

100. Véase *Esna II*, 17, 26-27: “Él ha modelado a los *rmt* (*nhp.n.f rmt*) [...] y ha traído al mundo a los *rhyt* y los *hnmmt* (*nhy.n.f js rhyt hnmmt*) [...], [las mujeres] mezcladas a los hombres (*[hnmwt] šbn hr t3yw*)”. Para el significado de estos vocablos véase en última instancia D. Meeks, “La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne”, in A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (eds.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENIM 5, Montpellier, 2012, pp. 519-523. Respecto a los *rmt*, una antigua tradición según la cual los hombres derivan de las lágrimas del demiurgo es atestiguada en *Esna II*, 163, 17. Para los orígenes de esta tradición en las fuentes egipcias, véase la bibliografía aportada por A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, p. 51, n. 192.

101. Para esta traducción de *k3w* y *jdwt*, “toros” y “vacas” respectivamente en el sentido de “machos” y “hembras” véase Ph. Derchain, “À eux le bonheur! (La naissance d'un homme, Esna 250, 6-11)”, *GM* 200 (2004), p. 39, concretamente el pasaje relativo a *Esna III*, 250, 7 (*sjp.n.f k3w ms.n.f jdwt*).

102. Véase el apartado 2 del presente artículo.

103. Para la descripción de los términos vegetales empleados, véase A.I. Fernández Pichel, *op. cit.*, pp. 70, 72, que considera el término “madera de vida” (*ht-n-‘nh*) como una referencia a las plantas verdes, en oposición al grano, mientras que “cabellos de la tierra” (*šnj-t3*) sería una designación general de la vegetación. Mediante la expresión *m-ht gsf* el texto indica la aparición de la vegetación tras el paso del dios. Esta travesía que reverdece los campos es igualmente aludida durante diversas festividades de la región de Esna. Así, en el mes de Khoiak, Nebtu, divinidad paredra de Khnum *nb šht*, suscita el nacimiento de la vegetación en su desplazamiento hacia la campiña norte (*Esna III*, 380, 26-27).

“Ella (la Tierra) ha recibido su simiente (*šp.s m3y.f*), la cual él (Khnum-Ra) ha depositado en su útero/vagina (*nḥh.n.f m btt.s k3t.s*) para que ésta pueda traer al mundo en el momento adecuado (*dj.s r t3 r dmdyt.s*): el grano de cereal incluso [en mayor cantidad que] granos de arena (*w3hyt [wr t3] r nš*), cereales [sin] límite (*npr [n] wn dr(w).sn*), madera de vida (*ht-n-ḥh*), plantas frescas-*rnpwt*, así como (otras) plantas (*hnw*) y los cabellos de la tierra aparecen tras su paso (*šnj-t3 m-ht gst.f*)”.

La frecuente apropiación de esta función por parte de Khnum de la campiña no puede resultar sorprendente debido a las competencias habituales en relación con el mundo vegetal asumidas por esta forma de la divinidad.<sup>104</sup>

De lo hasta ahora expuesto se deduce el protagonismo de Khnum-Ra en la creación dinámica del mundo y de sus criaturas. De forma complementaria, un segundo aspecto de su obra demiúrgica remite al mantenimiento de lo creado. También a este respecto los testimonios textuales son abundantes, como veremos a continuación.

La separación del cielo y de la tierra operada por el creador supone una de las principales referencias a la ordenación del mundo en los primeros instantes de la existencia. En el plano mítico, esta imagen es frecuentemente reproducida mediante la asignación de estos espacios a Geb (tierra) y Nut (cielo), con el dios Shu estableciéndose entre ambos. Un texto extraído de los *Textos de los Sarcófagos* expresa esta organización tripartita, igualmente habitual de la iconografía egipcia, de la manera siguiente: “Shu, para quién Nut fue colocada encima (*rdy n.f Nwt tpt*) y Geb lo fue bajo sus pies (*Gb hr rdwy.f*)” (*CT II*, 19a-b).

Como elemento atmosférico situado entre el cielo y la tierra, Shu actúa por tanto como soporte aéreo que garantiza la estabilidad y la continuidad del mundo. A este respecto, ya en los *Textos de las Pirámides* encontramos referencias a “los brazos de Shu que sostienen el cielo” (*wy šw hr nwt*) (*PT 255*, *Pyr.* § 299a) y numerosos epítetos en los períodos tardíos le describen en su capacidad de “aquél que porta el cielo” (*rmn pt*)<sup>105</sup> o “aquél que extiende los dos brazos bajo el cielo” (*dwn wy hr wd3t*).<sup>106</sup>

En el templo de Esna, como era de esperar, Khnum-Ra desempeña las funciones habitualmente atribuidas a Shu, no sin señalar a menudo la identificación entre ambas divinidades. Así, la escena *tw3-pt* “sostener el cielo” representada en el tercer y último registro de la parte norte de la fachada ptolemaica describe a Khnum-Ra, también denominado Shu, como “el gran viento (*jwn wr*), aquél que separa el cielo de la tierra (*jwd hwt r t3*)” (*Esna II*, 19, 16-17, 20) y una vez más en relación con este mitema, *Esna II*, 17, 52 afirma: “«Shu, aquél que se encuentra bajo el cielo» (*šw hr(y) pt*) es denominada su Majestad (de Khnum-Ra)”.<sup>107</sup>

En esta función, la asociación de Khnum a Ptah y Heh, divinidades de idénticas competencias, es igualmente posible: “Khnum-Ra señor de Esna, Ptah que eleva el cielo (*Pth ḥ pt*), Heh que eleva el cielo (*Hh tw3 nnt*)” (*Esna VII*, 603, 15).<sup>108</sup>

104. *Esna III*, 249, 3 (21); *III*, 368, 29, entre otros.

105. *Tôd II*, 302, 7.

106. *E IV*, 144, 1.

107. Véase igualmente *Esna VII*, 554, 20, en el que como don aportado por la divinidad al emperador Vespasiano, el texto menciona “yo te concedo el tiempo de vida del cielo ante Ra, los años de Shu (*rnpwt n(wt) šw*), aquél que está bajo el cielo (*hr(y) nnt*)”.

108. Véanse igualmente *Esna III*, 225, 16 (43); *III*, 378, 14.

En resumen, en sus facetas de creador y garante de la continuidad, Khnum-Ra latopolitano aún en su persona múltiples componentes cuyo origen hemos podido rastrear en tradiciones cosmogónicas anteriores. La particularidad de Esna reside tanto en la nueva formulación dada a estos elementos como en la adaptación de ciertos contenidos a la teología propia del carnero creador. Una muestra evidente de la cohabitación temática creación-conservación y del sincretismo de tradiciones se encuentra, finalmente, en los textos que describen las celebraciones del primer día del mes de Phamenoth en Esna. El título portado por esta festividad según uno de los calendarios de Esna sirve, por sí sólo, para ejemplificar estas cuestiones:<sup>109</sup>

“Fiesta de Ptah (*ḥb Pth*), fiesta de la elevación del cielo (*ḥb ḥ pt*), fiesta de Khnum-Ra señor de Esna (*ḥb Ḥnmw nb T3-sny*) (...) Ejecutar todos los ritos según lo descrito en el “(Libro de) la instauración del torno de alfarero” (*jr jr(w) nbw mj nty r p3 smn nhp*)”.

#### 6. Las teologías del santuario de *Pr-ntr*

En el norte de Esna, a unos 5 km del templo principal de la ciudad se encontraban *Pr-ntr* y el Abaton latopolitano.<sup>110</sup> Nada permanece de estos edificios en la actualidad, si bien los textos son prolivos en referencias a algunos de sus aspectos teológicos fundamentales.

*Pr-ntr* es ante todo la morada de los dioses difuntos. Allí se encuentra Osiris, a menudo calificado como “aquél que preside *Pr-ntr*” (*hnty Pr-ntr*),<sup>111</sup> y tiene lugar la erección de su pilar-*dd* durante las celebraciones del 30 Khoiak.<sup>112</sup> Es igualmente el lugar de reposo de los poderes divinos primordiales, activos durante la Primera Vez y a continuación beneficiarios del culto ancestral: Kematef, Tatenen, los primigenios-*p3wtw*, los propósitos creadores-Djaisu, así como Ra y los bau de Shu y de Tefnut.<sup>113</sup>

Diversas festividades latopolitanas mencionan la visita a este santuario septentrional en momentos precisos del año. Así, en el vigésimo tercer día del mes de Athyr, un cortejo encabezado por el dios Heka abandonaba el templo de Esna y se adentraba en la campiña norte en dirección al Lugar Superior (*Hry St*), designación habitual de *Pr-ntr*. Allí, el dios aportaba todo tipo de ofrendas a los dioses difuntos y penetraba en el santuario para tomar posesión de su propia capilla de culto. Finalmente, Heka se dirigía a *Pr-Ḥnmw n sht* en una breve travesía que suponía la confirmación de su poder regio y la entronización de una nueva generación divina tras el homenaje rendido a los

---

109. *Esna II*, 77, 10. Para la cohabitación de tradiciones menfitas y latopolitanas en esta festividad, véanse S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 74-77.

110. Para la posible localización de *Pr-ntr* en el lugar denominado Kôm Senun véase la bibliografía mencionada en n. 17.

111. *Esna II*, 23, 8; *III*, 217, 20 (7); *VI*, 494, 5; *VI*, 525, 9. Véase igualmente *Esna III*, 197, 24, que afirma la presencia en *Pr-ntr*, en su nombre *Hwt-b3w*, de los miembros reunidos de Osiris.

112. *Esna II*, 55, 7.

113. *Esna III*, 196, 2. Para los habitantes de la necrópolis divina, véanse igualmente *Esna II*, 197, 24; *VI*, 613, 6-30. Una atención especial en el templo de Esna merecen los “siete propósitos creadores-Djaisu”. Según la cosmogonía inscrita en la columna 2, los Djaisu personifican las palabras creadoras de la diosa Neith y como tales, emanan de su misma boca (*Esna III*, 206, 12). Esta enunciación demiúrgica diferencia netamente el relato creador de Neith del de Khnum-Ra, centrado en el trabajo físico mediante el torno de alfarero como hemos podido describir en los apartados precedentes. Un estudio comparativo de las cosmogonías de Esna se encuentra en S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 303-308. Véase igualmente la participación de los Djaisu en la concepción y construcción del templo en el apartado 2 del presente artículo.

ancestros.<sup>114</sup> Asimismo, durante los primeros días del mes de Khoiak Nebtu visitaba *Pr-ntr* en un periplo por el norte con evidentes resonancias en el mito del retorno de la diosa lejana. Durante esta celebración igualmente, Shu, que no es otro que Khnum *nb sht*, visita a su padre, la divinidad solar, enterrada en la colina del Abaton.<sup>115</sup> Este episodio recuerda uno de los momentos principales de la “Fiesta de la victoria” de Khnum en el mes de Epiphi. En esta ocasión, Khnum el buen protector (*nḥw-nfr*), forma de Khnum *nb sht* y por tanto de Shu, se presenta ante su padre Atum anciano residente en la necrópolis divina.<sup>116</sup> En ambos ejemplos, asistimos al encuentro de un dios juvenil en sus diferentes formas y del padre creador de los orígenes. A través de esta imagen, a menudo resumida en los textos egipcios por la escueta fórmula “ver a su padre” (*m33 jt.f*) o “unirse a su padre” (*hnm jt.f*), asistimos a la constatación de la sucesión y del rejuvenecimiento de las fuerzas divinas primordiales a través de la figura del dios hijo. El desplazamiento de Haroeris/Shu desde el templo de Kom Ombo hacia la necrópolis de Chedbeg para rendir culto a su hijo Sobek-Geb, igualmente interpretable como Horus que visita a su padre Osiris, presenta claras analogías con el ejemplo latopolitano.<sup>117</sup> A este respecto merece ser citado igualmente el aporte de ofrendas funerarias cada diez días por parte de Amenemope y Khonsu-Shu de Karnak a los dioses difuntos que residen en la colina de Djeme en el oeste de Tebas.<sup>118</sup>

Volviendo a las celebraciones de Epiphi en Esna, éstas sirven igualmente de cuadro general para caracterizar a Shu en *Pr-ntr* como vencedor de los enemigos de su padre. Múltiples fuentes, principalmente desde el Reino Nuevo, relatan la rebelión de la humanidad contra la divinidad solar envejecida.<sup>119</sup> La versión latopolitana de este mitema recrea la batalla del dios solar y de su hijo Shu contra los enemigos del primero en el “lago rojo” (*S3w-hnn*), situado en proximidad de *Pr-ntr*: “En cuanto a Khnum el buen protector (*nḥw-nfr*) (=Shu) (...) él vino para proteger a Ra en el lago rojo (*r s3 R m S3w-hnn*) mientras salvaguarda a los marineros de Shu en este lago (*swd3 nfw w šw*)” (*Esna III*, 197, 14). Así, Shu es designado como “aquél cuyo brazo es poderoso (*tm3-ʿ*), que preside *Pr-ntr* (*hnt(y) Pr-ntr*), amplio de zancada en su campiña (*ʿ3-nmtt hnt sht.f*), aquél que golpea a Apofis (*hw ʿ3pp*)<sup>120</sup> y masaca a los enemigos de su padre (*sm3 sbyw n(w) jt.f*)” (*Esna III*, 249, 3-4 (22)), y en su forma sincrética el dios es “Khnum-Ra señor de la campiña, Shu cuyo brazo es poderoso (*tm3-ʿ*), que preside en *Pr-ntr* (*hnty Pr-ntr*), protector de su padre (*ndty n jt.f*), aquél que repele a sus rebeldes (*dr bt nw.f*)” (*Esna VI*, 477, 6-7). En este rol, la divinidad latopolitana reúne algunos de los aspectos habituales de Onuris de Sebennyts y de Haroeris en el templo de Kom Ombo.<sup>121</sup>

114. La reconstrucción de los episodios de las festividades de Esna se basa fundamentalmente en el estudio de S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 31-35.

115. S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 58-66.

116. S. Sauneron, *op. cit.*, pp. 333-337.

117. R. Preys, “Le rituel de Chedbeg aux mois de Paophi et de Pakhons”, *BIFAO* 108 (2008), pp. 309-312.

118. D. Klotz, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, Brepols, 2012, pp. 57-58, 101-105.

119. A este respecto, véase principalmente el estudio del “mito de la vaca celeste” de E. Hornung, *Der ägyptische Mythos vor der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, Göttingen, 1982.

120. Elemento paradigmático del caos que amenaza la creación y la continuidad de lo creado, la serpiente Apofis se integra en el colectivo de enemigos que se oponen al dios solar. Respecto a su derrota a manos de Khnum en su forma juvenil, véase entre otros *Esna II*, 127, 7.

121. Véanse los ejemplos de *KO* 194, 3-4 y *KO* 251, 2-3 recogidos y comentados en A.I. Fernández, *op. cit.*, p. 113.

La lucha y victoria del dios contra sus enemigos garantiza, una vez más, la continuidad de las generaciones divinas y de la institución de la realeza, asumida por la figura del dios hijo como sucesor y heredero legítimo de la dignidad de su padre envejecido.