

Simbolismo y deificación del loto en el antiguo Egipto

Amparo Arroyo de la Fuente

Simbolismo del loto

El loto es una planta acuática perteneciente a la familia de las ninfeáceas, comúnmente denominadas nenúfares¹, de grandes hojas y que genera flores con un intenso aroma que se cierran al anochecer y se abren de nuevo con la salida del sol. Esta particularidad, sin duda, fue determinante para la construcción de un aparato simbólico en torno a su floración. No obstante, en el complejo proceso de deificación jugaron un importante papel también sus propiedades cosméticas y medicinales, así como, sencillamente, su profusión en torno a las riberas del Nilo. El ciclo de floración vinculó esta planta con la mitología solar, mientras que su abundancia la convirtió en un emblema territorial.

Simbolismo geográfico

En el antiguo Egipto, ya desde las primeras dinastías, el loto se estableció como uno de los emblemas de la unificación del país. El dualismo geográfico, definido por las diferencias orográficas, morfológicas y fluviales entre el delta del Nilo y el cauce alto del río, determinó una visión dual que se manifestó con una gran trascendencia iconográfica en los símbolos reales: desde la nomenclatura, las coronas o las insignias del poder civil hasta arquetipos vinculados con ciertas deidades, asociadas a su vez con animales, plantas u

¹ En el antiguo Egipto está documentada la presencia del loto blanco, *nymphaea lotus*, el loto rosa, *nymphaea nelumbo*, y el loto azul, *nymphaea caerulea* y *nelumbo nucifer*. Elisa Castel, *Diccionario de signos y símbolos del antiguo Egipto* (Cuenca: Alderabán Ediciones, 2009), 318. El loto azul, también denominado *nymphaea nouchali* o loto nilótico, de flor diurna, estuvo vinculado con el simbolismo religioso en diversas culturas. J. Andrew McDonald, «Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE», *Religions* 9 (2018): 3.

objetos fetiche. En lo que atañe al empleo de plantas como enseñas de determinadas zonas geográficas, su presencia está documentada desde finales de la II Dinastía². Posteriormente, el loto se instituyó como emblema del sur del país en oposición al papiro, símbolo del norte. Estas plantas se entrelazaban en el denominado *sema-tauy*, expresión que literalmente significaba «unión de las dos tierras»³. Esta imagen simbólica de la unificación del país figuraba los pulmones y la tráquea enlazados mediante tallos de loto y de papiro, Alto y Bajo Egipto respectivamente, sostenidos por Seth y Horus o bien por sendas efigies de Hapy. Este último, un ser andrógino, personificaba la potencia fértil de la crecida anual y, por ende, del propio Nilo. Así puede verse en el lateral del trono de uno de los colosos de Ramsés II en su templo de Abu Simbel (Fig. 1). Los dioses apoyan uno de sus pies en los pulmones mientras sostienen firmemente los tallos de las plantas emblema, las mismas que aparecen creciendo a ambos lados de la tráquea y en los tocados, para significar así la existencia de un Hapy del Alto Egipto y un Hapy del Bajo Egipto.

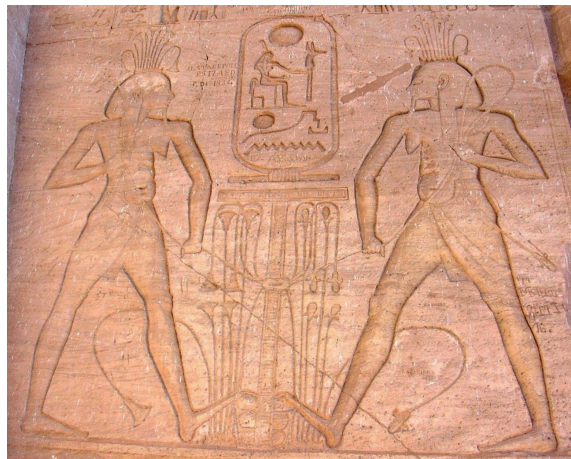


Figura 1. *Sema-tauy*. Abu Simbel. Reino Nuevo, XIX Dinastía, reinado de Ramsés II, ca. 1279-1212 a. C. Fuente: fotografía de la autora, 2005.

² Concretamente, durante el reinado del último faraón de la dinastía, Khasekhemuy. Ahmed Amin Selim, «The Two Lands: The North and the South or the East and the West?», en *Guardian of Ancient Egypt. Studies in Honor of Zahi Hawass. Volume III*, ed. por Janice Kamrin et al. (Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2020), 1418-1419.

³ Raymond O. Faulkner, *A concise dictionary of Middle Egyptian* (Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 2002), 278, 359.

El vínculo frecuente de esta alegoría con el trono del faraón, tal y como puede verse en Abu Simbel, confirma la trascendencia de esta imagen como enseña del poder civil sobre las *Dos Tierras*. No obstante, existe el debate sobre si debe entenderse la dualidad territorial del estado egipcio unificado como una disyuntiva entre el norte y el sur, como tradicionalmente se ha considerado, o bien entre el este y el oeste, tal y como han sugerido diversos estudiosos⁴. En este escenario, correspondería al loto la representación del este, asociado particularmente al área de Heliópolis y también al dios Seth. La presencia habitual de Seth y de Horus flanqueando el *sema-tauy* se ha venido interpretando como una alusión al sur y al norte, respectivamente, no obstante, podría entenderse también como una oposición del este y del oeste e, incluso, como una representación simbólica de la *Tierra Roja*, el desierto asociado al asesino de Osiris, y la *Tierra Negra*⁵, el terreno fértil vinculado con este dios de la regeneración y con su heredero, Horus. Son muchos los ejemplares de *sema-tauy* tallados o pintados sobre diferentes soportes y, por tanto, las variantes son también numerosas. Está documentada, por ejemplo, la presencia del dios Thoth enfrentado a Horus⁶, sustituyendo a Seth. Asimismo, no siempre se manifiesta con claridad la diferenciación entre los tallos anudados y, en ocasiones, una sola planta, bien sea el loto o el papiro, es representada a ambos lados del emblema de la unión.

A pesar de esta complejidad del dualismo geográfico egipcio, ciertas representaciones sugieren claramente el vínculo del loto con el sur del país, en oposición al papiro. Esta distinción se hace patente en un magnífico reposapiés de madera procedente de la tumba de Tutankhamon. En la superficie de este escabel están talladas las efigies de diversos prisioneros rodeados de arcos. Esta arma personificaba simbólicamente a los enemigos de Egipto y podía representarse de manera aislada, generalmente en número de nueve,

⁴ Así lo propuso ya Herrman Kees, *Horus und Seth als Götterpaar. 2 Vols.* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1923), 26; ó, mucho más tarde, Alessandra Nibbi, «Some notes on the Two Lands of Ancient Egypt and the 'Heraldic' Plants», *Discussions in Egyptology* 37 (1997), 24; y así también en el ya citado Amin, «The Two Lands», 1420; Castel, *Diccionario de signos*, 318.

⁵ *La tierra roja*, era designada en Egipto por el término *deseret*. La irrigación de las riberas del Nilo era tan trascendental para el desarrollo de la vida en medio del desierto que los egipcios denominaban a su país con el término que definía estas riberas en las que se acumulaba el oscuro limo tras la crecida. *La Tierra Negra, Kemet*, era el término con el que se aludía a Egipto. Faulkner, *A concise dictionary*, 350, 389.

⁶ Amin, «The Two Lands», 1419.

o bien junto a hombres maniatados y étnicamente diferenciados⁷. A menudo estos *Nueve Arcos*, simbolizando a los enemigos de Egipto, se ubicaban a los pies del faraón; sirvan como ejemplo los arcos tallados en bajo relieve debajo de las sandalias del magnífico Ramsés II sedente del Museo Egipcio de Turín (Cat. 1380). Pero en el escabel de Tutanjamon, los enemigos no solo se muestran en la superficie donde el faraón descansaba sus pies, sino que esta simbología se reitera además en los estrechos laterales de la pieza (Fig. 2). En este espacio, el centro de la imagen está ocupado por un *sema-tauy* en el que se entrelazan las plantas simbólicas: a la izquierda, unos tallos con capullos de loto sirven para aferrar los cuellos y los brazos de prisioneros nubios, cuidadosamente caracterizados con cabelleras ensortijadas y rasgos negroides; a la derecha, los tallos de papiro oprimen a los asiáticos, identificados por sus pobladas barbas. En este caso, parece evidente la vinculación del loto con el sur, Nubia, y del papiro con el norte, simbolizado por enemigos sirios.

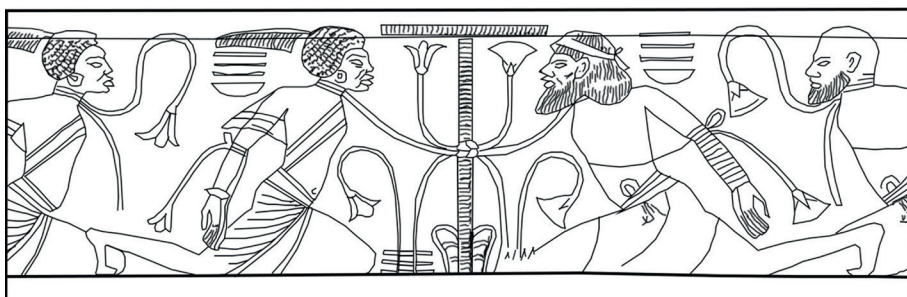


Figura 2. Reposapiés. Reino Nuevo, XVIII Dinastía, reinado de Tutanjamon, ca. 1333-1323 a. C. Museo Egipcio de El Cairo, n° inv. JE62048. Fuente: dibujo realizado por la autora, 2024.

El *sema-tauy*, de uno u otro modo, simbolizó la unidad del valle del Nilo, el poder del faraón sobre la totalidad del país, independientemente de que la dualidad estatal aludiera a una disyuntiva entre el norte y el sur, el este y el oeste o el desierto y la tierra cultivable. Y en este emblema la presencia de las plantas resultaba imprescindible como elemento aglutinador de las zonas enfrentadas, es decir, la unidad del valle se figuraba mediante los tallos entre-

⁷ Richard H. Wilkinson, «The Representation of the Bow in the Art of Egypt and the Ancient Near East», *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 20 (1) (1991): 83.

lazados de la abundante y significativa flora de las riberas del Nilo. En este sentido, el *sema-tauy* flanqueado por sendos Hapy resulta particularmente esclarecedor como imagen simbólica del valle.

Asimismo, como una alegoría del entorno cotidiano de sus habitantes, puede entenderse también el desarrollo de elementos arquitectónicos inspirados en formas vegetales, como el papiro, el loto o la palmera. Los templos egipcios fueron edificados como espacios para la habitación del dios. El ritual diario simulaba la cotidianidad del ser divino; incluía, por tanto, las necesarias ofrendas de alimentos y líquidos, así como la purificación, unción, atuendo y adorno de la estatua divina⁸. La existencia del dios debía desarrollarse en un entorno perfecto, aislado y defendido del caos. El templo se articulaba como un microcosmos donde se representaba el Nilo, rodeado de vegetación y tierra fértil, y cubierto por cielos estrellados o decorados con motivos astronómicos. El pavimento de ciertas salas de los grandes templos podía cubrirse con granito negro o bien con plata, cuya oxidación evocaba también el color del fecundo limo depositado por la crecida; y la base de columnas papiroformes o lotiformes aún conserva, en ciertos lugares, los restos de pintura azul que evocan el agua del río⁹. Esta estructura tectónica descrita por Philippe Derchain reproducía en piedra el hábitat del valle, es decir, en los templos se remedaba para los dioses un entorno petrificado a imitación del ecosistema nilótico. En lo que respecta a los pilares, no solo los capiteles evocaban la exuberante vegetación de las riberas, sino que también, a menudo, la base se decoraba con bajorrelieves que imitaban capullos en flor de loto o de papiro; este extremo se observa con claridad en la base de las columnas de una nave lateral de la sala hipóstila del templo de Medinet Habu¹⁰.

De este modo, el loto, como el papiro o la palmera, se consolidó como parte integrante del cosmos ordenado. La vegetación y sus procesos cíclicos de renacimiento, asociados a la crecida, fueron emblema del mundo habitado, del espacio contenido entre la fértil tierra y el cielo.

⁸ El ritual ya fue descrito con detalle por Philippe Derchain, «La religión egipcia», en *Las religiones antiguas*. Vol. I, ed. por Henri-Charles Puech (Madrid: Siglo XXI, 1977), 142; véase también Marina Esteve Pérez, «Ritual diario en la sala hipóstila del Templo de Amón Ra en Karnak: arquitectura religiosa a través del culto», *Astarté. Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo* 5 (2022): 100.

⁹ Derchain, «La religión egipcia», 132-133.

¹⁰ Sigfried Giedion, *El presente eterno: Los comienzos de la arquitectura* (Madrid: Alianza Forma, 1992), 368, ilustr. 251.

Simbolismo solar

Las flores de loto se cierran al anochecer y se abren con la salida del sol, circunstancia que hizo inevitable su estrecho vínculo con el astro y que estuvo en el origen del profundo simbolismo religioso conferido a esta planta. En el antiguo Egipto, la religión solar tuvo una preeminencia evidente desde la V Dinastía (ca. 2465-2323 a. C.) y el período que Nicolas Grimal denominó «supremacía heliopolitana»¹¹. A pesar de la multiplicidad de divinidades locales que poblaron el panteón egipcio y de la pródiga deificación de la fauna local, es constante la presencia de dioses solares en todo el valle y a lo largo de la dilatada historia del antiguo Egipto. Las circunstancias climáticas del territorio hicieron del disco solar la alegoría perfecta del renacer cíclico de la Naturaleza y el astro no solo estuvo vinculado con Ra, con Amón o con Horus y otras deidades hieracocéfalas, sino que también Osiris, dios asociado a la regeneración, tuvo una estrecha conexión con el sol.

En los textos funerarios datados en el Reino Antiguo, Osiris ya se asociaba con Ra al tiempo que se integraba también en la Enéada heliopolitana, la más arcaica cosmogonía egipcia que unificó el mito solar y el osiriaco. En los *Textos de las Pirámides*¹² abundan los ensalmos destinados a identificar al difunto con estos dioses, bien sea con Osiris o con Ra¹³, para facilitar su renacimiento. Posteriormente, durante las dinastías XI y XII (ca. 2135-1781 a. C.), la necesidad de legitimación del poder político consolidó la identificación de Osiris y de Ra, pues ambos dioses sustentaban la divinidad del faraón¹⁴.

¹¹ Nicolas Grimal, *Historia del Antiguo Egipto* (Madrid: Akal Universitaria, 2004), 83-85.

¹² Los denominados *Textos de las Pirámides* están datados entre la V y la VIII dinastías —ca. 2300-2000 a. C.—, grabados en las pirámides de diversos reyes y reinas; son fórmulas y declaraciones que describen la identificación del difunto con la divinidad y que estaban destinados a propiciar su regeneración después de la muerte. Mark Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, (Oxford: Kindle file, 2017): §3.2.3.

¹³ Véanse, por ejemplo, TP 213 (§134), TP 214 (§139) y TP 570 (§1461-1465). Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: edición on-line, 1969: 40, 175.

¹⁴ El epíteto *Hijo de Ra* se utilizaba desde el reinado de Djedefra, durante la IV Dinastía; precedía el nombre que el faraón recibía el día de su nacimiento y, tras su acceso al trono, se escribía dentro de un cartucho. Por otra parte, el soberano era considerado como una encarnación del dios Horus y, por tanto, hijo de Osiris. Dos de las nomenclaturas reales estaban relacionadas con esta deidad hieracocéfala. El denominado *Nombre de Horus* tiene su origen en época predinástica y fue el epíteto más arcaico empleado por los faraones, mientras que el nombre de *Horus de Oro* se añadió a la titulación real durante la

El sincretismo entre Osiris y Ra se inspiraba en el ciclo solar pues se concebía el ascenso diario del astro como su regreso inmutable procedente del mundo subterráneo; desde un punto de vista mítico, Ra moría cada noche y renacía cada mañana, reproduciendo así el destino de Osiris. Esta asimilación se extendió al pensamiento escatológico y aquéllos que eran declarados justos en el juicio osiriaco, también accedían a viajar en la barca de Ra y resurgir junto a él en el cielo; el ciclo se completaba durante la noche, cuando Ra atravesaba los dominios subterráneos de Osiris¹⁵.

El loto, no obstante, no solo tuvo un vínculo alegórico con el disco solar a consecuencia de su floración diurna, sino que también el carácter acuático de la planta determinó su compleja imagen simbólica pues el elemento líquido fue una constante en las diferentes cosmogonías egipcias. El más arcaico relato de la creación se construyó en el centro sapiencial de Heliópolis, donde se concibió la existencia de una especie de caos primigenio que precedía a la creación ordenada de los primeros dioses, aquéllos que personificaban los principales elementos de la Naturaleza: aire, humedad, tierra, cielo. Ese estadio previo fue denominado *Nun*, término que, en opinión de James Peter Allen, podría traducirse como *abismo*¹⁶. En los *Textos de las Pirámides* se afirma que el *Nun* estaba presente «antes de que el cielo existiera, antes de que la tierra existiera, antes de que lo que tenía que ser hecho firme existiera»¹⁷. No obstante, en lo que respecta a este estudio, interesa más la naturaleza del *Nun* que su definición, pues esa nada preexistente se imaginaba como una extensión líquida; por este motivo, a menudo, se hace referencia al *Nun* como el *océano primordial* o el *océano primigenio*. Este elemento acuoso encerraba, según el pensamiento heliopolitano, el germen de la creación de

IV dinastía, en tiempos de Kefrén. Ronald J. Leprohon, *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 12-19; Smith, *Following Osiris*, §2.4.4; Henri Frankfort, *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (Madrid: Alianza Editorial, 1998): 69.

¹⁵ Una sentencia favorable durante el juicio osiriaco convertía al difunto en lo que los textos definen como «justo de voz» o «de voz verdadera», aquel cuyas palabras habían sido consideradas fidedignas tras el proceso de pesaje en la balanza; en opinión de Mark Smith, la sentencia implicaba también ser admitido entre los seguidores de Osiris (Smith, *Following Osiris*, §2.5). Para un análisis detallado del sincretismo Ra-Osiris, véase Smith, *Following Osiris*, §5.7-§5.17.

¹⁶ James Peter Allen, «The Cosmology in the Pyramid Texts», en *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. William Kelly Simpson (New Haven: Yale Egyptological Seminar Publications, 1989), 8.

¹⁷ TP 486 (§1040). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 140.

la divinidad solar pues en el seno del *Nun* había surgido la primera colina, un originario fragmento de tierra firme que, sin duda, evocaba la dinámica fluvial del Nilo, es decir, el resurgimiento de la tierra fértil con la retirada de la crecida. Sobre esta colina se habría producido la autogénesis de Atum, dios andrógino y primordial que daría vida a la primera pareja divina, Shu y Tefnut, padres a su vez de Gueb y de Nut, la tierra y el cielo respectivamente, quienes engendrarían a los protagonistas del mito osiriaco —Osiris, Isis, Seth y Neftis—, completando así la enéada divina¹⁸.

Así pues, el entorno acuático en el que surgía cada mañana la flor de loto evocaba, por una parte, el renacimiento solar pero, por otro lado, el hecho de integrarse y nacer del agua rememoraba la actividad del demiurgo y en esta imagen simbólica, solar y creadora, se apoyó la divinización del loto.

La cosmogonía hermopolitana

El génesis de los dioses y del mundo habitable, así como su estructura y construcción ordenada fue, en el antiguo Egipto, motivo de constante revisión a lo largo de la historia. A la Enéada heliopolitana le sucedieron las teogonías hermopolitana, menfita y tebana y, en época tardía, están documentadas nuevas teorías de la creación formuladas en Esna, en Elefantina y en Sais¹⁹. En lo que concierne al simbolismo y deificación del loto, interesa particularmente la génesis del cosmos concebida en Hermópolis. Allí se consideró que cuatro parejas de dioses, a quienes se denominaba colectivamente como *Jemenu*²⁰, eran los responsables del nacimiento del sol. Se representaba a estas parejas divinas como monos cinocéfalos o bien como seres híbridos, cuatro hombres con cabeza de rana y cuatro mujeres con cabeza de serpiente. La elección de estos animales confirma la trascendencia que en Egipto tuvo la observación

¹⁸ A la colina primigenia se le denominó *benben* y se representó reiteradamente en la cima de pirámides y obeliscos; la naturaleza y definición de Shu y de Tefnut es compleja, si bien parece que esta inicial pareja cosmogónica estuvo relacionada con el aire. Elisa Castel, *Gran diccionario de mitología egipcia* (Madrid: Alderabán Ediciones, 2001), 307, 397, 421; Castel, *Diccionario de signos*, 87.

¹⁹ Un estudio más amplio acerca las diferentes teorías cosmogónicas en Amparo Arroyo, *El mito de Osiris en el Antiguo Egipto. Significado e iconografía* (Valladolid: Glyphos, 2021), 75-98, 155-174.

²⁰ Faulkner, *A concise dictionary*, 235. Los nombres de cada una de estas deidades varían según las fuentes.

de la Naturaleza en la construcción del universo mítico, pues ranas y serpientes eran los primeros seres en aparecer sobre las aguas emergidas con la retirada de la crecida. Esta Ogdóada fue, en realidad, una manifestación colectiva de la deidad primordial de Hermópolis, Thot. Este dios, vinculado iconográficamente con el ibis y el babuino, fue considerado protector de los escribas e intermediario entre los dioses y el demiurgo; asociado con la luna, podía portar un tocado formado por un disco y un creciente lunar.

Hermópolis se identificó con el lugar mismo del nacimiento solar, la colina primordial que había visto el surgimiento inicial del astro, lugar mítico que solía designarse con paráfrasis como la *Isla de las Llamas*, la *Isla del Incendio* o la *Isla de Fuego*²¹. En las aguas del caos circundante, el *Nun*, los machos de la Ogdóada habían fecundado un loto del que, al abrir sus pétalos en la mañana, surgió un niño, hipóstasis de la deidad, para iluminar el mundo²². Esta visión mítica de la planta integraba las dos alegorías antes citadas: por una parte, aludía al ciclo solar de su floración y, por otro lado, ubicaba la presencia del loto en el instante mismo de la creación, estrechamente asociado con el elemento acuático que se imaginó como origen de la vida.

Desde el punto de vista iconográfico, este relato consolidó un arquetipo que mostraba al divino infante sentado sobre una flor de loto y que tuvo un amplio desarrollo a lo largo de la historia de Egipto, manteniéndose su representación hasta época helenística y romana, si bien su significado demiúrgico se fue diluyendo tras la conquista macedonia. En una estela conservada en el Museo Egipcio de Turín (Fig. 3), puede verse a esta figura infantil sedente sobre la flor de loto. La escena se inscribe en un templete rematado por un doble entablamento adornado con sendos discos solares flanqueados por ureos y sostenido por dos pequeñas columnas con capiteles y bases de inspiración vegetal. En el interior, a la izquierda, se representa la escena del nacimiento del niño solar. Éste se muestra como un infante, caracterizado con la coleta lateral, que se lleva un dedo a la boca y que porta el flagelo, símbolo arcaico de autoridad y de poder; luce el tocado lunar antes descrito que podía caracterizar también a Jonsu, deidad lunar que se asoció con Thot y con el joven Horus, Harpócrates, el hijo de Isis. Rodean al niño divino un papiro y un loto que evocan la iconografía del *sema-taui*. A la

²¹ TP 249 (§265); 273-274 (§397). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 57, 72-73. Véase *infra*.

²² Jesús López y Joaquín Sanmartín, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Vol. I. Egipto y Mesopotamia* (Barcelona: Ed. AUSA, 1983), 58-61.

derecha, encerrada en una pequeña naos, puede verse una imagen de la diosa hipopótamo Tauret, protectora de la natalidad y los neonatos. Entre ambas divinidades se dispone una mesa con abundantes ofrendas.



Figura 3. Estela. Piedra caliza. 34 x 48 x 7 cm. Época helenística, 332-30 a. C. Turín, Museo Egipcio, Cat. 1669. Fuente: fotografía de la autora, 2024.

Los textos aluden también reiteradamente a este mítico nacimiento del disco solar, vinculándolo con el loto. Las referencias se prolongan hasta época tardía. En un conjuro inscrito en una estatua de época ptolemaica, propiedad de Djed Hor, se invoca al dios solar aludiendo a su origen:

Tú que has surgido del loto en la alta colina, que iluminas las Dos Tierras con sus ojos, conozco tu nombre, que está oculto a los hombres y escondido a los dioses²³.

²³ Estatua de Djed Hor [12] 80-4. Museo Egipcio de El Cairo, inv. n° JE 46341. Datada en época de Filipo Arrideo (ca. 323-317 a. C.). Joris Frans Borghouts, *Ancient Egyptian magical texts* (Leiden: E.J. Brill, 1978): 58-59, n° 88.

Asimismo, mucho más tarde, en un papiro mágico datado en el siglo III d.C., se puede leer: «Ven a mí, pues tú eres esta flor de loto [...] que ilumina toda la tierra»²⁴. Aunque el niño representado sobre la flor de loto podía identificarse con el dios Jonsu o con el hijo de Isis, Harpócrates, el estrecho vínculo de este infante divino con la emblemática planta se consolidó mediante la creación de una personificación de la flor misma.

La deificación del loto: Nefertum

La deidad que se encarnó en la flor de loto fue Nefertum. Su origen se remonta a las primeras dinastías y su nombre está documentado en los *Textos de las Pirámides*, asociado con la divinidad solar:

...yo he llegado a la Isla de Fuego [...]. Yo aparezco como Nefertum, como el capullo de loto que está junto a la nariz de Ra; él saldrá por el horizonte diariamente y los dioses serán purificados ante su vista²⁵.

Aunque es evidente la referencia al nacimiento solar en la *Isla de Fuego*, la esencia divina de Nefertum no se sustentaba únicamente en el relato de la cosmogonía hermopolitana, sino que el dios encarnaba también el penetrante perfume de la flor, asociado a la elaboración de ungüentos sagrados²⁶. El arquetipo iconográfico del niño solar sobre el loto derivó en una imagen simplificada que mostraba únicamente su cabeza surgiendo de la flor. En el ámbito escatológico, el difunto podía asimilarse a la deidad solar haciendo representar su rostro sobre la flor de loto. Así puede verse, por ejemplo, en el conocido papiro de Ani, conservado en el Museo Británico (Museum number EA10470,28). El rostro de perfil del titular del papiro emerge de una flor de loto cuyos pétalos interiores están cuidadosamente coloreados de azul, al igual que el interior del espacio cuadrangular que sustenta la divina flor, decorado con las líneas quebradas que simulan el elemento acuático. Esta viñeta del *Libro de la Salida al Día* acompañaba a las fórmulas que propiciaban la conversión del difunto en la flor misma:

²⁴ MS, columna II, 17. Francis Llewellyn Griffith y Herbert Thompson (ed.), *The demotic magical papyrus of London and Leiden* (London: Clarendon Press, 1921), 29.

²⁵ TP 249 (§265-266). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 57.

²⁶ Castel, *Gran diccionario*, 284-285.

Soy el loto puro que sale llevando al Luminoso, el que está unido a la nariz de Re [sic]. [...] Soy (el loto) puro que brota de la pradera pantanosa [...] ¡Oh loto, símbolo de Nefertum, soy uno que conoce tu nombre y (también) conozco vuestros nombres, dioses todos del Más Allá, porque soy uno de vosotros!²⁷

Este arquetipo iconográfico que muestra la testa del difunto emergiendo del loto tendría un amplio desarrollo en el arte egipcio; cabe citar ahora la bella cabeza de Tutanjamón hallada en su tumba (Museo Egipcio de El Cairo, inv. JE60723) que representa el rostro del joven faraón sobre una flor de loto azul que emerge de un soporte, también azulado, que evoca las aguas del *Nun*. Esta representación plástica de la viñeta del *Libro de la Salida al Día* a la que se ha aludido se consolidó como una visión de renacimiento y de regeneración que se convirtió en un auténtico talismán empleado como amuleto hasta época ptolemaica²⁸. Este arquetipo entrañaba un principio propiciatorio que vinculaba al difunto con el renacimiento diario del astro, pero por otra parte también implicaba una divinización del finado encarnado en la deidad solar. Al ser identificado el niño solar hermopolitano con Harpócrates, hijo de Isis, la imagen del infante sobre el loto se reinterpretó y difundió por todo el Mediterráneo de la mano del culto isiaco latino.

En lo que respecta a la relación de Nefertum con el perfume del loto, su aroma se empleó en cosmética, no obstante, estuvo particularmente vinculado a la divinidad y a la liturgia diaria de los templos, pues la flor debía ser ofrendada por los sacerdotes ante la estatua del dios en el contexto de la unción de la imagen divina. Simbólicamente, esta planta podía ser sustituida por un loto de oro que, de este modo, evocaba la llegada de la luz y también la inmanencia del ciclo solar que se consolidaba con cada amanecer. En época grecorromana, la presentación bien fuera del loto o de un cáliz de oro y lasplázuli ante las deidades solares, particularmente Horus, evocaba todavía el nacimiento solar concebido en Hermópolis²⁹.

²⁷ Se ha optado por utilizar la denominación original de esta colección de fórmulas funerarias —*Libro de la Salida al Día*— que, no obstante, la historiografía ha venido denominando *Libro de los Muertos*. LSD, cap. 81A y 81B. Federico Lara, *Libro de los Muertos* (Madrid: Editorial Tecnos, 2014), 148.

²⁸ Véase, por ejemplo, un pequeño amuleto (de menos de tres centímetros) con este diseño, conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York (Accession Number 17.194.2526).

²⁹ Castel, *Diccionario de signos*, 320. Véase al respecto del rito ptolemaico, el texto que acompaña la ofrenda de Ptolomeo VIII ante el Horus de Edfú, en Jean Pierre Corteggiani, *El gran libro de la mitología egipcia* (Madrid: La esfera de los libros, 2010), 355.

Finalmente, cabe destacar que Nefertum se convirtió en una deidad esencial en el desarrollo evolutivo y sincrético de las diferentes cosmogonías egipcias. Cuando la ciudad de Menfis se constituyó como un centro político y religioso de trascendencia suprarregional, se concibió una nueva teoría de la creación que convertía a Ptah, dios local, en el demiurgo primigenio, anteponiendo su existencia tanto al Atum heliopolitano como a la Ogdóada de Hermópolis. En la primera formulación del mito de la creación, Atum se autocreaba, posteriormente, en Hermópolis, se definió su nacimiento como consecuencia de la acción de la Ogdóada. En ambos casos, la creación se consolidaba sobre la primera tierra emergida del *Nun*. En Menfis, se identificó a Ptah como personificación de esa primigenia tierra emergida³⁰ y, por tanto, se vinculó la actividad demiúrgica inicial a la existencia de esta divinidad local. La trascendencia simbólica de la imagen de Nefertum radica en la integración de esta personificación del loto en la tríada menfita, que consolidó la imagen de Nefertum como hijo de Ptah y de Sejmet, la diosa leona hija de Ra. Estos habían sido adorados como padres y fue en el Reino Nuevo cuando se integró a Nefertum como hijo de la pareja menfita³¹. Además de formar parte de esta importante tríada, en el Delta Nefertum fue considerado hijo de Uadjet, la diosa cobra del Bajo Egipto, y del dios solar Ra; asimismo fue considerado también hijo de Bastet, la diosa gata, o de Mut, diosa maternal que fue madre del Amón tebano. Esta multiplicidad de filiaciones del dios en diversos lugares del valle del Nilo, es sintomática de la constante presencia de esta deidad vinculada con la regeneración de la Naturaleza y con el perfume del loto.

Nefertum fue representado también como un hombre adulto que portaba sobre su cabeza la flor del loto azul. Este característico tocado podía complementarse con dos plumas de halcón y dos contrapesos de collar *menat* (Fig. 4); las primeras pueden aludir a su estrecha relación con Horus y con el joven Harpócrates en la forma infantil ya comentada. En lo que respecta a los collares *menat*, éstos estuvieron relacionados con el culto a Hathor, la diosa nutricia. Estaban compuestos por diversas filas de cuentas y por un contrapeso que debía colocarse a la espalda y que facilitaba el uso de estos

³⁰ El dios fue denominado entonces Ptah-Ta-Tenen, epíteto que, literalmente, significaba «la tierra emergida» (Faulkner, *A concise dictionary*, 360); no obstante, Ta-Tenen fue una arcaica deidad ctónica relacionada con la tierra fértil que emergía tras la crecida y que fue identificada con el demiurgo menfita (Castel, *Gran diccionario*, 417-419).

³¹ Erik Hornung, *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 202.

pectorales; no obstante, en la liturgia hathórica, estos collares eran agitados acompañados de los sistros para ahuyentar con su sonido a los malos espíritus. Asimismo, cabe destacar que, como fetiche hathórico, estaba relacionado con la protección de los nacimientos y, en este sentido, estos contrapesos del tocado de Nefertum pueden aludir, de nuevo, al nacimiento solar³². Ésta fue la iconografía apropiada para múltiples estatuillas de bronce o de fayenza del dios similares a la conservada en el Museo Metropolitano de Nueva York que, probablemente, fueron empleadas como amuletos (las más pequeñas) o como exvotos dedicados en templos.

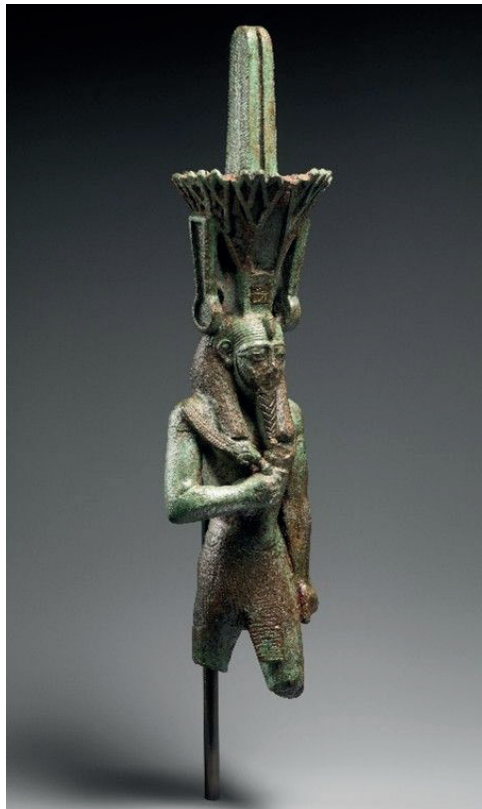


Figura 4. Nefertum. Bronce con incrustaciones de oro y vidrio. 34,3 x 8,9 x 8,9 cm. Período tardío – Período ptolemaico, 332-30 a. C. Nueva York, Museo Metropolitano, accesión number 10.175.131. Fuente: Metropolitan Museum (OA).

³² Corteggiani, *El gran libro*, 423.

Esta efigie del Metropolitano, hallada en una *favissa* en Menfis, muestra al dios ataviado con la indumentaria faraónica, faldellín, nemes y barba trenzada osiriaca; luce un ureo sobre la frente y porta en sus manos una cimitarra. Cabe reseñar ahora que, por su filiación materna con la leona Sejmet, el dios tuvo un cierto carácter guerrero³³. La corona está decorada con un ojo *Udyat* incrustado en oro. Este símbolo, reiterado en el arte egipcio, evoca el ojo de Horus que le fue arrebatado por Seth e, incluso, devorado en parte por el asesino de Osiris³⁴, siendo posteriormente sanado y restituido a su dueño; por este motivo, fue un poderoso amuleto que servía como protector frente a las enfermedades³⁵. En el papiro Chester Beatty, en el contexto del relato sobre la contienda entre Horus y Seth, el dios hieracocéfalo es privado de sus dos ojos; Seth los entierra «para iluminar la tierra y los ojos se convierten en bulbos y crecen hasta convertirse en lotos»³⁶.

Nefertum, en su manifestación zoomorfa, estuvo relacionado con el león, en cuya forma podía manifestarse, asociado de nuevo con su filiación menfita con Sejmet. Así fue representado en su capilla del templo de Sethy I en Abidos, como una figura antropomorfa de testa leonina, tocado con un halcón que, a su vez, está coronado por un loto (Fig. 5). Asimismo, está documentada la existencia de amuletos que perpetúan este modelo mostrando al dios antropomorfo sedente, con cabeza de león y coronado por una flor de loto³⁷. Asimismo, ciertos amuletos y exvotos podían mostrar al dios alzado de pie sobre uno de estos félicos; sirvan como ejemplo de este arquetipo iconográfico las pequeñas efigies de fayenza conservadas en el Museo Egipcio de Turín (Cat. 221 y S.55).

³³ Era habitual que el dios portara este *khepesh*, una espada curvada de origen próximo oriental, si bien, en ocasiones, ha sido descrita como un abanico de plumas de avestruz. Corteggiani, *El gran libro*, 316, 423.

³⁴ TP 90 (§60); 145 (§88). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 20, 28.

³⁵ Castel, *Diccionario de signos*, 386-391.

³⁶ Papiro hierático Chester Beatty I, 10, 4. Allan H. Gardiner, *The library of A. Chester Beatty. Description of a hieratic papyrus with a mythological story, love-songs, and other miscellaneous texts* (Londres: Oxford University Press, 1931), 21.

³⁷ Véase, por ejemplo, el ejemplar conservado en el Museo Egipcio de Turín (Cat. 697), datado en época tardía o helenística (ca. 722-30 a. C.). Es interesante también la efigie masculina de un dios leontocéfalo conservado en el Ägyptisches Museum und Papyrusammlung de Berlín (Ident. Nr. ÄM 8988): sobre este particular, véase Cecilia Benavente Vicente «Eine löwenköpfige Bronzestatuette des Gottes Nefertem aus dem Ägyptischen Museum und Papyrusammlung in Berlin (ÄM 8988)» *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 9 (2016): 141-153



Figura 5. Nefertum. Capilla de Nefertum, templo de Sethy I, Abidos. Reino Nuevo, XIX Dinastía, ca.1289-1279 a. C. Fuente: Elisa Castel, © Asociación Española de Egiptología.

Propiedades cosméticas y medicinales del loto

El dios Nefertum, encarnación mítica y divina del loto, no solo se caracterizó por los significados simbólicos reseñados, sino que además aunó una serie de aspectos relacionados estrechamente con las propiedades de la planta. En época tardía, Heródoto destacaba:

...cuando el río viene crecido e inunda los campos, crecen en el agua muchos lirios, que los egipcios llaman lotos. Pues bien, después de recolectar esas flores, las dejan secar al sol y, luego, trituran el corazón del loto —que es semejante a la adormidera— y, con él, hacen panes que cuecen al fuego. La raíz de la flor de loto —que es redonda y del tamaño de una manzana— también es comestible y tiene un sabor bastante dulzón. Hay, asimismo, otro tipo de lirios parecidos a las rosas, que se dan también en el río y cuyo fruto, que por su forma es muy similar a un panal de avispa, se halla en otra flor que sale de la raíz; en ese fruto se arraciman unos granos comestibles del tamaño de un hueso de aceituna y se comen tanto tiernos como secos³⁸.

Además de este aprovechamiento alimenticio descrito por el historiador heleno, la planta del loto fue empleada con fines médicos. Desde un punto de vista simbólico, se suponía que la potente fragancia del loto, vinculada con la liturgia divina, repelía la actividad de genios malignos o entes perjudiciales pero, independientemente de estas concepciones cercanas a la magia simpática, el loto podía ser empleado como narcotizante. El propio Heródoto ya alude a la similitud del loto con la adormidera y se ha demostrado que la *nymphaea caerulea*, el loto azul, tiene ciertas propiedades sedantes. Asimismo, se recomendaba el empleo del loto para combatir problemas de hígado, ictericia o caída del cabello. Parece ser, además, que el contenido en apomorfina de esta planta podía ayudar a combatir la disfunción eréctil; en este sentido, es interesante destacar la presencia de estas plantas sobre la cabeza de las mujeres que mantienen relaciones sexuales en varias escenas del papiro erótico-satírico conservado en el Museo Egipcio de Turín³⁹. En uno de los poemas de amor recogidos en el papiro Chester Beatty, el enamorado idealiza el aspecto de su amada afirmando, entre otras bellas metáforas: «De verdadero zafiro es su cabello, su brazo supera al oro, sus dedos son como lirios de loto»⁴⁰.

³⁸ Heródoto, *Historia*, libro II, 92, 1-4. Heródoto, *Historia I-II* (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 379. Parece que Heródoto se refiere en este pasaje al aprovechamiento del loto blanco (*nymphaea lotus*), cuyas semillas son comestibles, y del loto azul (*nymphaea caerulea*).

³⁹ Museo Egizio, Cat. 55001 Véase al respecto Marc Orriols-Llonch, «Women's role in sexual intercourse in ancient Egypt», en *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World*, ed. por Stephanie Lynn Budin y Jean MacIntosh Turfa, (London, New York: Routledge, 2016), 194-203. Véase también al respecto de las múltiples propiedades del loto, Castel, *Diccionario de signos*, 319-320.

⁴⁰ Papiro hierático Chester Beatty, verso, Cl, 4. Gardiner, *The library of A. Chester Beatty*. 30.

En otro de los papiros de la colección Chester Beatty se especifica el uso de las hojas de loto y de acacia mezcladas con agua, masa de pan fresco y aceite como remedio para la obstrucción intestinal⁴¹. Asimismo, en un papiro demótico conservado en Viena, se recomienda aplicar al oído un ungüento oleaginoso con savia de caña negra y de loto para aliviar un zumbido⁴². Por último, se han realizado minuciosos estudios científicos al objeto de investigar las propiedades reales del loto azul —*nymphaea caerulea*— para comprobar si realmente pudo ser empleado como narcótico o como afrodisíaco y se han examinado muestras de cabello y tejido del cuero cabelludo de momias en busca de pruebas palpables de los diversos preparados que se describen en los papiros médicos para tratar la calvicie o disminuir la aparición de canas⁴³.

En Egipto, la práctica de la medicina a menudo se confunde con el empleo de métodos rayanos en la magia simpatética⁴⁴. Se ha aludido ya a los supuestos poderes atribuidos al perfume del loto, así como a las propiedades afrodisíacas que, si bien podían tener un sustento científico en la citada presencia de la apomorfina, indudablemente también atribuían una capacidad embriagante o excitante al perfume de la flor. En este sentido, el uso de esencias de loto está documentado también al objeto de elaborar preparados destinados a propiciar el enamoramiento o la sumisión de una mujer, mediante complejas fórmulas descritas en diversos papiros mágicos. Sirva de ejemplo un fragmento del ya citado papiro mágico datado en el siglo III de nuestra era en el que se describe el procedimiento para someter el corazón —o la voluntad— de una mujer; el preparado que debe guardarse en casa, en una caja, incluye la sangre de diversos animales a los que debe aplicarse un ungüento de loto antes de su sacrificio⁴⁵.

En este sentido, cabe también destacar la alusión a Nefertum en los cipos de Horus Harpócrates. Estas estelas estaban destinadas a la curación de las picaduras de serpientes u otros animales venenosos mediante la ingesta de agua que había estado en contacto con las imágenes y textos grabados

⁴¹ Chester Beatty VI, 6-8. Frans Jonckheere, *Le Papyrus Médical Chester Beatty* (Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1947), 25.

⁴² Dem. Wien. IX, 17-19. Albert Mudry, «Otology in Medical Papiry in Ancient Egypt», *The Mediterranean Journal of Otology* 3 (2006): 139.

⁴³ Rosalie David, «The art of healing in ancient Egypt: a scientific reappraisal», *The Lancet*, vol 372 (2008): 1802-1803.

⁴⁴ Robert K. Ritner, «Innovations and Adaptations in Ancient Egyptian Medicine», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 59 (nº 2) (2000): 107-117.

⁴⁵ MS, columna XXV, 23-37. Griffith y Thompson (ed.), *The demotic magical papyrus*, 155-157.

en ellas. La iconografía tradicional muestra a Harpócrates, representado como un joven desnudo, con la coleta lateral, de pie sobre dos cocodrilos y sosteniendo en sus manos diversos animales venenosos o temidos como serpientes, escorpiones e, incluso, leones. Sobre su cabeza, suele aparecer una máscara del dios Bes, el enano acondroplásico particularmente dedicado a la protección de parturientas y neonatos y, en ocasiones, flanquean la imagen del infante hijo de Isis, dos elevados tallos, uno de papiro y otro de loto. Coronando el papiro suele situarse un halcón mientras que el loto se transforma en realidad en el tocado de Nefertum, rematado por las plumas de halcón y adornado con sendos contrapesos de *menat*. La imagen recuerda inevitablemente el simbolismo geográfico al que ya se ha hecho referencia (v. *supra*), no obstante, en este caso, la alusión a Nefertum evoca también el carácter regenerador del dios y, por tanto, sirve como un elemento potenciador del poder mágico de la estela⁴⁶.

La ya citada efigie de Djed Hor (v. *supra*), es una estatua cubo cubierta de conjuros, en la que el titular sostiene frente a sus rodillas una de estas estelas mágicas de Harpócrates que incluye el papiro coronado por el halcón y el loto de Nefertum. Es interesante también citar una estatua profiláctica de Ramsés III en la que se incluye un hechizo para combatir el veneno; en el texto, literalmente, se solicita «una flor de loto de siete codos con un capullo de ocho codos para enfriar (el efecto del) veneno que está furioso, que ha salido del cuerpo del dios que está (ahora) en los miembros del que ha sido mordido»⁴⁷.

El loto en la iconografía funeraria

El carácter regenerador del loto, inspirado en la imagen del renacimiento solar que evocaba el ciclo de floración de la planta, convirtió al loto en un complemento habitual en la iconografía funeraria. En algunas viñetas del *Libro de la Salida al Día*, el loto está representado frente al trono del Osiris juez, actuando como sustento de los cuatro hijos de Horus y elevándose desde un pequeño estanque situado bajo el trono del dios que evoca el océano primi-

⁴⁶ Domingo Saura, *Las estelas mágicas de «Horus sobre los cocodrilos»* (Madrid: Signifer Libros, 2009), 211.

⁴⁷ Estatua de Djed Hor [7] 3, 12-7. Museo Egipcio de El Cairo, inv. n° JE 69771. Borghouts, *Ancient Egyptian*, 93, n° 141.

genio⁴⁸. Según el mito, cuando Ra aún se hallaba sumergido en las aguas primordiales, ordenó al dios cocodrilo Sobek que hiciera surgir a los cuatro hijos de Horus de su propio lomo. Estos cuatro vástagos del dios hieracocéfalo eran los custodios de las vísceras de difunto, si bien también fueron considerados protectores de Osiris y estaban encargados de restaurar el cadáver del dios, tal y como se menciona expresamente en el *Libro de la Salida al Día*⁴⁹. Por otra parte, al margen de la iconografía y desde un punto de vista conceptual, resulta trascendente el hecho de que uno de los cuarenta y dos dioses presentes en el juicio osiriaco, ante los que el difunto debía hacer su declaración de inocencia, es precisamente el propio Nefertum, asociado en este caso a la ciudad de Menfis y, por tanto, a la tríada que formaba junto con el demiurgo Ptah y su esposa Sejmet. El *Libro de la Salida al Día* reza:

¡Oh Nefertum, que sales de Menfis! Estoy sin pecados, no hice el mal⁵⁰.

La presencia del dios recibiendo ofrendas o bien acompañando al difunto, documentada en la decoración de ciertas tumbas, redonda en el deseo de regeneración y de inmortalidad. Sirva como ejemplo la bellísima imagen del dios representada en la tumba de Horemheb (Fig. 6). Nefertum, ataviado con un faldellín, adornado con collar, brazaletes y barba trenzada osiriaca, está identificado por una flor de loto que nace de un alto tallo sobre su cabeza. Cabe reseñar que, en ocasiones, el dios recibe las ofrendas del finado, como puede verse en la decoración de la cámara funeraria de Ramsés I (KV16) o en la tumba de Roy (TT 255); en otros casos, como se muestra en presencia de Horemheb, Nefertum acompaña al difunto, actuando casi como un dios psicopompo. Su imagen a menudo se complementa con un nudo *tit* de grandes dimensiones, situado a espaldas del dios. Este nudo podía ser empleado como amuleto tanto en vida como después de la muerte para asegurarse la protección de la diosa Isis, no obstante, además de estas cualidades apotropaicas, estaba también relacionado con la renovación y la regeneración, en estrecha

⁴⁸ Papiro de Hunefer, hoja 3 (juicio osiriaco). Datado en la XIX Dinastía (ca. 1291-1185 a. C.). Londres, Museo Británico (inv. EA9901,3).

⁴⁹ Véase al respecto de los cuatro hijos de Horus, Castel, *Gran diccionario*, 183; Iris Dansen, «Why are we here Grandfather? An analyses of the connection between the Sons of Horus and the symbols and gods represented in the shrine detail of chapter 125 of the Book of the Dead» (Master thesis, Leiden University Repository, 2016), 29. Para la referencia en el *Libro de la Salida al Día*, LSD, cap. 137A, Lara, *Libro de los Muertos*, 248.

⁵⁰ LSD, cap. 125. Lara, *Libro de los Muertos*, 218; Corteggiani, *El gran libro*, 423.

relación con el color rojo al que solía asociarse⁵¹. Cabe reseñar también que el tamaño de estos amuletos en estas representaciones pictóricas, equiparable a la figura de otras deidades, puede simbolizar la presencia misma de la diosa Isis; así, en el *Libro de la Salida al Día*, se alude literalmente a la personificación de este amuleto cuando el difunto afirma que el «nudo de Isis le tiende sus brazos»⁵².



**Figura 6. Nefertum. Cámara I, tumba de Horemheb, Valle de los Reyes (KV 57).
Reino Nuevo, XVIII Dinastía, ca. 1319-1291 a. C.**

Fuente: Elisa Castel, © Asociación Española de Egiptología.

⁵¹ Un estudio más detallado al respecto de este amuleto y de la simbología del color rojo en Castel, *Diccionario de signos*, 144-145 y 515-517. En el capítulo 156 del *Libro de la Salida al Día* se especifica cuidadosamente el empleo de este amuleto en relación con la momia para conjurar su poder protector. Lara, *Libro de los Muertos*, 322.

⁵² *Libro de la Salida al Día*, cap. 75. Lara, *Libro de los Muertos*, 136.

En el contexto funerario, por otra parte, la presencia de la flor de loto puede interpretarse en muy diversos sentidos. A menudo, aparece representada sobre la cabeza de las mujeres; puede entenderse entonces como un ornamento que, además, propaga su perfume sobre quienes así se adornan. Ya se ha hecho referencia a las mujeres figuradas en el papiro erótico de Turín (v. *supra*), adornadas con lotos. En este sentido, también está documentada la flor de loto como ornato en contextos festivos, por ejemplo, puede citarse la tañedora de laúd representada en un pequeño plato de fayenza conservado en el Louvre (Inv. E 22554). Así pues, en ciertos casos, los lotos pueden asociarse, sencillamente, con un uso cosmético o estético. No obstante, también es habitual la imagen de mujeres adornadas con estas flores en las viñetas que ilustran el *Libro de la Salida al Día*. Así, por ejemplo, puede verse sobre la cabeza de la dama Nauny (Fig. 7). Esta cantora de Amón incluyó en su ajuar un bello ejemplar de este repertorio de fórmulas funerarias en el que se hizo representar portando un sistro y entonando oraciones, ataviada con sus mejores galas y adornada con el loto. En este contexto, evidentemente funerario, además de documentar una costumbre cortesana, también se invocaba el profundo sentido regenerador de la planta.



Figura 7. Libro de la Salida al Día de Nauny (Detalle). Tercer Período Intermedio, XXI Dinastía, ca. 1050 a. C. Nueva York, Museo Metropolitano, accesión number 30.3.31. Fuente: Metropolitan Museum (OA).

La flor de loto no solo aparece colocada sobre la cabeza de las mujeres, sino que también suele ubicarse en las mesas de ofrendas destinadas a los dioses o bien al disfrute de los difuntos en el más allá. Con idéntico significado, es habitual que la flor de loto aparezca representada en manos de los propios difuntos, que aspiran su perfume. Este es un arquetipo habitual en estelas vinculadas con el culto a los antepasados, en las cuales el finado se asociaba particularmente con el dios solar Ra (Fig. 8)⁵³. Las propiedades de la planta, como es su característico aroma, se sincretizan por tanto con la identidad simbólica del dios que personifica la planta y su misma fragancia puede proporcionar y fortalecer la consecución de la inmortalidad.



Figura 8. Estela de Pahatia. 18,5 x 10,5 x 3,5 cm. Reino Nuevo, XIX Dinastía, ca. 1292-1190 a. C. Turín, Museo Egipcio, Cat. 1566. Fuente: fotografía de la autora, 2024.

Finalmente, cabe aludir al que fuera uno de los ritos fúnebres más trascendentales, pues se buscaba mediante su celebración una reanimación simbólica de los sentidos del difunto, la denominada ceremonia de la *Apertura de boca*⁵⁴.

⁵³ Estas son las denominadas estelas «Aj iker en Ra» –*Espíritu excelente de Ra*– halladas en su mayoría en Deir el-Medina. Faulkner, *A concise dictionary*, 38; Castel, *Diccionario de signos*, 218-219; Florence Friedman, «On the meaning of some Anthropoid bust from Deir el-Medina», *Journal of Egyptian Archaeology* 71 (1985): 82-97.

⁵⁴ Una visión actualizada de este importante ritual en José Miguel Serrano Delgado, «El ritual de la Apertura de la Boca en la tumba de Djehuty (TT11)», *Trabajos de Egiptología* 5/2 (2009): 243-257.

La realización de esta liturgia también implicaba la apertura de los ojos, de las orejas y de la nariz. En los *Textos de las Pirámides*, el difunto afirma «Mi boca está abierta, mi nariz es perforada para mí, mis oídos son destaponados para mí...»⁵⁵. Mediante la interacción de los sacerdotes, en un complejo ceremonial, se propiciaba que el difunto volviera a disfrutar de su entorno en plenitud de facultades. Teniendo en cuenta el deseo de recuperar los sentidos que late en esta ceremonia y que caracteriza también los textos funerarios, de acuerdo con esta ansia de regenerar las sensaciones en el más allá, la presencia en estos contextos funerarios de las flores de loto, sin duda, podía contribuir a estimular la recuperación del olfato.

Consideraciones finales

La compleja simbología del loto en el antiguo Egipto permite comprender hasta qué punto la naturaleza y el entorno geográfico se entremezclaban con la vida cotidiana en todos sus aspectos, desde la medicina al poder político, pasando por la religión o las teorías escatológicas más elaboradas. Partiendo de las propiedades de la planta y sus características orgánicas, el loto fue utilizado como perfume y fue empleado en fórmulas pseudo-médicas con diversos propósitos; no obstante, la capacidad sincrética del pensamiento egipcio propició también la elaboración de enrevesadas construcciones míticas que convirtieron a esta planta tanto en un emblema geográfico como en una alegoría del renacimiento.

En conclusión, la conjunción del poder regenerador del loto —asociado a su ciclo de floración y al mito solar— y de su intenso perfume hizo de esta flor un emblema de purificación y renovación bien definido ya desde los primeros textos rituales. Así, los *Textos de las Pirámides*, datados a finales del tercer milenio antes de nuestra era, describían ya con toda claridad la purificación del difunto sobre una flor de loto:

Levántate, [...] báñate en el lago del Chacal, sé purificado en el Lago de la Duat, sé purificado en lo alto de tu flor de loto en el Campo de Juncos. Atraviesa el cielo, establece tu morada en el Campo de Ofrendas entre los dioses que se han reunido con sus *kas*⁵⁶.

⁵⁵ TP 407(§712). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 114. Véanse también, en el mismo sentido, TP 318 (§512), TP 329 (§538), TP 436 (§788), TP 715 (§2220-2221). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 90, 94, 121, 229.

⁵⁶ TP 512 (§1164-1165). Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 151.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Heródoto. Historia I-II. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

Fuentes secundarias

Allen, James Peter «The Cosmology in the Pyramid Texts». En *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, editado por William Kelly Simpson, 1-28. New Haven: Yale Egyptological Seminar Publications, 1989. Edición on-line. Traducción de Rosa María Thode en https://egiptologia.org/pdfs/cosmologia_de_los_tp.pdf. Consultado el 25 de agosto de 2024.

Amin Selim, Ahmed. «The Two Lands: The North and the South or the East and the West?». En *Guardian of Ancient Egypt. Studies in Honor of Zahi Hawass. Volume III*, editado por Janice Kamrin, Miroslav Bárta, Salima Ikram, Mark Lehner y Mohamed Megahed, 1417-1424. Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2020.

Arroyo de la Fuente, Amparo. *El mito de Osiris en el Antiguo Egipto. Significado e iconografía*. Valladolid: Glyphos, 2021.

Benavente Vicente, Cecilia. «Eine löwenköpfige Bronzestatue des Gottes Nefertem aus dem Ägyptischen Museum und Papyrussammlung in Berlin (ÄM 8988)». *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 9 (2016): 141-453.

Bertol, Elisabetta, Vittorio Fineschi, Steven B. Karch, Francesco Mari e Irene Riezzo. «*Nymphaea* Cults in ancient Egypt and the New World; a lesson in empirical pharmacology». *Journal of the Royal Society of Medicine* 97 (2004): 84-85.

Borghouts, Joris Frans. *Ancient Egyptian magical texts*. Leiden: E.J. Brill, 1978.

Castel, Elisa. *Gran diccionario de mitología egipcia*. Madrid: Alderabán Ediciones, 2001.

Castel, Elisa. *Diccionario de signos y símbolos del antiguo Egipto*. Cuenca: Alderabán Ediciones, 2009.

Corteggiani, Jean Pierre. *El gran libro de la mitología egipcia*. Madrid: La esfera de los libros, 2010.

Dansen, Iris. «Why are we here Grandfather? An analyses of the connection between the Sons of Horus and the symbols and gods represented in the shrine detail of chapter 125 of the Book of the Dead». Master thesis, Leiden University Repository, 2016. <https://es.scribd.com/document/462849277/MA-thesis-Iris-Dansen-Sons-of-Horus>.

David, Rosalie. «The art of healing in ancient Egypt: a scientific reappraisal». *The*

- Lancet*, vol 372 (2008): 1802-1803.
- Derchain, Philippe. «La religión egipcia». En *Las religiones antiguas*. Vol. I, editado por Henri-Charles Puech, 101-192. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- Emboden, William A. «The sacred narcotic lily of the Nile: *Nymphaea caerulea*». *Economic Botany* 32 (1989): 395–407.
- Esteve Pérez, Marina. «Ritual diario en la sala hipóstila del Templo de Amón Ra en Karnak: arquitectura religiosa a través del culto». *Astarté. Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo* 5 (2022): 95-101.
- Faulkner, Raymond O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: edición on-line, 1969. Traducción, notas y comentarios por Francisco López y Rosa Thode. Consultado el 23-08-24. <http://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf>.
- Faulkner, Raymond O. *A concise dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 2002.
- Frankfort, Henri. *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Friedman, Florence. «On the meaning of some Anthropoid bust from Deir el-Medina». *Journal of Egyptian Archaeology* 71 (1985): 82-97.
- Gardiner, Allan H. *The library of A. Chester Beatty. Description of a hieratic papyrus with a mythological story, love-songs, and other miscellaneous texts*. Londres: Oxford University Press, 1931.
- Giedion, Sigfried. *El presente eterno: Los comienzos de la arquitectura*. Madrid: Alianza Forma, 1992.
- Griffith, Francis Llewellyn y Herbert Thompson (ed.). *The demotic magical papyrus of London and Leiden*. London: Clarendon Press, 1921.
- Grimal, Nicolas. *Historia del Antiguo Egipto*. Madrid: Akal Universitaria, 2004.
- Harer, W. Benson. «*Nymphaea*: Sacred Narcotic Lotus of Ancient Egypt?». *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 14 (1984): 100-102.
- Harer, W. Benson. «Pharmacological and biological Properties of the Egyptian Lotus». *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol 22 (1985): 49-54.
- Harer, W. Benson. «Narcotic of the Nile: The Blue Lotus in Ancient Egyptian Religious Activities». En *Guardian of Ancient Egypt. Studies in Honor of Zahi Hawass. Volume I*, editado por Janice Kamrin, Miroslav Bárta, Salima Ikram, Mark Lehner y Mohamed Megahed, 551-564. Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2020.
- Hornung, Erik. *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Jonckheere, Frans. *Le Papyrus Médical Chester Beatty*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1947.
- Kees, Hermann. *Horus und Seth als Götterpaar*. 2 Vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1923.

- Lara, Federico. *Libro de los Muertos*. Madrid: Editorial Tecnos, 2014.
- Leprohon, Ronald J. *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- López, Jesús y Joaquín Sanmartín. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Vol. I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona: Ed. AUSA, 1983.
- López Sáez, José Antonio y Lourdes López Merino. «Etnobotánica e historia natural del loto sagrado». *Quercus*, n° 257 (2007): 38-43.
- McDonald, J. Andrew. «Influences of Egyptian Lotus Symbolism and Ritualistic Practices on Sacral Tree Worship in the Fertile Crescent from 1500 BCE to 200 CE». *Religions* 9 (2018): 1-27.
- Mudry, Albert. «Otolology in Medical Papyri in Ancient Egypt». *The Mediterranean Journal of Otolology* 3 (2006): 133-142.
- Navelle, Henri Édouard. «La plante magique de Noferatum». *Revue de l'Égypte Ancienne*, 1, (1927): 31-44.
- Nibbi, Alessandra. «Some notes on the Two Lands of Ancient Egypt and the 'Heraldic' Plants». *Discussions in Egyptology* 37 (1997): 23-49.
- Orriols-Llonch, Marc. «Women's role in sexual intercourse in ancient Egypt». En *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World*, editado por Stephanie Lynn Budin y Jean MacIntosh Turfa, 194-203. London, New York: Routledge, 2016.
- Rosso, Ana María. «Methods and management in ancient Egyptian and Greek medicine». *History and Philosophy of Medicine*, 5(3) (2023): 1-13.
- Ritner, Robert K. «Innovations and Adaptations in Ancient Egyptian Medicine». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 59 (n° 2) (2000): 107-117.
- Saura, Domingo, *Las estelas mágicas de «Horus sobre los cocodrilos»*. Madrid: Signifer Libros, 2009.
- Serrano Delgado, José Miguel. «El ritual de la Apertura de la Boca en la tumba de Djehuty (TT11)». *Trabajos de Egiptología* 5/2 (2009): 243-257.
- Servajean, Frédéric. «Le lotus émergent et les quatre fils d'Horus. Analyse d'une métaphore physiologique». En *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, editado por Sydney H. Aufrère, 261-298. Montpellier: Univ. Paul Valéry, 2001.
- Smith, Mark. *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford: Kindle file, 2017.
- Wilkinson, Richard H. «The Representation of the Bow in the Art of Egypt and the Ancient Near East». *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 20 (1) (1991): 83-99.