

EDIPO Y LA ESFINGE: RAÍCES EGIPCIAS

CARMEN CHUAQUI

Universidad Nacional Autónoma de México

LA LEYENDA de Edipo se incorporó a una de las dos grandes casas dinásticas —la de Cadmo y la de los Atridas— que se gestaron en la edad micénica y se concretaron hacia el siglo VIII en el llamado *ciclo épico*. Dos obras se ocuparon de dicha leyenda, *La epopeya de Edipo y La Tebaida*, aunque las escasas referencias que los autores antiguos hacen sobre ellas no nos permiten reconstruir ni siquiera la trama general. Homero hace dos breves menciones: *Iíada*, xxiii, 679: “Euríalo fue a Tebas cuando murió Edipo y en los juegos fúnebres venció a todos los cadmeos”, y *Odisea*, xi, 271:

Vi también a la madre de Edipo, la bella Epicasta, que cometió sin querer una gran falta, casándose con su hijo; pues éste, luego de matar a su propio padre, la tomó por esposa. No tardaron los dioses en revelar a los hombres lo que había ocurrido: y, con todo, Edipo, si bien tuvo sus contratiempos, siguió reinando sobre los cadmeos en la agradable Tebas; mas ella, abrumada por el dolor, fuese a la morada de Hades atando un lazo al elevado techo, y dejóle tantos dolores como causan las Erinias de una madre.

Edipo es, obviamente, un personaje de cuento folclórico. Posee un nombre descriptivo, *el de los pies hinchados*, de formación muy antigua, “pues es un tipo de derivación que ya era obsoleta en la lengua griega de la edad histórica” (Nilsson: 105). El núcleo del cuento es de sobra conocido: el héroe se enfrenta a un monstruo y obtiene como recompensa la mano de una princesa. A este motivo se van añadiendo otros: el héroe fue un niño expuesto que desconoce quiénes fueron sus padres; la lucha entre el padre y el hijo (o de varios hijos entre sí) por la posesión del reino; el incesto. El cuento se inserta algo oblicuamente en la dinastía cadmea. Es posible encontrar

tres estratos diferentes. El primero es un mito etiológico: la llegada a tierra griega de Cadmo, un extranjero fenicio, y la fundación de Tebas (en Beocia, la zona más septentrional de la cultura micénica). El segundo es un mito que explica la introducción del culto asiático de Dioniso en la Hélade (genialmente narrado por Eurípides en *Las Bacantes*): Cadmo tiene cuatro hijas, una de las cuales es Semele, quien engendra con Zeus a Dioniso. En el tercero es necesario inventarle un hijo a Cadmo, Polidoro, como lazo de unión entre la familia dionisiaca y la de Lábdaco: Layo, Edipo y sus hijos; cuatro generaciones que constituyen la dinastía de los Labdácidas. En realidad, Polidoro y Lábdaco son personajes de relleno, pues las desventuras familiares se originan por una acción de Layo; en circunstancias poco claras secuestra al joven hijo del rey Pélope y éste, en venganza, profiere una maldición: “que no tengas hijos y, si los tuvieras, que sean tu desgracia”.

Los dramaturgos griegos, tan dados a buscar tramas en el ciclo épico, encuentran en la leyenda de Edipo una prometedora cantera: sabemos que por lo menos diez dramaturgos probaron suerte con el tema. Esquilo escribió una trilogía formada por *Layo, Edipo* y *Los siete contra Tebas* (más el drama satírico *La esfinge*), de la cual sólo se conserva la última tragedia, representada en 467. De Sófocles nos queda *Antígona* (ca. 443), *Edipo rey* (ca. 428) y *Edipo en Colono* (401). En tanto que de Eurípides tenemos *Las fenicias* (ca. 407) y cinco obras perdidas *Edipo*, *Antígona*, *Antiope*, *Crisipo* e *Hipsipile*. Así como el cuento folclórico tiene diversas variantes, las tragedias manejan la tradición a su conveniencia; por ejemplo, Sófocles (al igual que Homero) hace que Yocasta se suicide al revelarse el incesto, y Edipo parte inmediatamente al exilio; mientras Eurípides prolonga la vida de Yocasta, quien se suicida años después ante los cadáveres de sus dos hijos, y Edipo parte como consecuencia de estas tres muertes.

El cambio más importante en el tratamiento es el énfasis que la Tragedia pone en el concepto de *destino*: el héroe debe luchar contra la voluntad divina. En el caso de Edipo es Febo-Apolo quien ha ordenado a Layo, por medio de su oráculo, que no tenga descendencia; la tragedia de Edipo y de sus hijos está ya escrita, nacieron contrariando al destino, aun cuando

hagan todo lo que está en su mano para burlarlo. El significado de la acción de la Esfinge tiene relación directa con un dios solar y su oráculo, como veremos más adelante; de ahí que desempeñe un papel crucial en la tragedia, aun cuando sólo aparezca, en un breve pasaje o, más bien, que nunca aparezca en escena, pero su presencia, por alusión, permea la obra. No está de más acercarnos de nuevo a la historia de Edipo a través de las palabras de un dramaturgo: Eurípides la narra escuetamente en su prólogo de *Las fenicias* y la pone en labios de Yocasta:

Tú, oh Sol, que entre las constelaciones celestes trazas tu camino, y montado en un carro de oro con rápidos corceles transportas la llama. ¡Qué rayo luminoso lanzaste sobre Tebas el día infortunado que Cadmo llegó a esta tierra, tras abandonar la costa Fenicia! Su esposa Armonía le dio un hijo llamado Polidoro, de quien nació Lábdaco, el padre de Layo. A mí me conocen como la hija de Meneceo, y mi hermano Creón tuvo la misma madre; me llaman Yocasta, pues así me nombró mi padre. Layo me tomó por esposa, pero, como no tuviera hijos después de poseer por largo tiempo mi lecho en su palacio, decidió ir a consultar a Febo y a pedirle que le concediera hijos varones.

Apolo respondió: "Oh rey de Tebas, cuídate de sembrar hijos en contra de la voluntad divina. Si procreas un hijo, habrá de matarte y toda tu casa se abismará en sangre". Pero cediendo al placer y a la embriaguez me hizo madre. [...] En las laderas del Citerón ordenó a unos pastores que abandonaran al recién nacido, después de atravesar sus tobillos con clavijas de hierro; de ahí que la Hélade lo llame Edipo. Sin embargo, lo recogieron unos pastores de Pólipo [rey de Corinto], lo llevaron a su palacio y lo entregaron a la reina" (vv. 1-30).

Cuando la Esfinge assolaba la ciudad y mi esposo había desaparecido, mi hermano Creón me ofreció en matrimonio a quien pudiera resolver el enigma de la virgen sabia. [...] Por casualidad fue mi hijo Edipo quien descifró los cantos de la Esfinge. Como premio recibió el cetro de esta ciudad. Sin saberlo, desposó a su madre, desventurado, y la madre tampoco supo que dormía con su hijo.

De mi hijo tuve dos varones [...] y dos mujeres [...]. Pero Edipo, al enterarse de que mi lecho era el de su madre convertida en esposa, colmado de adversidades, infligió a sus ojos una muerte espantosa: con alfileres de oro se ensangrentó las pupilas (vv. 45-62).¹

¹ Cotejé la versión francesa de Méridier y Chapoutier, así como la inglesa de Elizabeth Craik. La traducción de Craik es demasiado literal; sin embargo, su estudio introductorio y sus notas son de gran utilidad.

Es obvio que la Esfinge era una figura muy conocida, puesto que ni los dramaturgos ni sus escoliastas sintieron necesidad de dar explicación alguna. Sin embargo, no por ello deja de resultar extraño que en las innumerables obras de filólogos, escritores, psicoanalistas, etc., nadie se pregunte seriamente qué hace un animal fabuloso egipcio en una tragedia (que parece) absolutamente griega. Además, si era tan conocida, ¿por qué está ligada exclusivamente con Edipo y no con otros personajes, como Hércules, el infatigable combatiente de monstruos? Pero antes de rastrear las raíces egipcias, no sólo de la Esfinge sino también de Edipo, me detendré un momento en otros dos elementos extranjeros: Cadmo y el nombre de la ciudad de Tebas.

Agenor, rey de Tiro, tuvo tres hijos y una hija llamada Europa. Zeus la raptó metamorfoseado en toro y la condujo a Creta, ante lo cual Agenor ordenó a sus hijos que partieran en su búsqueda. Cilix se quedó en Cilicia (es decir, la colonizó), Fénix, en Fenicia, y Cadmo (quizá después de una estancia en Creta) fue a consultar el oráculo de Apolo en Delfos, cuya respuesta fue: debía seguir a una vaquilla que estaba a las puertas del templo, y en el lugar donde ésta se echara habría de erigir una ciudad. Esta leyenda, que parece ser sólo un mito fundacional, tiene en realidad un contenido histórico, pues en las excavaciones que realizó el profesor Keramópulos en Tebas (muy parciales, puesto que la ciudad moderna está asentada sobre la antigua) encontró restos de un palacio y, en un taller de cerámica, una serie de jarras con inscripciones minoicomicénicas (es decir, la escritura llamada *Lineal B*, silabario que se originó en Creta para consignar el griego, y no el alfabeto fenicio que supuestamente Cadmo introdujo en Grecia); si la interpretación es correcta, algunas inscripciones dicen "Cadmo, rey de Tebas" (Nilsson: 101-102).

Resulta curioso que tanto Homero como los dramaturgos no llamen a los habitantes de Tebas "tebanos", sino "cadmeos". Muchos topónimos en la Hélade no son de origen griego, sino que fueron impuestos por alguna de las varias etnias que se asentaron en el territorio antes de la llegada de los diversos grupos helenos. Tebas (según Bernal: 51) tiene un nombre cananeo (lengua que es prácticamente idéntica al fenicio): *tebah*,

‘arcón, baúl’, que a su vez deriva del egipcio *tbi* o *dbt*, ‘caja’. Ambos podrían estar relacionados con *db3t*, ‘sarcófago, templo’ y, también, ‘palacio’.

Diversas obras de los dramaturgos permiten afirmar que los griegos del siglo v reconocían que mucho tiempo atrás grupos extranjeros colonizaron ciertas regiones helenas; concretamente, los egipcios en Argos (véase *Las suplicantes* de Esquilo) y los fenicios en Beocia (las obras en torno a Cadmo). La costa siriopalestina estuvo durante siglos bajo una fuerte influencia egipcia, lo cual explicaría la introducción de elementos egipcios, como la Esfinge, en territorio tebano. La otra vía de introducción fue la isla de Creta, la cual también mantuvo un largo contacto con el país del Nilo, y cuya espléndida civilización tanto aportó a la micénica. La esfinge egipcia que los griegos conocieron es la misma que conocemos nosotros: la inmensa estatua cercana a las famosas tres pirámides de Guiza; es, como tantas obras egipcias, zoomorfa y antropomorfa a la vez; en este caso es un cuerpo de león con cabeza humana, la cabeza de quien la mandó construir, el faraón Kefrén (de la Cuarta dinastía, 2900-2750). Por supuesto no es la única esfinge: se conoce una estatua de alabastro de Menfis, existía una Avenida de las esfinges entre Karnak y Luxor (Tebas), el fragmento de un trono de Tebas representa a Tutmosis IV con cuerpo de esfinge, etc. Sin embargo, tanto las representaciones fenicias como las griegas ilustran seres femeninos y, además, alados. A continuación veremos cómo describen los dramaturgos a la Esfinge, para después explicar la razón de estos cambios, así como la función que ella cumple.

Sófocles, en *Edipo rey*, la llama “Esfinge de cantos variados” (v. 130), “La perra cantora” (391), “La virgen alada” (506) y “La virgen profetisa de garras agudas” (1198). Por su parte, Eurípides, en *Las fenicias*, dice de ella:

La virgen alada, monstruo de las montañas, [...] con sus cuádruples garras se llevaba a los cadmeos a los espacios luminosos del cielo inaccesible (808). Llegaste, alada hija de la Tierra y de la infernal Equidna, [...] virgen mitad bestia, monstruo terrible, paseabas en vuelo tus garras carniceras. [...] te llevabas a los jovencitos, atraídos por tu canto sin lira, funesta Erinia. (1018). Por ella fue destruida la casa de Edipo, el día en que supo descifrar el indescifrable enigma del monstruo salvaje, la Esfinge cantora (1504).

Según esto, la Esfinge es un ser terrorífico que guarda muchas semejanzas con un grupo de seres monstruosos producto de la imaginación griega. Hesíodo, en su *Teogonía*, establece su origen. En el principio de los tiempos, antes de que surgieran las divinidades olímpicas, el mundo se vio poblado por muchísimas criaturas. La Noche, por ejemplo, concibió ella sola a las Parcas o Moiras y a las Keres (vv. 210 y sig.). Por otra parte el Ponto (a veces traducido *Océano*, aunque en realidad se trata de las aguas primordiales que rodean el mundo) engendró con la Tierra a Forkos (“el viejo del mar”) y a Ketó (un monstruo marino). Estos hermanos concibieron a las Gráias y las Gorgonas (vv. 233 y sig.). De Iris, hija de Ponto, nacieron las Arpías, “las raptoras” (v. 267). De Calírroe, también hija de Ponto, nació Equidna, “la del alma violenta, mitad doncella, mitad serpiente”. Ésta procreó con Tifón a Cerbero, el perro del Hades, la Hidra de Lerna, el león de Nemea, la Químera y —lo que más nos interesa— a Fix, “la pernicioso, desastre para los cadmeos” (v. 287 y sig.). Este último personaje es, por supuesto, nuestra Esfinge, cuyo nombre, *sphinx*, significa ‘la estranguladora’.

Es necesario ver qué relación tienen algunas de estas temibles féminas con la Esfinge.² Su rasgo más sobresaliente es que están relacionadas de una u otra manera con el destino del hombre o, más bien, con el final de su destino: la muerte. De las hijas de la Noche se sabe que las tres Parcas son las distribuidoras de la buena o la mala fortuna; entretejen la vida de los hombres y cortan el hilo cuando quieren. El vocablo *kêr* (plural, *kéres*) es de origen no griego y designa a un pequeño ser alado, representante del alma del muerto. En las artes plásticas aparece como una figurilla blanca, cuando es un espíritu benéfico, y negra (las más de las veces) si es pernicioso; ésta es la causante de las pesadillas, las enfermedades, la vejez y la locura. Las tres Gráias o “ancianas” y las tres Gorgonas (de las cuales la más importante es Medusa) tienen en común una mirada que resulta mortal para quien se atreve a verlas.

² Jane Harrison, en su artículo “The Demonology of Ghosts and Sprites and Bogey”, da una explicación detallada de estos seres, pp. 163-216.

Eurípides, al igual que Hesíodo, dice que la Esfinge es hija de Equidna y la equipara con una Erinia. Las Erinias, ‘espíritus vengativos’, eran hijas de la Tierra y de la sangre de Urano; son también seres alados, pero muchas veces se les denomina “perras de la furia” (de ahí que Sófocles llame a la Esfinge “perra cantora”). Falta tan sólo mencionar a otros seres que, para nosotros, resulta difícil relacionar con este conjunto de monstruos: las sirenas. En la Antigüedad no eran bellas jóvenes con cola de pez, sino aves con cara de mujer (hijas de Aqueloo, divinidad de los ríos), quienes con su canto atraían a los hombres y les ocasionaban la muerte (v. *Odisea* xii, 184). En resumen: las Arpías (mujeres aladas que funcionan como demonios de los vientos y de la muerte), las Erinias, las Sirenas y la Esfinge son aves de rapiña, y muestran especial placer por raptar a hombres jóvenes, en su papel de ángeles del amor y de la muerte; por ejemplo, en un anillo de bronce del siglo iv aparece una extraña combinación de Eros en forma de Esfinge (reproducción en Vermeule: 287). Las Sirenas y la Esfinge comparten tres características: tienen una voz melodiosa, conocen el pasado y el futuro, y se suicidan cuando algún joven se resiste a la tentación; según algunas versiones, la Esfinge se suicidó cuando Edipo acertó a contestar su enigma (Vermeule: cerámica con sirenas, pp. 325-327 y Harrison: 203, el barco de Odiseo flanqueado por dos sirenas y una tercera arrojándose de cabeza al mar).

Como dice Emily Vermeule: “La Esfinge era un antiguo conocido formal de los micénicos, como también de los minoicos, pero fue sólo en el s. xiii cuando llegó a estar viva, reproduciéndose y desplazándose a la esfera fúnebre: se convierte en *lakêr* de la muerte, la celadora del cadáver” (p. 130).³ No es posible negar la influencia de la rica tradición funeraria egipcia en el mundo minoico —sobre todo durante las dinastías xviii y xix (1562-1308)— y después en el mundo griego, debido a la fundación de Naucratis en el Delta durante el siglo

³ Ver en la pág. 131 una reproducción de la Esfinge ante una columna funeraria, en una vasija de Tanagra, Beocia, del siglo xiii, es decir, en la época en que habría vivido la dinastía labdácida; la Tebas micénica fue destruida *ca.* 1230.

vii. En Egipto se acostumbraba representar cerca de los difuntos a un halcón con cabeza humana, al cual “los egipcios denominaban *ba*, palabra que significa ‘sublime, noble’, y suele traducirse por ‘alma’. [...] Visitaba al cuerpo en la tumba, lo reanimaba y conversaba con él; tenía el poder de ascender al cielo y establecerse ahí con las almas *perfeccionadas*”. (Introducción de Wallis Budge al *Libro de los Muertos*, p. lxiv.) Muchos estudiosos establecen un paralelismo entre el alma-ave griega (*lakêr* descrita más arriba) con esta alma-ave egipcia. Sin embargo, el halcón egipcio —animal emblemático de Horos— no tiene funciones de ave de rapiña, ni persigue a los vivos para llevarlos al inframundo, como es el caso de las keres, arpías, sirenas o esfinges. Las características temibles de estas criaturas estarían más bien emparentadas con los habitantes de la *Tuat*, “el lugar de las almas de los difuntos” —relativamente parecido al Hades griego—, “cuya entrada vigilaba una serpiente con cuatro patas y cabeza humana, [había en ese lugar] escorpiones, víboras y monstruos alados de terrible aspecto” (Walis Budge: civ y cxxx).

¿Por qué los griegos le atribuyeron características principalmente negativas a esa alma-ave? Quizá la respuesta se encuentre en la ceremonia egipcia del juicio que se le hace al difunto (que en griego se denominaba *psychostasía* o *kerostasía*, ‘pesaje del alma o de *lakêr*’). Ante el juez y dios de los muertos, Osiris, se colocaba una gran balanza: en un platillo el corazón de quien iba a ser sometido a juicio y en el otro una pluma de avestruz, símbolo de la Maat, ‘la norma moral’, y emblema de la diosa de la Verdad y la Justicia. Tot —dios de la sabiduría, la escritura y la magia— era el escriba de los dioses y el encargado de consignar el resultado del juicio; si los platillos de la balanza se mantenían en equilibrio, el alma del difunto quedaba “justificada” y podía ascender a los cielos en su forma de ave, pero si el resultado era desfavorable, junto a la balanza se encontraba “el devorador de los muertos” (un monstruo híbrido con cabeza de cocodrilo, la mitad delantera con cuerpo de león y la trasera con cuerpo de hipopótamo), el cual engullía el corazón del muerto y éste debía trasladarse al tenebroso inframundo (Morenz: 173). Como la inmensa mayoría de los muertos en Grecia tenían como destino final el Hades

(unos cuantos iban a los Campos Elíseos), la benéfica alma-*ba* se convirtió en la devoradora alma-*kêr*.

Veamos ahora cuáles son los atributos de la Esfinge egipcia. El león con cabeza humana representa a Heru-khuti, ‘Horos el de los dos horizontes’, es decir, el dios del sol que surge por el Levante y desaparece por el Poniente.⁴ Relacionado con el dios solar —sea Ra (el dios celeste paralelo al Zeus griego), sea Horos (semejante a Apolo)— existen diversos oráculos. Según Morenz, algunos

dioses que pronunciaban oráculos, como los toros Apis y Mnevis, tenían el título de *informantes* de Ptah o de Ra [...] pues proporcionaban al dios los elementos de juicio relacionados con el oráculo. Sólo hace poco se ha explicado el título de *servidor de Dios que presenta informes*, por el hecho de que los miembros de la más alta clase sacerdotal, y sólo ellos, estaban habilitados para redactar las preguntas planteadas al oráculo, así como para interpretar el juicio del dios que se transmitía mediante un signo oracular (p.143).

La Esfinge es, entonces, una portadora de la palabra de Horos, una anunciante del destino.

El concepto egipcio de *destino* es bastante similar al griego; la palabra egipcia proviene del verbo “determinar, fijar” y se refiere a la duración de la vida, la hora y el género de la muerte, la buena o la mala fortuna y, lo que es más importante, todos estos hechos están determinados por un dios (Morenz: 102-104). Por supuesto, no había destino más importante que “fijar” que el del faraón, y por ello, cada vez que se planteaba algún problema dinástico, el gran sacerdote se convertía en “el gran elector”, pues a través del oráculo señalaba quién era el elegido del dios.

El problema de la legitimidad no se planteó de una manera tan fuerte como a principios de la XVIII dinastía. El carácter divino atribuido a los reyes egipcios se transmitía por medio de las mujeres y no de los hombres. Por tanto era muy importante que el príncipe heredero fuese no sólo hijo del rey, sino también hijo de una princesa de sangre real. Cuando, por azar, el único hijo del rey lo era de una concubina, era

⁴ Empleo la forma griega Horos, en vez de la común latina Horus. Los griegos llamaban a Heru-khuti *Harmachis* (pronunciación aproximada española: *Harmajis*).

indispensable que se casara con una princesa para obtener el derecho a subir al trono (Drioton y Vandier: 453).

Una de las historias más interesantes acerca de este tipo de oráculos dinásticos es la que aparece narrada en la “estela de la Esfinge”, así llamada porque se encontró cerca de ésta, y cuyas palabras iniciales son: “Yo soy tu padre Harmachis-Khepri-Ra-Atum, yo te doy mi reino sobre la tierra, a la cabeza de los vivos...” (Morenz: 57). El dios solar se dirige al que habría de ser Tutmosis IV (1425-1408), quien no era el primogénito del faraón y, sin embargo, resultó electo en las siguientes circunstancias: un día, cuando el jovencito “se encontraba cazando en el desierto, decidió descansar a la sombra de las patas de la Esfinge. No tardó en dormirse. Durante su sueño, el dios solar se le apareció y le prometió el reino si más tarde ordenaba que quitaran la arena que estaba cubriendo su estatua” (Drioton y Vandier: 340-341).

El significado del cuádruple nombre del dios solar es el siguiente: Harmachis, como ya vimos, es Horos, “el lejano”; Khepri, “el escarabajo”, es el sol del alba; Ra, “el creador”, es el sol en el punto más alto del cielo; Atum, “el que cierra”, es el sol del ocaso. Pero este grupo solar puede también resumirse en Ra, quien es un niño al amanecer, un joven al mediodía y un anciano al atardecer. Tenemos, pues, relacionados con el destino oracular la sucesión de las generaciones (el hijo reemplaza al padre) y el transcurso de la vida (simbolizado por el recorrido diario del sol), pues los hombres son, como dicen los griegos, “seres de un día”. Entonces, tendríamos que preguntarnos si la Esfinge de Edipo es un monstruo que le propone un enigma o más bien es una encarnación solar que da la respuesta a un oráculo. Layo consulta a Apolo sobre su descendencia, Edipo cambia su vida por la respuesta oracular sobre sus padres. ¿No son Horos y la Esfinge/Apolo y la pitonisa de Delfos un inadvertido desdoblamiento?

Pero ¿cuál fue el enigma de la Esfinge? En ninguna de las dos tragedias que se ocupan del tema se menciona el contenido del acertijo; sin embargo, el escolio al verso 50 de *Las fenicias* afirma que el texto fue recogido por Asclepiades de Tragilos, discípulo de Isócrates. Dicho texto (en hexámetros), presenta-

do y traducido en la edición francesa (pp. 151-152), así como en la inglesa (pp. 60-61), es el siguiente:

Existe sobre la tierra un ser que habla, tiene dos o cuatro o tres pies; entre los que hollan el suelo, surcan el aire o el mar, es el único que cambia de forma. Pero cuando camina con el mayor número de pies es cuando sus extremidades tienen menor fuerza.

Afortunadamente, también nos ofrecen la solución (en dísticos elegiacos):

Oh cantante de los muertos, ave siniestra, aunque no quieras escucha mi voz, que pondrá fin a tus crímenes: Te refieres al hombre, quien se arrastra sobre la tierra al principio, empleando cuatro pies, pues acaba de salir del vientre de su madre; después, ya anciano, como en un tercer año se apoya sobre el bastón, cuando se encorva bajo el peso de la edad.

Resulta imposible saber cuándo se inventó que éste era el enigma de la Esfinge o si alguna vez formó parte de alguna obra épica o de una tragedia; en realidad, se esperaría algo más espectacular y digno de una inteligencia deductiva que esta simple adivinanza. Por otra parte, se trata de un tipo de imagen bastante común en la literatura; por ejemplo, en el *Agamemnon* de Esquilo, el coro de ancianos canta: “En el ocaso de la vida, cuando las hojas se marchitan, caminamos en tres piernas, débiles como niños” (vv. 78-81). Y, en *Las Euménides*, la Pitia entra al templo de Delfos y sale de inmediato, espantada ante la vista de las Arpías: “He perdido la fuerza, las piernas me flaquearon, incapaz de caminar me he arrastrado hacia afuera. Una anciana llena de miedo no es nada, es como un niño” (vv. 36-38). Por último, hay que recordar esa característica tan importante que hace de la Esfinge una profetisa, un vehículo oracular: el que constantemente se aluda a ella como cantora.

Los dos principales oráculos griegos eran el de Zeus en Dodona (que según Heródoto —II, 47— fue establecido por una sacerdotisa egipcia metamorfoseada en pájaro) y el de Apolo en Delfos. De acuerdo con el *Himno homérico a Apolo* el dios mismo llevó a un grupo de sacerdotes cretenses a Delfos para que establecieran su templo oracular; por otra parte, el dios se apodera de un antiguo templo de la Madre Tierra, des-

pués de matar a su serpiente guardiana, Pitón. Efectivamente, los restos arqueológicos más tempranos del sitio donde habría de erigirse el templo de Apolo datan de *ca.* 1400 y corresponden a un templo de Gea, la tierra; ahí se encontró una vasija en forma de cabeza de leona de origen minoico (Parke: 33). En 1902 se descubrió una Esfinge colosal, supuestamente erigida por los habitantes de Naxos en honor a la diosa (Harrison: 210). En la Edad Oscura el lugar fue destruido por un incendio, pero ya en el siglo VIII el templo de Apolo reinicia sus actividades. En la época clásica decrece el prestigio de Delfos y aumenta el de Dodona y, curiosamente, el de Amón-Ra en la libia Cirene. Se sabe que Atenas consultó en los tres oráculos si debería realizar su expedición a Sicilia (Parke: 34 y 109-110); por desgracia ignoramos si uno de ellos atinó a profetizar que terminaría en un absoluto desastre.

El oráculo de Apolo (al igual que el de Ra-Horos) profetizaba, entre otras cosas, acerca del futuro de algún reino o una dinastía, como fue el caso de Cresos de Lidia y Cipselo de Corinto. Los oráculos egipcios servían también como tribunal: se exiliaba a los rebeldes y se condenaba a los asesinos. En Delfos, asimismo, se condenaba el derramamiento de sangre (como ocurrió con Alcmeón, quien mató a su madre por ser responsable de la muerte de su esposo) y el exilio era el castigo para muchos casos: nada menos que Apolo tuvo que desterrarse por haber dado muerte a Pitón (Parke: 57-62). Así vemos que Edipo también se ve obligado al exilio, y Tiresias funciona como juez del tribunal de Apolo.

Detengámonos ahora en los dioses solares de Grecia y Egipto, para ver qué posible relación tiene Edipo con los segundos. Ninguna de estas dos culturas desarrollaron un cuerpo de doctrina religiosa. En el caso griego, tenemos la *Teogonía* de Hesíodo, que es un simple recuento de los orígenes de las generaciones divinas, pero no es un texto propiamente religioso. En realidad no se sabe si hubo algún tipo de textos religiosos oficiales en los templos de los diferentes dioses, pues seguramente siempre fueron transmitidos en forma oral, y los himnos que tenemos parecen ser de carácter literario más que cultural. Conocemos los mitos de muchas divinidades, pero no forman un todo unificado, y sus múltiples epítetos, que reve-

lan sus funciones, a menudo se contraponen o se traslapan. En Grecia no hubo un culto solar paralelo en importancia al que hubo en Egipto o en Persia; los dioses solares no pertenecen a la generación de los olímpicos, sino a la anterior, a la de los Titanes, hijos de la Tierra y el Cielo. Según la *Teogonía* (371 y sig.), Hiperión, el sol, desposó a Teia, diosa lunar con ojos de vaca (y, como Perséfone, del inframundo). Esta pareja procreó a Helios, el sol, Selene, la luna, y Eos, la aurora. Helios, a su vez, procreó a Faetón, “el brillante”, y a Febe, “la luminosa”, quienes conforman la tercera generación de divinidades solares y lunares.

Zeus y Apolo están asociados tangencialmente con el sol. El primero es el conocido dios indoeuropeo de la tempestad, mientras que el segundo, de nombre no griego y de probable origen asiático, acabó por ser el dios representativo de las más preciadas virtudes griegas: la ley y el orden, la razón y la música, la luz y la belleza. Sus poderes proféticos y de purificación los adquirió del oráculo que había en Delfos antes de su llegada, un oráculo ligado a los sueños. Eurípides, en *sulfigenia en Táuride*, describe la relación que hay entre las diosas ctónicas y el dios recién llegado:

Leto engendró antaño a un hermoso infante en Delos. Llevó a su hijo a la cima del Parnaso, donde se celebran los ritos de Dioniso. Ahí una descomunal serpiente, con dorso de escamas iridiscentes y color de vino, se ocultaba a la sombra de un frondoso laurel. El monstruo, hijo de la Tierra, custodiaba el oráculo subterráneo. Pero tú, siendo un recién nacido, la mataste, oh Febo, y te apoderaste del oráculo sagrado. Cuando Temis, hija de la Tierra, fue despojada por ti, Gea procreó los nocturnos fantasmas del sueño, dio a conocer a los hombres las cosas pasadas, presentes y futuras a través del sombrío ensueño; así Gea —vengando a su hija— arrebató a Febo los honores del oráculo. Con presteza se dirigió el dios al Olimpo [...] y pidió a su padre Zeus que anulara el enojo de la diosa. Zeus accedió y concedió de nuevo a Loxías los honores, a fin de que la multitud de griegos y extranjeros que frecuentan el oráculo tuviesen confianza cuando él cantara sus profecías (vv. 1234-1280).

De esta manera Apolo se convirtió en Loxías, “el oblicuo”, un dios oracular, por ofrecer respuestas en forma de acertijo; sin embargo, no puede desprenderse del todo de los elementos ctónicos: sus sacerdotisas se llaman *pitias*, en honor a la serpiente Pitón, y al dios se le denomina Febo, “el lumino-

so”, por ser contrapartida de la diosa lunar Febe. A veces Apolo es asimilado directamente con el sol, tal como hace Eurípides en el inicio de *Las fenicias*: “Tú, oh Sol...”; en el original griego dice *Helios*.

En Egipto, en cambio, el culto solar tuvo siempre un lugar privilegiado y, al paso de los siglos, diversas divinidades fueron integrándose en una genealogía (tan fija o tan fluctuante como pueden ser las griegas). La más importante se desarrolló en Heliópolis (muy significativo nombre griego de la ciudad egipcia denominada Annu) en los tiempos de la Tercera y Quinta Dinastías (2778-2350). La gran enéada de Heliópolis tiene como dios creador a Ra, el sol. De él sólo nacen los gemelos Shu, dios del aire, y Tefnut, diosa de la humedad; de éstos surgen Geb, dios de la tierra, y Nut, diosa del cielo; quienes a su vez procrean a Osiris, dios de los muertos, a Horos “el mayor”, dios del sol, a Set, Isis y Neftis; por último, Osiris e Isis engendran a Horos “el menor”. En realidad, Horos fue un importante dios solar que fue insertado posteriormente, sea como hijo de Geb o de Osiris, aunque es como vengador de este último como se le conoce mayormente.

En la época prehistórica Osiris fue un dios de la fertilidad y, a la vez, un héroe cultural que introdujo la civilización. Ya como parte de la enéada, por ser el primogénito, tenía derecho al trono, pero su hermano Set decidió matarlo, encerrándolo en un arcón que lanzó al Nilo. Isis, la esposa y hermana de Osiris, encontró el cuerpo; sin embargo, Set logró arrebatárselo, lo desmembró y volvió a lanzarlo al río. Isis reunió todos los miembros y, con la ayuda de Tot y Anubis, le dieron forma a su cuerpo, lo embalsamaron y envolvieron como a una momia; así fue como Osiris se convirtió en dios de los muertos y la renovación de la vida. Set, quien en un principio era un dios benéfico, acabó siendo fuente de todos los males. Sus armas eran las nubes, la lluvia, la tormenta y la oscuridad, con las cuales combatía a Ra; podía ser también el Señor del desierto y, en ese sentido, era el oponente de Osiris, divinidad de la vegetación.

Plutarco (siglo I de n.e.), en su obrita intitulada *Isis y Osiris*, cuenta la historia de ambos dioses y su hijo Horos. En 355D describe la conformación de la enéada y, en 355F, dice que “en

el segundo día nació Arueris [en egipcio Heru-ur: “Horos el grande”], a quienes algunos llaman Apolo y otros Horos el mayor”; afirma también (356B) que los griegos identifican a Osiris con Dioniso, obviamente por el hecho de que ambos fueron desmembrados y son dioses de la vegetación, aun cuando Dioniso no comparta la característica más sobresaliente de Osiris, ser el juez de los muertos.

Falta relatar un episodio muy importante del que Isis es protagonista. Cuando Set asesinó a su hermano, la diosa se encontraba en el Alto Egipto, cerca de Tebas; supo, sin necesidad de que le dieran la noticia, que el cadáver de Osiris flotaba encerrado en un arcón, y de inmediato salió en su busca. Después de un tiempo, se enteró de que la corriente lo había llevado hasta Biblos, donde un inmenso tamarisco lo había encerrado en su tronco; el rey cortó el árbol con el fin de usarlo como pilar en su palacio. Isis llegó al lugar de incógnito y se ofreció a cuidar al príncipe, quien padecía una extraña enfermedad. El niño se recuperaba rápidamente, así que la reina decidió una noche espiar a la extranjera para ver en qué consistía la cura; para su sorpresa vio que ésta colocaba a su hijo en una hoguera, y de inmediato interrumpió el rito. La diosa descubrió su identidad y dijo a la reina que no logró quemar por completo la naturaleza mortal de su hijo y, por lo tanto, éste perdió la oportunidad de ser inmortal (Plutarco: 357).⁵

Los reyes le conceden una gracia por haber curado a su hijo y la diosa pide que le den el pilar. Una vez de regreso al Delta con el arcón que ha sido rescatado del tronco, Isis recurre a sus artes mágicas para insuflarle vida momentánea al cuerpo de Osiris, a fin de quedar embarazada de Horos. En palabras de Plutarco: “Osiris se unió a Isis después de muerto y ella se convirtió en la madre de Harpocrates, nacido extemporáneamente y muy débil de sus extremidades inferiores” (358E). Harpocrates es la forma griega del egipcio Heru-p-khart, ‘Horos

⁵ Este episodio es prácticamente idéntico al que conocemos a través del *Himno homérico a Deméter* (II, 98), en el cual esta diosa llega a Eleusis en duelo por su raptada hija Perséfone y es recibida por los reyes del lugar, quienes le piden que sea nodriza de su hijo. La diosa procede de igual manera que Isis, y la reina, igualmente, impide la consumación del rito.

niño', el cual es representado como un infante con el dedo en la boca. La diosa se ve obligada a mantener escondido a su hijo durante muchos años, con el fin de salvarlo de la ira de Set y hasta que sea lo suficientemente vigoroso como para vengar a su padre. De esta manera, Isis representa la estabilidad del reino, pues protege a su hermano-esposo y a su hijo de los embates de su enemigo y conserva el trono para Horos.

El nombre de Isis (en egipcio Auset) significa 'trono', que es, precisamente, el emblema que porta sobre la cabeza y la distingue de otras diosas. Según Frankfort:

Muchos pueblos consideran que las insignias de la realeza están cargadas con el poder sobrehumano de la monarquía. Entre estos objetos el trono ocupa un lugar especial: el príncipe que se sienta en él durante la coronación se levanta como rey. El trono *hace* al rey —el término aparece en textos egipcios— y por ello el trono, Isis, es *la madre* del rey. [...] Desde la Primera dinastía el faraón se llama a sí mismo "hijo de Isis". No podemos decir que originalmente Isis era el trono personificado, tampoco que el trono adquirió una cualidad trascendental debido a que se le concebía como a una madre. Las dos nociones están fundamentalmente correlacionadas, y el pensamiento mitopoyético expresa este lazo como una identidad (pp. 6-7).

Sólo resta contar la batalla de Horos contra Set. Los dioses no estaban del todo convencidos de que Horos fuera el legítimo sucesor al trono, pues Set argüía que no era hijo de Osiris. Existen varias versiones de carácter épico (que recuerdan el *Mahabharata* o las obras homéricas, con sus grandes batallas y sucesos sobrenaturales), así como versiones satíricas que son una parodia de las anteriores. La narración épica puede reducirse a los siguientes acontecimientos: las batallas en que se enfrentaron los ejércitos comandados por Horos y Set duraron varias décadas, pues ninguno de los dos lograba una victoria total. Decidieron ponerles fin mediante un combate singular entre ambos dioses, combate que duró tres días completos. En un momento de la pelea, Set le arrancó el ojo izquierdo a su enemigo (su ojo derecho era el sol y el izquierdo la luna) y lo tiró a los oscuros confines de la tierra. Tot se apresuró a buscarlo y, a pesar de que lo encontró hecho pedazos (explicación mítica de las fases de la luna), lo restauró y se lo entregó a Horos. El hijo de Isis, a su vez, cercenó los testículos de Set y, finalmente, logró vencerlo.

Horos recupera su derecho a la monarquía y se convierte en el ascendiente directo de los faraones. Tras su victoria desciende al inframundo para obsequiarle a su padre el ojo recuperado; se lo introduce en la boca, instituyendo así la “ceremonia de la apertura de la boca”, que se efectuaba ante todos los cadáveres momificados a fin de que recuperaran el funcionamiento de sus órganos. El “ojo de Horos” (*udjat*: ‘ileso, sano’) aparece representado en multitud de textos y obras plásticas como un ojo humano con su ceja respectiva marcadamente delineados; es también, después del escarabajo, el amuleto más empleado por los egipcios, debido a su poder para restaurar la salud. En la cerámica griega es frecuente encontrar esos “ojos profilácticos” (véase, por ejemplo, en Vermeule: 151, la copa ática con figuras aladas y dos grandes ojos) de indudable influencia egipcia.

Sin duda, el conocimiento que tenían los griegos de la tríada Osiris-Isis-Horos no fue el guardado por los sacerdotes o en textos que difícilmente podrían leer (como el *Libro de las pirámides* o un *Himno a Osiris* inscrito en una estela que hoy se encuentra en el Louvre), sino el contenido en las leyendas populares que circularon profusamente durante la llamada Época baja (1085-1332); se conserva, por ejemplo, “Las batallas de Horos y Osiris” en el llamado Papiro Chester Beatty número 1, que es una de las versiones satíricas de la épica (Drioton: 72-73; Frankfort: 128). Dichas leyendas pueden haber tenido un público minoico-micénico y pudieron haberse asimilado a los cuentos folclóricos autóctonos. A algunos les parecerá increíble que se haya perdido memoria de estos préstamos culturales. Sin embargo, con la destrucción de la cultura minoica (ca. 1150) desaparecieron muchos objetos egipcios que han sido recuperados por los arqueólogos del siglo veinte, pero que quedaron ocultos para los griegos. Además, con la llegada de los “pueblos del mar”, entre quienes se encontraban los invasores dorios (ca. 1120), todas las culturas asentadas en la cuenca oriental del Mediterráneo se vieron afectadas en mayor o menor medida. Egipto, por ejemplo, logró rechazar a los atacantes y se recuperó bastante pronto, pero Grecia sufrió una larga “Edad oscura”, después de la cual casi tuvo que empezar de nuevo. La memoria de los bardos como Homero

logró recuperar los ecos de una edad heroica, pero se perdieron elementos tan importantes como la escritura o el recuerdo de Dioniso, quien aparece mencionado en tablillas minoicas (aparentemente como un dios de la vegetación asociado a la Gran Madre) y a quien los griegos reencontrarán siglos más tarde, pero como una divinidad procedente del Asia Menor.

Si en la leyenda de Edipo aparece la Esfinge, un elemento obviamente egipcio, ¿por qué no podría estar presente, así fuese de manera oculta, la lucha entre Horos y Set? Considero que el personaje de Edipo pudo haber asimilado muchos rasgos provenientes de la historia de Horos. Si en la época alejandrina a los griegos les parecían naturales ciertos paralelismos (como nos consta por Plutarco) no habría por qué extrañarse de que minoicos y micénicos realizaran conexiones semejantes.

Empecemos por el episodio de la infancia de ambos. Tanto Edipo como Horos son niños amenazados desde que son concebidos, no pueden permanecer en su lugar de nacimiento, deben ser ocultados y sufren algún problema en sus extremidades inferiores. Ambos son hijos tardíos: Yocasta puede engendrar a Edipo sólo después de que Layo consulta el oráculo (y en contra de la voluntad divina) e Isis engendra a Horos por medios mágicos, ajenos a la voluntad del padre muerto.⁶ En su infancia y juventud son protegidos por personas que no son de la familia, pero llegando a la edad adulta se ven impelidos a salir en busca de su padre. A Edipo alguien le dice que no es hijo de Pólipo y decide ir a Delfos para averiguar quién es su verdadero padre (*Edipo rey*, 771 y sig.); en el caso de Horos, Set impugna su legitimidad y Horos decide vengar a su padre (así como Edipo decide vengar al rey que lo antecedió, *Edipo rey*, 258). Ambas búsquedas terminarán en muertes: la de Layo (accidental por parte de Edipo, pero pro-

⁶ Según Craik (p. 169), un escoliasta menciona una variante en la cual Edipo niño es encerrado en un arcón y lanzado al mar, y el arcón va a dar a Corinto. Resulta curioso que este pasaje, el cual recuerda el cuerpo de Osiris viajando hasta Biblos (y a otros infantes expuestos en cestas), tratara de insertarse en Tebas, una ciudad ubicada tierra adentro y que, aun cuando alguien se tomara el trabajo de llevar el arcón hasta la costa, no cabe sino preguntarse qué ruta marina podría haber seguido para varar en Corinto.

gramada por Apolo) y la de Set (programada por Isis y los dioses que la respaldan).

El conflicto es, en parte, el de la sucesión de generaciones y, sobre todo, de legitimidad dinástica. En la narración egipcia tenemos a Ra contra Set, Osiris contra Set, Horos contra Set; en la griega a Layo contra Edipo, Edipo contra sus hijos, Polinices contra Eteocles. Las tres generaciones están aunadas en Ra, quien, como ya vimos, es el niño-adulto-anciano del enigma. La lucha entre dos generaciones está representada por Ra contra Set (padre-hijo), Horos contra Set (sobrino-tío), así como Layo contra Edipo (padre-hijo), y Edipo contra sus hijos; la lucha dentro de la misma generación se da entre hermanos: Osiris contra Set y Polinices contra Eteocles. El combate más interesante es, sin duda, el que se da en el interior de Edipo, si pensamos que en él luchan dos fuerzas contrarias, encarnadas en Horos y Set: Edipo-Horos es el joven que llega, salva la ciudad y se convierte en un buen rey, aclamado por su pueblo; Edipo-Set es el causante de la peste, el parricida e incestuoso, el que debe alejarse de su reino para no contaminarlo. Como resultado de su obsesiva búsqueda de la verdad, es decir, de quién es su padre, descubre quién es él: convertido en Set daña los ojos de Edipo-Horos. Entre los griegos (sobre todo los bizantinos) la costumbre era vaciar la cuenca de los ojos, pero no se acostumbraba producir heridas en los ojos mismos; en cambio, en el combate egipcio, el ojo fragmentado de Horos es símbolo de las fases lunares.⁷ La tragedia no contiene una simhología cosmogónica y da otra explicación: “La sangrante destrucción de sus ojos fue obra de la sabiduría divina, como una lección para la Hélade” (*Las fenicias*, 870).

Edipo maldice a sus hijos Polinices (“pendenciero”) y Eteocles (“gloria verdadera”) porque no lo han tratado con respeto, y predice que habrán de luchar a muerte por el trono de Tebas. La predicción se cumple fatalmente y es narrada por Esquilo en *Los siete contra Tebas* y por Eurípides en *Las fenicias*. El combate recuerda de nuevo al de Horos contra Set, en

⁷ En *Las fenicias* hay una frase reveladora: “El oscuro ojo de la noche y el luminoso del sol se suceden periódicamente a través del ciclo anual, y ninguno siente envidia cuando el otro lo desaloja”.

el sentido de que primero se enfrentan los dos ejércitos y, al no haber una victoria total, se entabla un combate singular entre los dos hermanos; sin embargo, en este caso no hay un ganador, pues ambos mueren y el ejército tebano resulta finalmente victorioso. Llama la atención que Eurípides casi siempre denomine a los sitiadores *dánaos* en lugar del común *argivos*; la lucha entre dánaos y cadmeos sería entonces también una lucha fratricida, puesto que ambos, como dice el coro de fenicias (v. 248), son descendientes de lo: ella era una princesa de Argos de quien Zeus se enamoró, pero la celosa Hera la convirtió en una ternera a la que hizo perseguir por un tábano (véase *Prometeo encadenado* de Esquilo). En Egipto concluyó su largo peregrinar y con Zeus engendró a Épafo. Éste tuvo una hija llamada Libia y dos hijos, Egipto y Dánao, cuyos cincuenta hijos e hijas, respectivamente, dieron lugar a la historia que cuenta Esquilo en *Las suplicantes*. Libia y Poseidón engendraron a Belos, el padre de Agenor y abuelo de Cadmo.

Otro combate dinástico que aparece muy atenuado es el que se da entre Edipo y su cuñado Creón (cuyo nombre quiere decir simplemente 'gobernante'). El primero es un cadmeo, en tanto que el segundo es un tebano; pues cuando Cadmo fundó la ciudad tuvo que matar a la serpiente de Ares y, por consejo de Atenea, sembró los dientes del ofidio; de ellos nacieron multitud de guerreros que se mataron entre sí, con excepción de cinco, quienes recibieron el nombre de "sembrados" y de los cuales descienden los tebanos. Creón pertenece a esta estirpe y, por alguna razón no explicada por los dramaturgos, a veces actúa como regente, pero no tiene derecho al trono. Por una parte, Creón dice que Yocasta comparte con Edipo todas las prerrogativas reales y que él no tiene derecho a reinar (*Edipo rey*, 585); por otra, una vez muertos los dos hermanos, Creón le dice a Edipo que Eteocles le confirió el gobierno (*Las fenicias*, 1587). Entre los griegos resulta anómalo que la mujer tenga más derechos que el hombre. Cuando muere Layo, en vez de que Creón (o cualquier otro notable) asuma el trono, éste ofrece a Yocasta en matrimonio, la cual, como viuda que no ha procreado hijos, habría sido remplazada por una virgen de la nobleza (la princesa de los cuentos folclóricos). Quizá la explicación estribe en que Yocasta es

Isis, la guardiana del trono, la protectora de los derechos de su esposo-hijo Edipo (como Isis de su esposo-hermano Osiris) y de la sucesión alternada de sus hijos. Como ya se dijo, las dinastías egipcias eran patrilineales, pero era indispensable reforzarlas mediante el matrimonio con mujeres de sangre real. Cuando Edipo cree que está a punto de conocer su origen, dice a Yocasta: “No temas, cuando descubra que soy un esclavo desde hace tres generaciones el deshonor no será para ti” (*Edipo rey*, 1062); además, a pesar de la mancha del incesto que cubre a las hijas de Edipo, Antígona e Ismene, la primera ha sido prometida en matrimonio a su primo, el hijo de Creón. Antígona, al igual que su madre, se convierte en la protectora de su padre, el ciego Edipo en el exilio, y del cadáver de su hermano Polinices. Este peculiar papel que desempeñan las mujeres, así como que el casamiento entre hermanos o parientes muy cercanos sea algo no sólo normal, sino aconsejable, puede ser un eco egipcio dentro de las narraciones griegas.

La diferencia entre la historia de la familia divina egipcia y la familia real griega es que la primera es un mito cosmogónico que tiene un buen fin, en tanto que la segunda, en un terreno humano, tiene un final destructivo, un sino trágico. Sin embargo, es un rasgo común de los cuentos folclóricos el dar cabida a elementos de muy disímil procedencia, por lo que no resulta imposible la asimilación que se ha planteado. Es obvio que no pueden darse argumentos probatorios a favor o en contra y que muy difícilmente alguna Esfinge vendrá a revelarnos el enigma.

Bibliografía

- BERNAL, M. *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, Londres, Free Association Books, 1987.
- DRIOTON, E. y J. Vandier, *Les peuples de l'Orient Méditerranéen. II L'Égypte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- FRANKFORT, H., *Ancient Egyptian Religion*, Nueva York, Harper & Brothers, 1961 [1948].
- HARRISON, J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nueva York, Meridian Books, 1960 [1903].
- MORENZ, S., *La religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962.

NILSSON, M., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Nueva York, Norton & Co., 1932.

PARKE, H. W., *Greek Oracles*, Londres, Hutchinson University Library, 1972.

VERMEULE, E., *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Fuentes

The Egyptian Book of the Dead, Dover Publications, Nueva York, 1967 [1895], ed. y trad. E. A. Wallis Budge.

Eurípides:

Les Phéniciennes. Les Belles Lettres, París, 1973, ed. y trad. L. Méridier y F. Chapouthier.

Phoenician Women, Londres, Aris & Phillips, 1988, trad. E. Craik.

Hesíodo: *Théogonie*, París, Les Belles Lettres, 1972, ed. y trad. Paul Mazon.

Homero:

La Iliada, México, Porrúa, 1959.

La Odisea, 1960. México, Porrúa, ambas traducidas por L. Segalá.

Plutarco: *Moralia V. Isis and Osiris*, Londres, The Loeb Classical Library, 1969, trad. F. C. Babbitt

Sófocles: *Oedipe Roi*, París, Les Belles Lettres, 1981, ed. y trad. A. Dain y P. Mazon.