



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La huella de Osiris en tiempos de Felipe II

La recepción del mito egipcio en la Monarquía hispánica de la segunda mitad del siglo XVI

Neus Elisabeth Garcia i Marrasé

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

TESIS DOCTORAL

La huella de *Osiris* en tiempos de Felipe II
La recepción del mito egipcio en la Monarquía hispánica
de la segunda mitad del siglo XVI

NEUS ELISABETH GARCIA I MARRASÉ



Director:
DR. XAVIER GIL I PUJOL



Departament d'Història Moderna
Facultat de Geografia i Història
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Neus Elisabeth Garcia i Marrasé
NIF: 43531590L | NIUB: 94120040

Programa de Doctorado:
«Societat i Cultura»
Código: HDK17



Ilustración de portada:
«OSIRIS CHAMI FILIUS REX EGYPTI»

Detalle extraído de:
*Genealogia illustrissime Domus Austriae
que per lineam rectam masculinam
ab ipso Noah humani generis reparatore
vsque ad Carolum Quintum Cæsarem
Philippi Castellæ Regis filium...*, 1536
BNE, Res. 265, fol. s/n



Sumario [Índice General]

RELACIÓN DE DOCUMENTOS [DEL APÉNDICE DE TEXTOS]	6
RELACIÓN DE ILUSTRACIONES [DEL APARATO DE LÁMINAS]	7
AGRADECIMIENTOS	9
RESUMEN ABSTRACT	11
PREFACIO	12
CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO EGIPTO	13
MAPA DEL ANTIGUO EGIPTO	14
ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN OBJETIVOS METODOLOGÍA	
EL ANTIGUO EGIPTO EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL	17
1. El punto de partida.	
Generalidades en torno a <i>qué</i> Egipto centra nuestro estudio	17
1.1. <i>Algo pasó, pero no todo</i> . Filtros, distancias, vías de contacto	19
2. De lo general a lo particular.	
La <i>huella de Osiris</i> en la Monarquía de Felipe II y su <i>multiplicidad de contornos</i>	34
2.1. Formulación de la hipótesis principal de la investigación	34
2.2. Concreción de una metodología acorde con el propósito de la investigación	36
ESTADO DE LA CUESTIÓN	
HACIA LA CONSTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA DE UN RENACIMIENTO EGIPCIO	45

PRIMERA PARTE:
LA RECEPCIÓN DE LO HEREDADO
De Nominibus, Geographia et Vita Ægyptiorum

CAPÍTULO I DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA	77
ASPECTOS LÉXICOS, ETIMOLÓGICOS, ETIOLÓGICOS Y SEMÁNTICOS DEL VOCABLO «EGIPTO» Y DEL REPERTORIO TERMINOLÓGICO ASOCIADO A LA RECEPCIÓN EGIPCIA.	
ANTECEDENTES CLÁSICOS Y MEDIEVALES, Y EVOLUCIÓN EN LOS TEXTOS MODERNOS	78
I.1. <i>Disfrazando así las cosas por los nombres.</i>	
De Αίγυπτος a Ægyptvs, del Kemet a la <i>Melampodum regionem</i>	78
I.2. <i>Melambolos</i> o el reducto de la «tierra negra»	89
I.3. Y, a pesar de todo, <i>Kemet</i>	92
I.4. La identificación de «Egipto» con el Nilo, <i>antea Melos dicebatur</i>	95
I.5. <i>Nileo</i> y <i>Niloo</i> . <i>Gión</i> y <i>Sijor</i> . Acerca de la multiplicidad de perspectivas del término «Nilo»	98
I.6. <i>Misraim</i> , que también es «Egipto», y su alternancia con otros topónimos <i>probados</i>	106
I.7. El gentilicio «egipcio» y sus connotaciones semánticas en el origen de un imaginario propio en la cultura hispánica	111
I.8. Otras consideraciones acerca del repertorio terminológico derivado de la recepción del mito egipcio	123
CAPÍTULO II DIMENSIÓN GEOGRÁFICA Y TERRITORIAL	134
EGIPTO, UNA TIERRA LEJANA... AUNQUE NO TANTO	135
II.1. Gravitando entre África y Asia, entre el <i>locus</i> geográfico y el <i>locus</i> figurado. Formación de un imaginario español en torno a la geografía y el medio nilóticos	135
II.2. Egipto en el mundo Mediterráneo. Del discurso africanista de la Corona de Aragón al político-territorial de la Monarquía	142
CAPÍTULO III DIMENSIÓN BÍBLICA, DIDÁCTICA Y MORAL	149
LA RECEPCIÓN DE EGIPTO A TRAVÉS DE LA BIBLIA Y LA INCLUSIÓN DE <i>LO EGIPCIO</i> EN EL REPERTORIO DE <i>EXEMPLA</i> MORALES	150
III.1. <i>Lo egipcio</i> en <i>lo bíblico</i> : transferencia, trasunto, transmisión y su conversión a motivo literario e incursión extrabíblica	150
III.1.1. El <i>final</i> de Egipto. De la profecía bíblica a las profecías paganas y su irradiación en el mundo castellano de mentalidad mesiánica	154
III.1.2. Referentes egipcios en la narrativa bíblica	163
III.1.3. Referentes egipcios en el ámbito parabíblico	167
III.2. La cultura política fundamentada en el Egipto del Antiguo Testamento	171
III.2.1. El Egipto del Éxodo	171
III.2.2. Más allá del Egipto exódico. De la metáfora bibliopolítica al silogismo humanista	178
III.3. El recurso de <i>lo egipcio</i> como generador y propagador de <i>exempla</i>	183
III.3.1. <i>Hermete Egypcio</i> o la recepción egipcia de signo hermético como modelo de virtud	183
III.3.2. De la <i>reputación</i> a la <i>desreputación</i> . Los <i>exempla</i> derivados de la recepción egipcia de signo histórico	188
III.3.2.1. El subgénero cleopatrístico, paradigma entre los <i>exempla feminarum</i>	192
III.3.2.2. El <i>de bellum actiense</i> , ¿referente egipcio en la épica filipina castellana?	200
III.3.2.3. De la <i>desreputación</i> a la <i>reputación</i> . Las <i>cleopatras escurialenses</i>	208

SEGUNDA PARTE:
LA RECEPCIÓN DE LO FABULOSO
De Osiride Rex Ægyptus finibus Hispaniæ

CAPÍTULO IV EN LA ESFERA DEL PODER	215
EGIPTO, LEGITIMADOR DE ANTIGÜEDAD DE LA MONARQUÍA Y DADOR DE ANCESTROS EN LOS ORÍGENES MÍTICOS DE LA CASA DE AUSTRIA	216
IV.1. Las raíces míticas osirianas de la Casa de Austria	216
IV.1.1. Antecedentes	218
IV.1.1.1. Las <i>transgresiones</i> humanistas de Giovanni Nanni (pero no sólo)	219
IV.1.1.2. Las posibilidades hispano-italianas de la mitografía osiriana	225
IV.1.2. Proyección de la mitografía osiriana en la <i>Genealogia illustrissime Domus Austriae</i> de 1536	228
IV.1.2.1. Análisis textual e iconográfico de la <i>Genealogia illustrissime</i> (acotado al núcleo de la mitografía osiriana: Sección I, 1ª parte del documento)	229
· Noé-Jano	230
· Cam-Zoroastro	233
· Osiris	236
· Hércules <i>el egipcio</i>	240
IV.1.2.2. Significación de los textos de signo osiriano de la <i>Genealogia illustrissime</i>	244
IV.2. Alcance de la mitografía osiriana en el aparato propagandista de la Monarquía. Un ejemplo representativo: el caso inglés	247
CAPÍTULO V EN EL HORIZONTE ERUDITO	260
EGIPTO, RECURSO HISTORIOGRÁFICO EN EL <i>EVEMERISMO</i> DEL QUINIENTOS Y ALTERNATIVA MÍTICO-FUNDACIONAL DE URBES PENINSULARES	261
V.1. Del <i>viaje</i> como desencadenante del mito y de otros elementos mito-poéticos aunados en la mitografía <i>egiptizante</i>	261
V.1.1. De la tradición del Medievo al discurso evemerista quinientista. Rastreado el poso historiográfico medieval de 'Egipto'	264
V.1.1.1. Ramificaciones de la <i>General Estoria</i> alfonsina en relación con <i>lo egipcio</i>	266
V.1.1.2. Aportaciones procedentes de la historiografía andalusí	271
· Acerca de la magia talismánica de reminiscencias egipcias como desencadenante de <i>la pérdida de España</i> y otras consideraciones	272
V.1.1.3. Mitografía pseudoegipcia: el caso mito-poético de Scota	275
· Acerca de la recepción de <i>Escota, hija del faraón</i> , en tiempos de Felipe II	278
V.1.2. De la <i>venida</i> a España de Osiris y Hércules <i>el egipcio</i> en las <i>historias</i> del XVI	282
V.1.2.1. Trazas del mito osiríaco en el seno de la mitografía osiriana	285
· Distorsión del mito osiríaco motivada por Tartessos y función del sincretismo geriónico en la mitografía osiriana	292
V.2. Egipto como alternativa mítico-fundacional de ciudades peninsulares	297

TERCERA PARTE:
LA RECEPCIÓN DE LO VISUAL
De Hieroglyphicis Literis Omnia Describant

CAPÍTULO VI DEL JEROGLÍFICO HUMANISTA	306
EL JEROGLÍFICO DE ACUÑACIÓN RENACENTISTA	
Y SU CULMINACIÓN EN UN RENACIMIENTO JEROGLÍFICO DEL QUINIENTOS HISPÁNICO	307
VI.1. Más allá del hecho descriptivo.	
La concepción figurativa del jeroglífico humanista	307
VI.1.1. Antecedentes del mundo antiguo y evolución hasta las puertas del moderno	315
VI.1.2. Hallazgo y recepción de los <i>Ieroglyphiká</i> de Horapolo Niloo	319
VI.1.2.1. Posibilidades del método horapoliano en la recepción del mito egipcio	321
VI.1.2.2. ¿La mentalidad renacentista en el jeroglífico humanista figurativo?	
Un caso concreto: la figuración del concepto «ETERNIDAD»	326
VI.1.2.3. <i>Emblemas, Empresas y Symbolos, que en realidad son Hieroglyphicos</i>	334
VI.1.3. Gestación y recepción de los <i>Hieroglyphica</i> de Pierio Valeriano	338
VI.1.3.1. Posibilidades del método valeriano en la recepción del mito egipcio	343
VI.1.4. El pulso de los <i>Hieroglyphica</i> en el corazón de la Monarquía	348
VI.1.4.1. Del arquitecto real...	354
VI.1.4.2. ...al Rey...	357
VI.1.4.3. ...pasando por Antonio Agustín	
y sus <i>dos pedaços de papel antiguo de Egitos scriptos</i>	364
VI.2. Más allá del papel y la tinta.	
La plasmación figurativa del jeroglífico humanista en programas iconográficos	370
VI.2.1. Interferencias en la figuración del jeroglífico humanista	377
VI.2.2. Entre lo visual y lo ceremonial: uso práctico del jeroglífico humanista en la España de la segunda mitad del XVI	388
VI.2.2.1. El jeroglífico, componente subsidiario del <i>lenguaje de la realeza</i>	389
VI.2.2.2. <i>Sembrado assi en lo pintado como en lo escripto.</i>	
Mal Lara, paradigma en el uso de los <i>Hieroglyphica</i> de Valeriano	390
· El <i>Recebimiento</i> sevillano de 1570	390
· La postrera <i>Descripción de la Galera Real</i> de Lepanto	394
VI.2.2.3. Otros usos del jeroglífico valeriano en la <i>imagen</i> y la <i>auctoritas</i> real	405
VI.2.2.4. Jeroglíficos, heráldica y «memoria honrada»	411
VI.2.2.5. «El halcón ha volado»	416
CAPÍTULO VII DEL JEROGLÍFICO EGIPCIO	419
LA RECEPCIÓN DEL JEROGLÍFICO AD HOC EN EL QUINIENTOS HISPÁNICO	420
VII.1. Despojando el jeroglífico del ropaje humanista.	
El papel determinante de las fuentes egipcias	420
VII.1.1. Hacia la figuración del <i>auténtico</i> jeroglífico: fuentes egipcias en el mundo italiano	421
VII.1.1.1. Una variante: el jeroglífico procedente de fuentes <i>egiptizantes</i> .	
El caso de la <i>Tabula isiaca</i>	433
VII.1.2. Hacia la figuración del <i>auténtico</i> jeroglífico: fuentes egipcias en el mundo árabe	442
VII.2. La consolidación del <i>auténtico</i> jeroglífico en el mundo flamenco	458
VII.2.1. Consideraciones previas: de nuevo, la conexión de índole religiosa	459
VII.2.2. El «perfecto» <i>ushebti</i> de Goropius Becanus de 1580. Un caso paradigmático	469

**CUARTA PARTE:
LA RECEPCIÓN DE LO PALPABLE**
De Tangibile Res Ægyptiaca

CAPÍTULO VIII UNA CAXICA LLENA D'EXQUISITISSIMA MUMIA	477
MOMIAS EGIPCIAS, O EL USO PRÁCTICO DEL SENTIDO DEL PASADO	478
VIII.1. De objeto inerte a <i>panacea</i> médica.	
Mito, conceptualización y transversalidad en torno a las momias egipcias	478
VIII.1.1. <i>La momia es cosa probada</i> . En busca de la «verdadera» <i>mumia</i>	481
VIII.1.2. Antecedentes peninsulares tardomedievales de <i>mumia</i> .	
Orígenes, evolución, paralelos y alcance posterior	488
VIII.2. <i>Momia</i> en la botica y... en Lepanto.	
La presencia heterogénea de <i>mumia</i> en tiempos de Felipe II	495
VIII.2.1. De lo mágico a lo moral, de la superstición al peligro. El <i>largo camino</i> egipcio	500
VIII.2.2. <i>Las momias son mercancía, Misraim cura heridas y el faraón se vende como bálsamo</i>	503
VIII.2.3. ¿ <i>Mumia</i> para el Rey?	509
CAPÍTULO IX LA MEMORIA DE EGIPTO EN SUELO HISPÁNICO	522
«EGO ISIS SVM». DE LAS HUELLAS EPIGRÁFICAS DE LAS ISIS	
VENERADAS EN LA HISPANIA ROMANA, A LA FÁBULA HUMANISTA	523
IX.1. Vestigios arqueológicos del culto egipcio-oriental en la Península ibérica y su transmisión a través de los textos humanistas y la erudición anticuaria	523
IX.1.1. Un testimonio isíaco excepcional: «la Isis» de Lluís Pons d'Icart en las <i>Epigrammata antiquæ urbis tarraconensis</i> (ca. 1565-1578)	532
IX.2. Testimonios arqueológicos <i>tenidos</i> por egipcios en tiempos de Felipe II	542
IX.2.1. De toros, <i>torillos</i> y verracos. ¿La <i>memoria</i> de Egipto en territorio castellano?	542
IX.2.2. De la <i>trabazón</i> y <i>grandeza</i> egipcias.	
La <i>memoria</i> de Egipto, paradigma de la Antigüedad	550
ADDENDA PEQUEÑA SOY, PERO CON PRINCIPE TAN BENIGNO ESPERO SER OTRA MEMPHIS	
LA PRESENCIA DEL ANTIGUO EGIPTO EN EL FELICÍSIMO VIAJE DE FELIPE II	561
CONCLUSIONES	
LA CONSTATACIÓN DEL RENACIMIENTO EGIPCIO EN LA MONARQUÍA DE FELIPE II.	
EGIPTO COMO REPRESENTACIÓN EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI	584
EPÍLOGO	598
APÉNDICE DE TEXTOS	I
ANEXO La <i>Genealogia illustrissime Domus Austriae</i> de 1536	
[Reproducción de la 1ª parte de la Sección I del documento de la BNE]	XXXV
APARATO DE LÁMINAS	XXXVIII
FUENTES BIBLIOGRAFÍA	LXIV

Relación de Documentos [del Apéndice de Textos]

- DOCUMENTO I *Ægyptus*, de Abraham Ortelius.
Ex Officina Plantiniana, Antverpiæ, 1595.
- DOCUMENTO II Voz «EGIPTO» en *Suplemento al Tesoro de la Lengua Castellana*, de Sebastián de Covarrubias. Manuscrito, ca. 1611.
- DOCUMENTO III Fragmento de los *Eisagogē sive introductio ad annales sequentes*, de Frans van Dusseldorp. Manuscrito, 1598.
- DOCUMENTO IV «De Cleopatra, reyna de Egipto». *De las mujeres ilustres en romance*, de Giovanni Boccaccio. Paulo Hurus, Zaragoza, 1494.
- DOCUMENTO V «La invención de las letras y la revelación de Isis de las egipcias». *Antiquæ inscriptiones et epitaphia romana et mediovalia*. Manuscrito, siglo XVI.
- DOCUMENTO VI [Sobre cómo se momificaba en el antiguo Egipto], *Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica*, de Juan de Pineda. En Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588.
- DOCUMENTO VII «CANTO V», *Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egipto y Monte Sinay*, de Pedro de Escobar Cabeza de Vaca. Diego de Córdoba, Valladolid, 1594.
- DOCUMENTO VIII «De emplastos», *Modus faciendi cum ordine medicandi a medicos y boticarios muy comun y necessario*, de Bernardino de Laredo, Juan Cromberger, Sevilla, 1534 (2ª ed.).
- DOCUMENTO IX «ISIDI», *Epigrammata Tarraconensis*, de Lluís Ponç de Icart [sic]. Manuscrito, finales siglo XVI.
- DOCUMENTO X *Tratado de algunas cosas maravillosas del Egipto*, añadido al *Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio*, de Francisco de Villalpando (traductor). En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552.
- DOCUMENTO XI «Paseo XLII» [Cueva de las Mumias]. *Paseos por Granada y sus contornos, en que sigue la conversación instructiva de un granadino y un forastero...*, de José Romero Iranzo (pseudónimo de Juan Velázquez de Echevarría). ¿Imprenta Real?, Madrid, 1764.

Relación de Ilustraciones [del Aparato de Láminas]

- FIGURA 1** «ORBIS TABULA», *Phaleg sive de gentiom sedibus primis, en Antiquitatum Iudaicarum Libri IX*, de Benedicto Aria Montano. Ex Officina Plantiniana Apud Franciscum Raphelengium, Lugduni Batavorum, 1593.
- FIGURA 2** «COMES LIMITIS ÆGYPTI», *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadii Honoriiqve Cæsarum tempora...*, de Andreæ Alciati, Hieronymus Frobenius, Basilea, 1552.
- FIGURA 3** «MODON SIVE MODONA (...)», *Civitates Orbis Terrarum, II: De Præcipuis Totius Universi Urbibus*, de Georg Braün y Franz Hogenberg. Apud Berhamum Bochhilts, Coloniae, ¿1575?
- FIGURA 4a** *Mozes en Aaron voor Koning Pharaon*, plancha de C. Cort a partir de un diseño de F. Zuccaro. Grabado, 1567. Museum Plantin-Moretus, Antwerp.
- FIGURA 4b** *The Pharaoh Restoring the Wife of Abraham*, grabado ca. 1580. Publicado en N. Dacos, *Master Drawings*, XXV, 4 (1987), plancha IX.
- FIGURA 5a** Dibujo preparatorio de una escena de batalla naval atribuido a uno de los hermanos Zuccaro. Lápiz y aguada marrón, ca. 1563-1565. British Museum, London.
- FIGURA 5b** Escena del dibujo anterior plasmada en un vaso refrescador modelado por el taller de los Fontana, Urbino. Cerámica vidriada, ca. 1570-1575. Museo del Prado, Madrid.
- FIGURA 6** «CLEOPATRA», *Os desenhos das antigualhas*, de Francisco de Hollanda, ca. 1538-1541. Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.
- FIGURA 7a** «CLEOPATRA EGYPTI REGINA», *Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum...* Dibujo de inscripción latina con adornos, siglo XVI. Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.
- FIGURA 7b** «CLEOPATRA EGYPTI REGINA», *Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum...* Dibujo coloreado de estilo italianizante que muestra a una Cleopatra de perfil, siglo XVI. Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

- FIGURA 8** *Alegoría de la inmortalidad*, de Giulio Romano, ca. 1535-1540. The Detroit Institute of Arts, Detroit.
- FIGURA 9** [Túmulo funerario para las exequias de Felipe II en la catedral de Sevilla, 1598]. Alzado del catafalco en grabado holandés, 1741.
- FIGURA 10a** [Arco de los Gigantes de Antequera], *Descripción de la Fundación, Antigüedad, Ilustre y Grandezas de la muy noble ciudad de Antequera*, de Francisco de Cabrera, Dibujo, ca. 1645.
- FIGURA 10b** [Arco de los Gigantes de Antequera], grabado flamenco de Arnoldo van Westerhout, mediados siglo XVII.
- FIGURAS 11a/11b** Pareja de esfinges reales. Basalto negro. Baja Época, dinastía XXIX, reinados de los faraones Neferites I (*Nefaarud Baenre Merynetjeru*) y Acoris (*Hakor-Maatibre*), ca. 399-380 a.C. Musée du Louvre, París.
- FIGURA 12** [Pergamino turpiano]. Abadía del Sacromonte, Granada.
- FIGURA 13** [Letras *anteojadas* del alfabeto de Colphoterios/Colphotorios]. *Šawq al-mustahām fī ma ‘rifat rumūz al-aqlām*, de Ibn Waḥšiyya, ss. IX-X.
- FIGURA 14** [Letras *anteojadas* del alfabeto de Colphoterios/Colphotorios]. *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters...*, de J. von Hammer. Bulmer & Co., London, 1806.
- FIGURAS 15a/15b** [Letras *anteojadas* en medio de signos jeroglíficos]. *Šawq al-mustahām fī ma ‘rifat rumūz al-aqlām*, de Ibn Waḥšiyya, ss. IX-X.
- FIGURA 16** Signos talismánicos o letras *anteojadas* en el *Liber Picatrix*, copia siglo XV.
- FIGURA 17** *L’offrande de Joachim refusée*, de Lambert Lombard. Pintura al óleo en soporte de tabla de madera, ca. 1555-1560. Musée de l’Art Wallon, Liège.
- FIGURA 18a** *La Sainte Famille/The Holy Family*, de Lambert Lombard. Dibujo, s/f. Royal Collection Trust Her Majesty Queen Elizabeth II, London.
- FIGURA 18b** *Rebecca et Éliezer au puits*, de Lambert Lombard. Pintura al óleo, ca. 1547. MAMAC, Liège.
- FIGURA 19** Monumento funerario de un canónigo liejense, ca. 1560. Iglesia de la Santa Cruz, Liège.
- FIGURA 20a** «NON TIBI SED RELIGIONI» (Emblema VII). *Emblematum liber*, de Andrea Alciati. Styner, Augsburgo, 1531.
- FIGURA 20b** [Grupo de orantes en actitud de adorar a Isis, entronizada en un asno]. Grabado de Coornhert a partir de un diseño de van Heemskerck, 1549.
- FIGURA 21** «ISIDIS», *Inscriptiones Sacrosanctæ Vetustatis...*, de Petrus Apianus y Bartholomæus Amantius, P. & G. Apianus, Ingolstadt, 1534.
- FIGURA 22** *Ægyptus Antiqua*, de Abraham Ortelius. Ex Officina Plantiniana, Antverpiæ, 1595. Colección particular.
- FIGURA 23** «TYPVS HISPANICI HVIVS ARCVS» [*Arco de los españoles* de Amberes]. *Spectaculorum in susceptione Philippi Hispaniæ Principis...*, de C. Grapheus. Petrus Alostenus et Ægydius Disthemius, Antverpiæ, 1550.
- FIGURA 24** «MAVSOLÆI TYPUS NEAPOLI IN FUNERE PHILIPPI II», D. Fontana, 1599. Department of Print & Drawings. The British Museum, London.



Agradecimientos

Una investigación de las características y el volumen como la contenida en las páginas que siguen, fruto de más de una década de dedicación, supone un reto a la hora de agradecer a tantas personas su inestimable ayuda, apoyo y aliento. En primer lugar, al **Dr. Xavier Gil i Pujol**, a quien siempre estaré agradecida por haber aceptado dirigir esta Tesis. No sólo me ha proporcionado las pautas adecuadas para llevarla a cabo, sino que ha tenido la palabra acertada, el consejo preciso, el gesto reconfortante en esos momentos difíciles que acechan en todo proceso vital de largo recorrido.

Al **prof. Luis Manuel González**, Conservador del Museu Egipci de Barcelona, dispuesto a atender mis dudas egiptológicas, aunque ello significara ser interrumpido en su despacho a última hora de la jornada con insospechadas consultas sobre *ushebtis* y otros *quehaceres* propios de un Egipto que nos une profesionalmente desde hace más de veinte años. Al **Dr. Ferran Iniesta**, humanista de nuestro tiempo, y ante todo amigo, por nuestras largas e intensas charlas que me han permitido atisbar esas ideas escurridizas que a menudo pasan por alto. Charlas y amistad plenamente extensibles al **Dr. Julio A. Pardos**, aglutinador de infinita erudición y del absoluto dominio bibliográfico de época moderna. Y por supuesto también al **Dr. José Antonio Guillén**, con quien siempre es un placer hablar de nobleza y de ciertos artilugios de signo egipcio vinculados al mundo nobiliario de época moderna que él tan bien conoce.

Al **Dr. Fernando Bouza**, por su lección magistral una mañana, hace tiempo, durante un descanso de búsqueda documental en el Archivo Histórico Nacional. A la **Dra. Mercedes García-Arenal** y el **Dr. Fernando Rodríguez Mediano**, del CSIC, por su interés en mi investigación y sus consejos. A los **doctores Joan F. Alcina** y **Marc Mayer**, por intercambiar impresiones conmigo sobre la biblioteca de Antonio Agustín, de la que se han ocupado *in extenso*. Al **Dr. José Miguel Parra**, por algo tan simple como vital: estar siempre *ahí*. Al **Dr. Borja Antela-Bernárdez**, por su aliento inspirador de tranquilidad en asuntos informáticos. A la **Dra. M^a José López Grande**, por hacerme reparar en unos datos sobre Santa Catalina del Sinaí. A la **Dra. Soledad Farnés** y al **Dr. Carles Buenacasa** porque, sin su orientación lingüístico-paleográfica, el estudio de un documento clave para esta investigación hubiera sido empresa mucho más ardua. Orientación extensiva a la **prof. Maite Rada Caballé**, cuya maestría en jeroglíficos y paciencia para conmigo en mis dudas sobre esta materia, sólo son rebasadas por el afecto de nuestra amistad.

Agrupando en este párrafo la ayuda prestada por investigadores extranjeros, mi agradecimiento al **Dr. Philip Schwyzer**, de la University of Exeter, por brindarme una serie de útiles indicaciones entorno a la *mumia*. Al conjunto de egiptólogos formado por la **Dra. Helen Whitehouse**, de la University of Oxford, y el **Dr. Toon van Hal**, de la KU Leuven de Bélgica, por facilitarme pistas en mi intento de localizar un *ushebti* documentado a finales del siglo XVI. Al **Dr. Okasha El Daly**, del University College London, por creer en mi reto de hallar jeroglíficos donde parecía impensable.

A todos y cada uno de los archiveros, técnicos y responsables de los fondos documentales a los que he acudido en el transcurso de estos años, por su gentileza al atenderme, dedicarme su tiempo y prestarme su ayuda. Mencionar de forma individualizada a **Eduardo Pedruelo**, a quien conocí siendo director del Archivo General de Simancas. Y muy especialmente a **José Luis del Valle Merino**, director de la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, a quien aprecio y debo el haberme hecho sentir tan bien acogida en un lugar –la Laurentina– por el que confieso absoluta devoción al albergar la esencia, el alma, el *Ba*, de lo que para mí representa Felipe II.

Al profesorado –activo o emérito– del Departamento de Historia Moderna de la Universitat de Barcelona que ha formado parte de mi vida académica y me ha recibido y asesorado cuando lo he necesitado, no sólo en tiempos recientes, sino desde los ya lejanos años de Licenciatura: **Dr. Jaume Dantí**, **Dr. Joan Lluís Palos**, **Dr. Valentí Gual**, **Dra. M^a Ángeles Pérez Samper**, **Dr. Agustí Alcoberro**, **Dr. Ernest Belenguer** y, cómo no, el **Dr. Pere Molas Ribalta**. La profunda estimación y admiración que siento por cada uno de ellos no son sólo palabras en este protocolo de agradecimientos.

Al **Dr. Rafael Aguiló Espases**, médico-cirujano del Hospital del Mar, junto a la **Dra. Carla Avellaneda** y al **equipo de enfermeras (encabezadas por Natalia y Noemí)** del mismo centro hospitalario barcelonés (*la meva 'caseta del mar'*), mi sincera gratitud al haber hecho posible que mi vida no se truncara para siempre en octubre de 2014.

Por supuesto a **Francisco**, que pacientemente ha estado a mi lado, siendo mi sonrisa y mi sustento en las largas jornadas ante el ordenador, mi consuelo en los momentos duros, amargos y de flaqueza que en demasiadas ocasiones depara la vida: *gràcies, Fran, per ser-hi i, més encara, per continuar-hi essent*. A **Lluís-Miquel**, aficionado a regalarme libros y más libros de la extensa bibliografía sobre Felipe II y la no menos extensa literatura egiptológica, muchos de ellos antiguos, raros o descatalogados, engrosando así mi tan preciada biblioteca personal: *gràcies per ser el millor «August» del món*.

Y en último lugar, aun ser muy difícil expresar en palabras el agradecimiento hacia a mis padres, diré que a ellos les debo todo lo que soy. *Sense l'immens amor per l'estudi, l'erudició i el coneixement que en Camilo (e.p.d.) i la Magda varen transmetre'm des de ben petita –sempre duré molt endins les nostres xerrades sobre temes d'història just després d'esmorzar, quan encara hi havia damunt la taula del menjador la tassa del cafè amb llet, tal com si ens escoltés a través del darrer alè que encara fumejava suaument– no tinc cap dubte que aquesta investigació no hauria arribat a existir mai*.

Gracias desde lo más profundo de mi corazón | *Gràcies des del més profund del meu cor*



Resumen

Pese a haber permanecido prácticamente desatendida por la historiografía, la recepción del mito egipcio en tiempos de Felipe II no puede considerarse como residual o anecdótica. Se trata de un fenómeno en la Monarquía de la segunda mitad del XVI que, aun ser difícil de detectar, está en concomitancia con el interés que *lo egipcio* suscitó en la Europa renacentista. La presente investigación se adentra en los entresijos de cómo se articuló esa recepción, ciertamente intensa y volcada en fuentes tan y tan heterogéneas que llegó al punto de originar un *renacimiento egipcio* y un *renacimiento jeroglífico* específicos para el caso español. Al margen de los clásicos, en los círculos humanistas era conocido el alcance de los referentes asidos del antiguo Egipto. Un Egipto, eso sí, transformado respecto a sus cánones faraónicos, filtrado por las fuentes grecolatinas, corrompido por la tradición bíblica, adulterado por graníticas connotaciones herméticas, y distorsionado por la mentalidad e ideales renacentistas. De ahí que este estudio se adentre en la búsqueda de la *huella de Osiris*, es decir, la impronta de *lo egipcio* dibujada en suelo hispánico con *contornos* diversos e hilvanada mediante un discurso *egiptizante* (lingüístico; mito-genealógico e historiográfico; jeroglífico en torno a su estudio y vías de aplicación; médico-farmacológico relativo a las momias). Estamos, pues, ante un tema de investigación que amplía las perspectivas del estudio de la siempre compleja Monarquía hispánica y sus múltiples visiones.

Abstract

Despite remaining almost neglected by Historiography, the presence of Ancient Egypt in Philip II's time is located on the frame of the Egyptian Myth reception during the second half of the XVIth century Spanish Monarchy. Succinctly, my contribution studies how this reception was articulated through the interpretation of heterogeneous sources that allow formulating the existence of an Egyptian and Hieroglyphic *Renascences* for the Hispanic case. Beyond the referents of Classical Antiquity, the intellectual forces of Humanism knew about the importance of those taken from Ancient Egypt. Anyway, a completely transformed Egypt from its pharaonic canons, filtered by Greco-Latin sources, corrupted by the Biblical tradition, undermined by the Renaissance ideas, and interfered by Hermetic connotations. All in all, we are going to research into the so-called *trace of Osiris*; that's to say the 'footmark' of Egypt drawn on the Hispanic context through various *contours* and revealed thanks to an *egyptianizing* discourse in several areas (Linguistics; Mythical Genealogy and Historiography; Hieroglyphic studies and their applied ways; Pharmacopoeia and Medicine about mummies). Thus, we are facing a research that extends the perspectives in the different visions of the complex Spanish Monarchy.



Prefacio

Existe la idea estereotipada de que los antiguos egipcios no tuvieron que luchar por su existencia en tanto que civilización *inequívoca* a lo largo prácticamente de sus cuatro milenios de historia (4000 a.C.-535 d.C.). Flanqueados por dos áridos y poderosos desiertos, por el Mediterráneo al norte y por las cataratas al sur, parece como si la vida hubiera transcurrido plácidamente en el Valle del Nilo, siempre hermoso y fértil, ajeno al resto del mundo, sólo preocupado en aliviar la desazón ante la muerte, dando por ello respuesta a la vida ultraterrenal a través de un pensamiento espiritual de complejo entramado y mediante sofisticadas construcciones funerarias. Nada más alejado de la realidad. Esta visión bucólica, idealizada, irreal, se desmorona cuando la imaginación deja paso al estudio histórico. Como cualquier otra sociedad, la del Egipto faraónico no fue inmóvil y debió afrontar tiempos de crisis, de invasiones, de conspiraciones, de adversidades y, en fin, de situaciones desesperadas que podemos evocar bajo esa visión legendaria de una afligida Isis, llorando desconsolada por la pérdida de Osiris y provocando con sus lágrimas derramadas la inundación nilótica.

Existe otra idea, no menos bucólica, que tiende a formarse el investigador al emprender su Tesis Doctoral: imaginar que podrá abarcar todo lo que se ha propuesto. Que el apego, o *simpatía*, que siente por el objeto de estudio y el esfuerzo que vierte en su tarea serán motores suficientes para alcanzar felizmente la meta que se había fijado. Nada más alejado de la realidad. Todo se desmorona cuando lo ideado deja paso a la investigación propiamente dicha. Al poco tiempo de emprenderla, se da cuenta de que la línea de trabajo trazada *a priori* y que la documentación prevista no son entes inmóviles, sino que crecen hasta llegar a desbordarse cuasi como las aguas del río Nilo. Claro que, si la inundación era lo que antaño posibilitaba la extraordinaria fertilidad y riqueza de las tierras egipcias, tales términos son aplicables a la presente investigación, donde el desbordamiento evidencia la profusión del tema tratado y sus ramificaciones.

Al margen de crisis, invasiones y adversidades, la historia faraónica puede considerarse en su conjunto como la más sólida y dilatada de la Humanidad gracias, precisamente, a la crecida del río y a las consecuencias beneficiosas derivadas de ella, sin las que la civilización egipcia no hubiera existido –al menos del modo en que lo hizo. De ahí que, culminando el símil, el desbordamiento deba entenderse aquí en su acepción positiva. No en balde, ya dijo Herodoto que *Egipto es un don del Nilo*.

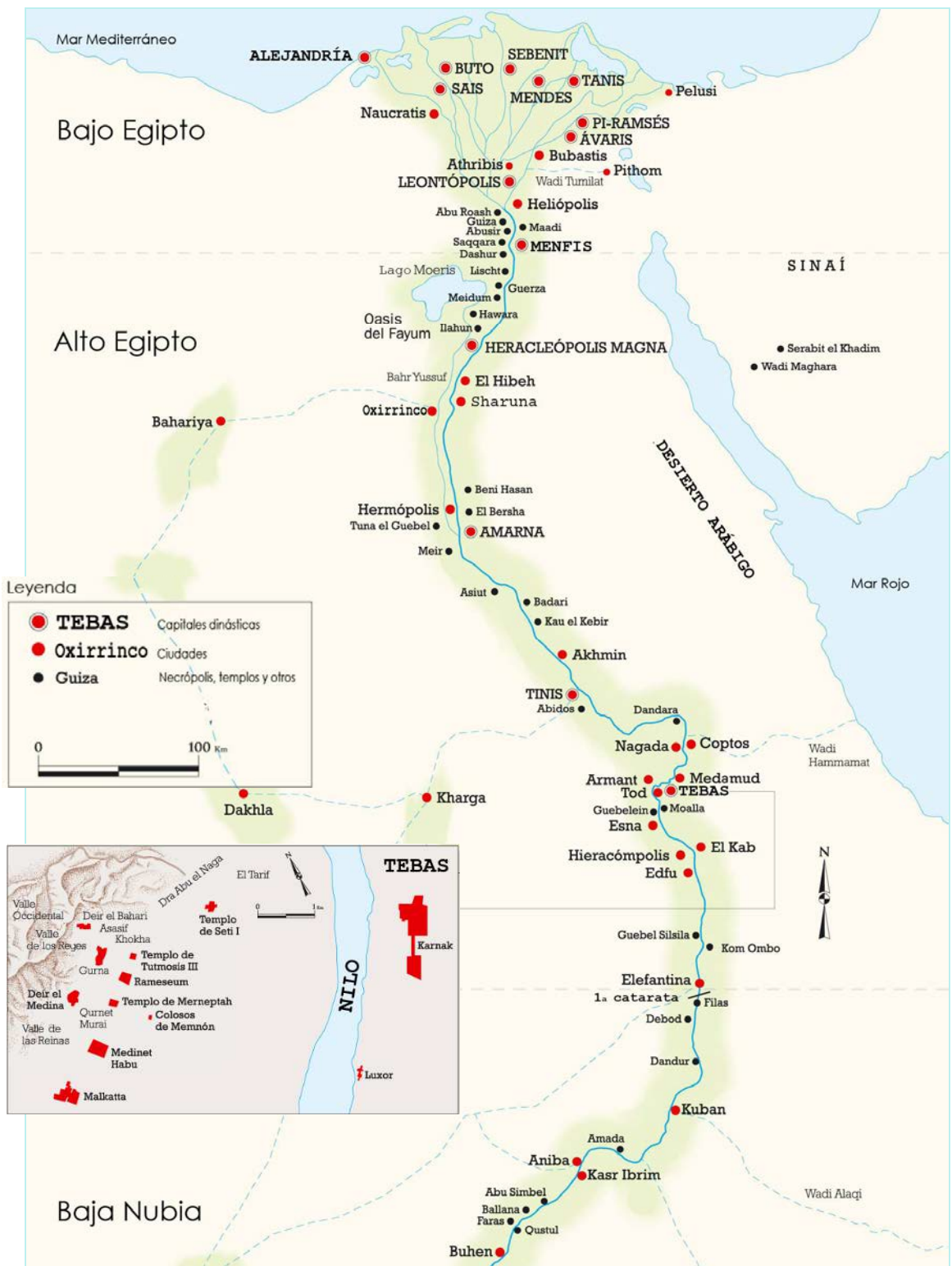
**CRONOLOGÍA
DEL ANTIGUO EGIPTO***

Predinástico	4000-3200
Protodinástico «Dinastía 0»	3200-3125
Época arcaica o Período tinita Dinastías: I, II	3125-ca. 2700
Reino Antiguo Dinastías: III, IV, V, VI Dinastías de carácter transitorio: VII-VIII	ca. 2700-2180 (2180-2134)
Primer Período Intermedio Dinastías IX-X (heracleopolitanas), XI (tebana)	2134-2040
Reino Medio Dinastías: XI, XII, XIII, XIV	2040-1640
Segundo Período Intermedio Dinastías: XV-XVI (hicsas), XVII	1640-1532
Reino Nuevo Dinastías: XVIII, XIX, XX (ramésida)	1550-1070
Tercer Período Intermedio Dinastías: XXI, XXII (libia), XIII, XXIV (Sais), XXV (Nubia y Tebas)	1070-712
Baja Época Dinastías: XXV (todo Egipto), XXVI (saíta), XXVII (persa) XXVIII, XXIX (mendiense), XXX (sebenítica), XXXI (persa)	712-332
Período ptolemaico Dinastía macedónica. Dinastía ptolemaica (o lágida)	332-30
Período romano <i>Dinastía romana:</i> Julio-Claudia; Flavia; Antonina; Severa; (anarquía militar); (tetrarquía); Constantiniana; Valentiniana; Teodosiana (395: división del Imperio); Tracia; Justiniana (535: cierre de Filé) Heracliana (Constante II, último emperador Imperio oriental <i>de iure</i> faraón de Egipto)**	30 a.C.-668 d.C.

* Para una mejor orientación del lector cuando la investigación precise de referencias a la cronología de la historia del antiguo Egipto, ofrecemos una síntesis de sus divisiones y periodizaciones. Cabe señalar que existen un sinnúmero de variantes cronológicas, dispares no sólo en función de la escuela egiptológica, sino incluso según el autor. Así pues, dada la problemática de la cronología absoluta –a lo que añado mi condicionante profesional– opto por utilizar la cronología que tiene como estándar y normalizada la Fundació Arqueològica Clos, supervisada por el profesor Luis Manuel González, egiptólogo y conservador del Museu Egipci de Barcelona.

** Dado el estatus meramente formal como *faraones* de Egipto de los sucesores de Justiniano (Justino II, Tiberio II, Mauricio, Focas, Heraclio I y, finalmente, Constante II), el presente trabajo opta por 535 como el año que marcó la expiración de la civilización faraónica, por el impacto que –veremos– tuvo esta fecha y no las posteriores.

MAPA
DEL ANTIGUO EGIPTO*



© Fundació Arqueològica Clos. 2002

* Con la misma voluntad de orientar al lector cuando la investigación precise de referencias geográficas en un entorno como es el egipcio antiguo, con el que quizá no siempre se esté familiarizado, se aporta este mapa a modo de material gráfico de apoyo. Tal y como hemos procedido con la CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO EGIPTO, optamos por ofrecer el mapa estándar y normativo (sobre todo en lo tocante a los nombres egipcios en castellano) que la Fundació Arqueològica Clos suele utilizar tanto a nivel de trabajo como en la mayoría de sus publicaciones.

ABREVIATURAS

Acrónimos

ACA	Arxiu de la Corona d' Aragó
AGP	Archivo General de Palacio (Palacio Real de Madrid)
AGS	Archivo General de Simancas
AHN	Archivo Histórico Nacional
AMB	Archivo Municipal de Burgos
BAV [Vat. lat.]	Biblioteca Apostolica Vaticana [sección Mss. latinos]
BC	Biblioteca de Catalunya
BML	Biblioteca Medicea Laurenziana (Florencia)
BNE	Biblioteca Nacional de España
BNF	Bibliothèque National de France
BPEP	Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona
BUB	Biblioteca de la Universitat de Barcelona
BUS	Biblioteca de la Universidad de Sevilla
BV	Biblioteca Valenciana
FERE	Fondation Égyptologique Reine Elisabeth
IFAO	Institut Français d'Archéologie Orientale
KBR	Koninklijke Bibliotheek van België
ONB	Oesterreichische Nationalbibliothek (Viena)
PR Real Biblioteca	Biblioteca del Palacio Real de Madrid
RAE	Real Academia Española
RAH	Real Academia de la Historia
RBME	Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial
RGS	Registro General del Sello (en AGS)
UU	Universiteit Utrecht (<i>Universiteitsbibliotheek</i>)

BAEDE	<i>Boletín de la Asociación Española de Egiptología</i>
BMAN	<i>Boletín del Museo Arqueológico Nacional</i>
BRAE	<i>Boletín de la Real Academia Española</i>
BRAH	<i>Boletín de la Real Academia de la Historia</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CODOIHN	<i>Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España</i>
CORDE	<i>Corpus Diacrónico del Español</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>

Otras

art. cit. ob. cit.	artículo/obra citado/a	s/f s/d	sin fecha /sin datos
ej. esp.	ejemplar/especialmente	s/n	sin numerar
fol. ff.	folio/s	p pp	página/s
fig.	figura	r v	recto/vuelto
lám.	lámina	ss.	siguientes
leg.	legajo	t.	tomo
ms mss	manuscrito/s	vol.	volumen

Nota

En todas las citas y fragmentos textuales de época que se transcriben en la presente investigación, el criterio seguido es respetar la grafía y la puntuación originales (con excepción de mayúscula inicial tras punto), por el rigor que ello confiere, aunque lógicamente se incurra en incorrecciones ortográficas, sintácticas y/o gramaticales según las normas y reglas que rigen la escritura actual, incluyéndose en ellas las de género (mantendremos, por ejemplo, el abeja o la puente). Asimismo, cabe indicar que se usa “(…)” para denotar que una parte del texto ha sido omitida.

«Depuis le VI^e siècle,
la culture de l'Égypte païenne
semblait engloutie à jamais».

François Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*
Arthaud, París, 1965, p. 18

~

«Y porque alli habla del angel fuerte declara que dixo Dios
mas dela fortaleza deste confesante de lo que hasta agora
a dicho y de que dixo Dios que en quanto toca al animo
la fortaleza de este confesante es mas que la de (...)
Osiris, el qual segun lo que a leydo este confesante
es el mismo que Hercules».

Proceso contra fray Francisco de la Cruz de la Orden de Sancto Domingo
Lima, Perú, 1575
AHN Leg. 1650/Exp. 1, fol. 1219v



El antiguo Egipto en la tradición occidental

1. El punto de partida.

Generalidades en torno a *qué* Egipto centra nuestro estudio

Que tras la elección de una investigación histórica reside esa *simpatía* por el pueblo o la época estudiada que decíamos en el Prefacio, es algo que parece no dejar lugar a dudas. Resulta irrefrenable que en toda tarea intelectual haya –parafraseando a Ferran Iniesta– un *móvil personal*, ya sea de forma confesada o no. Es, sin ir más lejos, el caso de la investigación contenida en este volumen. Y, es más: pudiera afirmarse que el presente trabajo nació incluso mucho antes de ser concebido como tal, a merced de un entorno profesional marcado desde 1995 por la Egiptología y, desde esos mismos años, por una trayectoria formativa universitaria de Licenciatura en Historia vinculada, por vocación, a la Edad Moderna, que acabó por estimular un empedernido interés y un especial apego por el dieciséis hispánico. El sincretismo derivado de ambas vertientes, supuestamente inconexas entre sí, me planteó en cierta ocasión una curiosidad, una pregunta que fue enunciada en silencio, sin ni siquiera sospechar entonces que ese interrogante acabaría siendo el disparo de salida hacia un cometido futuro de, ni más ni menos, la envergadura de una Tesis Doctoral: si el mundo clásico fue una constante de recuperación y de exaltación durante el Renacimiento, ¿hasta qué punto el egipcio lo pudo ser también? Intuir que la respuesta era afirmativa fue –visto con el tiempo– el embrión de esta investigación. ¿En qué se basaba tal intuición? En que la sentencia que inaugura este apartado introductorio de la investigación advierte, a modo de lamento, que a partir del siglo VI la cultura del Egipto pagano «semblait engloutie à jamais». Parecía haber sido engullida para siempre, lo que implícitamente planteaba que no tenía por qué ser así. Algo tan simple como este matiz soslayado bajo un *parecía*, quizá no exento de un punto de imprecisión e incluso divagación, ha conducido hasta aquí.

Fue en una obra capital para la Egiptología, *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (París, 1965), donde François Daumas incluyó esta sentencia crucial para nosotros. La acotación al siglo VI a que el egiptólogo francés circunscribía la cultura egipcia se debía a la orden decretada en el año 535 por Justiniano para cerrar el último templo pagano que aún permanecía abierto en Egipto, un acto contra las ancestrales creencias egipcias (desgastadas, pero coexistentes con las cristianas de la Iglesia copta) que significó la clausura del centro religioso situado en la parte más meridional del país del Nilo, en la isla de Filé (Baja Nubia, Asuán), cuyo culto principal estaba dedicado a Isis (ʒst, Ast)¹. Se trataba de una deidad preeminente en el panteón egipcio que, dada su importancia y significación, había logrado pasar al mundo grecorromano y, de hecho, nunca llegaría a desaparecer: la iconografía de la *Isis Lactans* –la más habitual en el Egipto de época tardía– permanecería subyacente en el culto mariano, en particular bajo la advocación de las *Virgenes de la leche*, conocidas así por amamantar al Niño, tema iconográfico recurrente en el Medievo cristiano, si bien restringido a partir de Trento. En cualquier caso, el cese de Filé, un gesto simbólico, pero tremendamente efectivo, era más que el cierre de puertas de un templo sito en la zona limítrofe más sureña del territorio egipcio y, por tanto, remoto visto desde la atalaya mediterránea, siendo por ello el último enclave pagano que había conseguido resistir activo durante más tiempo. Con su clausura se podía dar por extinguida una civilización excepcional *sensu lato*, que dejaba atrás un cúmulo nada desdeñable de casi cuatro milenios de existencia, a los cuales referíamos en el Prefacio de la investigación por su incontestable solidez y dilatación en el tiempo, más aún cuando la cultura egipcia antigua pudiera haberse mantenido, tras su desaparición formal, en ciertos focos culturales muy aislados².

Sin embargo, *parecía* obvio que una sociedad tan duradera, pionera e influyente como la surgida del Estado faraónico –cuya persistencia milenaria y fuerza evocadora seguramente no tengan parangón en otro pueblo de la Antigüedad– hubiera dejado algún tipo de rastro, de *huella* en el Renacimiento o, como mínimo, pudiera haber llamado la atención de un modo u otro en un tiempo histórico como éste, tan proclive a dirigir la *mirada* hacia lo antiguo, tan propicio a la erudición, la inquietud, la mezcla. Basta con echar un vistazo a alguna de las obras que se incluirán en el Estado de la Cuestión para percatarse que *lo egipcio* ha estado presente en la cultura occidental desde la propia Antigüedad; eso sí, bajo una pátina de reverberaciones de diversa naturaleza e influjos que en el Renacimiento insertaron la civilización del Nilo en lo que **denominaremos en adelante mito egipcio**, expresión que ampara lo que propiamente fue recepcionado en la época que atiende nuestra investigación y que, por ende, nos aleja del Egipto faraónico *stricto sensu*. En efecto, la noción renacentista de Egipto fue aquella que había pasado por el *filtro* clásico. Ya Peter Burke utilizó este concepto, el de *filtro*, para referirse a que «algo pase, pero no todo»³. Es cierto que Burke lo usó para referirse

¹ Para la transcripción de vocablos y nombres propios egipcios se ha utilizado, en la mayoría de casos, la normativa vigente, aun el paso de los años, entre la comunidad científica y académica de la Egiptología española: Josep PADRO, “La transcripción castellana de los nombres propios egipcios”, en *Anla Orientalis*, 5 (1987), pp. 107-124. Ahora bien, para los teónimos egipcios, caso de /ʒst/ (=Ast, que derivó en la forma griega ‘Isis’), se ha optado por ELISA CASTEL RONDA, *Gran diccionario de mitología egipcia*, Alderabán, Madrid, 2001.

² En efecto, tras el cierre de Filé (*Philae* o, en su nombre faraónico, *Iat Rak*), aún se dará en la Baja Nubia la presencia cultural del llamado «Grupo X», de origen incierto y del que se tiene noticia de tumbas reales tardías de reminiscencias egipcias, contenedoras de ricos ajuares funerarios y animales sacrificados. Luis M. GONZÁLEZ, “Nubia hasta el cierre del Templo de Isis, en Filas”, en *Ruta Arqueológica por Egipto*, III (2005), pp. 59-61.

³ Peter BURKE, *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 17.

al cedazo romano respecto a la cultura helenística y que, además de *filtrar*, había permitido moldear a conveniencia una adaptación que se ajustara a las propias necesidades. En nuestro caso sucede algo parecido. Eso sí, al *filtro* grecorromano deben añadirse otros tantos. De ahí que estemos lejos del Egipto faraónico y que optar por la expresión *mito egipcio* no se deba a una elección trivial. El antiguo Egipto percibido en el siglo XVI se había transformado sustancialmente respecto a sus cánones faraónicos; se hallaba condicionado por la profunda reinterpretación de las fuentes grecolatinas; corrompido por la tradición bíblica y los acervos judeo-cristianos; cernido a los influjos bizantino y árabe; era indisociable de los *itinerarios* y relatos de viajeros; estaba adulterado por graníticas connotaciones herméticas; y, por si fuera poco, pasaría a entremezclarse con las mentalidades e ideales renacentistas que, fruto de los mecanismos característicos de una parte de la lógica humanística, condicionaron la concepción de la Antigüedad en el Renacimiento tardío, en particular la tocante a la cultura tenida entonces por egipcia que, aun no serlo *de facto*, fue moldeada –en coincidencia con Burke– para que se ajustara a las propias necesidades, en nuestro caso las quinientistas.

1.1. *Algo pasó, pero no todo.*

Filtros, distancias, vías de contacto

Del cúmulo de filtros surgió un Egipto tamizado alrededor del cual se tejió en el XVI ese *mito egipcio* –hilvanado en base a lo heredado de las centurias precedentes– y se instaló en el imaginario europeo. Claro que las restricciones que inevitablemente conllevan los filtros al permitir que *algo pase, pero no todo*, alentaron a la formación de una serie de denominadores comunes, de elementos recurrentes y, si se quiere, de tópicos en torno al mito egipcio formado en el Renacimiento. Ante la imposibilidad de acceder a las fuentes primarias (egipcias) desde el punto de vista de su comprensión lingüística hasta no producirse en los primeros decenios del siglo XIX el desciframiento de la escritura jeroglífica⁴, los filtros condicionaron en época moderna a que sólo fueran recepcionados los datos relativos al antiguo Egipto que hubieran pasado por los coladores arriba enumerados y que partían, de base, de una cultura *egiptizante*, es decir, que no era la netamente faraónica, sino la nacida del sincretismo helenístico-romano.

Desde la llegada a Egipto en 332 a.C. de Alejandro III de Macedonia, lo que se entiende genéricamente por ‘civilización faraónica’ se sumergió en un gradual proceso de aculturación, tan intenso como extenso (a nivel político, económico, social, religioso, artístico, filosófico). En el fondo, esta aculturación remataba los cambios introducidos ya con anterioridad, en las dos dominaciones persas que habían sometido al país del Nilo durante la dinastía XXVII (525-359) y, poco más tarde, a finales de la dinastía XXX (mediados del siglo IV a.C.), culminada con Darío III. Aun mantenerse la satrapía persa en la incipiente etapa macedónica, el poder acabó centralizándose de nuevo bajo la

⁴ Logrado en base al estudio textual y filológico de la conocida como *pedra de Rosetta*, llegada a Europa tras la campaña napoleónica en Egipto de finales siglo XVIII, a que en breve me referiré. Su desciframiento fue iniciado por el físico inglés Thomas Young (1773-1829) y culminado, de forma concluyente, por el erudito francés y *padre de la Egiptología* Jean-François Champollion (1790-1832), cuyos resultados fueron recogidos en la célebre carta firmada en París el 22 de septiembre de 1822: *Lettre a M. Dacier, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, relative a l'Alphabet des Hiéroglyphes Phonétiques employés par les égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains, par M. J. F. Champollion le Jeune*. La epístola fue el prelude de lo que el sabio de Figeac publicaría dos años más tarde, en la obra intitulada *Précis du système hiéroglyphique* (París, 1824).

fórmula monárquica del faraonato, primero con la efímera dinastía macedónica de Alejandro Magno y sus dos sucesores, Filipo Arrideo y Alejandro IV (332-305 a.C.); luego con la longeva dinastía lágida de los Ptolomeos (305-30 a.C.). La dominación griega de Egipto estuvo vigente durante tres siglos, hasta la aparición en escena de Roma a raíz de Actium (31 a.C.), y de su imposición incontestable en el país del Nilo tras la muerte de la faraón Cleopatra VII (30 a.C.). A partir de la conversión de la Roma republicana a imperial, *faraón* y *emperador* se personificaron en un mismo individuo. Por ello, y pese al intenso proceso de aculturación que Egipto venía acumulando durante un largo e incierto período de declive⁵, griegos y romanos optaron por no quebrantar ciertos pilares ancestrales en un territorio con rasgos tan marcados como el nilótico, sobre todo los referidos a la gestión del gobierno del país y a la cuestión religiosa, ambos íntimamente relacionados dada la consideración *de facto* del soberano egipcio como una encarnación divina, el «Horus viviente en la tierra», que también en época grecorromana debería seguir regentando el destino de su pueblo, tal y como lo había hecho desde Narmer y el surgimiento de la llamada «dinastía 0» hacia 3100⁶. Claro que las persistencias faraónicas en una etapa tan postrera como la grecorromana suelen ser vistas por la Egiptología desde una perspectiva más formal que no de fondo. Aun no quebrantarse en el Egipto helenístico-romano unos pilares estructurales que *grosso modo* coincidían con los de antaño, a inicios de la Era «los monumentos de su glorioso pasado carecían ya de significación para sus habitantes»⁷, y su esencia como civilización se había diluido, por mucho que el país aún fuera regentado por el faraón de turno. La pátina clásica –uno de los *filtros* más portentosos y determinantes en época moderna– incidía en el aspecto relativo a la religión, que había fornido los cimientos de la sociedad egipcia desde sus albores históricos, en el Predinástico y el Protodinástico.

⁵ Largo e incierto porque el alcance del *declive* varía considerablemente según el autor que consultemos, reculándose en algunos casos hasta la propia historia faraónica, con la pérdida del prestigio en política exterior y la irrupción de los Pueblos del Mar que Egipto vivió ya en tiempos de Ramsés III (dinastía XX, 1194-1163 a.C.).

⁶ La *dinastía* romana arrancó con Octavio, cuyo mandato como «Señor de las Dos Tierras» [=Egipto] se inició en 30 a.C., al año de haber resultado el vencedor de Actium. Al poco de asumir el faraonato, Octavio fue proclamado Augusto (27 a.C.), inaugurándose así una dualidad, la de *faraón-César*, mediante la cual «au nom et pour le service de Pharaon-César la pérennité de l'Empire et garantissait, en ce monde et dans l'autre, le bien-être des gens dans leurs terroirs respectifs», Jean YOYOTTE, «Leçon inaugurale faite le Vendredi 27 mars 1992», separata de la *Chaire d'Égyptologie*, Collège de France, París, 1992, p. 7. No es trivial, pues, que Egipto nunca llegara a tipificarse de 'provincia' romana, siendo propiedad directa del emperador. Por su particular relación con Egipto y su origen hispano, dos emperadores merecen mención a parte: Trajano (98-117) y Adriano (117-138). Los estudios adscritos a la subdisciplina egiptológica conocida como Egiptomanía (a la que aludiré sólo de refilón en la presente investigación), suelen poner de manifiesto el papel que ambos mandatarios de Itálica (Sevilla) jugaron a favor de la temprana fascinación hispánica por lo egipcio. Con ellos, se ampliaron construcciones preexistentes en Egipto, y se mandaron erigir obras monumentales nuevas, caso del quiosco de Trajano en el citado santuario isíaco de Filé, o de Antinoópolis, urbe planificada por Adriano en 130. El *faraón-César* seguía siendo representado en el siglo II con el tradicional atavío faraónico y asimilado a los dioses del panteón egipcio (Horus, entre otros), incluyendo tales vínculos a otros integrantes de la familia imperial, caso de la emperatriz Plotina, esposa de Trajano, relacionada con el templo de Dandara y, por tanto, con la diosa Hathor. Para una síntesis de Trajano y Adriano como faraones, Francisco J. MARTÍN VALENTÍN *et alii*, «Los españoles en los albores de la Egiptología», en *La Egiptología Española* (núm. esp. *Historia 16*), XXII, 265 (1998), pp. 38-60. El nombramiento de faraones romanos se tornó más complejo a partir de la división del Imperio en 395. A la Teodosiana (379-457), sucedieron otras tres *dinastías* (véase Cronología del antiguo Egipto): la Tracia (457-518); la Justiniana (518-610); y la Heracliana (610-668), siendo esta última la que debió hacer frente a la conquista árabe de Egipto (638-642) bajo Constante II (641-668). Cabe incidir en que no todas las cronologías aportadas por la bibliografía egiptológica incluyen el período romano en el listado nominal de todos los faraones que gobernaron el país del Nilo. Excepcionalmente, sí se incluyen en Ian SHAW y Paul NICHOLSON, *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2002, pp. 310-312. En definitiva, más de 300 reyes documentados entre la «dinastía 0» y mediados del siglo VII, aunque la civilización faraónica *ad hoc* pueda darse por extinguida en la centuria previa, con la clausura de Filé.

⁷ Kazimierz MICHALOWSKI, *El arte del antiguo Egipto*, Akal, Madrid, 1991, p. 27.

A partir del cuarto milenio, se había tramado un complejo sistema religioso, politeísta por definición –a excepción del paréntesis amarniense dado a fines de la dinastía XVIII (ca. 1350-1320 a.C.), visto tradicionalmente como un período monoteísta– que vertebró el pensamiento espiritual de las gentes del Valle del Nilo a lo largo de su historia y, lejos de ser estático, fue evolucionando: las deidades egipcias no siempre ostentaron los mismos atributos, parentescos ni funciones. Un sistema religioso que, no en balde, era el garante del orden cósmico y la justicia en sentido pleno (*Maat*); explicaba el origen del universo mediante las cosmogonías formuladas en los centros sacerdotales (de Heliópolis, de Hermópolis, de Menfis, de Tebas); aliviaba el temor ante la muerte conservando el cuerpo del finado mediante el proceso ritual de la momificación para obtener con ello la vida eterna; y, en definitiva, un sistema religioso que no sólo concernía a creencias y mitos sino que, como en cualquier otra sociedad antigua, otorgaba sentido a todas y cada una de las parcelas de la vida de sus habitantes. Al margen del profundo proceso de aculturación iniciado con la llegada de Alejandro y consolidado en los tres siglos de dominación griega, el sistema religioso egipcio optó por mantener intacta en la cúspide de su teología la esencia político-religiosa: el faraón (*per aa*, literalmente ‘la Gran Casa’), figura monárquica insustituible e inalienable al tratarse de aquel «Horus viviente en la tierra», soberano de condición divina y, por ello, el único que podía asegurar la *Maat*. Quizá los monumentos del pasado faraónico carecieran ya de significado para un pueblo egipcio desplazado por el griego no sólo en el trono, también en cuanto a presión demográfica con la población helénica llegada a la nueva capital lágida, Alejandría, destinada a ser una urbe que *estaba* en Egipto, pero paradójicamente no *era* egipcia (*Alexandria ad Ægyptum*). Sin embargo, el Egipto cercano al cambio de la Era seguía sosteniéndose en tres de los pilares estructurales: la monarquía faraónica, la religión y, vinculado a ambos, el lenguaje artístico y estético. La *esencia* faraónica estaba, pues, diluida, pero sólo en parte. Y fue en lo que pudiera quedar de ella donde la Roma que iniciaba su andadura imperial reparó en que el faraón era el mediador «entre hommes et dieux en tout ce qui détermine la prospérité de l’Égypte; César trouve son compte à cette théologie politique, loyaliste par essence»⁸.

Que la esencia faraónica estuviera, en parte, diluida no empece que el Egipto helenístico heredado por Roma en el último tercio del siglo I a.C. se rigiera por un panteón y un pensamiento egipcio –religioso a la par que filosófico– que tras pasar por el *filtro* griego ya no eran los genuinos del Estado faraónico⁹. Una evolución del ya de por sí complejo sistema religioso egipcio donde además acontecieron dos fenómenos importantes: de un lado, el nacimiento y desarrollo en la capital lágida de la Alquimia alejandrina, fruto de la propia configuración sincrética de la religión greco-egipcia; del otro, que del contacto con Grecia resultó una nueva dimensión de la divinidad, la concerniente a los *dioses viajeros*, llamados así por dejar de pertenecer a la cultura de la que eran originarios y, tras adoptar rasgos y atributos de otros, pasar a formar parte de un mundo religioso más amplio, de alcance mediterráneo, insertándose en los cultos orientales que serían absorbidos y difundidos *in extenso* por el Imperio romano¹⁰.

⁸ Yoyotte, art. cit., p. 6.

⁹ Cabe precisar que «Estado» y «religión» eran dos términos que no existían en la antigua lengua egipcia.

¹⁰ Al respecto, Maarten J. VERMASEREN, *Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain*, Brill, Leiden, 1961; también Jaime ALVAR, *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona, 2001. A la absorción y difusión contribuyó la cristianización, visible en ritos como la *psicostasia* o ‘juicio del peso del alma’, donde la balanza como indicador del destino escatológico del *ser* pasó de la religión egipcia a la cristiana. [N. de la A.].

Caso paradigmático es el relativo a la pareja de dioses formada por *User* y *Ast*, es decir, Osiris e Isis. El primero, asimilado a Dionisos, aunque también a Zeus/Júpiter por la reformulación que ya había experimentado a principios de la época ptolemaica¹¹. La segunda, Isis, llegó a establecer relaciones con un extenso abanico de diosas del mundo antiguo, desde Astarté/Ishtar, pasando por Afrodita/Venus y Deméter/Ceres, hasta Hera/Juno. Ultra sendas asociaciones, la inclusión de Osiris e Isis en el seno de las creencias grecorromanas significó la pujanza y el enaltecimiento de los *misterios*, ritual litúrgico e iniciático de gran trascendencia tanto en época helenística como romana. Fue a caballo de los siglos I a.C.-I d.C., en coincidencia con la pujanza de los ritos místicos, cuando la erudición clásica se encargó de recoger y cohesionar la historia mitológica por excelencia, la tocante a la tríada formada por Osiris e Isis junto al hijo de ambos, Horus (*Her*), un mito hasta entonces transmitido por los antiguos egipcios fundamentalmente por vía oral, salvo algunas excepciones¹². En efecto, la mitología egipcia se encontraba asentada en unas bases no escritas. De ahí que el mito osiríaco, aun ser muy extenso, pese a su notoriedad dentro del pensamiento espiritual egipcio y aunque tuviera unos lazos indisociables con la realeza faraónica, nunca hubiera sido acopiado como tal, no se hubiera concebido como un corpus textual compacto, sólo en contadas fuentes faraónicas, e incluso así, de un modo fragmentario y desarticulado.

La desarticulación formaba parte del transfondo del ancestral mito osiríaco, cuyo conocimiento popular se perdía en la noche de los tiempos. Se trataba de una de esas leyendas vivas, pasionales, violentas, evocadoras de las fuerzas renovadoras de la Naturaleza, que hasta la elaboración de la *Bibliotheca historica* de Diodoro de Sicilia, primero, y de los *Moralia* de Plutarco de Queronea, después, no contó con la existencia de unos relatos escritos, ordenados, coherentemente hilvanados y cosidos, dotados de una entidad literaria debatida entre lo poético y lo dramático. Estos rasgos alcanzaban la plenitud en el segundo caso, el de Plutarco, a merced del tratado XXVIII que formaba parte de los *Moralia* plutarqueos, el *De Iside et Osiride*, cuya presencia nos va a acompañar en más de una ocasión en el transcurso de nuestra investigación¹³. Unos relatos que, junto a los derivados posteriormente de las *Metamorfosis* –tanto las de Ovidio como las más tardías de Apuleyo– recogieron el testimonio mitográfico egipcio de Osiris e Isis, contribuyendo con ello a la celebración de sus ritos místicos en Roma, a su expansión cultural y cultural en los primeros siglos de la Era, y finalmente a su instalación en el seno de las ideas neoplatónicas desarrolladas entre los siglos III-VI. Unos relatos, de factura grecolatina y destinados a lectores no egipcios (dato, éste, que nunca debe obviarse), que permitieron asentar los hitos asociados al mito de Osiris.

¹¹ Se trata de uno de los sincretismos más determinantes, el elaborado con Ptolomeo I Sóter (305-283), primero sátrapa de Egipto y luego fundador de la nueva dinastía griega. Manetón y Timoteo de Eleusis recibieron el encargo de crear una divinidad lágida que fusionara los rasgos de Zeus, Apis y Osiris, cuyo resultado fue Serapis, dios que pasó a ocupar un lugar preeminente en el panteón egipcio de época grecorromana, siendo paredro de Isis.

¹² Rara vez encontramos indicios claros del mito osiríaco en el registro material o documental faraónico. Enumeramos las excepciones más significativas que aluden a él, eso sí, parcialmente, en ningún caso de forma completa: la Estela de Amenmose (dinastía XVIII), que contiene el texto epigráfico *Gran Himno a Osiris*; el *Papiro Chester Beatty* (dinastía XX), que narra en escritura hierática las contiendas entre Seth y Horus (hablaremos de ellas en breve); y, concluyendo las excepciones, ciertos pasajes de los *Textos de las Pirámides*, las inscripciones del santuario de Abidos y las del templo de Edfu. Para la recitación popular de los mitos egipcios y su ínfima traslación escrita, Henri FRANKFORT, *La religión del antiguo Egipto. Una interpretación*, Laertes, Barcelona, 1998, cap. 5, esp. p. 201 y ss.

¹³ A lo largo de la investigación, he optado por la citación en latín del *De Iside et Osiride* (a la que estoy más habituado), dejando de lado su título original en griego, que me limito a mencionar aquí: *Peri Ísidos kai Osíridos*.

Hitos *filtrados* a través de estas fuentes difundidas en la Antigüedad y recuperadas en el Renacimiento, motivándose su adaptación humanística y dando lugar a una mitografía que ya no sería *osiríaca* (la egipcia) sino *osiriana*, es decir, la resultante de esta adaptación y que –en base a Burke– se ajustaría a las propias necesidades renacentistas, de las que nos ocuparemos en la Segunda Parte de la investigación. Claro que, para ello, debemos conocer antes cuáles eran los hitos asociados al mito osiríaco.

En tiempos inmemoriales, Osiris, hijo de Geb y Nut, fue el rey primigenio del mundo terrenal. Era bueno y justo para con su pueblo, al que instruyó en la agricultura y en todo lo necesario para que la civilización prosperase, tanto en sus dominios egipcios como fuera de ellos¹⁴. La bondad de Osiris contrastaba con la maldad de Seth (Tifón en el texto plutarquiano), hermano del rey que pretendía usurparle el trono hasta el punto de asesinarle. No conforme con ello, Seth descuartizó el cuerpo de Osiris en trozos que él mismo se encargó de dispersar por todo el país¹⁵. Sin embargo, las pretensiones de Seth se truncaron por la acción de Isis, hermana de ambos y además esposa de Osiris. No fue tarea fácil. Isis necesitó la ayuda de una cuarta hermana, Neftis (*nbt-hwt*, Nebet-hut), y de otro dios, Thot (*dhwtj*, Dyehty), para buscar los pedazos de Osiris y recomponerlos en cuasi su totalidad¹⁶. Los trozos se sujetaron con vendas de lino, confeccionándose así la momia originaria, de tal modo que Osiris se convertía también en soberano ultraterrenal al ser el primer individuo que alcanzaba la vida eterna gracias a la conservación de su cuerpo. Recurrió luego Isis a su hijo, Horus, vástago póstumo de Osiris, que libró una serie de encarnizadas luchas contra Seth para vengar la muerte de su padre e impedir el ascenso de su tío al trono. Tras proclamarse vencedor, el joven y audaz Horus se erigió en legítimo heredero y sucesor de Osiris, circunstancia que, pasando del mito a la realidad, instauró en Egipto que la mayor parte de sus soberanos fueran el «Horus viviente en la tierra». Por su parte Osiris, dios occiso renacido en el Más Allá (*Duat*), fue la deidad de ultratumba por excelencia del panteón faraónico. Ahora bien, en base a la dualidad de la religión egipcia, la faceta funeraria era compatible con otra de signo opuesto: Osiris era un dios ctónico, relacionado con la tierra y la vegetación, que sería recordado por ser el transmisor de la enseñanza vital del cultivo de la tierra¹⁷. Fue en esta faceta de garante de la fertilidad que se cimentaron los *misterios* de Osiris celebrados en Egipto en el mes de *Joiak*¹⁸, cuando las gentes del Nilo cifraban que Isis había localizado las *reliquias* del difunto rey diseminadas por la geografía egipcia, disponiendo la diosa que se edificara en cada uno de esos lugares un santuario, siendo el de Abidos uno de los más importantes puesto que en los parajes del futuro templo se había albergado la cabeza de Osiris¹⁹.

¹⁴ «Cuando reinó Osiris, sacó a los egipcios de su existencia de privaciones y de bestias salvajes, les dio a conocer los frutos de la tierra [en especial el trigo y la vid] y les dio leyes, enseñándoles a respetar a los dioses. Luego recorrió toda la Tierra para civilizarla. Pocas veces se vio obligado a usar la fuerza de las armas, atrayendo el mayor número de hombres mediante la persuasión y el razonamiento (...)». Plutarco, *Obras morales*, XXVIII, 13.

¹⁵ Según la versión, el número de trozos puede variar: 14 pedazos, en relación con el ciclo lunar; o 42, número de provincias (*nomos*) en las que se dividía el territorio egipcio (20 en el Bajo Egipto y 22 en el Alto Egipto).

¹⁶ Puesto que de los pedazos desmembrados de Osiris no se halló uno, el falo, al que nos referiremos más adelante del trabajo (en Capítulo I), al hablar de los ritos osiríacos descritos por Herodoto y la alusión a ‘Melampo’ en las *Historias* del autor de Halicarnaso, todo ello en relación con el vocablo original para designar «Egipto».

¹⁷ La dualidad osiríaca se debe a las relaciones ancestrales de Osiris, tanto a nivel iconográfico como de sus atribuciones, en dioses vinculados a la tierra y a la monarquía, caso de Andjety, originario de Busiris (Egipto); y, al mismo tiempo, asociados a la muerte y a las necrópolis, caso de Jentyamentiu, oriundo de Abidos.

¹⁸ Según el calendario egipcio, cuarto mes de la primera estación (*Ajet*), momento anual de la inundación.

¹⁹ Véanse demás detalles del mito osiríaco en Castel Ronda, ob. cit., pp. 321-331.

No, no hemos olvidado que estamos en el apartado de Introducción, Objetivos y Metodología. Y es por ello, que en los hitos del mito osiríaco que acabamos de compilar, se vislumbran las **razones por las que la presente investigación se refiere en su título principal a la huella de Osiris**, expresión bajo la que podemos aunar la recepción del antiguo Egipto en sentido pleno. En efecto, el mito osiríaco aglutina en sí los elementos definitorios de la civilización egipcia: la dualidad geográfica y la de su pensamiento filosófico-religioso; el faraonato como única forma política de gobierno; las virtudes inalienables del soberano y, en oposición a ellas, las amenazas estériles de la tiranía (Seth se asociaba al desierto); el derecho sucesorio al trono; la existencia ultraterrenal alcanzable sólo mediante la momificación de los finados; y un largo etcétera a merced de la infinidad de detalles –obviados aquí por no ser relevantes para nuestro objeto de estudio– que aporta este mito clave de la religión del país del Nilo. De ahí que, con la *huella de Osiris*, se haya evocado de forma simbólica qué rastro del antiguo Egipto quedó dibujado, marcado, hundido, ya fuera con mayor o menor intensidad, en suelo hispánico. Pero no avancemos acontecimientos, puesto que de la hipótesis principal del presente trabajo nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

Volviendo al hilo explicativo, es difícil discernir hasta qué punto los hitos del mito osiríaco no tuvieran en su haber las aportaciones derivadas del *filtro* helenístico, harto evidentes en el mero hecho de trasladar los nombres egipcios a griegos y, yendo más allá, teniendo en cuenta que Plutarco –decíamos que autor clave en la traslación del mito osiríaco– era sacerdote de Apolo en Delfos, con lo que presumiblemente esta circunstancia debió comportar a la hora de reunir y *filtrar* (en una fecha situada hacia el año 100 d.C.) episodios de la religión egipcia tan complejos como los referidos a Osiris. De ahí que el ejercicio de Plutarco en su tratado XXVIII se haya considerado como una *interpretatio græca* de la religión egipcia²⁰. Tal interpretación helenística e irradiación del mito osiríaco bajo la pátina clásica era la resulta lógica de haber sido las fuentes grecolatinas –no las egipcias– las que recogieron esta leyenda y la dotaron de rasgos probablemente ajenos, razonando *quién* era Osiris y *qué* andanzas había protagonizado junto a los miembros de su estirpe real. Es cierto que todos ellos eran dioses primigenios vinculados a las citadas cosmogonías; es cierto que los orígenes de la milenaria y fabulosa historia del *buen* rey Osiris podían remontarse incluso antes de época faraónica, por motivos sobradamente discutidos por la Egiptología²¹. Pero esta existencia ancestral no era óbice para que faltara esa compilación completa del mito por parte de los egipcios y que apenas existieran composiciones textuales en su honor (salvo excepciones, véase nota 12). Ergo, el propio Plutarco, junto a Diodoro, Ovidio, Apuleyo y demás autores que antaño ya habían testimoniado los ritos osiríacos, como Herodoto en sus *Historias*, sin olvidar los tardíos himnos isíacos que motivaron la eclosión de una literatura sacra en torno a Isis²², fueron los auténticos responsables de

²⁰ Frankfort, ob. cit., estudio preliminar de Francesc Ballesteros, p. 16.

²¹ Me refiero al debate sobre cuándo y por qué surgió el mito de Osiris. Según la teoría más desafiante, elaborada a principios del siglo XX por *sir* Wallis Budge, el culto a Osiris se introdujo en Egipto para poner fin al canibalismo practicado por sus habitantes todavía en los albores de su historia. Al respecto, E. A. Wallis BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I-II, P. L. Warner, London, 1911, esp. vol. I, cap. V: «Osiris and Cannibalism». Aunque ampliamente rebatida, en mi opinión la teoría clásica de Budge sigue teniendo una base sólida y verosímil.

²² Para Herodoto, John A. WILSON, *Herodotus in Egypt*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 1970. En cuanto al culto a Isis, *Señora de los misterios* por antonomasia, acabó por sobrepasar al de Osiris e imponerse en la Roma imperial, gracias al florecimiento de esta literatura religiosa específicamente isíaca, aglutinada en los llamados *Himnos a Isis*. Al respecto, Elena MUÑIZ GRIJALVO (ed.), *Himnos a Isis*, Trotta, Barcelona, 2006.

asentar un imaginario osiriano en Occidente. Un imaginario rematado con la adición a finales del siglo XV de ciertas ficciones procedentes de un sector del Humanismo italiano que, junto a otras no menos influyentes, como la concesión a Isis –y no a Thot– de la invención de las *letras egipcias* (lo veremos con calma en Capítulo VII), tornarían más compleja esta mitografía que obviamente ya no era egipcia, sino *egiptizante*.

El acercamiento renacentista a los *dioses viajeros*, ya fuera a la tríada formada por Osiris, Isis y Horus, ya fuera al resto de deidades nilóticas que pasaron al mundo grecorromano, no estaba constreñido únicamente a la incomprensión lingüística de las fuentes escritas egipcias, decíamos que indescifrables hasta el logro champollioniano del siglo XIX. En este sentido, y sin dejar el referente del mito osiríaco, que sean pocas las fuentes egipcias que tratan sobre las andanzas del primer rey de Egipto y su estirpe, no deja de ser circunstancial para nosotros; el motivo es simple: si hubieran sido profusas, la problemática a la hora de acceder a ellas habría sido la misma. De ahí que la **distancia lingüística** derivada de la ininteligibilidad en el XVI de los testimonios escritos egipcios sea insuficiente y debamos atender otra: la **distancia del factor religioso** en sí mismo, motivada por la *rareza* que envolvía a la religiosidad egipcia ya desde los primeros siglos de la Era, evidente por ejemplo en las burlas y chanzas vertidas por Juvenal en sus *Sátiras*. Un tono crítico y ridiculizante característico de este poeta latino de finales siglo I que, de hecho, fue extensivo a autores posteriores, en particular a los Padres de la Iglesia; así, Clemente de Alejandría, a caballo de los siglos II a III, o Eusebio de Cesarea, del III al IV, hicieron lo propio al considerar *absurda* la religión egipcia. Tales consideraciones acabarían por condicionar, en su conjunto y a la larga, una recepción renacentista de las creencias egipcias marcada por el *extrañamiento*.

Este extrañamiento no tenía que ver con la *humanidad* de los dioses egipcios. Al relatar los hitos del mito osiríaco, nosotros mismos hemos constatado que sus pasiones, anhelos, temores, bajezas y odios no eran distintos a los que tuvieran los dioses griegos. Tenía que ver más bien con su aspecto, siendo «el carácter zoomorfo de las divinidades egipcias lo que suscitaba el mayor desconcierto y extrañeza a los pueblos no egipcios»²³. En efecto, la iconografía de los dioses nilóticos fue percibida, tanto en la Antigüedad tardía (la discurrida entre los siglos III-VIII, antesala del Medievo) como en el Renacimiento, bajo el asombro de lo insólito, *monstruoso* y *disparatado*, al reunir el panteón faraónico un sinfín de dioses antropomorfos (seres con apariencia humana rematados con coronas y portadores de todo tipo de atributos); de deidades zoomorfas (animales alusivos a la fauna sagrada del medio nilótico, igualmente rematados con coronas y portadores de atributos); e incluso la posibilidad de la mezcla de ambas, cuyo resultado era aún más desconcertante. Imaginemos una silueta de hombre con cabeza de escarabajo, representación de *hpr*/Jeper (o Jepri), dios solar del amanecer; y ahora una silueta de hombre con testa de chacal, siendo *inpw*/Anpu (nombre que las fuentes grecolatinas transformaron en Anubis), dios de la momificación y vigilante de las necrópolis egipcias que, pese a figurarse bajo aspecto de este animal carroñero, en la documentación del dieciséis suele identificarse con un perro. Y tantos otros integrantes de la fauna nilótica que fueron divinizados en Egipto y que, echando mano de los versos satíricos de Juvenal en el Libro V de su obra, no escapaban –según él– de nadie:

²³ Frankfort, *idem*.

No ay quien no sepa qué cosas tan de disparate son las que Egypto adora; sirven al Cocodrillo, que es un animal monstruoso en el río; otros adoran las Cigueñas (...). Allí adoran unos a los peces del río. Otros a los peces del mar. Y ay pueblos [=provincias de Egipto] que tienen a los perros por Dioses, y no ay quien a Diana adore.²⁴

Las apreciaciones de Juvenal no quitan que la personificación de las creencias egipcias en inquietantes dioses bajo apariencia zoomorfa –total o parcial– otorgaran un sentido metafísico a la religiosidad egipcia; así lo aseguró en el siglo IV Jámblico de Calcis en *De mysteriis Ægyptiorum*, donde buscaba un método que, ahondando en los ‘misterios de los egipcios’, le permitiera alcanzar el conocimiento filosófico en sentido platónico²⁵. Claro que el encumbramiento de la religión egipcia por un filósofo neplatónico como Jámblico no dejaba de ser un pequeño oasis en medio del árido desierto que, pese a ello y no sin dificultades, la erudición renacentista supo ver, asir y adaptar a sus propósitos²⁶. Desde finales de ese mismo siglo IV, por tanto, con anterioridad al cierre del templo isíaco de Filé (recordemos que un caso insólito de permanencia por su ubicación), la religiosidad egipcia y la grecorromana no habían sufrido por igual la prohibición de cultos paganos ni la clausura de escuelas filosóficas. Es probable que la razón estribara, al menos en parte, en esa rareza o excepcionalidad, según se mire, que envolvía a la religión egipcia, en particular a las imágenes de divinidades con aspecto animal que hasta tiempos actuales –pienso sobre todo en los estudios sobre religión egipcia de Frankfort, de mediados del siglo XX, o los más recientes de Hornung– no han sido entendidas y definidas como símbolos o *pictogramas de un metalenguaje*.

Naturalmente, en el Renacimiento se carecía de una respuesta como ésta, quedando condicionada la suya, es decir, la respuesta que en aquel momento se daba, a los juicios despectivos sobre el carácter animalístico y primitivo de la religión egipcia. Un carácter formado en los primeros siglos de la Era, consiguientemente en paralelo al desarrollo e irradiación del cristianismo, coincidiendo con los últimos coletazos de la civilización faraónica y ante la afrenta de la concepción de la *nueva* religiosidad que acabaría por ser la imperante: la basada en un único Dios, que era trascendente, que se había encarnado ni más ni menos que en su Hijo y que, además,

se manifestaba al hombre con el fin de salvar al mundo. Con ello, la actitud de la naturaleza cambió. El rechazo sistemático por lo «animalístico» contenía un segundo aspecto relacionado con las persecuciones de los cristianos y la lucha por acabar con las (desde el punto de vista cristiano) herejías paganas. La ley romana (...) de 392 de prohibición de todos los cultos paganos (celebrar sacrificios, adorar a los ídolos, entrar en los templos) significaba al mismo tiempo el triunfo de una cosmovisión basada en un supuesto «progreso» en el terreno de la religión. Este concepto se fundamentaba en la típica concepción del tiempo de las religiones judía y cristiana –así como la musulmana (...). Pero, independientemente de ello, el hecho es que nunca en la edad precristiana se

²⁴ Versos de Juvenal según fueron recogidos a finales XVI por un autor al que atenderemos a partir del Capítulo I del trabajo: Juan PÉREZ DE MOYA, *Phisosophia secreta donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios. Con el origen de los ídolos o dioses de la Gentilidad*, Casa de Francisco Sánchez, Madrid, 1585, lib. II, cap. VII, fol. 36v.

²⁵ Frankfort, *ibidem*.

²⁶ De ahí que, una vez expuesto a Juvenal, el citado Pérez de Moya añadiera teorizaciones herméticas de cosecha propia, puesto que para qué la mayoría de los dioses egipcios iban a tener fisonomía de animal sino para salvaguardar aspectos que sobrepasaban la dimensión de lo conocido: «El mudarse los Dioses [egipcios] en figuras de animales más que en otras, es para declarar las propiedades de los planetas». Pérez de Moya, ob. cit., fol. 36v.

dio un fenómeno de persecución por motivos de religión (a excepción del intento de reforma religiosa de Ajenatón), como puede apreciarse en el hecho de que tanto griegos como romanos de época precristiana tendían a asimilar los dioses de las culturas anfictionicas mediante una igualación y comparación de las diferentes divinidades en forma de lo que se ha llamado sincretismo (...). Que este contacto cultural haya conducido de un modo u otro a una transformación de la conciencia religiosa de los pueblos es un hecho que difícilmente puede desligarse de los acontecimientos ocurridos en torno al enfrentamiento ideológico-religioso entre la religión judeocristiana y la ideología imperial-divina de Roma en época de su expansión político-militar. Así, cuando Eusebio de Cesarea y Clemente de Alejandría calificaban de absurdas las creencias zoomorfas egipcias lo hacían desde una conciencia de dominación religiosa en la que se demostraba no sólo una incapacidad por comprender la conciencia religiosa de los egipcios, sino también la ausencia de toda intención. Al tiempo que se clausuraban los últimos templos egipcios, los sacerdotes eran exiliados de sus lugares sagrados y forzados con ello a la pérdida de su conciencia religiosa. Este hecho no es la causa de la desaparición de la fe egipcia, sino un fenómeno concomitante a esta coyuntura. Estas circunstancias deben tenerse en cuenta para comprender la desaparición de la cultura egipcia (complejo religioso, lingüístico, filosófico, etc.).²⁷

Una desaparición de la cultura egipcia y, por consiguiente, la apertura de una brecha que provocaría el paulatino distanciamiento respecto al factor religioso del país del Nilo. Y qué decir –todavía en relación con este mismo factor– de la **distancia cultural** propiciada por los duros condicionantes judeocristianos e islámicos. Los primeros, procedentes del texto bíblico, fundamentalmente del Antiguo Testamento, del que emanaba un Egipto como yugo de los hijos de Israel; también del Nuevo Testamento y, no menos, de los Evangelios Apócrifos, si bien presentaban la tierra egipcia de un modo distinto y contrastados a los del Pentateuco. Los segundos condicionantes, los derivados de la religión mahometana, procedentes del desafecto europeo para con el Egipto árabe (*Miṣr*), que desde el primer tercio del siglo VII se afianzó como un foco de expansión del Islam y empezó a despuntar como potencia de primer orden dentro del emergente mundo musulmán. Y tanto los primeros como los segundos, siendo los causantes –quién sabe en qué grado cada uno– de los rostros destrozados de los dioses (tanto zoomorfos como antropomorfos) que inundan iconográficamente los muros de tumbas y templos diseminados por Egipto, daño perfectamente visible hoy en día al estar sus rasgos faciales repiqueteados con absoluta precisión; es posible que un acto demoledor como éste sea la mejor muestra del *distanciamiento* respecto a la religión egipcia.

Pese a todo, la *distancia* propiciada por una y otra facción religiosa –Cristiandad e Islam– pudo franquearse durante los siglos bajomedievales y modernos mediante el mantenimiento de una serie de **vías de contacto** que impidieron la interrupción o erradicación de la presencia egipcia en la tradición occidental²⁸. Vías de contacto que, para empezar, podían derivar paradójicamente del propio distanciamiento. En este sentido, una de las vías de contacto más dilatada en el tiempo y más sólida debido a su condición de dogma de fe, fue precisamente la articulada alrededor del factor religioso, teniendo su epicentro en los pasajes bíblicos y apócrifos que tratan, refieren o como

²⁷ Frankfort, ob. cit., estudio preliminar, pp. 17-18, nota 10.

²⁸ Aquí he optado por acuñar esta expresión, «vías de contacto», algo más laxa a otra muy parecida, la de *camino de transmisión*, que en su día fue utilizada por un autor al que nos referiremos en el Estado de la Cuestión: Rudolf WITTKOWER, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006; expresión en pp. 14-15, p. 20.

mínimo aluden a Egipto²⁹. Tales pasajes resultaron determinantes para que en la Antigüedad tardía y en los siglos medievales se configurase el marco idóneo donde el cristianismo pudiera encajar Egipto en cuatro escenarios. Los dos primeros los hemos apuntado ya: el Egipto de la depravación debido al culto a los ídolos³⁰; y de la tiranía y opresión al haber sometido el pueblo hebreo a la esclavitud³¹. En cambio, los otros dos escenarios permitían tomar conciencia de que el contacto de Egipto con los pueblos semitas venía de lejos, con la sugestión de *antigüedad* que ello conllevaba, tan apreciada en el Renacimiento³²; e instaban a percibirlo como un territorio sacro, hasta el punto de

²⁹ Decía que textos bíblicos fundamentalmente procedentes del Antiguo Testamento, pero también del Nuevo. Pasajes que, veremos en Capítulo III de la investigación, se focalizan, aunque no exclusivamente, en Génesis y Éxodo, con las efemérides e infortunios de José, hijo de Jacob y visir del faraón (Gn 37-50); glosan la historia de Moisés y el devenir del pueblo hebreo (Ex 1-15); y, ya en el marco del Nuevo Testamento, presentan la tierra egipcia como un lugar sacro de refugio y acogida de la Sagrada Familia (por ejemplo en Mt 2, 13-15). Cualquiera de estos episodios es clave para entender la entronización de Egipto en la cúspide del imaginario cristiano, tanto desde el punto de vista artístico, como de la formulación de interpretaciones erróneas. En efecto, que la Biblia fuera la vía de contacto más dilatada y sólida comportó la formación –directa o indirecta– de serias distorsiones. Una de las más significativas es la tocante a las pirámides como los *silos de José* (no como tumbas de la realeza egipcia). En Gn 41 se relata que este visir mandó almacenar grandes cuantías de grano para afrontar los tiempos difíciles que se avecinaban. Este cometido bíblico fue recogido a caballo de los siglos IV a V en un breve tratado geográfico, la *Cosmographia* de Julio Honorio, donde se identificaron las pirámides con los silos utilizados por José. Esta imagen descrita pervivió en el tiempo, trasladándose al plano figurativo a través de la cartografía medieval y catapultándose en el siglo XIII a merced de uno de los mosaicos decorativos de las cúpulas de la Basílica de San Marco de Venecia. La identificación pirámide/silo no sólo se prolongó hasta el Cuatrocientos, sino que convivió con una noción similar, pero de origen distinto: la de pirámide/archivo. En un manuscrito fechado en la primera mitad del siglo X se aseguraba que la Gran Pirámide era obra del legendario rey Surid; durante el Diluvio, se había ordenado resguardar en su interior los documentos de ciencia y arte de los antiguos egipcios. Y aún cabe añadir aquí la tradición hermética, que enlaza con la función de pirámide/archivo: según el viajero Ibn Batuta (siglo XIV), el rey-filósofo Hermes Trismegisto fue el responsable de construir las pirámides de Egipto a fin de depositar en ellas sus libros de ciencia y conocimiento. Cfr. Daniel J. BOORSTIN, *Los creadores*, Crítica, Barcelona, 2008, p. 87.

³⁰ Asociación evidente en el Pseudo-Mateo (Evangelio de la Natividad, XXII-XXIII). Acudiremos a los Apócrifos en ciertos momentos de nuestra investigación. Al margen de ellos, cito por ahora a Michael CAMILLE, *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Akal, Madrid, 2000, véanse esp. pp. 15-22/132-134.

³¹ Aun no existir *de iure* en el antiguo Egipto, la esclavitud bíblica de los hebreos se vinculó especialmente con los trabajos forzados en el marco de construcciones faraónicas de envergadura. Por ejemplo, en Ex 1:11 y 2:11 se narra la edificación de las ciudades de Pi-Ramsés y Pi-Atum, ambas en el Delta del Nilo (urbes presentadas en el texto bíblico como ciudades-almacén del Faraón y citadas como Ramsés y Pitón, respectivamente). Los esfuerzos por localizar Pi-Ramsés y Pi-Atum han sido notorios por parte de estudiosos del mundo preclásico, protagonizando un intenso debate desde los inicios de la Egiptología. Para una síntesis, João CAMACHO, “As cidades ‘bíblicas’ de Pi-Ramsés e Pi-Atum”, en *Cadmo Revista de História Antiga*, 20 (2010), pp. 149-163. Al margen del texto bíblico, los testimonios arqueológicos perfilan una realidad bien distinta. Algunas representaciones parietales en tumbas del West Bank (Tebas Oeste), como la de Rekhmire, visir en tiempos de Tutmosis III (dinastía XVIII, ca. 1450 a.C.), muestran escenas cotidianas donde obreros egipcios y semitas laboran juntos en la fabricación de ladrillos de adobe. No será, empero, hasta dos siglos más tarde cuando aparezca la primera referencia explícita al pueblo hebreo en una fuente egipcia, la *Estela de Israel* (aludiré a ella con mayor detalle en Capítulo III del trabajo). Sea como fuere, estudios como el de los arqueólogos israelitas Neil A. Silberman y Israël Funkelstein, *La Bible dévoilée* (París, 2002), ponen de manifiesto que los contenidos bíblico-egipcios fueron fijados «d’après certains thèmes imaginatifs à la lointaine origine historique, et préparés pour conforter la naissance désirée, autant qu’effective, d’une nation», cfr. Christiane DESROCHES NOBLECOURT, *Le fabuleux héritage de l’Égypte*, Éd. SW-Télémaque, París, 2004, p. 191.

³² Lo que para nosotros será, sin duda, relevante al hablar de Benito Arias Montano y otras figuras clave en la erudición de la Monarquía española de la segunda mitad del XVI. Así, por ejemplo, en Gn 12 (1 y ss.) se habla de Abraham en Egipto. Si al margen del texto bíblico acudimos a las fuentes egipcias, veremos que tales contactos existieron desde Reino Antiguo. Posteriormente, la expansión egipcia alcanzó regiones del Próximo Oriente, como Canaán y Siria-Palestina. Fruto de esta irradiación del Estado faraónico fueron la aculturación e intercambios de diversa naturaleza (práctica de la unción; circuncisión; barba como señal de aflicción por la muerte de un ser querido), y asimismo de orden lingüístico (influencia en los nombres propios; adquisición de nuevos vocablos; etc.). En este sentido, el relato bíblico ofrece expresiones de origen egipcio: en Jr 15:20, Yahvé promete a Jeremías (profeta que nos dará mucho juego en varios momentos de la presente investigación) que le convertirá en una *sólida muralla de bronce*, expresión en la que resuenan ecos egipcios alusivos a un término referido a la fortaleza del faraón como ‘muro’ capaz de detener a cualquier enemigo. Para todas las referencias hasta aquí, Desroches Noblecourt, ob. cit., cap. XI «Le legs de l’Égypte à Israël ou Joseph et l’Égypte», pp. 182-235.

ser Egipto un paso obligado en las rutas de peregrinación a Tierra Santa. De ahí que los *itinerarios*, tipo de relatos particularmente prolíficos en el siglo XV (aunque luego prosiguieron), alentaran la forja de un Egipto inseparable del hecho cultural y cultural cristiano, garantizando así su permanencia en el seno del imaginario occidental³³.

Unas vías de contacto que permitieron la presencia egipcia en Occidente y que ni siquiera se habían truncado con la conquista árabe de Egipto, ocurrida entre 638-642. Convertido inicialmente en un punto conflictivo de la administración abasí, Miṣr –es decir, el Egipto bajo el signo de Mahoma– prosperó en los siguientes trescientos años hasta constituirse en un eje central del Imperio fatimí, visible con la fundación en 969 de la ciudad que, aparte de Alejandría, tendría más proyección, El Cairo, y con la consolidación del país como potencia económica del Mediterráneo. Una presencia, la mediterránea, a merced de los lazos comerciales egipcios con genoveses, venecianos y pisanos, así como de sus relaciones con la Cristiandad a través de los Estados cruzados de Oriente y su competencia con Bizancio. Tampoco las vías de contacto se paralizaron en el transcurso de las centurias venideras, aunque Egipto acabara por situarse al frente del mundo musulmán a raíz de la instauración del sultanato mameluco en 1250 y de su integración, a partir de 1517, al Imperio otomano³⁴. Unas vías de contacto que en adelante siguieron activas, aun el cúmulo de adversidades que pudieran amenazarlas, y que pasaban no sólo por las diferencias entre cristianos e *infieles*, insalvables en plena Edad Moderna, cuyos bandos estaban definidos geográficamente en dos grandes bloques mediterráneos desde los que unos retaban a los otros en un permanente pulso político y religioso; también pasaban, si avanzamos hasta finales siglo XV, por la irrupción del Nuevo Mundo y, a tenor de ello, por el aparentemente irremediable desplazamiento del eje económico y comercial hacia la vertiente atlántica. Vías de contacto que, lejos de mermar, siguieron –insisto– activas, pudiendo derivar incluso de las relaciones diplomáticas tramadas en el escenario mediterráneo. En la línea de esos *itinerarios*, los relatos que acompañaban las acciones diplomáticas solían incluir episodios descriptivos de la región visitada, atender aspectos relativos a la flora y la fauna, al urbanismo y a sus gentes, y ofrecer un acercamiento a la historia del lugar, ejercicio que en relación con Egipto se daba con resultados más que notorios³⁵.

³³ *Itinerarios* sobre todo de peregrinos italianos. Tenemos el *Liber secretorum fidelium Crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione*, del veneciano Marino Sanuto (ca. 1270-1343), conocido como «Torsello» o «el Viejo» para distinguirlo de otro viajero veneciano de idéntico nombre, pero del XVI. También el de Gabriele Capodilista, noble paduano que elaboró un relato junto al de otro peregrino italiano, Santo Brasca, *Viaggio in Terra Santa di Santo Brasca 1480, con l'itinerario di Gabriele Capodilista, 1458* (edición moderna de A. L. Momigliano-Lepschy: Longanesi, Milano, 1966). Y aún el *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrinationem*, fruto del periplo de Felix Fabri entre 1481-1483. Al respecto de estos y otros *itinerarios*, Rosamund ALLEN (ed.), *Eastward Bound. Travel and Travellers, 1050-1550*, Manchester University Press, London, 2004. Vale la pena echar un vistazo a un estudio del siglo XIX que compila centenares de títulos relacionados con Egipto, incluyendo el cúmulo de *itinerarios* bajomedievales: es la magna recopilación en dos volúmenes reunida por el príncipe Ibrahim Hilmy, hijo de Ismail (jedive de Egipto), *The Literature of Egypt and the Soudan from the Earliest Times to the Year 1885, inclusive a Bibliography comprising Printed Books, Periodical Writings and Papers of Learned Societies, Maps and Charts, Antient Papyri, Manuscripts and Drawings* (Londres, 1886-1887), de la que existen ediciones modernas. Por último, señalo la magnífica muestra que recientemente ha tenido lugar en la Sala Hipóstila de la BNE, «*Urbs beata Hierusalem. Los viajes a Tierra Santa en los siglos XVI y XVII*», comisariada por Víctor de Lama de la Cruz; entre otros aspectos, la exposición ha atendido la peregrinación de una treintena de españoles en las dos centurias; catálogo publicado por BNE, Madrid, 2017.

³⁴ Para esta síntesis sobre la evolución de Egipto desde su conquista árabe, Bernard LUGAN, *Los egipcios. De los orígenes hasta nuestros días*, Ariel, Barcelona, 2003, esp. cap. V «Egipto, desde la conquista árabe hasta el final de los ayubíes, 632-1250», pp. 107-138; también cap. VI «Los cinco siglos mamelucos, 1250-1798», pp. 141-161.

³⁵ En el caso hispánico, Pedro Mártir de Anglería (¿1447/1459?-1526) es el paradigma en su papel de embajador de los Reyes Católicos en Egipto. A él volveremos en otras partes del trabajo, sobre todo en Capítulo II.

Algo parecido a lo que acabamos de ver sucedía con las expediciones de tipo científico³⁶. Y, cerrando los frentes que alentaron a mantener vivas las vías de contacto, alcanzamos de nuevo los lazos comerciales con Oriente Próximo que, pese a la fuerte competencia atlántica que apuntábamos más arriba, deberían seguir su curso en el XVI. De ahí la aparición de la figura del *mercader-anticuario*, cuya prioridad era satisfacer el gusto cortesano en el acaparamiento de antigüedades; en el caso de Egipto, no sólo comportaría la inclusión de tales antigüedades en las cámaras de maravillas y los gabinetes de curiosidades tan característicos de la Europa moderna, sino que algunas de ellas –en particular en lo concerniente a las momias egipcias– acabarían llegando al Viejo Mundo para ser destinadas a usos distintos. Lo veremos a su debido tiempo.

Antes de finalizar el apartado, añadamos un par de *distancias* más, que de hecho son complementarias a las que hemos anotado hasta ahora. En cuanto a la primera, la *distancia geográfica* de Egipto. Más que por su ubicación en latitudes mediterráneas no tan lejanas, por el temor y recelo a la hora de conocer *in situ* un territorio, el egipcio, prácticamente desconocido hasta las postrimerías del siglo XVI, dados los peligros que el viajero occidental debía desafiar si decidía adentrarse en el Valle del Nilo. Temor y recelo tan sólo vencidos por la fe y la devoción religiosa, ya fuera a merced de esos *itinerarios* a Tierra Santa que requerían poner los pies en Egipto³⁷; ya fuera cuando el propósito, igualmente devoto, era hallar la tierra del Preste Juan, cuyo emplazamiento legendario se cifraba en la zona de Abisinia (Etiopía)³⁸. En la búsqueda de este mítico reino –que recuperaremos avanzada la investigación, al ocuparnos de las momias– algunos peregrinos llegaron hasta un istmo situado entre el río Nilo y el mar Rojo llamado Coptos, osando emprender una ruta hacia el Alto Egipto que les permitiera alcanzar la Etiopía cristiana; de todos modos, sus relatos resultan más bien sucintos, limitándose a mencionar los pueblos egipcios de la zona y a testimoniar, aunque sin demasiada profusión de datos relacionados con el antiguo Egipto, su paso por Luxor, ubicada a tan sólo unos kilómetros al sur de Coptos³⁹.

³⁶ De las aportaciones que derivan de viajes científicos realizados a Egipto en el siglo XVI, citamos sólo las que recuperaremos más adelante: la del veneciano Prospero Alpini y, de signo distinto, la de León el Africano. Además de ellos, sin olvidar a los peregrinos que buscaban la tierra del Preste Juan (de la que también hablaremos), el viajero moderno que tiene el mérito de haber iniciado un nuevo tipo de periplo por Egipto es el *anónimo veneciano*, a merced de un recorrido que, según describió, consistía en rebasar el Delta y las inmediaciones de la urbe cairota, para adentrarse por el Alto Egipto y alcanzar la zona de Nubia. Para un repaso general de estos y de otros viajeros, Erik HORNUNG, *Zum Bil Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance? / Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance?*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, esp. p. 175.

³⁷ Aun limitarse el viajero medieval y moderno a pisar, salvo excepciones, la zona septentrional del país, circunscrita al Delta del Nilo, intentando no sobrepasar la ciudad del Cairo. El desconocimiento territorial afectaba también a las zonas colindantes del continente africano y, por supuesto, a las legendarias fuentes del río Nilo. Las noticias renacentistas relativas a geografía y cartografía se basaban todavía en los arquetipos legados por Estrabón y a los preceptos instaurados en el siglo II d.C. por el geógrafo y astrónomo alejandrino Claudio Ptolomeo, cuya figura atenderemos en la Parte I del trabajo. En la concepción ptolemaica, el origen del Nilo quedaba fijado en dos puntos distintos próximos a los *Luna Montes*, topónimo del que derivó «el monte de la Luna», expresión usada en el Seiscientos español para referirse a las remotas fuentes del Nilo. Fue en el último tercio del siglo XVI cuando el cartógrafo flamenco Abraham Ortelius publicó su *Theatrum Orbis Terrarum* (Amberes, 1570) que, según veremos a su debido tiempo, se convirtió en una herramienta indispensable para las futuras expediciones a Egipto.

³⁸ Ésta fue la presunta localización a partir de sustituir la que previamente la había ubicado en Asia central. La leyenda medieval de este reino cristiano gobernado por un monarca-sacerdote asediado por el *infiel*, tenía su origen en una carta que –según la tradición– el propio Preste Juan había enviado en 1165 al emperador Manuel I, de la dinastía bizantina de los Comnén. En esta epístola se narraban las grandezas y la magnificencia de su país, las cuales quedaron instauradas en el imaginario de la Cristiandad occidental. La del Preste Juan era una tierra mítica que, además, fue entendida como enclave de resistencia al mundo musulmán que tal vez podría ayudar a derrocarlo.

³⁹ Cfr. Hornung, ob. cit., pp. 174-175.

Y respecto a la última *distancia* –que culmina este apartado, pero bien podría haberlo iniciado– se trata de la ***distancia histórica***, es decir la que separa la época moderna de la milenaria civilización egipcia. Posiblemente sea ésta la *distancia* más obvia de todas, pero no por ello debe pasarse por alto, siendo además la que engloba lo que llevamos dicho hasta el momento.

Pese a las *distancias*, que en su conjunto deberían haber actuado en detrimento de la recepción del mito egipcio en Occidente, y que en más de un sentido lo hicieron, pero sin llegar a causar su desaparición; gracias a las vías de contacto que permitieron mitigarlas; y a merced de los *filtros* por los que ese *algo* pasó, aunque no *todo*, el antiguo Egipto instalado en Occidente parece un hecho más que probado. De ahí que el Egipto sumido tradicionalmente en el olvido hasta su *redescubrimiento* a finales del siglo XVIII, a raíz de la campaña militar de Napoleón en el país del Nilo (1798-1799), no encaje ante tales evidencias, aun los esfuerzos –según se verán en el Estado de la Cuestión– vertidos en hacer notar un *pre-redescubrimiento* ya en los siglos XVI-XVII. Sin embargo, para la facción más conservadora de la Egiptología, los cimientos de su disciplina se fraguaron tras el regreso de la expedición napoleónica⁴⁰, cuando el centenar de sabios que acompañaban al ejército francés pusieron en orden sus anotaciones y dibujos esbozados durante la campaña militar, materializándose el *redescubrimiento* con la *Description de l'Égypte ou Recueil des Observations et des Recherches qui ont été faites en Égypte* (París, 1809-1829)⁴¹. Casi a las puertas de completarse la *princeps*, se daba el pistoletazo de salida de la Egiptología, ocurrido formalmente en el París de 1822, año del logro champollionano que coronaba el *redescubrimiento* de Egipto iniciado dos decenios atrás. Claro que «redescubrir» implica un trasfondo evidente: recuperar algo perdido. Y éste no era el caso. Se trataba simplemente de un Egipto *distinto* al que se convertiría a partir del siglo XIX en el foco de los estudios egiptológicos, marcados eminentemente por el acceso directo a las fuentes egipcias, comprensibles gracias al desciframiento jeroglífico y, paulatinamente, a lo propio con el hierático y demótico, los otros dos sistemas egipcios de escritura referidos en la tercera parte del trabajo.

Por el momento, y lejos de percibirse como signos de escritura de una antigua lengua extinguida, los jeroglíficos fueron tenidos en época moderna como ideogramas que incitaban a elucubrar enrevesadas especulaciones filosóficas y que, desde la *mirada* humanística, figuraban siluetas humanas, animales y vegetales, es decir, criaturas creadas por Dios y que, a razón de la mezcla renacentista entre lo pagano y lo cristiano, hacían de Egipto una especie de laboratorio visual donde se habían generado imágenes

⁴⁰ La invasión francesa de Egipto se inserta en el marco de declive del régimen mameluco del siglo XVIII. Un Napoleón al frente del Directorio y del Ejército de Oriente llegaba al puerto de Alejandría el 2 de julio de 1798, tras conquistar Malta. Sólo veinte días después, entraría en el Cairo como vencedor de la batalla de las Pirámides. Saldría de Egipto en agosto de 1799, dejando el gobierno a manos del general Jean-Baptiste Kléber. [N. de la A.].

⁴¹ Esta visión se ajusta al supuesto de Certeau cuando aseguraba que «el nacimiento de las “disciplinas” está siempre ligado a la creación de grupos». Cfr. Michel de CERTEAU, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993 (3ª ed.), cap. II «La operación historiográfica», p. 72. De todos modos, la expedición napoleónica era la guinda a un Setecientos repleto de aportaciones significativas para el conocimiento de Egipto: en una *Carte des Déserts de la Basse Thébaidé* (Cairo, a 23 de octubre de 1717), el jesuita Claude Sicard precisaba la localización de la ciudad de Tebas (antigua *Waset*), de los vestigios de los templos de Karnak y Luxor, así como del citado santuario isíaco de Filé. Ya a mediados XVIII apareció la obra más completa antes de la *Description de l'Égypte*: me refiero a los *Voyages d'Égypte et de Nubie* (Copenhague, 1755), del danés Frederic L. Norden. Para una síntesis de la antesala de la *Description*: Alberto SILIOTTI, *La scoperta dell'antico Egitto*, Edizione White Star, Vercelli, 1998.

en sentido amplio, que iremos desglosando poco a poco. En esta encrucijada se inscribe la producción de obras afiliadas a la concepción hermética, dada la existencia de una supuesta tradición egipcia remotamente antigua en la que, de forma latente, residía el verdadero «Conocimiento» –*supremo* o *absoluto*– transmitido por los sacerdotes egipcios mediante esos símbolos jeroglíficos que, en última instancia, eran los contenedores de toda su sabiduría y de su inconmensurable magia ancestral. En caso de acercarse el erudito del Quinientos a esos símbolos, quizá podría alcanzar tal «Conocimiento» y, de paso, constatar lo que Hermes Trismegisto había vaticinado en su *Corpus hermeticum*: que la historia de Occidente estaba ligada indisolublemente a la del antiguo Egipto⁴². De ahí que el interrogante con el que hemos abierto la investigación –si el mundo clásico fue una constante de recuperación y de exaltación durante el Renacimiento, hasta qué punto el mundo egipcio pudo serlo también– quede despejado, llevándolo a su máxima expresión la doctrina hermética. Ahora bien, la incidencia de Egipto en el devenir histórico de Occidente no quedaba constreñida al universo del hermetismo.

Que el énfasis renacentista recayera en el legado clásico no significa que se despreciaran o se excluyeran las antiguas civilizaciones orientales, lo que nos aleja de la presunción burckhardtiana de que el Renacimiento fijara el origen de la verdadera civilización exclusivamente en Grecia y determinara su plena culminación en Roma, ignorando cualquier tipo de aportación preclásica⁴³. En los círculos humanistas era sabido que muchos de los referentes occidentales se habían originado con anterioridad a la cultura helénica y que debían buscarse –al menos en parte– en el antiguo Egipto⁴⁴. Esta búsqueda no fue, ni mucho menos, exclusiva del Renacimiento. Herodoto, Platón, Plutarco o Diodoro Sículo, entre otros, habían reconocido la supremacía egipcia sobre todo en materia filosófica, científica, arquitectónica e incluso en lo tocante a la religión,

⁴² Para los vaticinos de Hermes Trismegisto y el vínculo entre Egipto y Occidente, Jeremy NAYDLER, *Temple of the Cosmos. The Ancient Egyptian Experience of the Sacred*, Rochester, Inner Traditions, 1996. La difusión del *Corpus hermeticum* en la esfera renacentista se debió básicamente a su versión latina ofrecida por Marsilio Ficino (Treviso, 1471). Se trata de un conjunto de textos fechados entre los siglos I-III (aun datar los más tardíos del VII), de diversa naturaleza (gnóstica, alquímica) y procedencia (egipcios, griegos, persas), cuya temática gira en torno a Hermes Trismegisto, el *tres veces grande*. Sus orígenes se remontan a Thot, dios egipcio de la escritura y la ciencia, asociación que acabó derivando en la transformación y humanización de la figura de Hermes-Thot, rey-filósofo (aludido al final de la nota 29) que reinó en tiempos inmemoriales durante, según rezan estos textos, 3.226 años. A lo largo de su mítico reinado, redactó 36.525 libros versados sobre la naturaleza y recopilatorios de la filosofía y la magia egipcias. Algunos autores reducen esta cifra a 20.000 libros, caso del citado Jámblico, e incluso a sólo 42, en el del también citado Clemente de Alejandría. En concomitancia con lo dicho anteriormente (en misma nota 29), el *Corpus hermeticum* desvelaba que la momia del Trismegisto había aparecido en el interior de la Gran Pirámide, sosteniendo un rollo de papiro que revelaba las 12 reglas fundamentales de la Alquimia: era la *Tabula Smaragda*, mencionada por Hortulanus como *Thelesinum* o «Secretos de Hermes» en el *Commentariolus in Tabulam Smaragdinam Hermetis Trismegisti* (Nüremberg, 1541). Que los textos herméticos proclamaran la existencia de una sabiduría ancestral comportó que el Trismegisto no se desvaneciera en los siglos medievales y, ya en el Renacimiento, pasara a ocupar una posición preeminente en la filosofía neoplatónica, siendo acogido en los círculos humanistas, desde el propio Ficino hasta Servet o Bruno. Junto a Hermes Trismegisto, el resto de los nombres propios relacionados con las artes ocultas (alquimia, astrología, magia natural, nigromancia): desde Aristóteles y Agustín de Hipona; pasando por el citado Hortulanus; el gran aristotelista y alquimista del siglo XIII, Alberto Magno y su discípulo, Tomás de Aquino; hasta Roger Bacon, Arnau de Vilanova y, claro está, Ramon Llull. Llegados al Renacimiento, y con Paracelso al frente, la alquimia siguió formando parte de las artes herméticas. Al respecto, Émile BRÉHIER, *Història de la Filosofia*, v. 2, *Del Renaixement a la Il·lustració*, UAB/Tecnos, Barcelona, 2000; Antoine FAIVRE y Jacob NEEDLEMAN (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, Crossroad Publishing Co., New York, 1992; sobre la figura de Hermes-Thot, Nica FIORI, *Roma arcana. I misteri della Roma più segreta*, Ed. Mediterranee, Roma, 2000, esp. p. 72.

⁴³ Al estudio decimonónico de Jacob Burckhardt me referiré en el Estado de la Cuestión.

⁴⁴ Al respecto, K. H. DANNENFELDT, “The Renaissance and the Pre-Classical Civilizations”, en *Journal of the History of Ideas*, XIII, 4 (1952), pp. 435-449. Todavía más rompedor respecto a las teorías burckhardtianas tenemos a Martín BERNAL, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1993.

pese a las reticencias anteriormente comentadas⁴⁵. Una supremacía egipcia legitimada por la remota antigüedad de la civilización nilótica que, no en vano, era vista por estos autores clásicos como la cuna de la sabiduría griega, denotando la autoridad histórica que tenía Egipto respecto a Grecia y demás pueblos⁴⁶. Más tarde, eruditos del Medievo, bajo el influjo sobre todo de Agustín de Hipona y pese a los prejuicios motivados por la tradición bíblica, tampoco desdeñaron tal reconocimiento; la razón para mantener la supremacía egipcia en el pensamiento de la Cristiandad era que, junto al concepto medieval de la *translatio imperii*, descansaba el de una *translatio cultus et philosophiæ*, mediante la cual se trazaba linealmente que ese «Conocimiento» originado en Egipto había traspasado a griegos, luego a romanos y, finalmente, a galos y a españoles⁴⁷.

Con la traslación latente e ininterrumpida de *lo egipcio* en la tradición occidental nos situamos en el umbral donde enunciar la hipótesis principal de la investigación. Antes, empero, para concluir este apartado nótese *qué* Egipto centra nuestro estudio, ese Egipto *distinto* que decíamos unas líneas atrás. Distinto al faraónico del que luego se ocuparía la Egiptología; distinto en tanto que *filtrado, distante* y percibido a través de unas *vías de contacto* propias de la época moderna, que deberían facilitar y nutrir la recepción del mito egipcio, pero también condicionarla. Es posible que Egipto nunca llegara a ensombrecer a Grecia y Roma, pero ambas tuvieron que compartir el espacio renacentista con un omnipresente país del Nilo, alojado en el imaginario moderno de forma explícita en ocasiones, implícita en otras. De ahí que debamos hablar de un influjo egipcio indirecto, sí, pero sin duda poderoso por la calidad y la cantidad de préstamos culturales que Egipto proporcionó en la formación de Occidente, así como las consecuencias que estos rasgos culturales asidos de un decadente *Kemet* han tenido en campos como el científico, el filosófico o incluso el religioso⁴⁸.

Y de ahí también que la impronta egipcia no sea tan evidente como la grecorromana, sino sólo insinuada bajo aquella *huella de Osiris*, la cual quedó dibujada en una *multiplicidad de contornos*, otra de las expresiones acuñadas para el presente trabajo. Con ella queremos significar cómo el mito egipcio se plasmó *in extenso* a través de manifestaciones lingüísticas, genealógicas, fundacionales, historiográficas, literarias, artísticas, ceremoniales, e incluso médico-farmacológicas. Esta *huella* representada bajo la *multiplicidad de contornos* ya nos sugiere la dificultad que supone adentrarse en los entresijos de la recepción egipcia en la Europa moderna, más aún al ser nuestro objetivo afrontar el caso hispánico, no tanto por tratarse de un terreno hasta ahora poco cultivado –que también–, sino por las particularidades y especificidades que iremos viendo.

⁴⁵ Dejando de lado las consideraciones vertidas cuando expiraba la civilización faraónica, en paralelo a la expansión del cristianismo (recuérdense las *Sátiras* de Juvenal y la ‘absurdidad’ achacada por los Padres de la Iglesia) no podemos obviar el asombro y admiración que despertaba la religión egipcia en autores griegos previos, tales como Herodoto en sus *Historias* (II, 37-64); así, «en la Antigüedad clásica, el impacto de la religión egipcia pudo percibirse en quienes de un modo u otro entraron en contacto con los egipcios. La presencia egipcia se descubre en la misma mitología griega», en ocasiones de forma categórica, en otras bajo alusiones geográficas o temáticas, caso de Homero en *La Iliada* y *La Odisea*, o de Esquilo en *Las Suplicantes*. Frankfort, ob. cit., estudio preliminar, p. 15.

⁴⁶ Cfr. Frankfort, ob. cit., estudio preliminar, pp. 15-16. Tales argumentos laudatorios de Egipto se dan especialmente en el *Timeo* de Platón, como tendremos oportunidad de comentar en Capítulo VI del trabajo.

⁴⁷ Así lo aseguraba en el siglo XII, por ejemplo, el obispo y cronista alemán Otto de Freising en su magna *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Cfr. Dannenfeldt, art. cit., p. 436.

⁴⁸ Cfr. Ferran INIESTA, *Antiguo Egipto. La nación negra*, Sendai Ediciones, Barcelona, 1989, pp. 16-17. Avanzamos que en Capítulo I de la investigación veremos el significado y la trascendencia de «Kemet», uno de los términos del egipcio antiguo para designar el país del Nilo.

2. De lo general a lo particular.

La huella de Osiris en la Monarquía de Felipe II y su multiplicidad de contornos

2.1. Formulación de la hipótesis principal de la investigación

El punto de partida que supone el epígrafe anterior –largo a la par que necesario– nos conduce, en efecto, a formular la **hipótesis principal de la presente investigación**: demostrar que la *huella de Osiris* se hundió en suelo hispánico en tiempos de Felipe II (1527-1598). Tiempos en los que –sin dejar las sugerentes metáforas a las que siempre parece invitar el exotismo egipcio– pudiera haberse bebido de las lejanas aguas del río Nilo. Un reinado transcurrido a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI⁴⁹, durante el cual el hijo primogénito del emperador Carlos V (1500-1558) se erigió en paradigma de ‘Príncipe del Renacimiento’ en su sentido pleno⁵⁰. Por ello, el protagonista de «uno de los proyectos de conjunción europea –si no universal– de mayor trascendencia y duración en el pasado»⁵¹, estuvo movido por las inquietudes propias de un monarca de su época, culto e instruido, a pesar de las connotaciones que luego derivarían de la *leyenda negra* y que, sin embargo, en nuestro caso igualmente nos llevarán en ciertos momentos de la investigación a percibir que la recepción del mito egipcio también se dejó sentir bajo concisas acepciones vinculadas a la *imagen* negativa generada en torno a Felipe II, sobre todo a partir de 1568 por motivos que argumentaremos debidamente.

La elección de la época en la que centrar nuestro estudio tiene su razón de ser, claro está. Y no sólo se debe al atractivo de ser ese *proyecto de conjunción europea, si no universal, de mayor trascendencia*; responde también al empedernido interés y al especial apego por el dieciséis hispánico a los que se hacía alusión al iniciar este trabajo, que son particularmente intensos en todo lo referido al rey Prudente, personaje singular y único donde los haya, tal y como demuestra la suma atención –fraguada en más que una densísima, inabarcable bibliografía– que Felipe II siempre ha suscitado, la cual podemos remontar a sus propios coetáneos y alargarla, sin pausa, hasta hoy en día. Suma atención por un monarca no exento de controversia y de controversias, cuyo reinado ha sido –en principio– examinado desde todos y cada uno de los ángulos posibles. Ahora bien, las cosas cambian al reparar en un aspecto como el interés por el antiguo Egipto que pudo existir durante su mandato. Y es aquí donde debe vindicarse la recepción del mito egipcio en tiempos de Felipe II: una recepción que, según intentaremos probar, en absoluto fue residual o anecdótica, pese a estar poco transitada y aun haber permanecido prácticamente desatendida por la historiografía modernista.

⁴⁹ Como es sabido, entre 1556 y 1598, aun exceder a la práctica este marco cronológico puesto que ya en 1543, a la edad de dieciséis años, Felipe había recibido la regencia de España; en 1554 había accedido al trono del reino de Nápoles, Sicilia e Inglaterra; en 1555, lo propio para los Países Bajos; y en 1556, en cuanto a los dominios europeos y americanos. Al margen, Portugal y sus posesiones de ultramar, que no llegarán hasta 1580.

⁵⁰ Si existe un nombre propio asociado a la expresión ‘Príncipe del Renacimiento’ es, claro está, el de Fernando Checa; a él me referiré enseguida. De momento, cabe recordar que estamos ante una expresión no sólo acotada al ámbito de las artes, sino imbuida de ese sentido pleno; al respecto, Carmen IGLESIAS, ‘El gobierno de la Monarquía’, en F. Ruiz Martín (coord.), *La Monarquía de Felipe II*, RAH, Madrid, 2003, p. 472. De ella dijo Tomás y Valiente que no podía «servir como única ni principal clave explicativa de la configuración del aparato estatal», pero en cierto modo instaba a no olvidar ese sentido pleno de ‘Príncipe del Renacimiento’ «porque exalta y exagera una realidad en manera alguna desdeñable y sobre la que habrá que volver, aunque valorándola con otra perspectiva». Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *La España de Felipe IV: el gobierno de la Monarquía, la crisis de 1640 y el fracaso de la hegemonía europea*, en *Historia de España* de Menéndez Pidal, t. XXV, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, introducción, pp. 7-8.

⁵¹ Ruiz Martín, ob. cit., prefacio, p. 9.

Tal vez sea ahora el momento adecuado para –según instaba Tomás y Valiente– volver a la realidad generada por el *tópico* de ‘Príncipe del Renacimiento’, valorándola con otra perspectiva –como él mismo precisaba. Un ejercicio que, de hecho, se emprendió ya de forma intensa en el contexto de los centenarios del tránsito y nacimiento de Felipe II y Carlos V, respectivamente, celebrados entre los años 1998 y 2000, en los que se incidió, en cuanto al rey Prudente se refiere, en precisamente destacar esta aureola⁵². Sin embargo, el tema que aquí nos ocupa debería continuar en adelante paralizado, en la misma situación historiográfica anterior. Es por todo ello que en las páginas que siguen se intentará arrojar luz al respecto, demostrar la hipótesis enunciada y, a partir de aquí, constatar que nos hallamos ante un fenómeno dado en el mundo hispánico que, pese a la dificultad que entraña detectarlo, estuvo en concomitancia con lo visto en el anterior apartado, a saber: ese Egipto *distinto*, instalado e incluso acomodado en la tradición occidental; esa recuperación, exaltación y difusión renacentistas; esos modos en que *lo egipcio* se hizo presente en la Europa moderna, en particular en el siglo XVI.

Cabe esperar, además, que la afirmación de nuestra hipótesis permita no sólo enriquecer el estudio histórico, el conocimiento y la comprensión de la siempre compleja Monarquía hispánica, sino también ensanchar sus múltiples *visiones* que, por esta complejidad, parecen no zanjarse nunca desde el punto de vista historiográfico. Como es lógico, de la tesis principal emanarán **hipótesis secundarias** u *orientaciones de sentido* en relación con el objeto de la investigación. ¿Cómo fue la recepción hispánica del mito egipcio en tiempos de Felipe II? ¿Acaso de refilón y sin más trascendencia que la mera anécdota amparada bajo lo que suele denominarse *egiptomanía*? –con la que la Egiptología gusta tanto de resolver la fascinación por Egipto a lo largo de los siglos⁵³. No. Nuestra hipótesis es que, por contra, la recepción hispánica del mito egipcio pudo tener un papel activo y relevante para con la Monarquía de Felipe II. ¿Cumplió esta recepción hispánica los parámetros generales fijados por la recepción europea? No. Abogamos por una serie de rasgos propios y genuinos, dimanados sobre todo de la intersección donde confluyeron los humanistas españoles y los efectos derivados de la

⁵² Especialmente con motivo de la triple exposición, y las riquísimas aportaciones bibliográficas que de ellas derivaron, cuyo título global fue precisamente «Un príncipe del Renacimiento», comisariada por Fernando Checa y albergada en el Museo del Prado (junto a otras sedes) desde finales de 1998 hasta principios del año siguiente.

⁵³ Del término «egiptomanía» existen varias acepciones. Una de las más completas la define como sigue: «una práctica más antigua que la Egiptología, si bien esta palabra aparece en Europa durante la I Guerra Mundial. Surge con el sentido de la reutilización de los motivos del antiguo Egipto en la creación de objetos y narrativas contemporáneas, para señalar y localizar las ocurrencias de los deseos sobre objetos egipcios antiguos auténticos y de valorización cultural de ellos, a partir de nuevos criterios de belleza, materiales y técnicas artísticas. La Egiptomanía tiene una larga historia en el continente europeo. Se inicia con los traslados de monumentos egipcios y obeliscos, por el emperador Augusto, del lugar de origen para Roma, como representaciones de su gran y nuevo poder. La pasión por Egipto resurge en el Renacimiento, gracias a la creación de la imprenta, cuando los libros se multiplican, el interés del hombre por las propias realizaciones aumenta, y los progresos técnicos facilitan la navegación a oriente. El mundo letrado de fines siglo XV, de encuentro a los humanistas, descubre Egipto por los relatos de los viajeros y los historiadores antiguos», Margaret M. BAKOS, “El Antiguo Egipto en Brasil. Historia de la Egiptología en Brasil”, en *Arqueoweb*, V, núms. 2-3 (2003), URL: www.ucm.es/arqueoweb/numero-5-2_5-3.htm. Una definición complementaria de «egiptomanía» nos lleva a «[la] reinterpretación del exótico vocabulario del antiguo Egipto, con una sintaxis perturbadora de las intenciones que dieron origen a su creación, constituye la primera manifestación de Egiptomanía y la base del fenómeno que se desarrollaría en el mundo occidental, con especial vigor a partir del siglo XVIII, afectando a los campos más diversos», Carlos SAGUAR QUER, “La Egiptomanía en la España de Goya”, en *Goya Revista de Arte*, 252 (1996), pp. 367-381. Por último, en la citada monografía de Henri Frankfort se alude a los «motivos religiosos egipcios (sin menoscabo de los artísticos y de otro tipo) filtrados en diferentes de la cultura europea ya desde la misma época romana; este fenómeno ha dado lugar a lo que se conoce como «egiptomanía». Frankfort, ob. cit., estudio preliminar, p. 15.

Contrarreforma, que incurrieron en la recepción egipcia hispánica y que, a medida de que avance la investigación, nos facultarán para poder situar un *renacimiento egipcio* en la Monarquía de Felipe II, y su variante de *renacimiento jeroglífico*, del mismo modo en que tales *renacimientos* subsidiarios del Renacimiento se dieron –tal y como veremos en el Estado de la Cuestión– en otras latitudes europeas y que, como es previsible, pudieron tener su incidencia en el caso hispánico. En definitiva, dada la complejidad de la hipótesis principal que nos proponemos a defender, junto a las secundarias que irán surgiendo –por ahora me he limitado a enunciar las orientaciones de sentido que actúan de contrapeso a la tesis principal–, puede intuirse que el protocolo metodológico a seguir para tales efectos no es, en absoluto, menos complejo. De hecho, en el siguiente apartado se constatará hasta qué punto se trata de una metodología digamos que batida, reposada y cuajada a razón del proceso de conocimiento crítico adquirido en el cúmulo de años de aprendizaje –fruto de una lejana Licenciatura y de un más reciente Doctorado, junto a la inmersión paralela en un entorno profesional egiptológico– sin los que no se hubieran podido adquirir unos hábitos de investigación ni afrontar el *quehacer* histórico en un estudio de la envergadura y características como el presentado aquí.

2.2. Concreción de una metodología acorde con el propósito de la investigación

La aparente uniformidad de la recepción egipcia en la Europa quinientista no excluye que, al ceñirnos al mundo hispánico, deban atenderse los rasgos propios y genuinos acabados de anunciar unas líneas atrás, con cierto acento local si se quiere decir así, formados en base a particularidades y especificidades –no tan lejanas de lo que Certeau planteaba cuarenta años atrás⁵⁴– derivadas en nuestro caso de esa encrucijada entre los humanistas españoles y los efectos de la Contrarreforma, que dieron lugar a unas interpretaciones del mito egipcio emanadas desde perspectivas y sensibilidades propias, y que debían cumplir unas finalidades no menos inherentes. De ahí que, para ir empezando a concretar una metodología encaminada a defender o negar, según corresponda, el conjunto de hipótesis esbozadas en el anterior epígrafe, debamos recurrir de nuevo a Peter Burke, al estar nuestra labor –tal y como se habrá deducido a estas alturas– perfectamente alineada en las filas de la historia cultural. En este sentido, para comprender o, como poco, para intentar captar de la mejor manera posible la recepción de textos e imágenes, toda investigación histórica debe plantearse –siguiendo con Burke– un interrogante clave: *¿quién?* Es decir, las particularidades y especificidades en la recepción de un determinado texto o imagen (aquí en relación con la recepción hispánica del mito egipcio, ya sea por vía textual, visual o, más intangible, la brotada del imaginario colectivo) no pueden entenderse si no se ahonda en *quién* era el receptor⁵⁵. Es por este motivo que los estudios de historia cultural han atendido en las últimas décadas las modalidades de *representación* en sentido pleno, a saber: desde las literarias y visuales, hasta las mentales⁵⁶. Y, como es lógico, esta investigación ha tomado muy en consideración tales premisas, proponiéndose averiguar *quién* se situaba ante ellas, sí, pero también *quién* había tras ellas.

⁵⁴ Me refiero a la *particularidad* que para Michel Certeau era una «marca indeleble» en el sí del discurso histórico, al ser completamente imborrable «desde donde hablo y del ámbito donde prosigo mi investigación». *Idem*, p. 67.

⁵⁵ Peter BURKE, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 84.

⁵⁶ *Idem*, p. 141. Y, por supuesto, Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 2005 (6ª reimp.), esp. cap. I.

Es por ello que aquí cobra máxima relevancia el *quién* instado por Burke, exhortando a plantearnos *quiénes* receptionaron el mito egipcio en el mundo hispánico y *qué* relación (exegética, filosófica, política, iconográfica, estética, etc.) establecieron con él. Habrá, pues, que no perder de vista la coyuntura de esos *quiénes*, algo imprescindible en cualquier tarea historiográfica que, como ha evidenciado la historia cultural (pienso en las aportaciones de Chartier), pretenda cumplir el mandato de todo historiador: contextualizar histórica y sociológicamente⁵⁷. Claro que, en la presente investigación, la *contextualización* adquiere matices peculiares, tanto a nivel cronológico como en el plano geográfico, al alterarse o desviarse en ciertos momentos hasta el punto de poder dar la sensación de diluirse. Es posible que tales alteraciones o desviaciones en materia del tiempo histórico puedan suscitar –legítimamente– críticas o, como mínimo, reticencias al tratarse de un trabajo que, según reza el subtítulo, pretende **abarc**ar los territorios de la Monarquía hispánica en el marco de la segunda mitad del siglo XVI. Meta doblemente ambiciosa, cuando no excesiva e imposible quizá de condensar en una labor de índole unipersonal, más aún al estar condicionada por un plazo finito de entrega. Pero vayamos por partes y veamos en qué sentido afectan sendas alteraciones o desviaciones en la temporalidad y la espacialidad.

En cuanto a la pretensión de **abarc**ar los territorios de la Monarquía, se comprobará que, si bien los autores y noticias que irán surgiendo a lo largo del trabajo se circunscriben en su mayoría al ámbito español, en el conjunto de la investigación subyace el marco universalista de la Monarquía, lo que permite dimensionar en su justa medida el alcance de la recepción del mito egipcio. Además, el predominio de ejemplos de acotación española no sólo atañe a las particularidades y especificidades que decíamos; también permite sacar a flote la problemática que tradicionalmente ha comportado el uso del concepto «Renacimiento» aplicado a España⁵⁸. Aunque no corresponda entrar aquí en los pormenores de hasta dónde ha llegado tal problemática, sí merece la pena tener presente el debate historiográfico cuasi endémico en torno a las variables y periodización del Renacimiento español –en particular desde el punto de vista literario, sin menoscabar el resto de campos– a causa de las contradicciones y la diversidad de modelos que fueron «alternativos y en más de una ocasión excluyentes» y que caracterizaron la cultura renacentista española hasta el punto de haberse cuestionado si existió un Renacimiento español *ad hoc*⁵⁹. De ahí que, en relación al mito de la *insularidad hispánica*, se haya pretendido negar la existencia en España del resurgir de la cultura antigua entre los literatos españoles o, en términos menos categóricos, se haya optado por destacar su peculiaridad; en otros estadios del debate, la negación

⁵⁷ Al respecto, me remito a la nueva edición del clásico de 1992 de Roger CHARTIER, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Gedisa, Barcelona, 2017, “Nuevo prólogo: veinticinco años después”, esp. p. IX.

⁵⁸ La rúbrica «Renacimiento» en el caso español ha sido objeto de larga discusión, siendo bien nutrida la bibliografía que existe al respecto. Me limito a enumerar aquí algunas aportaciones aparecidas desde mediados del siglo XX hasta tiempos recientes, a merced de una relación de autores y monografías que no pretende ser, ni mucho menos, exhaustiva, meramente aproximativa: A. Bell, *El Renacimiento español* (1944); H. O. Green, *España y la tradición occidental* (1969); M. Ciliberto, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito* (1975); P. Russel, “La Literatura española (1474-1681)”, en AAVV, *Introducción a la cultura hispánica*, II (1982); AAVV, *L’idée de Renaissance dans l’Occident moderne* (1986); A. Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos* (1994); Asunción Rallo Gruss, *Humanismo y Renacimiento en la literatura española* (2007); Carlos G. NOREÑA, *Studies in Spanish Renaissance* (2012).

⁵⁹ Para ello, remítome a un estudio citado en nota anterior, que ahora amplió: Asunción RALLO GRUSS, *Humanismo y Renacimiento en la literatura española*, Síntesis, Madrid, 2007, esp. pp. 16-17.

frontal se ha suavizado, sugiriendo que sí hubo un Renacimiento literario en España pero que, al reparar en el siglo XVI, éste se dividió en dos períodos: el primero, motivado por un pulso renacentista vivido ‘hacia afuera’ y, por tanto, entendido como un empuje español hacia Europa, coincidiendo con la etapa imperial de Carlos V; el segundo, ya en época de Felipe II, sumido ‘hacia adentro’ a razón de una literatura que se encontraba replegada en sí misma y, por ende, aislada del resto de experiencias de signo europeo⁶⁰. En nuestro caso, al ahondar en la recepción del mito egipcio veremos que esta división no se cumple estrictamente. Y es por este incumplimiento que resulta interesante conceder una esmerada atención al ámbito español, más teniendo en cuenta que estamos ante un Renacimiento tardío, lo que en absoluto irá en detrimento en la formación de un *renacimiento egipcio* en la Monarquía de Felipe II.

Respecto a **abrazar cronológicamente la segunda mitad del siglo XVI**, esta contextualización vuelve a presentar ciertas grietas, contribuyendo tales resquebrajos a acrecentar en algunas partes de la investigación las reticencias que el marco geográfico pueda motivar ya de por sí. Para empezar, es obvio que nuestra acotación secular huye –explícitamente– de la precisión exacta de un período histórico como pudiera haber sido, sin ir más lejos, el concerniente a las fechas de reinado de Felipe II (véase nota 49). La razón no es otra que buscar una libertad de movimientos de la que se carecería en caso de atender una etapa concisa, de delimitar un *cuándo*, permitiendo con esta soltura trastocar la segunda parte del Quinientos, retrocediéndola unas veces, excediéndola en otras. Esta transgresión se debe, una vez más, a la complejidad del tema tratado y a los problemas metodológicos que encierra en sí la propia investigación, que impiden una exposición cronológica al uso, y abogan por una exposición más de tipo narrativo y temático, regida por un patrón donde se vaya hilvanando y cosiendo el discurso histórico en función de ideas y conceptos. A sabiendas del riesgo de causar en el lector la sensación de dar saltos temporales en varios momentos, este tipo de exposición se ha considerado necesaria al ser más flexible y al permitir una argumentación coherente de los diferentes aspectos examinados. De ahí la importancia de situar a esos *quiénes* y de alterar ese *cuándo*, aunque ello signifique sacrificar en más de una ocasión, según decíamos, el marco temporal de la segunda mitad del dieciséis. De lo contrario, muchas de las ideas y de los conceptos quedarían aislados, huérfanos en la época Felipe II, al prescindir del poso que pudieron tener con anterioridad, u obviar la persistencia que luego pudieron detentar. Ésta es, pues, una investigación que, lejos de verse encorsetada por una temporalidad discursiva, se define por un alcance histórico digamos que afín a la *longue durée*, quizá más propio de antaño pero que, en el fondo, evoca aquí un pretendido reflejo en el espejo de los *Annales*, no sólo perceptible en el enfoque de la historia cultural en, por ejemplo, el *Le monde comme représentation* bajo el prisma caleidoscópico de Chartier, sino perceptible también en el mismo instante en que el *Mediterráneo* de Braudel dé inicio al Estado de la Cuestión.

Antes de ello, precisemos algo más la metodología seguida en la investigación, aun no ser tarea fácil concretarla. Y no lo es por varios motivos. Recuerdo haber leído en alguna parte que *todo significa algo*, frase que condensa en muchos sentidos el trasfondo de este trabajo donde el dato más ínfimo puede aportar información útil.

⁶⁰ *Ibidem*.

Daremos buena cuenta de ello a lo largo de los distintos capítulos que lo configuran, especialmente cuando se aporten datos que puedan tener una relevancia discutible o que, incluso, ni siquiera sean inéditos al haber sido ya publicados. Eso sí, de una forma dispersa y presentada desde un enfoque distinto al que aquí vayamos a proporcionar. De ahí que, más que necesario, se considerase inexcusable reunir y unificar de forma compacta y coherente las *huellas* de Osiris dibujadas en suelo hispánico a través de la *multiplicidad de contornos*. Unas *huellas* que pueden ser más o menos difuminadas y presentar unos u otros contornos, es decir, responder al sinfín de materias adscritas al espectro de la erudición humanística quinientista. Por ello insistimos en la dificultad que supone adentrarse en los entresijos de la recepción egipcia hispánica, tanto por la diversidad y disparidad de las fuentes a que deberemos recurrir a causa, precisamente, del amplísimo foco de irradiación del mito egipcio; como por aquella que comporta la propia revisión y relectura de muchas de estas fuentes que –según lo dicho– quizá no sean inéditas y hayan sido examinadas ya con otros propósitos ajenos a los nuestros porque, en apariencia, no guardaban ninguna relación con el antiguo Egipto. Ergo, el establecimiento de fuentes no ha venido definido precisamente por ser un ejercicio fácil ni claramente nítido, como sí puede darse en otro tipo de investigaciones históricas.

Al apuntar unas líneas atrás que en tiempos de Felipe II se bebió de las lejanas aguas del Nilo, se ha figurado bajo esta forma simbólica hasta qué punto atenderemos un amplio elenco documental, cuyo caudal sea tal vez equiparable al del río egipcio. Con ello queremos significar que la documentación tanto nos podrá conducir a la cultura bíblica como al pensamiento político, tanto a las fuentes literarias como a las relativas al ejercicio laudatorio y propagandista de la Monarquía. En este sentido, si «forjar memoria de las cosas, de las ideas y de las personas por medio de la transmisión del conocimiento de sus hechos, sentimientos y pasiones era uno de los objetivos principales de la escritura en los siglos XVI y XVII»⁶¹, la forja de una *memoria de Egipto* nos porteará hechos, sentimientos y pasiones que, aun quedar por escrito, no siempre son fáciles de detectar ni coherentes entre sí. Un elenco –o, si se prefiere, un verdadero *caudal*– documental de signo distinto que, además, tampoco tiene por qué ser claro. De ahí el laberinto que ha supuesto dar con la salida hacia un método preciso que permitiera compactar aspectos de diversa índole y construir un discurso *egiptizante* trabado tanto en las esferas eruditas y los círculos de poder, donde averiguaremos si Egipto pudo actuar como legitimador dinástico e incluso erigirse en un instrumento que facilitara parte de los engranajes que debían mantener en pie la maquinaria de la Monarquía; como instalado en, pongamos por caso, un campo tan alejado como puede ser el médico-farmacológico, donde Egipto pudo proporcionar un remedio curativo a modo de panacea, alcanzable a través de sus milenarias –o no tan milenarias– momias. Esta vereda laberíntica es, pues, uno de los impedimentos que ha frenado hasta ahora un planteamiento global, integrador y cohesionado de la recepción quinientista del mito egipcio. Tal y como se comprobará en el Estado de la Cuestión, la bibliografía es dispersa y se limita a trabajos fragmentarios que ofrecen pinceladas a modo de lienzo *egiptomaníaco*. Ello se debe a que las fuentes de época moderna que facultan la toma de contacto con la *huella de Osiris* no son –decía– fáciles de detectar ni coherentes entre sí.

⁶¹ Fernando BOUZA, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Sociedad Española de Historia del Libro-Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, vol. 2, Salamanca, 1999, p. 16.

De un lado, fuentes manuscritas que no permiten ejecutar un vaciado sistemático de series de legajos previamente pronosticadas, ni llevar a cabo una búsqueda en la sección de un archivo u otro que responda a un guión de trabajo; del otro, tanto de lo mismo en cuanto a las fuentes impresas. Adversidades que explican en su conjunto el grado de dificultad al emprender una investigación como ésta y que seguro hubieran sido afrontadas en modo distinto por un modernista o por un egiptólogo ‘de génesis’. Uno y otro situarían su *objeto histórico* bajo el foco cenital de su protagonista: para el primero, la Monarquía hispánica; para el segundo, la civilización egipcia. En nuestro caso, empero, hemos buscado el equilibrio de ambos. Sería insuficiente limitarnos a exponer, por ejemplo, si una obra del dieciséis recoge un jeroglífico (egipcio) sin ofrecer su **transliteración y traducción**, porque quizá este ejercicio lingüístico-filológico (más propio del egiptólogo cuando disecciona un texto en escritura jeroglífica para proceder a su estudio) pueda deparar *a priori* algún que otro dato impensable, que pasaría por alto en caso de resolver ese jeroglífico sólo como una copia humanística de algún modelo epigráfico. Un equilibrio que, en el fondo, nos viene a recordar el *plain historian* de Trevor-Roper, es decir, la manera cómo el historiador británico anunciaba cuarenta años atrás la interdisciplinariedad que luego ha imperado en los estudios históricos⁶².

Sigamos con un apunte referido a la mediación entre texto y lector: se ha optado por una alternancia entre el uso de la primera persona del singular y la primera del plural, en combinación con la forma pasiva. No es ésta una cuestión baladí⁶³. De hecho, son tantas las cautelas que debe tomar el historiador nacido de la *nueva historia*, tras el *giro lingüístico* y demás movimientos afines, externos a la disciplina, pero sin duda influyentes para con ella (tales como el postmodernismo y el deconstruccionismo)⁶⁴, que resulta casi imposible esquivar la reflexión antes de teclear un *yo*, un *nosotros* u optar por una forma más neutra, ambigua, siempre evocadora de mayor objetividad. Reflexión que desde los años 1970 (en particular a partir de 1973 con la *Metahistory* de Hayden White) ha impregnado todo aquello que concierne al *oficio* de historiador: la metodología a seguir; cómo afrontar su relación con las fuentes consultadas; qué puede considerarse como hecho histórico y qué no; dónde acaba el horizonte epistemológico y empieza el relato; etc. Reflexión que –aun haberse relajado– ha cuestionado durante largo tiempo tanto el objeto del estudio histórico, como el propio papel del historiador. Si hago mención a todo ello es por su grado de incidencia en la presente investigación, notoria en varios momentos y no sólo en lo que a la persona narrativa se refiere. También al intentar discernir cuál sería la mejor forma para desarmar el texto histórico (por mucho que no pareciera guardar relación con Egipto, extraer del texto en cuestión lo que pudiera dar de sí); o cómo «traducir de un lenguaje cultural a otro» sin forzar con ello una conversión de los datos extraídos de la documentación (sea cual fuere su naturaleza) en objetos simbólicos (en nuestro caso, los relacionados con el mito egipcio) a una realidad histórica que resultara artificiosa⁶⁵.

⁶² Hugh TREVOR-ROPER, *Princes and Artists. Patronage and Ideology at four Habsburg Courts, 1517-1633*, Harper & Row, London, 1976. p. 7.

⁶³ Sobre la mediación textual a través del *yo* y del *nosotros*, véase Certeau, ob. cit., p. 75.

⁶⁴ Al respecto, Xavier GIL I PUJOL, “Sobre la noción actual del hecho histórico: entre contingencia y construcción”, en *Revista de Occidente*, 332 (2009), pp. 64-86.

⁶⁵ Para la cuestión de la *traducción* de un lenguaje cultural a otro, esto es, «convertir producciones sociales en objetos de historia», Certeau, ob. cit., pp. 84-85. Asimismo, Peter BURKE y Ronnie PO-CHIA HSIA (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

De todos modos, y sin dejar aún los supuestos decertaurianos, cierto alivio parece encontrarse en el propio ejercicio de revisión y relectura a las que se han tenido que someter –según señalaba unos párrafos atrás– muchas de las fuentes consultadas para este trabajo y que, en un elevado porcentaje, no son inéditas al haber sido ya examinadas, si bien con propósitos ajenos a los nuestros. En este sentido, «no hay trabajo que no tenga que utilizar *de un modo diferente* los fondos conocidos», tras lo cual reside latente la idea del propio Certeau de la existencia de un *gesto fundador*⁶⁶. La idea es simple pero no por ello debe subestimarse: procesar las fuentes de un modo distinto, tiene como resultado un producto diferente. De aquí que, pese al elevado porcentaje de fuentes no inéditas a que nos remitiremos, quizá lo inédito de esta investigación radique –a la manera decertauriana– en su propio *gesto fundador* y, más allá de este gesto, en el modo en cómo se ha afrontado el cometido teórico-metodológico para someterlo al análisis derivado de esas fuentes de tan diversa naturaleza, cuyo objetivo ha sido establecer una asociación de ideas que permitiera articular la síntesis de un discurso *egiptizante* harmónico que condujera –al fin– a su abstracción y generalización.

A partir de los puntos expuestos hasta este instante, se va perfilando cómo la presente investigación puede alinearse, en efecto, en las filas de la historia cultural que decíamos con anterioridad. Y ello pasa, naturalmente, por recurrir en ciertos momentos a métodos cuantitativos, en particular cuando se requieran algunos datos o indicadores para detectar –pongamos por caso– cuántas veces un determinado texto puede llegar a contener una serie de términos relacionados con el mito egipcio (ya sea un simple «Egipto», un «egipcio», o bien sus múltiples variantes gráficas, junto al repertorio de términos asociados, relativos sobre todo a la geografía nilótica y las deidades egipcias), enfatizando de este modo lo dicho unas líneas atrás: que en esa fuente se preste suma atención por una materia de la que, en principio, no debiera ocuparse. Esto ocurre en los indicadores lingüísticos albergados en Capítulo I de la investigación, donde se ha echado mano de las tecnologías digitales que ofrece el *site* de la RAE para confeccionar un registro seriado de términos directamente relacionados con la recepción del mito egipcio. Como es lógico, en este caso sí se ha precisado de una delimitación cronológica (que hemos fijado entre 1400 y 1600), no siendo ésta una periodización arbitraria, sino que responde a una acotación útil para valorar –aun los inconvenientes que, según veremos, implica el vaciado digital– en qué estadio se encontraba el léxico referido a Egipto en la Monarquía de la segunda mitad del siglo XVI y qué testigo lingüístico asía de la centuria previa para que la *memoria de Egipto* pudiera forjarse e instalarse en el paisaje cultural en tiempos de Felipe II.

De hecho, cabe reconocer que el Capítulo I no estaba contemplado en la fase embrionaria de la investigación. Por fortuna, esta laguna se solventó a tiempo y pudo evitarse tal omisión al reparar en un dato tan básico como relevante: el término «Egipto» no existía en la antigua lengua egipcia. ¿Cómo pudo incidir esta circunstancia en la formación de ese paisaje cultural quinientista? La amplitud de la respuesta alteró la estructura inicial del trabajo, pasándose a vertebrar su armazón definitivo a razón de cuatro partes, o grandes bloques temáticos⁶⁷. Son los que desglosamos a continuación.

⁶⁶ *Idem*, p. 87.

⁶⁷ Bloques temáticos que, como ha podido verse en el Sumario, se dividen por lo general en un par de capítulos, cada uno de ellos iniciado con un breve resumen que tiene como finalidad situar mejor el tema a tratar.

PRIMERA PARTE. La recepción de lo heredado

La *invención* del antiguo Egipto que conduciría a su recepción renacentista fue fruto de una dilatada composición de elementos de diversa índole heredados de la tradición clásica y medieval. De ahí que resulte imprescindible conocer qué formaba parte de la *recepción de lo heredado* para adentrarse en porqué y cómo el mito egipcio entró a formar parte del discurso *egiptizante* articulado en la Monarquía de Felipe II. Los contenidos de esta Primera Parte responden a una ordenación de esos elementos de diversa índole, debatidos entre lo erudito y lo popular y, asimismo, a menudo interrelacionados: los aspectos lingüísticos (decíamos que detectados a tiempo), junto a los geográficos y los asidos del mundo bíblico y de los *exempla* morales, conviven en un análisis en que sería imposible tratarlos de forma independiente, dada la transversalidad del mito egipcio.

SEGUNDA PARTE. La recepción de lo fabuloso

Verdadero núcleo de la investigación. Reseguiremos la *huella de Osiris* a través de los *contornos* que permiten anudar lazos con el antiguo Egipto bajo una lectura mitográfica. Una recepción del mito egipcio a merced de las genealogías míticas de raíces osirianas que, según se argumentará en esta Segunda Parte, pudieron aportar ancestros en los remotos orígenes dinásticos de la Casa de Austria y situar Egipto en el aparato propagandista de la Corona, así como en la configuración de la *imagen* del Prudente. Un Egipto *egiptizante* surgido, al menos en parte, de la Italia de finales del *Quattrocento*, e instalado en la cultura humanista, simbólica y política de la Monarquía de Felipe II.

TERCERA PARTE. La recepción de lo visual

Un concepto, el de «visual», que no siempre tendrá porqué corresponder a *figurativo*. Esta tercera parte concierne a uno de los componentes del mito egipcio que acaparó con mayor intensidad la atención del erudito quinientista: los jeroglíficos egipcios y los *tenidos* por egipcios. Será necesario, pues, distinguir entre jeroglífico *ad hoc* del acuñado por la cultura renacentista en base a lo heredado de la Antigüedad tardía. La excelente acogida del segundo, que tipificamos como *jeroglífico humanista*, comportó su traslación a lugares lejanos del papel y la tinta, engrosando el repertorio emblemático y alegórico en programas iconográficos relativos a la arquitectura efímera del ceremonial urbano, si bien en algún caso en el arte perdurable e incluso mezclado con el jeroglífico egipcio.

CUARTA PARTE. La recepción de lo palpable

Las momias con fines medicinales y los vestigios de la cultura material egipcia (o *tenida* por egipcia) vertebrarán esta cuarta, y última, parte, siendo ambos los motivos posiblemente más exóticos –en particular el primero– de la recepción del mito egipcio.

Cerrarán la investigación una *Addenda* y las **Conclusiones**, en las que daremos cuenta en qué punto este trabajo deja situadas la hipótesis principal y las subsidiarias, las cuales ya anticipamos que no serán en todos los casos favorables. Sin embargo, al ser éste un apartado metodológico cabe poner en valor que el error o la negación de una hipótesis no deben ser en ningún caso despreciados o infravalorados en tanto que instrumento vital de toda investigación histórica e inherente al *oficio* del historiador. A la postre, un **Epílogo** pondrá el punto final a la investigación, no sin antes incluirse un **Apéndice de Textos**, un **Anexo**, el **Aparato de Láminas** y otro destinado a reunir el compendio de **Fuentes y Bibliografía** que, ahora sí, dará por concluido este volumen.

Demos paso, sin más demora, al Estado de la Cuestión donde, tras perfilarse los Objetivos propuestos en esta investigación y la Metodología seguida para alcanzarlos, se ofrece un repaso histórico-bibliográfico que nos servirá de plataforma para empezar a cimentar la construcción historiográfica de un *renacimiento egipcio* hispánico y su natural contextualización en un mundo de intercambios amplios y variados como fue el abonado –en todos los campos– por el Renacimiento en tanto que *âge du métissage*⁶⁸. Tras ello, nos adentraremos ya en el corpus de la Tesis y, en él, la conjugación de un binomio hasta ahora cuasi inexistente –al menos no formulado como tal– que aúna dos entidades históricas en principio deslavazadas como son Egipto antiguo y Monarquía española. Si la caída de las fronteras disciplinarias y la producción de una ciencia unificada de la sociedad ha significado que disciplinas en apariencia inconexas como la Filosofía y la Arqueología tuvieran mucho que ganar si lograban establecer un diálogo entre ellas⁶⁹, cabe esperar que el trabajo que aquí presentamos permita hacer discurrir otro diálogo –no menos fluido ni menos fructífero– entre otras dos disciplinas acaso más inconexas, alejadas y dispares entre sí, como son Egiptología e Historia Moderna. Y es que –parafraseando a Valle-Inclán– si *nada es como es, sino como se recuerda*, podemos convenir que Egipto *fue* en tanto que el recuerdo fraguado, instalado y proyectado en el XVI hispánico, teniendo la *memoria de Egipto* mucho que decir a ambas.

Y no, no olvidamos la segunda cita textual que inaugura este apartado, a la cual aún no hemos hecho mención. En efecto, la sorpresiva aparición del nombre «Osiris» en medio de un proceso inquisitorial celebrado en el Perú de 1575 contra un fraile dominico, el jienense Francisco de la Cruz (1529-1578), quien, una vez instalado en el Nuevo Mundo, acabó siendo catedrático y rector de la Universidad de Lima. Sería en la capital del Virreinato donde este fraile fue acusado por el Santo Oficio –cuando el Tribunal llevaba algún tiempo implantado en América– de hereje, para finalmente ser declarado culpable y quemado en la hoguera⁷⁰. Con este «Osiris» emplazado en unos parajes documentales insólitos –que se escapa de las «frecuencias bíblicas» con las que se han querido justificar las constantes alusiones a Egipto por parte del reo, fray de la Cruz⁷¹– pretendemos encauzar al lector hacia unos derroteros orientados no sólo a plantear hasta qué punto el influjo de las formas culturales del antiguo Egipto derivó en el Renacimiento en una absorción de *lo egipcio* y alentó al anclaje de su recepción en el poso cultural hispánico quinientista; también a vindicar la puesta en valor y el significado de Egipto como *representación* en sentido pleno, con el que esperamos llegar felizmente a las Conclusiones de la investigación y calibrar en qué medida estamos ante un *renacimiento egipcio* hispánico. Antes, empero, queda un largo camino por delante.



⁶⁸ Aunque la expresión «*âge du métissage*» ha tenido una exitosa repercusión historiográfica, remítome aquí a su utilización por Howell A. LLOYD (ed.), *The Reception of Bodin*, Brill, Leiden, 2013, Introducción, p. 8 n. 24.

⁶⁹ Cfr. Pedro Paulo A. FUNARI (ed.), *Cultura material y arqueología histórica*, Instituto de Filosofía e Ciências Humanas-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998, p. 9.

⁷⁰ Al respecto, Vidal ABRIL CASTELLÓ y Miguel J. ABRIL STOFFELS, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II-1, Del mito bíblico a la utopía indiana y andina. (¿Papa emperador de Israel y de las Indias y del Universo del mundo?)*, CSIC, Madrid, 1996. Asimismo, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas II-2, Derecho y moral, teología y política en el trasplante a Iberoamérica del Santo Oficio español (la Junta Magna de 1568 y la política indiana de Felipe II)*, CSIC, Madrid, 1997.

⁷¹ Vidal ABRIL CASTELLÓ, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y biopsia del Dios y del Derecho judeocristiano-musulmán de la conquista de América*, CSIC, Madrid, 1992, p. 45.

«Es hora de un retorno humanizado de la Enéada,
símbolo egipcio de la rica multiplicidad de la esencial unidad
de los hombres y las cosas».

Ferran Iniesta, *Antiguo Egipto. La nación negra*
Sendai Ediciones, Barcelona, 1989, p. 206

]

Hacia la construcción historiográfica de un renacimiento egipcio

Transcurridas dos décadas de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (París, 1949), Fernand Braudel (1902-1985) preparó en 1969 un ensayo que rompía con su trayectoria investigadora más conocida; se trataba de una obra algo más reducida en comparación con la monumental de veinte años atrás, que por varias circunstancias permaneció inédita hasta finales del decenio de 1990, publicándose de forma póstuma como *Les Mémoires de la Méditerranée*. En el prefacio, Braudel advertía al lector de su condición de especialista en el Mediterráneo del XVI y reconocía que, pese al esfuerzo y a la dedicación por arramblar con «prácticamente todo lo que había encontrado válido sobre el mar antiguo»¹, el campo de estudio en que él se sentía más cómodo se cifraba entre 1450-1650, por lo que aquel ensayo escapaba del usual marco cronológico de sus investigaciones. Sin embargo, el irresistible propósito de ofrecer un análisis centrado en la misma espacialidad –el Mediterráneo– de la que sobra decir que Braudel era perfecto conocedor, pero reculándolo a su temporalidad más remota, contribuía, si cabe aún más, a la idea que el historiador de la segunda generación de los *Annales* tenía por «Historia total». Claro que esta idea entrañaba ciertos riesgos. A lo largo del ensayo, Braudel optaba en todo momento por «relacionar situaciones en apariencia dispersas, hilvanar elementos heterogéneos y tomar impulso en anacronismos impactantes»². Es, empero, en este riesgo donde tal vez radique la genialidad del ensayo. Riesgo asumido ya en la obra braudeliana sobre el *Mediterráneo* de Felipe II, y que explica por qué la atención por la época del rey Prudente no había descartado tratar –en palabras de Braudel– sobre aspectos *en apariencia* tan dispersos y heterogéneos que abrazaban desde la influencia del medio ambiente; la posible validez de un modelo económico afín al escenario mediterráneo, marcado por su mezcolanza; o la observación de la *coyuntura* y las *coyunturas* en el sentido más amplio del término.

¹ Fernand BRAUDEL, *Memorias del Mediterráneo. Prehistoria y Antigüedad*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 17. Cabe señalar que el título de la versión española es fiel al original; no así en la traducción inglesa, aparecida algo después de la castellana: *The Mediterranean in the Ancient World*, The Penguin Press, London/New York, 2001.

² *Ibidem*, p. 15.

Diez años antes de que finalmente viera la luz la monografía braudeliana sobre el Mediterráneo antiguo, lo había hecho un controvertido, polémico y desafiante estudio de Martin Bernal (1937-2013), cuyo título y subtítulo presagiaban una revolucionaria reinterpretación de la cultura clásica y una defensa a ultranza de que las raíces de la civilización griega se soterraban en Oriente Próximo, fundamentalmente en Egipto³. La *Atenea negra* de Bernal fue la causante, a partir de publicarse en 1987, de una firme oposición académica, tanto por sus formulaciones teóricas, como por su metodología para llegar a ellas⁴. Sin embargo, la reinterpretación de Bernal –transgresora, arriesgada e incluso insolente para unos; introspectiva, sugestiva y certera para otros– dio paso en los años noventa a una profunda reflexión sobre la Antigüedad clásica, insertada en un contexto amplio, complejo y en claro contraste a la visión tradicional de Grecia y de Roma⁵. Y, derivada de esta reflexión, el conjunto de tesis de Bernal también motivó la inclusión de esta Antigüedad clásica en su preciso marco geográfico: el Mediterráneo. Tal inclusión no era, por supuesto, nueva: el mismo escenario entendido a todos los efectos como *unidad* se había convertido en premisa cuarenta años atrás, cuando Braudel había examinado las relaciones entre las distintas gentes y culturas habidas en él y que, pese a la mezcolanza que decíamos antes, en el fondo era poco cambiante⁶.

De ambos, Braudel y Bernal –para quienes Egipto era un actor con cierto papel relevante, o bien el protagonista incontestable, respectivamente–, emerge el trasfondo idóneo donde encajar la presente investigación, en la que nos proponemos vindicar esa misma vitalidad de los horizontes mediterráneos –por mucho que en alguna ocasión se haya pretendido excluir a Egipto de la nómina de sus civilizaciones⁷– y poner de manifiesto la vigorosidad de las transmisiones culturales en tiempos de Felipe II que, en el caso que nos ocupa, alentaron a la presencia de una tradición pretendidamente egipcia y, con ella, la fundición y proyección de una *memoria de Egipto* en la Monarquía de la segunda mitad del siglo XVI, vívidamente receptora del mito egipcio.

³ Martin BERNAL, *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization. The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Rutgers University Press, New Jersey, 1987.

⁴ Al respecto, Mary R. LEFKOWITZ y Guy MacLean ROGERS (eds.), *Black Athena Revisited*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1996. Bajo varios prismas, en esta obra se vertieron las críticas y reservas que las tesis y métodos de Bernal habían suscitado entre historiadores, arqueólogos, lingüistas e incluso críticos literarios.

⁵ Una visión tradicional que era la causante, por un lado, de presentar la cultura clásica como una especie de ‘ente’ separado del resto de culturas y homogéneo en sí mismo; y, por otro, de dibujar una secuencia unilineal de naturaleza eurocéntrica. Tal secuencia es la que había triunfado en el Romanticismo alemán, formulando una «ecuación falsa» (legado occidental=griego+romano pagano/cristiano), y omitiendo el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán; al respecto, Enrique DUSSEL, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, Clacso-UNESCO, Buenos Aires, 2000, esp. pp. 41-53.

⁶ Para la posible influencia –indirecta– de Fernand Braudel en Martin Bernal, véase Charles FREEMAN, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 14.

⁷ Exclusión justificada «porque su centro de gravedad política se situaba en el interior, así como su eje fue el Nilo; sólo los griegos, con la fundación de Naucratis [ciudad norteña, en el Delta del Nilo], y Alejandro el Magno con la fundación de Alejandría, ofrecieron a Egipto una tardía perspectiva mediterránea, que no encontró continuación», Giuseppe NENCI, “Estado: el complejo de las relaciones interestatales”, en Georges Duby (dir.), *Los ideales del Mediterráneo. Historia, filosofía y literatura en la cultura europea*, Icaria/Institut Europeu de la Mediterrània d’Estudis i Cooperació, Barcelona, 1997, pp. 127-150; cita textual en p. 128. Son éstos unos postulados generalistas que no se ajustan a la realidad mediterránea de la historia faraónica (en particular en lo concerniente al Mediterráneo oriental), una realidad quizá poco clara en las épocas más reculadas, pero sin duda notoria en el Imperio Nuevo en cuanto a las relaciones comerciales, la organización de numerosas campañas militares en Oriente Próximo (Siria-Palestina), la fundación en esos territorios conquistados de enclaves con una permanente presencia egipcia, etc. Este contacto mediterráneo fue especialmente intenso durante la dinastía XVIII, bajo los reinados de Tutmosis III (1479-1425 a.C.) y de Amenhotep III (1391-1353 a.C.), faraones que gobernaron Egipto más de mil años antes de la llegada de Alejandro y de su presunta apertura al Mediterráneo.



En las últimas páginas de *Eternal Egypt* (Londres, 1964), Pierre Montet (1885-1966) reparó en un dato a menudo ajeno a los derroteros de la historiografía egiptológica: desde el Renacimiento habían existido eruditos interesados por el país y la historia de los faraones, que se preocupaban por la significación de los jeroglíficos e intentaban acercarse al estudio del copto en tanto que forma moderna de la antigua lengua egipcia⁸. Poco más añadía Montet al respecto, aun ser probable que este apunte fuera *suficiente* para uno de los nombres consagrados de la Egiptología francesa de la primera mitad del siglo XX, responsable en 1939 del hallazgo de la necrópolis real de Tanis (ciudad norteña, en el Delta del Nilo), el descubrimiento arqueológico más relevante tras el de la tumba de Tutankhamón, acontecido en 1922 en el Valle de los Reyes (Tebas Oeste). En el medio siglo que ha pasado desde la aparición del manual egiptológico de Montet, la aislada observación ha dado paso en contadas ocasiones a una atención de su disciplina por aquello que no considera alineado *stricto sensu* en las hileras de su campo de estudio. Una de esas contadas ocasiones se ha dado con motivo de publicarse uno de los títulos egiptológicos más recientes, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto* (Bellaterra, 2015), donde Josep Cervelló ha buscado los antecedentes e hilvanado la progresión del desciframiento de la escritura jeroglífica que, lejos de acotarse al logro decimonónico champollionano, fue la resulta de un dilatado proceso iniciado centurias atrás; según el egiptólogo catalán, para su correcta comprensión global debe recurrirse al bagaje de autores grecolatinos y coptos, así como al legado procedente de los siglos medievales (incluyéndose en ellos el relativo al mundo árabe), del Renacimiento, del Barroco y de la Ilustración⁹.

Montet, ayer, y Cervelló, hoy, son casos puntuales y, en el fondo, sendas aportaciones no dejan de ser un pequeño oasis en medio del vasto desierto. Rara vez el interés por lo egipcio anterior al siglo XVIII, más concretamente a finales de la centuria con motivo de la citada campaña napoleónica (véase Objetivos y Metodología, nota 40) rebasa las tímidas alusiones y vindica de forma más o menos abierta el *retorno* de la Enéada al que Ferran Iniesta alude –aunque en sentido distinto– en la cita textual que abre el presente apartado. Rara vez, más allá de la fascinación por el país del Nilo, de los estereotipos y evocaciones que secularmente han nutrido su imagen y engrosado su halo mítico, de los relatos de viajeros y aventureros, de *itinerarios* de peregrinos, de las corrientes místico-filosóficas, artísticas e historiográficas que se han «apropiado» desde el siglo XIX de *lo oriental*¹⁰, ese interés se ha traducido en un estudio monográfico que ahonde, rigurosamente y desde todas las perspectivas, en la recepción del antiguo Egipto experimentada en la Europa renacentista, elevándola a la categoría de constructo propio e inherente de las inquietudes de la época, situándola –esa recepción– en el panorama investigador regido por los principios inspiradores de subdisciplinas historiográficas como pueden ser la historia cultural o la historia de las mentalidades.

⁸ Cfr. Pierre MONTET, *Egipto Eterno*, Guadarrama, Madrid, 1966, p. 328.

⁹ No obstante, este autor inscribe la preocupación renacentista por los jeroglíficos egipcios en la línea del interés exótico, meramente de tipo *egiptomaniaco*. Al respecto, Josep CERVELLÓ, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2015, esp. cap. 3, pp. 211-235.

¹⁰ Una crítica audaz de lo que ha significado este acto de «apropiación» de *lo oriental* sigue siendo la de Edward Said, quien formalmente acuñó en su libro de 1978 el término «Orientalismo», aunque *de facto* existiera ya desde mucho antes. Véase Edward W. SAID, *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona, 2009 (3ª ed.).

De ahí que una de esas contadas ocasiones sea –ahora sí de pleno derecho– *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy* (Chicago, 2007), un estudio publicado hace una década en que el norteamericano Brian A. Curran se propuso explorar cómo en los siglos XV y XVI se había forjado una *memoria de Egipto* en la Italia renacentista, fruto tanto de la conservación de una cultura material egipcia y *egiptizante* en el registro arqueológico romano, como de la plasmación intelectual derivada del vínculo trabado entre humanistas y jeroglíficos; tras su exploración, Curran sumergía la Roma y, por extensión, la Italia del *Quattrocento* y del *Cinquecento* en un «renacimiento egipcio». Expresión, ésta, de largo recorrido y en parte nacida, según veremos, de lo que empezó siendo un *renacimiento jeroglífico*. Ambas expresiones alusivas a «renacimientos» de Egipto permiten esculpir un modelo alternativo que desplaza la hegemonía grecorromana imperante bajo los cánones del Renacimiento clásico. Hegemonía que pareció diluirse con la irrupción de Bernal, a merced de su *Atenea negra*, pero también de los otros dos volúmenes que la siguieron (1991, 2006); el historiador británico, lejos de apaciguar el cataclismo provocado por él mismo, prosiguió su labor revisionista, por mucho que con ella se tambalearan los cimientos de la cultura occidental y se desmoronara –en expresión de Braudel– el *milagro griego*¹¹.

La publicación del primer volumen de Bernal, en 1987, coincidió en el tiempo con la contribución de Ferran Iniesta en su ya citado *Antiguo Egipto. La nación negra* (Barcelona, 1989), en que el sustrato cultural negroafricano situado en la base de la civilización faraónica comulgaba con postulados afines a la *Atenea negra*, a la par que enriquecía la profunda reflexión académica dada en esos años, abogando por un ensanchamiento de miras y por una pluralidad al establecer *adónde* debía buscarse *qué*. Más reciente es la aportación, a un nivel más divulgativo, del egiptólogo madrileño José Miguel Parra en *La Historia empieza en Egipto* (Barcelona, 2011)¹². Ahora bien, aun ser investigadores de signo distinto y haber entre ellos contrastados matices, en base a Curran, Bernal, Iniesta o Parra podemos reconocer el arquetipo egipcio *per se*; abogar por una relevancia del contexto continental africano (planteamiento que parece lógico pero no siempre ha sido tenido como tal), sin renunciar por ello al ente mediterráneo; detectar el influjo egipcio, decíamos que indirecto a la par que poderoso al no poderse concebir Grecia sin Egipto; adjudicarle un papel activo en la formación de Occidente; y conferirle una recuperación y exaltación renacentistas. Claro que no ha resultado fácil encajar todo ello en la horma historiográfica, siendo sin duda la reacción académica contra Bernal la más rotunda en cuanto a detractores e intensidad se refiere¹³.

¹¹ Braudel, ob. cit., p. 251 y ss. Vendría a ser la «singularidad que engendró supuestamente el embrión de la sociedad moderna, con su ciencia, su democracia, su universalidad», Albert ROCA, prólogo a la edición castellana de Cheikh Anta Diop, *Naciones negras y Cultura*, Ed. Bellaterra/Casa de África, Barcelona, 2012, p. 19. Es por esta hegemonía imperante que «sabemos cómo se llamaba Pitágoras, pero ignoramos el nombre de sus maestros, los sacerdotes egipcios». Los observadores grecorromanos actuaron de antropólogos *avant la lettre*. De ahí que «Tales copiara su teorema de los templos [egipcios], Platón su teoría de las ideas de la *Enéada* [heliopolitana], y ambos hayan pasado a la historia occidental como los creadores de lo que habían aprendido en el Valle del Nilo». Circunstancias que han causado «la marginación del pensamiento egipcio durante 2.000 años», por mucho que «*Kémit* educara a *Hélade*, y no al revés». Para el conjunto de citas: Iniesta, ob. cit., pp. 138 y ss. En líneas similares, Octavi PIULATS I RIU, *Egiptosophia. Relectura del Mito al Logos*, Kairós, Barcelona, 2006.

¹² En cuyo título resuenan los ecos de una pequeña monografía sobre el tratado de paz firmado por el faraón Ramsés II tras vencer en la batalla de Qadesh: Luis MALPICA, *La historia comienza en Egipto con un acto de derecho internacional. El tratado más antiguo del mundo de acuerdo con fuentes arqueológicas y epigráficas*, Grijalbo, México, 1981.

¹³ Además de Lefkowitz y Rogers (véase nota 4), síntesis al respecto en Paul QUIROGA, *Martin Bernal's Black Athena and Scholarly Reaction*, Southern Connecticut State University, New Haven, 2008.

En general, la resistencia y el enfrentamiento intelectual suelen venir dados por los desafíos que el propio revisionismo conlleva, al brindar éste unas tesis rompedoras respecto a las comúnmente aceptadas por la comunidad científica y que provocan indefectiblemente fisuras en el discurso histórico acomodado en los preceptos tradicionales. Si acudimos al clásico por excelencia de Jacob Burckhardt (1818-1897), *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (Basilea, 1860), comprobaremos que Egipto es cuasi inexistente en la Antigüedad enaltecida por el historiador suizo; el motivo es que lo egipcio parecía no encajar en modo alguno en el seno del «Zeitgeist», a saber: el *espíritu de la época* en que se fundamentaba la esencia del análisis renacentista burckhardtiano¹⁴. Sin embargo, al poco de morir Burckhardt, la ausencia de Egipto en ese «Zeitgeist» empezó a rechinar con el despunte en el campo de los estudios en materia simbólica y mítica del austríaco Karl Giehlow (1863-1913), historiador del arte y fundador de una línea de investigación que tendría continuidad y que, a la larga, culminaría con los trabajos de Erwin Panofsky (1892-1968), figura alemana clave en la confrontación entre un «Renacimiento» único y compacto *versus* el concepto poliédrico «renacimientos». Una confrontación que había empezado a fraguarse ya con Giehlow, al discernir el historiador austríaco un *renacimiento jeroglífico* en el horizonte humanista del Sacro Imperio en los primeros decenios del siglo XVI.

Karl Giehlow no llegó a comprobar por sí mismo los ecos de su investigación. En 1915 fue publicado a título póstumo un extenso artículo suyo, de más de doscientas páginas, que versaba sobre la proyección imperial de Maximiliano I (1459-1519)¹⁵. Giehlow lo hizo tomando como eje central la *Ehrenpforte* de Albrecht Dürer (1471-1528), proyecto de portalada en honor al emperador del Sacro Imperio donde el gobernante Habsburgo aparecía representado en lo alto de ella como una «figura jeroglífica»¹⁶. La *Ehrenpforte*, auténtico desafío para los arcos triunfales de la época, quedó plasmada como obra xilográfica en un conjunto de casi doscientas planchas de grabados. El ambicioso proyecto fue recogido, en efecto, entre 1512-1515 en una serie de materiales gráficos y documentales cuya autoría era compartida por Dürer con un destacado representante del humanismo alemán del primer tercio del XVI, Willibald Pirckheimer (1470-1530)¹⁷. De Dürer y Pirckheimer nos ocuparemos en Capítulo VI del trabajo con motivo de los *Hieroglyphica* de Horapolo, un tratado de la Antigüedad tardía elaborado en griego y recopilatorio de jeroglíficos egipcios; antes de las numerosas ediciones que tuvieron en el transcurso del Quinientos, estos *Hieroglyphica* conocieron una de sus

¹⁴ Contadas referencias a Cleopatra aparecen en la obra del historiador suizo y son una mera anécdota. Yendo un poco más allá, podemos reparar en las menciones de Burckhardt al humanista italiano Pierio Valeriano, que se limitan empero al tratado más *humanista* en sentido tradicional, el *De litteratorum infelicitate* (escrito hacia 1529, publicado en Venecia en 1620), en alusión a la 'infelicidad de los letrados' motivada por el *Sacco di Roma* de 1527, y por contra obvian consideraciones análogas que Valeriano volcó en sus *Hieroglyphica* (Basilea y Florencia, 1556). Jacob BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, edición moderna prologada por Fernando Bouza, Akal, Madrid, 2010; Cleopatra en alusión a Actium, p. 356; referencias a Valeriano concentradas en pp. 245-246.

¹⁵ Karl GIEHLOW, "Die Hieroglyphenkunde de Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaisers Maximilian I", en *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses*, XXXII, 1, Viena-Leipzig (1915), pp. 1-232. Con motivo del centenario de su publicación, el artículo ha sido traducido al inglés y editado en formato libro: *The Humanist Interpretation of Hieroglyphs in the Allegorical Studies of the Renaissance. With a Focus on the Triumphal Arch of Maximilian I*, Brill, Leiden, 2015.

¹⁶ Una expresión, la de «figura jeroglífica», que también ha hecho fortuna y que, como veremos, ha sido utilizada por autores como Fernando Bouza.

¹⁷ Conocido sobre todo por formar parte del círculo intelectual en que Andrea Alciato elaboró y publicó su *Emblematum Liber* (Ausburgo, 1531).

primeras versiones en una copia parcial del manuscrito datada de 1512 que se debía, precisamente, al tándem Dürer-Pirckheimer. Del segundo era la traducción del texto al latín; del primero, los dibujos de jeroglíficos inspirados en el tratado horapoliano (donde es importante denotar que los jeroglíficos eran reunidos de forma descriptiva, no figurativa). Y fue esta copia de 1512 la que apareció cuatro centurias más tarde en la Biblioteca de Viena. Un hallazgo documental fortuito protagonizado por Giehlow a finales del siglo XIX y que desataría el inicio de una conjugación para nosotros crucial: *renacimiento y jeroglíficos*. No en balde, que los *Hieroglyphica* figurados por Dürer hubieran aparecido en medio de los alzados de la *Ehrenpforte* no podía ser fruto del azar.

La línea de investigación inaugurada por Giehlow fue retomada algo más tarde por uno de sus continuadores, el investigador alemán Ludwig Volkmann (1870-1947). La coincidencia de ambos en un espacio de tiempo más bien corto no sólo respondía a una afinidad en la elección del objeto de estudio. Según ha señalado Fernando Bouza, la atención por lo simbólico y lo mítico como «formas idealmente antihistoricistas, despertaron el interés de muchos intelectuales europeos al final de la I Guerra Mundial. En este contexto se entiende bien por qué el pionero Giehlow se decidió a escribir sobre la *figura jeroglífica* de un emperador, Maximiliano I»¹⁸. Y lo mismo para Volkmann, que concentró sus trabajos sobre todo en los años veinte y que tras publicar *Bilderschriften der Renaissance* (Leipzig, 1923), no tardó en ver que su obra era reseñada extensamente por lo sugerente de los planteamientos simbólicos que volcaba en ella¹⁹. Planteamientos que pasaban, para Volkmann, por la creación de emblemas (entendidos éstos como representaciones simbólicas) en tanto que una articulación moderna de los jeroglíficos egipcios, los cuales habían llegado descritos –insistimos, no en imagen– a través de un autor tardío y confuso como era Horapolo²⁰. De ahí que Volkmann y, antes de él, Giehlow, quisieran detectar las aportaciones en materia jeroglífica que, previamente a la concepción visual de Dürer, pudieran documentarse para el siglo XV, no sólo a merced de Horapolo, sino de otros tantos autores que le habían precedido, tan distintos como Plutarco, Apuleyo, Clemente de Alejandría o Plotino. En el mismo Capítulo VI precisaremos qué aportaciones fueron las detectadas –ya avanzamos que básicamente tratados italianos de arquitectura del *Quattrocento*– y cómo a partir de ellas se hacía evidente que los egipcios habían recurrido a los símbolos para transmitir conceptos, lo que era el aspecto que más interesaba tanto a Giehlow como a Volkmann, al permitirles armar con solidez la existencia de un *renacimiento jeroglífico*.

Este mismo aspecto suscitaría interés entre las generaciones de investigadores que cogieron el testigo de Giehlow y Volkmann, y que decidieron proseguir la labor de los fundadores del *renacimiento jeroglífico*: Mario Praz en los años treinta; George Boas en los cincuenta; o Erik Iversen en los sesenta. Tales esfuerzos no dejaban, sin embargo, de ser puntuales y, ya en el umbral de los setenta, insuficientes. Al menos eso le parecía a Rudolf Wittkower (1901-1971), uno de los especialistas en arte renacentista y barroco

¹⁸ Fernando BOUZA, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*, Akal, Madrid, 1998, pp. 66-67.

¹⁹ La reseña en cuestión es la de Combertus P. BURGER, “Het *Hieroglyphenschrift* van de Renaissance”, en *Het Boek*, XIII (1924), pp. 273-300.

²⁰ Cfr. Ludwig VOLKMANN, *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in inbren Beziehungen und Fortwirkungen*, Nieuwkoop B. de Graaf, Leipzig, 1923.

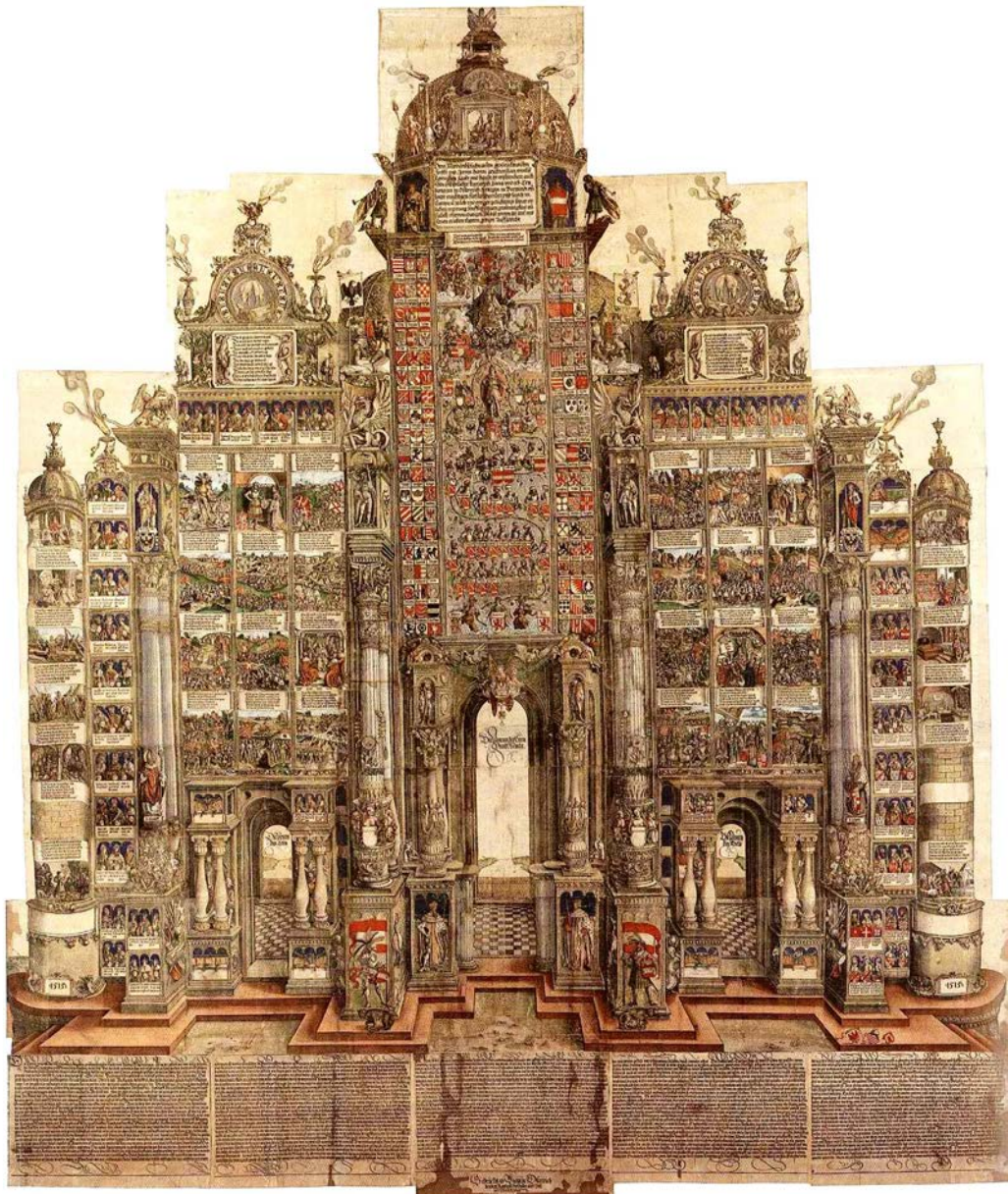
más notorios del siglo XX, que ante esta parca situación historiográfica, lamentaba que los estudiantes que buscasen *información autorizada* sobre el Renacimiento nunca hallarían ni una *sola palabra* sobre Egipto. Es posible que el lamento de Wittkower se debiera a un panorama desolador que no lograba entender. Desde Giehlow, las bases del *renacimiento jeroglífico* existían para evitar tales carencias sobre el peso de Egipto en Occidente. Y qué decir de las contribuciones que habían ejercido en Wittkower una fuerte influencia, en particular las derivadas de dos nombres propios imprescindibles en las disciplinas de la Historia del Arte y la Filosofía de la primera mitad del siglo XX: el citado Panofsky que, a partir de sus *Studies in Iconology. Humanistic schemes in the Art of the Renaissance* (Nueva York, 1939), pautó cómo debía labrarse el campo de la iconología (pauta vigente al menos hasta los sesenta); y el filósofo de origen alemán Ernst Cassirer (1874-1945), que puso en relación las formas simbólicas y la base cultural de éstas, sacando sus conclusiones en trabajos presididos por los tres volúmenes de *Philosophie der Symbolischen Formen* (Berlín, 1923-1929), seguidos por *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig y Berlín, 1927), y *Symbol, Myth and Culture*, ensayo escrito entre 1935-1945, aun aparecer póstumamente (New Haven y Londres, 1979).

Del efecto científico Panofsky-Cassirer resultó la obra quizá más representativa de Rudolf Wittkower, la última de su producción, cuya publicación no llegaría a ver, *Allegory and the Migration of Symbols* (Londres, 1977); en ella, prestaba máxima atención a los jeroglíficos renacentistas, lo que aprovechaba para manifestar su desaprobación con las lagunas de la historia cultural de su tiempo, que convivían con los esfuerzos *mediterráneos* de Braudel en los que, cierto, Egipto era un ente político-económico, pero sin llegar a ser entendido como emisor de influencia cultural. Y bajo esa *información autorizada* era donde se amontonaba «una amplia bibliografía, tanto competentes obras modernas, como los clásicos de Burckhardt, Voigt, Wölfflin y tal vez Symonds», mas en ninguna –reprochaba Wittkower– se ofrecía ni una *sola palabra* sobre Egipto. Y añadía:

Nuestra concepción del Renacimiento está tan enteramente ligada a la historia de las tradiciones occidentales, clásica sobre todo, así como medieval, que Egipto no desempeña ningún papel en estos modelos de pensamiento e investigación bien probados y –estoy tentado a decir– un tanto gastados (...). Por el contrario, existe una literatura crítica y erudita sobre Egipto y el Renacimiento, investigaciones excelentes realizadas por historiadores de la filosofía, de las ideas, de la magia y del arte. Lo que digo es que esta literatura ha sido casi enteramente desatendida por aquellos que se preocupan por una descripción histórica integrada del Renacimiento.²¹

El resentimiento que desprende el fragmento es compatible con su tono esperanzador al constatarse que, aunque la cuestión egipcia renacentista no hubiera sido atendida convenientemente, no era del todo nula e iba más allá de las aportaciones procedentes de la Historia del Arte. La existencia de una Egiptología reticente a atender aquello que no consideraba alineado en sus hileras no quita que, en la década de 1960, una rama de la historiografía egiptológica se sumara al debate sobre el *renacimiento jeroglífico* que, aun haberse originado en disciplinas ajenas, podía interesarle y no sólo desde la óptica *egiptomaniaca*. Y es en este punto donde se inserta la figura de Erik Iversen (1909-2001).

²¹ Rudolf WITTKOWER, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006, p. 172 (tanto para el fragmento como para las citas textuales en el interior del párrafo).



Vista general de la *Ehrenpforte* de Dürer para Maximiliano I

Xilografía coloreada a partir de la reedición vienesa de 1599 | © Graphische Sammlung Albertina, Viena

**Registro superior de la *Ehrenpforte* de Dürer
(detalle del interior del naos)**

Maximiliano I sentado sobre un fajo de papiros, símbolo de su antigüedad dinástica, y rodeado de jeroglíficos asidos en parte de los *Hieroglyphica* de Horapolo Niloo, a saber: un basilisco en lo alto de su corona, una serpiente enroscada en el cetro, y junto a él un perro, un león, un toro, un halcón y una grulla con la pata levantada.

En conjunto, una composición alegórica de las virtudes, los ideales y el poder emanado del emperador Habsburgo.



En enero de 1958 apareció un artículo firmado por este egiptólogo danés, Erik Iversen, donde se ahondaba en los estudios jeroglíficos emprendidos durante el Renacimiento²². No por casualidad, en el comité científico de la revista que lo publicó, el *Burlington Magazine*, figuraba el nombre de Wittkower quien, años más tarde, mencionaría en su *Allegory* un trabajo del propio Iversen. La mención de Wittkower –cabe decir que un tanto discreta– se daría con motivo de una obra más ambiciosa donde el autor danés amplió los contenidos ofrecidos de forma sucinta en su artículo y por los que empezó a interesarse con mayor profundidad poco después, ya inaugurado el decenio de 1960 hasta llegar a culminar en *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhague, 1961)²³. Iversen recuperó lo que Giehlow había escrito cincuenta años atrás y que, pese al medio siglo transcurrido, seguía vigente en el eje vertebrador del *renacimiento jeroglífico*: la *Ehrenpforte* proyectada para Maximiliano I, cuya pretensión había sido propiciar la glorificación del poder imperial de los Habsburgo y convertir a por aquel entonces su máximo representante en el paradigma de «figura jeroglífica».

A fin de enfatizar los acontecimientos relacionados con Maximiliano, sus logros militares y sus gestas imperiales, la iconografía condensada en la *Ehrenpforte* trazaba una compleja ornamentación alegórica que ofrecía un amplio repertorio heráldico. Repertorio que incluía elementos emblemáticos y jeroglíficos, mezclados con motivos florales, animales y mitológicos. Rey de romanos a partir de 1486 y emperador germánico del Sacro Imperio entre 1493 y 1519, Maximiliano I sería el responsable de que la Monarquía hispánica acabara situada en el mapa imperial, junto con Bohemia y Hungría, como resultado directo del juego de alianzas con los Países Bajos. Ahora bien, Maximiliano también era el protector de las artes, aquel que se había percatado de la genialidad de Dürer a raíz de su encuentro en Nüremberg en 1512. Y aunque Dürer no fuera el único autor –según decíamos– de la *Ehrenpforte*²⁴, sí que lo fue de las escenas principales de la portalada, es decir, las que asían los jeroglíficos tenidos entonces por egipcios para ser empleados como vehículo de transmisión simbólica de la imagen imperial y que, por ende, deberían formar parte del aparato mítico habsbúrguico que Maximiliano había puesto en marcha al suceder a su padre, Federico III (1415-1493)²⁵.

²² Erik IVERSEN, “Hieroglyphic Studies of the Renaissance”, en *The Burlington Magazine*, 658 (1958), pp. 15-21.

²³ Obra reeditada en los años noventa y que, de hecho, ha sido a la que he tenido acceso: Erik IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

²⁴ Además de Pirckheimer, la *Ehrenpforte* contó con la supervisión del cronista Johannes Stabius y se completó con la talla de planchas y grabados en madera realizados por Hieronymus Andreae, tarea esta última que se dilataría hasta 1519, año de la muerte de Maximiliano I. Esta cooperación venía dada por el hecho de que la *Ehrenpforte* formaba parte de ese ambicioso conjunto xilográfico que señalábamos, cuyo propósito era dar respuesta a un proyecto biográfico del emperador, si bien no pudo completarse en vida de Maximiliano. De un lado, la *Ehrenpforte* (3,5 m x 3 m), que constaba de unas doscientas planchas, cuyos diseños fueron publicados en la *princeps* de 1517 y reeditados con variantes. Del otro, un inacabado *Cortejo triunfal* (que debía tener unos 50 metros de largo). Y aún cabría añadir una tercera pieza, también de Dürer: el *Libro de Oraciones de Maximiliano*. Para el proyecto en su conjunto, véase José CORREDOR-MATHEOS y Gilberte MARTIN-MÉRY, *Dürer en las colecciones francesas*, catálogo de la Exposición en la Pedrera, Fundació Caixa Catalunya, Barcelona, 1998.

²⁵ La trayectoria vital de Maximiliano I se reflejaba en la *Ehrenpforte* [véanse ilustraciones página anterior] incluyendo la serie de enlaces matrimoniales que fueron decisivos en la forja de la pujanza dinástica habsbúrguica y en la configuración de ese mapa imperial a que aludíamos en que, entre otros territorios, habría la inclusión de la Monarquía hispánica. Así, en una de las escenas de la *Ehrenpforte* se muestra la unión en 1496 de Felipe el Hermoso con Juana de Castilla. En otra, la de 1477 entre el propio Maximiliano (aún archiduque), con María de Borgoña, nieta de Felipe III el Bueno. Fruto del enlace, la Orden del Toisón de Oro –fundada por Felipe el Bueno en 1429– pasó a la Casa de Austria, con todo lo que ello suponía. Su insignia (un mechón de lana de carnero) le daba nombre: se trataba de un vellotino de oro colgado de un collar, también de oro, que conllevaba una serie de connotaciones

Un aparato mítico que debía *probar* los lazos de consanguinidad con Carlomagno, tanto de Maximiliano como de su nieto –futuro Carlos V– y que por ello requería servirse de un complejo tejido mitológico. Para retrasar más aún los orígenes de los Habsburgo, ese tejido incluyó, además de las habituales referencias clásicas y bíblicas, una serie de deidades paganas, entre las que se hallaba el dios egipcio Osiris. La presencia osiriana en el contexto de las genealogías míticas de la Casa de Austria es un aspecto que trataremos con detenimiento en la Segunda Parte de nuestro trabajo, y que aquí sólo pretenden ser un apunte para vislumbrar el lugar que estos asuntos ocupan en ciertas investigaciones que han atendido la *historia como alegoría*.

«History as Allegory» es precisamente el título de una conferencia pronunciada a finales de 1994 por Peter Burke –a quien reencontramos– en la que distinguió la «alegoría pragmática» de la «alegoría mística», siendo la segunda la que permite establecer, según el historiador inglés, conexiones ocultas, no visibles, al conceder a un hecho del pasado la legitimación de un hecho del presente²⁶. Durante su intervención, tres de las referencias bibliográficas a las que Burke concedió especial atención –y que son de interés para nosotros– correspondían a unos estudios publicados entre finales de los setenta e inicios de los noventa. El primero: *Nueva Roma. Mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano* (Sevilla, 1979), de Vicente Lleó Cañal, donde este historiador del arte había logrado traspasar los parámetros establecidos por su disciplina (metodológicos, documentales, expositivos), con todo lo beneficioso que ello le había reportado a la hora de extraer conclusiones transversales y no acotadas a aquellos tradicionalmente fijados por la Historia del Arte. El segundo: el de Simon Schama, intitulado *The Embarrassment of Riches. An interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Londres, 1987). Y, en cuanto al tercero, era el tocante a la búsqueda emprendida por Marie Tanner para hallar *The Last Descendant of Aeneas* (New Haven y Londres, 1993).

Será en esa *nueva Roma* donde percibiremos, por los motivos que explicaremos a su debido tiempo, un *renacimiento jeroglífico* en el humanismo español de la segunda mitad del siglo XVI; de la *sobreabundancia* que delata el título de Schama, veremos si somos partícipes en algún modo; y, gracias a la indagación de Tanner, podremos situar bajo el foco cenital de la representación mítica de los Austria a un personaje clave, Eneas: héroe del ciclo troyano citado por Homero, adoptado y enaltecido en la *Eneida* de Virgilio, Eneas había llegado a Italia, fundado en sus parajes una *nueva Troya* –la futura Roma– e instaurado una estirpe perpetua de la que sus descendientes serían los legítimos sucesores del Imperio romano, hilo argumental que se repetirá con patrones similares cuando examinemos la mitografía osiriana en relación con los orígenes míticos hispánicos. De hecho, el vínculo con la estirpe de Eneas venía a justificar la proyección en época moderna de arcos triunfales a imagen y semejanza de los erigidos en la antigua Roma. De ahí que, sin ir más lejos, para Johannes Stabius, cronista imperial de Maximiliano, la *Ehrenpforte* fuera uno de esos *arcus triumphales*; y en tanto

mitológicas. Por lo que aquí concierne, tales cuestiones aparecerán en el marco de la *Genealogia Illustrissime Domus Austriae*, genealogía mítica de 1536 de reverberaciones osirianas que examinaremos en la Segunda Parte de la Tesis. En cuanto al mítico vellocino de oro que quiso recuperar Jasón, implica la salida a escena de uno de los *argonautas* que le acompañaron hasta los lejanos bosques de la Cólquide para ayudar a capturarlo: el joven y futuro héroe Heracles/Hércules, a quien conoceremos en una faceta distinta a la tradicional, la relativa a Hércules *el egipcio*.

²⁶ Los resultados de la conferencia se publicaron un año más tarde en la revista de la institución donde fue impartida (IEA-USP): Peter BURKE, “Historia como alegoría”, en *Estudios Avanzados*, IX (25), 1995, pp. 197-211.

que monumento gráfico y alegórico, la sublime portalada sea presentada en el estudio de Tanner como «the most striking visual manifestation of Maximilian's ancestral cult», la manifestación más impresionante del culto ancestral imperial, cuya genealogía se nutría –según la autora– de reyes-sacerdotes judaicos, emperadores romanos, héroes griegos y troyanos, así como de la correspondiente progenie franca²⁷. Claro que la *Ehrenpforte* condensaba por igual otra dimensión alegórica, la tocante al *misterio de los caracteres egipcios*, a saber: el «Mysterium der Ägyptischen Buchstaben» referido tanto por Panofsky en *The Life and Art of Albrecht Dürer* (Princeton, 1943), como luego por Iversen, al precisar éste que era en la cúpula de la *Ehrenpforte* donde hallamos a un

Maximilian surrounded by hieroglyphic animals, proclaiming him: divine Emperor, just and generous, of eternal fame and noble descent, adorned with all *gifts of Nature*.²⁸

Y es aquí, en el lugar preeminente de la *Ehrenpforte*, donde Dürer situó una riquísima genealogía mítica presidida por este Maximiliano majestuoso, sentado sobre un fajo de papiros y rodeado de símbolos tomados, en parte, de los *Hieroglyphica* de Horapolo²⁹. Sin embargo, la utilización de jeroglíficos en la *Ehrenpforte* no correspondía, como cabe suponer, a la concepción de la escritura jeroglífica calibrada a partir del canon champollioniano, sino a la percepción que se tenía de ella en el Quinientos en base a los *caracteres egipcios* circunvalados por el halo misterioso aludido por Panofsky e Iversen. De hecho, el egiptólogo danés se hizo eco de cómo los jeroglíficos tenidos por egipcios eran percibidos en el seno de la corte imperial:

in his contemporary *Commentary* Maximilian's historiographer Stabius calls this field or panel [es decir, donde la figura del Emperador aparece rodeada de jeroglíficos] a 'mystery in sacred Egyptian letters'.³⁰

Unas «mystery in sacred Egyptian letters» decíamos que procedentes en parte del tratado horapoliano con las que el registro superior del arco triunfal estaba decorado de forma apretada (exacerbando así el manierismo de Dürer), a fin de expresar «its secret allegorical meaning» y presentar un Maximiliano en su máximo apogeo, es decir,

as a hero of undying and eternal fame (basilisk and star), a descendant of age-old nobility (the bundle of papyrus), a prince of exalted virtues (dog with stole), courageous, strong, and circumspects (lion, and heron with a stone in its claw), adorned with the gifts of nature and the arts (the dewing clouds), Roman emperor (the imperial eagle), who in a glorious victory (the falcon), almost impossible to obtain (the two feet in water), had vanquished the powerful king of France (the cock standing upon a snake), etc.³¹

²⁷ Marie TANNER, *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, Yale University Press, New Haven & London, 1993, p. 107.

²⁸ Iversen, art. cit., p. 18. Uno de los «gifts of Nature» a que se refiere Iversen consiste en la granada, atributo de fecundidad y de unión, a la par que emblema-jeroglífico imperial distintivo de Maximiliano I.

²⁹ A los que –recuérdese– habían dirigido su atención Dürer y Pirckheimer en el manuscrito de 1512. Cabe subrayar que tales jeroglíficos fueron tomados, pero sólo en parte, de los *Hieroglyphica* de Horapolo; tal y como puntualizó Panofsky en su día, no todos los símbolos de la *Ehrenpforte* se inspiraban en el tratado horapoliano, puesto que en ella «el simbolismo de los jeroglíficos 'egipcios' se mezcla libremente con el de la heráldica medieval y la mitología clásica». Erwin PANOFSKY, *Vida y arte de Alberto Dürero*, Alianza, Madrid, 2005 (3ª reimp.), p. 192.

³⁰ Iversen, art. cit., p. 20.

³¹ Iversen, *The Myth of Egypt...*, ob. cit., p. 78.

Por consiguiente, la composición jeroglífica descrita por Stabius como «a mystery in sacred Egyptian letters» abogaba por una visión de los jeroglíficos como signos de escritura. Es cierto que el trasfondo misterioso, filosófico y místico era intrínseco a esos signos, pero también lo es que la voluntad del círculo erudito de Maximiliano era construir una *lectura* de la imagen imperial en base a la «sacred allegorical writing»³². No en vano, Stabius había colaborado con Dürer y Pirckheimer en el proyecto de la *Ehrenpforte*, por lo que debiera tener noticia de los trabajos en materia jeroglífica que ambos habían realizado a instancias del propio Maximiliano³³. En cualquier caso, las conclusiones a que Iversen llegó tanto en el artículo de 1958 como en el libro de 1961 resultan más que sugerentes para nuestra investigación porque permiten que nos percatemos de que, por ejemplo, los jeroglíficos de la *Ehrenpforte* se concibieron como un vocabulario culto y oculto, fuera del alcance de los no iniciados en materia de lenguaje alegórico. Vocabulario que, además, daba paso a nuevas vías para enaltecer y glorificar la *imagen* del soberano y, por ende, de la dinastía Habsburgo. Que el poder del gobernante estuviera a merced de la iconografía no era nuevo; pero que esa iconografía no tuviera forzosamente que sustentarse en simbología clásica y bíblica, pudiéndose alimentar de jeroglíficos tenidos por egipcios, sí lo era. He aquí el despunte de Iversen en el campo egiptológico a mediados siglo XX en base a lo anunciado en la Historia del Arte por Giehlow al arrancar la centuria y afianzado por Volkmann en los años veinte, por mucho que siguieran siendo postulados ajenos a la *información autorizada* que regía, según Wittkower, el riguroso acercamiento al Renacimiento.

Si la *Ehrenpforte* daba sentido a un *renacimiento jeroglífico* en el Sacro Imperio, quizá podía establecerse algún tipo de paralelo en la Península itálica, aunque con unas particularidades distintas que –sin dejar todavía a Iversen– otorgaban otra dimensión al fenómeno e incluso podían hacerlo retroceder hasta las postrimerías del siglo XV. El augurio del *renacimiento jeroglífico* italiano (precedente de lo que luego Curran considerará *in extenso* como «renacimiento egipcio») se situaban a tenor de los frescos pintados, avanzada la década de 1490, por Bernardino di Betto di Biagio, *il Pinturicchio*, en una cámara de los apartamentos vaticanos, la Sala de los Santos, donde recreó el mito de Isis y Osiris, situando a sendos personajes de cuna egipcia en el escenario italiano. De su lectura iconográfica emanaba una genealogía mítica que circuló en la Roma de finales *Quattrocento*: la que enlazaba al linaje Borgia con deidades egipcias como Apis, junto a Isis, Osiris y el hijo de ambos, que en esta mitografía de tipo *egiptizante* dejaba de ser Horus para convertirse en Hércules *el egipcio*. De tal modo se trasladaba en pintura lo ideado por un humanista coetáneo, Giovanni Nanni (del que trataremos a su debido tiempo) y compilado en conjunto en unos *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* (Venecia y Roma, 1498)³⁴.

A la presencia osiriana vaticana se añadió, a mediados de la centuria siguiente, otro de los hitos que para Erik Iversen configuraban y nutrían el *renacimiento jeroglífico*:

³² Iversen, *The Myth of Egypt...*, ob. cit., p. 79.

³³ «During a stay in Linz in 1514, he is known to have presented Maximilian with a Latin translation of Horapolo, made at the express demand of the Emperor». Iversen, *The Myth of Egypt...*, ob. cit., p. 77.

³⁴ Hablaré con detalle de los artefactos mitológicos y genealógicos contenidos en esta obra y en otras producciones de Nanni. De momento, para la dimensión osiriana en la vaticana Sala de los Santos (en su techo, para ser más precisos), Thomas J. DANDELET, *La Roma española (1500-1700)*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 39 y ss.

la publicación de un tratado fundamental en materia jeroglífica que retomaba el horapoliano y lo ampliaba hasta alcanzar una magnitud humanista que veremos en Capítulo VI del trabajo. Nos referimos a los *Hieroglyphica* (Basilea y Florencia, 1556), que Jacob Burckhardt ni siquiera había mencionado al hablar de su autor, el humanista italiano Pierio Valeriano (*vide* nota 14). Su exclusión –la del tratado jeroglífico de mediados dieciséis firmado por Valeriano– y, según señalaba con anterioridad, la casi exclusión de Egipto en el «Zeitgeist» burckhardtiano no eran lo único que Wittkower podía reprochar a la obra del historiador suizo en tanto que esa *información autorizada*. Tal y como ha ocurrido en el apartado previo, cuando hemos sobrevolado la problemática sobre el uso del concepto «Renacimiento» aplicado a España, escapa por igual de nuestras pretensiones ahondar en el dilatado debate historiográfico generado en torno al concepto general de «Renacimiento», protagonizado por un listado de nombres que van desde Huizinga, pasando por Ferguson o Ciliberto, hasta el propio Panofsky. Sin embargo, no resultará en balde detenernos en la serie de conferencias que éste último, Panofsky, impartió en Suecia en verano de 1952 y que luego fueron recopiladas bajo el título *Renaissance and Renascences in Western Art* (Estocolmo, 1960), cabecera en la que ya se delataba la oposición frontal a las tesis burckhardtianas.

En efecto, al mismo tiempo que Erik Iversen defendía el *renacimiento jeroglífico*, Panofsky puso de manifiesto que el Renacimiento no era suficiente y que, por ello, debía darse paso a su bifurcación en ‘renacimientos’. Un *plural* que permitía retrasar la cronología hasta tiempos medievales y hablar de una serie de aspectos fundamentales que quedaban excluidos del *singular*: un incipiente *renacimiento carolingio* (o *renovatio*) dado en el siglo IX; un *protorenacimiento* en la Francia y la Italia del siglo XII; una literatura *protohumanista* cultivada en la misma centuria; y, producto de todo ello, una *reactivación* durante la Edad Media plena y tardía de los conceptos, motivos, imágenes y personajes clásicos³⁵. De ahí que, como ejemplo paradigmático, Panofsky se fijara en los relieves góticos de la catedral de Saint-Étienne d’Auxerre (*ca.* 1280), en la Borgoña, en particular en los que parecían alejarse de la tradicional temática de trasfondo bíblico. En la fachada occidental, Panofsky observó tres personajes paganos: un Hércules que, con su característica piel del león de Nemea obtenida a raíz del primero de sus *doce trabajos*, aparecía junto a un sátiro y estaba acompañado de un Cupido que se mostraba adormecido sobre su antorcha. De esta composición iconográfica decía Panofsky que «todo el mundo parece estar de acuerdo en que fueron colocadas en medio de escenas bíblicas sin otro motivo que su belleza»³⁶. Por contra, él parecía no estarlo: de un lado, porque el Cupido podía explicarse, según Panofsky, como una *interpretatio Christiana*; del otro –y éste es el dato que más nos interesa– porque no podía obviarse que

Hércules y el sátiro sirven de frontispicios a las ilustraciones del Génesis 37, 24-28 (José arrojado al “pozo que está en el desierto” y vendido a Egipto) y Génesis 41, 18-24 (el sueño de Faraón y el intento de los magos de interpretarlo). Ambas escenas, pues, llevan implícitas las ideas de Egipto y el desierto, y con ellas tanto Hércules como el sátiro estaban relacionados en el pensamiento medieval. Dos autores tan conocidos como Cicerón y Pomponio Mela mencionan [en *De Natura Deorum* y en *Chorographia*,

³⁵ Cfr. Erwin PANOFSKY, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, Madrid, 2006 (3ª reimp.), cap. II, pp. 83-173.

³⁶ Panofsky, *ob. cit.*, p. 148.

respectivamente] un Hércules *Ægyptius* que, según Cicerón, era hijo del Nilo; y dos mitógrafos medievales subrayan (...) que Hércules eliminó al rey egipcio Busiris».³⁷

Panofsky concluía su análisis de la escena en cuestión señalando que Hércules parecía « encuadrarse dentro de la categoría de personificaciones locales o regionales »³⁸, si bien es posible que el Hércules *egipcio* no deba insertarse en una esfera tan restringida. Quizá lo haga en la que atañe al *hecho mental colectivo* que definía Alphonse Dupront cuando otorgaba una « extensión máxima al recubrir la historia de los valores, las mentalidades, las formas, lo simbólico, los mitos »³⁹. Personificación orientada a transformar el héroe del Argos en el Hércules *Ægyptius*, hijo de Osiris y fruto de la reformulación horiana renacentista, al que hallaremos instalado en la Monarquía española de la segunda mitad del XVI en calidad de prototipo que encarnaba esos valores, esas mentalidades, esas formas, y, no menos, ese simbolismo y mito⁴⁰.

Es cierto que Erwin Panofsky no incluyó en el repertorio de sus ‘renacimientos’ ningún *renacimiento egipcio* ni *renacimiento jeroglífico*. Pero sí aludió a los *Hieroglyphica* de Horapolo, de los que destacó el fervor con que fueron acogidos por el humanismo quinientista y enfatizó la influencia horapoliana detectada por Giehlow hacia 1900⁴¹. Claro que, según decíamos, Panofsky dirigía su *mirada* a los siglos medievales donde cabía esperar que penetraran las enmarañadas raíces renacentistas. De ahí que, aun sin ánimo completivo y de forma sucinta, sea necesario detenerse en la literatura alegórico-religiosa medieval, lo que haremos en el mismo Capítulo VI de la investigación para comprobar hasta qué punto una de esas ediciones de los *Hieroglyphica* de Horapolo aparecidas en el Quinientos –la parisina de 1543– contemplaba una serie de jeroglíficos de procedencia diversa: los del manuscrito dureniano de 1512; los asidos de una obra de Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphilii* (Venecia, 1499), que aquí sólo queda apuntada y que veremos con calma en otros puntos del trabajo; y unos terceros, los *jeroglíficos* oriundos de bestiarios medievales y que, en pleno XVI, seguirían formando parte del imaginario colectivo. A colación del *bestiario celestial* y del simbolismo zoomorfo que atenderemos en dicho Capítulo VI, y puesto que estamos sumergidos en los postulados de Panofsky, resulta oportuno en este instante citar a otro autor de la Antigüedad tardía, Macrobio, coetáneo a Horapolo y autor del último canto a las religiones paganas. Fijémonos en el siguiente fragmento de sus *Saturnalia*:

La ciudad de Egipto (...) tributa a Isis y Serapis un culto devocional casi estático. Está probado sin embargo que bajo tal nombre toda esta veneración se dirige al sol, sea que se añada a la imagen de Serapis un cesto sobre la cabeza, sea que se le añada un símbolo compuesto por tres cabezas de animales, colocando en el centro una cabeza de león; a la derecha, la cabeza de un perro dulce y cariñoso; y, a la izquierda, la de un lobo rapaz. Tales imágenes se contienen en una serpiente que se enrosca y cuya cabeza se dirige hacia la derecha del dios. Por la cabeza del león se nos muestra el tiempo presente, porque la acción presente, puesta entre el pasado y el futuro, es por su misma naturaleza vigorosa y llena de ímpetu. El tiempo ido está representado por una cabeza

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Panofsky, ob. cit., p. 149.

³⁹ Cfr. Chartier, *El mundo como representación*, ob. cit., p. 24.

⁴⁰ Para el trasfondo de tales consideraciones, véase Alphonse DUPRONT, “Problèmes et méthodes d’une histoire de la psychologie collective”, en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, XVI, 1 (1961), pp. 3-11.

⁴¹ Panofsky, ob. cit., pp. 257-258.

de lobo, porque lleva el recuerdo de las cosas que fueron. (...) El perro cariñoso designa al futuro, pues su esperanza, por engañadora que sea, nos es una caricia.⁴²

De nuevo, Panofsky. Aun no concederle al *renacimiento jeroglífico* una categoría *ad hoc*, fue él quien, en algunos de sus trabajos realizados a partir de los años 1920⁴³, arrojó luz sobre este texto de las *Saturnalia* donde aparece Serapis, deidad alejandrina de época helenística (véase Objetivos y Metodología, nota 11), provista, según Macrobio, de tres cabezas de animal: una de león al centro, de perro a la derecha y de lobo a la izquierda. Y fue también él quien, en un artículo de 1926 compartido con su colega Fritz Saxl⁴⁴, concedió importancia al hecho de que el Serapis de Macrobio se asociara sobre todo a la noción «Tiempo» y se incluyera en los *Hieroglyphica*, en este caso los de Valeriano⁴⁵. Por ello, en base a las observaciones de Panofsky tanto podía intuirse que la forja del mito egipcio era un proceso complejo y dilatado, como establecerse un factor de *continuidad*, al remontarse los orígenes de este tipo de asociaciones al mundo antiguo, que luego pasarían al Medievo para, finalmente, culminar en época moderna⁴⁶.



Tres jeroglíficos con triple testa extraídos de Pierio Valeriano, *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XXXII, ff. 228v-229r.

Al quedar atrás la fachada de la Universidad de Salamanca donde el visitante puede tener la sensación de perder la vista –y quizá la paciencia– con el reto de buscar la rana

⁴² Macrobio, *Saturnalia*, I 20, 13-15.

⁴³ Me refiero fundamentalmente a dos: Erwin PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege und andere antile Bildstoffe in der neueren Kunst*, B. G. Teubner, Leipzig y Berlín, 1930; esp. “*Signum Triciput*, ein hellenistisches Kultsymbol in der Kunst der Renaissance”, pp. 1-35. Y, en cuanto al segundo, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*, Overlook Press, New York, 1955, p. 153 y ss.

⁴⁴ Erwin PANOFSKY y Fritz SAXL, “A Late-Antique Religious Symbol in Works by Holbein and Titian”, en *The Burlington Magazine*, XLIX (1926), pp. 177-181.

⁴⁵ Precisa Valeriano del jeroglífico en cuestión que su fuente de autoridad es «Macrobi. in Sat. Lib. I, c. 20». El humanista italiano lo explica como sigue: «*Triceps quoque Serapidis imago in numismatis quid sibi velit, in brutorum commentariis saprsum attigimus sed id nunc locupletius explicandum est. Tricipitum est ex tribus animalibus, quorum in medio est Leonis caput, vastum admodum, dextera parte Canis applaudibundi blanditientisque, lava Lupi, superne calathus insidet: qua species universa, Anguis ambitu complexa est. Qui Solem hinc interpretantur, ex capite Leonis tempus præsens indicari volunt: quod ejus conditio inter præteritum futurumque actu præsentis valida fervensque sit. Præteritum ex Lupi capite conjiciunt, quod animal est admodum obliviosum, oblivio autem de præterito est. Futurum ex adblandientis Canis effigie, quod est indicium spei, quæ obis semper adblantitur: spes vero semper de futuro est.*». Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XXXII, fol. 229r. Ahora bien, Valeriano distinguía tres jeroglíficos tricéfalos, siendo el portador de la triple testa humana (véase figura de la derecha del conjunto de ilustraciones en esta página) el relativo a un personaje que recuperaremos al tratar de las genealogías osirianas: el Gerión de Hispania.

⁴⁶ A esta *continuidad* nos referiremos en Capítulo VI. Respecto a la culminación en época moderna, la concepción macrobiana no sólo quedó plasmada en la escalinata salmantina a que seguidamente aludiré, sino en otras manifestaciones artísticas y literarias que, al margen de los *Hieroglyphica* de Valeriano, abogaron por una noción complementaria a «Tiempo»: la relativa a «Prudencia». De las primeras manifestaciones tenemos el cuadro de Tiziano conocido gracias a Panofsky como *Alegoría del Tiempo gobernado por la Prudencia* (ca. 1565); de las segundas, el emblema «Prudentiæ» de Covarrubias, que a principios del siglo XVII seguirá siendo la misma triple testa de animal: Sebastián de COVARRUBIAS, *Emblemas morales*, Luis Sánchez, Madrid, 1610, fol. 209r/209v.

que se esconde en ella, se accede a la escalinata considerada como una de las más hermosas producciones, en su categoría, del Renacimiento español. Al avanzar por el tramo de escalera, dos de los símbolos alegóricos que contienen la segunda y tercera pilastra hacen referencia a la Prudencia. Tradicionalmente representada bajo forma de triple testa, la Prudencia fue descrita por Cicerón –y por otros antes que él– como el conocimiento tanto de las cosas buenas como de las malas, siendo sus partes la memoria, la inteligencia y la providencia, de ahí su icono alegórico de la triple testa⁴⁷. A mediados años 1980, Luis Cortés Vázquez (1924-1990) examinó con sumo detalle el riquísimo repertorio alegórico evocado en esta escalinata salmantina, cuyos resultados fraguaron el estudio posiblemente más conocido de este historiador del arte y filólogo, *Ad Summum Cæli* (Salamanca, 1984). Cortés no sólo se hizo eco de las reminiscencias macrobianas contenidas en la escalera plateresca; reparó también en ciertas influencias no menos desconcertantes al tratarse de una obra arquitectónica del primer cuarto del XVI: de un lado, la noción egipcia de «escalera»⁴⁸; del otro, la alusión a los *Hieroglyphica* de Valeriano que, aun no haberse publicado en el momento de construirse la escalinata salmantina (ca. 1512-1526), lo cierto es que aglutinaban a la práctica una serie de símbolos que, de hecho, estaban profundamente arraigados en el *espíritu de la época*⁴⁹.

Símbolos que, ya sea Cortés en la escalinata salmantina, ya sea Panofsky en la catedral de Saint-Étienne d'Auxerre, en la Borgoña, condensan en más de un sentido fragmentos del mito egipcio. De ahí que en la búsqueda de rastros del imaginario oriental en el arte occidental destaque la trayectoria de Jurgis Baltrusaitis (1903-1988), medievalista lituano que irrumpió a mediados siglo XX en el campo de la Historia del Arte con una serie de trabajos sobre la perspectiva y la anamorfosis⁵⁰. De todos modos, fue en *Le Moyen-Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique* (París, 1955), estudio sobre el que Cortés Vázquez cimentó en buena medida su análisis de la escalera salmantina, donde Baltrusaitis empezó a interesarse por la *huella* que lo oriental había dejado en lo occidental. La búsqueda orientalizante, empero, no tendría su muestra más decisiva hasta un decenio más tarde con la aparición de *La quête d'Isis. Essai sur la légende d'un mythe* (París, 1967)⁵¹. Decisiva a la par que inquietante porque, para empezar, Baltrusaitis reseguía en este ensayo la irradiación de Isis en su versión alejandrina (*Isis Faria*) en ámbitos tan dispares y descontextualizados de la civilización

⁴⁷ Una concepción, la ciceroniana, con reverberaciones en autores medievales a los que me he referido, como Alberto Magno y Tomás de Aquino. Para las alusiones a la escalinata salmantina, tanto en este párrafo como en siguientes, remitome a un autor al que ahora atenderé: Luis CORTÉS VÁZQUEZ, *Ad Summum Cæli. El programa alegórico humanista de la escalera de la Universidad de Salamanca*, Acta Salmanticensia, Historia de la Universidad, núm. 38, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984, esp. p. 40 y ss.

⁴⁸ Aun tratarse la escalera de un símbolo alegórico presente en múltiples culturas (túmulos con escalones en el mundo griego; la bíblica Escalera de Jacob), aquí me limito a lo tocante, claro está, a Egipto. Por su trasfondo de resurrección, la escalera se instaló desde Reino Antiguo en el seno de las creencias egipcias como vehículo de ascensión al cielo y, asimismo, como símbolo del 'montículo primigenio' (*benben*). Además, la escalera estaba vinculada con Osiris, siendo uno de sus epítetos «Señor de Re-Stau, el que está en la cúspide de la Escalera Celeste» (*Libro de los Muertos*, XXII). Para el vínculo osiriano con la idea de «escalera», Cortés Vázquez, ob. cit., p. 15.

⁴⁹ Arraigados en, por ejemplo, las connotaciones que entrañaba el caballo como animal alusivo a la pasión. Cfr. Cortés Vázquez, ob. cit., pp. 67-69. Al respecto, obsérvese la figura central del conjunto de ilustraciones reproducidas en la página anterior, donde el animal situado a la derecha es, precisamente, el alusivo a un équido.

⁵⁰ Condensados por Baltrusaitis en la serie intitulada «Les perspectives dépravées», en la cual se incluían: *Anamorphoses ou perspectives curieuses* (París, 1955); *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus* (París, 1955); y, en último lugar, *Anamorphoses ou magie artificielle des effets merveilleux* (París, 1969).

⁵¹ Existe edición castellana: *En busca de Isis. Introducción a la Egiptomanía*, Siruela, Madrid, 1996. Nótese como el subtítulo de la versión española difiere del original debido al término *egiptomanía*.

nilótica como podían ser, por ejemplo, los orígenes isíacos de la capital francesa, cuyo nombre, *París*, precisamente evocaba a la diosa egipcia debido a su culto en las Galias⁵²; para continuar, porque esta búsqueda no se limitaba a reseguir la *huella* de esta deidad capital del panteón faraónico, sino que se adentraba en los derroteros que habían facultado la configuración medieval y moderna del mito egipcio, que tanto podían concernir a Agustín de Hipona⁵³, como al influjo egipcio detectable en el arte gótico europeo que –en un sentido distinto al referido por Panofsky– Baltrusaitis ya había expuesto en *Le Moyen-Âge fantastique*, aun no ser ésta una idea genuina del lituano.

Tres años antes de ver la luz el artículo de Karl Giehlow sobre la *Ehrenpforte*, apareció una obra de pequeño formato que, al contrario de la aportación del austríaco, ha quedado en el olvido: la intitulada *Der Anteil der Ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker* (Munich, 1912), cuya autoría era de Friedrich Wilhelm von Bissing (1873-1956)⁵⁴. Su dimensión reducida se debía a que era la separata de un discurso pronunciado por este egiptólogo alemán en la germánica Akademie der Wissenschaften en marzo de aquel 1912, cuyo guión había consistido en compilar una serie de elementos de signo egipcio detectables en el arte europeo, ya desde tiempos medievales hasta el siglo XIX. La diferencia entre la recopilación de von Bissing y lo que más tarde haría Baltrusaitis estribaba en que, según el historiador lituano, no se trataba de distinguir, sin más, unos u otros motivos estéticos trasladados de Oriente a Occidente, sino de desmenuzar un mecanismo intrínseco mediante el cual pudiera entenderse por qué «la leyenda del mito egipcio, con sus dioses y sus monarcas civilizadores que dominaron el mundo entero, desde América hasta la China, era un telón de fondo perpetuo»⁵⁵.

Esta frase lapidaria de Baltrusaitis, junto a sus ideas que sucintamente hemos ido desgranando, pueden causar la impresión de que la suya fue una investigación un tanto oscura y *depravada* (usando un término que, a juzgar por uno de sus títulos, sería de su agrado), e incluso resultó afín en muchos aspectos al universo masónico. Pero las hipótesis expuestas a lo largo de la que fuera su obra cumbre, *En busca de Isis*, están cuidadosamente documentadas y se esté de acuerdo con ellas, o no, lo cierto es que se apoyan en un elenco bibliográfico *autorizado* desde la lupa historiográfica: a Giehlow y Volkmann, a Iversen y Panofsky, deben añadirse otros autores como Nikolaus Pevsner y Susan Lang⁵⁶; así como el egiptólogo francés Jean Leclant y –cerrando este muestreo de autores a los que recurrió Baltrusaitis, incompleto hasta que no añadamos a Yates– el insigne historiador del arte y arqueólogo madrileño Antonio García y Bellido⁵⁷.

⁵² Baltrusaitis, *En busca de Isis...*, ob. cit., p. 91.

⁵³ Hasta el momento, he citado a Agustín de Hipona (354-430) en un par de ocasiones; a colación de Baltrusaitis, resulta oportuno decir que su *De civitate Dei* será una fuente importante para la presente investigación.

⁵⁴ Cabe decir que a su figura se ha dedicado un extenso capítulo en libro colectivo de reciente publicación: Peter RAULWING y Thomas L. GERTZEN, “Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing im Blickpunkt ägyptologischer und zeithistorischer Forschungen”, en T. Schneider y P. Raulwing, *Egyptology from the First World War to the Third Reich. Ideology, Scholarship and Individual Biographies*, Brill, Leiden/Boston, 2013, pp. 34-119.

⁵⁵ Baltrusaitis, ob. cit., p. 19.

⁵⁶ Ambos fueron coautores de un artículo que ejerció notorio influjo a la hora de contrarrestar el término *egiptomanía*: N. PEVSNER y S. LANG, “The Egyptian Revival”, en *The Architectural Review*, CXIX (1956), pp. 242-254. Años más tarde, el trabajo de Pevsner y Lang volvió a publicarse en una obra más amplia: *Studies in Art, Architecture and Design*, vol. I, Thames and Hudson, London, 1968. A partir del decenio de 1980, James S. Curl cogió el testigo de Pevsner y Lang en la vindicación del «Egyptian revival» como expresión más ajustada que la vacía *egiptomanía*.

⁵⁷ De los dos últimos, cito un par de títulos que Baltrusaitis indica en notas a pie de página (muy nutridas, en contraste a que la obra no dispone de aparato bibliográfico): Jean LECLANT, “Histoire de la diffusion du culte

En cierto modo, Baltrusaitis aunaba en su *quehacer* una escena investigadora –la comprendida en las décadas de 1950 y 1960– donde no sólo se ofrecía mucho más que una *sola palabra* sobre Egipto, sino que existía, de acuerdo con ese ápice de esperanza de Wittkower, la firme voluntad historiográfica de buscar en la Europa moderna todos los rastros posibles del mito egipcio, ya fueran los derivados de la cultura material *egiptizante* en calidad de resto más palpable de la instauración de cultos orientales en el mundo romano, ya fueran los concernientes a la materia simbólica, iconológica y mitológica⁵⁸, o los tocantes a la jeroglífica⁵⁹. En cualquier caso, la escena investigadora surgida tras Baltrusaitis ha sido menos turbadora y más apacible respecto al estilo que siempre caracterizó al historiador lituano –a excepción, claro está, de Martin Bernal.

Escena investigadora donde han prevalecido los estudios de signo egiptológico, lo que podría dar pie a pensar que esas contadas ocasiones que decíamos al iniciar el apartado no sean, en verdad, tan *contadas*. Sí lo son en el lapsus de medio siglo que vamos a abarcar en el siguiente repaso: Siegfried Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten* (Berlín, 1968); James S. Curl, *The Egyptian Revival. An Introductory Study of a Recurring Theme in the History of Taste* (Londres, 1982) y, más reciente, *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West* (Abingdon, 2005)⁶⁰; Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* (Londres, 1986); Ulrich Luft (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt* (Budapest, 1992)⁶¹; Erik Hornung, *Das Esoterische Ägypten* (Munic, 1999)⁶²; sin olvidar la aportación de una egiptóloga francesa de larga trayectoria vital, profesional y académica como fue Christiane Desroches Noblecourt (1913-2011), autora de un paseo por *Le fabuleux héritage de l'Égypte* (París, 2004); ni tampoco, en una línea similar, la del alemán Jan Assmann en *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und Europäische Aufklärung* (Berlín, 2010)⁶³. Más cercanos, tenemos a los especialistas que han atendido en nuestro país la presencia de Egipto en Occidente:

égyptien”, *EPHE/Sciences religieuses-Annuaire*, 76 (1968), pp. 122-131. En cuanto a Antonio GARCÍA Y BELLIDO, “El culto a Serapis en la Península Ibérica”, *BR AH*, CXXXIX (1956), pp. 293-302. Añado un dato más: en tiempos recientes, Jaime Alvar ha recogido la estela de García y Bellido en el estudio de la difusión de los cultos orientales; al respecto, Jaime ALVAR, *Los cultos egipcios en Hispania*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2012.

⁵⁸ Además del par de títulos referenciados en nota anterior, pueden añadirse un par más: Jean SEZNEC, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its place in Renaissance* (Nueva York, 1953); Edgar WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (Londres, 1958); Don Cameron ALLEN, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance* (Baltimore, 1970).

⁵⁹ En la que incluso podríamos remontarnos hasta mediados del siglo XVIII con un prematuro estudio de William WARBURTON, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité de la science en Égypte et l'origine du culte des animaux* (París, 1744). Más acorde con esa escena investigadora coetánea a Baltrusaitis, mencionar las aportaciones de Madeleine V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (París, 1965), donde se evidenció el peso del jeroglífico egipcio en el seno del debate sobre simbología y escrituras muertas universales, no resuelto hasta el logro champollioniano; así como la de Liselotte DIECKMANN, *Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol* (Saint Louis, 1970); y la de Patrizia CASTELLI, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Rinascimento* (Florencia, 1979).

⁶⁰ Ambos títulos optan por la expresión «Egyptian Revival», desestimando la de *egiptomanía*. Y aún añado una tercera en discordia: la usada hace unos veinte años por un sector de la Egiptología francófona a raíz de ver la luz este artículo: Sydney AUFRÈRE, “Égyptomanisme et Égyptomanie, une tradition ininterrompue du *mythe égyptien*”, en *Chronique d'Égypte* [boletín de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth], 72 (1997), pp. 25-40.

⁶¹ El subtítulo es *Studies presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of His 60th Birthday*. Son ensayos contenidos en los *Studia Aegyptiaca* que publica la Chaire d'Égyptologie de la Université Eötvös Loránd de Budapest, que incluyen trabajos interesantes para el tema que nos ocupa tales como el de Jean VERCOUTTER, “Le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens, 1680-1840”, en *Studia Aegyptiaca*, vol. XIV (1992), pp. 579-586.

⁶² Existe versión inglesa: *The Secret Lore of Egypt. Its impact on the West*, Cornell University Press, Ithaca/London, 2001.

⁶³ Existe reciente versión castellana: *Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*, Akal, Madrid, 2017.

Francisco J. Gómez Espelosín y Antonio Pérez Largacha en un estudio conjunto, *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros* (Madrid, 1997); Miguel Á. Molinero, interesado sobre todo por el influjo egipcio en el seno de los círculos masónicos; y otros estudiosos tales como Francisco J. Martín Valentín o Bruno Cardeñosa, ambos centrados en buscar la impronta de Egipto en España⁶⁴. Mención aparte la merecen los trabajos de Josep Padró que, entre su ingente producción netamente egiptológica, a lo largo de su trayectoria no ha descuidado la atención por los restos peninsulares de cultura material egipcia y *egiptizante*, ni tampoco el interés que suscitó el hallazgo de una estatua egipcia en la Barcelona del siglo XVII, y que ya fuera atendida en la misma centuria por eruditos de repercusión europea e inmersos en el estudio de lo egipcio, caso del jesuita alemán Athanasius Kircher en *Obelisci Ægyptiaci* (Roma, 1666)⁶⁵.

Ante esta escena investigadora de cariz egiptológico, parece que el motor movido por la subdisciplina de la *egiptomanía* (véase Objetivos y Metodología, nota 53) y engrasado por *modas* historiográficas afines como la relativa al ‘Egyptian Revival’ ha alentado a un apego por el *pre-redescubrimiento* de Egipto que –según he indicado en el apartado introductorio– hubiera tenido lugar antes de la campaña napoleónica, comprendiendo la totalidad del siglo XVIII y abarcando las dos centurias previas (aun ser predominante la del XVII). De ahí que ciertas parcelas de la Egiptología, también de la Historia del Arte, hayan dotado de entidad propia al gusto estético por *lo egiptizante* durante el Neoclasicismo⁶⁶. Que otras disciplinas, como la Filosofía o la Literatura, junto a la Emblemática, aglutinadora de lo visual, lo artístico lo literario –y antaño regidora del género por excelencia del saber erudito– se hayan ocupado de cuestiones diversas, aunque a menudo entrelazadas, dando lugar a estudios de tipo interdisciplinar que han permitido avanzar en el conocimiento del mito egipcio en la Europa moderna. O que, paradójicamente, la disciplina histórica haya sido la que más ha tardado en alentar el avance en este conocimiento. Retomando el pulso de la historia cultural,

⁶⁴ El primero de ellos abrió a finales de los años 1990 una nueva línea de estudio en el seno de la siempre dificultosa Egiptología española, con un influyente artículo: Francisco J. MARTÍN VALENTÍN, “Los españoles en los albores de la Egiptología”, en *Historia 16. Especial: La Egiptología Española*, XXII, 265 (1998), pp. 39-47. Algo más reciente es el artículo del segundo: Bruno CARDEÑOSA, “Las huellas de Egipto en España. La conexión que llegó a través del Mediterráneo”, en *Historia de Iberia Vieja-Revista de Historia de España*, 63 (2010), pp. 14-22.

⁶⁵ Josep PADRÓ I PARCERISA, “Una estatua egipcia en Barcelona en el siglo XVII”, en *Ampurias. Revista de Prehistoria, Arqueología y Etnología*, 35-37 (1973), pp. 175-202. Se trata de una escultura de basalto que, según se ha señalado, representa a un personaje llamado Harsomtusemhat y data del reinado de Psamético I (ca. 664-610 a.C.). De Barcelona fue trasladada a Madrid, donde primeramente ingresó en el Gabinete de Historia Natural para luego, en 1867, ingresar en el entonces recién creado Museo Arqueológico Nacional. [MAN, núm. inv. 2014].

⁶⁶ Este gusto instalado en el arte neoclásico del siglo XVIII se debió fundamentalmente a dos nombres: el del italiano Giambattista Piranesi (1720-1778), y del francés Hubert Robert (1733-1808). Uno y otro siguieron las directrices de Giovanni Paolo Panini (1691-1768), quien había asido como referente el monumento de Cayo Cestio, pirámide de inspiración egipcia erigida en el año 12 a.C. en una Roma imperial ávida por absorber la estética faraónica. En cuanto al primero, Piranesi, fue autor de una serie de *vedute* de Roma, grabados y aguafuertes donde, directa o indirectamente, Egipto estaba presente como paradigma de vestigio antiguo. La producción piranesiana fue determinante en diseños arquitectónico-decorativos de inspiración egipcia, entre los cuales destacó un *Projet de décoration de la salle Égyptienne pour l'Escorial*, firmado en 1786 por el decorador Jean-Démosthène Dugourg y presentado a la Corona española para ser albergado en la Casita de Abajo de El Escorial. Respecto al segundo, conocido con el sobrenombre de «Robert des Ruines», son numerosas sus composiciones de carácter funerario donde tuvieron un lugar destacado las pirámides; unas composiciones, las de Robert, elaboradas a mediados Setecientos y que se desmarcaron del acento romano que tanto Piranesi, como antes Panini, habían mantenido y que, con el tiempo, abrieron camino a futuros artistas que, ya a fines del XVIII, se acercaron a una concepción artística más egipcia y menos *egiptizante*. La bibliografía que trata tales asuntos es nutrida. Un compendio exhaustivo en Jean-Marcel HUMBERT y Christiane ZIEGLER (eds.), *Egiptomanía. L'Égypte dans l'art occidental, 1730-1930*, Réunion des Musées Nationaux, París, 1994, esp. cap. «Absolutisme et Lumières», p. 116 y ss.

Peter Burke rastreó a finales del decenio de 1960 cuál fue el *sentido del pasado* para el individuo renacentista en *The Renaissance Sense of the Past* (Londres, 1969)⁶⁷, aunque lo cierto es que Egipto no figuraba en él, al menos por el momento. De hecho, Burke no llegaría a situar lo egipcio en ese *sentido del pasado* hasta treinta años más tarde, concretamente en *The European Renaissance: Centers and Peripheries* (Oxford, 1998), donde lo hizo, eso sí, tímidamente y en base a tres pilares de interés que resolvió, no sin apresurada rapidez, en apenas una página de su estudio: la sabiduría *esotérica* procedente de Egipto; la monumentalidad de sus construcciones trasladadas a Roma (en particular los obeliscos, entendidos por el historiador británico como símbolos de *fama eterna*); y los jeroglíficos, cuya discusión erudita en torno a su posible significado alentó –según Burke– a la moda emblemática a partir de la década de 1530⁶⁸.

Para completar esta parte de la escena investigadora tocante a la historiografía que ha dirigido su atención al Renacimiento, han sido los estudios de Anthony Grafton que, desde los años 1980 en adelante, han encajado –de manera bastante más decidida que Burke– lo egipcio en el *sentido del pasado* tenido por humanistas de talle tan dispar y de naturaleza tan distinta como el citado Giovanni Nanni o Joseph Justus Scaliger⁶⁹. Grafton ha dado las pistas para entender, de un lado, cómo el primero afrontó sus *falsarios* con total seriedad, a partir de lo que podemos extrapolar que la *mens rea* de un autor –en este caso, Nanni– puede presentar una lectura que exceda del poso delictivo y vaya más allá de la voluntad meramente malintencionada; y, del otro, para denotar cómo el segundo –Scaliger– halló en los *Hieroglyphica* de Horapolo, texto considerado tanto por este humanista francés como por sus contemporáneos como *genuinamente* egipcio, los preceptos necesarios para cuadrar en *De emendatione temporum* (París, 1583) una cronología razonada de los tiempos pretéritos y basada, en parte, en el calendario antiguo más atrayente y sugestivo en el Renacimiento, el «Anno Ægyptiorum»⁷⁰.

Con el repaso ofrecido hasta el momento, y llegados a este punto avanzado del Estado de la Cuestión, es obvio que el balance no es del todo parco en cuanto a contenido. Cierto es que la atención por el mito egipcio ha sido –y sigue siendo– un tanto desigual y residual en lo que se refiere al siglo XVI. Pero también lo es que no han sido pocos los esfuerzos transversales invertidos desde disciplinas procedentes de varias ramas de las Ciencias Sociales, incluyendo la propia Egiptología desde que ésta parece desmarcarse, cada vez más, de las reticencias iniciales a recular su arranque oficial antes de 1822; a estar dispuesta a ensanchar su *mirada* a los tiempos previos a sus orígenes novocentistas; y a romper con una especie de ley tácita que parecía dictaminar que su objeto de estudio debía ser exclusivamente el Egipto de la civilización faraónica, sin posibilidad de acceder a él si se carecía de la comprensión lingüística champollionana de sus fuentes.

⁶⁷ Existe reciente edición en castellano: *El sentido del pasado en el Renacimiento, (seguido de El Sentido del anacronismo, de Petrarca a Poussin)*, Akal, Madrid, 2016.

⁶⁸ Cfr. Peter BURKE, *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 112.

⁶⁹ Las aportaciones de Grafton van, como es lógico, más allá pero aquí nos fijamos especialmente en estas dos: Anthony GRAFTON, *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Crítica, Barcelona, 2001, esp. p. 39 y ss. En cuanto a la segunda, me remito a la magna monografía en 2 volúmenes: *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (reimp. 1ª ed. 1983); esp. vol. 2, p. 197 y ss.

⁷⁰ El conocimiento de Grafton sobre Horapolo le llevó a prologar en 1993 –coincidiendo con la reedición de su monografía sobre Scaliger– una segunda edición del tratado horapoliano que había salido en 1950 a instancias de uno de los continuadores del *renacimiento jeroglífico* de mitad siglo XX, citado con anterioridad: George BOAS (ed.), *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton University Press, New Jersey, 1993, «Foreword» en pp. XI-XXII.

De no ser así, seguramente no hubiera sido posible que, en el marco de un congreso egiptológico celebrado a finales del verano de 2004 en el Czech Institute of Egyptology, hubiera tenido cabida una ponencia dedicada a la recepción del antiguo Egipto en la colección imperial de Rodolfo II⁷¹. De no ser así, tampoco hubiera sido posible lo que, no tantas décadas atrás, habría sido remotamente imaginable: que los *Hieroglyphica* de Valeriano de mediados XVI fueran reconocidos como la compilación más importante en la tradición jeroglífica de su tiempo y la que ejerció mayor influencia en los sucesivos trabajos en materia jeroglífica. Líneas atrás he nombrado a Erik Hornung a colación de uno de sus estudios. Como es de suponer, su producción egiptológica excede del título aquí recogido y es mucho más extensa, siendo Hornung uno de los máximos exponentes de la Egiptología actual. Es él quien se ha referido al tratado de Pierio Valeriano como «the most important collection of the hieroglyphic lore of its time, and it greatly influenced all succeeding work on the hieroglyphs»⁷². Tal reconocimiento no es sólo significativo en boca de un egiptólogo como Hornung; guarda además cierto aire simbólico: transcurridos más de cuatro siglos desde que Basilea acogiera la publicación de la *editio princeps* de los *Hieroglyphica* de Valeriano, Erik Hornung –profesor emérito de la Universidad de Basilea– recuerda y ennoblece este hito del *renacimiento jeroglífico*.



A pesar de todo lo que llevamos dicho hasta el momento, el caso hispánico sigue careciendo de un estudio global que aúne las múltiples manifestaciones en que el mito egipcio fue recepcionado y que, por ende, permita ensamblarlas con coherencia, darles una trabazón de conjunto, facultando en cierto modo su acoplo a aquel concepto durkheimniano de *representación colectiva*, que atañe tanto a los aspectos formales del pensamiento como al contenido de lo representado⁷³. Ahora bien, sería impensable dar por finalizado este Estado de la Cuestión teniendo en cuenta que, más allá de la inicial alusión braudeliiana, no nos hemos referido a bibliografía específica en torno a Felipe II, y dado que aquí nos compete la búsqueda de la *huella de Osiris* y, fruto de ella, la recepción egipcia en la Monarquía hispánica de la segunda mitad del siglo XVI. Claro que no cabe albergar demasiadas expectativas al respecto. Ya presagiábamos en el apartado introductorio que la *memoria de Egipto* ha sido prácticamente desatendida por la historiografía modernista, siendo el XVII –según anotábamos hace unos instantes– la centuria predominante a la hora de examinar *lo egipcio* y, en general, *lo oriental* en las esferas artísticas e intelectuales, tanto en el contexto europeo como en el español, retrasando ese horizonte temporal tantas veces límite como el que supone el Setecientos⁷⁴. Sin embargo, que esté *prácticamente* desatendida nos revela entre líneas que la desatención no ha sido absoluta.

⁷¹ Lucie JIRÁSKOVÁ, “The Reception of Ancient Egypt in the Collection of Emperor Rudolf II”, en Johanna Holaubek y Hana Navrátilová (eds.): *Egypt and Austria. Proceedings of the Symposium*, Czech Institute of Egyptology/Charles University in Prague, Prague, 2005, pp. 71-79.

⁷² Hornung, *The Secret Lore of Egypt...*, ob. cit, p. 88.

⁷³ Para la dualidad en la *representación colectiva* según Durkheim, Steven LUKES, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford, 1985 (reimp. 1ª ed. 1973), esp. pp. 6-7.

⁷⁴ De ahí la importancia de estudios relativamente recientes que sí lo rebasan para examinar el *orientalismo* español dado en el siglo XVII. Para ello, Mercedes GARCÍA-ARENAL y Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Marcial Pons, Madrid, 2010.

Tiempo después de que Panofsky pusiera encima de la mesa la confrontación de un «Renacimiento» único *versus* el concepto poliédrico de «renacimientos», y en el mismo marco temporal en que Baltrusaitis constataba la presencia del mito egipcio por todas partes, se dio un giro a la hora de priorizar qué *ideas* e *ideales* renacentistas habían sido los dominantes. El giro fue protagonizado por Frances Amelia Yates (1899-1981), coetánea a Baltrusaitis y de quien ya he anticipado que no prescindió en su *busca de Isis* de los trabajos de esta historiadora británica. La atención de Yates por la filosofía neoplatónica y la tradición cabalística, su dedicación a temas vinculados al hermetismo y al ocultismo, y su acoplo intelectual a corrientes que coqueteaban con lo esotérico, susceptibles a propiciar *informaciones desautorizadas* (opuestas a las *autorizadas* que decía Wittkower), impulsaron entre 1950 y 1970 una nueva tipología en el estudio sobre las formas de pensamiento y la noción de *cultura* acontecidas durante el Renacimiento⁷⁵.

A la serie completa de *ensayos* de Yates pertenecen los tres volúmenes que ella misma concibió en el último tramo de su vida a fin de reunirlos y publicarlos de una forma compactada y ordenada: *Lull and Bruno. Collected Essays I* (Londres, 1982), *Renaissance and Reform. The Italian Contribution. Collected Essays II* (Londres, 1983), y el tercero, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays III* (Londres, 1984)⁷⁶. Es éste último, el tercero, que nos interesa, en particular uno de sus epígrafes: «Los artistas y el espíritu de sus tiempos»⁷⁷. Se trataba de la transcripción de una reseña escrita por Yates unos diez años atrás a razón de publicarse el citado *Princes and Artists* de Trevor-Roper⁷⁸. Dos de los cuatro Habsburgo de los que Trevor-Roper se había ocupado en el libro de 1976, acaparaban el núcleo de su estudio: uno, Felipe II; el otro, Rodolfo II. Del primero destacaba su firmeza «in defence of ancient values, ancient austerity, Roman simplicity», que para Trevor-Roper constituían «the philosophy of Philip II»⁷⁹. Visto el caso del rey Prudente, «the Most Catholic King, standing firm against the Reformation, in art as in politics, though with limited success»⁸⁰, Trevor-Roper dejaba atrás el Escorial y se trasladaba a Praga. Allá aguardaba la antítesis de lo que había abordado para con Felipe II: «the mysterious, esoteric world of Rudolf II»⁸¹. Ahora bien, el antagonismo entre ambas cortes, la lejanía entre sobrino y tío, no debieron convencer demasiado a Yates. De ahí que su reseña incidiera en este punto:

el profesor Trevor-Roper compara el Escorial con el Hradschin de Praga, palacios habitados ambos por Habsburgos peculiares; en uno, el fanático Felipe vivía en sombría reclusión rodeado de sus monjes; en el otro, Rodolfo se escondía entre sus alquimistas, ocultistas, lulistas, cabalistas en lo que era tal vez un desesperado esfuerzo por escapar de la beatería de la odiada rama española de su familia.⁸²

⁷⁵ Para la figura de Yates, su labor como investigadora y docente del Warburg Institute de Londres, y su repercusión historiográfica en temas de naturaleza hermética, ocultista y esotérica, véase Ernst H. GOMBRICH, *Tributes. Interpreters of our Cultural Tradition*, Phaidon Press, Oxford, 1984. Existe edición italiana (la utilizada aquí): *Custodi della memoria. Tributi ad interpreti della nostra tradizione culturale*, Campi del Sapere, Milano, 1985, esp. «La valutazione delle correnti esoteriche. In memoria dell'opera di Frances A. Yates», pp. 229-239.

⁷⁶ Del tercer volumen existe versión castellana: *Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa. Ensayos Reunidos, III*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002 (1ª reimp.).

⁷⁷ Yates, ob. cit., pp. 309-315.

⁷⁸ La reseña fue publicada en el londinense *Times Higher Education Supplement*, 5 (1976), s/p.

⁷⁹ Trevor-Roper, ob. cit., p. 52.

⁸⁰ Trevor-Roper, ob. cit., p. 79.

⁸¹ Trevor-Roper, ob. cit., p. 87.

⁸² Yates, ob. cit., p. 313.

A fin de desmarcarse de los argumentos de Trevor-Roper, Yates parecía reprochar al historiador inglés que le hubiera pasado por alto (o, directamente, que hubiera hecho caso omiso) a un estudio que, en el instante de ver la luz el *Princes and Artists*, llevaba tiempo circulando y que, pese a sus renovadores planteamientos –más rompedores que no meramente revisionistas–, sería tomado en cuenta poco después en el genial *Philip II* de Geoffrey Parker, aparecido por primera vez en 1979. Decía Yates al respecto:

Aunque el contraste entre Madrid y Praga pone de manifiesto la brecha entre los Habsburgo de España y de Alemania, parece sin embargo, según un artículo de René Taylor (que pudo haber escapado a la acuciosidad del profesor Trevor-Roper) en *Essays in the History of Architecture presented to Rudolf Wittkower* (1967), que el Escorial podría haber sido un edificio ‘mágico’.⁸³

Y añadía que el *ocupante* de ese edificio ‘mágico’, es decir, Felipe II, había estado implicado en las corrientes herméticas de la época⁸⁴. El artículo de René Taylor a que aludía Yates acabó por ser un *fascinating study* –tal y como sería considerado por Parker en su biografía del monarca. Un estudio, el de Taylor, que no sólo era fascinante, sino que rompía moldes al contemplar El Escorial «as a ‘magical’ temple», lo que no parecía incompatible con el Rey y su «introspective character»⁸⁵. Claro que tales apreciaciones de Parker respecto a Taylor parecieron desvanecerse entre el millar de páginas de la magna biografía sobre Felipe II publicada a modo *definitivo* hace algún tiempo⁸⁶. Circunstancia comprensible tanto por el volumen ingente de temas a tratar en una obra biográfica de este calibre, como por la voluntad de síntesis en aspectos susceptibles a ser menores. Y comprensible también porque han pasado cincuenta años desde que Taylor incluyera su transgresor artículo en el compendio de ensayos dedicados a Rudolf Wittkower que aparecieron –según precisaba el último fragmento textual de Yates– como *Essays in the History of Architecture* (Londres, 1967). En el medio siglo transcurrido, Taylor ya había tenido ocasión de ejercer su propio influjo, sobre todo en aquellos estudios sobre El Escorial en tanto que recreación del Templo de Salomón⁸⁷.

Pero no avancemos acontecimientos. Tiempo después de aparecer el transgresor artículo de Taylor bajo el título “Architecture and Magic”, inserto en aquella obra dedicada a Wittkower, fue traducido al castellano y se incluyó en uno de los primeros números de *Traza y Baza*, publicación periódica de la Universitat de Barcelona⁸⁸. «No fue poca la polvareda levantada en ciertos círculos españoles por el artículo en cuestión –reconocía el propio Taylor. Y añadía que el motivo de tal polvareda era el empaño que parecía sufrir no sólo Felipe II, también otra de las figuras señeras de su reinado, Juan de Herrera, puesto que el artículo presentaba al monarca y a su arquitecto real como personajes «entregados a la superstición y la nigromancia». Con tono resignado,

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Cfr. ib.*

⁸⁵ Geoffrey PARKER, *Philip II*, Open Court, Chicago, 1995 (reed.), p. 51.

⁸⁶ Geoffrey PARKER, *Felipe II. La biografía definitiva*, Planeta, Barcelona, 2010.

⁸⁷ Caso de Cornelia von der OSTEN SACKEN, *San Lorenzo el Real de El Escorial: Studien zur Baugeschichte und Ikonologie* (Mittenwald, 1979). Asimismo, en estudios afines a Taylor que han ahondado en el concepto de ‘magia’ en otros centros de poder, caso de Vaughan HART, *Art and Magic in the Court of the Stuarts* (Londres, 1994). El influjo de Taylor se ha dejado sentir también en hispanistas como Henry Kamen, a quien me referiré en breve.

⁸⁸ René TAYLOR, “Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial”, en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de Simbología, Arte y Literatura*, 6 (1974), pp. 5-62.

Taylor admitía tener la sensación de que su artículo parecía encaminado a perpetuar la *leyenda negra*, como si ésta fuera en última instancia su finalidad, nada más lejano de su intencionalidad a la hora de emprender un estudio sobre una faceta poco conocida de El Escorial, y no menos de quienes lo habían ideado y que, a todos los efectos, eran los garantes de su proyección y mérito. Y Taylor adicionaba en su defensa:

Nunca fue nuestro propósito vilipendiar al monarca español ni a su arquitecto, sino sencillamente demostrar que eran hombres de su tiempo y en consecuencia abiertos a ciertas ideas de carácter arcano, muy diseminadas en aquella época entre gente de cultura, que posiblemente influyeron en la génesis y el desarrollo de El Escorial.⁸⁹

Con estas palabras quedaba inaugurado el ensayo *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial* (Madrid, 1992), libro aparecido directamente en castellano y ofrecido por Siruela (la misma editorial que puso en el mercado español a Baltrusaitis), que reunía el cúmulo de las investigaciones de Taylor. De todos modos, los esfuerzos de este hispanista británico por aclarar los motivos de su investigación no empecen que él mismo rezumara satisfacción al tener noticia que el número de *Traza y Baza* donde había salido inicialmente su artículo en español se agotara con «sorpresiva rapidez»⁹⁰. El prefacio al libro de Taylor da paso a un estudio que para nosotros actuará de inestimable soporte bibliográfico al conceder, por ejemplo, suma importancia a los sacerdotes egipcios representados en uno de los frescos de la biblioteca Laurentina, no siendo éste un tema inédito, cierto, pero cuya presencia se debía para Taylor a que «el Renacimiento consideró Egipto como el gran depósito de la sabiduría antigua», siendo visitado desde Pitágoras a Platón hasta, al poco de nacer, el mismo Jesús tras lo cual, siendo aún un niño, «supo confundir con su sabiduría a los doctores en el Templo»⁹¹. De ahí que, si en el apartado introductorio decía que la recepción del mito egipcio se dejó sentir bajo ciertas acepciones tocantes a los derroteros de la *leyenda negra*, éstas no serán las derivadas de ninguno de los temas tratados por Taylor, puesto que el uso *nocivo* del mito egipcio deberemos buscarlo fuera, no en las entrañas de la Monarquía.

Aventajado discípulo de Wittkower, que pasó la segunda mitad de su vida lejos de su Londres natal a raíz de instalarse en Puerto Rico, René Taylor (1916-1997) perteneció a una generación de historiadores posiblemente poco comprendidos y que, en buena medida, decidieron seguir la estela dibujada por Yates. No es casualidad, pues, que el nombre de Frances Yates sea el primero en salir mencionado en el apartado de agradecimientos de Taylor en su *Arquitectura y magia*. Como tampoco lo había sido, de casual, que unos años antes de publicarse su ensayo, Taylor hubiera coincidido con el recientemente fallecido John B. Bury (1917-2017), en ocasión de una obra aparecida en 1986 con motivo del IV Centenario del Monasterio de El Escorial⁹².

⁸⁹ Tal defensa fue expresada por Taylor en la introducción del libro que, a inicios de la década de 1990, se publicó en base al artículo de 1967, cuyo contenido fue ampliándose a merced de sus investigaciones posteriores. René TAYLOR, *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Siruela, Madrid, 2000 (3ª reed.). Para todas las citas, tanto en el cuerpo del párrafo como el fragmento textual, p. 11.

⁹⁰ Taylor, ob. cit., p. 12.

⁹¹ Taylor, ob. cit., Apéndice III: «El contenido hermético de algunos frescos de la Biblioteca de El Escorial», p. 149 y ss.

⁹² Francisco SOLANO (ed.), *Fe y Sabiduría: la biblioteca*, vol. 3 col. «IV Centenario del Monasterio de El Escorial», Patrimonio Nacional, Madrid, 1986. En esta extensa obra colectiva, Taylor tiene el capítulo «Las ciencias ocultas en la Biblioteca de El Escorial», pp. 21-40. Por su parte, Bury aportó el intitulado «El Escorial: antología de opiniones expresadas a lo largo de 400 años», pp. 101-108.

La afinidad intelectual –y posiblemente también personal– de Taylor y Bury supone que hablar de uno implique, indefectiblemente, hacerlo del otro.

La primera impresión que puede tenerse al hojear *Juan de Herrera y El Escorial*, librito breve –de apenas un centenar de páginas– que fue publicado en 1994, puede distar de la que se tendrá finalmente, una vez se haya efectuado su lectura completa⁹³. En apariencia, una síntesis sin más pretensión que resumir la labor del arquitecto real en el edificio escurialense. En realidad, una obra tan breve como intensa, que no deja indiferente al lector. ¿El motivo? La autoría del librito en cuestión se debe, en efecto, a John Bernard Bury, hispanista inglés formado en Oxford y a menudo envuelto por la aureola de la controversia. Investigador apasionado, lo que con frecuencia le llevó a romper moldes –ello se advierte en el prefacio del librito–, Bury no espera ni siquiera a que el lector pase de la primera hoja de su estudio para poner en duda la participación de Herrera en el proyecto laurentino, puesto que «no hay autoridad contemporánea que avale esta conjetura; por el contrario, hay indicios circunstanciales contra ella»⁹⁴. Esta sorprendente afirmación es explicada, y matizada, en las páginas siguientes, detalle en el que aquí no entraremos. Lo que nos interesa de librito de Bury es una faceta de Herrera a la que el hispanista otorgó relevancia, en coincidencia con Taylor: aquella que nos aproxima a su gusto por la alquimia, el ocultismo y el lulismo que, de alguna forma, son las vías que veremos si pueden acercarnos a los aledaños de la percepción del mito egipcio en el círculo más inmediato a Felipe II.

A este punto de convergencia con Taylor debe añadirse la trascendencia que ambos historiadores otorgaron a la posesión –por parte tanto del monarca como de su arquitecto– de obras atribuidas a Hermes Trismegisto y otras de cariz distinto, tales como los tratados italianos de arquitectura del *Quattrocento* que, según apuntábamos unas páginas atrás, fueron donde Giehlow y Volkmann buscaron las *huellas* hundidas en simbología jeroglífica. Ahora bien, existió un punto de discrepancia entre Taylor y Bury a la hora de identificar el autor del *Discurso sobre la figura cúbica*, eje central del presunto lulismo de Juan de Herrera. Las dudas de Bury respecto a que la mano de Herrera fuera la que redactó el *Discurso*, contrasta con la convicción de Taylor sobre su autoría⁹⁵. Con independencia de la opinión de cada uno de ellos, lo cierto es que la figura central del *Discurso*, el ‘cubo’, no sólo es el motivo probablemente representado

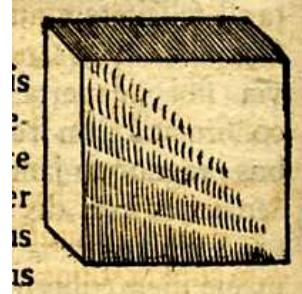
⁹³ En origen, publicado en inglés y en formato de artículo, de ahí su brevedad: John B. BURY, “Juan de Herrera and the Escorial”, en *Art History*, IX (1986), pp. 428-449.

⁹⁴ John BURY, *Juan de Herrera y El Escorial*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1994, cap. I, p. 19.

⁹⁵ La preocupación de Bury por esta cuestión se palpa en el mismo instante que le dedicó el Apéndice II del mencionado librito: «La atribución a Herrera de la autoría del *Discurso sobre la figura cúbica*», ob. cit., pp. 59-62. Las dudas de Bury planeaban sobre cómo aparecía registrado el *Discurso* en el inventario elaborado en 1597, a la muerte del arquitecto: «Este asiento dice: *Discurso de el cubo hecho por el mismo Juº de Herrera*. Pero uno se pregunta: ¿significa “hecho” lo mismo que “compuesto” o simplemente “escrito”, es decir, de su puño y letra». Bury, ob. cit., p. 59. La preocupación de Bury se hizo notar también al comentar la obra de Agustín Bustamante, *La octava maravilla del mundo. Estudio histórico sobre El Escorial de Felipe II*, en una reseña aparecida en *The Burlington Magazine*, CXXXVII, 1.106 (1995). En ella, Bury veía a Juan Bautista de Toledo más aficionado a las figuras cúbicas que su sucesor en el proyecto laurentino. Cabe decir que Bury no fue el único en mostrar tales reticencias. Ya a mediados años 1940, hubo quien atribuyó a Juan Bautista de Toledo la autoría del *Discurso*: «En la Biblioteca de El Escorial hay dos libros manuscritos que, entre otras materias, contienen el *Discurso sobre el Cubo*. Uno, que tiene la signatura G-IV-39, dice en la tapa interior: *De Ju. Baptista de Toledo Architecto de Philipo 2º*», Amancio PORTABALES PICHEL, *Los verdaderos artífices de El Escorial y el estilo indebidamente llamado Herreriano*, Gráfica Literaria, Madrid, 1945, p. 156. Por contra de todo lo dicho hasta ahora, René Taylor resolvió el tema rápidamente en su ensayo, afirmando que «su autor [del *Discurso*] fue nada menos que Juan de Herrera, el arquitecto de Felipe II», Taylor, ob. cit., p. 16.

en el fresco de la bóveda que preside el coro alto de la basílica escurialense, sino que también tiene relación con el jeroglífico «CVBVS» que Pierio Valeriano incluyó en sus *Hieroglyphica*, poniéndolo en relación con el concepto divino «SVPREMVM NVMEN»⁹⁶.

Jeroglífico «CVBVS» según Pierio Valeriano
Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii,
 Michaël Isengrin, Basileæ, 1556
 lib. XXXIX, fol. 292r.



Si en tiempos más o menos recientes ha habido un hispanista que, aun ocasionalmente, haya citado a René Taylor en el contexto de sus argumentaciones sobre El Escorial, éste ha sido Henry Kamen en *El enigma del Escorial. El sueño de un rey* (Madrid, 2009), estudio publicado primeramente en castellano y que, un año después, apareció en lengua inglesa como *The Escorial. Art and Power in the Renaissance* (New Haven, 2010). Tal y como se aprecia a simple vista, el subtítulo difiere notoriamente. Es algo parecido a lo que nos ha ocurrido al indagar en la obra de Baltrusaitis, en cuyo título original no se contempla el término *egiptomanía*. El cambio aquí es diametralmente a la inversa, es decir, la versión inglesa (que apareció *a posteriori* de la castellana) opta por suprimir «enigma» y «sueño», inclinándose por utilizar una nomenclatura menos laxa y menos divulgativa, e introduciendo tres términos clave: «arte», «poder» y «Renacimiento».

No toca aquí entrar a calibrar sobre qué criterios editoriales tiene que regirse la publicación de una obra de signo histórico, ni cuál debe ser la cabecera más adecuada para intitularla: aquella que se ajuste al prisma historiográfico, o aquella que pueda cumplir mejor con las expectativas comerciales de un determinado mercado lector. Tampoco nos compete lidiar sobre la estética que el diseño de la obra debe respirar. Pero sí haremos un breve comentario sobre la portada de este libro (que guarda relación con el tema arriba señalado sobre la distinción de títulos en ambas versiones). En demasiadas ocasiones, el *contenido* acapara como es lógico un Estado de la Cuestión y, en cambio, queda en el olvido lo relativo a su *contenedor*, que en algunos casos puede revelar algún que otro dato significativo. Éste sería uno de esos casos, puesto que las diferencias detectables entre la versión castellana e inglesa no son en absoluto triviales. En la portada de la inglesa reluce, aun no hacerse en el título mención ninguna (ni a la construcción Laurentina, ni tampoco a su inspirador, Felipe II) una espléndida imagen del Monasterio de El Escorial, estampada sobre un fondo claro y de colores suaves que invitan al lector a trasladarse a un luminoso día canicular; por contra, la portada de la española está presidida por el retrato del rey Prudente de Sofonisba Anguissola, en una imagen artificiosamente montada, al estar superpuesta por encima de un Escorial tenue y difuminado, en una escena invadida por una oscuridad pretendidamente *enigmática*.

⁹⁶ El humanista italiano habría dotado al ‘cubo’ de un sentido hermético, dotación habitual y lógica en un erudito del Quinientos, *cf.* Taylor, ob. cit., p. 16. De momento, aquí sólo queda apuntado como muestra de los temas de interés que movían a Taylor y, no menos, a Bury. Volveremos a ello con más calma a su debido tiempo, junto a otras figuras simbólicas capitales, como la esférica o la piramidal, que veremos en otras latitudes del trabajo.

Dejando de lado estos detalles sobre la edición del libro de Kamen, que posiblemente rocen la anécdota y puedan resultar banales y sin importancia (aunque a mi parecer deben no menoscabarse), en cuanto al contenido de la obra, lo cierto es que el autor recupera la hipótesis planteada por René Taylor sobre la 'magia' que imbuyó a artífices y artistas en su concepción y ejecución del edificio escorialense. Hipótesis que es considerada por Kamen como «perfectamente plausible»⁹⁷. Que sea *plausible* no significa, empero, que Kamen se posicione por completo a favor de las tesis de Taylor. Y, en este sentido, reaparece aquí la figura cúbica: «el uso del cubo como dimensión preferida puede encontrarse –señala Kamen– en la obra de algunos arquitectos por simples razones técnicas»; Taylor, ajeno a esta naturalidad, «prefería recurrir a una explicación misteriosa»⁹⁸. De ahí que, empujado a una especie de espiral misteriosa sin salida, Taylor acabara por considerar a Herrera «no solo el arquitecto del rey, sino también su mago personal»⁹⁹. Espiral que, apoyada en la posesión de obras del Trismegisto a que hacíamos alusión, condujo a Taylor al extremo de definir El Escorial como un *edificio hermético*, conclusión que –dice Kamen– fue emitida de un modo excesivamente precipitado: «Taylor se apresuró a convertir esta reflexión acerca de una ambigua posibilidad en una certidumbre»¹⁰⁰.

Discrepancias aparte, el estudio de Kamen no ha sido mencionado sólo por las valoraciones vertidas sobre los supuestos *enigmas* que siguen envolviendo a El Escorial. Lo ha sido también porque el autor intenta mitigar los postulados de Taylor. Así se refleja en la última frase del fragmento, al abogar por una *ambigua posibilidad*, no en una certeza. Así lo refleja también el más acertado título del libro de Kamen en su versión inglesa. Quién sabe si Herrera fue, o no, una especie de *mago* de Felipe II. Taylor sí lo creía, con independencia de que pudiera llegarlo a demostrar, extrañándose incluso de que apenas hubiera mención en la documentación de la época de una faceta para él capital¹⁰¹. Una obsesión por la falta de documentación –extensible a cualquier tesis que uno se proponga a defender– que a Taylor le persiguió a lo largo de su investigación y que, en definitiva, le llevó a afirmar –con razón– que «no todo lo que se llega a pensar y hacer termina escrito, convirtiéndose en fuente de información para la posteridad»¹⁰². En la trastienda de tal afirmación de Taylor reside el «Zeitgeist» en que se basó parte del discurso burckhardtiano. De ahí que pensar en el *espíritu de la época* sea, en el fondo, «mucho más que lo que explica, aquello que se debe explicar»¹⁰³.

¿Qué puede constituir, pues, *aquello que se debe explicar* sobre el mito egipcio en la Monarquía de Felipe II? ¿Cómo evitar que las *reflexiones y posibilidades* –cabe esperar que no ambiguas– se conviertan en *certidumbres*, especialmente en esos momentos en que *apenas se haga mención en la documentación de la época*, o se haga en un sentido distinto al que sería deseable? Aquí es, en efecto, donde con toda probabilidad radique la dificultad de nuestra investigación la cual, propiamente, está a punto de iniciarse. No sin antes unas consideraciones finales.

⁹⁷ Henry KAMEN, *El enigma del Escorial. El sueño de un rey*, Espasa Calpe, Madrid, 2009, p. 114.

⁹⁸ Kamen, ob. cit., p. 128.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Cfr.* Taylor, ob. cit., p. 22.

¹⁰² Taylor, ob. cit., p. 11.

¹⁰³ Chartier, ob. cit., p. 18.

Consideraciones encaminadas a diluir la sensación que pueda dejar el rumbo que ha tomado este Estado de la Cuestión desde el instante en que se ha adentrado en los argumentos de Baltrusaitis, Yates, Taylor e incluso Kamen, aun éste último actuar, en parte, de contrapeso al componente *mágico* de El Escorial. En el apartado anterior, al hablar sobre la Metodología a seguir en la presente investigación, decíamos que era la resultante del proceso de conocimiento crítico adquirido en los años de aprendizaje. Posiblemente ello explique que hayamos renunciado a situar la recepción egipcia en el dieciséis hispánico única y exclusivamente bajo el foco del hermetismo o de cualquiera de las tradiciones ocultistas, esotéricas y, en general, acepciones de trasfondo *mágico* colindantes a él –reduccionistas a mi parecer. Es cierto que no puede esquivarse lo hermético en lo egipcio en el contexto del siglo XVI, puesto que no será hasta el XVII cuando la *memoria de Egipto* empiece a desprenderse de sus imbricaciones herméticas¹⁰⁴. Pero lo es también que circunscribir la recepción egipcia sólo al universo hermético sería como cortar las propias alas, dejando entonces de tener sentido la *multiplicidad de contornos* que dejó la *huella de Osiris* en suelo hispánico. De ahí que la recepción egipcia hispánica deba abordarse a imagen y semejanza tanto del *renacimiento egipcio* italiano de Curran, como del *renacimiento jeroglífico* atisbado en el Sacro Imperio, a fin de averiguar si los postulados de Giehlow y de sus continuadores pueden tener su traslación a la rama habsbúrgica de la Monarquía. Y de ahí también la significación que puedan tener conceptos como el *quién* de Burke o la *representación colectiva* de Durkheim.

Tampoco nos entregaremos a la idea de un *renacimiento egipcio* hispánico que lo inunde absolutamente todo. Cabrá considerarlo en una proporción cuya medida podremos calibrar, ya en el apartado de Conclusiones, cuál fue. Si incidimos en ello es porque el careo que en su día hizo Panofsky entre «Renacimiento» y «renacimientos» ha supuesto cierta obcecación por intentar establecer subclasificaciones quizá excesivas e inertes. Sería el caso de *Zwarte Renaissance. Spanje en de wereld, 1492-1536* (Ámsterdam y Amberes, 1998), donde Chris van der Heijden propuso «renacimiento negro» como expresión alusiva al Renacimiento español; para este autor de origen neerlandés, fue un movimiento *efímero* (desvanecido poco después de arrancar el siglo XVI y, además, sin dejar apenas rastro), a la par que *oscuro*, antagónico al radiante Renacimiento italiano, puesto que el de factura española antepuso –según Heijden– la fe a la erudición¹⁰⁵. Algo parecido sucede, en un sentido distinto, con el estudio de Taylor, al anteponerse en su caso el hermetismo a la fe y la erudición. Y qué decir del «renacimiento negro»: al margen del acierto –o no– de Heijden, acuñar este tipo de expresiones no es siempre un recurso óptimo para la investigación histórica. En ocasiones, el uso del *epitheton ornans* acaba encorsetando y encauzando hacia determinadas direcciones lo que en principio debía ser una expresión liberadora (aquí, de la tradición burckhardtiana) e inspiradora de renovadores planteamientos historiográficos, para convertirse en todo lo contrario.

¹⁰⁴ Me referiré a ello sobre todo en Capítulos III y VI de la investigación. El hermetismo no fue, empero, la única atadura. Lo fueron también los lazos anticuarios; al respecto, Dmitri LEVITIN, “Egyptology, the Limits of Antiquarianism and the Origins of Conjectural History, 1680-1740”, en *Journal History of European Ideas*, XLI, 6 (2015), pp. 699-727.

¹⁰⁵ Chris van der HEIJDEN, *Zwarte Renaissance. Spanje en de wereld (1492-1536)*, Uitgeverij Contact, Amsterdam/Antwerpen, 1998. Al tiempo del Centenario de Felipe II aludido en el anterior apartado, se formularon otros argumentos afines a los de van der Heijden que, por ejemplo, achacaban al mundo hispánico el haber llegado tarde y mal al estudio de las antigüedades, *cf.*: Ignacio OLÁBARRI GORTÁZAR, “Spanish Historiography”, en Daniel R. Woolf (ed.), *A Global Encyclopaedia of Historical Writing*, Taylor & Francis, New York, 1998, p. 858.

Es precisamente para evitar este tipo de tesis que –insisto– lo que se propone la presente investigación –que es la acuñación de un *renacimiento egipcio* hispánico– no puede ni debe ser fruto del empecinamiento. Por ello, en ningún momento Egipto va a estar sobredimensionado respecto a la magnitud del legado y del referente clásico, optando por buscar un equilibrio, una convivencia lo más ajustada posible a la realidad entre *lo egipcio* y *lo renacentista*, tal y como hiciera en la segunda mitad del siglo XX Karl Dannenfeldt, quien nunca llegó a hablar propiamente de *renacimiento egipcio*, pese a que perfectamente pudiera haberlo hecho. En «Late Renaissance Interest in the Ancient Orient», la que fuera su tesis doctoral defendida en 1949 en la University of Chicago, Karl Henry Dannenfeldt (1916-2001) anunció los que serían sus puntos de interés a lo largo de su trayectoria, y que empezó a dar a conocer en 1952, a raíz de un artículo al que he aludido en el apartado de Introducción, Objetivos y Metodología: aquel donde Dannenfeldt sacó a la luz el trato que la cultura egipcia había recibido en el Renacimiento, junto al resto de culturas tocantes a las civilizaciones preclásicas y, lo más importante, la conciencia que el propio humanismo había tenido de ellas¹⁰⁶.

Luego, Dannenfeldt prosiguió el tema en otros dos artículos aparecidos en 1955 y 1959; en el primero, se ocupó de la recepción humanista de las fuentes árabes que, en parte, habían actuado como filtro de lo egipcio¹⁰⁷; en el segundo, se centró en la cultura material tanto egipcia como *egiptizante*, presentes en un ámbito tan arraigado y loadado en el Renacimiento como fue el de la esfera anticuaria¹⁰⁸. Los resultados de estas incursiones dispersas cristalizaron a principios de los años setenta en una compilación de ensayos editados e introducidos por el propio Dannenfeldt¹⁰⁹, orientados en su conjunto a evidenciar no tanto el cuestionamiento, sino más bien la superación por aquel entonces de los tradicionales presupuestos de Burckhardt, recuperando además en uno de sus capítulos una aportación de Wittkower a modo de homenaje póstumo¹¹⁰. Con todo, a Dannenfeldt aún le faltaba atender un último aspecto para redondear y culminar su línea de investigación sobre la cultura egipcia y *egiptizante* en el seno del Renacimiento europeo: el concerniente a las momias egipcias y al uso quinientista de la *mumia*, cuyo fruto en forma de artículo no apareció hasta mediados años ochenta¹¹¹.

Vamos concluyendo. Visto ahora con perspectiva, el campo que Dannenfeldt o Wittkower sembraron con tesón y que, tiempo más tarde, cosechara Martin Bernal en medio de la tormenta de críticas que decíamos al iniciar este Estado de la Cuestión, actualmente parece estar en barbecho, pero no es así. Sin generar demasiado ruido intelectual ni enfrentamientos académicos como los que en su día suscitara la idea de que Grecia era *deudora* de Egipto, todo apunta a que esta deuda ha sido digerida historiográficamente, y que se aceptan con más serenidad las nuevas aportaciones que se ocupan e indagan hasta dónde pueden dar de sí los orígenes orientales de Occidente.

¹⁰⁶ Dannenfeldt, “The Renaissance and the Pre-Classical Civilizations”, art. cit.

¹⁰⁷ Karl H. DANNENFELDT, “The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic”, en *Studies in the Renaissance*, 2 (1955), pp. 96-117.

¹⁰⁸ Karl H. DANNENFELDT, “Egypt and Egyptian Antiquities in the Renaissance”, en *Renaissance Quarterly*, 6 (1959), pp. 7-27.

¹⁰⁹ Karl H. DANNENFELDT, *The Renaissance. Basic Interpretations*, Heath & Co., Lexington, 1974 (2ª ed.).

¹¹⁰ El capítulo en cuestión había aparecido originalmente en forma de artículo: Rudolf WITTKOWER, “Individualism in Art and Artists: a Renaissance Problem”, en *Journal of the History of Ideas*, XXII, 3 (1961), pp. 291-302.

¹¹¹ Karl H. DANNENFELDT, “Egyptian *Mumia*: The Sixteenth-Century Experience and Debate”, en *The Sixteenth Century Journal*, XVI, 2 (1985), pp. 163-180.

Esta noción es la que, precisamente, dota de título a uno de los estudios más aplaudidos de John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation* (Cambridge, 2004)¹¹². Lejos del ajetreo vivido por Bernal con su *Black Athena*, Hobson es un historiador británico, politólogo, especialista en Relaciones Internacionales y miembro de la British Academy, galardonado por sus trabajos, incluyéndose entre ellos el aquí mencionado. En él, ese *milagro griego* que decía Braudel ha sido substituido por un más actualizado «mito *eurocéntrico* del occidente primordial»¹¹³, junto al resto de la nomenclatura historiográfica, que también ha sido puesta al día y que, en el fondo, contrapone viejos debates simplemente bajo expresiones de nueva cuña («Renacimiento occidental» *versus* «Renacimiento oriental»), que, en última instancia, van encaminadas a constatar el desarrollo extraordinariamente tardío que tuvo Occidente respecto a Oriente¹¹⁴.

En definitiva, todas y cada una de las contribuciones que hemos puesto en valor en este Estado de la Cuestión han arrojado luz –con intensidades oscilantes– en la percepción del antiguo Egipto antes de constituirse en entidad de potestad egiptológica y han permitido hacer un poco menos *extraño* el mito egipcio en el *pasado* renacentista. Si el Renacimiento alentó a un *revival* de la relación que el individuo podía establecer con los tiempos pretéritos, si la «herencia clásica era tan remota que su uso requería una recuperación y una reanimación vigorosas»¹¹⁵, cuánto más vigorosas deberían ser la recuperación y la reanimación del antiguo Egipto, al ser tantas las *distancias* (geográfica, histórica, lingüística, cultural, cultural) que, según lo examinado en el anterior apartado, separaban a su milenaria civilización del cometido –retrospectivo a la par que renovador– que el humanismo tenía como suyo.



¹¹² Existe versión castellana: *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*, Crítica, Barcelona, 2006.

¹¹³ Hobson, ob. cit., p. 17 y ss.

¹¹⁴ Según Hobson, este desarrollo se hubiera dado en Oriente a partir del siglo VI, fecha muy reculada en comparación con la que el autor cifra para Occidente, situándola a partir del siglo XV, a raíz de lo que él llama el «mito de 1492». Hobson, ob. cit., «Renacimiento oriental» en p. 53 y ss.; «Renacimiento occidental» en p. 236 y ss.

¹¹⁵ David LOWENTHAL, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998, p. 137.

∫

*De Nominibus, Geographia
et Vita Ægyptiorum*

[Primera Parte]



«Egypto tuvo muchos nombres».

~

«[El] Nilo es uno de los ríos que corrían del Parayso terrenal».

Juan de Pineda,

*Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica
o Historia Universal del Mundo divididos en cinco tomos.*

En Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588

«Tabla de las materias contenidas en la Monarchia», ff. s/n

[Capítulo I] Dimensión lingüística

Ahondar en la cuestión lingüística resulta esencial a la hora de dotar de *palabra* a la recepción egipcia y de vislumbrar los entresijos léxicos y semánticos que situaron tempranamente «Egipto» en el seno de la lengua castellana. Lejos de tratarse única y exclusivamente de un topónimo al uso, «Egipto» se definió desde la propia Antigüedad por su enorme versatilidad en base a su condición de *locus*, pero también de *notio*, de *logos* y de *topos* literario, lo que en el caso hispánico motivó la eclosión –a caballo entre la Baja Edad Media y el Renacimiento– de un *corpus* terminológico situado entre lo erudito y lo popular que, a la larga, estaría a merced de la recepción del mito egipcio y que tendría su apogeo en tiempos de Felipe II.

]

Aspectos léxicos, etimológicos, etiológicos y semánticos del vocablo «Egipto» y del repertorio terminológico asociado a la recepción egipcia. Antecedentes clásicos y medievales, y evolución en los textos modernos

I.1. *Disfrazando así las cosas por los nombres.*

De Αίγυπτος a Ægyptos, del Kemet a la *Melampodium regionem*

Al revisar una obra fundamental de la literatura castellana tardomedieval como es el *Libro de los exenplos por a.b.c.*, con el objeto de detectar si podía aportar algún dato significativo para el entramado de la presente investigación, en caso de que su autor, el arcediano de la villa leonesa de Valderas, Clemente Sánchez de Vercial (ca. 1370-1426), hubiera recurrido a *lo egipcio* como *exemplum* moral, se comprobó que no era así. En casi todos los *exenplos* reunidos por Vercial, lejos de contener episodios referidos a épocas antiguas, el evocado en esta obra escrita en los dos primeros decenios del siglo XV y basada en una anterior latina, no menos importante¹, era un Egipto ya tardío, afín al diácono leonés por ser el lugar donde se hundían las raíces cristianas, el Egipto plenamente copto, la cuna del eremitismo, el Egipto de los monasterios del Wadi Natrum, el Egipto generador de hagiografías e historias moralizantes en torno a Macario y a otros tantos santos. Por tanto, esta compilación alfabética de apólogos no podría ser incluida en el correspondiente Capítulo de esta Primera Parte del trabajo. Sin embargo, aun verse frustrada la determinación inicial, quizás los *exenplos* de Vercial aún podrían cumplir otro cometido. Y es que, al examinar la obra, había sido imposible no reparar en el número de ocasiones –que sobrepasan de largo la docena– en las que el topónimo «Egipto» aparece mencionado y, en menor grado, su gentilicio.

¹ La *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso de Huesca, uno de los autores judeoconvertos más influyente en la introducción peninsular de la tradición de cuentos orientales de tipo moralizante a principios del siglo XII.

En caso de que la edición moderna del *Libro de los exenplos* aquí consultada respete cuidadosamente la grafía del manuscrito original, las invocaciones de Vercial a «Egipto» no son uniformes². Las formas gráficas disciernen a lo largo de la obra, siendo las variantes «Egito» y «Ægipto», que seguirán plenamente vigentes en el siglo XVI, junto a su derivado «egipçiano», las optadas por el autor. Formas que no dejan de ser un tímido muestreo en la cuestión lingüística que nos ocupa. En este sentido, tomando como punto cronológico inicial el relativo al *Libro de los exenplos*, alrededor de 1400, y como final el momento postrero del período estudiado, en torno a 1600, no existió una opción única de «Egipto», conviviendo en paralelo diversos planos del vocablo y presentando divergencias a nivel gráfico, morfológico, sintáctico y léxico³. Divergencias de diversa índole debidas, ante todo, a las variaciones lingüísticas experimentadas en el transcurso de los siglos XV-XVI durante los cuales tuvo lugar la ordenación del sistema fonológico español, proceso conocido como *reajuste fonológico*⁴.

Un *reajuste fonológico* que fue visto en Europa como un paradigma lingüístico, por lo que las reformas ortográficas planteadas a partir del siglo XVI en países como Inglaterra o Francia pretendían –tal y como ha señalado Roger Chartier– acercarse a la perfección o, mejor dicho, a la *menor imperfección* que poseía la lengua castellana, en la que dicción y grafía eran coincidentes y, simplemente, bastaba con cumplirse la prescripción de Nebrija expuesta en su *Gramática* de 1492: *escribir como pronunciamos y pronunciar como escribimos*⁵. Ahora bien, en el caso específico de «Egipto», aun tratarse de un vocablo sin duda corto, de tan sólo tres sílabas⁶, lo cierto es que este término planteó en este período de 1400-1600 serias dificultades gráficas (y es verosímil pensar que también de dicción), especialmente en cuanto a sus fonemas centrales (/g/ /i/ /pt/)⁷.

² De los dos manuscritos del *Libro de los exenplos* de Vercial, uno conservado en la BNF y el otro en la BNE, el primero es la base de la versión aquí utilizada: John E. KELLER (ed.), *Libro de los exenplos por a.b.c.*, CSIC, Madrid, 1961.

³ Para justificar la acotación cronológica de 1400-1600, recuérdese el debate y las variables existentes en torno a la periodización del Renacimiento español vistos en el apartado de Metodología. Y ahora añadimos un dato más: esta acotación se debe, en gran parte, al influjo de un estudio ya clásico al que el presente trabajo le debe mucho: el de Aubrey F. G. Bell, publicado en 1930 bajo el título *Notes on the Spanish Renaissance* y traducido en 1944 como *El Renacimiento español* (cuenta con una reedición relativamente reciente, de 2004). Es cierto que Bell cifró la periodización del Renacimiento en España entre 1400 y 1700, tres siglos que suponían un proceso de *larga duración*. Pero el cómputo global de estos trescientos años fue subdividido por el profesor de Oxford en un primer estadio, formado por un siglo XV que calificaba de *preparatorio*, tras el cual había sucedido «la época del desenvolvimiento y las ansias de saber», inaugurada en 1492 y que abarcaría, con matices y subetapas, todo el siglo XVI hasta alcanzar lo que él llamaba la *nueva generación*, iniciada a partir de 1600. Según Bell, el *Libro de los exenplos* de Vercial constituía el mejor indicativo para poder defender que «en el siglo XV estaba ya en marcha el Renacimiento en España», observando que esta obra (basada, como se ha dicho, en una anterior) combinaba las referencias clásicas con el espíritu monástico, lo que alentó a renovar el interés por la literatura de Grecia y Roma. Para Bell, incluso un autor previo a Vercial como Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita (veremos que tributario a la recepción egipcia), podía ser considerado a todos los efectos de renacentista. Aubrey F. G. BELL, *El Renacimiento español*, Ebro, Zaragoza, 1944, esp. pp. 15-25.

⁴ Aunque la bibliografía sobre la cuestión del *reajuste fonológico* es ciertamente extensa, aquí se ha consultado la parte introductoria incluida en la monografía de Miguel Ángel PUCHE LORENZO, *El español del siglo XVI en textos notariales*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2002, esp. pp. 16-18.

⁵ Roger CHARTIER, *La obra, el taller y el escenario. Tres estudios de movilidad textual*, Ed. Confluencias, Almería, 2014, p. 29.

⁶ No siendo este el caso de su gentilicio, al que además deberemos añadir divergencias de tipo semántico.

⁷ El consonantismo gráfico formado por el grupo /pt/ tuvo vacilaciones en los siglos XV y XVI. De ahí que /pt/ pudiera desaparecer en algunas ocasiones (formas italianizantes «Egito» y «Egitto» en Vercial); o, por contra, se mantuviera incluso en el gentilicio («egiptiano», aunque Vercial opta por «egipçiano»). Estas alternancias continuarán a lo largo del Quinientos, si bien la forma «Egito» tenderá a quedar como residual, desapareciendo casi por completo en la segunda mitad del XVI, a excepción de Antonio Agustín que la seguirá utilizando ampliamente. Residual será también «Ejpto», forma casi inexistente (de hecho, el uso de la grafía /j/ en sustitución de /g/ se dará tardíamente, ya en el siglo XIX). Por último, sin movernos de los fonemas centrales de «Egipto» y respecto a suplir

Tales dificultades son extensivas al diptongo inicial /Æ/, empujado por lo general a diluirse en el paso del Medioevo al Renacimiento a merced del desarrollo evolutivo del latín al castellano; no obstante, al observar nuestro objeto léxico de estudio, se constata hasta qué punto este diptongo latino grafiado resistió férreamente a desaparecer⁸. Y si logró resistir es porque las dificultades de orden lingüístico en torno a «Egipto» venían propiciadas por un factor clave: el que residía en la propia etimología del término.

Las primeras referencias a «Egipto» deben remontarse a la antigua Grecia, siendo «Aigyptos» (Αἴγυπτος) y sus derivados⁹, así como el posterior latino «Ægyptus» sendas raíces de lo transferido a las lenguas vernáculas, aunque sus orígenes etimológicos no sean fáciles de discernir por la presunta base lingüística egipcia que habría tras el vocablo heleno y que luego pasaría al latín¹⁰. Ambos topónimos acuñados en el mundo grecorromano resultaban, empero, ajenos a los genuinamente propios de las gentes que habitaron durante cuatro milenios el país del Nilo¹¹. Por ello, que los antiguos egipcios nunca llegaran a utilizar «Egipto» es, aunque una obviedad, algo que no debe perderse de vista. Y es en este punto donde cualquier investigación sobre cultura egipcia antigua debe afrontar su primer escollo: el lenguaje, tanto en lo concerniente al propiamente egipcio (incluyendo la lengua copta, en el último estadio histórico del antiguo Egipto), como respecto al occidental, indisoluble de sus referentes léxicos grecolatinos¹².

la grafía latina /y/ (de «Ægyptus») por /i/ («Egipto» en Vercial), tal conversión no siempre se dio y podía no haber casi distinción entre la forma latina («Ægyptus») y la castellana («Egipto»), tal y como ocurre en un *Dictionarium latinohispanicum et vice versa hispanicolatinum* (Ioannis Steelsius, Amberes, 1540, v. I, ff. s/n). Sirvan estas primeras pinceladas para situar la complejidad léxica ante la cual nos encontramos, derivada no sólo de la convivencia de estas variaciones gráficas, sino también de algo simple, pero en absoluto trivial: los errores de transmisión, ya fueran propiciados por el copista (manuscritos), o por cajistas y correctores de pliegos (obra impresa), cuyo resultado no tenía por qué coincidir con el criterio del autor del autógrafo original. Al final de este primer Capítulo, se ofrecerá un registro de usos y variaciones gráficas de «Egipto» en contexto español para el mismo período (1400-1600), junto a otros términos del imaginario egipcio que irán apareciendo en las siguientes páginas de la investigación.

⁸ El proceso natural era que el diptongo latino grafiado /Æ/ se redujera en el fonema /E/ (/ai>/ae>/e/).

⁹ Como «Aigyptiaka», en alusión a la obra conocida bajo este título genérico de Manetón (siglo III a.C.) y, por extensión, a un género de relato específico destinado a narrar y describir las maravillas de Egipto.

¹⁰ Una presunta base lingüística egipcia en la configuración del término Αἴγυπτος que, para algunos autores, responde simplemente a una creencia popular, tratándose entonces de una «explication partielle, très arbitraire du point de vue linguistique: le mot grec *Égypte* aurait pour forme-mère le surnom égyptien de la ville de Memphis, *Hikuptah*, c'est-à-dire, 'Château du ka de Ptah'. C'est là, manifestement, un bel exemple d'étymologie populaire». Esta etimología propuesta por Théophile Obenga es estrictamente griega aunque en base a un elemento definitorio del medio egipcio, el 'buitre negro': «Les Grecs appelaient le vautour noir, intermédiaire entre le vautour et l'aigle, par ce nom: αἴγυπιός. Pline relate que "parmi les vautours, les plus forts son les noirs". Le mot *Égypte*, Αἴγυπτος, qui n'est pas de la langue pharaonique, mais grecque, serait dérivé de αἴγυπιός (le phonème *t* après le *p* n'est pas une étrangeté en grec), car tout dans cette vallée du Nil est noir comme le vautour noir: les hommes, la terre, le fleuve». Théophile OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique-Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1973, pp. 78-79. Agradezco desde estas líneas la orientación bibliográfica brindada por el Dr. Ferran Iniesta.

¹¹ En el transcurso de la historia faraónica existieron varios modos de referirse nominalmente a «Egipto». Sin duda, el principal fue *km.t* (*Kemet*, *Kemit*), «Tierra Negra», en alusión a la tonalidad negruzca característica de los depósitos de limo propiciados por el Nilo que daban lugar a la zona fértil y cultivable, en oposición a la árida y roja, el *dšrt* (*Desheret*, «desierto»). De todos modos, la acepción 'negra' tomó en tiempos tardíos el cariz de 'oscuro' en cuanto a transmutación, por lo que *Kemet/Kemit* y su evolución al copto *Kamē/Kami* (literalmente, 'negro'), dieron lugar a «alquimia», difundiéndose a través del término árabe *al-qemi*. Tales raíces etimológicas, empero, siempre han sido objeto de discusión, siendo habitual en época moderna adjudicarles un origen griego bajo la forma «Χημία, y de allí Alquimista, que el Gr^o llama Chymistes», si bien esta definición tomada de un autor, Francisco del Rosal, que veremos más adelante, proceda de un *Elenco de todos los Vocablos Españoles Arábigos*, BNE Mss/6929, fol. 492v / p. 16 [ms. con numeración foliada y paginada]. Otras formas de la lengua egipcia para designar «Egipto» fueron: *T3ny* (*Tany*), «Las Dos Tierras», en cuanto al norte (Delta) y al sur (Valle del Nilo); *T3-mri* (*Tamer*), «la tierra amada»; o simplemente *T3*, «tierra». Elisa CASTEL, *Egipto, signos y símbolos de lo sagrado*, Alderabán, Madrid, 1999, pp. 375-377. Agradezco a Luis M. González las correcciones y mejoras en la transliteración y traducción de los términos egipcios.

¹² Octavi PIULATS RIU, *Egiptosofía. Relectura del Mito al Logos*, Kairós, Barcelona, 2006, p. 36.

En este sentido, las connotaciones que la civilización faraónica otorgó a su espacio vital y territorial mediante diversos nombres, siempre –eso sí– en función del medio natural, quedan resumidos y enfatizados en el *Kemet* (cuyo significado literal es «Tierra Negra»), el más paradigmático a la hora de designar «Egipto», aunque por lo general difícilmente rastreable como tal en el Renacimiento. A pesar de que dos de las fuentes clásicas capitales para la preservación de la cultura egipcia antigua incluyeran la noción de *Kemet* en sus argumentos, la influencia ejercida por Herodoto y Plutarco no logró ser lo suficientemente granítica para salvaguardarla. La evolución a *Χημία* derivó en *Kemi*, *Quemia* o *Chēmia*, formas filtradas a través de las *Historias* del autor de Halicarnaso y de los *Moralia* del de Queronea. Respecto al primero, Herodoto, habló de *Kemi* como topónimo usado por los egipcios:

Los Egipcios llamaban al valle del Nilo *Kemi*, tierra negra, por el color oscuro del limo que dejaba el río en sus crecidas.¹³

En cuanto al segundo, Plutarco, razonaba el término ya de un modo un tanto distinto, otorgando a «Egipto» una dimensión filosófica que iba más allá del topónimo y sobrepasaba la definición del término meramente asociada con el medio natural egipcio, caracterizado por una ‘negritud’ que no sólo concernía a la tierra cultivable:

A Egipto, que es una de las más negras tierras, lo llaman *Quemia/Chēmial/Chamia* [posibles transcripciones, según versión], como la parte negra del ojo (...).¹⁴

Al asociar *Kemet* a «la parte negra del ojo», es decir, la pupila, Plutarco abrió la puerta a que otros textos griegos, tanto coetáneos a los *Moralia* como posteriores, establecieran ciertas conexiones herméticas y alquímicas cuando aludieran al concepto «tierra negra». Primeramente, porque los postulados místéricos vertidos por Plutarco de Queronea en el tratado XXVIII de sus *Moralia*, el *De Isis y Osiris*, estaban en concomitancia con la literatura relativa a los papiros griegos de carácter mágico, una tipología muy variada de documentos contenedores de una serie de prácticas religiosas y sortilegios de magia greco-egipcia que comprenden una cronología inicial y final notoriamente amplia, remontándose los más arcaicos al siglo I a.C. (anteriores, por tanto, a la obra plutarquea y todavía con un Egipto sumido en pleno período histórico de la dinastía Lágida), y extendiéndose en el extremo ulterior hasta el siglo VII, alcanzando su máximo apogeo en los siglos III-IV, coincidiendo con el momento decisivo experimentado por la escuela neoplatónica y con el último intento férreo de restaurar los cultos paganos en tiempos del emperador Juliano el Apóstata¹⁵.

En algunos de estos papiros mágicos, Isis aparece invocada como aquella que reina enteramente en la «tierra negra»¹⁶. En segundo lugar, y al margen de los papiros mágicos, porque los postulados místéricos en torno al culto isíaco fueron igualmente evocados y transformados por la literatura hermética, caso del *Koré Kósmou*, un tratado

¹³ HERODOTO, *Historias*, II, 12.

¹⁴ PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, XXVIII (*De Isis y Osiris*), 33. Se ha optado por ofrecer las diversas transcripciones de *Χημία* que pueden encontrarse según sea la edición plutarquiiana consultada.

¹⁵ José Luis CALVO MARTÍNEZ y M^a Dolores SÁNCHEZ ROMERO (eds.), *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Gredos, Madrid, 1987, esp. PGM VII, 26, «AMULETO», pp. 15-19.

¹⁶ Calvo Martínez y Sánchez Romero, ob. cit., PGM VII, 26, «AMULETO», p. 219.

fechado hacia el siglo III y que forma parte del *Corpus Hermeticum*. En este tratado, Isis es la «Koré Kósmou», es decir, la *Hija del Cosmos* y, como tal, es enaltecida al rango de ‘pupila del ojo del mundo’. Es ella la única capacitada para revelar a Horus la doctrina secreta tomada de Hermes Trismegistos, gracias al don heredado de Kamephis [Καμηφίς], un antepasado de Isis y Osiris gracias al cual era posible, a través de los textos herméticos, esta revelación de primera magnitud de la diosa a su hijo Horus:

Presta atención, Horus, hijo mío, pues estás escuchando la doctrina secreta que mi antepasado Kamephis aprendió de Hermes, el memorialista que relata todos los hechos y después yo de Kamephis, ancestro de todos nosotros, cuando me honró con el don del Negro Perfecto.¹⁷

Kamephis, antepasado común y único conocedor del mensaje del Trismegistos, era en el fondo la adopción de *k3-mwt.f* (*Kamutef*, literalmente en egipcio «toro de su madre»), deidad ancestral, itifálica y de naturaleza solar que en el antiguo Egipto había sido también utilizada, en calidad de epíteto aplicado a otras divinidades, para enfatizar la función fértil y creadora¹⁸. Por tanto, la fecundidad del suelo y el poder germinador de la «tierra negra» continuaban presentes en los himnos isíacos característicos de la literatura religiosa de época helenística y romana, aunque en verdad ya estuvieran entremezclados con la revelación de la sabiduría de Hermes Trismegistos a la que Isis, descendiente de Kamephis, tenía acceso: era ella –como hemos visto– la poseedora del don llamado «Negro Perfecto» y que, aparte de su hijo Horus, sólo podrían alcanzar los iniciados en la doctrina hermética¹⁹. Y, a razón de la condición de antepasado ancestral clave en la tríada formada por Isis junto a Osiris y Horus, el encargado de tomar este Kamephis en las postrimerías del siglo XV, convertirlo en *Camefis/Camesis* (incidiendo así en su analogía bíblica con Cam y, ya de paso, con Cameses, rey legendario del Lacio que en tiempos remotos gobernó junto a Jano), sería ni más ni menos que el humanista Giovanni Nanni (ca. 1432-1502). Fue él quien lo instaló en el horizonte renacentista, hasta el punto de referirse a Egipto como *Terrae Camesis*.²⁰ Una expresión, la del controvertido erudito de Viterbo, que hará fortuna en autores tan alejados –tanto cronológica como intelectualmente– como Benito Arias Montano (1527-1598): en medio de la búsqueda de lazos entre la herencia grecolatina y el ejercicio literario de la poesía bíblica y moral, en Montano hallaremos un «Egipto» entendido como la *Terrae Camesis* en uno de los poemas latinos incluidos en su oda *Hymni et Secula* (Amberes, 1593)²¹.

¹⁷ Extracto del libro sagrado de Hermes Trismegisto titulado *Hija o Pupila del Mundo, Koré Kosmou*, XXIII, 32. Es uno de los fragmentos compilados por Estobeo alrededor del año 500 y que formaba parte del *Corpus Hermeticum*. Elena MUÑIZ GRIJALVO (ed.), *Himnos a Isis*, Trotta, Barcelona, 2006, pp. 152-154. Para el *Koré Kosmou*, véase también Erik HORNUNG, *The Secret Lore of Egypt. Its impact on the West*, Cornell University Press, Itaca&London, esp. pp. 50-52. Y para completar la idea de Isis como ‘pupila del ojo del mundo’, Howard JACKSON, ‘Isis, Pupil of the Eye of the World’, en *Chronique d’Égypte*, 61 (1986), pp. 116-135.

¹⁸ Elisa CASTEL, *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*, Alderabán, Madrid, 2001, pp. 235-236.

¹⁹ Si el ‘negro’ representaba la tierra, la fertilidad y, en suma, el sentido pleno de *vida*, el «Negro Perfecto» será –en términos alquímicos– una de las fases para acceder al Conocimiento y obtener los metales que reposan en el *corazón* de la tierra. Cfr. Paolo SCARPI, *The Secret World of Hermetism*, Libreria Universitaria, Padova, 2014, p. 85.

²⁰ Giovanni NANNI (Johannes Annius Viterbiensis), *Antiquitatum variarum volumina XVII*, Ascensius, París, 1515, lib. XV, ff. CXIIr, CXIIIr, CXXXr.

²¹ Dentro de la producción poética, más bien escasa, del humanista extremeño, se halla el intitulado «De Dei Erga Pios Tutela et Ægyptiarum obstetricum pietate», poema que dice así: «*Terrae Camesis cum populum hospitem / Densas videret crescere per tribus, / Annona quan pressam famesque / Duxerat exiguam cateruam (...)*». Benito ARIAS MONTANO, *Hymni et Secula*, Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioanem Moretum, Antverpiæ, 1593, lib. II, p. 101.

Arias Montano no fue el único en referirse a ello. Uno de los primeros mitógrafos españoles, el citado humanista jienense Juan Pérez de Moya (¿1513?-1596), también lo hizo. En la intitulada *Philosophia secreta* (Madrid, 1585), cuya excelente acogida se plasmó en cuatro ediciones más de esta obra en el plazo inferior a un siglo²², Pérez de Moya aludía a Cham como uno de los hijos de Noé llamado *Cameses*. Y no sólo eso. Conocido sobre todo por su faceta de matemático y por su autoría de tratados de carácter científico, fue en el último tramo de su trayectoria erudita y vital –pocos años antes de que Felipe II le nombrara canónigo de la Catedral de Granada en 1590– cuando Moya emprendió la elaboración de esta *filosofía secreta* de la Antigüedad, auténtico tratado de mitología concebido quizás como un *pretexto* para transmitir, mediante los mitos y fábulas que compila y explica, los principios del funcionamiento del mundo físico y los principios morales que debían regir en él²³. Ya fuera, o no, un *pretexto*, este tratado nació del exhaustivo ejercicio mitográfico que el bachiller llevó a cabo, siendo su resultado una magna obra que puede ser considerada como el primer manual español de mitología clásica. Ante esta exhaustividad, pues, no resulta extraño que en el transcurso de su compilación mitológica, Pérez de Moya no sólo contemple las enseñanzas del Thot egipcio convertido en el Trismegistos griego²⁴, sino que también justifique la etimología del nombre isíaco, pues dicese que a la diosa egipcia

llamaronla Ysis, q en lengua Eypciana quiere dezir tierra. Y esto fue porque mostró labrar y sembrar la tierra, como dize san Ysidro [Isidoro] (...). // Ponían los Egipcios en los Templos retrato de la Deesa Ysis, en la cabeça cuernos para significar, como en figura de baca vino a Egipto. O porq la tierra se labra con bueyes (...). Pusieron a Mercurio por compañero de Ysis (...). También a Esculapio hazen compañero de Ysis, porque Ysis significa la tierra, y Esculapio la medicina, y porque de la tierra nacen las cosas con que los Medicos curan, por esto le ponen en compañía de Ysis.²⁵

La relación indisoluble que Pérez de Moya establece entre Isis y la ‘tierra’ en tanto que dadora de vida (casi otorgándole un rango de *quintaesencia* al vincularla con Esculapio), e igualmente establece entre la diosa egipcia y los bóvidos, en tanto que intermediarios que lo hacen posible, guarda ciertas similitudes con ese horizonte alquímico presidido por el «Negro Perfecto». De ahí que la asociación de la diosa Isis con el concepto ‘tierra’ (no lejana, por cierto, a la de Osiris como instructor de los hombres en la agricultura, idea evocada por Plutarco y recogida, según veremos, en las genealogías míticas de raíces osirianas), estuviera presente de una forma implícita en el Quinientos hispánico gracias a estas primeras aportaciones mitográficas que así lo disponían. Es cierto que, al margen de Pérez de Moya, el listado de obras de corte filosófico y mitológico no es demasiado extenso en el caso español, pero no por ello debe menospreciarse su alcance en relación con la recepción egipcia a través de lo etimológico. De hecho, la *Philosophia*

²² Zaragoza, 1599; Alcalá, 1611; Madrid, 1628 y 1673.

²³ Véase Consolación BARANDA LETURIO, “La mitología como pretexto: la *Filosofía secreta* de Pérez de Moya (1585)”, en *Príncipe de Viana*, 18 (2000), pp. 49-65.

²⁴ Identificación, la de Hermes Trismegistos con su precedente egipcio, esto es, el dios Thot, explicada por Pérez de Moya como «un hombre de nación Egipciana de grande fama, que los egipcios llamaron Theut [Thot] y los Griegos Mercurio Trismegisto, o Trismagisto, como quien dixesse termaximus, que quiere dezir tres vezes muy grande, fue Sacerdote y Philosopho y Rey. Este nombre le atribuyeron por aver tenido la mayor excelencia que de algun hombre puede afirmarse, por quanto en Gramatica no hallamos más de tres grados para denotar la excelencia de la cosa». Juan PÉREZ DE MOYA, *Philosophia secreta donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios*, Casa de Francisco Sánchez, Madrid, 1585, lib. II, cap. XXIII, fol. 103v.

²⁵ Pérez de Moya, ob. cit., lib. III, cap. XI, fol. 170v./ff. 171v-172r.

secreta de 1585 dejaba atrás una cuarentena de folios sobre la misma materia escritos a mediados siglo XV por el teólogo Alonso Fernández de Madrigal (1410-1455). Prolífico autor en cuanto a comentarios sobre la Biblia se refiere, *el Tostado* (sobrenombre por el que era conocido habitualmente Fernández de Madrigal) fue también el responsable de una temprana visión de las deidades paganas, compiladas y descritas en *De los dioses de los gentiles* que, aun no ver la luz hasta la edición salmantina de 1507, permite constatar hasta qué punto el interés por la figura isíaca y el papel benefactor de Isis para con los egipcios no era fruto exclusivo del influjo de Nanni. Venía de antaño y se debía a una fuente fundamental en la configuración y la difusión del mito egipcio en época medieval y moderna, la *De civitate Dei* de Agustín de Hipona:

(...) así lo pone agustino libro decimoctavo *de civitate dei* capitulo quarto de Ysis, la qual dio a los Egipcianos muchos beneficios e ovierōla por deesa.²⁶

Sin embargo, este tipo de datos mitográficos y etimológicos no únicamente procedían de fuentes eruditas. Al igual que sucederá cuando atendamos el gentilicio «egipcio», también lo hacían de fuentes literarias. Es el caso de la novela bizantina, cuyo auge empezó a experimentarse en el siglo XVI, aunque a veces pueda dar la sensación de quedar aletargada por el éxito de otro género novelesco, el de los libros de caballerías²⁷. Fue a lo largo de la centuria cuando los originales en griego comenzaron a conocer traducciones latinas y vernáculos en Francia, Italia, Inglaterra y España. Entre ellos, sobresalía un manuscrito atribuido a Heliodoro de Émesa (siglos III-IV), descubierto en la biblioteca húngara de Matías Corvino y que, una vez llegado a la Europa renacentista, dio lugar a la edición príncipe de una de esas primeras –y exitosas– novelas bizantinas, publicada en latín bajo el título *Historiae Aethiopicae libri decem* (Basilea, 1534)²⁸. La primera de las versiones españolas de las *Etiópicas* de Heliodoro fue la impresa en Amberes (1554), de la cual se desconoce el responsable de la traducción, tal y como reza el propio título con el que se publicó la obra²⁹. La excelente acogida de la novela supuso que se reeditara en Salamanca (1581), y que poco después conociera una nueva versión: la de Alcalá de Henares (1587), que contó con traducción castellana a cargo de Fernando de Mena. Contribuciones unas y otras que, junto a demás versiones menos difundidas (como la posible versión incluso anterior a la anónima de 1554) permitieron una viva tradición helénica en torno Heliodoro y le catapultaron a ser conocido en la España de la segunda mitad del siglo XVI, lo que debería continuar en el XVII gracias a las subsiguientes reediciones y, gracias también, al cultivo del género pastoril, sin olvidar la declarada admiración cervantina por el autor de Émesa³⁰.

Aun parecerlo, no nos hemos desviado del tema. En medio de la trama narrada en las *Etiópicas* de Heliodoro, los amores entre dos jóvenes etíopes, Teágenes y Cariclea

²⁶ Alonso FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, *Comiença la tabla del Tostado sobre las diez questionēs vulgares a el puestas en que se contiene la respuesta e determinación dellas sobre los dioses de los gentiles*, Emprimido por Hans Gysser, Salamanca, 1507, cap. III, fol. XXVI.

²⁷ Cfr. Emilio CARILLA, “La novela bizantina en España”, *Revista de Filología Española*, vol. XLIV, 1/4 (1966), pp. 275-276.

²⁸ Carilla, art. cit., p. 276.

²⁹ Heliodoro de ÉMESA, *Historia Ethiopica de Heliodoro, trasladada del francés en vulgar castellano por un secreto amigo de su patria y corrigida según el Griego por él mismo*, En Casa de Martín Nucio, Amberes, 1554.

³⁰ Cfr. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, “Cervantes y los antiguos”, en José Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, *La España y el Cervantes del primer Quijote*, RAH, Madrid, 2005, p. 52.

(tema recurrente en la novela griega antigua el del enamoramiento juvenil que deberá sufrir las desdichas del destino)³¹, ya se advierte en el prólogo de la obra que además de «la ingeniosa ficción, ay en algunos lugares hermosos discursos sacados de la philosophia natural y moral, muchos dichos notables y palabras sentenciosas»³². Y entre esos *hermosos discursos* se hallan continuas referencias a Egipto, que confieren a la novela un tono religioso, filosófico y misterioso, acusado en lo que se refiere a la figura de Isis, de la cual el lector que se acercara a Heliodoro repararía en que

los sabios juzgan que la principal causa de la vida humana y de la creación de los hombres sea la conjunción y congregación de la humedad [humedad] y sequedad, y dizen que todos los otros elementos vienen a mudarse en estos, de los quales dizen que el humido sea el Nilo y el seco la tierra. Esto dizen ellos publicamente a todo el mundo, mas en secreto a aquellos que son de su profesion dan a entender que la Diosa Ysis no es otra cosa sino la tierra, y Osiris el Nilo, disfrazando assi las cosas por los nombres.³³

Disfrazando así las cosas por los nombres. La sentencia de Heliodoro –que da título a este epígrafe– parece colocarlo todo a su debido sitio. No sólo vuelve a equiparar a Isis con la ‘tierra’, sino que viene a resumir hasta qué punto los añadidos sincréticos de naturaleza filosófica, hermética, alquímica y bíblica que hemos desgranado hasta el momento habían formado en torno a «Egipto», ya desde antiguo, una espesa pátina secular que fue acumulándose encima del *Kemet/Kemi/Quemia/Chēmia*, precipitando así su paulatina deformación semántica y causando lo que –a riesgo de caer en el anacronismo– era absolutamente esperable: que el significado primigenio del *Kemet* (recordemos que «tierra negra») fuera diluyéndose desde la propia Antigüedad, más todavía por la circunstancia de haber sido desplazado por la alternativa que la cultura griega impuso en el instante de denominar la región nilótica con un nombre acorde con su imaginario mitológico. De ahí la personificación del Estado faraónico a la griega, es decir, bajo una silueta antropomorfa: la encarnada por el joven y valeroso *Egipto*, héroe epónimo del país que acabaría portando este nombre. Según el mito griego, el impetuoso muchacho, no conforme con el legado de su padre, Belo, decidió conquistar el *país de los Melámpodes* (Μελάμπους, «pies negros») al que dio su nombre y llamó, pues, «Egipto»³⁴. Pero, aunque *camuflados* bajo la voz grecolatina *Aigyptos/Ægyptus*, esos reveladores «pies negros» no caerían, por fortuna, en el olvido. Ergo, quizá podamos aún rastrear algo de la ‘negritud’ del suelo egipcio de *Kemet* en los textos modernos.

En la recepción egipcia hispánica del Quinientos debe incorporarse, en efecto, la asociación de Egipto con la idea de una *Melampodum regionem*. Aunque es cierto que el origen hay que buscarlo en la figura mitológica de Melampo³⁵, también lo es que

³¹ Véase M^a Cruz HERRERO INGELMO, *La novela griega antigua*, Akal, Madrid, 1987, esp. pp. 7-10.

³² Heliodoro, ob. cit., Prólogo, fol. 4r.

³³ Heliodoro, ob. cit., lib. IX, ff. 240r-240v.

³⁴ Egipto, descendiente de Poseidón y del río Nilo, era hijo de Belo y Anquínoe, y hermano de Dánao. Engendró a cincuenta hijos varones, a la par que Dánao tuvo el mismo número de hijas, las Danaides. Inicialmente, Belo legó a Dánao el reino de Libia y a Egipto el de Arabia. Pronto el segundo irrumpió en la región que acabaría llevando su nombre. Pierre GRIMAL, *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 152.

³⁵ Según el mito griego, Melampo, literalmente «el hombre de los pies negros», era hijo de Amitaón e Idómene. Fue así llamado porque su madre le situó, al nacer, en un lugar sombreado, sin reparar que sus pies habían quedado expuestos al Sol. Tal vez esta circunstancia propició que Melampo recibiera, desde temprana edad, el don de la adivinación. Grimal, ob. cit., pp. 340-341.

Egipto era referido como el «país de los pies negros» en tanto que noción transmitida por las *Historias* de Herodoto, y no sólo mediante la voz *Kemi*. Para el de Halicarnaso, Melampo era el hombre sabio que había introducido en el mundo heleno ciertos ritos osiríacos que él mismo había visto y aprendido al visitar Egipto³⁶. Quizás la alusión de Herodoto a Melampo resulte algo ambigua, pero si avanzamos en el tiempo, ya a principios de la Era, se convierte en más explícita en el marco de una compilación mitográfica del siglo II, la *Biblioteca mitológica*, cuya autoría recae –según criterios– en Apolodoro de Atenas o bien en el Pseudo-Apolodoro. Sea como fuere, esta obra recopilatoria tuvo su *princeps* a mediados siglo XVI, en una edición doble en griego y latín a cargo de Benedetto Egio (Roma, 1555), a la que siguió poco después la ofrecida por Hieronymus Commelinus (Heidelberg, 1559), así como la utilizada aquí, la publicada en Amberes en 1601 en base a la edición romana de Egio. Tal difusión motivó la inclusión de Apolodoro (en genérico) en los índices de autores referenciados en obras modernas de muy diversa índole, además de posibilitar la instalación en las esferas humanistas de ese Egipto visto como el «país de los pies negros», trasladando así la *Melampodum regionem* (o *terram*) mencionada en la *Biblioteca mitológica*³⁷.

A ello contribuyeron un par de producciones –en especial la segunda– salidas de la Oficina plantiniana de Amberes, verdadero foco emisor de la recepción egipcia en el mundo hispánico, tal y como se irá argumentado a su debido tiempo (y, sin relegar, por supuesto, la propiciada por las prensas de Nucio, de las que habían salido en 1554 las citadas *Etiópicas* de Heliodoro). Por ahora, baste una escueta alusión a ese par de producciones en relación con la cuestión de los «pies negros» y a por qué esos *pies* no cayeron en el olvido. Respecto a la primera, nos referimos a una obra de finales del siglo XVI del teólogo y jesuita de origen español, aun ser de plena adopción flamenca, Martín Antonio Delrío (1551-1608), no sólo un profundo conocedor de la literatura latina, griega y hebrea, sino también *hombre de leyes* y, no menos importante, consejero (*consiliarius*) de Felipe II³⁸. En su *Syntagmatis tragici* (Amberes, 1594), Delrío no se limitó a comentar las tragedias de Séneca; como síntoma del anhelo renacentista por aglutinar copiosa erudición de naturaleza diversa, el humanista de Brabante evocaba en cierto momento de su obra a los egipcios como aquellos de los *pies negros*, los «Melampodes Ægyptii» que, según él mismo decía, se trataba de una «Apollodorus tradiderunt»³⁹.

³⁶ Cuenta Herodoto que «para los helenos, Melampo es quien introdujo el nombre de Dioniso [Osiris] y su rito y la procesión del falo [vinculado con los misterios de Osiris]. Tras aprenderlo de éste, hacen lo que hacen los helenos. Por tanto, yo afirmo que Melampo, hombre sabio, adquirió por sí mismo el arte adivinatorio y que, tras aprenderlas, trajo de Egipto a los helenos muchas otras cosas y las relacionadas con Dioniso [Osiris], habiendo cambiado pocas de ellas», Herodoto, ob. cit., II, 49. La acepción ‘negro’ en Herodoto no se acota, empero, a la alusión al personaje mitológico de Melampo; más adelante de sus *Historias*, se utiliza como adjetivo para referirse a los egipcios «porque son de piel negra y de pelo crespo» (II, 104). Este tipo de afirmaciones motivaron una corriente historiográfica en los estudios africanistas del siglo XX –iniciada hacia 1950 por Cheikh Anta Diop y continuada en los setenta y ochenta por Obenga o Iniesta– defensora de los antiguos egipcios como pobladores estrictamente de raza negra. En este sentido, «de qualificatif Μελάγροες employé par Hérodote se décompose ainsi: μελάς, qui signifie *noir*, de *couleur noire* (...) et γρόα, qui signifie, dans l’acception générale du mot *surface du corps*, et particulièrement du *corps humain*; de là le sens de *peau* et, par extension, ce vocable a fini par désigner le *corps*. L’adjectif μελάγροες est par conséquent le mot le plus fort en grec pour dire *peau de couleur noire*, tout à fait *noire*, sans les nuances de *noir brun* (μελανόφαιος), *jaune noir* (μελανόχωρος), etc.». Obenga, ob. cit., pp. 58-59.

³⁷ APOLODORO, *Apollodori Atheniensis Bibliothecae sive de Deorum Origine, libri tres. Benedicto Ægio Spoletino, Ioannem Bellerum, Antverpiæ, 1601, lib. II, fol. 28r.*

³⁸ Cfr. Julio CARO BAROJA, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Altaya, Barcelona, 1996, p. 179.

³⁹ Martín A. DELRÍO, *Ex Societate Iesv Syntagmatis tragici pars ultima*, Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioannem Moretum, Antverpiæ, 1594, p. 263 [existe error de paginación y viene señalada como p. 253].

En cuanto a la segunda producción –decíamos que más relevante que la primera– nos lleva hasta el terreno geográfico de la mano del cartógrafo flamenco Abraham Ortelius (1527-1598). Dada la relevancia de esta segunda, nos detenemos un poco más en ella.

Apenas atenderemos, por ahora, los aspectos estrictamente de orden geográfico relativos a la labor que llevó a cabo un hombre, Ortelius, conocido por haberse erigido en el *alma mater* de la escuela cartográfica por excelencia del último tercio del siglo XVI, lo que le condujo a vincularse estrechamente con la Corona española, sobre todo a partir de 1573 al ser nombrado Cosmógrafo Real (*Geographi Regii*) de Felipe II⁴⁰. Una labor, la de Ortelius, caracterizada ante todo por el rigor. Y precisamente fue esta rigurosidad la que hizo que el *Theatrum Orbis Terrarum* (Amberes, 1570), compendio de mapas terrestres considerado formalmente como el primer *atlas* moderno (si bien el cartógrafo flamenco no llegase a utilizar esta palabra), estuviera en constante revisión y ampliación, con las consiguientes y sucesivas ediciones (sumando un total de 25 en el período comprendido entre 1570 y 1598), junto a las traducciones que la obra conoció en varias lenguas, como la castellana que Plantino publicó en 1588 y dedicó al hijo y heredero del rey Prudente⁴¹. Una rigurosidad que, asimismo, motivó que el *Theatrum* se convirtiera en un recurso cartográfico indispensable en *itinerarios*, viajes y expediciones de carácter científico que, en adelante, tendrían lugar en el país del Nilo⁴².

Pero decíamos que Ortelius es citado en este epígrafe por una razón distinta, relacionada directamente con la cuestión lingüística. La producción cartográfica orteliana incluyó una serie de mapas históricos que se empezaron a publicar unos años más tarde que la príncipe del *Theatrum* y que se reunieron en una especie de añadido al *atlas*. Se trataba del *Parergon sive veteris geographiae aliquot tabulae* (Amberes, 1579), compendio de unos cuarenta mapas del mundo antiguo concebidos para complementar, y completar, el *Theatrum* a modo de sección histórica, tan en la línea renacentista de entrelazar íntimamente las disciplinas de la Geografía y la Historia, vindicando que la cartografía histórica era imprescindible para una mejor comprensión del territorio y, ya de paso, renovando el panorama que desde el siglo II estaba presidido por el alejandrino Claudio Ptolomeo (*ca.* 100-*ca.* 180) y su obra greco-egipcia conocida como *Geographia*. No en vano, el lema que presidía el frontispicio del *Parergon* de Ortelius proclamaba precisamente que ‘la Geografía es el ojo de la Historia’ («HISTORIÆ OCLUS GEOGRAPHIA») ⁴³, por lo que no resulta extraño que uno de los mapas antiguos incluidos en la versión de 1595 fuera el *Ægyptvs Antiqua* [véase **fig. 22**].

Aunque los orígenes de la cartografía histórica practicada por Ortelius siguen siendo un tanto oscuros⁴⁴, lo cierto es que el *Ægyptvs Antiqua* no era la primera ocasión que el flamenco mostraba un interés particularmente acentuado por el antiguo Egipto.

⁴⁰ José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, “Las joyas de la Librería personal de Felipe II”, en *Felipe II y su época*, Estudios Superiores del Escorial, San Lorenzo del Escorial, 1998, vol. I, p. 458.

⁴¹ Cfr. Gonzalo Sánchez-Molero, *ibidem*.

⁴² Walter A. GOFFART, *Historical Atlases. The First Three Hundred Years, 1570-1870*, University Chicago Press, Chicago, 2003, esp. cap. 6, “Ancient Geography, Sacred and Secular”, pp. 30-38.

⁴³ Cfr. Benjamin SCHMIDT, *Inventing Exoticism. Geography, Globalism and Europe's Early Modern World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015, p. 84.

⁴⁴ Cfr. Peter H. MEURER, “Ortelius as the Father of Historical Cartography”, en Marcel van den Broecke *et alii* (ed.), *Abraham Ortelius and the First Atlas. Essays Commemorating the Quadricentennial of his Death*, HES Publishers, Utrecht, 1998, p. 137.

De 1567 data un primer mapa orteliano del Egipto histórico, dedicado al humanista Scipio Fabio por haberle facilitado a Ortelius el material necesario para su confección⁴⁵. La importancia de este primer mapa orteliano del antiguo Egipto radica en dos hechos: el primero, que fue publicado de forma aislada, delatando de este modo la notoriedad que quería otorgársele; y el segundo, que presentaba, de acuerdo con el trasfondo hermético derivado de la faceta intelectual de Ortelius, sin duda propia de su tiempo, una serie de motivos iconográficos faraónicos⁴⁶. Dada la importancia de este primer mapa de 1567, será recuperado al ocuparnos del medio geográfico, junto a un segundo, fechado en 1584 e incluido en una de las versiones de la sección histórica del *Theatrum*. Pero volvamos al mapa de 1595 incluido en el *Parergon*. Conocido en España como la «tabla de Egipto la antigua»⁴⁷ y peculiar porque esta tercera y última versión orteliana de un mapa del antiguo Egipto (de tamaño más reducido respecto a las dos anteriores de 1567 y 1584) se orienta al Este, teniendo el Norte a la derecha y, por tanto, con el curso del Nilo trazado en horizontal⁴⁸, el *Ægyptvs Antiqua* es mucho más que un mapa. A diferencia del de 1567, cuyo registro inferior sólo incluía una pequeña descripción histórico-geográfica, y llevando a toda su plenitud el ejercicio de *meditación cosmográfica* tan característico del Renacimiento⁴⁹, en el reverso del *Ægyptvs Antiqua* de 1595 se incluyó un texto en latín que, de hecho, seguía los parámetros trazados en el *Theatrum*: mapas estampados en un pliego y, en la parte posterior del mismo, la inserción de comentarios que abarcaban, en este caso, todas las materias eruditas vinculadas con el Egipto faraónico (etimológicas, territoriales, históricas, etnográficas, mitológicas, jeroglíficas). De este modo, se brindaba al lector una *memoria* egipcia lo más nutrida y precisa posible y, por ende, dotaba de vista a ese *ojo* de la Historia que es la Geografía. De ahí la importancia del texto latín procedente del reverso del *Ægyptvs Antiqua* y, por ello, su transcripción latina completa y su traducción (inérita) al castellano en el Apéndice de este trabajo⁵⁰. Titulado simplemente *Ægyptvs*, el texto da comienzo con un

⁴⁵ Cfr. A. E. POPHAM, “Pieter Bruegel and Abraham Ortelius”, en *The Burlington Magazine*, LIX, 343 (1931), pp. 184-188. Que sin la ayuda de Fabio no hubiera sido posible la confección de este mapa del antiguo Egipto se refleja en el hecho que la dedicatoria a este humanista se inserta en una parte bien visible del mapa: «HUMANISS. DOCTISSQ. D. SCIPIONI / FABIO MEDICAE ARTIS PROFES- / SORI ABRAHAMVS ORTELIVS». De Scipio Fabio poco se sabe, empezando por su cronología biográfica. Se conoce, empero, que Fabio fue médico, geógrafo y profesor de Filosofía en el *Studium Generale* de Bolonia. Ortelius, que mantuvo correspondencia con él en los años 1560, podría haberle conocido hacia 1550, en su viaje a Italia junto a Brueghel el Viejo, cfr. Broecke, ob. cit., p. 137 n. 10.

⁴⁶ Algunos de estos motivos aparecerán en un segundo mapa del antiguo Egipto, el de 1584, pero ya no en el de 1595. Respecto al trasfondo hermético que aflora en cierta producción orteliana, es sobre todo detectable en algunos mapas trabajados por Ortelius entre 1565-1570 a raíz de publicarse un mapamundi orteliano en forma de corazón (1564). Aun no ser esta una novedad (hay ejemplos previos en este formato), la *proyección cordiforme* habría evocado connotaciones espirituales e intelectuales emanadas de las conexiones entre Ortelius, Plantin y una secta religiosa clandestina en Amberes, la *Familia de la Caridad*, cuyo emblema era el corazón, fuerza de iluminación divina. De ahí la significación religiosa y la dimensión oculta tras este tipo de mapas. Para todas estas cuestiones en torno al horizonte hermético de Ortelius remitome a Giorgio MANGANI, “Abraham Ortelius and the Hermetic Meaning of the Cordiform Projection”, en *Imago Mundi*, 50 (1998), pp. 59-83. En este contexto, no es de extrañar la presencia de motivos faraónicos en el mapa de 1567, algunos de ellos de signo hermético, como el que aparece en la parte superior izquierda del frontispicio donde hay inscrita la dedicatoria a Fabio: un toro con un creciente lunar, asociado con Isis porque era el único animal que podía ofrecerse en sacrificio en los cultos isiacos de época romana.

⁴⁷ Según aparece en la citada versión castellana de 1588. Abraham ORTELIO, *Theatro de la Tierra Universal*, Plantino, Amberes, 1588, p. 98 [BUS A-Res. 73/1/03].

⁴⁸ Al parecer, por razones prácticas que estarían en relación con el formato del atlas. Cfr. Broecke, *idem*.

⁴⁹ Véase al respecto Frank LESTRINGANT (*et alii*), *Les méditations cosmographiques à la Renaissance*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París, 2009.

⁵⁰ Véase Apéndice de Textos, Documento I (esp. Documento I/1-2), extraído de Abraham ORTELIVS, *Ægyptvs*, Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioanem Moretum, Antverpiæ, 1595, fol. XXXIIIv. Este texto puede complementarse con la visualización del mapa *Ægyptvs Antiqua* de Ortelius [Aparato de Láminas, fig. 22].

extenso repaso de los nombres que ha recibido el país del Nilo. Entre ellos, el dado por Apolodoro que llamó, según se explica, la *Melampodum regionem*, esto es, la «tierra de los Melámpodes, los pies negros, debido a que esta región era mucho más fértil que otras»⁵¹. Sin embargo, la referencia clásica de Apolodoro a los «pies negros» se ve ampliada en el texto del mapa orteliano de 1595 con otras dos alusiones que siguen la misma dirección semántica y que, sin duda alguna, son incluso más reveladoras respecto al topónimo original egipcio: de una parte, la propiciada en el siglo VI por el lexicógrafo y geógrafo Esteban de Bizancio; de la otra, la recogida ya en el siglo XII por un autor conocido sobre todo por sus *comentarios* sobre Homero, Eustacio de Tesalónica, en relación a otros *comentarios* elaborados por el propio arzobispo griego sobre Dionisio Periegeta y su *Descripción de la tierra*, obra escrita en verso entre finales del siglo III e inicios del IV. Ambos autores citados en el reverso del *Ægyptvs Antiqua*, Esteban y Eustacio, relacionaron «Aigyptos» con el epíteto *Melambolos* (Μελάμβολος, literalmente «barro seco/adobe negro») devolviéndole así a Egipto –al menos en esencia– el sentido original de «tierra negra». Todo parece apuntar, pues, que aun ser difícilmente rastreable en el Renacimiento, quizás la noción del primigenio *Kemet* en un texto del siglo XVI no sea una posibilidad remotamente impensable.

I.2. *Melambolos* o el reducto de la «tierra negra»

Pese a no guardar una relación directa con el *Kemet* egipcio, lo cierto es que el vocablo griego *Melambolos*, cuyo sentido último entraña –según lo dicho– la idea implícita de «tierra negra», puede considerarse como un término que entró a formar parte activa del repertorio nominal del Quinientos referido al antiguo Egipto. Repertorio que naturalmente no quedaba acotado sólo al texto orteliano del *Ægyptvs Antiqua* de 1595. Con frecuencia se aludía a *Melambolos* en obras de temática geográfica pero también en otras de tipo léxico y filológico, no exentas de un trasfondo claramente histórico-geográfico, al encontrarse salpicadas de referencias a la producción orteliana, no sólo a la estrictamente cartográfica, sino también a otra materia genuinamente renacentista: la concerniente a los vocabularios geográficos. Ya un año antes de publicarse el *Parergon*, Ortelius había elaborado una extensa recopilación terminológica de nombres geográficos, antiguos y modernos, la *Synonymia geographica* (Amberes, 1578), que venía a ser una reelaboración de la *Synonymia locorum* aparecida junto al *Theatrum* de 1570. A esta compilación todavía le esperaba una ampliación posterior: la del célebre *Thesaurus geographicus* (Amberes, 1587). Y es aquí, en el *Thesaurus* (no en la *Synonymia*), donde se halla el poso nominal que Ortelius recuperará y completará con detalle en el texto del *Ægyptvs Antiqua* de 1595, ofreciendo el mismo nomenclátor egipcio que incluía los vocablos *Melampodvm* y *Melambolos*, junto a un tercero que será desvelado enseguida⁵². Así, la asociación que se establece en el *Thesaurus* entre «Egipto» y la designación de ‘adobe negro’ llega a ser tan dependiente una de la otra, que la entrada «Melambolos» remite directamente a la voz «ÆGIPTVS»⁵³.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² La *Synonymia* también incluía *Melambolos* y *Melampodum regionem*, pero omitía este tercer vocablo que revelaremos en el siguiente epígrafe. Abraham ORTELIUS, *Synonymia Geographica sive populorum, regionum, insularum* (...), Ex Officina Christophori Plantini Architypographi Regii, Antverpiæ, 1578, voz «ÆGYPTVS», fol. s/n.

⁵³ «MELAMBOLOS, vide Ægyptvs». Abraham ORTELIUS, *Thesaurus Geographicus. In quo omnium totius terræ regionum* (...), Ex Officina Christophori Plantini Architypographi Regii, Antverpiæ, 1587, fol. s/n.

Respecto a esas *salpicaduras* a la producción orteliana, el caso sin duda más significativo para el tema que nos ocupa es el del *Tesoro de la lengua castellana o española*, descomunal obra lexicográfica de Sebastián de Covarrubias (1539-1613), con el permiso de ilustres ejemplos previos que podemos remontar al último tercio del siglo XVI⁵⁴. Al *Tesoro* de Covarrubias se le considera «el primer diccionario etimológico general de la lengua castellana digno de tal nombre»⁵⁵, y auténtica *joya* –añadiendo nuestro particular guiño al título– que permite acortar distancias con la dimensión lingüística en torno a «Egipto» y adentrarse en el conocimiento humanista de la cultura egipcia antigua a través del léxico de época moderna. Aun empezarse a redactar hacia 1605⁵⁶, terminarse en 1610 y ser formalmente de 1611 la edición príncipe publicada en Madrid, el *Tesoro* de Covarrubias es un compendio lexicográfico y etimológico clave no sólo para tomar contacto con los argumentos lingüísticos y el léxico *al uso* de la España del último tercio del siglo XVI, sino también para acercarse al acopio y la definición de las voces propias de la lengua castellana a finales del reinado de Felipe II.

En este sentido, un material de orden lingüístico (a razón de etimologías, definiciones, locuciones, refranes), entremezclado con un material extralingüístico (datos históricos, geográficos, costumbristas, anecdóticos) de la envergadura como el reunido en el *Tesoro* sólo puede entenderse en tanto que proceso acumulativo gestado lentamente. Una gestación derivada del saber humanista de Sebastián de Covarrubias en concomitancia a los conocimientos de su tiempo⁵⁷, y fruto de su bagaje adquirido en un dilatado período de formación, que el canónigo oriundo de Toledo compaginó con su elevación a la categoría de *hombre del rey* y, ante todo, a su condición de *hombre de libros*⁵⁸. Y cabe subrayar la consideración del *Tesoro* como ‘clave’ para esa toma de contacto, a pesar de que pronto se sembrara la duda alrededor de esta obra respecto a su validez y erudición (*desaliñada* al parecer de Quevedo), y se pusiera en entredicho su impacto y difusión, debido a que sólo se imprimieron en 1611 un millar de ejemplares y tuvieron que pasar más de setenta años para que se publicara una segunda edición⁵⁹.

⁵⁴ Me refiero a ejemplos ceñidos a la lengua castellana en tanto que léxicos monolingües, como el de Alonso Sánchez de la Ballesta, autor de un refranero y recopilatorio de frases hechas intitulado, empero, *Diccionario de vocablos castellanos* (Salamanca, 1587); Francisco del Rosal y su *Origen y etimología de todos los vocablos originales de lengua castellana*, manuscrito datado antes de 1601 e inédito hasta fechas recientes; o Bernardo de Alderete y *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que se usa en España* (Roma, 1606). En este listado se excluyen aportaciones no menos importantes si bien referidas a léxicos bilingües: el *vocabulario* en latín-romance de Alfonso de Palencia (1490); poco después, el de Nebrija (1495), en una línea similar a Palencia, aunque mejorada y elevada a la categoría de modelo; Pedro de Alcalá con el castellano-árabe (1501); Alonso de Molina con el castellano-náhuatl, la lengua indígena mexicana (1555); Cristóbal de las Casas con el castellano-toscano (1570); Richard Percivale con el castellano-inglés (1591), ampliado por John Minsheu (1599); o Jean Palet y su vocabulario castellano-francés (1604).

⁵⁵ Juan M. LOPE BLANCH, *Estudios de Historia Lingüística Hispánica*, Arco, Madrid, 1966, p. 155.

⁵⁶ La fecha en la que el *Tesoro* comenzó a prepararse puede presentar oscilaciones, pero no relevantes. Así, en el prólogo a la edición del *Tesoro* publicada en 1998, Martín de Riquer la situó en 1606, si bien aquí se ha tomado la fecha de 1605 por ser la señalada en una edición más reciente: Dominique REYRE, “Prólogo segundo: las llaves del *Tesoro* de Covarrubias”, en edición moderna de Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, coedición de Universidad de Navarra/Iberoamericana/Real Academia Española, Madrid, 2006, p. XLVII.

⁵⁷ Cfr. Lope Blanch, ob. cit., p. 156.

⁵⁸ Sebastián de Covarrubias, gran humanista, hombre culto y políglota, estudió en la Universidad de Salamanca entre los años 1565 y 1577, coincidiendo en 1570 con su nombramiento como capellán de Felipe II. Más tarde, en 1577, el propio rey le propuso como ayo de Fernando, por aquel entonces Príncipe de Asturias, que moriría un año después. Para estos datos biográficos, Reyre, *idem*, pp. XLVI-XLVII.

⁵⁹ La segunda edición del *Tesoro* apareció en 1674, siendo publicada en dos partes que incluían unas adiciones firmadas por Benito Remigio Noydens, no menos controvertidas al pasar por alto algunas correcciones.

En un primer momento, Covarrubias dispuso *lo egipcio* únicamente en el cajón del material extralingüístico, es decir, no incluyó la voz «Egipto» en la versión impresa del *Tesoro* de 1611. Tampoco lo estaría en la de 1674, a pesar de las adiciones aportadas por Noydens con la voluntad de ampliar y perfeccionar la obra. Es difícil justificar tal omisión, por lo que –dejando de lado la edición de Noydens– en alguna ocasión ha sido tipificada como un *olvido* del autor en alusión a Covarrubias⁶⁰. Sin embargo, raramente podría tratarse de un descuido: la presencia de Egipto y, de hecho, del imaginario egipcio condensado en el *Tesoro* de 1611 resulta sin duda inabarcable, hasta el punto de bien merecer un más que probable estudio futuro de carácter monográfico. El *olvido*, pues, parece no encajar con las innumerables veces que, a partir de la primera entrada al *Tesoro* (letra «A»), se dedican líneas y más líneas a atender el mundo egipcio antiguo, incluso en las acepciones más inesperadas. Así, en la definición de ‘Ajo’ («AIO») resulta desconcertante el peso egipcio. En la religión egipcia antigua, ajos y cebollas eran productos de marcado carácter simbólico e incluso elementos que debían cumplir funciones culturales. Covarrubias les concede connotaciones diametralmente opuestas, cierto, pero no menos importantes: aludiendo al acto de «suspirar por los ajos y cebollas de Egypto»⁶¹, los sumerge en la dimensión bíblica que veremos al hablar del recuerdo nostálgico de tales alimentos, tan abundantes en el país del Nilo, durante el arduo camino hacia el Éxodo. Al margen de ajos y cebollas, no nos resistimos a poner otro ejemplo, no menos desconcertante: en la entrada ‘Escarabajo’ («ESCARAVAJO»), no conforme sólo con definirlo como insecto, se explica este animal en función de su papel como deidad egipcia, aludiendo –correctamente– a su vinculación solar, puesto que

por él nos dio a entender su curso y por los grandes misterios que encierra en su generación: los Egipcios le honraron y veneraron entre las demás deidades que adoraban (...). Pierio Valeriano recogió de Oro Apollo y de otros algunas cōsideraciones altas deste vil animalejo. Sinifica el mundo, porq se halla formarse a modo suyo y los Egipcios le sinificaron por él, y juntamente sus movimientos. Otras muchas cosas avia que dezir, pero yo me remito a lo q escribe Pierio [Valeriano], de dōde se ha cogido lo mas desto [refiérese al tratado *Hieroglyphica*].⁶²

Sirvan estos dos ejemplos puntuales del imaginario egipcio, de los muchos habidos en el *Tesoro* de Covarrubias, para evidenciar que, lejos de poder determinarse la razón exacta que motivó la ausencia en la versión impresa del topónimo «Egipto», no parece probable que fuera el del simple *olvido*. Sea como fuere, lo cierto es que la voz específica referida a ‘Egipto’ («EGIPTO») sólo fue contemplada por Covarrubias en otro lugar que guarda estrecha relación con su diccionario de 1611 y que debe ser entendido en su visión de conjunto: nos referimos al *Suplemento al Thesoro de la Lengua Castellana*.

⁶⁰ M^a del Mar ALGORA WESOLOWSKI, “Espacio histórico-geográfico en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias”, en *Anuario de Estudios Filológicos*, XXXIII (2010), pp. 5-21. En este artículo, la omisión de la entrada «Egipto» en el *Tesoro* es interpretada meramente como un «olvido del autor», *cf.* p. 10.

⁶¹ Sebastián de COVARRUBIAS OROZCO [sic], *Tesoro de la lengua castellana o española*, Luis Sánchez, Madrid, 1611, voz «AIO», ff. 27v-28r.

⁶² Covarrubias, *ob. cit.*, voz «ESCARAVAJO», ff. 362v-363r. Esta definición del *Tesoro* condensaba lo que, de hecho, la recepción egipcia ya tenía en su haber desde la centuria anterior: «adoraban [los egipcios] al mismo Sol en figura de Escarabajo, que es animal negro por la misma causa, el qual de su propio movimiento rempuja la pelota de sucio estiercol (...) y se engendra de la tal pelota dentro del mismo tiempo que el Sol anda el espacio de un signo por el Zodiaco que son treynta días como dize Macrobio y Eusebio». Juan PÉREZ DE MOYA, *Tratado de Mathematicas en que contienen cosas de Arithmetica, Geometria, Cosmographia y Philosophia natural*, t. III, *Tratado de Cosas de Astronomia, Cosmographia y Philosophia natural*, Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1573, lib. I, p. 14.

Aun ser redactado al mismo tiempo que la parte publicada y pese a permanecer «orgánicamente insertado en el *Tesoro*, incompleto sin esa integración»⁶³, finalmente el *Suplemento* quedó como texto inacabado e inédito, siendo tales anotaciones ológrafas vertidas en un par de copias manuscritas, una de las cuales es autógrafa del propio Covarrubias⁶⁴. Tal vez esta fuera su voluntad: la de utilizar el apéndice manuscrito no sólo como complemento de datos a los aportados en el *Tesoro* de forma ya cerrada y definitiva, sino como instrumento de relectura y revisión, especialmente en aquellos términos propensos a tener alguna enmienda, corrección o ampliación en el futuro⁶⁵. De ahí que se descarte la opción de *olvidar* «Egipto» en la versión impresa, lo que no es óbice para que su inclusión en el *Suplemento* de forma aislada y en calidad de topónimo fuese una aportación conscientemente de nueva acuñación; en el margen izquierdo de la entrada «EGIPTO» aparece dibujado un asterisco (*estrella*), lo que venía a significar que

las dicciones q tienen Estrellas son añadidas de nuevo, y las que tienen Cruz se han de continuar en las dicciones del *Tesoro*.⁶⁶

Es, por tanto, en la copia autógrafa del *Suplemento* donde se incluyó, ahora sí, la voz «EGIPTO»⁶⁷. El texto que en él se ofrece ocupa un total de 12 líneas y atiende la cuestión etimológica en tanto que el origen griego de «Ægyptus». Covarrubias alude al vínculo existente entre este vocablo y el hijo del rey de Babilonia Belo, y no olvida el resto de aquellos nombres por los que también era conocido Egipto, siendo el listado nominal presentado en el *Suplemento* de forma similar al incluido en el texto orteliano de 1595 y, asimismo, al ofrecido antaño en la *Geographia* de Ptolomeo, de la que enseguida nos ocuparemos a tenor de su amplísima difusión europea desde el siglo XV en adelante.

I.3. Y, a pesar de todo, *Kemet*

Antes, empero, debemos reparar en dos topónimos del listado nominal egipcio del *Suplemento* de Covarrubias: «Chamia» y «Melambolos». Respecto al primero, *a priori* resuenan en él los ecos de Nanni al asociar «Chamia» con Cam, hijo de Noé; pero también retumban otros: aquellos que evidencian que la forma léxica *Chēmīa/Chamīa* (recuérdese que procedente de la forma plutarquiaca *Χημία*) no estaba del todo perdida. Y no lo estaba gracias, precisamente, a las ediciones de la *Geographia* de Ptolomeo que vieron la luz, con la partición de la obra en dos partes, en la Venecia de finales de la década de 1590 y tuvieron una amplia repercusión y difusión –también en España– a merced de sus tres ediciones aparecidas en un plazo tan corto de tiempo como el que supone tres años consecutivos (1596, 1597, 1598). Tal éxito vino dado, de una parte, por los mapas confeccionados cuidadosamente por el grabador Girolamo Porro, aunque hay que decir que el referido a Egipto sólo atañe por desgracia a la zona del Delta, es

⁶³ Ignacio ARELLANO, “Prólogo segundo: la edición integral e ilustrada del *Tesoro* de Covarrubias”, en la citada edición moderna de Covarrubias, ob. cit., p. XXIV.

⁶⁴ La copia autógrafa del autor ha sido la consultada aquí: Sebastián de COVARRUBIAS OROZCO [sic], *Suplemento al Tesoro de la Lengua Castellana de Don Sebastián de Covarrubias compuesto por él mismo como lo refiere en la voz Covarrubias y lo repite en otras*, BNE Mss/6159.

⁶⁵ Cfr. Reyre, “Prólogo segundo” al *Tesoro*, ob. cit., pp. XLVII- XLVIII.

⁶⁶ Covarrubias, *Suplemento*, ms. cit., fol. 1r.

⁶⁷ Véase voz «EGIPTO» en Apéndice de Textos, Documento II: Sebastián de Covarrubias, *Suplemento al Tesoro de la Lengua Castellana de Don Sebastian de Covarrubias, compuesto por él mismo como lo refiere en la voz Covarrubias y lo repite en otras*, ca. 1611, fol. 156r [BNE Mss/6159].

decir, la parte septentrional de Egipto, nada que ver con los mapas ortelianos de alcance integral. De otra parte, por los comentarios añadidos a la obra ptolemaica, que la actualizaban y dotaban de una mayor riqueza descriptiva y erudita, cuya autoría estaba firmada por el humanista, geógrafo, cartógrafo y astrónomo Giovanni Antonio Magini (1555-1617). Y fue en la segunda parte de la *princeps* veneciana de 1596 donde Magini incluyó la rebosante «Aegypti descriptio», transcurrida a lo largo de ocho folios y que, ya en las primeras líneas, aportaba una interesante observación nominal:

(...) in Aegyptiorum sacris CHEMIA, teste Plutarcho in Osiride nominabatur, pro CHAMIA icilicet ut Ortelio placet, a Chamo Noes filio.⁶⁸

La autoridad filológica, al margen de la propiamente geográfica, en relación con Egipto ejercida durante el Renacimiento por la *Geographia* de Claudio Ptolomeo y sus distintas ediciones no se limita al «Chemia» referido por Plutarco en el *De Isis y Osiris* y, de refilón, a su toma de contacto a través de versiones exitosas como la de Magini. También reposa en otra obra de referencia, de no menos influjo y abasto en cuanto a autoridad filológica se refiere, aludida por cierto por Magini en el fragmento recién reproducido de su *Geographia* ptolemaica y, de hecho, citado unos párrafos atrás: el *Thesaurus geographicus* de Ortelius. En él, hay un dato sintomático en el que debemos reparar. Lejos de haber caído en el olvido, el «Chemia» plutarquiano parece estar presente en el último tercio del siglo XVI hasta el punto de que la entrada «CHEMIA» ofrecida en el *Thesaurus* orteliano remite, sin trabas ni fisuras, a «ÆGYPTVS»⁶⁹. Y cuando el lector se apresura a buscar «ÆGYPTVS», se encuentra con la siguiente consideración:

«ÆGYPTVS» (...) «Chemia», Χημία, in Ægyptiorum Sacris, vt Plutarchus habet, in *Osiride*. Pro «Chamia», vt puto à Chamo Noe filio.⁷⁰

La primera oración del fragmento conduce a «Chemia», término conciso que guarda relación directa con el *Kemet* egipcio. Ergo, la posibilidad apuntada al finalizar el epígrafe anterior no era tan remotamente impensable. Y no lo era gracias, entre otros indicios ya expuestos, al *Thesaurus* de 1587 (reeditado en 1596, donde se reproducía lo mismo en cuanto a la voz «ÆGYPTVS»), en cuyo «Chemia» de Ortelius puede reconocerse, aunque sea indirectamente y aun el innegable peso de –parafraseando a Augustin Redondo– las *transgresiones* filológicas instigadas por Nanni y de sus lazos filo-bíblicos con el hijo de Noé, la forma «Chamia» recogida por Covarrubias. Dicho de otro modo, Egipto seguía siendo *Kemet* en la esfera humanista de la Monarquía hispánica de finales del XVI, a merced de obras de referencia erudita obligada como la edición ptolemaica de Magini o el vocabulario de Ortelius, paradigmático *per se* al estar firmado por el *Geographi Regii*, rango que le garantizó ser sobradamente conocido en las postrimerías del siglo XVI e inicios del XVII, apareciendo a menudo como el «Hortelio en Thesauro» en autores como Andrés de Laguna, Luis de Urreta o el propio Covarrubias⁷¹.

⁶⁸ Giovanni Antonio MAGINI, *Cl. Ptolemaei Pars Secunda, continens praeter antiquas ipsius*, Haeredes Simonis Galignani de Karera, Venetiis, 1596, fol. 203r. Por su parte, respecto al mapa «Ægyptvs» de Girolamo Porro, circunscrito como se ha indicado únicamente a la parte septentrional de Egipto, se encuentra en fol. 202v.

⁶⁹ «CHEMIA, vide Ægyptvs». Ortelius, *Thesaurus*, ob. cit., fol. s/n.

⁷⁰ Ortelius, *Thesaurus*, ob. cit., voz «ÆGYPTVS», fol. s/n.

⁷¹ En el caso de Covarrubias, *Tesoro*, ob. cit., ff. 47r, 521v, 586v. En Laguna, véase Ronald CUETO RUIZ, *Andrés de Laguna en un manuscrito de Londres*, Caja de Ahorros de Piedad de Segovia, Segovia, 1984, p. 57. Por último, en cuanto a Luis de Urreta, en breve recuperaremos a este fraile dominico.

En cuanto al segundo topónimo en el que debíamos reparar, «Melambolos», esta denominación tampoco pasó por alto a Sebastián de Covarrubias en el *Suplemento*. La recurrencia al término «Melambolos» se debía igualmente al influjo de Ptolomeo, algo lógico teniendo en cuenta la supuesta procedencia natal de este autor egipcio del Alto Egipto, aunque desempeñara su tarea erudita en la Biblioteca de Alejandría, verdadero foco de estudio e innovación en materia geográfica y cartográfica de la civilización egipcia en época helenística. En cualquier caso, y dejando a un lado la transmisión por la vía árabe del conjunto de su obra, la *Geographia* ptolemaica fue redescubierta en Bizancio y su posterior recepción en Occidente a partir del Cuatrocientos –algo tardía respecto al *Almagesto*– supuso un largo recorrido que pasó por una primera traducción latina realizada entre 1406 y 1410; una activa inclusión de mapas, no necesariamente presentes en todas las versiones, sobre todo a partir de 1415; unas primerizas impresiones en el decenio de 1470, destacando el incunable vienés de 1475; y una intensidad que aún se agudizó más con la edición príncipe ofrecida por Erasmo (Basilea, 1533), mucho antes que la de Magini, pero en absoluto menos exitosa.

Hasta no producirse tal eclosión, la *Geographia* de Claudio Ptolomeo había aparecido de forma incipiente –en el caso hispánico– en un reducido núcleo de autores peninsulares tardomedievales, caso de Joan Margarit i Pau⁷², siendo el entorno físico y geográfico del orbe conocido hasta entonces en base sobre todo a la *Cosmographia* de Pomponio Mela, autor hispano-romano del siglo I de influencia nada desdeñable. Pero la irrupción europea del tratado ptolemaico significó que, en el siglo XV, y más todavía en la siguiente centuria, pasara a ser leído y estudiado por humanistas y por científicos, a ser entendido como texto y como material ineludible para la formación intelectual y erudita, lo que motivó su inclusión en las bibliotecas renacentistas, ya fuera a través de las copias manuscritas, ya fuera a través de las impresas aludidas anteriormente⁷³. Y, en última instancia de la efervescencia en la que se vio sumida la *Geographia* de Ptolomeo –pero en primera para esta investigación– residía un hecho tan fundamental como simple: en ella se le reconocía a Egipto una entidad *ad hoc*⁷⁴. Y tal reconocimiento contribuyó forzosamente, y sin duda alguna, a la recepción hispánica del mito egipcio.

⁷² Según parece, poseedor de un códice de la *Geographia* de Claudio Ptolomeo y que, a su muerte en 1484, legó al mismísimo Fernando el Católico. Fue Margarit uno de los primeros autores en utilizar como fuente el tratado ptolemaico en su magna obra *Paraliponemon Hispaniae*. Véase Carmen MANSO PORTO, “La Cartografía ptolemaica, precedente científico de la llegada a tierra firme”, en *Revista de Estudios Colombinos*, 7 (2011), pp. 8-25.

⁷³ Un caso significativo de inclusión de la *Geographia* de Ptolomeo en una biblioteca renacentista de prestigio es el protagonizado por Diego Hurtado de Mendoza (1504-1575), humanista y diplomático formado en Granada y Salamanca, donde tuvo contacto con Pedro Mártir de Anglería. Pese a que en el transcurso del siglo XVI la lengua latina fue ganando terreno a la griega (Covarrubias lamentará, ya a inicios del XVII, los pocos estudiantes de griego en España), la formación de Mendoza incluyó griego, latín y árabe. A ello se sumaría su estancia en Roma y Venecia en calidad de embajador de Carlos V (1539-1547). La dilatada etapa vital de Mendoza en la *Serenissima* contribuyó a facilitarle el contacto con un entorno cultural propicio, presidido por las prensas de Manuzio; a acceder a un mercado de manuscritos que llegaban desde territorio griego; y a acrecentar su interés por la literatura, la geografía y, en general, el saber griego antiguo, inquietudes que le llevaron a proseguir su estudio de las letras griegas. Por todo ello, en su empeño de reunir una vasta biblioteca personal que más tarde, en 1576, pasaría a formar parte de la escurialense de Felipe II, Mendoza no descuidó incluir al menos un códice de la *Geographia*, junto a un ejemplar de la *princeps* de 1533. Cfr. Paula CABALLERO, “La Geografía de Tolomeo en un impreso anotado por Nicolás Múrmuris propiedad de Diego Hurtado de Mendoza”, en *Estudios bizantinos*, 2 (2014), pp. 231-254. Esta presencia no era, por supuesto, excepcional y se extendía a otras bibliotecas ilustres del momento, caso de la de Juan de Herrera, poseedora como mínimo de un «manoescripto en rromanze [sic] de tolomeo». Agustín RUIZ DE ARCAUTE, *Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II*, Instituto Juan de Herrera, Madrid, 1997, inventarios, p. 155.

⁷⁴ Cfr. Josué VILLA PRIETO, “La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos”, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Oviedo (2013), esp. pp. 408-415.

I.4. La identificación de «Egipto» con el Nilo, *antea Melos dicebatur*

La proyección ptolemaica de Egipto como poseedor de entidad propia, acrecentada por Magini y la tradición bizantina transmitida a través de Esteban y de Eustacio, rematada por las *transgresiones* filológicas de Nanni y culminada por la *meditación cosmográfica* y las valiosas aportaciones terminológicas en los vocabularios geográficos de Ortelius, posibilitaron la familiaridad renacentista con un Egipto inferido como la «tierra negra», por lo que es factible afirmar que la recepción egipcia experimentada en el siglo XVI facultó la preservación de la esencia semántica original del término, aunque para ello fuera necesaria la presencia de un elemento al que no hemos atendido hasta ahora, el Nilo, sin el cual no habría sido posible la ‘negritud’ y la fertilidad del suelo de Egipto:

[Egipto] se llama Melambolon, que quiere decir tierra negra, porque con su riego [del Nilo] y con el cieno y barro que trae, la buelve negra.⁷⁵

El fragmento procede de la *Historia de los Reynos de la Ethiopia* (Valencia, 1610) de Luis de Urreta (ca. 1570-1636), mencionado a colación del *Thesaurus* de Ortelius. Al margen de ello y de la polémica suscitada por esta obra valenciana, que generó controversias entre dominicos y jesuitas por elogiarse la labor en Etiopía de los primeros –orden a la que pertenecía fray Urreta– en detrimento de los segundos⁷⁶, no cabe duda que la explicación etimológica de «Egipto» que este maestro en Teología no descuidó incluir, tiene un gran valor. Si bien la obra fue redactada en el Convento de Predicadores de Valencia en los primeros años del Seiscientos, tal explicación etimológica encajaba con la noción tenida en ese momento inicial del siglo XVII que, como Urreta, sumía plenamente a Egipto en la idea de ser la «tierra negra». Son los mismos años que Francisco de Quevedo (1580-1645) empezó a escribir la inacabada *España defendida*, una *laus Hispaniae* que tampoco descuidaba la alusión etimológica de turno a Egipto:

otros llamaron al Nilo *Mela*, que en griego quiere decir negro, y añade Eustatio [sic] sobre Dionisio, que a Egipto la llamaban *Melambolon*, tierra negra.⁷⁷

En ambos casos, tanto en Urreta como en Quevedo, son obras que exceden de nuevo la cronología del presente trabajo. Pero a menudo resulta difícil acotar con fechas exactas el objeto de estudio histórico, más cuando se trata del mundo cultural del Siglo de Oro. Rebasar la frontera de 1600 –otra vez el influjo de Bell– no significaba tener superados temas candentes del pensamiento humanista de la centuria previa. Sin ir más lejos, Quevedo seguía debatiendo en su *España defendida* las tesis en torno a la defensa de la rebelión popular y el tiranicidio enaltecidos por Mariana en las postrimerías del XVI⁷⁸.

⁷⁵ Luis de URRETA, *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos Reynos de la Ethiopia, Monarchia del Emperador llamado Preste Juan*, P. Mey, Valencia, 1610, lib. I, p. 296. La confusión Egipto=Nilo pudiera haberla propiciado la versión castellana de la *Odissea* de mediados XVI, donde el Nilo ya directamente desaparece: «Al quinto día llegamos en Egipto | que corre mansamente. Y di orden luego | que mis navios todos se mettiesen | dentro en el río Egipto». Gonzalo PÉREZ, *La Ulixsea de Homero*, En Casa de Juan Steelsio, Amberes, 1556, lib. XIV, versos 456-459.

⁷⁶ Cfr. Rafael VALLADARES, *Castilla y Portugal en Asia, 1580-1680. Declive imperial y adaptación*, Leuven University Press, Leuven, 2001, p. 59. Véase también al respecto Antoine BOUBA KIDAKOU, “África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII”, en *EPOS*, XXIII (2007), pp. 61-79.

⁷⁷ Victoriano RONCERO LÓPEZ (ed.), *España defendida [de Francisco de Quevedo]*, Instituto de Estudios Auriseculares, New York, 2012, pp. 25-26.

⁷⁸ Esta parte fue tachada en el manuscrito autógrafo que existe en la RAH, pero, según el quevedista Victoriano Roncero, pudo descifrarse y recuperarse para su edición crítica. Roncero, ob. cit., introducción, pp. 9-11.

Aun tener una naturaleza distinta, y tal vez ni siquiera ser un *tema candente*, con la cuestión etimológica egipcia ocurría algo parecido. Así lo demuestran autores que escribieron a caballo de las dos centurias y que repararon en el vocablo «Egipto» en relación con la *tierra negra*. El prolífico Tomás Maluenda (1565-1628), teólogo dominico oriundo de Játiva que desde muy joven demostró erudición, que antes de llegar a los veinte años ya había compuesto su primera obra, y que posiblemente sea más conocido por sus aportaciones acerca del Anticristo, publicó en su etapa romana *De Paradiso Voluptatis* (Roma, 1605). En estos *comentarios* al Génesis, Maluenda argumentaba que:

alii Nilum olim Melan, idest, nigrum ab antiquis dictum, et adjicit Eustathius in Dionysium, Aegyptum quoq. Melambolon appellatam, hoc est, nigrialebam.⁷⁹

Sí, en efecto. El fragmento de fray Maluenda y el anterior visto de Quevedo corresponden, palabra por palabra, al mismo texto. Naturalmente, no hay que buscar conexión entre ellos. Pero la coincidencia de ambos sugiere hasta qué punto las fuentes clásicas y medievales examinadas habían permitido asentar en la segunda mitad del siglo XVI unos cimientos de la recepción egipcia y, llegados al *limes* del año 1600, modelar una percepción al unísono del mito egipcio. Y prueba de ello es que, entre esos *otros* que ambos textos aluden que «llamaron al Nilo Mela», había un autor latino situado a caballo del siglo III al IV, el gramático romano Sexto Pompeyo Festo, autor de un *epítome* en veinte libros que, a su vez, recogía un tratado anterior, y aún más amplio, escrito a inicios de la Era por Verrio Flaco. Llegados al siglo XVI, ni uno ni otro habían logrado conservarse, salvo a través de fragmentos dispersos. Unos fragmentos, los de Festo en base a Varrón, que fueron reunidos y publicados a mediados de la centuria por Antonio Agustín (1517-1586). Es esta la primera ocasión –de las muchas que lo hará a lo largo de esta investigación– que aparece Agustín. Y lo hace atendiendo, en este caso, a su condición de filólogo de primerísimo rango en el Quinientos hispánico.

La labor filológica *sensu lato* de Agustín le condujo a ser editor de Festo⁸⁰. Y esta no era tarea fácil. El *De verborum significatione* de Festo podría definirse como el léxico en latín arcaico más importante y complejo de la Antigüedad, significación que llevó a Antonio Agustín a publicarlo en su edición príncipe veneciana de 1559, realizándose otras ediciones un tiempo más tarde (1575, 1584) a cargo de Joseph Scaliger, aunque editadas en base al mismo material trabajado impecablemente veinte años antes por el humanista español⁸¹. ¿Por qué atendemos aquí esta obra? Porque en medio de la densidad de las páginas del *De verborum significatione* de las que tuvo cuidado Agustín se hallan dos alusiones a la voz «Nilo», acompañadas oportunamente de su vínculo semántico con el sentido ‘negro’: la primera, un simple «Nilo Melo»; la segunda, una expresión todavía más completa y explícita, «Melo nomine alio Nilus Vocatur»⁸².

⁷⁹ Tomás de MALUENDA, *De Paradiso Voluptatis*, Typ. Alfonsi Ciacconi, Roma, 1605, cap. XXX, p. 79.

⁸⁰ Carmen GALLARDO, “Antonio Agustín, editor de Festo”, en *Los Humanistas españoles y el Humanismo europeo, IV Simposio de Filología Clásica*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1990, pp. 151-154.

⁸¹ Juan Francisco ALCINA ROVIRA, “El humanismo de Antonio Agustín”, en *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2008, pp. 31-50.

⁸² Antonio AGUSTÍN, *M. Verrii Flacci Quae extant et Sexti Pompei Festi de Verborum Significatione, Lib. XX, Ex Bibliotheca Antonii Augustini*, Ex Officina S. Iordani Zilleti, Venetii, 1560, alusiones en p. XII y p. CXLIV, respectivamente.

La edición de Festo a cargo de Agustín no suponía, ni mucho menos, la primera vez que se tomaba el nombre «Nilo» junto a su acepción de ‘negro’. En este sentido, la introducción del humanismo italiano en territorio español iniciado en la primera mitad del siglo XV y continuado a lo largo de la centuria posterior, ya había permitido un contacto con los autores latinos que debían propiciar el recorrido de un largo proceso de actualización del léxico y una aportación de soluciones gráficas para el vocablo «Egipto» y sus derivados. Y ese contacto sería lo más cercano a su concepción original. De ahí que en el *Universale Compendium Vocabuloreum*, incunable aparecido en Sevilla en 1490, ya se aludiera explícitamente a la ‘negritud’ del Nilo, pero no estrictamente en su definición en tanto que «río», sino más bien como un ente asociado intrínsecamente a «Egipto». El autor del *Universal vocabulario*, Alfonso de Palencia (1423-1492), primer humanista castellano *de facto*, había tenido una intensiva estancia italiana (1441-1455), primero en Florencia, luego en el *Studio Romano*⁸³. De hecho, el retorno de Palencia a Roma unos años más tarde, en 1463, evidencia hasta qué punto esta inmersión italiana debió condicionarle e influir de forma contundente en su pensamiento y obra⁸⁴. De ahí que no sorprenda el modo en que Palencia planteó el *vocabulario* de 1490.

Más allá de su labor como historiador y cronista real en la Castilla del siglo XV, este tratado lexicográfico le permitió a Palencia ejercer autoridad en materia lingüística poco antes de que irrumpiera, en el mismo campo, Antonio de Nebrija (1441-1522), citado al inicio de este trabajo, y lo hiciera con su *Diccionario latino-español* de 1492 y, sólo dos años más tarde, con su *Vocabulario español-latino* de 1494. Antes, empero, de quedar relegada a la producción léxica del humanista sevillano, la autoridad de Alfonso de Palencia se había afianzado porque su glosario bilingüe (latín-castellano) contemplaba una serie de citas literarias latinas tomadas sobre todo del *De compendiosa doctrina*, un vocabulario tardorromano atribuido a Nonio Marcelo, del que apenas se tiene dato alguno, pero sí se conoce que fue un autor de origen africano y que las citas en las que se basó para su obra databan de época republicana⁸⁵. Tal vez ese origen africano de Marcelo sea el motivo por el que la obra de Palencia contemple al menos una quincena de menciones a «Egipto» (optándose generalmente por las formas «Egypto» y «egypciano»), algunas de ellas referidas a los faraones del período Lágida⁸⁶. Ahora bien, otra de las citas recogidas por Palencia es la que encontramos, en latín y castellano, en el tomo II del *Universal vocabulario*⁸⁷:

*Nilus. Maximus in egypto fluuius.
sic dictus propter limū quē trahit.
vnde fecunditas agris magna
succedit. Antea Melos dicebatur.*

Nilus. Es muy grāde rio en egypto
nōbrado nilus por q trae con sigo
limo de q en los cāpos sucede grād
abasto de miesses [=cereal]. Este rio
antes se solía nombrar Melos.

⁸³ Véase Antonio ANTELO IGLESIAS, “Alfonso de Palencia: historiografía y humanismo en la Castilla del siglo XV”, en *Espacio, Tiempo y Forma-Serie III-Historia Medieval*, 3 (1990), pp. 21-40.

⁸⁴ Eduardo José JACINTO GARCÍA, “El *Universal vocabulario* (1490) de Alfonso de Palencia y su conexión con el vocabulario tardorromano de Nonio Marcelo”, en *Alfinge Revista de Filología*, 24 (2012), pp. 77-95.

⁸⁵ Jacinto García, art. cit., p. 80 n. 4.

⁸⁶ En una de las más interesantes, Palencia equipara a los faraones ptolemaicos con los emperadores romanos por tener el mismo nombre: «*Ptolemei dicebantur omnes egypti reges: ut imperatores romani cesares* | Ptolomei, se dizían todos los reyes de egypto como los emperadores de Roma cesares». Alfonso de PALENCIA, *Universal vocabulario en latín et en romançe*, t. II, Paulus de Colonia, Sevilla, 1490, fol. CCCLXXXIIIv.

⁸⁷ Palencia, ob. cit., fol. CCCIIv.

Lo ‘negro’ como sinónimo de ‘fértil’ y como explicación etimológica no sólo de «Egipto», sino también de «Nilo» (sin olvidar su vinculación con otros términos de tipo más anecdótico derivados de la recepción egipcia)⁸⁸, formaba parte del mundo castellano prerrenacentista (o *preparatorio* que diría Bell) y pasaría al plenamente renacentista, llegando a tener alcance hispánico a merced, de nuevo, del valioso *Thesaurus* de Ortelius⁸⁹. El motivo estribaba en la consideración grecolatina del Nilo como una deidad, desmarcándose así de los antiguos egipcios que –por extraño que parezca– no llegaron a elevar su río a una categoría completamente divina. Tal negación no impide que la crecida anual del Nilo, tras la cual Egipto renacía, se vinculara en las cosmogonías egipcias con el elemento del agua, porque de ella emergía la colina primigenia, de la que surgiría el orden y la vida. De ahí que la importancia otorgada por los antiguos egipcios al Nilo fuera en su condición –como bien decía Palencia– de «traer con sigo limo», es decir, su potencial fertilizador mediante la inundación anual al inicio de la canícula y que, tras retirarse las aguas, propiciaría el tanpreciado limo, verdadero *agente del milagro*⁹⁰. Por esta razón, lo que fue divinizado en el antiguo Egipto era el acto de la inundación, personificado en el genio Hapy (*h'py*), representado como un ser andrógino, de pronunciada barriga y prominentes pechos colgantes (símbolo de fertilidad y abundancia), tez de color verde y coronado en su cabeza por una planta heráldica, en función de representar geográficamente al Alto Egipto (loto) o el Bajo Egipto (papiro)⁹¹.

I.5. *Nileo y Niloo. Gión y Sijor.*

Acerca de la multiplicidad de perspectivas del término «Nilo»

Es cierto que una parte de lo que el Nilo significó para la cultura egipcia antigua logró traspasar al imaginario grecolatino. Pero lo hizo con matices. Y fue precisamente por

⁸⁸ Entre ellos, los referidos a animales, como el escarabajo negro aludido por Pérez de Moya [*vide* nota 62], o el buey, también negro, cuya simbología de fertilidad es justificada por Moya de forma curiosa: «los [egipcios] de la ciudad de Heliópolis adoraban [a] un Buey grande y negro con testículos muy crecidos, con los pelos al revés desde la cola a la cabeza, denotando por la negrura deste animal el efecto q el Sol haze en los cuerpos humanos que de blancos los para negros, y como fuente que es la generación de toda la naturaleza, para lo qual denotar le atribuyeron los testículos grãdes, como instrumentos que son de tal generación». Pérez de Moya, *Tratado de Cosas de Astronomía...*, ob. cit., lib. I, p. 14. Se trata del toro sagrado heliopolitano Mnevis, que veremos en otros momentos.

⁸⁹ «MELAS/MELO, vide Nilus». Ortelius, *Thesaurus*, ob. cit., fol. s/n. Ahora bien, la redirección de los vocablos «MELAS»/«MELO» a «Nilo» que en el *Thesaurus* parece clara, no siempre lo era tanto. Así, al margen de la semántica que entraña la expresión «Nilo Melo» vista anteriormente con Agustín (en tanto que ‘negro’), es oportuno tener en cuenta la confusión habida en la época, dada su condición de parónimos, en torno a «Nilo» y «Melo», a la que hay que sumar vocablos como «Melos», «Melas» y «Milo». Los términos «Nilo», «Melo» y «Milo» aparecen prácticamente seguidos en obras como la del flamenco Jan van den DRIESCHE (Johannes Drusius), *Observationum libri XII*, Ægidius Radeus, Antverpiæ, 1584, p. 198. La confusión del Nilo con «Melos», «Melas» o «Milo» tal vez fuera motivada por la preponderancia del río egipcio respecto a los tres ríos griegos nombrados por Plinio como «Melas» (en Beocia, Tracia y el Ponto), y aún entremezclado con la isla helénica de Milo (también llamada Melos). Este baile de fonemas se daba al mismo tiempo que, en la mitología griega, Μῆλος y Μήλας tenían, por su parte, una entidad propia: el primero (Μῆλος) aludía a un joven de Delos llamado Melo que abandonó su patria para ir a Chipre, donde casó con Pelia y tuvo a un hijo, que recibió el mismo nombre, Melo. El padre, mentor del hijo de la reina de Chipre, llamado Adonis, se ahorcó al enterarse que su protegido había muerto a causa de la herida de la jeta de un jabalí. Lo hizo colgándose de un árbol de nombre «melos» (en griego, ‘manzano’), en el que también se ahorcaría Pelia. Fue entonces cuando Afrodita, que amaba a Adonis, transformó a Melo en la fruta homónima, la manzana. El hijo de Melos y Pelia marchó entonces a la patria de su padre donde fundó la ciudad de Melos. Allí enseñó a cortar la lana de las ovejas y a tejer vestidos con ella. De ahí que en griego los corderos también reciban el nombre de «mela», resolviendo así varias etimologías en un único mito. Grimal, ob. cit., p. 347. Respecto a Μήλας, bien puede ser el hijo de Heracles y Ónfale, o bien de Friso y Calciope (*ibidem*, p. 343).

⁹⁰ Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., p. 29.

⁹¹ Castel, *Gran Diccionario...*, ob. cit., pp. 125-127.

estos matices, por esta mutación, que se instauró el vocablo «Nilo» en el horizonte léxico posterior. En la tradición helénica, el nombre «Nilo» (Νεῖλος) aludía a un rey que, en tiempos míticos, había fertilizado Egipto mediante la canalización del río y la construcción de diques, explicación que, de hecho, seguía la argumentación evemerista aportada por Diodoro. Para el de Sicilia, los habitantes del otrora llamado «Egipto» habían cambiado el nombre que designaba a su país por el de un soberano llamado Nileo (Νεῖλεύς), en reconocimiento a las obras de riego emprendidas por este monarca que habían permitido enriquecer la región egipcia gracias a la fertilidad del suelo⁹². Una personificación, la del Nilo en «Nileo» (a la que se añade la variante «Niloo»), y un cambio de nombre en un gesto de gratitud hacia este rey legendario que aún se rememoraban a mediados siglo XVI en una obra cosmográfica capital como era la de Alonso de Santa Cruz (ca. 1505-1567)⁹³. Y lo rememoraba, también, Covarrubias:

(...) Prouidencia grãde de Dios que no llouiendo en aquella tierra con la creciente e inundacion deste rio dexa la tierra fertilizada para poder sembrar en ella y coger pan y los demas frutos. Dixose Niloo, de vn Rey de aquella prouincia dicho Nileo, o del limo con que fertiliza la tierra que baña, y la dexa como estercolada y fertilizada, del nõbre Griego νέα ὄλη, *nova silva*, por la broça que dexa. Esto es de san Isidoro.⁹⁴

La percepción del Egipto evocador de riqueza por la «estercolada y fertilizada» tierra que hace notar Covarrubias a merced del caudaloso río egipcio y la inundación anual, posibilitará que el Nilo devenga en *leitmotiv* para los literatos del Siglo de Oro, destacando entre ellos un Calderón⁹⁵ o un Lope⁹⁶. Y se consolide *de facto* como elemento recurrente benefactor, e incluso legitimador de antigüedad, en el marco corográfico de la historia regional cultivada en España en el transcurso de todo el Seiscientos⁹⁷.

⁹² Grimal, ob. cit., p. 380. Los datos tomados de Diodoro pueden considerarse *veraces*, más que por haber visitado Egipto (60-57 a.C.), por haber recuperado una *Ægyptiaca* atribuida a Hecateo de Abdera, historiador durante la satrapía de Ptolomeo Lagos, justo antes de subir al trono como faraón (320-305 a.C.). Para la inclusión del texto de Hecateo en Diodoro, François DAUMAS, *La civilización del Egipto faraónico*, Juventud, Barcelona, 1972, p. 597.

⁹³ Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Alonso de Santa Cruz y su obra cosmográfica*, tomo II, CSIC / Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1984, p. 130.

⁹⁴ Covarrubias, ob. cit., voz «NILO», fol. 564r. Una fuente, la aludida por Covarrubias en la última línea del fragmento en referencia a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que recuperaremos más adelante.

⁹⁵ El Nilo es casi protagonista de su *Loa para el auto sacramental intitulado: El socorro General*, que arranca con este bello clamor: «Si por Dios los Egypcios / adoraron las Aguas / del Nilo, que por Siete / Venas [=Delta] se desangrava; / mejor Nilo Sagrado, / mejor Fuente de Gracia, / pues Siete Beneficios / sus cristales desata, / prefiriendo en ondas / de coral y plata / al Nilo la Fuente, / pues en puros misterios se desangra. // Y que por Siete Fuentes / desatando sus líquidas Corrientes / por los Campos Egypcios se dilata; / cambiando à Oro su corriente Plata, / que en Espigas produce, quan à regarlos su Caudal conduce». Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Autos Sacramentales alegóricos y historiales, parte primera [-sexta]*, Manuel R. de Murga, Madrid, 1717, pp. 352-353 [BNE U/5019].

⁹⁶ Como *leitmotiv*, el Nilo aparece en su obra poética: Sonetos VI, XV, LXII, CII, CXCVII, reunidos en Félix LOPE DE VEGA, *Rimas de Lope de Vega Carpio*, Alonso Martín, Madrid, 1609. Y también lo hace en su dramaturgia: *La comedia del Molino* (Zaragoza, 1604), 'Nilo' en Acto III-Escena IX; *El Nuevo Mundo descubierto por Cristoval Colón* (Madrid, 1614), en Acto I-Escena V; *Lo que ha de ser* (Zaragoza, 1630), en Acto III-Escena I.

⁹⁷ Así, en las *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias* del jesuita Luis Alfonso de Carvallo, escritas hacia 1613 aunque publicadas póstumamente en Madrid a finales de siglo (1695), se incluían en el capítulo «Don Pelayo es levantado por Rey en Asturias» unos pasajes en los que prácticamente se hacía cruzar el Nilo por territorio español: «con mil bendiciones de todos, [Pelayo] fue aclamado por Rey, dando principio à la gloriosa Monarquía de España, que como un caudaloso Nilo, que riega toda la tierra, tuvo principio de esta pequeña fuentes». Más adelante, Carvallo trata sobre las luchas acontecidas durante la Reconquista y explica gloriosamente que «*aboliendo los enemigos las espadas, los nuestros les fueron siguiendo, passando à cuchillo todos los que cogian, y à los demás les compeliaron à entrarse por el Rio, que llama la escritura Milo, y no pudo ser sino Nalon, que llaman Nilo, en el qual perecieron abogados, como los Egipcios, que assi lo refiere el mismo Alfonso el Casto*». Luis Alfonso de CARVALLO, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, Julián de Paredes, Madrid, 1695, cap. VIII, pp.104-105; cap. XII, p.154.

Ahora bien, la vanagloria que envolverá al Nilo en el siglo XVII no excluye que en la anterior centuria se hubieran formulado otro tipo de argumentos, pretendidamente filosóficos y de tono moralizante, que empañaban el halo bienhechor nilótico y le adjudicaban una visión un tanto perniciosa, lo que significaba que el término «Nilo» estuviera sometido a una multiplicidad de perspectivas semánticas que, de hecho, caracterizaron por igual al gentilicio «egipcio», tal y como se verá en el correspondiente apartado. Esta visión perniciosa de «Nilo» vino motivada sobre todo por una obra que gozó de éxito rotundo en la España de la segunda mitad del siglo XVI, firmada por el dominico Antonio de Guevara (ca. 1480-1545), centrada en la vida del emperador Marco Aurelio y entendida como un tratado de educación de príncipes. Se trata del *Libro áureo de Marco Aurelio*, cuya primera edición aparecida en Sevilla en 1528 fue publicada de forma “clandestina”, es decir, sin el nombre del autor y sin su permiso⁹⁸.

A partir de la segunda edición (la zaragozana de 1529 que, en este caso, sí incluía el nombre de Guevara), se sucedieron en poco tiempo cuatro ediciones más, que volvieron a omitir la autoría, al mismo tiempo que el fraile dominico elaboraba una ampliación de los contenidos de la obra, cuyo resultado acabó siendo otro tratado, más ambicioso respecto al primigenio, publicado bajo el título *Libro llamado relox de príncipes en el qual va incorporado el muy famoso libro de Marco Aurelio* (Valladolid, 1529). En esta obra renovada, al parecer de plena aprobación por parte de Guevara, él mismo vindicaba que la versión primitiva del *Libro áureo* no había recibido sus últimos retoques antes de publicarse, y que las copias derivadas del manuscrito librado a Carlos V (Guevara le había entregado el ejemplar original en 1524, durante un período de convalecencia del emperador)⁹⁹, no eran más que ediciones furtivas e incompletas. Sea como fuere, lo cierto es que las dos versiones, la “clandestina” y la autorizada, tuvieron una gran difusión en España y la propia alternancia de reediciones de ambas, aparecidas entre mediados y finales de la centuria, delata el éxito de la obra apuntado más arriba. Difusión y éxito debidos al interés que suscitaban las materias atendidas por fray Guevara y que, más allá de la personificación en el tratado de la figura de Marco Aurelio como modelo de gobernante, incluían también «episodios con clara alusión a la actualidad política, o algunos que tocaban temas tan atractivos como la situación de la mujer en la época»¹⁰⁰. Y, en lo concerniente a esta última materia, ambas versiones de Guevara, la “clandestina” y la autorizada, ofrecían un párrafo idéntico referido a la significación de «Nilo». Veamos de cuál se trata:

Los Egypcios dizen: que quando el río Nilo sale de madre e riega su tierra quedan muchas tierras cenagales y que sobreviniendo el calor se crían muchas savandijas: y que allí entre ellas fueron halladas las primeras mugeres. Notad señoras que fue necessario que Nilo saliesse de madre para que nasciesse la primera muger en la tierra.¹⁰¹

⁹⁸ Cfr. Carmen OLMEDILLA HERRERO, “Las traducciones latinas del *Libro Áureo* y el *Relox de Príncipes* de Antonio de Guevara”, en *Cuadernos de Filología Clásica-Estudios Latinos*, 15 (1998), pp. 549-559.

⁹⁹ Olmedilla Herrero, art. cit., p. 550.

¹⁰⁰ Olmedilla Herrero, art. cit., p. 551.

¹⁰¹ El fragmento está extraído de la carta XIII escrita al parecer por un joven Marco Aurelio, y «embiada por Marco Emperador a las enamoradas Romanas porque representaron dél una farsa». Para comparar el fragmento se han cotejado un par de esas ediciones aparecidas en la segunda mitad del siglo XVI: De una parte, Antonio de GUEVARA, *Marco Aurelio con el Relox de Príncipes*, Juan Cromberger, Sevilla, 1543, fol. 228r. De otra, [Anónimo], *Libro Aureo de Marco Aurelio, emperador y eloquente orador*, G. Giolito de Ferrariis, Venecia, 1553, fol. 167v.

Esta asociación, como mínimo curiosa, de los efectos de la inundación del Nilo con el supuesto origen de la mujer (que recuerda a la de Isis con la tierra según Heliodoro), no cayó en saco roto. En una obra aparecida en las postrimerías del siglo XVI, peculiar por debatirse entre el campo de la primigenia *antropología* practicada en la España del Quinientos y el ámbito del pensamiento, la medicina e incluso la picaresca, es decir, una obra sumida en esa «pronunciada tendencia al eclecticismo» que hacía notar Bell al referirse a los literatos españoles del Renacimiento¹⁰², hallamos un ápice de la repercusión que tuvo el episodio recogido por fray Guevara tomado, presuntamente, de Marco Aurelio. La obra ecléctica en cuestión es *Coronica y historia general del hombre* (Madrid, 1598) de Juan Sánchez Valdés de la Plata, cuya labor erudita, desempeñada al margen de su oficio de galeno que ejerció en Ciudad Real, es más bien poco conocida¹⁰³. Aun publicarse en 1598, fue a mediados de la centuria, entre 1540-1550, cuando se debió redactar esta *Coronica general del hombre*, es decir, de forma coetánea al momento álgido de la difusión del tratado de fray Guevara y, asimismo, al mismo tiempo que empezaron a ver la luz las primeras ediciones de la *Silva de varia lección* de Pero Mexía¹⁰⁴. Y es en esta activa y dinámica circulación de ideas de mediados de siglo donde debe insertarse el siguiente fragmento extraído de la *Coronica general del hombre* de Valdés de la Plata, crítico con la presunta adjudicación de Guevara a Marco Aurelio respecto al posible origen de la mujer en un sentido, digamos, “antropológico”:

Otros dixeron otra cosa que es mas de reyr, como lo cuenta Marco Aurelio, en que responde a una pregunta que le hizieron, si avia hallado en sus libros a donde, quando, quien y como se hizieron las primeras mugeres, responde: Digo, q segun la diversidad de las naciones que hallo que ay en el mundo, es la diversidad de las opiniones que hallo en este caso. Los Egypcios dizen que quando el rio Nilo sale de madre [=inundación] y riega su tierra, quedan muchas tierras cenagales y que sobreviniendo el calor, se crían muchas savandijas, y que allí entre ellas fueron halladas las primeras mujeres, y assi dize que las mugeres son savandijas, y que fue necessario que Nilo saliesse de madre para que naciesse la primer muger en la tierra.¹⁰⁵

Lejos de ser anecdóticas, estas consideraciones colaterales a la recepción egipcia y que flotaban en el ambiente intelectual español, caso del tratado de educación de príncipes de Guevara (aludido al inicio del fragmento como «otros dixeron otra cosa que es mas de reyr»), caso de la *crónica* de Valdés, contribuían a nutrir la *narratio* humanista con argumentos ciertamente alejados de los tradicionales y, ya de paso, ofrecían una reflexión disyuntiva –o como mínimo desmarcada– de la explicación bíblica del Génesis según la cual Eva fue creada a partir de la costilla de Adán¹⁰⁶. Aunque todavía

¹⁰² Bell, ob. cit., p. 32.

¹⁰³ Pese a serlo, es recogido –no podía ser de otro modo– por Nicolás Antonio. Lo hace como sigue: «Ioannes Sanchez Valdes de la Plata, scripsit in Civitate-Regia, unde erat forte oriundus: *Coronica y historia general del hombre*, Matriti, 1598, in folio». Nicolás ANTONIO, *Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab Anno MD ad MDCLXXXIV*, t. I, Joachimum de Ibarra Typographum Regium, Madrid, 1773, p. 776. Para los pocos datos que se conocen de Valdés de la Plata, véase Elena RONZÓN, “El médico Juan Sánchez Valdés de la Plata y su libro sobre el hombre. Historia de una investigación”, en *El Basilisco*, 24 (1998), pp. 63-84.

¹⁰⁴ Cabe decir que la *Crónica* de Valdés de la Plata y la *Silva* de Pero Mexía no sólo guardan estrechas similitudes, sino que incluso llegan a presentar algunos párrafos análogos.

¹⁰⁵ Juan SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, *Coronica y historia general del hombre en que se trata del hombre en común: de la división dle hombre en cuerpo y alma, de las figuras monstruosas de los hombres, de las invenciones dellos, y de la concordia entre Dios y el hombre*, Luis Sánchez, Madrid, 1598, lib. I, cap. 3 «De qué cosa sea hecho el hombre, según los Filósofos y Médicos y según los antiguos y según la verdad», ff. 3r-3v.

¹⁰⁶ Gn 2:22-23.

no toca ocuparnos de la dimensión bíblica, resulta inevitable no reparar en el hecho de que «Nilo» fuera un término que conllevara unas implicaciones en torno a la creación del hombre, en este caso concreto, de la mujer. Tal vez no estemos ante la complejidad del origen de la naturaleza humana que –según Burckhardt– brindaba la cultura del Renacimiento al propiciar su discusión y su replanteamiento¹⁰⁷, pero lo cierto es que definiciones como la atribuida al emperador romano (encubridora evidentemente de apreciaciones morales acerca de las *malas* mujeres, de ahí las «salandijas» aludidas en ambos textos) generaban la formulación de tesis transgresoras, caso de fray Guevara y réplica de Valdés, que aun ser un ataque *ad mulieres*, ofrecían una premisa didáctica y una alternativa a la justificación bíblica de la Creación¹⁰⁸.

Esta premisa didáctica no era, sin embargo, antagónica a las tesis bíblicas ni opuesta al relato del Génesis. La dimensión lingüística en torno al universo nilótico –tal y como ha ocurrido al examinar la generada por «Egipto», y se repetirá al tratar del gentilicio «egipcio»– estaba sujeta a múltiples contradicciones que, en el fondo, se complementaban entre sí. En estas aparentes contradicciones jugaban un papel determinante las acepciones adjudicadas a «Nilo», no sólo como fenómeno fluvial, sino también como fenómeno cultural y cultural. Recordemos lo dicho anteriormente: parte de lo que el Nilo había significado para la cultura egipcia antigua había traspasado al mundo grecolatino. Y no sólo eso. También había logrado traspasar al cristiano, siendo el culto al llamado *sagrado río* todavía palpable en épocas muy tardías gracias a su conservación e irradiación a través de la liturgia de la Iglesia copta¹⁰⁹. Más allá del cristianismo egipcio, el Nilo quedó instalado en el imaginario bíblico como el río ‘salvador’ de Moisés, y en el imaginario erudito, como el río que brotaba de unas fabulosas fuentes de ubicación incierta¹¹⁰. Y entre ambos imaginarios, un tercero, que hacía del Nilo uno de los ríos que recorrían el Paraíso (idea evocada en una de las frases tomadas de la *Monarchia ecclesiastica* de Pineda que abren este primer Capítulo de la investigación), circunstancia por la que el raudal fluvial egipcio también era conocido por parte de ciertos autores con el nombre bíblico de Gión¹¹¹.

La dimensión lingüística de «Nilo» es, por todo ello, indisociable de la bíblica y, a su vez, forma parte de la geografía fantástica tan característica del Renacimiento¹¹². Así se desprende, por ejemplo, de las consideraciones nominales expuestas por el citado fray Urreta en su *Historia eclesiástica de los Reynos de la Ethiopia*:

¹⁰⁷ Burckhardt, *La cultura del Renacimiento...*, ob. cit., pp. 268-269.

¹⁰⁸ Véase al respecto Emilio BLANCO, “Fray Antonio de Guevara y el origen de las mujeres: historia y didactismo”, en Pedro M. Piñero Ramírez, *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, tomo I, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, esp. pp. 334-336.

¹⁰⁹ El culto al *sagrado Nilo* aún se registró en los siglos IV, V y VI. Véase José Ramón AJA SÁNCHEZ, *Aguas mágicas. El Nilo en la memoria y la religiosidad del Mundo Antiguo*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2015, esp. Parte IV: «Deus Sanctus Nilus, el Nilo en el Egipto romano y cristiano», caps. 9 y 10.

¹¹⁰ Las fuentes del Nilo son extensamente tratadas por muchos autores, caso de Luis de Urreta en su *Historia eclesiástica*. Fray Urreta dedica todo un capítulo a ocuparse «Del Río Nilo, de sus fuentes y manantiales, discurso y causas de sus crecientes y otras particularidades raras». Urreta, ob. cit., cap. XXVIII, pp. 294-310.

¹¹¹ A veces también transcrito como «Gihón» o «Guijón», y que se halla descrito en el Génesis como uno de los ríos del Edén que bordeaba la región de Cus, en Etiopía. Gn 2:13.

¹¹² En relación con el Nilo/Gión, Sergio BUARQUE DE HOLANDA, *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*, Fundación Ayacucho, Caracas, 1987, esp. pp. 33-35. Ahora bien, el leonés Antonio de Torquemada (1507-1569) en su póstumo *Jardín de flores* lo asocia a otro río del Génesis: «Phison que es Nilo», en detrimento del Gheon, que lo asocia al Ganges. Antonio de TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas en q se tratá algunas materias de la humanidad*, Iuan Baptista de Terranova, Salamanca, 1570, Coloquio Segundo, fol. 89v.

Y assi dio q el río Nilo es el Gehon [Gión] de la Escritura, el qual nace del Parayso (...). San Ambrosio dize que la palabra Gehon significa una grande abertura y profundidad, qual es la de este río. San Hieronymo dize que quiere dezir pecho*, porque lo es, y muy abundante, y fecundo para la tierra de Egipto, pues de sus aguas pende toda su fertilidad y abundancia (...). San Isidoro dize que es nombre Griego que viene de Geos, que es lo mismo que tierra, y assi Gehon sera regador de la tierra. También la Sagrada Escritura llama muchas vezes al Río Nilo Sichor (...). Y Moyses Barcepha le llama al Nilo Sichor. Y dize San Hieronimo que Sichor quiere dezir turbio, porq de ordinario lleva sus aguas turbias y llenas de barro y lama [sic], y ansi son de color pardo y negro.¹¹³

Es precisamente la dimensión bíblico-lingüística de «Nilo» la que nos conduce, de nuevo, a la noción de 'limo' (citado «lama» en el fragmento de Urreta) y a la de 'negro'. Si este retorno a la noción semántica de 'negro' es posible es gracias a la búsqueda concienzuda del sentido original de los textos bíblicos llevada a cabo por parte de gramáticos y de biblistas españoles que *grosso modo* abarcaron todo el siglo XVI, empezando por Alfonso de Zamora, si bien tomaron mayor vitalidad a finales del decenio de 1560, a raíz de la empresa de la *Biblia Regia* encargada por Felipe II, para luego proseguir con el programa intelectual impulsado por Arias Montano, consistente básicamente en la interpretación y la publicación de libros del Antiguo Testamento¹¹⁴. Cabe preguntarse, pues, si el tándem compuesto por el estudio lingüístico y filológico que entrañaba la traducción de textos bíblicos, y por los propios comentarios sobre las Escrituras, pudieron canalizar algo de la recepción egipcia. Todo apunta a que así fue, teniendo en cuenta que esa búsqueda concienzuda se dejará sentir de forma dilatada en el tiempo, en obras en principio ajenas a ella, como puede ser la del propio Urreta en el fragmento reproducido arriba, alusivo al Nilo y a su dimensión nominal bíblica.

En medio de esta búsqueda del sentido original de los textos bíblicos destaca, sin duda alguna, la labor emprendida por el autor judeoconverso recién mencionado, Alfonso de Zamora (1476-1544), catedrático de hebreo en Alcalá de Henares y uno de los mayores defensores en la primera mitad del Quinientos de la exégesis filológica de los libros del Antiguo Testamento. Para cumplir con este cometido, el de interpretar las Sagradas Escrituras, Zamora se empeñó en la recuperación y la traducción de obras medievales cuya autoría recayera en rabinos que hubieran alcanzado cierto prestigio y notoriedad. Este era el caso del exegeta hebreo David Qimhi, gramático y lexicógrafo responsable en los albores del siglo XIII de un *Libro de raíces*, junto a una serie de comentarios sobre los libros proféticos de Jeremías, Malaquías e Isaías, que serían de sumo interés en el Renacimiento por su trasfondo claramente didáctico. En este último, el comentario a Isaías de David Qimhi, traducido por Zamora y difundido a través de Arias Montano¹¹⁵, se aporta una exégesis del *Primer Isaías* (del conjunto de tres que se

* Recuérdese en este punto la iconografía faraónica de Hapy, ser andrógino con pronunciados pechos colgantes.

¹¹³ Urreta, *Historia eclesiástica*, ob. cit., pp. 295-296.

¹¹⁴ Juan L. SUÁREZ, "El pensamiento político de Benito Arias Montano", en F. Navarro Antolín (ed.), *Del buen gobierno. Comentario al Libro de Josué de Arias Montano*, Publicaciones Universidad de Huelva, Huelva, 2016, p. 11.

¹¹⁵ En base a la *Glosa del libro de Esaiás, del sabio mayor R. David Camchi Español, traducido al castellano por Benito Arias Montano*. Para las controversias sobre las traducciones de los comentarios de Qimhi por parte de Zamora, y posteriores versiones manuscritas escurialenses atribuidas a Benito Arias Montano, dudas propiciadas por las lagunas que ofrecen los códices de la Laurentina (unos *comentarios* de Isaías recogidos en RBME G-II-18 y J-III-30), Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Alfonso de Zamora y Benito Arias Montano, traductores. Los comentarios de David Qimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2011, esp. pp. 46-49.

identifican actualmente); al leer el versículo referido a los oráculos contra las naciones extranjeras, vemos que el texto alude a las riquezas generadas por Sijor («Sichor» en el fragmento de fray Urreta y en el ofrecido a continuación, atribuido al humanista extremeño y bibliotecario del Escorial) y, asimismo, por el Nilo¹¹⁶. Fijémonos en la manera de argumentar e interpretar tales riquezas egipcias en base al texto de Qimhi:

In aquis multis semen Sichor, id est, Nili, messis fluminis fructus eius.

Este texto su glosa es como si fuese vuelto, que dice: y la simiente de Sichor, que es en aguas muchas y *mensis fluminis*, que es la fruta de Tiro, por causa que de Egipto venía a ella su necesidad de la fruta por causa que Egipto era grande de fruta, que no tenían necesidad de las lluvias, q el río era llamado Sichor, *id est*, Nilo, [que] regaba la tierra.¹¹⁷

La identificación del Nilo con Sijor (escrito «Sichor»), una formación acuática cercana, al parecer, a la ciudad egipcia de Tanis (situada en uno de los brazos del Delta) y conocida como «agua de Horus»¹¹⁸, se había establecido con anterioridad al comentario a Isaías de Qimhi. A caballo de los siglos IX a X, uno de los autores más prolíficos e influyentes de la literatura siríaca, Moses Bar Kepha (citado como «Moyses Barcepha» al final del fragmento de fray Urreta) ya había hecho alusión a tal identificación en un tratado sobre el Paraíso, datado a principios del siglo X y del que en adelante se harían numerosísimas copias manuscritas, tanto en época medieval como moderna¹¹⁹. Ahora bien, el impacto definitivo de esta obra de Moses Bar Kepha lo experimentaría en el último tercio del siglo XVI, a merced de su traducción latina llevada a cabo por uno de los primeros siriácistas y orientistas, el flamenco Andreas Maes (o Masius, 1514-1573). De ahí que el *De Paradiso Commentarius* (Amberes, 1569) salida de las prensas del Compás de Oro, alcanzara rápida difusión y conociera varias reimpressiones por una simple razón: el tratado de Bar Kepha se adentraba en una materia tan atractiva a finales del Quinientos e inicios del Seiscientos como era la de situar el Paraíso en el epicentro del estudio humanista. Aunque, como era habitual en la época, la versión latina de Masius presentara notorias divergencias con el tratado de Bar Kepha y discerniera del texto original siríaco¹²⁰, en medio del *De Paradiso Commentarius*, al describir el entorno del Edén, se establecía la asociación nominal del Nilo con Sijor¹²¹.

¹¹⁶ Según reza el texto bíblico: «Enmudeced, habitantes de la costa, / mercaderes de Sión, / que atravesáis el mar / y enviáis emisarios / por el ancho mar; / el grano de Sijor y la cosecha del Nilo, / eran su riqueza». Is 23:3.

¹¹⁷ *Comentario a Isaías de Rabí David Qimhi traducido por Alfonso de Zamora, versión de Arias Montano* en Fernández López, ob. cit., p. 177. Sin embargo, es necesario hacer notar las diferencias existentes entre este fragmento castellano y su análogo latín impreso en la obra cuyo autor es, ahora sí seguro, Benito Arias Montano. Nótese que la equiparación Nilo/Sijor desaparece, aun mantenerse en la interpretación: «*In aquis multis semen Nili, messis fluminis fruges eius, et facta est negotatium gentium. Magnam Ægypti fertilitatem Nilo, qui Hebraice SIHHOR (...)*». Benedicti ARLÆ MONTANI, *Commentaria in Isaiae Prophetæ Sermones*, Ex Officina Plantiniana Apud Ioannem Moretum, Antverpiæ, 1599, cap. XXIII, p. 483. Las diferencias no acaban aquí y tal vez se deban al hecho que Montano solía modificar expresiones o palabras y transformar frases demasiado literales, optando por expresarlas de una forma que resultara más clara para el lector. Cfr. Fernández López, ob. cit., p. 54.

¹¹⁸ Un paraje que ha sido dado a conocer fundamentalmente por los estudios de Arqueología bíblica, como el ya clásico de G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia, 1955), del cual existe versión castellana, siendo la aquí consultada: Ernest WRIGHT, *Arqueología Bíblica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, p. 179.

¹¹⁹ Para el alcance de la figura del obispo Bar Kepha, véase Yonatan MOSS, «Scholasticism, Exegesis and the Historicization of Mosaic Authorship in Moses Bar Kepha's *On Paradise*», en *Harvard Theological Review*, 104:3 (2011), pp. 325-348.

¹²⁰ Moss, art. cit., p. 331 n. 33.

¹²¹ Así, el humanista flamenco confiere esta puntualización: «Græcus Nilum appellat, alii Sichor vocant». Andreas MASIUS, *De Paradiso Commentarius, scriptus ante annos prope septingenos a Mose Bar Cepha Syro, Episcopo in Beth-Raman et Beth-Ceno*, Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ, 1569, «Pars Prima», p. 90.

Al igual que Arias Montano, Masius formaba parte de la esfera erudita que se forjó alrededor de Plantino y que permitió encauzar en el mundo hispánico una parte significativa de la recepción egipcia al ser la Oficina plantiniana (tanto la sede antuerpiense como la de Leiden, a la que nos referiremos en breve) foco emisor de obras que así lo propiciaron, aun tener finalidades distintas, de tipo teológico, y contar con un procedimiento propio e inequívoco como era el relativo a la exégesis bíblica¹²². Es por ello que, sin abandonar aún este método filológico, resulta verosímil pensar que las referencias nominales bíblicas a «Nilo» recogidas por autoridades como podían ser Qimhi o Bar Kepha, influyeran a la hora de proseguir con la misma línea de transmisión de *lo egipcio* en el seno del programa intelectual de Montano, en cuyo trasfondo no sólo residía el anhelo de interpretar *per se* los textos bíblicos; también flotaba el propósito montaniano de “adornar” la *Biblia Regia* mediante un léxico y un aparato nominal derivados de la tradición judía, entendiendo la erudición hebraica como ineludible para elaborar una interpretación correcta, y recta, de los textos bíblicos¹²³.

Y, para la consecución de tal corrección y rectitud, era por igual ineludible recurrir a *lo egipcio* en relación con el léxico y la geografía. De ahí que, bajo el mismo formato de comentario versículo a versículo, Arias Montano tomara como objeto de su interpretación el libro de Josué. Junto a la figura de este profeta, sucesor de Moisés en el cometido de guiar al pueblo hebreo, el otro motivo central del libro de Josué reposaba en la conquista y reparto de la tierra entre las tribus israelitas; a esta segunda motivación se debe que el comentario, publicado bajo el título revelador *De optimo imperio sive in librum Iosuae commentatium* (Amberes, 1583), haya sido estudiado tradicionalmente por la historiografía desde la óptica de la teoría política, al considerar a Josué como paradigma de gobernante y al ponderarlo como modelo para el rey Felipe II¹²⁴. Nuestro propósito es, empero, distinto. Al observar el reparto de la tierra, se menciona Sijor, en la frontera de Egipto¹²⁵. Sin embargo, el comentario montaniano a Josué, que al parecer se valió de una obra anterior de Andreas Masius para precisar ciertos significados e interpretaciones¹²⁶, incorpora un dato que, como mínimo, llama la atención:

A fluvio turbido qui irrigat Ægyptum, usq. ad terminos Accaron contra Aquilonem, terra Canaan.

[Interpretación]: NILVS, qui propter turbatas limo aquas SIHOR, hoc est fuscus quondam dictus fuit, ultimo suo ortum versus alveo Ægypti sinem constituebat.¹²⁷

¹²² Recepción egipcia que iba a remolque del interés por lo místico, lo cabalístico y lo oculto, en la línea de lo ya apuntado para Ortelius. En este sentido, según ha señalado recientemente Juan L. Suárez, Masius y Montano, entre otros, tejieron esa «red de humanistas que avanzó la agenda teológica y filológica del momento gracias a sus versiones siríacas y árabes de los textos bíblicos, así como por sus confirmados intereses en lo cabalístico y en los significados místicos y ocultos de los nombres contenidos en las Escrituras». Navarro Antolín (ed.), ob. cit., p. 17.

¹²³ Cfr. Luis GÓMEZ CANSECO y Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ (eds.), *Antigüedades hebraicas. Antiquitatum iudaicarum libri IX. Tratados exegeticos de la Biblia Regia. Apparatus Sacer, de Benito Arias Montano*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2016, prefacio, p. 11.

¹²⁴ Entre la abundante bibliografía al respecto, véase José Luis SÁNCHEZ LORA, *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2008, en esp. pp. 99-100.

¹²⁵ Jos 13:3.

¹²⁶ Navarro Antolín (ed.), ob. cit., p. 17. La obra de Andreas Masius a que se alude es una publicada diez años antes, la *Josuae Imperatoris Historia* (Amberes, 1573).

¹²⁷ Benedictus ARIAE MONTANI, *De optimo Imperio sive in lib. Iosuae Commentarium*, Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ, 1583, «Caput Decimumtertium», p. 379.

Según se desprende de la interpretación de Arias Montano, debido a sus enturbiadas aguas a causa del limo, el Nilo fue llamado «Sihor» en la Antigüedad, incidiendo así en el significado de ‘oscuro’. Una vez más, la topografía sagrada, derivada de la exégesis bíblica, posibilitaba la noción semántica de ‘negro’. Y no sólo en los *comentarios* vistos hasta ahora. En otra obra, que de hecho completaba el programa intelectual montaniano, también se reúne el compendio nominal referido a «Nilo», junto a «Egipto» en relación con esa topografía sagrada. La obra en cuestión, los *Antiquitatum Iudaicarum libri IX* (Amberes, 1593), aglutinaba los nueve tratados que habían aparecido en 1572-1573 acompañando a la *Políglota* antuerpiense y que, de forma separada, decidió publicar transcurridos veinte años, y por consiguiente en un contexto hispánico sin duda ya distinto, Frans van Ravelingen, humanista y antiguo colaborador de Arias Montano, calvinista contrario a la Monarquía española y yerno de Plantino, que acabó por instalarse en la sucursal impresora abierta por su suegro en Leiden hacia 1585.

Uno de los nueve tratados que Ravelingen (latinizado Raphelengium) incluyó en los *Antiquitatum Iudaicarum* de 1593 fue el *Phaleg sive de gentium sedibus primis*, libro donde Arias Montano había ahondado decididamente en los primeros asentamientos tribales, llegando a precisar –con vocación de suma exactitud– su emplazamiento en la totalidad del orbe, para lo cual dispuso el grabado de un bellissimo *mapamundi* [fig. 1]. Al explicar Misraim, es decir, el primogénito de Cam, se habla de su asentamiento en territorio egipcio y de la continuidad léxica de la forma *Misr*, desde tiempos antiguos hasta el momento coetáneo al siglo XVI (nótese que escrito «Masra», en tanto que fiel transcripción de la pronunciación fonética de este vocablo árabe):

*MISRAIM. Ægyptii hactenus etiam Ægyptus, Arabicus ac Turcis dicitur Masra.*¹²⁸

MISRAIM. Son los Egipcios. Todavía hoy árabes y turcos llaman *Masra* a Egipto.¹²⁹

Y llegados al punto de referirse al Nilo, aun no hacerlo explícitamente (recordemos que el texto bíblico tampoco llega a establecer una relación clara entre Nilo/Sijor), de nuevo Arias Montano apostilla la condición de río de aguas enturbiadas, circunstancia por la que se precisa que era conocido bajo la denominación «Sihhor»:

*Aqua potui aptissima, si conservata refederit; turbidior enim in alveo ipso est: unde & Sihhor etiam nomen accepit.*¹³⁰

El agua es muy apta para beber si, una vez en conserva, se asienta, pues en su cauce es más bien turbia. De aquí que reciba también el nombre de Sihhor.¹³¹

I.6. Misraim, que también es «Egipto», y su alternancia con otros topónimos probados

El uso montaniano en este pasaje de los *Antiquitatum Iudaicarum* del nombre *Misraim* en referencia a Egipto no es, naturalmente, un hecho aislado. A lo largo del siglo XVI, este

¹²⁸ Benedicto ARIA MONTANO, *Phaleg sive de gentium sedibus primis*, en *Antiquitatum Iudaicarum Libri IX*, Ex Officina Plantiniana Apud Fraciscum Raphelengium, Lugduni Batavorum, 1593, «Filiorum Cham Sedes», p. 25.

¹²⁹ Traducción al castellano según versión de Gómez Canseco y Fernández López, ob. cit., p. 387.

¹³⁰ Arias Montano, *Phaleg...*, ob. cit., cap. X, «Misraim», p. 20.

¹³¹ Traducción al castellano según versión de Gómez Canseco y Fernández López, ob. cit., p. 383.

término hebreo (junto a sus variantes gráficas que también encontramos a lo largo de la centuria, tales como *Mesraim*, *Mesren* o *Mizreia*)¹³² fue ampliamente utilizado por el humanismo cristiano y el biblismo español, a merced de los vínculos de orden léxico y semántico que venían propiciados por esa dimensión dual debatida entre el campo lingüístico y el bíblico. Y lo fue no sólo en lo concerniente a la interpretación de las Escrituras; también en otro tipo de obras, caso de los vocabularios de Ortelius, sin olvidar el texto ya visto del *Ægyptvs Antiqua* de 1595¹³³; así como en documentación en apariencia alejada a los derroteros de signo bíblico-geográfico, como es la referida a las genealogías dinásticas de naturaleza mítica en las que –como se verá a su debido tiempo– es posible hallar asimilaciones del tipo Osiris/Misraim. Tales asimilaciones, sin embargo, tampoco quedaban acotadas a los vocabularios ni al género genealógico de corte fabuloso. Podían alinearse, por igual, en un arquetipo de obra que, al menos en cuanto a intencionalidad teológica se refiere, intentaba asemejarse a la exégesis bíblica.

Uno de los casos posiblemente más ilustrativos al respecto es el protagonizado por un hombre de Iglesia, aunque apartado del ejercicio de la predicación por razones no demasiado claras, y que tuvo un papel sin duda activo en la recepción egipcia registrada en el último tercio del Quinientos, el filósofo y teólogo Juan de Pineda (¿1513?-1593?)¹³⁴. Su imponente *Monarchia ecclesiastica* (Zaragoza, 1576), escrita a lo largo de veinte años y que, dada su magnitud, fue publicada sólo parcialmente en la príncipe zaragozana, apareciendo de forma íntegra en Salamanca entre 1583-1588, y conociendo varias reediciones en la transición al Seiscientos, no es en absoluto –aunque el título parezca darlo a entender– una historia eclesiástica *al uso*, concebida por un monje franciscano como Pineda. Es más bien, al menos por lo que concierne a la primera parte de la obra y en cuanto a materia egipcia se refiere, un complejo tratado donde la mitografía y la filosofía antiguas se daban cita para, eso sí, reconducir el saber pagano hacia la tradición cristiana, dentro de un «proceso de mitificación del catolicismo»¹³⁵. En una de las incontables ocasiones –que iremos viendo poco a poco– donde el autor se adentra en materia egipcia, Pineda advierte que:

Del nombre de Osiris, [Egipto] se llamó también *Osiriana*, y *Mizreia* de Misraim, que es el mismo Osiris.¹³⁶

El sincretismo entre lo bíblico y lo pagano tan propio y característico del Renacimiento, alcanza una envergadura más que considerable al reparar en la recepción del mito egipcio. Consideraciones como la reflejada en el fragmento de Juan de Pineda, un autor

¹³² Por supuesto, existen otras variantes, entre las cuales la posiblemente más cercana al árabe (*Msr*): «Egipto region. *Mizr*. Egiciana cosa. *Mizri.in*.», según definición de Pedro de ALCALÁ, *Vocabulista arábigo en letra castellana, en arte para ligeramente saber la lengua arábigo*, Juan Varela, Granada, 1505, p. 218.

¹³³ «En las Sagradas Escrituras recibió el nombre de Mesraim o Chus». Ortelius, *Ægyptvs* (recuérdese que puede consultarse íntegramente en Apéndice de Textos, Documento I).

¹³⁴ Si bien las fechas biográficas de Pineda, inciertas, difieren sustancialmente según autor. Susan Byrne propone la cronología 1521-1599, situándole como estudiante en Salamanca en los años 1536-1540. Susan BYRNE, *El Corpus Hermeticum y tres poetas españoles: Francisco de Aldana, fray Luis de León y San Juan de la Cruz. Conexiones léxicas y semánticas entre la filosofía hermética y la poesía española del siglo XVI*, Juan de la Cuesta, Newark-Delaware, 2007, p. 47.

¹³⁵ Sandra CHAPARRO, «Mito y razón: religión y política en una historia del mundo del siglo XVI», *Revista Foro interno*, 3 (2003), pp. 67-86.

¹³⁶ Juan de PINEDA, *Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica o Historia Universal del Mundo divididos en cinco tomos*, En Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588, fol. 63r.

afín a las doctrinas herméticas y por igual a los postulados de Giovanni Nanni¹³⁷, tendrán su punto álgido ya entrada la siguiente centuria, en plena historiografía barroca del Seiscientos y como resulta del contagio de las falsas crónicas, acusado en ciertos historiadores y cronistas hasta el punto de llegarse a asegurar que la asimilación Osiris/Misraim estaba recogida *ad hoc* en el Antiguo Testamento¹³⁸. Naturalmente, ya no estamos ante el cometido de la exégesis bíblica, sino más bien ante esas *transgresiones* filológicas apuntadas anteriormente y que poco, o nada, tenían que ver con el propósito de interpretar textos bíblicos por parte de autores como, sin ir más lejos, el propio Arias Montano. Claro que, a pesar de no ser este el propósito, *Misraim* y su repertorio de variantes formaban parte indisoluble de la lengua hebrea, todavía considerada en el siglo XVI como *adámica* y primigenia, a pesar de pareceres contrarios tales como el de Nebrija, quien había vindicado la idea evolutiva de las lenguas¹³⁹.

Una lengua *santa*, primada, de rango superior e incomparable a cualquier otra¹⁴⁰, que incidía de forma inequívoca en ese Egipto visto como el *Misraim* bíblico. Una insistencia que descansaba en la autoridad que Flavio Josefo continuaba ejerciendo en pleno siglo XVI, mediante la cual era sobradamente sabido que «a Egipto llamamos *Mesren* y a los Egipcios, *Mesreos*»¹⁴¹. Tal vez parezca arriesgado pensar que fuera *sobradamente* sabido, pero lo cierto es que el alcance y uso del referido como «Mesren» en la traducción castellana de las *Antigüedades Iudaycas* de Josefo (Amberes, 1554), llegó a instalarse con comodidad en la esfera erudita hispánica, puesto que el término hebreo *Misraim* era entendido, *ad principium et finem*, como aportación literaria que distinguía a Egipto por su indiscutible antigüedad que, de hecho, se remontaba al mismísimo Génesis. Así lo recogió el primer libro del Pentateuco, siendo el egipcio uno de los primigenios pueblos de la Tierra¹⁴². Y así lo legitimaba el propio corpus nominal relativo a Egipto, donde el «Mesren» aludido por Flavio Josefo fue recogido y elevado a un estrato

¹³⁷ Así lo atestiguan aseveraciones como la de Pineda acerca de *Osiriana* y *Mizreia*. Si tomamos la edición ‘ascensiana’ de los *Commentaria* de Nanni, el humanista de Viterbo observa al compendiar los nombres referidos a Egipto: «ÆGYPTII NOMINA: Manetho ad aegyptios reges conversus ab aegypto rege nomen vicimun accepit (...). Quinetlam ab Osiris noīe & cognomīe Osiriana ab Aegyptiis & Mizreia ab Hebraeis teste Moyse dicta fuit». Giovanni NANNI, *Antiquitatum variarum volumina XVII*, Johannes Parvus & Jodoco Badius Ascensius, Parisii, 1512, lib. XVI «Manethonis», fol. CXLVIr. Pudiera parecer que la miscelánea de Pineda, tan heterogénea en cuanto a contenido, fuera proclive a este tipo de argumentos, pero lo cierto es que tampoco pudo escapar de ellos una obra tan respetada como las *Antiquitates indaicae* de Flavio Josefo, autor al que ahora me referiré. En ediciones exitosas como fueron las de Robert Goulet en colaboración con el impresor parisino Jean Petit (acaba de citarse en relación con la ‘ascensiana’ como Johannes Parvus), aparecidas condensadamente en el decenio de 1510 (1512, 1513, 1514, 1519) y que incluían añadidos a Josefo, encontramos los ecos de Nanni: «Aeria quin etiam ab Osiris, Osiriana & ab Hebraeis Mizreia vel Melra a Mesram». Flavius JOSÈPHE, *De antiquitatibus libri viginti*, Jean Barbier et Nicolas Des Prez pour Jean Petit, París, 1513, parte añadida por [R. Goulet], *Compendium de sex etatibus seculi orbis descriptione*, «Reges Egyptiorum», fol. s/n. En cambio, tal asociación no se dará en la traducción al castellano (anónima) de *Los veynte libros de Flavio Iosepho* (Amberes, 1554), ni tampoco en la otra obra del historiador judío repleta de alusiones a Egipto, *Los siete libros de Flavio Iosepho que contienen la Guerra de los Judíos*, a razón de las dos versiones castellanas del Quinientos: la de Alfonso de Palencia (Sevilla, 1532; 1536), y la posterior de Juan Martín Cordero (Amberes, 1557; 1616).

¹³⁸ En una de sus obras más conocidas, Diego de Colmenares afirmará que Osiris «nombrado en el Texto Sagrado del Génesis *Misraim*, hijo segundo de Can [sic], y nieto de Noe, primer Rey de Egipto, que de su nombre entonces se nombrava *Misraim*». Diego de COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y Compendio de las historias de Castilla*, Diego Díez Impresor, Segovia, 1637, cap. I, p. 2. A ella volveremos a su debido tiempo.

¹³⁹ Gómez Canseco y Fernández López, ob. cit., pp. 46-47.

¹⁴⁰ En estos términos de supremacía se refiere Arias Montano a la lengua hebrea. A este respecto, véase María Asunción SÁNCHEZ MANZANO, *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia regia de Felipe II*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2006, esp. p. 85 y ss.

¹⁴¹ Flavio JOSEFO, *Los veynte libros de Flavio Iosepho, de las Antigüedades Iudaycas*, En Casa de Martin Nucio, Amberes, 1554, lib. I, 6v.

¹⁴² Gn 10:6, 13.

filológico superior en autores de signo tan distinto como Montano o Pineda, y por tantos otros –de signo no menos distinto– como Luis del Mármol Carvajal (1524-1600) en su *Descripción general de África* (Granada, 1573; Málaga, 1599)¹⁴³; o, poniendo el pie en el campo de los libros de antigüedades, Bernardo de Alderete (1560-1641)¹⁴⁴.

Y entre ambos extremos del segmento trazado por este término bíblico, en cuyo extremo se sitúa el historiador judío y, en el opuesto, el repertorio de autores modernos arriba citados, se hallan las formas de *Misraim* recogidas en una fuente que todavía no hemos atendido: las *Etimologías* de Isidoro¹⁴⁵. Sin embargo, aun el peso específico de *Misraim*, y llegados a este punto avanzado del epígrafe, conviene no olvidar que este nombre semítico debía convivir con la nutrida cartera nominal de «Egipto» que el humanismo hispánico tenía a su disposición. Una cartera nominal en la que, al margen de *Misraim*, se resguardaban y alternaban, según conveniencia, los términos ya examinados de *Melambolos*, de *Melampodes* o de *Chemia*. Y la lista aún no termina aquí. La exhaustiva «Varia Aegypti Nomina» incluida en el libro XXIV de la *Geographia* de Claudio Ptolomeo, recordemos que según edición de Magini de 1596, contemplaba otros topónimos tenidos como *probados*, esto es, en su condición de históricos, y que fueron recogidos del mismo modo por la tradición del siglo XVI gracias, de nuevo, al impulso propiciado por los vocabularios geográficos como el *Thesaurus* orteliano, traspasando a la siguiente centuria mediante aportaciones como el *Suplemento* de Covarrubias.

En cuanto a esos otros topónimos de «Egipto», tenidos igualmente por *probados*, enfatizaban la noción de ‘territorio’ (pero en sentido distinto a ‘tierra negra’), al mismo tiempo que pretendían desmarcarse de la jurisdicción egipcia que, con Augusto, había supuesto para el país del Nilo su condición de provincia romana. Desde el período augusteo, el peso de la organización provincial romana, administrativa y militar, recayó en la implantación de una burocracia y un control exhaustivos, lo que generó un tipo de documentación específica que, con el tiempo, derivó en las *notitia dignitatum*. Una de esas *noticias*, ya de la Antigüedad tardía, es la *Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis*, datada hacia los siglos IV-V y que ofrece una perspectiva territorial del conjunto del Imperio, así como descripciones acerca de las dos particiones geográficas, es decir, la de Oriente y la de Occidente¹⁴⁶. Si este tipo de documento es citado aquí es porque, al margen de los códices de *noticias* que ya circulaban por Europa, el impulso definitivo de estas *notitia dignitatum* lo tuvo en el primer tercio del siglo XVI, a partir de la edición príncipe de 1529, al frente de la cual estuvo Andrea Alciato (1492-1550).

¹⁴³ «Los Ebreos llaman [a] esta región *Mesra*, y a los moradores della *Mesraynes*, como los llaman el día de oy los Arabes». Luis del MÁRMOL, *Segunda parte... de la descripción general de África, donde se contienen las Provincias de Numidia, Libia, la tierra de los Negros, la bassa y alta Etiopía y Egipto*, Juan René, Málaga, 1599, lib. XI, fol. XCVr.

¹⁴⁴ Mencionado ya con motivo de su tratado *Del origen y principio de la lengua castellana* (Roma, 1606), Alderete reaparece aquí por su dominio del corpus nominal egipcio. En su libro de antigüedades, el gramático y filólogo andaluz alude a Josefo y Montano, entre otros, para explicar el vocablo *Misraim*. «Josepho: *Mesraís etiam sua mansit appellatio. Aegyptum enim Mesren et Mesraos Aegyptios vocamus, quotquot [sic] banc regionem incolimus*. Arias Montano dize lo mismo». Y añade: «*Mezraim* fue el primer poblador de Egipto. En la lengua santa [la hebrea] se escribe *Mizraim*, otros pronuncian *Mizrim*». Bernardo de ALDERETE, *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*, Juan Hasrey, Amberes, 1614, lib. III, p. 346. Agradezco al Dr. Julio Pardos su gentileza al indicarme esta obra.

¹⁴⁵ Básicamente dos: «*Mesraim*» y «*Messaím*». Joaquín GONZÁLEZ CUENCA (ed.), *Las etimologías de san Isidoro romancedadas*, tomo I, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 308-310.

¹⁴⁶ Concepción NEIRA FALEIRO, *Notitia dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, Nueva Roma, 25, CSIC, Madrid, 2005, esp. cap. introductorio, pp. 29-46.

Ante las posibilidades que ofrecía la obra, puesto que naturalmente podía proporcionar un material propagandista útil en el contexto imperial de Carlos V¹⁴⁷, Alciato obtuvo un éxito inmediato con ella; de ahí la aparición de versiones tales como la póstuma *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis* (Basilea, 1552), donde el humanista italiano, conocido sobre todo por ser el responsable del *Emblematum liber*, incluyó unos magníficos grabados deliciosamente policromados, de los que reproducimos el correspondiente a Egipto [fig. 2]. La cuestión es que en esta *notitia* se contemplaba *Ægyptus* en calidad de ‘provincia’, ‘limes’ y ‘diócesis’ romana¹⁴⁸, mientras que *Ægyptiaca* se reservaba para el concepto ‘tierra’, incluyendo en esta acepción formas nominales como «Ægiptus», «Ægyptus», «Egiptus» o «Egyptus», junto a otras – y llegamos al punto que buscábamos– como «Æria», «Myara» u «Ogygia»¹⁴⁹. Ergo, la cartera nominal de «Egipto» tenida en el Quinientos pasaba a engrosarse todavía un poco más. De ahí que la voz «ÆGYPTVS» fuera una de las más extensas y completas de las recogidas tanto en el *Thesaurus* de Ortelius como en el *Suplemento* de Covarrubias, incluyéndose la citada «Myara» (así llamaban los fenicios a Egipto, según precisión de Esteban de Bizancio); y también «Ogygia» (posiblemente en alusión al rey tebano Ógigo). Sin olvidar otras denominaciones, tales como «Potamia» (en el texto orteliano del *Ægyptvs Antiqua* aparece como «Potamitis», relativo al término griego «río»); «Hephaestia» (en relación al dios del fuego Hefesto y transcrito por Covarrubias como «Hephestia»); «Æthiopia» (al diluirse comúnmente con el país etíope que limita con Egipto por el sur); y, cómo no, la forma griega «Æria», ya citada por Manetón y veíamos que incluida en la *notitia*. Y es este último topónimo el que nos conduce a las citadas *Etimologías* de Isidoro, según las cuales este nombre se debía al hecho que

[los] *egipcii*, que son los ‘Egiptianos’, de un rey que ovo nombre Egipto fueron así llamados, ca antes eran dichos Aeri, esto es, Aerianos o ‘hombres de ayre’.¹⁵⁰

Aunque muy tempranas en el tiempo, por lo que nos hacen retroceder hasta el estadio cronológico de unas cuantas páginas atrás y situarnos, de nuevo, en la concepción lingüística de los siglos VI-VII, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (ca. 556-636) no sólo son lo suficientemente cercanas al citado Esteban de Bizancio, recordemos que autor del siglo VI influyente en la terminología egipcia (de ahí que ambos, Esteban e Isidoro, incidan en esas formas que aluden a los *hombres de ayre*, es decir, «Æri» y «Æria»)¹⁵¹, sino que son cruciales para calibrar la imagen que existía de Egipto y, en general, de África en el mundo hispano-cristiano altomedieval. Mediante el sincretismo, y a través de las reminiscencias debatidas entre los conocimientos antiguos, paganos y cristianos, la obra de Isidoro aunó precozmente un conjunto de topónimos que comprendían la

¹⁴⁷ Se trataba de otras dos obras, el *De Magistratibus Civilibusque et Militaribus officiis* y el *De Formula Romani Imperii Libellus*; y era en especial la segunda, «concebida desde el principio por el propio Alciato como adyacente histórico y comprometido, interrelacionado temática y estructuralmente con el *De Magistratibus*, publicada por primera vez en 1559», donde «se trazaba el desarrollo institucional, concebido como paso previo de una obra más extensa que jamás escribió, del Imperio romano de Augusto hasta el reinado de Carlos V, con resultados comparativos y analíticos» que, en el fondo, suponían «un esquemático manifiesto de propaganda política de las concepciones germanas del ideal imperialista de la unificación territorial de Carlos V». Neira Faleiro, ob. cit., p. 84.

¹⁴⁸ Neira Faleiro, ob. cit., «Index locorum», pp. 630-631.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ González Cuenca, ob. cit., p. 313.

¹⁵¹ Unas formas que triunfaron en los siglos XV-XVI, puesto que «Aeria» como denominación de Egipto (en otros contextos puede referirse a Creta) fue utilizado con frecuencia por autores que van desde *el Tostado* o Nebrija; hasta, ya en el Quinientos, poetas como Juan de Mena o el propio Pineda en su *Monarchia eclesiástica*.

totalidad de la costa e interior de África y, respecto al norte del continente, que se extendían desde Egipto, por el lado oriental, hasta el Atlas, por el occidental¹⁵². Para el caso egipcio, las *Etimologías* de Isidoro son, como fuente de autoridad, particularmente interesantes porque nos permiten asistir a ese largo proceso de revisión, evolución y actualización del léxico y, específicamente, a la aportación de soluciones gráficas y nominales en torno a «Egipto» que, según hemos visto en nuestro recorrido lingüístico, se acabarían instalando en el seno de los círculos humanistas e intelectuales hispánicos.

Claro que actualizar no siempre implica mejora. Sin ir más lejos, en el *Suplemento* de Covarrubias dicese de Egipto que es «una parte de Asia la Menor»¹⁵³, aunque tal apreciación no tenga porqué tratarse de un error a la hora de situar geográficamente Egipto, como así será sugerido en el siguiente epígrafe¹⁵⁴. En cualquier caso, y al margen de considerarlo región africana o asiática, las cuestiones etimológicas referidas al gentilicio «egipcio» también presentaron, como es de suponer, ciertas controversias. Y a ellas nos llevan, para concluir este apartado, las *Etimologías* de Isidoro. El sentido de *antigüedad* apuntado líneas atrás, la relación de «Egipto» o «Nilo» con una recepción de estos términos que nos ha introducido en el terreno filológico de la exégesis bíblica, la legitimación otorgada a «Misraim» en la lengua *santa*, todo se diluye al afrontar el vocablo «egipcio», colocando este gentilicio en el lado opuesto de la balanza semántica. Las reverberaciones bíblicas que este término conllevaba implícitas eran de signo distinto y remiten al imaginario del Egipto tirano y opresor para con el pueblo hebreo. Tal visión perniciosa será atendida al adentrarnos en la dimensión bíblica, pero es ineludible no fijarse ahora en ella, a razón de esas reverberaciones bíblicas que el gentilicio «egipcio» acarrea. Y es que, según lo argumentado en las *Etimologías*,

egipcii en lengua hebrayca son interpretados [como] afligentes, esto es, ‘tormentadores’ o ‘dadores de penas’ porque penaron el pueblo de Israel ante que fuese librado por el ayudatorio de Dios.¹⁵⁵

1.7. El gentilicio «egipcio» y sus connotaciones semánticas en el origen de un imaginario propio en la cultura hispánica

Es este un apartado denso en cuanto a contenido. Y lo es debido a una complejidad del gentilicio «egipcio» que, en un primer momento, puede dar la impresión que no tenga. La acepción que, según acabamos de ver, Isidoro dio a los «egipcii» en sus *Etimologías* en función del papel opresor para con el pueblo hebreo no fue, ni mucho menos, la única que «egipcio» recibiría en tiempos medievales y modernos, con distintos matices. Ahora bien, una cosa sí estaba clara: no se trataba de un gentilicio neutro y exento de connotaciones, ya fuera en su dimensión bíblica, caso de Isidoro y, en general, del poso de *lo heredado*; ya fuera a causa de otro tipo de implicaciones posteriores, procedentes de una mezcla tardomedieval y renacentista entre lo erudito y lo popular, lo jurídico y

¹⁵² Mariví ORDÓÑEZ DEL PINO, “La Península ibérica y África Negra en la Edad Media. Entre la imaginación y la realidad”, en Ferran Iniesta y José R. Trujillo (coords.), *África hacia el siglo XXI. Actas II Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico*, SIAL, Madrid, 2001, pp. 51-58.

¹⁵³ Covarrubias, ob. cit., p. 745.

¹⁵⁴ Ya Nebrija establecía la distinción entre «Egipto, región de Africa. Egyptus i Egipciana cosa. Egyptius. Egipciana, cosa fuera de allí». Antonio de NEBRIJA, *Vocabulario español-latino*, ¿Impresor?, Salamanca, ¿1495?, p. 82.

¹⁵⁵ González Cuenca (ed.), ob. cit., p. 313.

lo literario, lo antropológico y lo lingüístico, que contribuirían a mantener ese halo de negatividad en torno a las gentes egipcias, entendidas estas en sentido amplio y en medio de una extraña ambigüedad al no concretarse a menudo si se trataba de los antiguos pobladores del país del Nilo o, por el contrario, de los coetáneos del Egipto moderno. O tal vez de ambos a la vez porque los segundos descendieran de los primeros. O ni siquiera eso importaba. A la hora de preguntarse *quiénes eran los egipcios*, el imaginario del Quinientos dio sus propias respuestas y con frecuencia no tuvo la necesidad de establecer distinciones para poderlos situar con precisión en tiempos antiguos o coetáneos. A pesar de ello, algunos autores vertieron sus esfuerzos en disipar tales ambigüedades, al menos en lo concerniente en el campo de la lingüística.

Demos forma a estas consideraciones iniciales del apartado recuperando a un autor y a una obra que, aunque de refilón, han aparecido con anterioridad. La obra en cuestión es *Origen y etymologia de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana*, escrita entre las postrimerías del siglo XVI y antes de 1601¹⁵⁶, considerada *de facto* como el primer diccionario etimológico monolingüe en castellano, y su autor el médico y lexicógrafo de origen cordobés Francisco del Rosal (¿1537?-¿1613?), cuya figura y labor humanista son, en general, poco conocidas y eclipsadas con demasiada frecuencia por la de Covarrubias. Bachiller por la Universidad de Osuna y doctor en Medicina por la de Salamanca, Rosal ejerció el oficio galeno en Castilla, circunstancia que debió dotarle de un rico dominio de la lengua e impulsarle a adentrarse en el *enciclopedismo* humanista, ejercicio que culminó con la elaboración de este ambicioso diccionario etimológico, entre otras aportaciones también suyas e igualmente poco conocidas al permanecer inéditas hasta los años setenta del siglo pasado¹⁵⁷. Aunque el texto original no se ha conservado, existen copias tardías, ya del siglo XVIII, siendo aquí consultada la conservada hoy en día en la Biblioteca Nacional de España¹⁵⁸. Veamos:

«GITANOS», a quienes mejor dice el Castellano *Gitos*. Es cosa de reír que tenga tal engaño el Vulgo por la [re]sonancia del Vocablo, que piense ser Egipcios o Egipcianos de la Provincia de Egipto. De todas las Republicas del Mundo tenemos noticia que han experimentado esta gente vagabunda (...), con lenguaje extraño (...).¹⁵⁹

Y por si quedara alguna duda al respecto, se insiste de nuevo en la Tabla de la obra:

«GITANOS», se desengaña al Vulgo de su error en tenerlos por Egipcios.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Año en que consta la licencia y el privilegio para poder ser impresa, aunque nunca llegara a realizarse.

¹⁵⁷ Billy BUSSELL-THOMPSON (ed.), *Dr. Francisco del Rosal, médico de Córdoba. La razón de algunos refranes. Alfabetos tercero y cuarto de Origen y Etymologia de todos los vocablos de la lengua castellana*, Tamesis Books Ltd., Londres, 1975 (para los pocos datos biográficos de Rosal, véase especialmente la introducción en pp. 3-14). Existe una publicación más reciente, de los años 1990: Francisco del ROSAL, *Diccionario Etimológico*, edición moderna de Enrique Gómez Aguado, CSIC, Madrid, 1992 (véase también la parte introductoria en pp. XIII-LX). Respecto al texto de Rosal, es aconsejable consultar directamente el manuscrito de la BNE, al que remitiremos a continuación.

¹⁵⁸ Francisco del ROSAL, *Origen y etymologia de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana. Obra inédita de el Dr. Francisco de el Rosal, médico natural [sic] de Córdoba, copiada y puesta en claro puntualmente del mismo manuscrito original, que está casi ilegible, e ilustrada con alguna[s] notas y varias adiciones por el P. Fr. Miguel Zorita de Jesús María, religioso augustino recoleto y Académico de la Real Academia de la Historia*, BNE Mss/6929. En este manuscrito hay una serie de adiciones cuya extensión equipara al propio diccionario; una de ellas ha sido ya citada: *Elenco de todos los Vocablos Españoles Arábigos*, del mismo autor cordobés, ocupando uno de los últimos tramos del manuscrito (inicio en fol. 485r/p. 1).

¹⁵⁹ Del Rosal, ms. cit., fol. 174r/p. 323 [el manuscrito presenta numeración foliada y paginada].

¹⁶⁰ Del Rosal, *Índice copioso de las más notables especies, historias o noticias que se contienen dentro de los vocablos explicados en toda esta obra*, añadido a *Origen y etymologia...*, en ms. cit., fol. 540r [tramo del manuscrito sin paginación].

Pudiera parecer que la reiterada equiparación de *egipcios* y *gitanos* era cosa propia de léxicos como los de Covarrubias y Rosal, al tratarse en ambos casos de humanistas españoles circunscritos en un espacio de tiempo no superior al decenio. Ahora bien, si acudimos a la segunda edición del considerado como primer diccionario hispano-inglés, esto es, el compendio léxico y gramatical de Richard Percivale (1550-1620), *Bibliothecæ Hispanicæ, containing a Dictionarie in Spanish, English and Latine* (Londres, 1591), comprobaremos que no es así. Y precisamos que es la segunda edición porque, en base a la obra de Richard Percivale, apareció unos años más tarde la variante del *Dictionarie in Spanish and English* (Londres, 1599), que contó con mejoras y añadidos por parte del lingüista y lexicógrafo londinense John Minsheu (1560-1627), cuyo resultado fue el de un extraordinario diccionario, más completo y metódico que el del propio Percivale. De hecho, la primera de las tres entradas que se transcriben a continuación se refiere a uno de los añadidos de Minsheu, tal y como indica el asterisco (en el texto, *starre thus**):

*«GITÁNO», *m.* a counterseit rogue called a gypson or Egyptian.¹⁶¹

«AN EGYPTIAN», *v.* Gitáno.¹⁶²

«A GIPSON», or counterseite roague, *vide* Gitáno.¹⁶³

Los *parentescos ficticios* hilvanados en el Siglo de Oro entre gitanos y egipcios fue una cuestión ya tratada en su día por el especialista en historia gitana Bernard Leblon¹⁶⁴. Como también lo fue en su día que Julio Caro Baroja señalara hasta qué punto en la España moderna a los gitanos se les colocó una aureola, pero no de santidad, sino de gente demoníaca y perversa¹⁶⁵. Lo cual explicaría, al menos en parte, por qué los malvados egipcios de las *Etimologías* de Isidoro, interpelados como «tormentadores» y «dadores de penas», acabaron por ser asociados a un colectivo que, por similitud fonética, tenían esa aureola *demoníaca* que decía el maestro Caro. Una similitud fonética tan evidente que, aun ser reprochada y catapultada casi al escarnio por parte de Francisco del Rosal por ser «cosa de reír que tenga tal engaño el Vulgo por la sonancia del Vocablo», no provocaría tanta *risa* en Covarrubias. En el *Tesoro* de 1611 se aportan más datos que los meramente fonéticos que permiten situar a los egipcios en una especie de limbo entre lo pagano y los orígenes del cristianismo, argumentándose que su destino se había truncado a raíz de la *huida a Egipto* de la Sagrada Familia:

«GITANO», quasi egitano, de Egypto: esta es una gente perdida y vagamunda [sic], inquieta, engañadora, embustidora (...). El vulgo cree que estos vinieron de Egypto y de aquella tierra adonde estuvo retirada la Virgen nuestra Señora con su preciosissimo Hijo (...). Y q por no aver querido alvergar al niño peregrino y a su Madre y a Iosephe, les cayó la maldición de que ellos y sus descendiētes fuessen peregrinos por el mundo,

¹⁶¹ Richard PERCIVALE, *A Dictionarie in Spanish and English, first published into the English tongue by Ric. Percivale Gent. Now enlarged and amplified with may thousand words, as by this marke to each of them prefixed may appeere; together with the accenting of every worde throughtout the whole Dictionarie for the true pronounciation of the language, all done by Iohn Minsheu*, Bollandant, London, 1599, p. 134.

¹⁶² *Idem*, p. 292.

¹⁶³ *Idem*, p. 305.

¹⁶⁴ Me remito a la aportación que Leblon presentó en el marco de un coloquio internacional celebrado en la Sorbona de París en mayo de 1986: Bernard LEBLON, «Les parentés fictives chez les gitans au Siècle d'Or», en Augustin Redondo (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVI-XVIII siècles)*, Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI et XVIII siècles, 4, Publications de la Sorbonne, París, 1988, pp. 87-94.

¹⁶⁵ Julio CARO BAROJA, *Vidas mágicas e Inquisición*, Akal, Madrid, 1992, p. 79.

sin tener aliento ni morada permanente, ultra desto refieren autores graves que estos suelen traer en testimonio de los Emperadores antiguos de Oriente en que se narra que los antepassados destos, en la *Egypto menor* se desviaron de la Iglesia santa y Chistianismo, y recibieron los errores de los paganos (...).¹⁶⁶

No ha resultado nada fácil rastrear los datos que se desprenden de esta entrada al *Tesoro* de Covarrubias. La dimensión lingüística de «Egipto» examinada en relación con la exégesis bíblica por la estrecha vinculación etimológica y exegética, emprende aquí unos derroteros distintos al desviarse de los textos canónicos. Es cierto que el episodio de la *huida a Egipto* está recogido, sucintamente, en el Evangelio de Mateo¹⁶⁷. Pero la etiología –más que, en este caso, etimología– que Covarrubias concede a los egipcios en la voz «GITANO» a fin de argumentar su *maldición* por no haber albergado a la Sagrada Familia durante su estancia en Egipto mientras se refugiaba de la matanza de Herodes el Grande, no está referida en Mateo. Lo está en los Evangelios apócrifos. En efecto, así como los primeros años de la vida de Jesús no son demasiado atendidos en los cuatro Evangelios neotestamentarios (sólo trazas en Mateo y Lucas), tal carencia de datos fue suplida por los Apócrifos, también conocidos a partir del siglo XVI como «protoevangelios», aun ser perfectamente reconocibles en la época como «apócrifos»¹⁶⁸.

Referidos por Sebastián de Covarrubias como libros que «en sí contienen buena y sana doctrina»¹⁶⁹, los Apócrifos arrojaban luz –y lo siguen haciendo– al ciclo de la natividad e infancia de Jesús, es decir, los años oscuros de Cristo, por contener algunos de esos libros una serie de extensos y nutridos episodios sobre su niñez, conocidos como los Evangelios de la Infancia¹⁷⁰. La importancia y el alcance de esta tipología de textos apócrifos ya se habían dejado notar desde antaño, al haber contribuido en la configuración tardomedieval de la *devotio moderna* con la que se pretendía, *grosso modo*, explorar y explotar la búsqueda de una religiosidad más próxima y humanizada¹⁷¹. Y, precisamente, los textos apócrifos más recurrentes y exitosos a partir de la Baja Edad Media fueron los relativos a la *huida a Egipto*, a merced de su condición de relato popular, que entremezclaba a menudo lo fabuloso y lo sobrenatural, y que se tradujo en el plano artístico en un motivo plástico cristiano frecuente de la iconografía sacra.¹⁷²

¹⁶⁶ Covarrubias, ob. cit., ff. 438r-438v.

¹⁶⁷ Mt 2:13-21. Cabe decir que la *huida a Egipto* es un episodio fundamental en la Iglesia copta de Egipto.

¹⁶⁸ Sin ir más lejos, el término es utilizado por el propio Covarrubias. Cabe decir que los Apócrifos abarcan un amplísimo y heterogéneo corpus de textos cristianos de distinta procedencia y naturaleza, al representar algunos de ellos la doctrina gnóstica extendida en el Mediterráneo en los tres primeros siglos de la Era. Los textos apócrifos complementan los canónicos del Nuevo Testamento, al contener pasajes o dichos atribuidos a Jesús que no aparecen en la Biblia. Fue también en el siglo XVI cuando se acuñaron términos como «logia» o «agrapha» para referirse a esos presuntos *dichos* o *hechos no-escritos* de Jesús, aun ser ajenos a lo recogido en los cuatro Evangelios canónicos.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Los Evangelios de la Infancia suelen incluir una media docena de libros: el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio del Pseudo Mateo*, el *Libro de la Natividad de María*, el *Libro de la infancia del Salvador*, el *Evangelio Árabe de la infancia*, y el *Evangelio del Pseudo Tomás* (este último será el que relacionemos con el fragmento de Covarrubias).

¹⁷¹ Cfr. Sandra ARRIBA CANTERO, “San José?”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, V, 10 (2013), pp. 57-76.

¹⁷² Para una panorámica general, María Jesús MANCHO DUQUE, *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, p. 136. También véase Ángel NARRO SÁNCHEZ, “Lo sobrenatural en los Evangelios canónicos y apócrifos sobre la infancia de Jesús”, en Carlos Padilla y Jordi Redondo (eds.), *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Adolf M. Hakkert Publisher, Àmsterdam, 2012, pp. 195-216. Excede de nuestras pretensiones ir más allá en la cuestión del repertorio plástico referido a la *huida a Egipto* (importante en el campo escultórico-arquitectónico, visible sobre todo en capiteles; y pictórico, plasmado en frescos y pinturas murales), por lo que no se ha recurrido a una bibliografía más específica.

Uno de los Apócrifos que narran las vivencias infantiles de Jesús y, entre ellas, la *huida a Egipto*, es el *Evangelio del Pseudo Tomás*¹⁷³. También conocido como *Libro de Tomás el israelita, filósofo, sobre las cosas que hizo el Señor siendo niño*, el del Pseudo-Tomás es un texto de datación incierta¹⁷⁴, en el que se recoge, entre las muchas de esas vivencias, la única alusión que –tras una exhaustiva indagación llevada a cabo en este apartado de la investigación en lo que se refiere a los textos apócrifos– parece guardar cierta relación con los argumentos de Covarrubias en alusión a los egipcios y a su decisión de «no aver querido alvergar al niño peregrino y a su Madre y a Iosephe»:

Al entrar en Egipto se hospedaron en casa de una viuda, y allí permanecieron durante un año entero. ¡ Jesús cumplió sus tres años. Y, viendo jugar a los demás niños, se puso él a hacer lo propio en su compañía. Cogió un pez disecado, lo echó en una jofaina y le mandó que empezara a colear. Y él empezó a colear. Jesús se dirigió otra vez al pez en estos términos: «Anda, arroja la sal y échate al agua». Todo lo cual sucedió puntualmente. Entonces algunos vecinos que lo habían visto fueron a contárselo a la mujer en cuya casa se hospedaba su madre, María. Y ella, al enterarse, los arrojó inmediatamente de casa.¹⁷⁵

Aunque quizás el de la *huida a Egipto* sea un episodio narrado en otros Evangelios de la Infancia de forma más extensa y con mayor atención por el detalle¹⁷⁶, el atribuido al Pseudo-Tomás es –insistimos– el único que nos acerca al reproche de Covarrubias a los egipcios por no haber albergado a la Sagrada Familia y su consiguiente *maldición*. En este sentido, es el único texto apócrifo donde hemos podido detectar ese «los arrojó inmediatamente de casa», junto a otras dos expulsiones recogidas en los dos pasajes siguientes del mismo *Evangelio del Pseudo Tomás*, intitulados «De cómo un maestro le mandó [a Jesús] fuera de la ciudad» y «De cómo Jesús fue expulsado de Egipto»¹⁷⁷. Sin duda, asociar este texto apócrifo con la entrada «GITANO» es una hipótesis arriesgada, teniendo en cuenta que las citas bíblicas en el *Tesoro* acostumbra a no presentar dudas o dificultades en cuanto a su detección e identificación y, más allá de ello, dada la condición de Sebastián de Covarrubias de erudito postridentino, lo que impone que seamos cautelosos a la hora de situarle en el terreno de los textos extratestamentarios¹⁷⁸.

¹⁷³ Debe no confundirse con el *Evangelio de Tomás* (datado hacia 140 d.C.), uno de los textos apócrifos de naturaleza gnóstica hallados en 1945 en el yacimiento egipcio de Nag Hammadi.

¹⁷⁴ Su datación oscila entre los siglos II-III y, según los autores que lo sitúan muy tardíamente, el siglo VI.

¹⁷⁵ PsTm, Apéndices, I:3-4. Existen varias ediciones al castellano de los Apócrifos, si bien la aquí utilizada ha sido la de Aurelio de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001. Para el Evangelio del Pseudo-Tomás, pp. 121-135.

¹⁷⁶ Caso del *Evangelio árabe de la infancia* y el *Evangelio del Pseudo Mateo*. En ellos, empero, los egipcios no expulsan a la Sagrada Familia, sino que sucumben ante la presencia del hijo de Dios. Así, a su llegada a Egipto, no habiendo encontrado hospedaje, se cobijan en un templo de la ciudad egipcia de Hermópolis (*Capitolio de Egipto*). Ya en su interior, los 365 ídolos que albergaba este templo tiemblan con la llegada de Jesús, por lo que «entonces toda la gente de aquella ciudad creyó en el Señor Dios por medio de Jesucristo». PsMt, Parte Primera, XXII-XXIV.

¹⁷⁷ PsTm, Apéndices, II:1-2, III:1-2.

¹⁷⁸ Además, la literatura apócrifa no llegó a encontrar en Occidente un terreno tan abonado para su difusión como en Oriente, aun ser su presencia un hecho innegable (*cf.* Santos Otero, ob. cit., p. XVI). Ahora bien, pese a no disponerse de traducción castellana del *Evangelio del Pseudo Tomás* hasta mediados del siglo XX (la primera es de Santos Otero en los años 1950), en Europa habían circulado una media docena de versiones: cuatro griegas, una latina y otra siríaca (Narro Sánchez, ob. cit., p. 206). Otros textos apócrifos tal vez resulten más fáciles de situar en el imaginario hispánico del Quinientos y Seiscientos, caso del *Protoevangelio de Santiago*, un Evangelio mariano difundido a mediados siglo XVI en versión latina de Guillem Postel, *Protoevangelion seu de natalibus Iesu Christi et ipsius matris Virginis Mariæ* (Basilea, 1552); o caso también de la conocida como *Sentencia de Pilato*, hallada en Italia en 1580 [ACA, ORM/Monacales-Hacienda/vol. 3843].

Pero las confrontaciones de Covarrubias a distintas versiones de la Biblia, aunque para él tuviera supremacía la traducción latina de la Vulgata sobre las demás versiones¹⁷⁹, junto a su conocimiento y aparente dominio de los Apócrifos, tal y como atestigua la propia entrada «APOCRIFO»¹⁸⁰, hacen sospechar que detrás del entramado etiológico en torno a los egipcios ofrecido en el *Tesoro* hubiera el manejo de narraciones apócrifas, sabidas en territorio hispánico no sólo a través de la transmisión cristiana en tanto que complementarias –rozando en ocasiones a lo novelesco– al texto bíblico, sino también, no lo olvidemos, a través de la tradición árabe¹⁸¹, incluyéndose en ella la morisca¹⁸². Un complejo entramado etiológico en torno a los egipcios que nos conduce por fin al punto que andábamos buscando. Nótese que, en la penúltima línea de la entrada «GITANO» reproducida en el fragmento del *Tesoro*, Covarrubias no alude a «Egipto», sino que habla de «la Egipto menor». Esta expresión, que se venía utilizando desde el siglo XV, junto a otra no menos curiosa, la de *Pequeña Egipto*, designaba –según algunos autores han resuelto quizás un tanto apresuradamente– a una «zona territorial indeterminada del oeste asiático, entre la actual Turquía y Arabia»¹⁸³. No obstante, ya desde la propia Edad Moderna se intentó resolver, por todos los medios, tal indeterminación. Había al parecer un par de opciones viables al respecto: la primera, situar *Egipto la Menor* frente a Constantinopla, en la actual vertiente asiática de Turquía; la segunda, desplazarla a la costa occidental de la región griega de Morea, al suroeste del Peloponeso¹⁸⁴.

Uno de los intentos para llegar a esclarecer la indeterminación acerca de la *Pequeña Egipto* vino propiciado por un autor estrechamente vinculado con la cuestión jeroglífica en España, aunque aquí aparece por motivos distintos: se trata del humanista de origen aragonés Juan Lorenzo Palmireno (cuyo verdadero nombre era Juan Lorenzo Roca, 1524-1579). Instalado en el *Studi* General de Valencia, Palmireno centró su labor en los métodos de enseñanza de los clásicos, ocupando la cátedra de Poesía (1550-1556) y, algo más tarde, la de Griego (1560-1564) y Oratoria (1565-1567). En este contexto proclive y acorde con el diseño de sus programas educativos, y no menos con su producción teatral de piezas escolares (publicadas a partir de 1564 en los volúmenes de los *Rhetorice prolegomena*), Palmireno escribió en 1562 una comedia

¹⁷⁹ Cfr. Reyre, “Prólogo Segundo” al *Tesoro*, ob. cit., p. LIV.

¹⁸⁰ Covarrubias, ob. cit., voz «APOCRIFO», fol. 79r.

¹⁸¹ Véase Juan Pedro MONFERRER-SALA, *Apócrifos árabes cristianos*, Trotta, Madrid, 2003.

¹⁸² Sería el caso de los Apócrifos tardíos, como es el *Evangelio de Santiago el Mayor*, es decir, el contenido en los célebres *libros plúmbeos* –o *plomos*– del Sacromonte hallados en Granada durante la década de 1590.

¹⁸³ Eduardo GARCÍA ESPAÑA y Annie MOLINIÉ-BERTRAND, *Censo de Castilla de 1591. Estudio analítico*, Instituto Nacional de Estadística, Madrid, 1986, p. 124 n. 33.

¹⁸⁴ Precisamente por esta localización griega, en textos modernos es posible encontrar el término *greciano*, en sustitución al de *egipciano*, para designar a los individuos procedentes de la *Pequeña Egipto*. En otras ocasiones, los propios protagonistas fueron quienes establecieron la distinción entre ambos; así, en un proceso inquisitorial del Tribunal de Cuenca fechado en 1580, una joven gitana declaró en uno de los interrogatorios que «entre los Gitanos ay dos generaciones: unos son Egipcianos y otros Grecianos». Cfr. Leblon, art. cit., p. 91. Naturalmente, existieron otros, caso de *húngaro*, término para algún autor un tanto difícil de rastrear por ser Hungría «un reino más cercano y mejor conocido, dados los estrechos vínculos dinásticos reforzados desde el matrimonio del rey Matías Corvino con la infanta Beatriz de Aragón, y el posterior entre Lajos II y María de Habsburgo, hermana de Carlos V». Cfr. István SZÁSZDI, “Los gitanos en la España del siglo XV y su vinculación a Hungría”, en *Estudios de Historia de España*, 11 (2009), pp. 165-196. Ahora bien, esta dificultad planteada por Szászdi no parece ser tal: al referirse a los individuos procedentes de *Egipto la Menor*, dicese en el *Tesoro* de Covarrubias que «consta de graves autores ser esclavones, y vivir en los confines del imperio de los turcos y del reino de Vngria [sic]». Covarrubias, ob. cit., fol. 428v. Por otra parte, el vocabulario castellano de la época también contemplaba el término *cingaro* que «aunque es vocablo Toscano, se ha introducido en España y vale tanto como Gitano» (*idem*, fol. 283v).

humanística, llamada simplemente *Dialogus* y recitada en el *Studi* en enero de ese mismo año¹⁸⁵. Y es en una nota marginal de este *Dialogus* donde Palmireno aclara lo siguiente:

Hi Pelopōnesiaci, aut Cretēses, se egyptios esse fingunt; fures sunt, vulgò Bumians, aut Gitanos vocātur, et tenui funiculo ab habeti aliquo numos extrahūt, dū exquirūt *dētro* o *fuera* [sic] id est, sune funiculus liber, an nodo vinctus.¹⁸⁶

Dejando de lado los juegos de palabras propios del género de la comedia humanística, lo cierto es que la segunda opción en cuanto a localizar *Egipto la Menor*, es decir, la del suroeste del Peloponeso, fue la que tuvo mayor repercusión en la época, recayendo la denominación *Pequeña Egipto* concretamente en Modona (*Methóni*), ciudad portuaria de la región de Mesenia, cercana a la capital de la región, Kalámata, que se había convertido en posesión veneciana desde el siglo XIII. Además, Modona formaba una bahía ciertamente parecida a la de Alejandría en Egipto, casi como si se tratara de una recreación griega del Delta del Nilo [véase **fig. 3**]¹⁸⁷. Dada su situación estratégica, en el punto intermedio entre Venecia y –ahora sí– el auténtico Egipto, en este enclave portuario confluían las peregrinaciones que se dirigían a Tierra Santa. Fruto de ese ir y venir, Modona experimentó en las dos siguientes centurias un aumento de población, más todavía con las gentes procedentes de otras partes del Peloponeso que huían de la

¹⁸⁵ Luis GIL FERNÁNDEZ, *La cultura española en la Edad Moderna*, Akal, Madrid, 2004, p. 171. Para estas cuestiones en torno a Palmireno, un buen complemento es Caro LYNN, “Juan Lorenzo Palmireno, Spanish Humanist: His Correlation of Courses in a Sixteenth-Century University”, en *Hispania*, XII, 3 (1929), pp. 243-258.

¹⁸⁶ Juan LORENZO PALMIRENO, *Prima Pars Rhetoricæ Prolegomena Laurentii Palmyreni*, Ex Typographia Ioannis Mey, Valencia, 1567, lib. II «De Inventione», cap. 3 «De Narratione» p. 87 [el fragmento aparece en nota situada en el margen derecho de la página]. Es, pues, el propio Palmireno quien –según Julio Alonso de la Universitat de València– explica «que son ellos [los egipcios] quienes dieron origen a esta creencia (*se egyptios* [egyptios en texto original de Palmireno] *esse fingunt*), cuando en verdad procedían del Peloponeso o Creta (*Hi Peloponnesiaci aut Cretenses*)»; añade Alonso que «no debe extrañarnos que también el humanista de la “palmirena” Alcañiz los relacione con Creta, probablemente no sin un guiño al público culto, informando del tópico y clásico rasgo de los cretenses como mentirosos». Julio ALONSO ASENJO, “Un fragmento del *Dialogus* de Palmireno (1562)”, primera sección del artículo “Palmyreni Fragmenta. Fragmentos del teatro escolar de Palmireno”, *TeatrEsco. Revista del Antiguo Teatro Escolar Hispánico*, 0 (2002-2004), pp. 1-14 (cita textual en p. 3 n. 12). Pero aun ser la de Palmireno una nota marginal del *Dialogus*, su comentario no cayó en saco roto y todavía se tendría presente a principios del siglo XVII: «Addit ipsemet Palmyrenus [Palmireno], virum illum, qui ab eis literas illa extorsit, Ægyptio eros alloquutum sermone, ac nequa quam intellectum ab his, temporis, quo à patria exulabant, diuturnitarem causantibus; Vulgarem verò Greçam, qua Peloponesi, vulgò Morea [antiguo nombre de Mesenia, la región del Peloponeso donde se ubica Modona] & insularum Archipelagi incolae vtuntur (...).» Francisco FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, *Francisci Fernandii de Cordova, Cordubensis, Didascalía Multiplex*, Sumptibus Horatii Cardon, Lugduni, 1615, cap. L, p. 408.

¹⁸⁷ El grabado de 1575 que ofrecemos en el Aparato de Láminas muestra el parecido entre Modona y la capital del Egipto lágida. Repararnos en tal dato ya que, según ha señalado algún autor, «esta ciudad [Modona] era conocida como la *Pequeña Egipto* porque junto a su puerto desembocaba un río que formaba un delta que recordaba al delta del Nilo». Nicolás JIMÉNEZ GONZÁLEZ, “¿El romanó, el caló, el romanó-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles”, en *Anales de Historia Contemporánea*, 25 (2009), pp. 149-161 (cita textual en p. 150 n. 1). A partir de los datos consultados, no podemos corroborar –y menos de una forma tan taxativa– una asociación de tipo paisajístico que justifique que este enclave griego fuera conocido como la *Pequeña Egipto*. Y no podemos por un hecho básico: Modona no tiene río. De ahí que optemos por decir que la bahía de Modona quizás recordase a la alejandrina, casi como si se tratara de una recreación griega del delta del Nilo. Y, aunque con prudencia, no nos resignamos a defender tal parecido por una razón: Modona no tiene río, pero sí lo tiene la región de Mesenia. Y, al hablar de ella, Plinio explica que este territorio «cuenta con dieciocho montes y con el río Pamiso [no confundir con el Pamiso de Tesalia]». PLINIO, *Historia Natural* [en adelante, *Nat. Hist.*], IV, 15. Pues bien, resulta que «la planicie recorrida por el río Pamisos (es decir, el Pamiso que cita Plinio) recoge durante todo el año las lluvias acumuladas por las grandes mesetas centrales y proporciona un caudal abundante para el beneficio agrícola, así como para el progresivo traslado de su desembocadura por el transporte aluvial que realiza». Vasili V. STRUVE, *Historia de la antigua Grecia*, vol. I, Sarpe/Akal, Madrid, 1985, p. 23. A partir de estas premisas, tal vez sea arriesgado ver ciertas similitudes con el Nilo, pero no renunciamos a ello.

amenaza turca.¹⁸⁸ En este contexto, y a partir del siglo XIV, en la ciudad se estableció un asentamiento gitano, uno de los primeros de los que se tiene noticia en la Europa cristiana, que llegó a tener proporciones considerables y que debió congregarse en aquellas latitudes griegas buscando la seguridad que aún podía garantizarse en la urbe bajo protección veneciana¹⁸⁹. Fue entonces cuando Modona empezó a tener ciertos tintes fabulosos generados en torno a su colonia gitana, tintes que fueron acrecentándose a partir del primer tercio del siglo XV, y sobre todo a raíz de la caída de Constantinopla en 1453, puesto que este contexto condicionó a que un buen número de los integrantes de esa colonia decidieran emprender ruta hacia Occidente.

Pronto comenzaron a circular ideas legendarias sobre estos grupos errantes que habían dejado atrás Modona. En especial una, que acabó por originar un imaginario en torno a la *Pequeña Egipto*: la idea de que estos grupos estaban formados por devotos penitentes *egipcianos* que peregrinaban a lugares santos de la Cristiandad, como Roma o Compostela, con el fin de redimir sus pecados y buscar el perdón tras haber apostatado por temor al *infiel*¹⁹⁰. Tal circunstancia supuso –al menos en un estadio inicial– que esos *egipcianos* pudieran viajar con cierta libertad por Europa y escaparan de la legislación surgida a partir del mismo siglo XV referida exclusivamente a los gitanos. Es más, la naturaleza religiosa que tenían sus desplazamientos motivó que fueran tratados con condescendencia allá por donde pasaran, recibiendo el favor y protección de las autoridades mediante la concesión de salvoconductos y permisos de paso. Claro que, una vez llegados a las puertas de las ciudades europeas, los cabecillas de estos clanes nómadas se presentaban a sí mismos como ‘duques de Egipto’ o ‘duques de la Pequeña Egipto’¹⁹¹, mostrando para testimoniar su rango nobiliario una serie de *cartas de seguro*, o de recomendación, que les habían sido otorgadas, según decían, por reyes y señores, e incluso por parte del Emperador y del mismo Pontífice. En suelo peninsular, esta noble tarjeta de presentación acostumbró a ser la de ‘condes de Egipto la Menor’ que, a razón de lo que se argumentaría entrado el siglo XVII para justificar tal nombramiento, se daba al hombre más fuerte y valeroso del clan, aunque no pueda obviarse que a esas alturas del Seiscientos el supuesto rango nobiliario ya había alcanzado su punto álgido en cuanto a connotaciones negativas y esos presuntos *condes* acabaran siendo identificados con la figura del bandolero¹⁹².

¹⁸⁸ Modona no cayó bajo dominio otomano hasta el año 1500, siendo recuperada por los venecianos en 1686, y de nuevo vuelta a perder ya en el siglo XVIII.

¹⁸⁹ Cfr. Sir Angus M. FRASER, *The Gypsies*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 1992, p. 50.

¹⁹⁰ Los peregrinos procedentes de la *Pequeña Egipto* en ruta a Compostela es una cuestión ya clásica. Empezó a despertar interés en el primer tercio del siglo XX, en estudios sobre gitanos abanderados por el hispanista y cervantista irlandés Walter F. Starkie. En uno de sus primeros artículos sobre folklore gitano, aparecido en 1935, ya hizo alguna alusión a ello. Pero fue en su etapa en el British Institute de Madrid (1940-1954) cuando Starkie ahondó decididamente en el tema y publicó en 1957 la monografía *The Road to Santiago. Pilgrims of St. James*, que conoció rápida traducción castellana por alentar en la España franquista el rebrote del peregrinaje a Compostela: *El camino de Santiago. Las peregrinaciones al Sepulcro del Apóstol* (Madrid, 1958). Ahí comenzó a abordarse el imaginario en torno a la *Pequeña Egipto* y a estudiarse esos periplos de finales del XV con motivaciones devotas.

¹⁹¹ Véase Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Co. Publishers, London, 2000, cap. «The ethnonym ‘Egyptian’», p. 135.

¹⁹² Así lo aseguraba en 1631 el Alcalde de la Casa y Corte Juan de Quiñones, figura atendida extensamente por el maestro Caro en sus *Vidas mágicas e Inquisición*. Según narra Quiñones, «tienen sus cabeças, a quien llaman Condes, eligiēdo para este título el más valiēte, brioso, de mayores fuerças, más astuto, fagaz y conveniente para governallos (...). Salen de noche a robar los ganados y saltar en los caminos a los pasajeros por ser acomodada para sus hurtos y robos». Juan de QUIÑONES, *Al Rey nuestro Señor el doctor don Iuan Quiñones [texto impreso]: discurso contra los gitanos*, Iuan Gonçalez, Madrid, 1631, ff. 7v-8r [BNE R/31436].

Sin embargo, antes de caer en tal desgracia, *duques* y *condes* fueron vistos, recibidos y tratados como «auténticos señores medievales»¹⁹³, si bien los presuntos títulos fueran en realidad «falsificados o comprados a poseedores desconocidos y remotos, y las peregrinaciones a Roma o Compostela no fuesen sino enmascaramientos para ser tolerados en las tierras de la Europa cristiana»¹⁹⁴. La incursión gitana en suelo español, fechada por lo general a partir de 1425, fue protagonizada precisamente por un tal Juan ‘conde de Egipto la Menor’, que aquel año llegó a Zaragoza guiando a uno de los grupos procedentes de las lejanas tierras griegas¹⁹⁵. Habiéndosele concedido audiencia con Alfonso V el Magnánimo, el *conde* Juan pidió al rey un permiso para peregrinar a Compostela porque –según explicó– él y los suyos habían salido de Egipto y, pese a ser descendientes de paganos convertidos al cristianismo, habían vuelto a la idolatría y, al recaer en tal despropósito, se veían obligados a pagar su deuda peregrinando a los lugares sagrados de la Cristiandad¹⁹⁶.

Algo parecido ocurrió, ese mismo año, con el *conde* Tomás y su correspondiente grupo de *egipcianos*, a quienes Alfonso de Aragón también concedió una *carta de seguro* para poder transitar por el reino y así llevar a cabo su peregrinación hasta Santiago¹⁹⁷. De tal modo, se justificaba que el nomadismo y el carácter errante de las gentes *egipcianas* –gitanas– se debieran estrictamente a motivos religiosos y, por ende, esos grupos nómadas tuvieran que ser acogidos por su condición de penitentes y peregrinos de la fe cristiana¹⁹⁸. Y aquí encaja una exhaustiva documentación referida a esta acogida a peregrinos procedentes de *Egipto la Menor*¹⁹⁹. Se trata de salvoconductos y permisos de paso concedidos a los tenidos por ‘condes de Egipto la Menor’, fechados

¹⁹³ Bernard LEBLON, *Los gitanos en España. El precio y el valor de la diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 34.

¹⁹⁴ Félix GRANDE, “El flamenco y los gitanos españoles”, *I Tchatchipen*, 28 (1999), pp. 33-36.

¹⁹⁵ Cfr. Isaac MOTOS, “Lo que no se olvida: 1499-1978”, en *Anales de Historia Contemporánea*, 25 (2009), pp. 57-74.

¹⁹⁶ Cfr. Motos, art. cit., pp. 65-66.

¹⁹⁷ Cfr. Alejandro MARTÍNEZ-DHIER, “Expulsión o asimilación, esa es la cuestión. Los gitanos en Castilla durante el gobierno de la Monarquía Absoluta”, en *Revista de la Inquisición-Intolerancia y Derechos Humanos*, 15 (2011), pp. 173-230. Cabe decir que, a pesar de los datos de interés que aporta este artículo para el tema que nos ocupa, y a pesar también de ser una publicación relativamente reciente, el texto presenta algunas cuestiones terminológicas de carácter historiográfico posiblemente obsoletas y probablemente mejorables, caso de la expresión aludida ya en el propio título y repetida luego en el desarrollo del contenido: «Monarquía Absoluta» en relación a España entre finales del siglo XV y siglo XVIII, aunque quizás utilizada por el autor para enfatizar el propósito de su análisis histórico y sus conclusiones en torno al *hecho* gitano.

¹⁹⁸ A parte del recibimiento zaragozano, otro episodio ilustrativo es el primer caso andaluz de acogida a un numeroso grupo gitano, acontecido en noviembre de 1462 con la llegada a Jaén de «dos condes de la pequeña Egibto [sic], que se llamauan el uno don Tomás e el otro don Martín, con fasta çient personas de ombres e mugeres e niños, sus naturales e vasallos.(...) que por mandato de nuestro muy Santo Padre, andavan por todos los reynos e provincias de la cristiandad faciendo penitencia. E como llegaron a la cibdad de Jahén, el señor Condestable los recibió muy honorablemente, los mandó aposentar e facer grandes corras. E quince o veynte días que estuvieron con él, les mando dar todas las cosas que ovieron menester, o ellos e a toda su gente, de pan, e de vino, e carne, e aves, e pescados, e frutos, e paja, e cevada, abundantemente (...). E al tiempo que se quisieron partir, mandóles dar de su cámara muchas sedas e paños, de que se vistiesen. Dichos condes partieron dél muy contentos y pagados, loándose e maravillados mucho de su grant liberalidad e franqueza». Juan de MATA CARRIAZO, *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del siglo XV*, Universidad de Granada, Granada, 2009, cap. IX, pp. 97-98. Luego vendrían otros casos similares, como el de Andújar de 1480. A algunos de ellos me referiré a continuación.

¹⁹⁹ Aunque, tras localizarlos en AGS, pude comprobar que una parte de esta documentación ha sido mencionada, e incluso transcrita, en alguna publicación monográfica sobre la cuestión gitana en España. Es el caso de un par de artículos de István Szaszdi LEÓN-BORJA, “Las Cartas de Seguro a favor de los egipcianos en peregrinación a Santiago de Compostela”, en *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales*, 11-12 (2001), pp. 71-94. Del mismo autor, “Consideraciones sobre las Cartas de Seguro húngaras e hispanas a favor de los egipcianos”, en *Revista En la España Medieval*, 28 (2005), pp. 213-227.

entre 1480 y 1499 (coincidiendo con el año de promulgación de la primera pragmática real contra los *egipcianos*), confirmándose así la protección que inicialmente, desde el primer tercio del siglo XV y hasta finales de la centuria, se otorgó a las gentes llegadas de la lejana *Pequeña Egipto* a la Península por el hecho de estar en romería a Santiago²⁰⁰.

A estas alturas del epígrafe ya puede deducirse por qué entre el *vulgo* sería común, en adelante, la equiparación entre *egipcios* y *gitanos*, hasta el punto de verse obligados autores como Rosal o Covarrubias a recoger en sus respectivos léxicos un razonamiento etimológico, mezclado con argumentos etiológicos, que no eran en absoluto triviales. Las incorrecciones del *vulgo* estaban arraigadas hasta el punto de hacer indispensable la extirpación de raíz de una tradición –la de adjudicar una procedencia egipcia al etnónimo «gitano»– instalada desde antaño en el imaginario popular castellano como consecuencia de haberse denominado, desde las primeras disposiciones y regulaciones, «egipcianos» a aquellos individuos arribados de la *Pequeña Egipto* y que, a todos los efectos, tenían que ser necesariamente *egipcios*²⁰¹.

Un mito, el del origen egipcio de los gitanos, fraguado a lo largo del siglo XIV, instalado en adelante en ámbitos transversales, y que no empezó a mostrar ápices de extinción hasta el XVIII (pese a que Voltaire aún creyera a los gitanos descendientes de los sacerdotes de Isis, o que Alfonso Verdugo de Castilla, conde de Torrepalma, hablara de jeroglíficos egipcios en su *Origen de los Gitanos*)²⁰², expirando de forma ya definitiva en el XIX. Y lo más relevante para nosotros: un mito que pasó a la esfera intelectual quinientista, tanto en el campo estrictamente de la erudición humanista, como en el relativo a la enseñanza, caso de Palmireno en *El estudioso cortesano*

²⁰⁰ He localizado un total de cinco documentos. Cuatro de ellos se refieren a la protección concedida a los ‘condes de Egipto la Menor’, siendo el más antiguo de 1480 (corresponde al caso de Andújar, *vide* final nota 198): *Seguro al Conde de Egipto la Menor, D. Jacobo, romero a Santiago* [AGS, RGS, leg. 148009-152]. Los otros tres llevan fechas consecutivas dentro del año 1491, probablemente porque sea el punto álgido en el que Fernando de Aragón e Isabel de Castilla exhortasen a prestar ayuda a aquellos considerados como exiliados de la fe católica: *Seguro a don Jácomo, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago* [AGS, RGS, leg. 149103-61]; *Seguro a don Felipo, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago*, cuyo plazo de validez asignado a este ‘conde de Egipto la Menor’ y a su compañía por parte de los monarcas es, ni más ni menos, que de quince años [AGS, RGS, leg. 149103-62]; y, el tercero, *Seguro a don Luis, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago* [AGS, RGS, leg. 149103-63]. Respecto al quinto y último documento, fechado tres meses después de la primera pragmática real en relación a la regularización de los gitanos, promulgada por los Reyes Católicos en las Cortes de Castilla de marzo de 1499, que instaba a su sedentarización y a su dedicación a algún oficio o, de lo contrario, a abandonar tierras castellanas, trata ya sobre una revisión de sentencia judicial a uno de esos ‘condes de Egipto la Menor’ y lleva por título: *Para que el corregidor de Tordesillas revise una sentencia dada contra el conde Jacome de Egipto y sus acompañantes por el corregidor Varcárcel* [AGS, RGS, leg. 149906-67].

Naturalmente, aquí ofrecemos un pequeño muestreo del conjunto de casos peninsulares; en este sentido, en Catalunya también se registraron algunos episodios, como el protagonizado por Nicolau de Negrepont, ‘comte d’Egypte’, llegado al Principado en 1499, donde le fue concedida en Barcelona una de esas anheladas *cartas de seguro* (*cf.* Leblon, art. cit., p. 91). Sin embargo, pronto acontecería una rápida evolución en cuanto a la consideración de los *egipcianos*, por la que pasaron de tener la condición de ‘peregrinos’ a la de ‘marginados’. En esta rápida evolución, las *cartas de seguro* desaparecieron a partir de 1500 y, de forma inmediata, se dieron paso a las pragmáticas y las órdenes de persecución gitana. Entre otras acusaciones, se tenía a los gitanos como los responsables de haber forjado los clavos con los que Jesucristo fue crucificado (*cf.* Jiménez González, art. cit., p. 150).

²⁰¹ Además de la pragmática de 1499, la problemática generada por la cuestión *egipciana* aparecerá, ya en el Quinientos, a raíz de las Cortes de Toledo de 1525; en las de Madrid de 1528 y 1534; y en la pragmática de 1560. *Cfr.* Alejandro MARTÍNEZ-DHIER, “Los gitanos en Andalucía en el Antiguo Régimen: de peregrinos a marginados”, en F. J. García Castaño y N. Kressova (coords.), *Actas I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Instituto de Migraciones, Granada, 2011, pp. 2.107-2.117. Sin olvidar la pragmática de 1566, a la que referiremos, donde se incluyó un matiz que seguirá vigente en la transición del siglo XVI al XVII con Rosal y Covarrubias.

²⁰² Documento s/f, RAH, Mss. E-176, ff. 92-105. Ha sido estudiado por Antonio GÓMEZ ALFARO, “Un manuscrito del Conde de Torrepalma dedicado al origen de los Gitanos”, en *Elucidario*, 6 (2008), pp. 331-339.

(Valencia, 1573), relato escrito y publicado como parte del programa educativo del citado *Studi* valenciano; y en él, el humanista aragonés lanzaba este interrogante:

[¿]Qué son Gitanos? | Responde. Esta ruyn gente... fingen que salieron de Egipto Menor y que tienen su peregrinación por penitencia y para provar esto muestrā cartas del Rey de Polonia; pero mienten. Porque su vida no es de penitentes, sino de perros y ladrones.²⁰³

Y aún en el campo literario, evocador en muchos sentidos de los saberes e inquietudes acumuladas desde finales del siglo XV y traspasadas a la centuria siguiente, como ocurre a través del mundo celestinesco. En el fondo, es una recepción egipcia derivada de la irradiación mediada por lo literario, no tan distinta a la que hemos visto al hablar de las *Etiópicas* de Heliodoro, incluso más llana al desmarcarse de lecturas filosóficas. Recordemos, si no, cuando en boca de Pármeno los gitanos son *egipcios*, sin ni siquiera la necesidad de asociar unos a otros, sino simplemente refiriéndose a «los de Egipto»:

Nunca te ohí dezir mejor cosa, mucha sospecha me pone el presto conceder de aquella señora e venir tan ayna en todo su querer de Celestina, engañando nuestra voluntad, con sus palabras dulces, e prestas, por furtar por otra parte, como fazen los de Egipto, quando el sino nos catan en la mano.²⁰⁴

Al margen de la ficción celestinesca (condensadora, eso sí, de un imaginario que no quedó acotado al mundo literario y popular), el muestreo de ejemplos que acabamos de ver ya proporciona una idea de hasta qué punto los orígenes de la etnia gitana y su presunta vinculación egipcia estuvieron con frecuencia en el orden del día entre los temas de reflexión y de debate. Y lo estuvieron no sólo de la España del XVI y posterior, sino en general en la Europa moderna, alcanzando altas cotas de preocupación a lo largo del Quinientos incluso en autores tan insignes como Alciato, Belon, Thévet o Münster. En este último, la preocupación del alemán puede advertirse al sumergirnos en la densidad de su *Cosmographia Universalis* (Basilea, 1544). Aun ser objeto de censura inquisitorial y estigmatizar a Münster como *autor damnati* por haber abandonado en 1529 su condición de fraile franciscano y convertirse a la religión reformada, la *Cosmographia* de Sebastian Münster (1489-1552), dedicada a Carlos V, nos sitúa ante una obra tan ambiciosa como influyente desde el mismo instante de ver la luz, al menos hasta la irrupción en la escena geográfica y cartográfica de Ortelius en el último tercio del XVI²⁰⁵. A lo largo del millar de páginas, Münster contempló un nada desdeñable número de noticias relativas a Egipto (algunas de ellas las iremos viendo), si bien en este instante buscamos un dato que aparece en medio del libro III:

Ferunt ipsi ex iniuncta sibi poenitentia mundum peregrinantes circuire, atque ex minori Ægypto primum emigrasse.²⁰⁶

²⁰³ Juan LORENZO PALMIRENO, *El estudioso cortesano*, Ex Typographia Petri a Huete, Valencia, 1573, p. 56. [BV XVI/135_1].

²⁰⁴ Fernando de ROJAS, *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Apreso Gabriel Giolitto de Ferrari, Venecia, 1553, «Aucto Onzeno» [Acto XI], fol. 98v.

²⁰⁵ Véase Matthew McLEAN, *The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the World in the Reformation*, St. Andrews Studies in Reformation History, Ashgate Publishing Co., Hampshire/Burlington, 2007.

²⁰⁶ La edición aquí utilizada es algo posterior a la *princeps* de 1544: Sebastian MUNSTERO, *Cosmographiae universalis, lib. VI in quibus, iuxta certioris fidel scriptorum traditionem describuntur*, Ex Officina Heinrich Petri, Basileae, 1552, lib. III, cap. «De Gentilibus Christianis quos vulgo Zuginer vocant et latine Errones» p. 267.

Este tipo de observaciones no pasarían inadvertidas en humanistas cercanos, caso de Antonio Agustín en sus *Diálogos de medallas*²⁰⁷; o, más tardío, de Francisco Fernández de Córdoba (ca. 1565-1626), quien cabe recordar también había reparado en la situación de la *Pequeña Egipto* propiciada en el *Dialogus* de Palmireno (vide nota 186). Entre las reflexiones sobre variadas cuestiones eruditas, Fernández de Córdoba dedicó el último capítulo de su miscelánea *Didascalía multiplex* (Lión, 1615) a tratar en honda profundidad lo que él mismo intituló «De Ægyptianis seu Zingaris et unde illis origo»:

Vulgo notum est errabundum illud vilissimorum hominum genus, quod Europam hodie rotam vicatim pervagatur. Ægyptiani nobis, seu, Gitanos (...).²⁰⁸

Y, a merced de planteamientos como los expuestos en el libro III de la *Cosmographia* de Münster, y de postulados como los vertidos en *El estudioso cortesano* de Palmireno, se alcanzó aquel punto álgido apuntado líneas atrás en cuanto a connotaciones negativas, dando a lugar en la cultura popular castellana a proverbios que rezaban, según escribía Fernández de Córdoba, que «tan ruyn es el Conde, como los Gitanos»²⁰⁹. Una *ruindad* (según hemos visto, aludida también por Palmireno) que se vio nutrida, fruto del carácter errante gitano, por la mitificación de un supuesto don de lenguas que era inherente a los *egipcianos*²¹⁰. Una asombrosa capacidad, esta, que tampoco se libró de ser cuestionada con vehemencia por Palmireno²¹¹. Y aún avivada por un no menor dominio de las artes mágicas y las prácticas quirománticas. En definitiva, el trasiego de esas gentes *perdidas* y *vagabundas* que decían Rosal y Covarrubias²¹², esas gentes *demoníacas* y *perversas* que diría Caro, siempre metidas en asuntos engañosos tal y como hacían, según pregonaba Pármeneo en el relato celestinesco, «los de Egipto, quando el sino nos catan en la mano»²¹³.

²⁰⁷ Según el arzobispo de Tarragona: «[de] Arabia vinieron los Alarabes [sic], tan nombrados en España, como los Gitanos de Egipto». Antonio AGUSTÍN, *Dialogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades*, Felipe Mey, Tarragona, 1587, «Diálogo Tercero», p. 108.

²⁰⁸ Fernández de Córdoba, ob. cit., cap. I, p. 405.

²⁰⁹ «(...) ut illud meritò Proverbii loco usurparum sit in Hispania, *Tan ruyn es el Conde, como los Gitanos*, qui pulara de his velit, Sebastianum Munsterū videat (...)», *idem*, p. 406.

²¹⁰ Cfr. Gómez Alfaro, art. cit., p. 334. Precisamente por este don de lenguas, parecían aprender con suma rapidez los idiomas de los territorios por donde pasaban, circunstancia que en ocasiones les supuso ser acusados de espías, siendo la más significativa la de su expulsión de Alemania por parte de Carlos V. Véase Walter STARKIE, *Casta gitana*, José Janés, Barcelona, 1956, p. 115.

²¹¹ Cuenta Palmireno que en 1540 «un hombre docto (...) habló con ellos [los *egipcianos*] en lengua de Egipto, [y] dezían que como havia mucho tiempo que eran salidos de allá, no lo entendía. Habloles en Griego vulgar, como hablan hoy en la Morea [recuérdese que en la época así se denominaba la región de Mesenia] y Arcipielago, unos entendían, otros no, ansi que pues todos no entiendē, señales, que la lengua que traen es fingida y de ladrones, para encubrir sus hurtos, como la girigonça de los ciegos». Palmireno, *El estudioso...*, ob., cit, pp. 56-57.

²¹² Incidiendo así ambos autores en el término ‘vagamundo’ (escrito tal cual), posiblemente como la resulta de la pragmática fechada en mayo de 1566, por la cual pasó a considerarse como tales a los *egipcianos*. Un año más tarde, esta asociación sería ratificada en la *Nueva Recopilación* de 1567 e iría reproduciéndose en las subsiguientes. Al respecto, Libro VIII, Título XI, «De los ladrones y rufianes, vagamūdos, y Egiptianos», Ley XII: «Para que los Egiptianos salgan del Reyno como vagamundos y personas perjudiciales, so las penas en esta ley contenidas». *Recopilación de las leyes destos Reynos hecha por mandado de la Magestad Catholica del Rey do Philippe Segundo Nuestro Señor. Segunda Parte*, En Casa de Juan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1567, ff. 165v-168r.

²¹³ La sentencia de Pármeneo condensa un imaginario que, según decíamos, no quedó acotado al mundo literario y popular. En esa transversalidad que ya hemos apuntado alcanzaría también al ámbito jurídico, dilatándose en el tiempo hasta fechas muy tardías. Sirva un ejemplo, ya del siglo XVIII, para ilustrar el vasto alcance de la equiparación *egipcianos/gitanos*: es el caso del jesuita andaluz Pedro Murillo-Velarde y Bravo (1696-1753), profesor de Derecho Civil en Salamanca y misionero en Filipinas a partir de 1721. Además de escribir una *Geographia historica de las Islas Philipinas, del África y de sus islas adyacentes*, (Madrid, 1752), Murillo-Velarde adquirió en esas latitudes experiencia y prestigio como jurista en la Universidad de Manila. Esta faceta quedó plasmada en los volúmenes

Unas artes y prácticas oscuras que fueron referidas *in extenso* en las exitosas *Disquisitiones magicarum* (Lovaina, 1599-1600) del citado Martín Delrío²¹⁴. Unas artes y prácticas oscuras en cuyo trasfondo yacía la propia desviación del término *Kemet* (véase nota 11), así como las connotaciones nigromantes derivadas –al menos en parte– de las genealogías míticas de raíces osirianas que serán analizadas en la Segunda Parte del trabajo. A pesar de todo, y aunque pueda dar la sensación contraria, la *ruindad* de los *egipcios/egipcianos* no siempre fue tal. En el lado opuesto de la degradación del término, la balanza semántica parece encontrar cierto equilibrio con una lectura del vocablo completamente antagónica: la propiciada por el citado Pineda:

[los] Egipcios [que] comunmente fueron viles, aunque algunos [de ellos] salieron eminentísimos en saber, valer y poder.²¹⁵

Los egipcios tenidos por *gitanos* y *ruines*, al mismo tiempo que por *hombres de aire*. Comúnmente *viles*, pero excepcionalmente *eminentísimos*. Cada uno de estos semblantes abasteció de elementos heterogéneos, tanto heredados como de nueva acuñación, ese concepto sin duda complejo –y no pocas veces ambiguo– de «egipcio», configurando un intrincado imaginario que naturalmente pasó a formar parte de la recepción egipcia del Quinientos. Ahora bien, si aquí no se ha desarrollado el último de los semblantes, es decir, la puesta en valor por fray Pineda que algunos egipcios *salieron eminentísimos en saber, valer y poder*, es porque de ello nos ocuparemos al profundizar en esas genealogías míticas de raíces osirianas apuntadas unas líneas atrás. Y es que, si las genealogías determinaron en época moderna un *criterio de verdad*, el semblante que acabará triunfando en la Monarquía hispánica de la segunda mitad del siglo XVI será el emanado de un dios percibido a modo de héroe: Osiris, la personificación del egipcio bondadoso, justo y virtuoso. Claro que esta visión benévola y ejemplar será compatible perfectamente con la visión bíblica del egipcio *tormentador* y *dador de penas* que decía Isidoro. La recepción del mito egipcio es, en sí misma, un constructo de lo antagónico.

I.8. Otras consideraciones acerca del repertorio terminológico derivado de la recepción del mito egipcio

En lo que llevamos de recorrido lingüístico han ido surgiendo inevitablemente algunos términos vinculados con el imaginario egipcio, referidos al medio natural (tierra, Nilo), o bien relacionados con la mitología, en especial la tríada de divinidades por excelencia del panteón faraónico (Osiris, Isis, Horus). El repertorio terminológico es por supuesto mucho más amplio, pudiendo llegar a ser ciertamente extenso –quizás inabarcable– y

escritos en latín sobre Derecho Canónico hispánico, publicados en Madrid a partir de 1743 y dedicados a Felipe V. En el segundo de ellos, Murillo-Velarde incluyó un apartado referido a la quiromancia: «*Ch[i]romantiam, quando ex manuum, earumque linearum inspectione, ut in nostra Hispania divinant Ægyptiaci, quos Gitanos dicimus: nam Chiros Manus dicitur*», Pedro MURILLO-VELARDE, *Cursus Juris Canonici Hispani et indici in quo juxta ordinem titulorum decretalium. Tomus secundus*, Ex Typographia Emmanuelis Fernández, Madrid, 1763, libro V «Decretalium de Crimine Falsi», título XXI «De Sortilegiis», 251/8, p. 275. Un poco más adelante, pero en el mismo título XXI, aparece otro apartado afín: «Astrología iudiciaria», donde Murillo-Velarde vuelve a referirse a los «*Ægyptiis, Hispaniæ: Gitanos, bonam, vel malam fortunam, vel alios eventus contingentes circa matrimonium, Sacerdotium: imò erit peccatum grave (...)*», *idem*, 255, p. 277.

²¹⁴ Dada la importancia y la repercusión de las *Disquisitiones* del humanista flamenco, a ellas les dedicó todo un capítulo Caro Baroja en *El señor inquisidor...*, ob., cit., cap. 6, pp. 171-196.

²¹⁵ Pineda, ob. cit., «Tabla de las materias contenidas en la Monarchia», ff. s/n.

resultando difícil en demasiadas ocasiones poder determinar con precisión qué formaba parte de él y qué no. ¿Debería incluirse el «ESCARAVAJO» de Covarrubias teniendo en cuenta que, aparte de 'insecto', en el *Tesoro* aparece definido como deidad egipcia? ¿Y qué decir de la atención concedida a otros elementos no menos importantes de la fauna egipcia como la de Nebrija en su *Gramática*?²¹⁶ Y no son estos los únicos interrogantes que surgen al plantear hasta dónde debería alcanzar el repertorio terminológico derivado de la recepción egipcia. En este sentido, al iniciar esta Primera Parte con los *exemplos* reunidos por Clemente Sánchez de Vercial a inicios del siglo XV, se ha apuntado que casi todos los casos compilados por el arcediano aludían a un Egipto ya tardío. Y es ahora cuando disipamos ese *casi*, puesto que se habían reservado para este momento un par de excepciones que sí aparecen en el *Libro de los exemplos* y que aluden, aunque de forma puntual, a la cultura egipcia antigua. Ambas excepciones se concentran en un mismo capítulo y, según indica Vercial, la historia que allí se narra está extraída del libro XIII de las *Antigüedades* de Flavio Josefo: al narrar los amores imposibles entre un caballero llamado Mundo, y una dama casada y virtuosa, Paulina, que no hacía caso a su pretendiente, la trama del *exemplo* de Vercial pasa por situar la acción en el «templo de Ysis», en probable alusión al iseo romano. A fin de poseerla, Mundo ordena a un sirviente enviar a los sacerdotes del templo de la diosa egipcia una cuantía elevada de plata, a cambio de él hacerse pasar por el «dios Anubio de Egitto». Una vez en el templo, el caballero aguarda la llegada de la dama, quien piensa que va al encuentro de Anubis en una especie de ritual iniciático. El resto, es previsible:

Mundo, que estava ascondido en un rrincon obscuro del templo, fuesse para Paulina que estava esperando al dios Anubio muy secrettamente. E ella, pensando que era dios, rrescebiolo con muy grand rreverencia. / E assi estudio con ella toda la noche, e antes que manesciesse, fuesse. E ella en la mañana vino a su marido e a sus amigos glorificandosse e deziendo que toda la noche dormiera con dios Anubio carnalmente.²¹⁷

Podría pensarse que finalmente sí hubiera sido factible recurrir a Vercial en el uso de lo egipcio como *exemplum* moral puesto que el trasfondo de la historia de Mundo y Paulina es, naturalmente, el de la codicia humana. Pero se ha optado por incluir aquí el *exemplo* en cuestión porque rara vez encontraremos citado con tanta claridad al dios egipcio Anubis, castellanizado además como «Anubio». De hecho, es esta la única ocasión en la que ha sido localizado este nombre antes del Seiscientos. Sin embargo, lo que ya no es tan excepcional es la adecuación léxica al castellano de otros términos referidos al imaginario egipcio. Al margen del «Anubio» de Vercial, hay otros ejemplos tomados sobre todo de la antigua toponimia egipcia, caso del «Bubaste» de Luis del Mármol, en alusión a *Bubastis*²¹⁸; o del *Abydo/Abidos*, centro de culto a Osiris convertido en «Abato» por un autor mencionado por ahora sólo de refilón, Juan de Mariana²¹⁹. Por su parte, otros términos referidos al repertorio simbólico egipcio fueron adaptados de acuerdo

²¹⁶ Caso, por ejemplo, del ibis, ave por excelencia de Egipto, también poseedora de connotaciones divinas: «Ibis idis, ave propria en Egypto». Antonio de NEBRIJA, *Ælii Antonii Nebrissensis Grammatica a infinitis mendis*, Arnoldi Birckmanni, Coloniae, 1553, «Introductorium», fol. s/n. Pero será Agustín quien refiera al halo divino del ibis; en el tercero de sus *Diálogos* dirá que fue adorado por dos provechos: por su pico curvado y por sacar culebras.

²¹⁷ Keller (ed.), *Libro de los exemplos...*, ob. cit., cap. 385 (CCCXXIX), pp. 296-297.

²¹⁸ Mármol, ob. cit., fol. CXV. Se trata de una antigua ciudad del Delta, bajo advocación de la diosa Bastet.

²¹⁹ Juan de MARIANA, *Historia general de España, compuesta, emendada y añadida por el Padre Juan de Mariana*, Marcos-Miguel Bousquet, Amberes, 1737, vol. I, lib. I, cap. VIII, p. 52. Cabe decir que, en la versión original latina, el término en cuestión no presenta variación: *Historia de Rebus Hispania*, Typis Petri Roderici, Toletvm, 1592, p. 13.

con su semblante, como «agujas» para denominar a los obeliscos²²⁰. Y en este muestreo deben añadirse «eso que llaman letras hieroglyphicas de las quales hablan Horo y Pierio» que decía Agustín en alusión a los jeroglíficos, vocablo de origen griego (*hieroglyphikós*) y latín (*hieroglyphicus*), compuesto de *hierós* ('sagrado') y *glyptō* ('grabar') y que, dado el influjo en esta materia de, precisamente, los tratados de Horapolo y Pierio Valeriano, los *Hieroglyphica*, tendió a mantener intacta su forma grecolatina entre los literatos del Quinientos hispánico²²¹. Sirvan estos ejemplos para evidenciar porqué este apartado de la investigación no se presenta como un epígrafe cerrado. La voluntad es que permanezca abierto a merced de nuevas incorporaciones emanadas de trabajos futuros.

Acotar hasta dónde debe abarcar el repertorio terminológico derivado de la recepción del mito egipcio es, pues, tarea sin duda compleja. Y lo es todavía más por otra razón: algunos autores del siglo XVI situaron la egipcia en la prelación cronológica de lenguas peninsulares introducidas en tiempos remotos (aunque la egipcia lo hubiera hecho en un momento incierto), sin llegar a precisar qué tipo de *huella* había dejado esta presencia lingüística ancestral en el vocabulario posterior. Uno de esos autores fue Andrés de Poza (ca. 1530-1595), jurista, cosmógrafo y lingüista vizcaíno que, a raíz de su contacto constante con Flandes por motivos de diversa índole, debió verse influido por las teorías sobre lenguas europeas primigenias lanzadas por Goropius Becanus, y acabó por erigirse en uno de los defensores de la lengua egipcia en la Península ibérica. Si Goropius afirmaba en sus *Origines Antwerpianæ* (Amberes, 1569) que el flamenco era la lengua más antigua del mundo, Poza hacia lo propio en *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas* (Bilbao, 1587)²²². En ella, se intentaba demostrar la antigüedad y la universalidad del vasco en España, puesto que el vascuence aventajaba el resto de lenguas habidas en territorio español²²³. De ahí que Poza argumentara que

la lengua materna y general destos reynos no fue otra sino la Vascongada, puesto caso, que despues entraron acá tantas quantas fueron las naciones que aportaron. Ya lo que es de presumir, hizieron una grande ensalada de vocablos, durando unas lenguas más y otras menos tiempo, y tal avría especialmente la Egipciana y Affricana que del todo se hiziesse natural en esso de la Betica y parte de la Lusitania. Esto se confirma con una consideración, a mi parecer probable: Porque aviendo entrado en estos reynos tanto numero de Griegos como es notorio, y aviendo ellos poblado una gran multitud de villas y ciudades, de que los nombres dellas dan manifiesto testimonio, no hallaremos ni rastro ni memoria en la Historia Romana, de que el puro Griego se vudiesse por acá hablado en todos aquellos doscientos y más años, antes del advenimiento de Nuestro Señor, en que los dichos Romanos y Carthagineses comptieron (...).

Pero pues la lengua Griega no se conservó ni pudo conservarse en estos reynos, indicio es, que ella no pudo contra la Bascongada anterior y materna, o q los Egyptios y Affricanos subrogaron su lengua en algunas de aquellas partes destos reynos (...). Por

²²⁰ Aunque «aguja» fue un término amplia y dilatadamente utilizado, aquí lo ejemplificamos con otro autor que también será atendido a lo largo de la investigación, Juan Cristóbal Calvete de Estrella, que hace uso de él al hablar de los obeliscos en el marco de su *Felicitissimo viaje del muy alto y muy poderoso Principe don Phelippe* (Amberes, 1552).

²²¹ Agustín, *Diálogos...*, ob. cit., «Diálogo Segundo», p. 33.

²²² El interés que suscitaban este tipo de cuestiones era, ante todo, transversal. De ahí que esta obra lingüística y etimológica de Andrés de Poza, singular dentro de su ejercicio de erudición centrado especialmente en el cultivo de la cosmografía y en el arte de la navegación, estuviera presente en la biblioteca de Juan de Herrera. Ruiz de Arcaute, ob. cit., inventarios, p. 163.

²²³ Cfr. Joaquín GORROCHATEGUI, "Andrés de Poza y el euskera", en *ASJU*, XXI, 3 (1987), pp. 661-681.

manera que aunque en los tiempos de Séneca y Quintiliano uviera otras dos o tres lenguas diferentes demás de la Vizcayna, lo cierto es, que no siendo dellas la Griega por la razón ya dicha, no pudieron ser otras salvo la que metieron Nabuchodonosor el Magno y los Egypcios.²²⁴

Que la lengua *affricana* aludida en un par de ocasiones del fragmento pueda referirse al púnico, o que la mención a Nabucodonosor y a los *egypcios* (en la última línea) pueda apuntar al ibérico en un momento en el que ya se contaba con algún que otro testimonio numérico íbero gracias a los *Diálogos de medallas* de Antonio Agustín²²⁵, son hipótesis tal vez un tanto arriesgadas²²⁶. Y además no empece que los indicios de Poza a la hora de establecer esa prelación cronológica de lenguas peninsulares se diluyeran al intentar situar la egipcia. En ese intento, al referirse a los *cenitas*²²⁷, el autor vizcaíno consideraba a este pueblo como el formado, ni más ni menos, por los «árabes que acá vinieron con Osiris»²²⁸. Claro que tal consideración no era exclusiva de Poza.

Desde mediados XVI, cronistas como Ocampo o Medina habían apuntado la posibilidad de que la venida de Osiris a España se hubiera producido junto a árabes escenitas, argumento de tipo fabuloso que a finales de la centuria pasó a formar parte de las teorías formuladas por autores como Luis de la Cueva, clérigo granadino de presunta ascendencia morisca del que poco se sabe. De la Cueva recogió el testigo argumental de este tipo de teorías en un contexto tan particular como era el acaparado por las *falsificaciones de Granada*, acontecidas a raíz del episodio de Torre Turpiana (1588), y continuadas en el decenio de 1590 en torno a los hallazgos de los *plomos* del Sacromonte. Ahora bien, al contrario de Poza, Luis de la Cueva sí que arriesgó y quiso precisar ciertas *huellas* de presuntas reminiscencias egipcias en el vocabulario toponímico compilado en *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua Española* (Sevilla, 1603), con el propósito de legitimar la presencia morisca en la urbe granadina, vindicar su antigüedad y, ya de paso, reclamar su reconocimiento social y jurídico²²⁹. En este sentido, los árabes escenitas habrían venido a España, según de la Cueva,

con Osiris, y poblado hazia el cabo de S. Vicente, lo qual me parece aver sido en este Reyno por aver más memoria en él de cenitas que en otra parte de España, porque ay un lugar [en Granada] q se llama Cenes, y el Marquesado del Cenete (...).²³⁰

²²⁴ Andrés de POÇA, *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*, Mathias Mares Primer Impresor de Vizcaya, Bilbao, 1587, cap. II, ff. 6r-7r. Tal vez Poza intente de algún modo fechar estos episodios narrados y, por ello, al final haga alusión a un personaje recurrente como es Nabucodonosor II, gobernante asirio que intentó invadir Egipto durante la dinastía XXVI. Veremos, empero, que el intento de datación cobra más fuerza al abogar por la opción árabe y la venida de Osiris con los *cenitas*.

²²⁵ Aunque coincidan en el año de publicación (1587), la obra de Andrés de Poza ya estaba lista con anterioridad a los *Diálogos* de Agustín, puesto que el manuscrito del *De la antigua lengua* contaba con el permiso real de publicación desde hacía tres años, habiendo sido firmado en San Lorenzo en julio de 1584.

²²⁶ Apuntadas por Gorrochategui, art. cit., p. 665.

²²⁷ Esto es, árabes nómadas o 'escenitas': «tal nombre, originariamente propio de un pueblo o conjunto de pueblos enclavados en la península del Sinaí, se extendió a partir del siglo III d.C. a todos los pueblos nómadas con los que los romanos entraron en contacto en el Oriente Medio». Narciso SANTOS YANGUAS, «Algunos aspectos de los árabes en el Bajo Imperio», en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach con motivo de sus XXV años de docencia en la Universidad de Oviedo*, vol. 5, miscelánea de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1983, p. 485.

²²⁸ Andrés de POÇA, *De las antiguas poblaciones de las Españas y del Sitio y Nombre que al presente le corresponden*, siendo este el tercer tratado (con foliación propia) incluido en *De la antigua lengua*, ob. cit., fol. 12.

²²⁹ Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Alianza, Madrid, 2003, esp. pp. 185-186.

²³⁰ Luys de la CUEVA, *Dialagos [sic] de las cosas notables de Granada y lengua Española, y algunas cosas curiosas*, En Casa de Fernando de Lara, Sevilla, 1603, «Diálogo Octavo», fol. s/n [RBME 110-IV-8].

La puesta en relación de Osiris con los árabes escenitas a fin de buscar legitimación de antigüedad en ese contexto, decíamos, tan particular como fue el de las *falsificaciones* granadinas llegó al punto, según se desprende del fragmento, de enlazar el argumento fabuloso con el nombre de un señorío tan relevante como era el marquesado del Cenete (o Zenete), creado por los Reyes Católicos tras la conquista de Granada. No obstante, existen otras asociaciones tal vez más evidentes que la argumentada por de la Cueva entre Osiris y los escenitas en suelo hispánico. Y es que el componente de antigüedad que brindaba –según veremos al tratar sobre genealogías míticas– la figura osiríaca y, por extensión, Egipto, sirvió para tejer mecanismos que permitieran encajar el mito egipcio en la construcción de referentes léxicos mediante los que pudieran establecerse, ahora sí de forma más clara, alguna relación de analogía etimológica entre «Osiris» y la onomástica nobiliaria castellana. De ahí el vínculo lingüístico trazado con el linaje más afín, el de los Osorio, que se tenía por establecido desde mediados siglo XVI²³¹. Vínculo que, en el cambio de centuria, seguiría vigente en autores como Prudencio de Sandoval (1553-1620), hasta el punto de asegurar el cronista de Felipe III que «del principe de Egipto Osiris sacan el nombre de Osorio, que es harto vezino al de Osiris»²³².

Ante tal asociación entre «Osiris» y «Osorio» por una pretendida analogía etimológica, durante la investigación se pensó que cabía la posibilidad de que algo parecido pudiera haber ocurrido con lo relativo a la toponimia peninsular. Una idea que *a priori* parecía verosímil y nada descabellada teniendo en cuenta que, aunque de forma aislada, existían asimilaciones del tipo Nilo/Nalón (véase nota 97). La hipótesis surgió a raíz de documentar un argumento –no menos fabuloso– que partía del supuesto de identificar «Osiris» tras el topónimo de la antigua Osicerda²³³. Tal identificación no se daría *ad hoc* hasta el siglo XVIII, en base eso sí a una publicación del XVII, el *Museo de las medallas desconocidas españolas* (Huesca, 1645), donde Lastanosa incluía la descripción de una

²³¹ Decimos que *se tenía por establecido* ante la imposibilidad de asegurarlo con mayor certeza y precisión. Según un par de referencias del siglo XVII que han podido documentarse, Florián de Ocampo dispuso el vínculo lingüístico entre Osiris y el linaje de los Osorio. Respecto a la primera, se encuentra en una obra de mediados del Seiscientos; en ella, se explica lo siguiente: «*Casa de los Osorios, Marqueses de Astorga* (...). Florián de Ocampo en el capítulo undezimo del primer libro de la *Historia General de España* deduce el nombre de Osorio de Osiris, aquel Príncipe de Egipto que vino a España contra los Geriones y que en ella dexó [a] un hijo o pariente, de quien descenden los deste linage». Antonio CALDERÓN y Gerónimo PARDO, *Excellencias y primacías del Apóstol Santiago el Mayor, único Patrón de España y Capitán General de las Armas Católicas*, En Casa de Gregorio Rodríguez, Madrid, 1658, t. II, cap. IV, p. 322. Sin embargo, a pesar de la aparente exactitud de la cita, el intento de su localización en Ocampo ha resultado estéril: no aparece en el capítulo XI indicado, ni tampoco en el resto de la obra donde el cronista de Carlos V alude extensamente a la venida a España del rey egipcio a lo largo de *Los cinco libros primeros de la Coronica General de España* (Medina del Campo, 1553). En cuanto a la segunda referencia, anterior en el tiempo, es la facilitada por fray Prudencio de Sandoval, de quien nos ocupamos a continuación.

²³² Tal y como se avanzaba en la nota anterior, Sandoval lo refiere en base a Ocampo. No obstante, ya he señalado que ha sido imposible contrastarlo en la fuente original puesto que, tras una exhaustiva búsqueda, no se detecta en la *Coronica General de España* de Ocampo; asimismo, la búsqueda se ha extendido a la ampliación de Ambrosio de Morales, pero tampoco ha dado ningún resultado. Es desconcertante porque fray Sandoval asegura que «Florián de Ocampo, autor tan grave, en el libro primero cap. 11 de la historia general de España, trata de aquel valeroso y justiciero Príncipe de Egipto Osiris y su venida a España (...), de donde sacan el nombre de Osorio». Y citando otros autores que, prosiguiendo con Sandoval, «no sabían tan bien la historia como Florián de Ocampo, uno dixo que era hijo de un Emperador de Constantinopla, otro del Rey de Inglaterra, y otro del de Troya. Y assi quando huviesse de creer algo desto, tendría por más cierto que del nombre de Osorio es [del] de Osiris». Prudencio de SANDOVAL, *Chronica del Inclito Emperador de España Don Alonso VII deste nombre Rey de Castilla y León*, cap. «Descendencia de la Casa de Osorio, Marqueses de Astorga», Luis Sánchez, Madrid, 1600, pp. 253-254.

²³³ Osicerda es un antiguo municipio aragonés, de localización históricamente incierta, si bien actualmente parece estar probado que su ubicación fue en el Bajo Aragón turolense, en los alrededores de la Puebla de Híjar. Véase Francisco BELTRÁN LLORIS, «Una liberalidad en la Puebla de Híjar (Teruel) y la localización del MUNICIPIUM OSICERDA?», en *Revista del Archivo Español de Arqueología-AE.sp.A*, 69 (1996), pp. 287-294.

moneda en la que aparecían dos tipos de grafías, de las cuales la latina permitía deducir un nombre: «OSI.[CERDA]»²³⁴. En cuanto a su iconografía, el erudito aragonés anotaba que podía verse un elefante y, en el reverso de la moneda, una figura alada que sujetaba una corona y una palma²³⁵. Que además el elefante estuviera pisando una serpiente –detalle que no proporciona Lastanosa– parecía albergar ciertas expectativas. En cualquier caso, al margen del ejercicio descriptivo, no se ofrecía una imagen de la moneda. Para ello debería esperarse a la siguiente centuria, cuando Cristóbal Rodríguez publicaría su *Bibliotheca universal de la polygraphia española* (Madrid, 1738), donde la moneda en cuestión apareció insertada en el prólogo:

Las [medallas] de Osicerda, que es Osera en Aragon, son más singulares. Y si alguno en lugar de Osicerda leyese Osiris en esta Medalla, no faltarán otras de esta Ciudad [que sean] menos equívocas, que se publicarán en otra ocasión.²³⁶



Precisamente este fragmento reproducido, y en general todo el contenido del prólogo, cuya autoría no era de Cristóbal Rodríguez sino de Blas Antonio Nasarre y Ferriz, fueron objeto de revisión por parte de Gregorio Mayans el mismo año de publicarse la *Bibliotheca universal*²³⁷. Y es aquí donde nació la hipótesis: entre las aseveraciones contra las que arremetía Mayans extraídas del prólogo de Nasarre, al aludir a la moneda de Osicerda, el valenciano la incluía en los *Diálogos* de Agustín, a lo que seguía su negación categórica de asociar los orígenes de Osicerda a Osiris: «basta decir –escribía Mayans– que hay medallas donde se dice *Osic.*, inscripción que no da lugar a la interpretación de Osiris»²³⁸. Si un erudito como Mayans arremetía con tal rotundidad el argumento y situaba la moneda en los *Diálogos* de Agustín, quizás la asociación Osiris/Osicerda se pudiera retroceder al Quinientos. Sin embargo, tras un vaciado exhaustivo de la obra del arzobispo de Tarragona, la moneda no apareció, ni descrita en la parte textual, ni incluida en el aparato final de grabados²³⁹. Por tanto, la hipótesis se desvaneció y de poco, o nada, sirvió revisar otras obras como las *Antigüedades* de Ambrosio de Morales o las citadas de Alderete para corroborar que la asociación fabulosa Osiris/Osicerda no se dio como tal en el marco del siglo XVI.

²³⁴ La otra grafía es el nombre ibérico, *Userrete*. Ana M^a VÁZQUEZ HOYS, “La serpiente en las monedas. Transmisión iconográfica de una antigua creencia”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), pp. 59-98 [cfr. p. 76 n. 43].

²³⁵ Vincencio Juan de LASTANOSA, *Museo de las medallas desconocidas españolas*, Juan Nogués, Huesca, 1645, pp. 175-176.

²³⁶ Christóbal RODRÍGUEZ, *Bibliotheca universal de la polygraphia española*, Antonio Marín, Madrid, 1738, «Prólogo [de Blas Antonio Nasarre y Ferriz]», fol. 5v (texto e imagen del anverso y reverso de la moneda).

²³⁷ «Carta de Gregorio Mayans a Francisco de Almeida, 30 de mayo de 1738. Muy Señor Mío. Ofrecí a V.S. hacer un apuntamiento de los principales errores que ha cometido D. Blas Antonio Nasarre en el Prólogo que ha hecho a la *Bibliotheca universal* de D. Christóbal Rodríguez. Y para cumplimiento de mi palabra he anotado algunas cosas que me han causado una gran disonancia (...).» Cfr. Antonio MESTRE, “Gregorio Mayans y la publicación de la *Polygraphia española* de Christóbal Rodríguez”, en Francisco M. Gimeno Blay (ed.), *Erudición y discurso histórico. Las instituciones europeas, siglos XVIII-XIX*, Publicaciones del Seminari Internacional Estudis Cultura Escrita/Universitat de València, Valencia, 1993, pp. 51-72 [encabezamiento de la carta de Mayans aquí reproducido en p. 58].

²³⁸ «En el mismo fol. 5, afecta tener algunas medallas con letras latinas en una parte y con caracteres desconocidos en el reverso, y no publica otras que las que vemos de Celsa, Saetabi y Osicerda en D. Antonio Agustín y D. Vincencio Juan de Lastanosa». Mestre, ob., cit., p. 62.

²³⁹ Lo que teóricamente recoge Agustín es otra moneda hispanolatina al parecer también de Osicerda, descrita en las *Antigüedades* de Ceán Bermúdez con efigie del emperador Tiberio en el verso (TI.CAESAR.AVGVSTVS) y toro en reverso (inscripción MVN. en registro superior, OSICERDA en inferior). Pero tampoco corresponde a ninguna moneda de las compiladas por Agustín de Tiberio y toro en reverso (concentradas en diálogos VII y VIII).

Es posible que la negación de una hipótesis tenga en ocasiones su lado positivo e incluso su propia utilidad. Es esta una de esas ocasiones porque ha permitido acotar, o al menos restringir, lo que se planteaba al iniciar este epígrafe al preguntarse hasta dónde debería abarcar el repertorio terminológico derivado de la recepción egipcia. Por ende, una vez relativizada la dimensión lingüística derivada de *lo egipcio* en el horizonte topográfico de suelo peninsular (insisto que relativizada, puesto que en Capítulo V se verá que Hércules *el egipcio* es una excepción), sólo queda un asunto por tratar en este apartado: ocuparnos de un aspecto más de tipo numérico y estadístico que se había anunciado con anterioridad, consistente en ofrecer un muestreo de usos y variaciones gráficas de «Egipto» en lengua castellana, junto a otros vocablos relevantes relacionados directamente con la recepción egipcia y que han ido apareciendo en las pasadas páginas. Este registro documental recoge, pues, algunos de los términos que nutren el imaginario egipcio en contexto español y ha sido elaborado, por razones ya esgrimidas, en base al período 1400-1600. La selección de términos ha sido la siguiente:

- Egipto
- egipcio
- Horus
- Isis
- Osiris

En el cuadro que ofrecemos (véase página siguiente) se han desglosado cada uno de estos cinco términos a razón de sus variaciones y formas gráficas de mayor uso en el período examinado (acotado, según lo dicho, a los siglos XV-XVI), y que están contenidos tanto en incunables como impresos, de naturaleza temática muy diversa (lingüística, histórica, científica y religiosa, entre otras categorías que se explicitan en el cuadro). Los índices de uso de cada término (en función de su grafía) se han agrupado en etapas cronológicas a fin de obtener un esquema visual sintético y coherente. Asimismo, se ha optado por excluir del registro los términos (se indican cuáles en nota a pie del cuadro) cuyo uso apenas fue representativo a lo largo de las dos centurias²⁴⁰.

²⁴⁰ En tanto que ejercicio de vaciado estadístico, el registro documental de términos relacionados con el imaginario egipcio en contexto español recogido en el cuadro que podrá consultarse a continuación, ha sido posible gracias a un recurso digital puesto en marcha en tiempos recientes por la RAE: el *Corpus Diacrónico del Español* (CORDE). Se trata de un compendio textual interactivo que tiene por objetivo facilitar el acercamiento histórico y el estudio interdisciplinar de la lengua castellana, desde sus propios inicios hasta 1974, año que se enlaza con otro recurso, el *Corpus de Referencia del Español Actual* (CREA). Volviendo al CORDE, constituye un instrumento de gran utilidad al permitir realizar consultas en base a los criterios restrictivos que define el propio investigador (ya sean a partir de una secuencia cronológica, geográfica, por tipología de documento, etc.), ordenar los resultados obtenidos y, a partir de ellos, mostrarlos dependiendo de cuáles sean sus intereses. No cabe duda de la enorme utilidad que este tipo de herramientas supone hoy en día para el investigador. Sin embargo, y como es natural, conllevan algunos riesgos y presentan ciertas limitaciones, que son comentadas a continuación del cuadro.

Más allá de los cinco términos arriba señalados, un vaciado pormenorizado de cada una de las obras consultadas en la presente investigación dispararía exponencialmente el recuento aquí ofrecido. En este sentido, decíamos que los cálculos y las estadísticas que permite extraer el CORDE son de suma utilidad. De hecho, puede considerarse como un instrumento de trabajo excepcionalmente útil para historiadores, lingüistas, filólogos o cualquier investigador cuya labor de estudio interceda en aspectos diacrónicos relacionados con la lengua castellana. Pero no dejan de ser cálculos aproximados, al estar basados en documentos indexados, o bien en función de su citación en el seno de monografías modernas. Además, en el caso que nos ocupa, los incunables y obras impresas no siempre permiten detectar con facilidad un determinado vocablo. Así, por ejemplo, la búsqueda del nombre «Osiris» puede resultar en balde en una obra impresa del siglo XVI que se encuentre digitalizada y a disposición de cualquier usuario internauta. ¿Por qué? Porque, al margen de las diversas formas gráficas que pueda presentar este término, o cualquier otro, relacionado en nuestro caso con Egipto, existe una dificultad añadida, de importancia no menos baladí: por lo general, la tipografía de imprenta característica de la época no permite detectar la segunda /s/ de «Osiris» como tal, sino que la interpreta como una //f/. Dato anecdótico que, en el fondo, no lo es en absoluto.

CUADRO 1

**REGISTRO DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON LA RECEPCIÓN EGIPCIA
EN CONTEXTO ESPAÑOL EN EL PERÍODO 1400-1600**

Fuente: Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la RAE²⁴¹

«ÆGIPTO»	8 casos en 5 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	ninguna (a partir de los datos del CORDE)	
«ÆGYPTO»	14 casos en 10 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	ninguna (a partir de los datos del CORDE)	
«EGYPTO»	1.212 casos en 69 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1519-1548 189 casos 1552-1600 862 casos	
«EGIPTO»	2.867 casos en 280 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1494-1527 297 casos 1583-1599 469 casos	
«EGITO»	162 casos en 50 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1431-1534 85 casos 1554-1597 8 casos	
«EJITO»	19 casos en 3 documentos	
Temáticas:	prosa religiosa	
Etapas relevantes:	1557-1560 17 casos	
«EGIPCIANO»	31 casos en 14 documentos	«EGIPCIANA» 15 casos en 10 documentos
Temáticas:	religiosa, narrativa, científica, lingüística	histórica, científica, narrativa
Etapas relevantes:	1400-1490 6 casos 1571-1587 15 casos	1490-1507 3 casos 1527-1587 11 casos
«EGIPCIO»	82 casos en 31 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica, hagiográfica	
Etapas relevantes:	1521-1594 59 casos	
«HORUS»	11 casos en 3 documentos [se excluye «Horo», relativo a <i>Horo Apolo Niliaco</i>]	
Temáticas:	científica	
Etapas relevantes:	1507-1599 11 casos	
«ISIDE»	20 casos en 6 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, lírica, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1527-1594 14 casos	
«ISIS»	86 casos en 26 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, lírica, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1527-1589 48 casos	
«YSIS»	19 casos en 10 documentos	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1453-1494 6 casos 1508-1585 10 casos	
«OSIRIS»	62 casos en 18 documentos [se excluye «Osyris»/«Osyride», especie herbácea en botánica]	
Temáticas:	religiosa, histórica, narrativa, lírica, científica, didáctica	
Etapas relevantes:	1527-1599 57 casos	

²⁴¹ Facilitamos su URL (de 2016): <http://www.rae.es/recursos/banco-de-datos/corde> [2016]

► OBSERVACIÓN: se excluyen las variantes «EJYPTO», «EGYPCIANO» y «EGYPCIANA» por no ser representativas dentro de los registros documentales indexados en CORDE para este período. Respecto a la primera variante, sólo se registra 1 caso en un documento (poema anónimo datado a finales siglo XV); para la segunda, 3 casos en dos documentos (de 1490); en cuanto a la tercera, 2 casos en un documento (también de 1490). A excepción de un par, el resto de los casos están registrados íntegramente a partir del *Universal vocabulario* de Alfonso de Palencia.

En definitiva, pese a la utilidad de las herramientas tecnológicas actuales, y a tenor de las dificultades o limitaciones que conllevan (*vide* final nota 240), la obtención de un cómputo con un margen porcentualmente fiable se reduce sólo a una posibilidad: el vaciado mediante recuento manual. Y, aunque este ejercicio exhaustivo se escape de toda pretensión, sería imperdonable pasar por alto que –pongamos por caso– en un tratado publicado en el punto álgido de la recepción egipcia como es el último tercio del siglo XVI y que, en apariencia, dista de guardar ninguna relación con el antiguo Egipto, la mencionada *Monarchia ecclesiastica* de fray Pineda, sólo en la primera parte (de la edición salmantina de 1588) sale citado «Egipto» un total de 248 ocasiones (en mayor grado bajo la forma «Egypto»), mientras que «egyptio/s» lo hace en 75. Por no hablar de las numerosísimas en que aparece «Osiris» (97 veces), junto a las pertinentes a «Isis», que presenta variaciones gráficas en «Ysis» (y que exceden de las 30 ocasiones, imponiéndose casi siempre la primera forma). En cualquier caso, más que la relativa importancia que pueda tener cuántas veces una determinada obra registra una cantidad u otra de vocablos relacionados con el imaginario egipcio, sirva la simple contabilización realizada a partir del tratado de Pineda para evidenciar la densidad que supone afrontar la recepción egipcia en el XVI. Lejos, pues, de ser una centuria que –según ha insinuado algún autor– se resintió del paulatino declive en las publicaciones de tema norteafricano ante la aparición de los textos cronísticos novocontinentales, que provocaron «un descenso por el interés hacia el mundo del nombre *Egipto*»²⁴², lo cierto es que ese *nombre* se hallaba por doquier en la producción literaria, la tratadística y la erudición anticuaria, situándose Egipto en el cénit del discurso (o como parte de él); otorgándosele un papel activo en los argumentos defendidos, sean del tipo que fueren; y concediéndosele una utilidad y un provecho que permitieron que *lo egipcio* estuviera presente a la hora no sólo de concebirse el *pasado* en el Quinientos hispánico, sino también a la de *incluirse* en el propio pasado hispánico.

Se abría el Capítulo haciéndose notar que, pese a tratarse de un vocablo exiguo, de sólo tres sílabas, «Egipto» planteó serias dificultades gráficas, a lo que se añadía que era verosímil pensar que también surgieron dudas en cuanto a su dicción. Al alcanzar este penúltimo párrafo, es posible que no se tenga una conclusión *clara* al respecto. Menos aún cuando una *gramática* que hemos reservado para este instante, la de Cristóbal de Villalón (*ca.* 1505-¿1558?), de mediados Quinientos, en el libro dedicado al «Elogio y búsqueda de la perfección de la lengua castellana» debían tenerse «Egypto» y «Egyptios» bajo esos parámetros de *perfección*²⁴³. Pero carecer de una conclusión *clara* no quita que, en nuestro propósito de vindicar un espacio hispánico para la recepción egipcia de la segunda mitad del siglo XVI, haya quedado suficientemente demostrada la atención que «Egipto» y su repertorio terminológico recibieron tanto en vocabularios, gramáticas, ortografías y diccionarios al uso, como en tratados, misceláneas y comentarios de la más variada naturaleza, que nos permiten tomar un contacto directo con las múltiples posibilidades existentes en la época, tanto léxicas, etimológicas, etiológicas como semánticas. Algo imprescindible para encauzar el resto de la investigación.

²⁴² Pedro TENA TENA, «Egipto, un *locus* y un *logos* en la lengua española», en *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 19 (2001-2002), URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/egipto.html>

²⁴³ Al ser las formas por las que optó el autor. Cristóbal de VILLALÓN, *Gramática Castellana. Arte breve y compendio para saber hablar escribir en la lengua Castellana congrua y decentemente*, En Casa de Guillermo Simón, Amberes, 1558, lib. IV, fol. s/n.

Cuando Erasmo defendía que siempre hay que beber de las fuentes originales, en el caso de Egipto se cumple sólo en parte. Aunque para asentar las bases lingüísticas y filológicas de la recepción del mito egipcio del siglo XVI no fuera posible –todavía– beber de las propiamente faraónicas, la búsqueda de las fuentes clásicas y medievales que posibilitaran un acercamiento humanista a la cultura egipcia antigua, en cierto modo lo propició. Una riqueza, la examinada sobre la dimensión lingüística de «Egipto», que en la mayoría de ocasiones –diría que en casi todas– nos ha conducido del *logos* al *locus*, es decir, se ha entremezclado inevitablemente con aspectos territoriales y geográficos porque –parafraseando a Herodoto– Egipto es *el* don del Nilo. Y uno es inconcebible sin el otro.



«Los Affricanos no tienen al Egipto por parte de Affrica, alomenos la parte oriental del. [Hu]vuo algunos que creyeron que antiguamente occupava la mar toda esta regiō, y que retirando se por tiempos (como ha hecho en otras muchas partes) baxó una inundancia o creciente del Nilo que duró largo tiempo, la qual truxo de la parte de Ethiopia tanto lodo y tierra que dexó aquellos campos hermosos y fértiles. Los Alarabes llaman esta region Mezra, los Hebros Mesraim y los naturales de la tierra la llaman el Quibet [=Kemet], cuyos límites ponen los Affricanos desta manera:
A Occidente tiene los desiertos de Marmarica y de Lybia y de Barca.
A Oriente los que confinan con la Asia. Al Norte el mar Mediterráneo, y al medio día las tierras y habitaciones de Buggia o del reyno de Neúba [=Nubia], en la Ethiopia sobre el Egipto. Ay por toda esta tierra grandes poblaciones y muchas ciudades principales y ricas y por ella passa el gran río Nilo».

Luis del Mármol Carvajal,
Primera parte de la Descripcion General de Affrica (...)
dirigida a la C.R.M. del Rey Don Phelippe Segundo deste nombre,
En Casa de Rene Rabut, Granada, 1573, lib. I, cap. XVIII
«De la descripcion del Egipto y de las provincias y ciudades famosas del»
fol. 17v

[Capítulo II] Dimensión geográfica y territorial

Del *logos* al *locus*. En este punto se ha concluido el capítulo anterior. Así pues, tras dejar atrás la dimensión lingüística, llega el momento de circunscribir Egipto en el estado de los conocimientos geográficos y en los saberes cosmográficos del siglo XVI. El propósito no es otro que posicionar Egipto en el punto de mira de las complejas relaciones diplomáticas del Quinientos hispánico, fraguadas antaño y sumidas en el cambio y la tensión permanentes. Por todo ello, este Capítulo II examina unos ámbitos complementarios entre sí como son el geográfico y el territorial. Un Egipto entendido como una tierra lejana... aunque no tanto a juzgar por las razones que veremos, entre las cuales la consideración que, en el corazón del Sinaí, se reservaba a quien estaba al frente de la Monarquía española, ponderado ni más ni menos que de «Rey nuestro señor».



Egipto, una tierra lejana... aunque no tanto

II.1. Gravitando entre África y Asia, entre el *locus* geográfico y el *locus* figurado.

Formación de un imaginario español en torno a la geografía y el medio nilóticos

La cita textual que inaugura este Capítulo recupera un fragmento de la ya mencionada *Descripción general de África* de Luis del Mármol Carvajal. El motivo de elegirla a modo de apertura radica en que en ella se asientan varios conceptos referidos a la geografía egipcia que pueden considerarse claves, no sólo por la presencia de *Kemet* bajo la forma «Quibet» (que redondea la cuestión en torno a este topónimo original examinada en el Capítulo precedente del trabajo), sino también por los puntos limítrofes que Mármol señala para Egipto y, no menos importante, por su alusión al «gran río Nilo», expresión que aúna la visión en la cronística quinientista (y que persistirá en la posterior) sobre el *gran Nilo*, cuya crecida anual había alentado desde antiguo a la existencia de esos «campos hermosos y fértiles», junto al florecimiento de «grandes poblaciones y muchas ciudades principales y ricas». Una visión, ésta, ni siquiera empañada por la irrupción otomana en 1517, pese a que la conquista de Egipto e inmediato sometimiento del país a las leyes del Turco (tenidas en el XVI por tiránicas) habían mermado la opulencia y el esplendor egipcios que, a ojos de viajeros y peregrinos que se dirigían a Tierra Santa, se habían logrado bajo el imperio de los soldanes y los mamelucos¹. En cualquier caso, más que como tópico literario, es muy posible que el autor granadino reparara en tales parajes nilóticos, tanto rurales como urbanos que exhalaban suma belleza, fertilidad y riqueza, en miras al propósito latente en la retaguardia de su *Descripción*, cuya primera parte –aparecida en la Granada de 1573 y dirigida a Felipe II– recogía noticias de índole geográfica y etnográfica que podrían serle de utilidad al rey Prudente en caso de surgir en la Monarquía un interés territorial sobre aquellas latitudes del continente africano².

¹ Al respecto, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, CSIC-Instituto de Filología, Madrid, 1989, pp. 29-30.

² Cfr. Mar MARTÍNEZ-GÓNGORA, “El discurso africanista del Renacimiento en *La Primera Parte de la Descripción General de África* de Luis del Mármol Carvajal”, en *Hispanic Review*, LXXVII, 2 (2009), pp. 171-195.

De ahí que, incluso antes de dar inicio la materia propiamente expuesta por Mármol, en una de las *aprobaciones* insertas en el preludio de la obra, en concreto la firmada por Ambrosio de Morales, se considerase que:

Y quãto al sujeto y materia de sta obra digo q es muy buena y muy necessaria para q en España estuviesse escripta. Porq siendo Affrica una provincia tan vezina de España y tan enemiga es cosa de gran provecho tenerla particularmente conocida, para la paz y la guerra, pues con esta noticia la contratación será más provechosa en la paz, y la guerra se podrá tratar con toda aquella ventaja que da el reconocer la tierra y sus particularidades (...). Y este es mi parescer, y por esso lo firme de mi nombre en Alcalá de Henares a los onze de Março del año de mil y quinientos y setenta y dos.³

Según se indica al final del fragmento de Morales, su *aprobación* a la *Descripción* de Mármol viene fechada a 11 de marzo de 1572, lo que significa que el cronista daba su beneplácito a la obra coincidiendo en el tiempo con un plan de Cruzada –*admirable* a la par que *fantástico* e *irrealizable*, según juzgara en su día Menéndez Pidal– propuesto por Pío V poco antes de morir en mayo de ese mismo año: aún bajo los efectos exultantes de Lepanto, el plan ideado por el Pontífice ponía en el punto de mira a la conquista de Egipto, junto a la de Siria, Palestina y otros puntos clave del Levante mediterráneo; tales eran al menos las expectativas que se pusieron encima de la mesa en un encuentro del Papa con Juan de Zúñiga, el entonces embajador de Felipe II en Roma, acordando fundar en aquellas latitudes un reino cristiano con, ni más ni menos, Juan de Austria al frente⁴. Claro que, según habremos comprobado en la misma cita textual que abre este Capítulo, «los Affricanos no tienen al Egipto por parte de Affrica», por lo que, en el marco geográfico del continente negro, el caso egipcio era una especie de punto y aparte, resultando nada fácil la tarea que Morales aconsejaba en la antesala de la obra a la hora de *reconocer la tierra y sus particularidades*. Así pues, ¿adónde y cómo encajar Egipto?⁵

Aunque la aparición de la primera parte de la *Descripción general de África* debamos situarla entre los dos hitos de Ortelius para con Egipto a que nos hemos referido, el *Theatrum Orbis Terrarum* de 1570 y el *Parergon* de 1579, lo cierto es que el desconocimiento sobre el terreno del país del Nilo fue una constante a lo largo del XVI, si bien esta tónica anunciaría algunos síntomas de cambio en las postrimerías de la centuria gracias a la labor del cartógrafo flamenco. Eran innumerables e incógnitos los peligros que podían acechar a todo aquel que decidiera intentar ultrapasar las inmediaciones de la ciudad del Cairo, adentrarse en el Valle del Nilo, proseguir ruta hacia el Alto Egipto e incluso más allá. Salvo contadas excepciones, el viajero moderno solía limitarse a pisar la zona septentrional del país, circunscrita al Delta del Nilo, no llegando a sobrepasar la urbe caiota⁶. Naturalmente, el desconocimiento no quedaba acotado al territorio egipcio; concernía también a las regiones vecinas y, por supuesto,

³ Mármol, *Primera parte...*, ob. cit., «Aprovación del muy Docto Varón el Maestro Ambrosio de Morales, Chronista de su Magestad», fol. s/n.

⁴ Así lo recoge una carta de Juan de Zúñiga a don Juan referida en Ramón MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Historia de España*, t. XIX, *España en tiempo de Felipe II (1556-1598)*, vol. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1958, p. 137.

⁵ Ya Alderete se mostraba indeciso al intentar situarlo en África o en Asia (*Antigüedades...*, ob. cit., p. 443).

⁶ Aun así, Egipto queda al margen de los «escritos norteafricanos», conglomerado de textos variados de los siglos XV-XVII que plasman las visiones de viajeros y navegantes, de monarcas españoles y portugueses, de militares y cautivos, etc. cuyo eje son las vivencias en el Norte de África. *Cfr.* Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, “El Orientalismo español de la Edad Moderna: la fijación de los mitos descriptivos”, en J. A. González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 37-53. De ahí planteamos adónde y cómo encajar Egipto.

a las míticas fuentes del Nilo. Cabe tener en cuenta que los conocimientos relativos a la geografía y cartografía del Quinientos (al igual que previamente las del Cuatrocientos) estaban a merced de los arquetipos geográficos fijados en fuentes de autoridad tales como Estrabón o, como hemos visto de forma aún más categórica, Claudio Ptolomeo. Así, en la concepción ptolemaica se prefiguraba el origen del Nilo en dos puntos cercanos a los *Lunæ Montes*, «Montes de la Luna», expresión felizmente acomodada en la literatura de la época para, precisamente, designar a las fuentes del río como lugar lejano e inhóspito⁷. Y a todo ello debemos añadir las incertezas existentes alrededor de la mítica tierra del Preste Juan, a la que volveré unos capítulos más adelante al hablar de *mumia*, cuyo emplazamiento geográfico se cifraba a la altura de la zona de Abisinia⁸. En la búsqueda de este reino cristiano legendario del Preste Juan, algunos peregrinos atravesaron el istmo egipcio de Coptos (sito entre el Nilo y el Mar Rojo o *Bermejo*, el término utilizado en la época), y emprendieron ruta hacia el corazón del Alto Egipto. El objetivo no era otro que alcanzar la Etiopía cristiana; sus relatos, empero, acabaron siendo sucintos, limitándose a anotar la presencia de aldeas y –dato más importante– a testimoniar su paso por *Luqsor* (Luxor), ubicada a unos kilómetros al sur de Coptos⁹.

Las razones que impulsaban a pisar territorio egipcio no se acotaban, claro está, a las peregrinaciones a Tierra Santa¹⁰. Las de carácter diplomático (que reservo para el siguiente epígrafe); científico (relativas a la botánica, la medicina y la farmacopea); las derivadas del comercio con Próximo Oriente (existente pese a la competencia atlántica y a la dificultad que suponía el *infidel*)¹¹; las que tenían finalidades cartográficas; o las tocantes a un género pujante en el XVI como la Geografía, estaban presentes por igual

⁷ A modo de ejemplo tenemos la clara mención cervantina inserta en la primera parte del *Quijote*. Veamos: «Bien notas, escudero fiel y legal, las tinieblas desta noche, su extraño silencio, el sordo y confuso estruendo destos árboles, el temeroso ruido de aquella agua en cuya busca venimos, que parece que se despeña y derrumba desde los altos Montes de la Luna». Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* [Primera Parte], Edición Conmemorativa IV Centenario, Austral, Madrid, 2005, cap. XX, p. 146.

⁸ La etíope era la ubicación tenida desde el siglo XIV, puesto que antaño se había situado en Asia central. La creencia en este reino cristiano fabuloso, gobernado por un monarca-sacerdote asediado por el *infidel*, tenía su punto de arranque en una carta que –según la tradición– había enviado en 1165 el propio Preste Juan a Manuel I, emperador de la dinastía bizantina Comné; en esta epístola se relataban las grandezas de su país, que quedaron arraigadas en el imaginario de la Cristiandad occidental, mostrando la del Preste Juan como tierra mítica y clave para afrontar y vencer al mundo musulmán. Pasado un siglo, el mito ya era citado por los viajeros europeos que llegaban a Asia, incluyendo por supuesto a Marco Polo. Al respecto, Lluís CIFUENTES I COMAMALA, *La ciència en català a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Publicacions UB/Universitat de les Illes Balears, 2006 (2ª ed.), esp. pp. 263-264.

⁹ Erik HORNUNG, *Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance?*, Universitätsverlag Freiburg Scheweitz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1990, esp. pp. 174-175.

¹⁰ Entre ellas, la de Pedro de Escobar (entre 1584-1585), traslucida en un relato difundido con éxito en el último cuarto del XVI, el *Luzero de la Tierra Santa y Egipto*; y la del jesuita Diego de Salazar (entre 1587-1592), recogida en un parcialmente perdido *Libro de las peregrinaciones del Catholico Rey Don Philippe Segundo (...) que mandó hazer al padre Diego de Salazar (...) a la çidad santa de Hierusalen (...), a toda la Palestina y tierra de Egypto*. Para Escobar, véase Nieves BARANDA, “El camino espiritual a Jerusalén a principios del Renacimiento”, en M. E. Shaffer (*et alii*), *Medieval and Renaissance Spain and Portugal*, Thamesis, London, 2006, pp. 23-41; para Salazar, Jacobo SANZ HERMIDA, “Un peregrino real: Diego de Salazar (S.J.) y el voto de Felipe II”, en AAVV, *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, vol. I, Universidade do Porto, Oporto, 2004, pp. 221-230.

¹¹ Del comercio de *mumia* me ocuparé en Capítulo VIII. Por su parte, no será hasta entrado el siglo XVII cuando surja la figura del mercader-anticuario encaminado a satisfacer el gusto cortesano por nutrir de antigüedades las colecciones y *cámaras de maravillas* (para lo egipcio será paradigmático el *Museum Kircherianum*, fundado en la Roma de 1650). Sirva como apunte que, para España, no habrá un ejemplo tan claro hasta el Setecientos: de haber cuajado la misión confiada al mercader-anticuario de Luis XIV, Paul Lucas (1664-1737), Felipe V se hubiera erigido en un coleccionista de arte egipcio de primer orden. Michel DEWATCHER, *Pour les yeux d'Isis*, RMN, París, 1998, pp. 78-79. Cosa distinta es la estatuaría *egiptizante* recogida en el *Cuaderno de Ajello* (1730-1750) que, procedente del fondo de Cristina de Suecia y del Marqués del Carpio, ingresó en la Colección Real tras ser adquirida por Isabel de Farnesio.

entre las motivaciones expedicionarias. Aquí no vamos a atender la extensa relación de viajeros que, por la razón que fuere, tuvieron Egipto como destino o como simple lugar de paso¹². Pero sí a reparar en tres casos particularmente significativos, a los que nos hemos referido con anterioridad, que ensanchan los conocimientos en la geografía nilótica, abonan en un sentido u otro la recepción egipcia quinientista, e ilustran esas *contadas excepciones*. El primero concierne a un autor granadino que no sólo ejerció notoria influencia en la *Descripción* del también granadino Mármol Carvajal, sino en las citadas *Antigüedades* de Alderete: el geógrafo hispanoárabe Al-Hassan ibn Muhammad Al-Garnati (1489-1552), más conocido como Juan León Africano a partir de convertirse al cristianismo de la mano papal de León X. Fruto de sus viajes fue la *Descrizione dell’Africa*, concluida en 1526 aun no publicarse hasta decenios más tarde como parte de una recopilación, *Navigazioni e Viaggi* (Venecia, 1550); la relevancia de su cometido viene dada porque, coadyuvado por sus orígenes árabes, en las dos ocasiones que estuvo en Egipto, León el Africano se desmarcó de la zona norteña y realizó trayectos completos por el país¹³. En cuanto al segundo caso, algo posterior, se trata del *anónimo veneciano* que hay detrás de un *Viaggio que ò fato l’anno 1589 dal Caiero in Ebrin navigando su per el Nilo*; el misterioso protagonista de este periplo, tras visitar el Delta y el Cairo, remontó río arriba hacia el Alto Egipto y Nubia, instaurando implícitamente un nuevo –y duradero– prototipo de viaje a Egipto al uso¹⁴. Y, sin movernos de los años ochenta, llegamos al tercer y último caso, el de Prospero Alpini (1553-1617), médico y botánico veneciano que, tras una dilatada estancia en Egipto (1581-1584) fue nombrado facultativo de la flota española de Andrea Doria; fruto de su viaje, de pronunciado tono galénico y naturalista, cristalizaron tres obras al despuntar el decenio de 1590: *Rerum Ægyptiarum*, *De Plantis Ægypti* y *De Medicina Ægyptiorum*; a partir de ellas, se podía dirimir hasta qué punto la geografía egipcia –más allá de atañer aspectos cosmográficos, hidrográficos, orográficos, topográficos– era parte del corpus filosófico que asentamos bajo la expresión que da título a esta Primera Parte, *vita Ægyptiorum*, en cuyo horizonte sobrevolaba algo impensable en la Europa moderna: el anhelo de vivir mucho más tiempo, a imagen y semejanza de los habitantes nilóticos. Donde este corpus se percibe de forma más clara es en la última obra enumerada de Alpini, *De Medicina Ægyptiorum* (Venecia, 1591). La longevidad fue, en efecto, uno de los argumentos expuestos por el veneciano en su tratado médico, asegurando que los egipcios –tanto antiguos como coetáneos– sobrepasaban la edad de noventa años e incluso el centenar; a partir de una selección de las *causas conservativas* formuladas por la medicina clásica de Galeno en base a una conjunción de múltiples factores del entorno humano (aire, alimento, bebida, reposo, movimiento, retención y excreción, además de las pasiones del alma), los tres primeros adquirirían en Egipto un cariz especial e instaban a la longevidad:

*J’estime que ce sont l’air, la nourriture et la boisson qui procurent aux Egyptiens une longue vie.*¹⁵

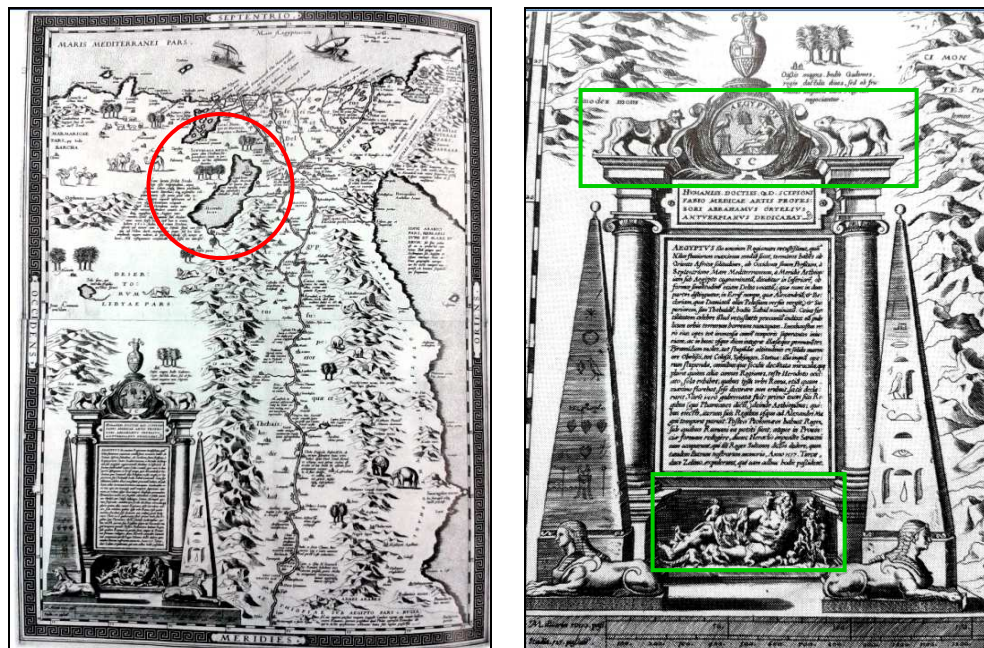
¹² Es nutrida la bibliografía que se ha ocupado de compilar los viajeros que, desde la Antigüedad, pasando por el Medievo y hasta época moderna, pusieron los pies en Egipto. A tal efecto, y además de Hornung, tenemos a Alberto SILIOTTI, *El descubrimiento del antiguo Egipto*, Óptima/Folio, Barcelona, 2001, esp. cap. II, pp. 24-35.

¹³ En efecto, no sólo visitó la zona septentrional, también el Sur, siendo León el Africano una de las *contadas excepciones* más sobresaliente a merced de esos orígenes árabes. Al respecto, véase Juan LEÓN AFRICANO, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, edición moderna de Serafín Fanjul y Nadia Consolani, Lunwerg/El Legado Andalusi, Barcelona, 1995.

¹⁴ De hecho, será exitoso hasta los siglos XVIII y XIX. Hornung, ob. cit., p. 175.

¹⁵ Prosper ALPIN, *La Médecine des Égyptiens*, vol. I, IFAO, Le Caire, 2007, c. XI, p. 69. Para la totalidad de las *causas conservativas* formuladas por Galeno de Pérgamo en el siglo II, *idem*, p. 68.

El bienestar vital yacente tras el *aire*, el *alimento* y la *bebida* que Egipto ofrecía con creces a sus habitantes estaba, como es lógico, íntimamente ligado a su geografía¹⁶. Quizá por este halo armonioso que parecía trazarse entre el medio nilótico y la *vita Ægyptiorum* se reafirmara la idea –fraguada desde la Antigüedad– de que no podía alterarse ninguno de los componentes que formaban parte del entorno natural egipcio a merced de su flora y, en particular, su fauna, al hallarse ésta bajo el amparo de la cuestión religiosa, por cuanto el aspecto zoomorfo de la mayoría de dioses del panteón faraónico instó a que «nunca los de Egypto osaran herir gato alguno o aquellos lartos que llaman Crocodylos»¹⁷. Un halo armonioso entre medio nilótico y *vita Ægyptiorum* que, por su parte, la cartografía se encargó de reforzar desde 1567, gracias a ese primer mapa de Ortelius dedicado al Egipto histórico. Una temprana producción orteliana que alentaba a fijar ciertos parámetros visuales e iconográficos mediante los cuales *lo egipcio*, e incluso *lo faraónico*, eran entes descriptivos y fácilmente reconocibles a simple vista, algo a lo que los campos emblemático y jeroglífico deberían contribuir por igual –tal y como veremos a su debido tiempo. Y, dada la interrelación de la fauna egipcia con la cuestión religiosa, los motivos animales aunados en el mapa de 1567 iban más allá del gato y los lartos (o *crocodylos*)¹⁸, optando por destacar en el frontis otra fauna más ligada al plano hermético y misterioso (*vide* Capítulo I, nota 46), aun sin prescindir del *Nilo del Belvedere*, personificación del río a partir de la estatua helenística catapultada en el Renacimiento a ser paradigma de belleza, fertilidad y riqueza de la geografía egipcia.



Abraham Ortelius, «ÆGYPTOS», Antwerp, 1567 | © Universitäts-Bibliothek Basel

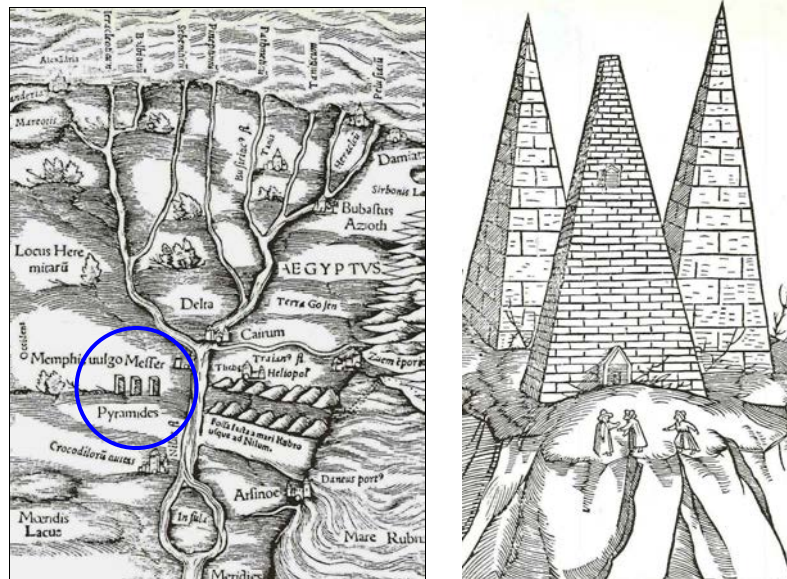
Vista mapa completo y detalle del frontis (en verde, los animales de tintes misteriosos y el *Nilo del Belvedere*)

¹⁶ El médico veneciano defiende que el *aire* no es igual en todas partes, siendo el egipcio de mayor calidad; elogia la ingesta en Egipto de «excellents viandes»; y otorga suma importancia al consumo ordinario de agua y de *buen vino*, propiciando estos tres factores una mejor producción de sangre en el hombre. Alpin, ob. cit., pp. 69-70.

¹⁷ «Ab Ægypto nefando quidem auditum est, Crocodylum, aut felem violatum». Juan Lorenzo PALMIRENO, *Phrases Ciceronis, Hypotyposes clariss. virorum, Oratio Palmireni post reditum*, Ex Off. Pet[rus] Huete, Valentiae, 1574, f. 3r.

¹⁸ Por no estar demasiado presentes en la recepción egipcia quinientista, especialmente el primero, el gato; de ahí que la cita que Moya recupera de Juvenal (*vide* Objetivos y Metodología, nota 24), omita la alusión a las urbes donde se veneraba al felino –precisar que era Bastet, diosa gata, cuyo centro cultural estaba en Bubastis, en el Delta. [N. de la A.]. Respecto al cocodrilo, Sobek, dadas sus especificidades y derivadas, lo recuperaré en Epígrafe VI.2.

Sin embargo, los parámetros visuales e iconográficos aportados en este mapa de 1567 para denotar *lo egipcio* no quedan acotados a motivos animales (al margen del frontis, nótese que el mapa está salpicado de fauna autóctona, abundante en el sur de Egipto y en el desierto líbico); ni a la orografía (abrupta a ambos lados del Valle del Nilo); ni a la flora y vegetación (simbolizada por palmeras y sicomoros); ni tampoco al microcosmos del *Mæridis lacus*¹⁹. La geografía egipcia venía definida también por otros elementos de carácter inerte que, indefectiblemente, eran asociados a Egipto y por igual reconocibles a simple vista. De ahí que la presencia de tales elementos a modo de hitos territoriales fuera ineludible en la cartografía quinientista, no sólo en la orteliana, ya en la que venía de antes, caso de la *Cosmographia* de Münster: además de ofrecerse un exhaustivo mapa del Egipto septentrional, se requirió de un apartado que pormenorizadamente atendiera las pirámides menfitas²⁰. Inclusión que, cierto, respondía al interés que el cosmógrafo alemán tuvo por las *maravillas* del mundo antiguo, desde los legendarios jardines colgantes de Babilonia hasta el templo de Artemis en Éfeso. Pero, para Egipto, la presencia de edificaciones piramidales –aun no representarse siempre bajo esta forma, sino como robustos bloques paralelepípedos [*vide infra*]– adquiría con Münster (y luego con Ortelius) una función inequívoca: señalar la zona menfita como punto de inflexión del curso del Nilo antes de ramificarse en sus brazos y seguir hasta el Delta.



Dos grabados procedentes de la *Cosmographia* de Sebastian Münster, en su tercera edición de 1550
Izquierda: Bajo Egipto (en azul, las tres “pirámides” paralelepípedas). | Derecha: altiplano de Guiza

¹⁹ Destacado en el mapa de la página anterior en un círculo rojo. *Moeridis*, *Moeris* o *Meris* es el nombre griego del actual Birket Qarun, lago situado en la región de Fayum, *mer-uer* (‘gran lago’) para los antiguos egipcios. Bajo el faraonato de Amenemhat III (dinastía XII, ca. 1855-1808 a.C.), la zona prosperó al emplazarse la capital del país (*Itjany*), junto a su necrópolis (formada por un recinto piramidal y por el Laberinto de Hawara, al que volveré en la *Addenda* del trabajo, con motivo de *El Felicísimo viaje* de Calvete). Fue en esta zona donde se realizó una canalización que, en adelante, uniría el lago con el Nilo a través del canal de Bahr Yussef, lo que permitió regular las aguas y crear vastos terrenos de cultivo. Ante tal panorama de avance tecnológico y de fertilidad sin parangón, Herodoto quedó impactado por el «asombro [que] aún causa mayor el llamado lago de Meris», *Historias*, II, 149-150.

²⁰ Münster las describió y aportó sus medidas, si bien reprochó a los egipcios su *vanitas* en querer erigirlas; al respecto, Matthew McLEAN, *The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the World in the Reformation*, Ashgate Publishing Co., Hampshire/Burlington, 2007, pp. 308-309. ‘Ostentación’ y ‘vanidad’ eran el *leitmotiv* del siglo XVI asociado a las pirámides, con salvedades notorias: «Y creese que las Pyramides de Egyto fueron hechas por tener a los pueblos ocupados en algun exercicio. Porque la costumbre del trabajo es muy provechoso a todos», Baltasar CASTIGLIONE, *El Cortesano traducido... en nuestro vulgar Castellano*, Biuda de Martin Nucio, Amberes, 1561, p. 214.

Si al iniciar este Capítulo nos preguntábamos adónde y cómo encajar Egipto, por lo que llevamos dicho hasta ahora percibimos que, aun no ser tarea fácil, eran meritorios los esfuerzos vertidos en el Quinientos para dar respuesta a ello. De todos modos, aunque hayamos dicho que Mármol Carvajal no reparaba en los parajes nilóticos elogiados en su *Descripción* como tópico literario, lo cierto es que en la traslación del *locus* geográfico egipcio real al *locus* figurado en el imaginario recepcionado en el XVI jugaron un papel crucial los *topoi* literarios acuñados desde la Grecia clásica y que –pese a la irrupción y asentamiento del *infiel* en esas latitudes debatidas entre África y Próximo Oriente, y por muy innumerables e incógnitos que fueran los peligros que podían acechar– Egipto seguía apareciendo como una tierra de clima constante y de bondades propiciadas por la inundación nilótica canicular; seguía entendiéndose como la cuna de la sabiduría ancestral y hábitat de una religión de *gentiles*, extraña y repleta de ídolos, muchos con ese aspecto animal que tanto molestaba a Juvenal, si bien poseedora –a merced del incesante pulso entre *lo egipciofilico* y *lo egipciofóbico*– de un indudable poder de sugestión gracias a la capacidad de atracción que *lo misterico* ejercía en el Renacimiento. Y todo ello compactado por unos cimientos, los geográficos, sin los cuales ningún aspecto del imaginario egipcio sería posible porque, recuperando al Herodoto citado en el prefacio de la investigación, *Egipto es un don del Nilo*. Un *don* del que resulta imposible rehuir, por muy fragante que sea el tópico, tanto por el alcance del fenómeno natural que acontecía en pleno desierto con el desbordamiento, como por el aprovechamiento y optimización de recursos que el propio fenómeno permitía. Un *don* que, según recoge la *Monarchia ecclesiastica* de Pineda, hacía del Nilo uno de los ríos que discurrían por el Paraíso terrenal (recuérdese cita de apertura del Capítulo I del trabajo), así como fuente de vida que, en palabras del fraile franciscano, «fecunda con sus aguas los vientres de las mugeres para parir muchos hijos»; claro que, en ese pulso dado entre lo egipciofilico y lo egipciofóbico, en el que la carga bíblica solía conferir a la cultura egipcia unas connotaciones como mínimo borrosas y enturbiar la visión del *gran Nilo* (y tantos otros *contornos* del mito egipcio), el mismo caudal era donde, en tiempos de Moisés, los «niños hebreos fueros mandados ahogar en el Nilo, río de Egipto»²¹.

Precisamente por el peso específico de la geografía egipcia y, en medio de ella, por el eje vertebrador que suponía el río Nilo, encontramos aquí una de las primeras evidencias que, según avanzábamos en el Capítulo anterior, recelan de que la aparición de textos cronísticos novocontinentales pudiera ir en detrimento del interés hacia Egipto. Es ésta –insisto– sólo la primera vez en que nos vamos a situar ante una especie de convergencia entre el Nuevo Mundo y el antiguo Egipto, que vamos a asistir a un diálogo directo entre la recepción americana y la recepción egipcia, atestiguando hasta qué punto la apertura de horizontes geográficos experimentada en el siglo XVI no tenía porqué renunciar a aquellos horizontes que se venían oteando de antaño. Veamos:

Y assi dizen ser esta la verdadera causa de venir el tiempo de estío las inundaciones del Nilo, de las quales tanto los antiguos disputaron (...). Y estas aguas que parte proceden de nieves, parte de lluuias, van incheno aquellas grandes lagunas de las quales, según la verdadera y cierta Geografía, procede el Nilo; y assi van poco a poco ensanchando sus corrientes y a[l] cabo de[l] tiempo corriendo larguíssimo trecho vienen a inundar a

²¹ Citas textuales extraídas de: Pineda, ob. cit., «Tabla de las materias contenidas en la Monarchia», ff. s/n. Para el episodio íntegro del ahogo de niños hebreos en el Nilo, Pineda, ob. cit., lib. II, cap. XXII, fol. 128r.

Egypto al tiempo del estío, que parece cosa contra la naturaleza y es muy conforme a ella (...). Ay en la America otra inundación muy semejante a esta del Nilo y es en el Paraguay, o río de la plata por otro nombre, el qual cada año cogiendo infinidad de aguas, que se vierten en las tierras del Piru [sic], sale tan desafortadamente de madre y baña tan poderosamente toda aquella tierra, que les es forçoso a los que había en ella, per aquellos meses passar su vida en barcos (...) dexando las poblaciones de tierra.²²

Que José de Acosta (1540-1600) asiera la inundación nilótica en el hilo explicativo de su *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590)²³, es sintomático de que *lo egipcio* podía actuar de intermediario para hacer inteligibles las noticias y datos observados en el Nuevo Mundo. No es la única ocasión en que el padre Acosta recurrió a semejante ejercicio comparativo, sumando la media docena los ejemplos esparcidos por su obra²⁴, y constatando con ello cómo el mito egipcio en lo concerniente a la geografía (que, según lo visto, dotaba al Egipto antiguo de una mácula del moderno y entremezclaba indefectiblemente la visión heredada de los *topoi* con la percepción coetánea) suponía un paradigma heterogéneo y plural, tanto por la contención inabarcable de materias útiles que ofrecía, como por la versatilidad erudita y didáctica que le permitía al autor –en este caso Acosta– según fuera el argumento expuesto. A fin de asimilar los *otros mundos*, Egipto fue pieza clave para, con independencia de adónde y cómo encajarlo, contribuir al acoplo en el imaginario hispánico que requerían con urgencia las latitudes americanas –y también las asiáticas. Claro que también era pieza clave para entender y acoplar el *propio* mundo, en una especie de dualidad de la que Egipto era un caso único al contar con un caudaloso río que, paradójicamente, travesaba el árido desierto que se extendía a ambos lados del Valle del Nilo²⁵. Ahora bien, dejando de lado la materia geográfica, aún podemos ahondar algo más en los entresijos de ese otro encaje de Egipto: el relativo a las inquietudes político-territoriales de la Monarquía con las que se iniciaba el presente Capítulo.

II.2. Egipto en el mundo Mediterráneo.

Del discurso africanista de la Corona de Aragón al político-territorial de la Monarquía

La importancia que Egipto tuvo en el conjunto de la política española en los años que sirvieron de tránsito a los siglos XV y XVI ha sido ya vindicada por la historiografía²⁶.

²² Joseph de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos (...), y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los Indios*, Jayme Cendrat, Barcelona, 1591, lib. I, cap. 4: «Que fuera de los Tropicos es al reves que en la Torrida y assi ay mas aguas cuando el Sol se aparta mas», fol. 59r/59v.

²³ Aunque la edición aquí consultada (*vide* nota anterior) es la barcelonesa aparecida al año siguiente.

²⁴ Así, otro se da al tratar sobre la idolatría de los indios americanos, Acosta establece una analogía con la idolatría propia de Egipto, puesto que «bien sabida cosa es el perro Osyris, que adoravan los EGYPCIOS, y la vaca Ysis, y el carnero Amon», Acosta, ob. cit., lib. V, c. 5 «De la ydolatria que usaron los Indios con cosas particulares», fol. 203r. Más adelante, el jesuita recurre a Egipto en relación al Éxodo para dilucidar otro paralelismo: «Parecera por ventura esta la salida y peregrinacion de los Mexicanos, semejante a la salida de EGYPTO y camino q hizieron los hijos de Israel», *idem*, lib. VII, cap. 4 «De la salida de los Mexicanos y camino y poblacion de Mechoacán», fol. 298r.

²⁵ Con la expresión «*propio* mundo» quiero referirme al uso de Egipto que, pongamos por caso, detectamos en Diego de Siloé (*ca.* 1495-1563) en la célebre carta dirigida en 1547 al duque de Sessa, donde el arquitecto burgalés lamenta que: «cuando de Burgos vine para el servicio de V.S. pensé que salía de Egipto á tierra de promisión, y eme quedado en el desierto». La epístola se encuentra recogida en *CODOIN*, t. LV, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1870, «Al Muy Ilmo. Señor mi Señor [sic] el duque de Sesa y Teranoba, etc., mi Señor. Granada, en XIII [sic] de Março», p. 460.

²⁶ Aun contar con casi cuatro décadas, me remito a uno de los primeros artículos que leí al respecto y que marcaron mi línea de trabajo: Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, “Las relaciones de los Reyes Católicos con Egipto”, en *Revista En la España Medieval*, 1 (1980), pp. 507-519; idea sobre la importancia de Egipto en p. 508.

Una importancia sin la cual sería impensable la estipulación de cien onzas sicilianas que Fernando de Aragón dispusiera anualmente para el Monasterio de Santa Caterina, en la Península egipcia del Sinaí²⁷. Un donativo que debería seguir en adelante y que, llegados al reinado de Felipe II, no sólo se mantuvo, sino que fue resuelto incluso al alza, ascendiendo a la cifra nada desdeñable de 500 ducados al año²⁸. Y es que, aun empezar a tambalearse la unión dogmática entre el monasterio sinaíta y Roma con la aparición de los primeros monjes ortodoxos en 1480, las relaciones con el Papado no se vieron demasiado afectadas gracias al siempre sugerente obsequio de reliquias de la Santa²⁹. Mejor dicho, unas reliquias que al final no eran tales, puesto que, del cuerpo incorrupto de Caterina de Alejandría, «del cual mana de continuo aceite en gloria y honor a Dios»³⁰, se obtenía un valiosísimo óleo tenido por remedio curativo de enfermedades (un aceite milagroso que, de hecho, vamos a reencontrar al hablar sobre *mumia* en Capítulo VIII). Se reservaba, pues, a cuerpos de otros mártires, igualmente custodiados en el sacro lugar sinaíta, la extracción de fragmentos corporales, siendo relevantes unas reliquias de santa Marina que fueron enviadas a España en las postrimerías del siglo XVI, cuyo destinatario no era otro que aquel a quien los monjes egipcios del Sinaí ponderaban con el tratamiento –en absoluto baladí– de «Rey nuestro señor»³¹.

Aunque con la reapertura de las relaciones comerciales tras la irrupción turca en Egipto (la cual debería otorgar a Francia el papel que Venecia había tenido hasta la centuria previa) la recepción egipcia en Europa experimentó nuevos cauces y, en este sentido, tenemos el caso de Portugal que inició su andadura a merced de itinerarios como el emprendido por António Tenreiro en 1522 que le conduciría hasta el Cairo³²,

²⁷ Estipulación recogida en una carta de Juana de Castilla y su hijo primogénito dada en Bruselas en 1516: «Nos Joanna et Carolus ejus filius primogenitus Dei gratia reges Castellæ Aragonum Legionis utriusque Siciliæ Navarrae Granata Toleti Vallentiae Galletiæ Majorquæ Hispalis Sardinia Cordubæ Murtiæ Algarbi Algeciræ Gibraltaris ac Insularum Canariae ne non insularum indiarum et terrefirmæ maris oceani Archiduces Austriae Duces Burgundia et Brabantia comites Barcinona Flandria et Tirol... Concesserat catholicus quondam Dnus Rex Ferdinandus pater annus et praedecessor noster recolendae memoriae suo cum oportuno privilegio fratribus et conventui domus seu monasterii beatae Catharinae de Sinay ordinis Sancti Basilii centum uncias monetae regni ulterioris Siciliæ per Regium thesaurarium ejusdem regni annis singulis persolvendas in elemosinam videlicet atque suffragium subventionis domus et conventus ipsius (...). Datum oppido Brusellis die 28 mensis Junii 1516». Epístola extraída de: Bonaventura UBACH, *El Sinaí. Viaje per l'Aràbia pètria cercant les peñades d'Israel*, Abadía de Montserrat/Societat Aliança d'Arts Gràfiques, Barcelona, 1955 (2ª ed.), cap. IV, «Biblioteca del Monestir de Sta. Caterina», p. 230.

²⁸ «S. M. da de limosna cada año (...) á Sancta Catalina del Monte Sinay 500 ducados». Procedente de: «Advertencias que el duque de Medinaceli dejó a D. García de Toledo sobre el gobierno del reino de Secilia [sic]. De Mesina á 3 de enero de 1565», en CODOIN, t. XXVIII, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1856, p. 352 y ss.

²⁹ Cfr. José Manuel FLORISTÁN IMÍZCOZ, «Santa Catalina del Monte Sinaí y España», en *Erytheia: Revista de Estudios Bizantinos y Neo-griegos*, 21 (2010), pp. 167-210.

³⁰ Benito MEDIAVILLA MARTÍN (O.S.A.) y José RODRÍGUEZ DÍEZ (O.S.A.), «Las reliquias del Real Monasterio del Escorial. Documentación hagiográfica (vol. I)», en *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo del Escorial, 2004, p. 856.

³¹ Para honrar la memoria de Felipe II cuando se cumplía un año de su muerte, el abad de Santa Caterina relataba: «habemos tomado del sagrado y santo cuerpo de santa Marina el brazo izquierdo con toda su mano entera con los detos [sic] en carne y hueso. Y de allí a pocos días, habemos venido aquí, en el Cairo de Egipto, con algunos frailes y monjes nuestros del sacro cabildo (...), y entregamos la dicha reliquia (...) para llevarla a España y presentarla a la Majestad Católica del Rey Ntro. Señor [Felipe III]; y Nos, humilísimos, la enviamos a su Majestad para haber y tenerla en gloria y honor a Dios y de esta santa casa de la dicha santa y en buena y perpetua memoria del Monte Sinaí como a rey nuestro como lo hacía la felice y buena memoria de la Majestad del Rey Ntro. Señor su padre [Felipe II], que está en el cielo, adonde por intercesión de santa Catalina y santa Marina y otros santos, cuyos cuerpos están aquí, y oraciones de sus humilísimos e indignos servidores, que continuamente hacemos en esta santa casa por su Majestad. En el Cairo de Egipto, a 18 de febrero de 1599 años. Lorenzo, arzobispo y abad del Santo Monte Sinaí». *Ibidem*.

³² Al respecto, Luís Manuel de ARAÚJO, «Egiptología em Portugal», en *Cadmo-Revista do Instituto Oriental de la Universidade de Lisboa*, 10 (2000), pp. 57-94. Asimismo, Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. I, Istmo, Madrid, 2000 (4ª ed.), pp. 242-243.

lo cierto es que antes de la conquista de 1517, cuando decíamos que imperaba esa sensación de opulencia y esplendor logrados bajo el imperio de soldanes y mamelucos, hacía tiempo que España había iniciado la suya propia.

Harto conocidos son los estudios que, a partir de los años 1930, se han ocupado del Mediterráneo como escenario político hispánico de primer orden, tanto para los Reyes Católicos como para los antecesores de Fernando en lo tocante a la Corona de Aragón. En el caso de las relaciones con Egipto se erige como paradigmático –según señalaba en los apartados iniciales de este trabajo– el abanderado por Pietro Martire di Anghiera, insigne humanista milanés al servicio de la Corona española, cuya castellanización a Pedro Mártir de Anglería es indicativo *per se* de su doble integración al proyecto de la Monarquía a partir de finales de los años 1480, tanto desde la óptica política como la humanística, al erigirse en uno de los eruditos más excelsos y proclives de su época. Fue en el tiempo transcurrido entre agosto de 1501 y finales de febrero de 1502 cuando Anglería recibió el encargo de instalarse en Egipto en calidad de embajador. Su intensa labor diplomática quedó contenida por escrito fundamentalmente en *Opera Legatio Babylonica* (Sevilla, 1511), que tuvo algunas ediciones y gozó de cierto éxito pese a ser en origen una recopilación de pliegues e informes enviados a Fernando el Católico, en los que el embajador español rendía cuentas de su misión diplomática y presentaba un balance de las reuniones que había mantenido con el por entonces sultán o, según aparece en las fuentes españolas, *Soldán* de Babilonia, Qansaw al-Ghawri (1441-1516)³³.

Ahora bien, dejando al margen las anotaciones de estricto carácter político, la inquietud humanista se desbordaba en Anglería, impulsándole a incluir en sus escritos detalladísimas descripciones relativas al contacto con el Egipto faraónico, fruto de su estancia en el país del Nilo a lo largo de un año, las cuales quizá no se hayan tenido lo suficientemente en cuenta para calibrar los recursos e intentos de aproximación con rigor *científico* a la antigua cultura egipcia en una especie de atisbo ‘pre-egiptológico’. En este sentido, Anglería aporta en su *Legatio* capítulos sobre historia de la civilización egipcia; se detiene a observar varios monumentos faraónicos; cree identificar la ciudad de Menfis; aporta la medición de las pirámides (aquellas que en el grabado de Münster hemos visto situadas en la meseta de Guiza), sitas en el «campo babilónico» (*Babilonia* era el topónimo que en la época designaba a la urbe caiota); y llega a testimoniar en el interior de esas pirámides la presencia de enterramientos y, por ende, a constatar su condición funeraria, desmarcándose así en el umbral del siglo XVI de la tan arraigada concepción para-bíblica de los *silos de José* (véase Objetivos y Metodología, nota 29)³⁴.

³³ Este cometido diplomático motivó un temprano estudio de Antonio DE LA TORRE Y DEL CERRO, “La embajada de Pedro Mártir de Anglería”, en *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch, Miscel·lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*, Estudis Universitaris Catalans, Barcelona, 1936.

³⁴ Para el texto completo de Anglería, en versión castellana: Luis GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, *Una Embajada de los Reyes Católicos a Egipto, según la Legatio Babylonica y el Opus Epistolarum de Pedro Mártir de Anglería*, CSIC/Instituto Jerónimo Zurita, Valladolid, 1947, esp. pp. 174-182. Más recientemente, se ha publicado el texto en latín, castellano y árabe: Raúl ÁLVAREZ-MORENO (*et alii*), *Una embajada española al Egipto de principios del siglo XVI: la Legatio Babylonica de Pedro Mártir de Anglería. Estudio y edición trilingüe anotada en latín, español y árabe*, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos/CantArabia Ed., Madrid, 2013. Existe el texto parcialmente publicado en José Manuel GALÁN, *Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto*, CSIC, Madrid, 2000, p. 228 y ss. (el autor establece un curioso paralelismo textual entre el relato de Anglería y un relato egipcio de finales de la dinastía XX, el de Unamón, ca. 1075 a.C.). Texto igualmente fragmentario de Anglería en Víctor DE LAMA DE LA CRUZ, *Relatos de viajes por Egipto en la época de los Reyes Católicos*, Miraguano Ediciones, Madrid, 2013, p. 227 y ss.

Aun ser la cuestión político-territorial la que focaliza este epígrafe, si nos detenemos en algunas de esas detalladísimas descripciones aportadas en la *Legatio* en relación al Egipto faraónico es porque las segundas no hubieran sido posibles sin la primera, sumamente delicada teniendo en cuenta que la misión de Anglería ante el *Soldán* –impregnada de una pátina de Cruzada no tan distinta a la que, decenios más tarde, se daría en aquel plan de 1572 y alentada por el deseo de construcción de la *Universitas christiana*³⁵– no sólo consistía en dejar patente la defensa del Mediterráneo ante la imparable expansión otomana, sino en intentar gestionar lo mejor posible los daños colaterales que aún derivaban de la expulsión mora de Granada³⁶. La recepción egipcia resultante de un viaje de índole diplomática como éste, con materias sensibles encima de la mesa, adquiere relevancia por dos razones. La primera, por la repercusión que las observaciones vertidas en la *Legatio Babylonica* (decíamos que obra exitosa y con varias ediciones quinientistas) tuvieron en la segunda mitad del XVI en, por ejemplo, Juan de Mal Lara, en particular en dos de sus producciones de acentuado trasfondo filosófico-mitográfico –*Physche* (ca. 1566) y *Philosophia Vulgar* (Sevilla, 1568)– donde el humanista sevillano (al que reencontraremos al tratar sobre jeroglíficos renacentistas) reportó numerosos datos relativos al antiguo Egipto asidos de Anglería³⁷. La segunda, por la condición de especialista en «cosas de las Indias» que, situados ya en tiempos de Carlos V, Anglería adquirió a raíz de su faceta americana y de ultimar en 1516 una de las tempranas versiones de la tenida por primera historia sobre el Nuevo Mundo, el *De Orbe Novo*, labor que lanzó definitivamente al milanés a su nombramiento como *cronista del rey* en 1520³⁸. Y, siendo el primer cronista de la Corona en ocuparse de las Indias occidentales, Anglería asentó las bases de lo que luego, según hemos visto con el padre Acosta, se convertiría en una especie de alegoría de Egipto reflejada de modo diáfano en el Nuevo Mundo, se trasladaría en un uso de la recepción egipcia revertida en la composición del emergente imaginario americano³⁹.

La inserción de Egipto en un mundo mediterráneo que, en más de un sentido, tenía sus reverberaciones en la lejana órbita atlántica, tenía su punto de partida en, paradójicamente, una especie de aletargamiento del primero, puesto que en 1479, al convertirse Fernando e Isabel en reyes de Aragón y Valencia y en condes de Barcelona, la egipcia no era más que una etapa mercantil otrora de gran trascendencia, fruto de un vaivén de relaciones comerciales establecidas entre la Corona de Aragón y Egipto que –según se verá en Capítulo VIII– habían tenido su punto álgido en 1272, al cristalizarse la creación de un consulado catalán en Alejandría. Era el momento en que se había fraguado un prometedor discurso africanista de la Corona de Aragón volcado hacia los estados musulmanes del norte de África, a merced de la política territorial y comercial practicada entre la segunda mitad del siglo XIII y el primer tercio del XIV bajo los

³⁵ Al respecto, José A. ARMILLAS VICENTE, “Pedro Mártir de Anglería, contino real y cronista de Castilla. La invención de las nuevas Indias”, en *Jerónimo Zurita*, 88 (2013), pp. 211-229; para el sentido de Cruzada en la misión de Anglería y su objetivo final, encaminado a la consecución de la *Universitas Christiana*, p. 219.

³⁶ *Cfr.* Armillas Vicente, art. cit., p. 215.

³⁷ Francisco J. ESCOBAR, “Memoria histórica y humanismo. La época de los Reyes Católicos en poemas mitográficos de Mal Lara”, en Anthony J. Close (ed.), *Edad de Oro Cantabrigense. Actas del VII Congreso de la AISO*, Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Madrid, 2006, p. 217.

³⁸ Al respecto, Richard L. KAGAN, *Los Cronistas y la Corona*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 105, 108-109.

³⁹ En especial en torno al Nilo. Remítome a la primera edición completa impresa, aparecida póstumamente: Petro Martyre ANGLERIO MEDIOLANEN, *De Orbe Novo Decades*, Compluti apud Michaelis de Eguía, Alcalá, 1530; «Nilum», río paradigmático de Egipto en *Secunde Decadis* (dedicadas a León X), caps. IX-X, ff. XXXIIIv-XXXVIr.

monarcas aragoneses Jaime II y Alfonso IV quienes, en cierto modo, cogían el testigo de las corrientes ya iniciadas por sus antecesores en torno a un epicentro claro de ese discurso: Egipto⁴⁰. Y es que, a pesar de las disposiciones pontificias existentes –severas especialmente a partir de producirse la caída de San Juan de Acre en 1291⁴¹– y que iban encauzadas a frenar las actividades comerciales con el país del Nilo, lo cierto es que tales intenciones de la Santa Sede no surgieron el efecto deseado y los intercambios (sobre todo armas, caballos, hierro, madera, grano «et alia quecumque mercimonia»)⁴² se siguieron llevando a cabo de forma clandestina, gracias a la misma gravitación que existía de Egipto –según hemos sugerido en el apartado anterior– al hallarse entre los continentes africano y asiático, no sólo en un estricto sentido geográfico, sino también en el territorial, dada su pertenencia a los imperios bizantino y luego árabe.

No compete aquí detenernos en los siglos bajomedievales puesto que nuestra voluntad es ofrecer un atisbo de por qué ahora, retornando el cursor cronológico al XV, había un reflote de la toma de contacto con Egipto, con acciones puntuales como los viajes a mediados de siglo de Tafur o de Núñez de Guzmán, al mismo tiempo que se sentía cierta añoranza por esa fructífera etapa tardo-medieval, abandonada casi por completo y en beneficio de Sicilia, al haberse desviado la atención política de la Monarquía, tanto militar como económica, hacia esta isla⁴³. El granero del Mediterráneo que Egipto había sido desde antaño (considerado como tal ya en época romana), se reemplazaba en efecto por este otro, el granero siciliano, isla de la que Fernando e Isabel venían siendo monarcas desde 1469. Pero esta desviación de la política de los Reyes Católicos no empecía que, hacia 1510, cuando ya habían pasado unos años de la misión de Anglería, Fernando II denotara deseos de dirigir en persona una Cruzada hacia Egipto, donde conquistaría Alejandría, incitando con ello a que el Soldán se desplazara desde el Cairo a la otrora capital de los Lágida y, por ende, se librara una batalla con el propósito de alcanzar *de facto* esa *Universitas christiana*⁴⁴. Finalmente, las Cortes castellanas desestimaron tirar adelante con esta maniobra por, al parecer, la falta de recursos económicos motivada por el recién conquistado reino de Nápoles (1504)⁴⁵. De haber prosperado, quién sabe la evolución que hubiera tenido la recepción egipcia en la Monarquía en caso de haberse cristalizado este proyecto de anexión territorial. Sea como fuere, el caso es que ya faltaba poco para que el cursor se situara en 1517 y, por tanto, para la conquista otomana de Egipto, episodio que daría lugar en adelante a la irrupción de Solimán el Magnífico (1520-1566) y, con él, a la desembocadura del Mediterráneo –tal y como dijera en su día Braudel– en un auténtico *lago turco*⁴⁶.

⁴⁰ Al respecto, Àngels MASIÀ DE ROS, *La Corona de Aragón y los estados del norte de África: política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto, Ifriquia y Tremecén*, Instituto Español de Estudios Mediterráneos, Barcelona, 1951.

⁴¹ Masia de Ros, ob. cit., p. 43 y ss.

⁴² *Ibidem*. Tales intercambios incluían, como veremos en Capítulo correspondiente del trabajo, al producto cifrado como *momia*: Masia de Ros, ob. cit., Apéndice Documental, Doc. 187: *Remembrança dels havers de Lavant que valen en Barchinona a quís venen*: «Aver de lliura: primo girofla (...) | mes momia (...)», p. 494.

⁴³ Para los viajes a Egipto de Pero Tafur o del humanista Hernán Núñez de Toledo y Guzmán (1475-1553), Dannenfeldt, “Egypt an Egyptian Antiquities...”, art. cit., pp. 12-13. Para Sicilia, Suárez Fernández, art. cit., pp. 508-509.

⁴⁴ Para tal propósito, José M^a DOUSSINAGUE TEIXIDOR, *La política exterior de España en el siglo XVI*, Impr. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1949, p. 50. Más reciente, Miguel F. GÓMEZ VOZMEDIANO y José A. MARTÍNEZ TORRES, “«Entre dos mundos». Las relaciones diplomáticas hispano-musulmanas durante la Edad Moderna: una breve síntesis”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV-Historia Moderna*, XXI (2008), pp. 13-26.

⁴⁵ *Cfr.* Gómez Vozmediano y Martínez Torres, art. cit., p. 16.

⁴⁶ Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 (3^a reimp.), Primera Parte, cap. III, p. 255.

A partir de ahí, la recepción hispánica del mito egipcio establecerá una serie de especificidades en relación con el Turco que iremos viendo a su debido tiempo, especialmente con motivo de la victoria en Lepanto. Pero, para concluir este Capítulo, retomemos el mismo punto donde lo hemos iniciado. A raíz precisamente de Lepanto, y con toda probabilidad de ese plan fallido de Cruzada coincidente en el tiempo con la *aprobación* de Morales a la obra de Mármol Carvajal, la preocupación por el *infiel* y por el asunto morisco parecieron perder fuelle ante las nuevas políticas de un Felipe II más encaminado a partir de 1580, cuando la primera parte de la *Descripción general de África* cumplía siete años desde su publicación y a la segunda parte aún le esperaba un largo trecho hasta ver la luz (1599), a atender las cuestiones portuguesa, inglesa y flamenca. De todos modos, la transversalidad de la recepción egipcia no requería *mirar* hacia el Mediterráneo para darse activamente y, en medio de esas cuestiones portuguesa, inglesa y flamenca, la hallaremos por igual. En cualquier caso, y como reflexión final, no deja de ser desconcertante que, pese a no haberse llevado a cabo en Egipto ninguno de los proyectos de Cruzada vislumbrados en las páginas precedentes⁴⁷, hubiera quien desde aquellas latitudes lejanas de la península del Sinaí y cuando el siglo XVI estaba a punto de expirar, se refiriera a quien estuviera en la cabeza de la Monarquía como «Rey nuestro señor».



Evocación alegórica del «embate» o desbordamiento del Nilo

Jerónimo Zurita, *Los cinco libros postreros de la Segunda Parte de los Anales de la Corona de Aragón*, En la Oficina de Domingo de Portonariis, Zaragoza, 1579, frontis obra (detalle registro inferior).

]

⁴⁷ Ni el de 1572 ni los anteriores, cierto. Pero sí otras empresas no menores, como las *señaladas hazañas* catalanas que elogiaba Zurita en referencia, por ejemplo, a las dos campañas navales emprendidas en Levante por Bernaldo Vilamarín ante el sultán mameluco del Cairo. La primera, en 1451, que culminó con la paz impuesta al *Soldán*. La segunda, en 1467, que consistió en su intento de incursión por una de las ramificaciones del Delta del Nilo, aunque este intento se produjo a las puertas de la canícula, es decir, en plena inundación del Nilo, «y por esto mudó Vilamarín el proposito que llevaba, y siguió la vía de Damiata; mas por los grandes embates que acostumbra aver en aquella costa de Egipto, por los meses de Junio, Julio y Agosto [*vide supra*], no pudo entrar por el río; y supo que el Soldán solía tener la mayor parte de la armada en Thenes, que es un braço del Nilo de los mayores, que los antiguos llamaron Tanítico, en el qual a dos millas de la tierra adentro se haze un estaño y se mezcla con otro braço (...). Y entró Vilamarín de día por aquel braço sin que se le hiziesse grã resistencia». Por ello, el cronista aragonés concluye que «me parció muy digna de referir en este lugar, en memoria de durar aun en este tiempo el exercicio de las armadas antiguas de los Catalanes». Geronymo ÇURITA, *Los cinco libros postreros de la Segunda Parte de los Anales de la Corona de Aragon*, En la Officina de Domingo de Portonariis, Çaragoça, 1579, lib. XVIII, cap. XIII [sic]: «De las empresas que el capitan Bernaldo de Vilamarin tuvo con la Armada del Rey en las costas de Levante», fol. 155r/155v.

«Porque es cosa verdadera, o mui cerca de la verdad,
que los patriarcas hablarían en aquella lengua
que traxo Abraham de tierra de los caldeos
hasta que decendieron en egipto
e que allí perderían algo de aquella
e mezclarían algo de la egipcia (...).
Assi que començó a florecer
la lengua ebraica en el tiempo de moisen,
el qual despues de enseñado
en la filosofía e letras de los sabios de egipto
e mereció hablar con dios
e comunicar las cosas de su pueblo (...).».

Elio Antonio de Nebrija,
Arte de la lengua castellana
que hizo el Maestro de la latina Antonio de Nebrija
por mandado de la Reyna Cathol. D^a Ysabel
BNE Inc/2142, Prólogo, fol. s/n.

[Capítulo III] Dimensión bíblica, didáctica y moral

No hemos vuelto atrás. La cita textual de Nebrija ofrecida en la página anterior no implica retroceder a la dimensión lingüística. Las palabras de quien, entre otras facetas vistas, tomó parte del proyecto de la *Biblia polígota* de Cisneros, se introducen aquí para recordar hasta qué punto *lo egipcio* se encontraba mezclado e inmiscuido en *lo bíblico*: mezclándose en la lengua que *traxo* el patriarca Abraham, decía el humanista sevillano; e inmiscuyéndose en el mensaje de Dios a Moisés, al hallarse en el profeta ese poso de *filosofía e letras* que él mismo había adquirido de los sabios de Egipto. Mezclas e injerencias que no serán, según veremos, las únicas, puesto que las fuentes clásicas, los Padres de la Iglesia, la filosofía hermética y neoplatónica, así como el influjo procedente del mundo árabe, tendrán también mucho que decir. Por tanto, sin obviar lo expuesto hasta el momento, y muchas veces vinculado a ello, este Capítulo III se centra en otros dos aspectos por igual fundamentales en la recepción egipcia quinientista a través de *lo heredado*. De una parte, la influencia ejercida por el imaginario bíblico propiamente dicho en relación con Egipto; y de forma sorprendente, y de particular interés para el propósito de la presente investigación, también en ocasiones a la inversa, es decir, la ejercida por Egipto en el imaginario bíblico tenido en el siglo XVI a causa de la *confusión* generada tantas veces por el anhelo renacentista de remota antigüedad. De otra, el uso de *lo egipcio* en tanto que generador de *exempla* de orden moral, otorgadores en algunos casos de un marcado tono épico, no sólo en base al texto sagrado, sino también a esas mezclas e injerencias de diversa índole. Y, en medio de todo ello, *lo egipcio* instalado en el seno de la cultura biblicopolítica en una época marcada, ante todo, por la *razón de Estado*.

]

La recepción de Egipto a través de la Biblia y la inclusión de *lo egipcio* en el repertorio de *exempla* morales

III.1. *Lo egipcio en lo bíblico: transferencia, trasunto, transmisión y su conversión a motivo literario e incursión extrabíblica*

«Osiris quitó a Sarra [sic] a su marido Abraham»¹. Así lo aseguraba Juan de Pineda, autor que nos reaparece aquí junto a su también citada *Monarchia ecclesiastica*, recordemos que, empezada a publicarse en 1576, si bien de forma muy dilatada a causa de la desbordante magnitud de la obra. A partir de la escueta aseveración de Pineda sobre Osiris, que implícitamente comportaba su *desnaturalización* como ídolo, enajenando la deidad egipcia del ámbito estrictamente mitográfico, ya puede intuirse que el fraile franciscano desvirtuaba la historia bíblica del Génesis relativa a la historia del patriarca Abraham y de su esposa Sara². Tal vez fruto de esa *confusión* que, según decíamos, tantas veces generaba el anhelo de remota antigüedad en los círculos eruditos del Quinientos hispánico, el desenlace del episodio narrado por Pineda volvía a alterar el contenido *ad hoc* en el texto bíblico, puesto que según el fraile:

otro ninguno aya sido quien tomó a Sarra [sic] sino él [Osiris], y conocerá el lector su bondad [la de Osiris] en que Dios no le consintió pecar, ni se dio por muy offendido de él, pues tan fácilmente le perdonó y tan presto le avisó.³

¹ Pineda, ob. cit., vol. I, lib. II, cap. I «De como Dios llamo a su servicio al patriarcha Abraham y de como le fue quitada su muger Sarra en Egipto», fol. 85v (insertado en nota marginal, columna izquierda).

² Cuando Abraham y Sara (llamados inicialmente Abram y Saray) llegan a Egipto acontece un motivo bíblico referido a menudo como el *peligro que corre la antepasada*. La belleza de su esposa hace temer a Abraham que los egipcios le maten para que otro ocupe su lugar. Así que presenta a su mujer como a una hermana, y logra salvar la vida. Pero Sara (aún referida como Saray) se desposa con el Faraón (que Pineda hace mutar en Osiris). Egipto es atacado por una serie de plagas enviadas por Dios, quedando el engaño al descubierto (Gn 12, 10-20). Trama similar se repite en Gn 20, con Saray ya convertida en Sara (literalmente ‘princesa’, ‘reina’), y con Rebeca en Gn 26.

³ Pineda, *idem*.

Difícilmente se hallará una asimilación tan directa, a la par que desconcertante, de la tradición bíblica con el mito egipcio como la hilvanada por Pineda en el último tercio del siglo XVI. Y menos todavía si tenemos en cuenta la propia naturaleza de la *Monarchia ecclesiastica*, que aun no representar –tal y como ya hemos hecho notar– una historia eclesiástica al uso, era un tratado dirigido, según reza el frontispicio de la obra, a la «Magestad infinita de nuestro Omnipotentísimo Criador, Governador y Redemptor Iesu Christo». Sea como fuere, lo cierto es que, en el mismo episodio de Abraham, contribuyendo a una mayor confusión, al subrayar Pineda el parentesco de Osiris con su «su muger y hermana Isis» (circunstancia que no siempre se daba en los textos de la época), todo parece cobrar sentido y encajar con la *trampa* ingenjada por el patriarca bíblico, haciendo pasar a su mujer por su propia hermana (téngase en cuenta que Isis era hermana de Osiris, a la vez que esposa y madre del hijo de ambos, Horus).

La recepción egipcia es indisoluble de los referentes bíblicos y, por extensión, de la tradición acumulada secularmente a partir del texto sagrado. Egipto no sólo es el escenario de numerosos episodios de las Sagradas Escrituras; no sólo supone el *locus* indisociable de ciertos pasajes y personajes que las componen, sobre todo relativos al Antiguo Testamento, pero también –aunque en menor grado– de algunos concernientes a la parte neotestamentaria⁴, junto a las extensiones y añadiduras que constituyen, por su parte, los ya referidos Apócrifos. Egipto es, también, el generador y el emisor de una literatura religiosa e instructiva, traslucida especialmente en el Pentateuco, así como en los escritos bíblicos de carácter poético-sapiencial. Sin embargo, y pese a este amplio espectro de transferencia, trasunto y transmisión de *lo egipcio* en *lo bíblico*, la recepción egipcia suele presentarse de un modo distinto a la trama narrada por fray Pineda, llegando a trazar difícilmente nexos de conexión tan nítidos entre religión egipcia y cristiana. De un modo distinto que, eso sí, pasa igualmente por la historia de Abraham, considerado por la tradición como el primer patriarca postdiluviano del pueblo hebreo.

A razón de los reiterados desplazamientos por territorio egipcio, los itinerarios de los patriarcas hebreos constituyen un eje central en las relaciones entre el Egipto faraónico y el Israel bíblico. Unos desplazamientos e itinerarios fruto de los viajes de los *antepasados* que, sin abandonar aún el episodio de Abraham y Sara con su llegada a Egipto y posterior regreso a Canaán, recordaban la migración de las tribus israelitas en tiempos de José, así como el Éxodo de Moisés⁵. El acceso a Egipto a través del Sinaí desde lugares como Hebrón o el desierto del Néguev constituía, pues, algo habitual. Hacia el año 1300 a.C. existían varias rutas plenamente consolidadas que conectaban Egipto y el territorio de Canaán. Resulta difícil desgranar cuáles de esas rutas eran las

⁴ Al margen de la *huida a Egipto* aludida en el Capítulo I del trabajo, Egipto es también el emplazamiento de otros tres episodios del Nuevo Testamento, quizá un tanto menos conocidos: el referido al *Pentecostés* y a la irradiación mediterránea del mensaje de Jesús, en la que Egipto forma parte de la expansión del cristianismo a merced de los judíos de la diáspora congregados en El Cairo y Alejandría (Hch 2); el discurso pronunciado antes de ser lapidado por Esteban, primer mártir cristiano, cuyo eje central es Egipto (Hch 7); y, en tercer lugar, las menciones a Egipto que salpican la *Carta a los Hebreos* (Heb 11). Agradezco desde estas líneas la erudición y las enseñanzas siempre útiles e inspiradoras de Jordi Cervera i Valls O.F.M., fraile capuchino y profesor de la Facultat de Teologia de Catalunya (Ateneu Universitari Sant Pacià). Desde aquí mi gratitud por su atención y amabilidad para conmigo, y su magnífica disposición al compartir sus lógicamente amplísimos conocimientos biblistas, a la par que su dominio sobre los lazos que unen –implícita o explícitamente– el Egipto faraónico y las Sagradas Escrituras.

⁵ Cfr. J. R. PORTER, *La Biblia. Las Sagradas Escrituras hebreas, los libros Apócrifos, la llegada a Roma (Palestina en tiempos de Cristo) y el Nuevo Testamento*, Blume, Barcelona, 2007, p. 38.

tomadas por los patriarcas en sus desplazamientos a Egipto. Además, cabe decir que este epígrafe no pretende ahondar en una materia más propia de la rama biblista en la que se insertan estudios cuyo cometido es demostrar la veracidad historicista de la Biblia a través de datos arqueológicos⁶. Pero en nuestro caso es interesante contemplar la posibilidad de que la ruta septentrional que unía Egipto con el Levante meridional, y que era conocida como la Ruta del Mar o *Vía de Horus*, fuera la geográficamente más factible a la hora de ser utilizada por los patriarcas hebreos⁷. Esta posibilidad se asienta tanto por la llanura y los pozos de agua que ofrecía la *Vía de Horus*, como por su uso reiterado desde tiempos pretéritos, que se remontan en la historia egipcia a los inicios de la época dinástica, que prosiguen durante el Reino Medio⁸, y que culminan en el Reino Nuevo⁹, cuando este camino ancestral se convirtió en la principal ruta faraónica de carácter militar con respecto a Asia. Naturalmente, la *Vía de Horus* no será conocida como tal en la esfera erudita del siglo XVI hispánico, pero lo cierto es que a fray Pineda no le pasará por alto un dato que como mínimo llama la atención, al observar que

la entrada de Egypto dende la tierra de Chanaan es por tierra entre el mar Mediterraneo y el mar Bermejo, yēdo dende el cierço al abrego.¹⁰

Una *entrada de Egypto* atávica, dada su condición de camino histórico, y naturalmente lógica desde el punto de vista geográfico. En cualquier caso, los relatos patriarcales alineados en la cuestión de los desplazamientos *a* o *por* Egipto, aglutinados en el Antiguo Testamento¹¹, constituyen *per se* un imaginario egipcio y permiten la inclusión de otros personajes bíblicos en este imaginario, caso de Agar, la esclava egipcia de Sara,

⁶ En este sentido, las dificultades que entraña datar históricamente los orígenes del pueblo hebreo, y que la Biblia argumenta sobre todo en el Pentateuco (véase *Números*, libro nutrido de censos relativos a las tribus) y en los Escritos Históricos (véase *Libro de Josué*, citado con motivo de los *comentarios* de Benito Arias Montano), tales dificultades parecen quedar resueltas –al menos desde el punto de vista egiptológico– en base a la *Gran Estela de la Victoria de Merenptah*, conocida comúnmente como la *Estela de Israel*. Se trata de un documento epigráfico en granito, fechado hacia 1200 a.C., y destinado a ser emplazado en el Templo de Millones de Años del faraón Merenptah (dinastía XIX). La estela glorifica las victorias militares logradas por este rey egipcio, hijo de Ramsés II, respecto a varios pueblos vecinos, entre los cuales Israel, recogiendo así la primera y única mención histórica en un texto egipcio al pueblo hebreo entendido como entidad propia. La bibliografía en torno a la *Estela de Israel* es extensa y comprende estudios egiptológicos y estudios biblistas, que aportan diversos enfoques a este documento epigráfico. Por otro lado, y aunque aquí se trata de sumergirse en la dimensión bíblica, cabe remarcar la existencia en el mundo antiguo de otros tantos textos de carácter extrabíblico que, al margen de la *Estela de Israel*, permiten contextualizar históricamente las relaciones de Egipto e Israel, aportando una visión desde la óptica egipcia. Textos tras los cuales hay autores que comprenden una amplia cronología (abarcando desde el siglo IV a.C. al I d.C.), que atendieron con mayor o menor profundidad aspectos de la historia judía y que se hicieron eco de sus principales patriarcas. Cito algunos ejemplos notorios, caso del egipcio Manetón, junto a Hecateo de Abdera, Chaeremon y Artapano de Alejandría, Pompeyo Trogo, Apión, Tácito, Estrabón o el propio Plutarco, además de, por supuesto, Flavio Josefo.

⁷ La *Vía de Horus* (a veces citada en plural, *las Vías de Horus*) reseguía el trayecto comprendido entre Gaza y el Delta del Nilo, actuando de puente continental entre Egipto y Canaán. Dada su condición de camino histórico de uso ininterrumpido, el viajero podía recurrir a lo largo del recorrido al agua y forraje necesarios para los animales (los relatos bíblicos suelen aludir a los viajes realizados a lomos de asnos). Véase la síntesis de Eliezer D. OREN, “The Ways of Horus in North Sinai”, en Anson F. Rainey (ed.), *Egypt, Israel, Sinai. Archaeological and Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv University, Tel Aviv, 1987, pp. 69-119.

⁸ La *Vía de Horus* aparece citada en el *Cuento de Sinué*, relato egipcio escrito hacia el segundo milenio.

⁹ Al resultar esta *vía* determinante en las campañas militares emprendidas por el faraón Tutmosis III (dinastía XVIII), lo que motivó la edificación de fortalezas y la instalación de silos en sus proximidades. Y, llegados a la dinastía XIX, al convertirse en el camino por antonomasia, tal y como atestiguan un par de descripciones referidas a la *Vía de Horus*: la primera, la representación parietal grabada durante el reinado de Seti I en uno de los muros exteriores del recinto templario de Karnak (Luxor); la segunda, el Papiro Anastasio I, datado en tiempos de Ramsés II y considerado como la carta topográfica más antigua de Canaán y del Sinaí.

¹⁰ Pineda, ob. cit., lib. II, cap. XIII, fol. 111r.

¹¹ Concentrados especialmente en Gn 12-50.

concubina de Abraham y madre de Ismael que, pese a tales condicionantes, es vista como un personaje positivo¹². Ahora bien, contrariamente a la *bondad* atribuida a Osiris por fray Pineda, e imbuida del halo fabuloso ideado en las postrimerías del siglo XV por, según veremos, Giovanni Nanni, hallamos la *maldad* emanada del mismo Osiris. Esto sucede de forma drástica en, por ejemplo, el texto cervantino del *Quijote*. Así, el conflicto de *valores* extrabíblicos atribuidos a Osiris en esa *desnaturalización* como ídolo apuntado unas líneas atrás, estalla hasta hacerse añicos cuando en el pasaje quijotesco relativo al paso del hidalgo por tierras catalanas, fruto de su captura a manos de Perot Rocaguinarda, el bandolero alivia el sufrimiento de su prisionero con estas palabras:

—No estéis tan triste, buen hombre, porque no habéis caído en las manos de algún cruel Osiris, sino en las de Roque Guinart, que tienen más de compasivas que de rigurosas.¹³

Lejos de intentar averiguar qué empujó a Cervantes a tildar a Osiris de *cruel*, lo cierto es que tal consideración no deja indiferente. Y aquí sólo lanzaré dos ideas al respecto. La primera, que pueda tratarse de un *error* a la hora de confundir Osiris con Busiris, personaje tomado de la mitología griega, aunque vinculado con Egipto¹⁴. Confusión quizás motivada por una especie de juego de palabras que, según algunos cervantistas, el autor hubiera buscado pretendidamente a fin y efecto de enfatizar la ignorancia del bandolero catalán mediante la ridiculización que provocaba la identificación de dos vocablos prácticamente análogos en cuanto a su pronunciación fonética, puesto que

with these words Roque does indeed show himself to be more compassionate than cruel, but he also shows himself to be rather vague about his mythological references. Roque has confused Osiris with Busiris, the legendary tyrant of Sicily. The object of irony is Roque's presumption and his ignorance. Roque, the ironic victim, is confidently unaware that his expansive self-introduction has been undercut by a malapropism.¹⁵

Sin embargo, tal y como ocurría con el *olvido* de Covarrubias respecto a «Egipto», esta primera idea parece no encajar, por mucho que no se trate propiamente de un *error*, sino de una *confusión irónica* supuestamente pretendida. Y aquí se inserta la segunda idea, que viene a recordarnos que el contexto del *Quijote* era el marcado tanto por la crisis de valores experimentada en la España del XVI, como por la represión y censura, acusadas sobre todo a raíz de la pragmática de 1554 y basadas en la moral católica y los preceptos aristotélicos sobre la *inutilidad* de ciertos libros, caso de los de caballerías¹⁶.

¹² Puesto que su hijo, primogénito de Abraham, se convierte en el antepasado de las doce tribus del norte de Arabia (Gn 25, 12-18), por lo que Ismael pasará a tener un papel importante en la tradición musulmana, siendo considerado como uno de los constructores del templo de la Meca. *Cfr.* Porter, ob. cit., p. 42.

¹³ Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *Segunda Parte del Ingenioso Cavallero Don Quixote de la Mancha*, edición Conmemorativa IV Centenario, Austral, Madrid, 2005, cap. LX, p. 810.

¹⁴ Busiris (Βούσιρις), hijo de Posidón y Lisianasa, fue rey de Egipto según el mito griego, quizás como deformación de «Osiris» (si bien algunas versiones lo presentan como regente de Osiris durante la ausencia de este mientras viajaba por toda la tierra para civilizar a los hombres e instruirles en el conocimiento de la agricultura). Pero, en clara oposición al virtuoso Osiris, Busiris fue un monarca caracterizado por su crueldad, cuya tiranía no sólo obligó a Proteo a huir de Egipto, sino que le llevó a protagonizar oscuros episodios como el intento de rapto de las Hespérides, las bellas *Ninfas del Ocaso* que habitaban en el Occidente extremo. De ahí que, ya en el desenlace de la historia legendaria de Busiris, el Hércules griego acabara por dar muerte al tirano. Grimal, ob. cit., pp. 74-75.

¹⁵ Alison WEBER, “Don Quijote with Roque Guinart. The Case for an Ironic Reading”, en *Bulletin of the Cervantes Society of America*, VI, 2 (1986), pp. 123-140 (cita en p. 129).

¹⁶ Esta segunda idea, que ahora desarrollaré, se basa en los argumentos —en mi opinión acertados— de David A. BORUCHOFF, “Cervantes y las *leyes de reprebenión cristiana*”, en *Hispanic Review*, LXIII, 1 (1995), pp. 39-55.

Y, en este contexto, en el seno de esa profunda crisis de valores, la segunda idea viene a sugerirnos hasta qué punto la habilidad cervantina podía facultar que un bandolero fuera compasivo, en oposición a la *crueldad* de ese egipcio llamado Osiris y que, al contrario, en obras como la de fray Pineda, aun no ser esa historia eclesiástica al uso, sí era un tratado que defendía la supeditación del poder monárquico terrenal al poder espiritual y eclesiástico, a la par que se definía por ser un manual de conducta cuyo autor era tenido en la época por «muy religioso y clarissimo historiador»¹⁷, Osiris adquiriera unos valores cuasi *cristianos* que le trasladaban de lo mitográfico a lo bíblico.

III.1.1. El *final* de Egipto. De la profecía bíblica a las profecías paganas y su irradiación en el mundo castellano de mentalidad mesiánica

En la misma dirección, es decir, la *maldad* de Osiris evocada en el relato quijotesco, suele encontrarse en términos análogos a la figura del faraón bíblico compendiada en el Pentateuco. El faraón no suele referirse a sus enemigos sino mediante términos arrogantes y peyorativos, lo que tiene su réplica a la inversa, siendo el soberano egipcio una mera *caña astillada* que hiere a quien se apoya en ella¹⁸. Este advertimiento de Ezequías es posible que *justifique* porqué en el texto bíblico, aun permanecer en Egipto durante un lapso histórico de cuatro siglos, los hijos de Israel no parezcan mostrar nunca ni un ápice de interés por el entorno egipcio, ni por los signos distintivos de la civilización faraónica. Ni siquiera por los imponentes templos, vistos como simples edificios contenedores de *horrorosos* y *vergonzosos* ídolos¹⁹. Unos templos que, según lo anunciado al profeta Jeremías, deberían sucumbir con la llegada de Nabucodonosor:

Vendrá [Nabucodonosor] y herirá a Egipto (...). Incendiará los templos de los dioses de Egipto y a sus dioses los deportará; espulgará a Egipto como un pastor espulga su capa; y saldrá de allí sin que nadie lo inquiete. Hará trizas los obeliscos de Heliópolis, que está en Egipto, e incendiará los templos de los dioses egipcios.²⁰

La destrucción bíblica de templos y símbolos egipcios retrotrae a un tema recurrente en cierta literatura popular de los siglos XV-XVI para la que no era suficiente *herir* a Egipto, sino que debía irse más allá y, por ello, se vaticinaba su erradicación completa. Este fenómeno se dio en particular en un género tan apreciado en el tránsito de la España tardomedieval a renacentista como fue el vinculado con el universo artúrico. Por tanto, rebrota aquí el relato caballeresco, en este caso a merced de una obra capital entre los libros castellanos de caballerías como fue *El Baladro del sabio Merlín con sus profecías*, incunable burgalés de 1498. Escrito hacia 1468-1470 y considerado como el relato caballeresco más antiguo publicado en español, el *Baladro* es la adaptación de uno de los grandes ciclos literarios artúricos de la prosa francesa, la *Suite du Merlin*

¹⁷ Alonso de MORGADO, *Historia de Sevilla, en la qual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella*, Andrea Pescioni y Juan de León, Sevilla, 1587, lib. I, cap. 3, fol. 4v.

¹⁸ Así se le advierte a Ezequías, ya que Egipto no es más que «esa caña astillada que se clava y traspasa en la mano de quien se apoya en ella, porque eso es el Faraón, rey de Egipto, para los que confían en él» (2 Reyes, 18:21).

¹⁹ Construcciones rezagadas bajo comentarios como el aludido en Deuteronomio: «Ya habéis visto los horrorosos y vergonzosos ídolos de madera, piedra, plata, oro, que hay entre ellos [los egipcios]» (Dt, 29:16). Y no únicamente en los textos canónicos, sino también en los apócrifos. Recuérdese el episodio de la *huida a Egipto* recogido *in extenso* en los Evangelios de la Infancia, donde se narra que la Sagrada Familia se refugia en un templo de Hermópolis al que llama *Capitolio de Egipto*, en el que, nuevamente, los ídolos tiemblan a la llegada de Jesús.

²⁰ Jr 43:11-13. Las profecías contra Egipto y su *final* también están en Jr 46:2-28, Is 18-20 y Ez 30:10-26.

(primera mitad del siglo XIII)²¹. Es posible que el éxito del incunable salido de las prensas de Juan de Burgos, plasmado en la nueva centuria en el impreso aparecido en Sevilla en 1535, se debiera a que el *Baladro*, en tanto que reelaboración y transformación del texto original francés, ofrecía una visión distinta del Merlín de antaño y perseguía unos propósitos por completo ajenos a este célebre personaje y su mito. De ahí que, con la adaptación del texto y gracias a las adiciones incorporadas en la versión de 1535, en el *Baladro* se establecieran una serie de lazos con la Monarquía española y, en este sentido, se presentara a Fernando II de Aragón como el *nuevo rey David*²². Lazos que, de hecho, se habían anudado con anterioridad al asociarse tempranamente las profecías merlinianas a los reinos históricos castellanos, ya desde tiempos de Alfonso VIII en el siglo XII, hasta alcanzar su apogeo dos centurias más tarde, en los de Alfonso XI, moldeándolas a conveniencia según fuera la situación en función del rey que ocupara el trono y poniéndolas en relación en asuntos sobre todo de naturaleza sucesoria²³.

Sirvan estas consideraciones, que ni mucho menos pretenden adentrarse en la larga tradición de estudios sobre literatura artúrica, para esbozar las ramificaciones que presenta una obra tan compleja como es el *Baladro* y contextualizar la importancia de las profecías medievales, remodeladas y transmitidas en el mundo literario a través de una novela tan popular como fue esta, junto a otras, en el ámbito castellano del XVI²⁴. Pero unas profecías igualmente recepcionadas a través del espacio historiográfico e ideológico, que las hacía trascender en acontecimientos de alcance político y militar²⁵. Hasta cuatro veces aparece en el *Baladro* de 1535 la citada acuñación del *nuevo David*, representado bajo una de las imágenes más características del bestiario simbólico del repertorio merliniano: el *rey León de España*²⁶. Y es en una de estas cuatro ocasiones, en concreto la alusiva a la *cruzada* española en el norte de África, donde encontramos:

Dixo el sabio Merlín que se levantará este rey León que nació en las cuevas de Ércoles que durmió, e passará el estrecho de España con la virtud del alto señor y conquerrá las gentes bárbaras e sojuzgará a toda África y destruyrá a Egipto²⁷.

²¹ De los estudios sobre el *Baladro*, he consultado el de Pedro M. CÁTEDRA y Jesús D. RODRÍGUEZ, *Creación y difusión de El Baladro del sabio Merlín (Burgos, 1498)*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2000; el de Paloma GRACIA, *Baladro del sabio Merlín*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1998; y uno más, el de Rosalba LENDO FUENTES, *El proceso de reescritura de la novela artúrica francesa: la Suite du Merlin*, Servicio Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.

²² Grace MAGNIER, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*, Brill, Leiden, 2010, p. 74 y ss. Para un tratamiento más general sobre la descendencia de David en el pensamiento político derivado del mundo francés, Saffo TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto: dallo studio della storia all'idea di contratto, 1572-1579*, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2002, esp. p. 151 y ss.

²³ Magnier, ob. cit., p. 75.

²⁴ Como pueden ser el *Belianís de Grecia* o el *Orlando furioso*, Véase al respecto David HOOK (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, University of Wales Press, Cardiff, 2015.

²⁵ Sería el caso, por ejemplo, de las profecías relativas a la Reconquista de Granada. Pedro M. CÁTEDRA, *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su Consolatoria de Castilla*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 75-76.

²⁶ A parte del león, la recepción de la novela artúrica en el ámbito castellano implicó la toma de contacto con otros animales del bestiario propio de las profecías merlinianas. Particularmente interesantes son las serpientes, que aparecen en sueños de Arturo y en el episodio de Merlín con el áspid. En este segundo, influido probablemente por la descripción de Isidoro en el libro XII de sus *Etimologías*, se narra que «una sierpe que ha en Egipto que ha nombre espas [=áspid] que mete en la una oreja el pico de la cola e atápala, e mete otrosí la otra oreja en el polvo por no oyr la conjuración del encantador. ¡Así hizo Merlín quando llegó a los encantadores!». Pere BOHIGAS (ed.), *El baladro del sabio Merlín según el texto de la edición de Burgos de 1498*, Selecciones Bibliófilas, Barcelona, 1957, p. 29.

²⁷ [Anónimo], *El Baladro del Sabio Merlín con sus profecías* (1535) en Adolfo BONILLA SAN MARTÍN (ed.), *Ciclo artúrico-Ciclo carolingio, Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, VI, Bailly-Bailliére, Madrid, 1907, pp. 161-162.

En el horizonte del *nuevo David*, donde aleteaba Fernando el Católico y su empresa de la Reconquista, el *Baladro* se hacía eco de una profecía que se situaba hacia 1500 y en la cual se emplazaba la aparición de un rey legendario, referido como *rey León de España*²⁸. Un monarca mesiánico, una especie de *David-León*²⁹, que, tras lograr la misión universal consistente en quebrantar las tres sectas, someter a África y destruir Egipto, podría proclamar el dominio de un solo imperio cristiano. Una idea expuesta en el *Baladro* de 1535 que, de hecho, no era nueva y que encontramos en un tratado de derecho militar coetáneo al primer *Baladro*, el de 1498. Me refiero al *Derecho militar e armas* del gerundense Pedro Azamar, obra concluida hacia 1476, dedicada a Fernando II y marcada por un acusado tono profético que evidenciaba el estrecho vínculo existente entre lo religioso y lo militar³⁰. Azamar ponía en boca de Merlín tres profecías relativas a la lucha contra el infiel que, a su vez, evocaban el vaticinio medieval vertido por Arnaldo de Vilanova en el *Vae mundo*, donde se profetizaba la destrucción del Islam español y la progresiva conquista del norte de África hasta llegar a Egipto³¹. De ahí que la capacidad profética del mago artúrico fuese recepcionada en suelo peninsular con fines ideológicos muy concretos y siempre alineados en el bando cristiano, puesto que:

sojuzgarse ha Africa e desmenusara la cabeça de la bestia, que se entiende Mahomat, e asi tomara la Monarchia e despues humiliara [a] los habitadores del Nilo.³²

Es obvio que el Egipto aludido en este tipo de profecías es el del sultanato mameluco (mantenido más allá de la irrupción otomana a partir de 1517). Un tipo de profecías en cuyo trasfondo residía, de una parte, la pugna política y doctrinal que confrontaba a cristianos españoles con musulmanes y también judíos; de otra, el interés renacentista que, a finales del siglo XV e inicios del XVI, tuvo a nivel europeo el tema del Anticristo y la llegada del fin del mundo, en obras sobre esta materia que igualmente fueron recepcionadas en España³³. Es el caso del *Libro del Anticristo* (Zaragoza, 1496) del humanista aragonés Martín Martínez de Ampíes, incunable con sello de Pablo Hurus, impresor alemán instalado en Zaragoza que dotó a sus publicaciones de excepcionales grabados y xilografías y que, más allá de ilustrar estas cuestiones escatológicas, volveremos a encontrar al tratar sobre la visión de Cleopatra en el mundo castellano. Y, retomando el hilo de la llegada del fin del mundo, obras como la de Ampíes se inscribían en un contexto de temor a que los pueblos *desconocidos* de África y Asia fueran los «que habían de salir en apoyo del Anticristo y que aparecían bajo los rasgos tradicionales de las leyendas medievales originadas en el libro de Daniel»³⁴.

²⁸ Alain MILHOU, “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIIIe-XVIIe s.)”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18-1 (1982), pp. 61-78.

²⁹ Expresión citada por Milhou, art. cit., p. 69.

³⁰ Cfr. Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad. Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Sílex, Madrid, 2006, p. 356.

³¹ Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Casa Museo de Colón / Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1983, pp. 375-380.

³² [Pedro de AZAMAR], *La repetición e obra del derecho militar e armas, fecha por Pedro Azamar (...), nascido en Peralda del obispado de Gerona, vezino en Perpiñán*, BNF/Bibliothèque de l’Arsenal, Ms X/8319, fol. s/n. El fragmento es, palabra por palabra, el pasaje del *Vae mundo* que «más fortuna conoció [en novelas como el *Baladro* o tratados como el de Azamar], aunque sin que los textos posteriores se refriesen a Vilanova». Milhou, ob. cit., p. 380.

³³ Milhou, ob. cit., pp. 17-19.

³⁴ Milhou, ob. cit., p. 20. Para las visiones y profecías del libro de Daniel referidas al Anticristo y a su proyección en el rey selúcida Antíoco IV Epífanes, véase tanto el texto bíblico (Dn 11:21-45), como el estudio de José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, esp. pp. 40-51.

Egipto se situaba, pues, en el punto de intersección de la literatura y la tratadística de connotaciones apocalípticas, transmisoras de las profecías merlinianas (anunciadas tanto en el *Baladro* como en el tratado de Azamar), con la tradición de naturaleza bíblico-apocalíptica referida en el citado libro de Daniel, donde el profeta del Antiguo Testamento vaticinaba los «hechos que sucederán al *fin de los tiempos*»³⁵, en los que Egipto se vería amenazado por el Anticristo, encarnado por Antíoco IV, si bien en un primer momento el faraonato ptolemaico hubiera sido proclive al reino seléucida mediante ciertas alianzas matrimoniales, en la misma línea de ese pueblo *desconocido* de África que, según la noción tenida en el tránsito del siglo XV al XVI, consideraba a los musulmanes como ‘secuaces’ del Anticristo³⁶. Dicho de otro modo, Egipto siempre tenía reservado un *final* en el contexto profético, tal y como hemos dicho que ya ocurría en los anuncios bíblicos a Jeremías o Ezequiel, tal y como veremos que ocurrirá en relación a la batalla de Actium a razón de los vaticinios que examinaremos en el último apartado de este Capítulo y que, a la postre, corroborarán la idea que aquí sugerimos: la de adjudicar un mismo denominador común al Egipto histórico, al Egipto bíblico y al Egipto islámico, cifrado en la profecía de un *final* que, empero, nunca llegaría a darse.

Esta insistente y heterogénea recepción del *final* de Egipto no es óbice, empero, para que en el acto de *humillar a los habitantes del Nilo* suceda algo parecido a lo examinado con el gentilicio «egipcio» y ese halo de negatividad en torno a las gentes egipcias, entendidas en sentido amplio y en medio de una extraña ambigüedad al no concretarse nítidamente si se trataba de los pobladores de antaño (los antiguos egipcios), o de los coetáneos del Egipto moderno (el soldán egipcio y sus súbditos). Tal ambigüedad, demasiado diluida en Azamar o en el propio *Baladro* donde lo importante del mensaje profético era la función mesiánica del *David-León* y el papel salvador de la Monarquía respecto al infiel, resulta más evidente en otros casos de la literatura caballeresca castellana, quizá más anecdóticos que los referidos hasta ahora, pero no por ello menos importantes. Así, en uno de los episodios más célebres del *Belianís de Grecia*, el burgalés Jerónimo Fernández narra cómo este caballero goza del amor de una bella dama a raíz de un hechizo que sufre y le hace pensar que, en realidad, ella es su esposa. La cuestión es que el episodio transcurre en Egipto y la doncella es una princesa egipcia que

Dolisena se llama [y] va en romería al templo de Amon porque lo prometió a su padre en dias passados estando en guerra sobre Troya.³⁷

No es casual que el episodio aludido en el fragmento transcurra en el templo de Amón. Allí estuvo Alejandro Magno (que se consideraba a sí mismo hijo de este dios egipcio), lo que ha sido interpretado como una emulación directa de Belianís de Grecia con tal ilustre personaje de la Antigüedad, determinante en la historia faraónica y de análoga ascendencia griega³⁸. Si a esta circunstancia añadimos que, en el instante de conocer al

³⁵ Guadalajara Medina, ob. cit., p. 52.

³⁶ Milhou, ob. cit., p. 20.

³⁷ Jerónimo FERNÁNDEZ, *Tercera y Cuarta parte del imbencible príncipe don Belianís de Grecia*, Pedro de Santillana, Burgos, 1579, lib. IV, cap. XV, fol. 120r.

³⁸ La asimilación de ambos ha sido señalada recientemente por Laura GALLEGO GARCÍA, «*Belianís de Grecia* (Tercera y Cuarta Parte), de Jerónimo Fernández. Edición y Estudio», tesis doctoral inédita, Departament de Filologia Espanyola, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Universitat de València, 2013, p. 63 n. 108.

caballero, Dolisena lucía «un hermoso tocado a la *exipciana* [sic]»³⁹, tenemos servida la ambigüedad con el antiguo Egipto. Una ambigüedad que aún se hace más patente en el episodio donde otro de los personajes del *Belianís*, el rey de Escocia, vaga errante por el desierto en busca de su esposa y casi

perdiérase si un ombre no hallara que le puso en el camino de Egipto y assi fue tomando guías hasta que dio consigo en las pirámides a donde el oyera dezir que avitava el mayor nigromantico que se sabia (...).⁴⁰

He aquí el referente de antigüedad evocado por el elemento distintivo por excelencia, y sin duda inequívoco, que era la pirámide, donde moraba un nigromante egipcio que, según se desprende del fragmento, era el único que podía ayudar al rey de Escocia en su búsqueda. Y así en tantos otros ejemplos relativos a referentes de antigüedad que pueden extraerse no sólo del *Belianís*, sino también del resto de libros de caballerías castellanos que hemos ido desgranando. Es más: hacer convivir tiempos antiguos y modernos ni siquiera plantea, en algunos casos, ningún problema, llevando al cénit esa pretendida ambigüedad. Esto sucede en el *Orlando furioso*, de Ludovico Ariosto, publicado en 1516 como continuación del *Orlando enamorado* de Mateo Boyardo, e introducido en España con la traducción de la primera parte de este relato caballeresco italiano ofrecida por Jerónimo Jiménez de Urrea (ca. 1510-ca. 1573). En esta versión castellana, que salió de las prensas de Nucio en 1549 y que conoció varias reediciones, hay uno de esos casos de ambigüedad llevada al extremo, lo cual plantea hasta qué punto el lector de este tipo de relatos podía configurarse un constructo indeterminado e ilusorio de qué era realmente Egipto, al mezclar en un mismo poema la presencia (coetánea al texto) del *infiel* y la irrupción de Pompeyo, episodio que será clave, como veremos al tratar del subgénero cleopatrístico, para el porvenir del Egipto lágida:

Mas que al infiel Egipto pida paso, Y acorro, no lo sufre, qu'es locura		(Dize) peligro harto y devaneo: Que por socorro fue y murió Pompeo. ⁴¹
--	--	--

Por ende, la presencia bíblica heredada se hace patente en la ficción caballeresca y en los ciclos artúricos y, con ella, el espacio egipcio se torna fundamental como objeto de algunas profecías merlinianas y como parte del peregrinaje aventurero del héroe, caso de Belianís en el templo egipcio de Amón, aunque ello condujera a la debilidad carnal. Decía Tácito que en Roma confluían todos los pecados y vicios para ser glorificados. Con Egipto sucedía lo mismo: era el escenario de tentaciones y pruebas; la cuna de la idolatría y la nigromancia; el paraje donde habitaba el *infiel*. De tal forma que, a la manera de Tácito, en Egipto confluían todos los pecados y vicios. Pero Egipto no sólo era sede del *mal*, lo era por igual del *bien*, al albergar episodios bíblicos, aunar recogimiento y eremitismo, ser camino a Tierra Santa. Debido a este imaginario dual, y aun ser latente la amenaza del *final* de Egipto, decíamos que en ningún caso podría llegar a materializarse. Cabe preguntarnos entonces como esta mezcla sincrética entre *lo bíblico* y *lo caballeresco* incidió en la recepción egipcia en la Monarquía del Quinientos.

³⁹ Fernández, ob. cit., lib. IV, cap. XV, fol. 120v.

⁴⁰ Fernández, ob. cit., lib. IV, cap. LXVI, fol. 259v.

⁴¹ [Ludovico ARIOSTO], *La Primera Parte de Orlando furioso dirigido al Principe don Philipe nuestro Señor: traduzido en Romance Castellano por don Ieronimo de Urrea*, En Casa de la Biuda de Martin Nucio, Anveres, 1558, Canto XXXIX, fol. 218r.

Y la respuesta parece dárnosla la citada *Coronica y historia general del hombre*, decíamos que obra ecléctica de Valdés de la Plata que –recordemos– fue publicada en Madrid en 1598, aun haber sido redactada en los años centrales del siglo XVI, es decir, en el momento de ebullición de los libros de caballerías aquí mencionados: *Baladro*, *Orlando furioso* y la príncipe burgalesa del *Belianís de Grecia* de 1547 respecto a la primera y segunda parte de la obra (puesto que hemos aludido a la tercera y cuarta, que corresponden ya al último tercio de la centuria). De ahí que no sorprenda que Valdés de la Plata participe en la *Coronica* de esa ambigüedad en torno a un Egipto implícitamente antiguo, del que destaca el culto a dioses zoomorfos y la creencia en ciertos símbolos tales como las cebollas (a tener en cuenta las cebollas y ajos aludidos por Covarrubias, que retomaremos en el siguiente epígrafe), situando los oscuros orígenes de Merlín en relación a sus dones proféticos en el mismo registro argumental:

Y también es de maravillarse de las gentes de Egipto, que adoren los perros, las cebollas y los ratones, cosas tan viles (...). De Merlín también se lee que fue engendrado de un incubo, que es un demonio en figura de hombre (...) del qual se lee que dixo y profetizó muchas cosas de las por venir.⁴²

Que se insinuara que la naturaleza mefistofélica de los antiguos egipcios y la atribuida al sabio Merlín formaban una especie de arquetipo permitía a la recepción egipcia establecer una conexión entre ambas, plasmada no sólo en obras estrictamente de índole erudita como la de Valdés. También se daba en otro género, no menos erudito, cuya popularidad, difusión y prestigio se encontraban en el orden del día del siglo XVI y al que, de hecho, ya he acudido con anterioridad a razón del *Dialogus* de Palmireno. Me refiero al género de la comedia humanista, en este caso a la *Comedia Thebayda*, publicada en Valencia en 1521, *princeps* que tuvo su réplica en reediciones y añadidos posteriores y de la que, aún actualmente, existen serias dudas acerca de su autoría⁴³. Sea como fuere, las características de esta comedia, que recogía el testigo celestinesco, y la consistencia del trasfondo intelectual que brota en ella a través de una nutrida aportación de datos en cada una de las escenas y del absoluto dominio de los clásicos, evidencian el pensamiento y la cultura de su autor, que debió tratarse de un humanista o, por lo menos, de un escritor altamente familiarizado con los *studia humanitatis*⁴⁴.

De ahí la importancia del dato que ahora comentaré, puesto que obras exitosas y difundidas como la *Comedia Thebayda* de ese anónimo (y supuesto) dramaturgo humanista actuaban potencialmente, junto a los libros de caballerías, de plataforma de irradiación del mito egipcio en su vertiente profética, equiparándolo a las profecías merlinianas –y esto no es cosa baladí, puesto que ya hemos visto hasta qué punto eran influyentes en un amplio espectro de manifestaciones políticas e ideológicas– y todavía relacionándolo, en ocasiones, con la dimensión bíblica, aunque las situaciones de ficción planteadas en ellas puedan no causarnos esta impresión en un primer instante:

⁴² Sánchez Valdés de la Plata, ob. cit., lib. I, cap. XXXIII: «De exemplos espantables de costumbres maravillosas y diversissimas gentes y de admirables y espantosos casos que los hombres han visto, que por otro nombre los llaman prodigios», fol. 31v.

⁴³ Recayendo en Alonso de Proaza, Alonso Ordóñez, Juan Andrés Strany y Juan de Molina, entre otros, las posibilidades de ser su verdadero autor. Para la controversia sobre la autoría de la *Comedia Thebayda*, véase a José Luis CANET VALLÉS, *La Comedia Thebayda*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 102-107.

⁴⁴ Canet Vallés, ob. cit., pp. 89-90.

BERINTHO. [¿]Qué es possible que esta carta sea de mi señora[?] Mira hermana Franquila q el spū [=espíritu] malvado es sutil; mira la astucia de que se aprovechó cōtra la muger religiosa en el cōcebimiento del sabio Merlin; mira no sea cosa de arte magica (...). [¿]No has oydo también la *cautela*⁴⁵ de que se aprovechó Netanabo [=Nectanebo]⁴⁶ rey que avia sido en egypto cōtra la muger de Philippo rey de Macedonia, por cuya causa algunos hystoriadores afirman q Alexandre fue hijo de Netanabo, aunque comunmente fue reputado por hijo de Philippo[?].⁴⁷

De acuerdo con el halo celestinesco apuntado más arriba, y entremezclado con las artes propias de la magia amatoria y la existencia de íncubos⁴⁸, este fragmento extraído de la *Comedia Thebayda* corresponde a la escena en la cual el protagonista de la obra, Berinto, recibe una carta de Cantaflua, su eterna enamorada que un día, en un acto impulsivo al no poder callar más su amor, decide confesarle de una vez por todas qué siente por él. Asuntos amorosos aparte, el caso es que la respuesta que Berinto da al espectador tras leer la confesión epistolar de Cantaflua es, ni más ni menos, una de esas muestras del trasfondo intelectual del autor que decíamos unas líneas atrás. No sólo hace patente su conocimiento del ciclo artúrico al referirse a la concepción de Merlin, sino que, construyendo de nuevo un arquetipo que empareja la naturaleza merliniana con Egipto, también evoca el ciclo medieval de Alejandro mediante el episodio legendario donde le es revelado al conquistador macedonio su condición de hijo de Nectanebo⁴⁹.

He aquí otra transferencia, en este caso de *lo profano a lo bíblico*. La revelación a Alejandro de que Nectanebo, faraón de Egipto, era en realidad su padre, y no Filipo II de Macedonia, suscitó ciertas interpretaciones en el ejercicio de la exégesis bíblica en base al libro de Zacarías, en particular a lo que actualmente se conocen como profecías del *segundo Zacarías* y se fechan entre finales del siglo IV a.C. (época de Alejandro y del apogeo expansivo de la potencia greco-macedonia) e inicios del III a.C. De ahí que entre la *gente bastarda*, que el relato profético sitúa en la ciudad fortificada de Asdod⁵⁰, se inscribiera a Alejandro, cuyo nombre no figura *ad hoc* en el texto bíblico pero, en cambio, sí lo hace en el comentario de Arias Montano al libro de Zacarías, donde no sólo son abundosas las alusiones al personaje y a las «Alexandrum Macedonem gesta», sino que el humanista extremeño hace especial hincapié en el término «separator»:

- [Texto análogo en la Políglota de 1570, tom. IV]: *Est sedebit separator in Azoto [=Asdod]*.
- [Comentario de Montano]: *Separator, Hebraicum nomen MAMZER, idem, quod Latinum, spurium, significat: cuius quamuis certa mater, nullus certus ex lege pater indicari queat*.⁵¹

⁴⁵ Tómese aquí el significado del vocablo «cautela» en un sentido distinto al tenido hoy en día. Siguiendo la definición de Covarrubias, el término refería en la época al «engaño que uno haze a otro ingeniosamente, usando de términos ambiguos y de palabras dudosas y equívocas». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., voz «CAVTELA», fol. 212v.

⁴⁶ Nectanebo II [Senedjemibra Setepenanhur], último faraón de la dinastía XXX (ca. 360-343 a.C.).

⁴⁷ He utilizado el texto de la segunda edición: [Anónimo], *Signesse la comedia llamada Thebayda nuevamente compuesta y dirigida al yllustre e muy magnífico señor duque de Gandía*, Andrés de Burgos, Sevilla, 1546, «[Es]cena IX en que se introduzen Berintho, Menedemo, Franquila...», epígrafe de la 'Carta de Cantaflua a Berinto', fol. s/n.

⁴⁸ Cfr. Pedro M. CÁTEDRA, *Amor y pedagogía en la Edad Media. Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1898, p. 109.

⁴⁹ La revelación es puesta en boca de un astrólogo egipcio llamado Zoloas. Cfr. Manuel A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, "La realeza sapiencial y el ciclo del *Alexandre* medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el occidente latino (ss. XII-XIII)", en *Historia. Instituciones. Documentos*, 26 (1999), pp. 459-490.

⁵⁰ Zac 9:6.

⁵¹ Benedicti ARIÆ MONTANI, *Commentaria in Duodecim Prophetas*, Ex Officina Christophori Plantini Regii Prototypographi, Antverpiæ, 1571, «Commentaria in Zachariam Proph.», cap. IX, p. 846.

Naturalmente, estamos ante una hipótesis muy diluida y deberemos todavía esperar largo tiempo para que un comentario bíblico mencione, explícitamente, la supuesta paternidad de Nectanebo referida al conquistador macedónico en relación con las *gentes bastardas* aludidas en el libro de Zacarías⁵². Claro que el posible origen egipcio de Alejandro, alardeado en una obra de amplia difusión como fue la *Comedia Thebayda*, e insinuado –con mayor reparo– en textos exegéticos que demandaban más decoro y prudencia, tomaban un cariz diferente a la hora de incluirse en obras de signo distinto, caso de una *Vida de Alejandro Magno* escrita hacia 1589 por un autor a menudo olvidado, Pedro Sánchez de Acre (primer tercio siglo XVI-ca. 1605), maestro racionero de la catedral de Toledo. Sánchez de Acre, que incluyó esta *vida* en un tratado histórico-filosófico de mayor alcance publicado en la misma Toledo al año siguiente (1590), hacía desaparecer en ella la presunta paternidad de Nectanebo y, directamente, la daba como hecho probado y tenido –dice Acre– *según la común opinión*. Veámoslo en el siguiente fragmento –el cual, sea dicho ya de paso, no sólo confiere al episodio del *Belianís* en el templo de Amón una *excusa* al héroe por haber sucumbido a la pasión y a la tentación encarnada por Dolisena, sino que también, en la misma línea, enfatiza otra constante del mito egipcio en el Quinientos, la referida a las *artes amatorias*, que culminaremos al tratar de la cuestión moral dentro del subgénero cleopatrístico:

Muy bien se verificó en Nectanebo el encantador, padre que fue de Alejandro Magno, aquel antiguo adagio: quién en mal anda, en mal acaba (...). Y aunque se pudiera probar esta verdad con muchos exeplos [sic], bastará traer el de su padre de Alejandro. El qual (según la común opinión) engañó a la Reyna Olimpiades, fingiendo con sus artes magicas q era el dios Amón: y le hizo quebrantar la fidelidad que devía al Rey Philippo, su marido. El qual como no tuviesse sospecha, ni le passasse por pensamiento la trayción y adulterio q este nigromántico Nectanebo avia comentido lo contra él, le tenia en su casa, para que enseñasse Astrologia a Alejandro, su hijo patativo [sic], y hijo verdadero del mismo encantador.⁵³

Nectanebo abandona, de la mano de Sánchez de Acre, su rango de rey de Egipto para convertirse en un ser feérico y concedor de la nigromancia, lo que le dura poco porque en el fragmento inmediatamente posterior a este, acontece el episodio de su muerte a manos de Alejandro, no sin antes revelarle –en este caso es el propio Nectanebo quien ejecuta la revelación– que él es su verdadero padre:

Estando pues enseñando Nectanebo a Alejandro grandes secretos de cosas por venir, según su arte mágica, y como adivinasse las cosas futuras, y se mostrasse muy perito en los futuros contingentes (con gana que tenía Alejandro de saber si alcançava el día y la manera de su propia muerte), estando los dos en un mirador, donde de ordinaria costumbre le enseñava, le dio Alejandro un traspie, o empuxón, con tanta fuerça, q le arrojó (sin q se pudiesse valer) en una cava muy honda, donde se quebró las cervizes y se hirió de muerte. Y estando para espirar, preguntó a Alejandro q por que le avia

⁵² A partir de lo sugerido por Montano, la elucubración sobre la condición de hijo natural de Alejandro se desarrollará en la exégesis bíblica posterior: «En el hebreo se lee la palabra MAMZER, que significa *espurio* ó bastardo: lo que muchos aplican á Alejandro, diciendo que no fué hijo de Philipo, sino que nació de un adulterio de Olimpiade, su madre, con Nectanebo, rey de Egipto». *La Sagrada Biblia, traducida al español de la vulgata latina. Los doce prophetas menores*, t. XV, Imprenta de Benito Cano, Madrid, 1797, «La profecía de Zacharías», cap. IX, p. 231 n. 6.

⁵³ Pedro SÁNCHEZ [DE ACRE], *Historia moral y philosophica en que se tratan las vidas de doze philosophos y príncipes antiguos...*, En Casa de la Viuda de Juan de la Plaza, Toledo, 1590, lib. 2, cap. 2, ff. 147v-148r.

despeñado con tan sobrada crueldad. A lo qual respondió Alexandro: Arrojete en essa hoyra para ver si jactandote tanto de que sabías las cosas por venir, te sabrías escapar de esse peligro. A lo qual dixo el Astrologo: No ay [___], ni saber que baste para huyr de los hados. Yo avia alcançado por mis letras que un hijo mío me avía de matar. Lo qual aora se ha verificado. Por que te quiero descubrir un secreto. Y es q tu vives muy engañado en pensar que eres hijo del Rey Philippo: por que no eres sino hijo mío y de Olimpiades, muger del rey Philippo. A lo qual replicó Alexandro: [¿]Qué es posible q tu eres mi padre? Sí, respondió el Astrólogo. Y contándole de la manera que le avía engendrado por arte de encantamiento, apareciendo en forma de Dragón (...). Y maravillado y suspenso Alexandro de lo q le avía oydo dezir, y entendiendo que era su padre, se le echó a cuestras, y le llevó a palacio, y contó a su madre todo el negocio como avia passado. Y ella se descargó diziendo, como era verdad que avia sido engañada. Y enterraron al Mago en un sumptuoso sepulcro, y le hizieron honrras obsequias [sic]⁵⁴.

Aun ser un párrafo extenso, se reproduce íntegro por la riqueza de su contenido y porque a pesar de esta riqueza y del esfuerzo por el detalle que el autor vierte en el pasaje, en ningún momento se indica fuente de autoridad, ni en el *corpus* del texto, ni en anotación al margen de folio; todo lo contrario que en el resto de la obra, nutrida de constantes referencias y con un notorio aparato de fuentes, sobre todo clásicas. Entre ellas, la *Vida de Alejandro* de Plutarco, en la que Sánchez de Acre debió basar –si bien en una parte pequeña– cómo fue concebido el conquistador macedonio, siendo el dragón la única analogía respecto al texto plutarquiano⁵⁵. El acento está, empero, en otro tipo de similitudes, más cercanas al mundo artúrico, lo que plantea hasta qué punto una biografía como la elaborada por el maestro racionero toledano, que tomaba parte de ese humanismo católico español, podía contener argumentos que no distaban tanto de las profecías merlinianas, poniéndolas una vez más en relación con un imaginario pretendidamente egipcio. Y es que la muerte del *mago* Nectanebo (obsérvese que referido de este modo en el texto) presenta una serie de paralelismos con la muerte de Merlín⁵⁶. Y tales paralelismos son reveladores en sí mismos porque manifiestan –desde nuestro punto de vista– la simbiosis que la recepción egipcia adquirió en el marco de la erudición hispánica de la segunda mitad del siglo XVI, en particular aquí en el campo de la filosofía donde, siguiendo el legado que los *libros de príncipes* del Medievo habían dejado, se inscribía la *Vida de Alejandro Magno* de Sánchez de Acre como parte intrínseca de un tratado decíamos que de orden histórico-filosófico, lo que se traducía en la época en una de esas misceláneas renacentistas tan bien acogidas⁵⁷.

⁵⁴ Sánchez de Acre, ob. cit., fol. 148r.

⁵⁵ «Es también fama que [Filipo] perdió un ojo por haber visto, aplicándose a una rendija de la puerta, que el dios [Amón] se solazaba con su mujer [Olimpia] en forma de dragón». PLUTARCO, *Vidas paralelas. Alejandro y Julio César*, Edaf, Madrid, 2002, «Alejandro», III.

⁵⁶ Salvo las variantes entre el *Baladro* de 1498 y el de 1535 al tratar sobre la muerte de Merlín (y, a su vez, las que uno y otro ofrecen respecto al relato francés), los paralelismos entre el mago artúrico y el Nectanebo de Sánchez de Acre serían los siguientes: ambos son seres lujuriosos como consecuencia de su naturaleza diabólica; ambos provocan una unión adúltera (en el caso de Merlín, entre Uterpendragón e Igera, cuyo resultado es la concepción de Arturo; en el de Nectanebo, la de Olimpia con él mismo, concibiendo a Alejandro); a ambos les depara un trágico final que, además, es fruto de la ironía del destino (aun ser adivinos, ni uno ni otro pueden vaticinar su propia muerte: en Merlín, por su amada y joven discípula, Viviana; en Nectanebo, por su hijo y joven discípulo, Alejandro); y, por último, en ambos casos la cueva coincide como lugar final. Para los datos referidos a la muerte del mago artúrico, véase Rosalba LENDO FUENTES, «La muerte de Merlín en *El Baladro del sabio Merlín*», en Beatriz Mariscal y Aurelio González (eds.), *Actas XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I, Fondo de Cultura/Asociación Internacional de Hispanistas, México, 2008, pp. 389-403.

⁵⁷ Para más datos sobre Sánchez de Acre, véase Rosalba A. GUERRERO SÁNCHEZ, «Pedro Sánchez de Acre, filósofo español», tesis doctoral inédita, Departamento de Filosofía, Universidad de Oviedo, 2016.

En definitiva, hemos trazado en este epígrafe cómo una de las particularidades del mito egipcio dentro de su *multiplicidad de contornos* fue la de encajar en el contexto de la mentalidad mesiánica característica de finales del siglo XV y principios del XVI, y cómo este encaje permitió establecer en el resto de la centuria un puente entre la tradición cultural de las profecías bíblicas con las procedentes del universo merliniano. Un encaje que no empuja la noción bíblica del *fin* de Egipto, que tuvo su variante en la literatura castellana (tanto de ficción, en libros de caballerías, como de no ficción, en tratados como el de Azamar, aunque a menudo resulta difícil trazar una línea divisoria entre unos y otros) a merced precisamente de ese contexto de mentalidad mesiánica y, por consiguiente, del cometido universalista de *cruzada* que esta mentalidad llevaba implícito. Un encaje que, además, conoció una serie de ramificaciones que condujeron en el Quinientos a recepcionar *lo egipcio* en ámbitos *a priori* insospechados, caso de la comedia humanista, tal y como ya nos había sucedido al hablar de la *Pequeña Egipto*. Claro que el *fin* de Egipto en el marco de *cruzada* tendrá, sin movernos del mesianismo hispánico, su réplica en el terreno historiográfico y genealógico (no exento, empero, de connotaciones bíblicas) cuando examinemos la *venida* de Osiris a España y veamos, entre el abanico de funciones legitimadoras y propagandistas que la mitografía osiriana desempeñó respecto a la Casa de Austria, su papel legendario en la otrora empresa de la Reconquista que, en adelante, proseguiría ante la amenaza que suponía el *infiel* para la Monarquía del XVI. Tendremos, pues, oportunidad de volver a estas cuestiones.

III.1.2. Referentes egipcios en la narrativa bíblica

El *final* de Egipto como trasunto bíblico a unos confines tan alejados del texto sagrado y las imbricaciones que –según hemos visto– comporta el imaginario profético, clarifica hasta qué punto este *leitmotiv*, el del *fin* de Egipto, no debe entenderse sólo como una destrucción física de templos y símbolos egipcios. En este sentido, son suficientemente elocuentes las palabras que, siguiendo la instrucción divina, Moisés dirigió a su pueblo al abandonar Egipto y que, obviando que él mismo había sido enseñado –según reza la cita de Nebrija que abre este Capítulo– en la filosofía y las letras de los sabios egipcios, le motivaron a sentenciar: «No haréis lo que se hace en Egipto, donde habéis vivido»⁵⁸. La exhortación del profeta a repudiar todo *lo egipcio* no excluye, empero, que el pueblo hebreo supiera que Egipto tenía en su haber *cosas buenas*. Y esas *cosas buenas* darían lugar a que las palabras de Moisés, que instigaban al repudio de lo vivido en el corrupto *Kemet*, se pusieran en entredicho en el cénit del Éxodo, cuando las gentes huidas de los dominios del faraón se hallaban en medio del arduo camino hacia la Tierra Prometida. El calor, la extenuación, el hambre y la sed trajeron al recuerdo los peces, los pepinos, los *pasteques* y los puerros, las cebollas y los ajos que se comían frescos y en abundancia en el país del Nilo⁵⁹. Claro que las *cosas buenas* no quedaban acotadas al recuerdo nostálgico de tales alimentos y se adentraban en un plano más introspectivo. Y es que el dilatado contacto entre egipcios y hebreos había motivado una serie de analogías y de referentes que pasarían del antiguo pensamiento egipcio, a menudo contenido bajo la forma de una prolífica literatura, a las Sagradas Escrituras.

⁵⁸ Lev 18:3.

⁵⁹ Pierre MONTET, *Egipto eterno*, Guadarrama, Madrid, 1966, p. 322. Recordemos en este punto la alusión de Covarrubias a cebollas y ajos, que también encontramos en Sánchez de Acre (ob. cit., fol. 294r) y que, en el fondo, evocaban dos alimentos simbólicamente mágicos y de connotaciones religiosas para los antiguos egipcios.

El caso que presenta una analogía más visible es el que remite a Amenhotep, hijo de Hapu, también conocido como Huy, *visir* y Arquitecto Real, entre otros títulos, bajo el reinado de Amenhotep III (dinastía XVIII), cuya reputación de hombre erudito y conecedor de numerosos misterios lo llevaron a recibir de la divinidad el don de vivir ciento diez años⁶⁰. La analogía la brinda el José bíblico, *visir* o *virrey de Egipto*, considerado como hombre de sabiduría sin parangón⁶¹. A raíz de interpretar los sueños *mistéricos* del faraón en relación con las vacas y las espigas, José es encumbrado por el rey de Egipto a lo más alto: «Tú serás quien gobierne *mi casa* y todo mi pueblo te obedecerá»⁶². Esta escena bíblica es recogida por Pineda en su *Monarchia Ecclesiastica*, aunque lógicamente envuelta bajo la retórica propia de la tratadística del siglo XVI, definida por la exaltación de la *sabiduría* del gobernante como condición indispensable para la práctica política, por supuesto nunca exenta de un sentido moral⁶³. Un sentido moral asociado a José que ya era puesto en valor desde antaño en *Las siete edades del Mundo*, donde las vivencias y enseñanzas morales del hijo de Jacob narradas en 1416 por Pablo de Burgos (1350-1435) suponían uno de los ejes argumentales de este poema histórico considerado como precedente de la historiografía universalista y goticista que triunfaría en las postrimerías del siglo XV. Así, *sabiduría* y *moral* son los principios sólidos del José bíblico por los que, siguiendo con fray Pineda, el faraón decide nombrarle «governador sin apelación de todo el reyno de Egipto», aunque también ambos principios debieran ser dotados de un halo *mistérico*, por lo que José recibirá un

nuevo nombre en la lengua Egypcia, Zaphnat Paeneah, que quiere decir Salvador del mundo o declarador de los secretos (...) o varon a quien se revelaron las cosas ocultas.⁶⁴

Los elementos egipcios que desprende la narrativa del relato José a partir de su ascenso en Egipto culminan, igual que en el caso de Amenhotep hijo de Hapu, en una dilatada trayectoria vital: «murió a los ciento diez años, lo embalsamaron y lo pusieron en un sarcófago en Egipto»⁶⁵. La momificación de José, junto a la previa de su padre Jacob⁶⁶, constituye uno de los pilares que van a sostener parte de lo explicado en el epígrafe de este trabajo referido al uso práctico del *sentido* del pasado en relación con la *mumia vera Ægyptiaca*. En el caso de José, empero, antes de ser embalsamado, Pineda precisa que

aviendo bivido Ioseph ciento y diez años se conoció estar propinço a la muerte (...). Murió y ellos le embalsamaron y le guardaron a buen recaudo (...). Por servir los Egypcios a Ioseph los bienes que les avia hecho, le hizieron templo en muriendo y que sobre su estatua le pusieron la medida con que median el trigo en tiempo de la hambre: y que le llamaron Sarapis [=Serapis, dios egipcio helenístico-alejandrino], del nombre de Sarra, su bisabuela, y que en su honra començaron a adorar al buey Serapis, por ventura para memoria de las vacas del sueño de Pharaon (...).⁶⁷

⁶⁰ Para la figura de Amenhotep Hijo de Hapu, su significación en tanto que personaje clave del Egipto faraónico y su posterior divinización, véase a Dietrich WILDUNG, *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, New York University Press, New York, 1977.

⁶¹ Gn 41:39.

⁶² Gn 41:40. Nótese la expresión «mi casa», en posible alusión al vocablo egipcio *pr 3* ('Casa grande').

⁶³ Cfr. Fco. Javier LÓPEZ DE GOICOECHEA Y ZABALA (ed.), *El Governador Christiano* [de Juan Márquez, 1565-1621], Estudios Superiores del Escorial, San Lorenzo del Escorial, 1998, p. 48.

⁶⁴ Pineda, ob. cit., lib. II, cap. XII, fol. 108v.

⁶⁵ Gn 50:26.

⁶⁶ Gn 50:2-3.

⁶⁷ Pineda, ob. cit., lib. II, cap. XV, fol. 115r.

Los últimos datos aportados por fray Pineda en este fragmento distan, y mucho, de cualquier fundamento histórico y es posible que causaran estupor si fuesen leídos por algún egiptólogo. Ahora bien, la circunstancia de la edad alcanzada por José, junto al hecho de erigir un templo donde, según Pineda, fue colocada su estatua, no dejan de ser detalles que de nuevo recuerdan irremediablemente a Amenhotep hijo de Hapu, quien recibió la prerrogativa real de poder colocar estatuas con su efigie en el templo de Karnak y, tras morir, se le rindió culto hasta ser deificado durante el período Ptolemaico⁶⁸. Ambos personajes, pues, habían tenido orígenes humildes y alcanzado la cúspide. Y aunque estudios recientes hayan datado el relato de José en una época no anterior a finales del primer milenio, por tanto con una distancia relativamente corta a Amenhotep hijo de Hapu (¿1430?-¿1350?), resulta difícil insertar el personaje bíblico en una cronología concreta de la historia egipcia. Por apasionante que resulte relacionar el devenir de José con acontecimientos históricos, no debe olvidarse que «se trata de una desviación del carácter intrínseco y de los propósitos de la narración bíblica»⁶⁹.

Un carácter y unos propósitos que, sin embargo, no empecen las sinergias detectables entre la literatura egipcia y la Biblia, que por consiguiente no eluden las transferencias, trasuntos y transmisiones de *lo egipcio* en *lo bíblico* apuntados en el título de este epígrafe. En este sentido, ya hizo notar en su día el egiptólogo Pierre Montet que las *instrucciones* de Amenemope⁷⁰ y los *Proverbios de Salomón* presentan una serie de similitudes que evidencian que los segundos fueron de gran ayuda para los intérpretes de las primeras, no disimulándose en ningún momento lo que el redactor bíblico le debía al egipcio y, por extensión, al conjunto de los moralistas egipcios⁷¹. No en balde, y a pesar de lo recogido en el Éxodo respecto al rechazo de Moisés por *lo egipcio*, en los *Hechos de los Apóstoles* se proclamará que «Moisés fue educado según la sabiduría egipcia y se hizo respetar por sus palabras y sus obras», sentencia sin duda importante no sólo en sí misma, sino también por estar insertada en el Nuevo Testamento⁷².

He aquí, pues, el poso egipcio ya listo para servir y, como aderezo, la máxima humanista reafirmada por el pensamiento hermético y el neoplatonismo metafísico de componente religioso (que veremos oportunamente en Epígrafe III.3.1) según la cual la «Sabiduría» y el «Conocimiento» procedían de Egipto, lo que incluso puede intuirse en la cita textual de Nebrija que –según hemos apuntado en otro lugar– abre este Capítulo y que corresponde al prólogo de su *Gramática castellana* (Salamanca, 1492). Prólogo dirigido a Isabel de Castilla en el que Nebrija, en ese momento de tránsito que el erudito sevillano vivió del Medievo al Renacimiento, creyó indispensable la alusión de la formación egipcia de Moisés, «el qual despues de enseñado en la filosofía e letras de los sabios de Egipto e mereció hablar con dios e comunicar las cosas de su pueblo»⁷³. Noción que, desprendiéndose poco a poco de la dimensión bíblica de Egipto, estará plenamente arraigada en la recepción del mito egipcio tenida en el Quinientos, hasta el

⁶⁸ Castel, *Gran Diccionario...*, ob. cit., pp. 42-43. Esta asociación de José con Serapis no será, empero, la única.

⁶⁹ Porter, ob. cit., p. 48.

⁷⁰ Compilación textual de época ramésida (aunque las copias conservadas son posteriores) de máximas ejemplares que defienden la generosidad y la compasión hacia los más desventurados.

⁷¹ Montet, ob. cit., p. 322.

⁷² Hch 7:22

⁷³ Antonio de NEBRIJA, *Arte de la lengua castellana que hizo el Maestro de la latina Antonio de Nebrija por mandado de la Reyna Cathol. D^a Ysabel*, Juan de Porras, Salamanca, 1492, prólogo, fol. s/n [BNE Inc/2142].

punto de que, en otro prólogo, en este caso a una obra de Cristóbal de las Casas, el *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (Sevilla, 1570), no menos influyente que la gramática de Nebrija por ser ampliamente utilizada y conocer numerosas ediciones en los siglos XVI y XVII, se aseguraba que:

No viniera Grecia a ser madre de tantos Sabios, por quien fue, y será perpetuamente celebrada, si contentandose con lo que tenía dentro de sus términos, no vüiera, quien passando en Egypto, les truxera la Sabiduría, con que assi se ennoblecio y hizo aventajada a todo el mūdo.⁷⁴

Las similitudes entre los casos descritos hasta ahora no dejan de tener un componente cultural y profano de lo egipcio en relación con el cultural y religioso que comporta lo bíblico en su sentido de texto sagrado. Claro que no siempre era así. Tal vez los nexos apuntados anteriormente entre religión egipcia y religión cristiana no fueran siempre tan elocuentes como *el* Osiris de fray Pineda que abría este apartado, pero lo cierto es que la cosmogonía del antiguo Egipto y la del Israel bíblico guardan entre sí más denominadores comunes de lo que *a priori* pueda parecer. El pensamiento mitológico y su traslación en el campo de la mitografía permiten acceder a la mentalidad del Próximo Oriente antiguo y, por ende, a la bíblica. De ahí que, fruto de la experiencia y la lectura en torno a la divinidad, los autores bíblicos construyeran un discurso que, a pesar de ser propio y genuino, no daba la espalda a lo mítico procedente del contexto histórico. En este sentido, en los himnos y textos referidos a la teología menfita, una de las más importantes del Egipto faraónico, pueden identificarse el mismo mecanismo (*verbo* creador) y los mismos hitos (*gozo* por lo creado) habidos en la Creación bíblica⁷⁵.

Naturalmente, no todos los trasuntos tienen porqué ofrecer una lectura positiva. También los hay de malignos, caso de la serpiente, animal de compleja simbología que ya nos ha aparecido al aludir el bestiario merliniano y que lo volverá a hacer al tratar del suicidio de Cleopatra. Aquí, empero, me refiero a la serpiente egipcia Apofis y a la aparecida en el relato bíblico del Paraíso, perfectamente interrelacionables, más cuando la serpiente representó un fuerte animal mitológico en el Próximo Oriente antiguo⁷⁶. Sin embargo, el relato creador recogido en el Génesis no debe entenderse como una mitografía que expresa, sin más, un determinado pensamiento mitológico, sino más bien como un texto que toma el lenguaje, los relatos y las ideas mitológicas, adaptándolos convenientemente al discurso teológico, sapiencial y antropológico.

⁷⁴ Cristóbal de las CASAS, *Vocabulario de las dos lenguas toscanas y castellana de Chistoval de las Casas, en que se contiene la declaración de toscano en castellano y de castellano en toscano, en dos partes con una introducción para leer (...)*, En Casa de Francisco de Aguilar, Sevilla, 1570, fol. s/n.

⁷⁵ Según la teología menfita, tras disponer la creación, el dios Ptah (vertebrador de esta teología) se sintió satisfecho por el trabajo realizado, por el que sólo había tenido que *hablar*. Respecto al Génesis, se nos dice que cuando Dios terminó su obra (encabezada siempre por la perífrasis «Y dijo Dios»), vio que todo lo que había hecho era muy bueno. Gn 1:31.

⁷⁶ Si bien cabe decir que en Egipto no se reduce a la figura iconográfica de esta serpiente Apofis. Hubo distintas tipologías a razón de la gran cantidad de ofidios que abundan en el continente africano. De ahí que los egipcios otorgaran una categoría divina a algunas especies y que, en el seno de sus creencias religiosas, distinguieran a unas como serpientes benignas y protectoras de dioses y faraones (*Úrens, Mehen*), mientras que otras fueran consideradas de malignas y destructoras, caso de la citada Apofis, al tratarse de una serpiente pitón. De esta última, según el mito egipcio, se narra como una vez originada la creación, Apofis quedó rodeando el mundo, intentando devorar el orden, es decir, lo creado. De ahí el papel similar a la serpiente del Génesis, puesto que: «La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que había hecho el Señor Dios» (Gn 3:1). Para el resto de referencias sobre iconografía y simbología de las serpientes en Egipto: Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 355-357.

Cerrando las transferencias egipcias al Génesis, concluimos con un dato más sobre José, de quien dice el texto bíblico que era un hombre «apuesto y bien parecido». Por ello, reparó en él ni más ni menos que la esposa de Putifar, que además de su primer amo, era un alto funcionario al servicio del faraón y el jefe de la guardia real; incansablemente, un día tras otro la mujer intentó seducirle, a lo que José se negó todas las veces⁷⁷. El episodio de José en casa de Putifar se ha puesto en relación con el cuento egipcio *El relato de los dos hermanos*⁷⁸. En ambos casos la trama es casi idéntica, aunque uno y otro disciernen en el final: en el relato egipcio el acusado convence al marido de su inocencia; en el bíblico, José es apresado hasta su ascenso como virrey de Egipto⁷⁹. Ahora bien, más allá del Génesis y en general del conjunto del Pentateuco, igual sucede con los cantos de amor cultivados en el antiguo Egipto y el *Cantar de los Cantares* bíblico. O con el *Libro para salir al día*, texto religioso por excelencia del Reino Nuevo conocido comúnmente como *Libro de los Muertos*, relativo a las creencias de ultratumba, y los relatos bíblicos de tipo sapiencial, en particular el Eclesiastés y el Libro de Job, siendo este último un lamento a imagen y semejanza del *Diálogo de un desesperado con su alma*, relato egipcio de Reino Medio. Sin olvidar la probable influencia ejercida por las creencias escatológicas, basadas fundamentalmente en la existencia de una vida ultraterrenal, en el motivo novotestamentario de la resurrección de Lázaro⁸⁰. Una idea, esta última, recogida en la *Historia Ethiopica* atribuida a Heliodoro, a la que me he referido en Capítulo I del trabajo, donde encontramos una alusión esclarecedora al respecto puesto que, según se dice en ella, «los muertos resucitan [sic] en Egipto»⁸¹.

III.1.3. Referentes egipcios en el ámbito parabíblico

Es cierto que los referentes propiciados por la literatura egipcia y aunados en la narrativa bíblica –de los que aquí sólo me he limitado a ofrecer una aproximación⁸²–

⁷⁷ Gn 39.

⁷⁸ Porter, ob. cit., p. 50.

⁷⁹ Gn 40-41.

⁸⁰ Para el influjo egipcio en el episodio de la resurrección de Lázaro (Jn 11:43-44), Jean LECLANT, “De l’Égyptophilie à l’Égyptologie. Érudits, voyageurs, collectionneurs et mécènes”, *Comptes-rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, CXXIX, 4 (1995), pp. 630-647. Según Leclant, tanto en Lázaro como en el resto de casos, el Medioevo resultó un período clave para difundir, e incluso figurar, *lo egipcio* en *lo bíblico* y, por extensión, en *lo cristiano*. Uno de los ejemplos paradigmáticos que Leclant recordó en su artículo de 1995 es el que gira en torno a la representación de la vida de san Adalberto de Praga en la puerta de bronce de la Catedral de Gniezno (principios siglo XII), cuya escena relativa a la tumba del santo es puesta en relación con un relieve del templo de Déndera; en él, aparece figurada la tumba de Osiris que explicaría porqué la escena polonesa de Adalberto fue llamada durante largo tiempo *tumba de Osiris*. Recogiendo el testigo de Jurgis Baltrusaitis (véase Estado de la Cuestión), este tipo de asociaciones controvertidas, que traspasaban del terreno literario a un imaginario claramente figurativo, alimentaron un intenso debate en los años 1960. En el caso de Gniezno, se centró en la necesidad, o no, de explicar la escena polonesa como fruto de la influencia egipcia, o bien si el arte medieval europeo ya tenía la riqueza y los referentes suficientes para expresar el propio ideario religioso, más tratándose de una de las producciones artísticas capitales del románico en Polonia como son las Puertas de Gniezno. Para el acalorado debate, véase Ph. DERCHAIN, “Religion égyptienne et sculpture romane?”, *ChrEg*, XXXIV, 67 (1959), pp. 73-75; y la réplica de Furio JESI, “Enquête. Sur les influences osiriaques”, *ChrEg*, XXXV, 69-70 (1960), pp. 184-187. Pasadas tres décadas, el pulso del debate aún latía, y Leclant seguía defendiendo en su artículo de 1995 que «une peinture de manuscrit aurait pu servir d’intermédiaire» para el trasunto egipcio a la escena de las Puertas de Gniezno. Leclant, art. cit., p. 631.

⁸¹ Heliodoro, ob. cit., lib. IV, fol. 122v.

⁸² Puesto que de ello ya se han ocupado la hermenéutica junto a un considerable número de estudios especializados en lingüística comparativa, estableciendo entre ambas una serie de relaciones filológicas y afinidades lingüísticas, de nexos e influjos entre el lenguaje bíblico y el egipcio-copto. Véase una síntesis en Manfred GÖRG, “Methodological Remarks on Comparative Studies of Egyptian and Biblical Words and Phrases”, en Sarah Israelit-Groll (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Magnes Press of Hebrew University, Jerusalem, 1985, pp. 57-64.

tuvieron un papel importante a la hora de configurar el constructo de «Egipto» en suelo peninsular tardomedieval y moderno. Pero también lo es que el texto bíblico no fue, ni mucho menos, la única vía que permitió una trasmisión de referentes egipcios. La recepción en base a *lo heredado* bebió de otros caudales que, sin dejar el terreno religioso, aunque en los aledaños relativos al ámbito parabíblico, sirvieron para que referentes egipcios estuvieran presentes en la esfera intelectual hispánica quinientista. De una parte, los moralistas egipcios aludidos anteriormente no se deben acotar a los compiladores medievales de, pongamos por caso, los *exenplos* de Vercial, pudiendo proceder en ocasiones del Egipto faraónico, si bien filtrados por el mundo clásico, por los Padres de la Iglesia o por ambos, a lo que todavía debe sumarse el filtro propiciado por el mundo árabe-egipcio⁸³. De ahí que ciertos textos hispanomedievales actuasen en tanto que transmisores de fuentes egipcias antiguas, caso del cuento de época ramésida *El príncipe predestinado*⁸⁴. Se trata de un relato egipcio evocador de la predestinación y el fatalismo propios de la tradición oriental, adaptado en una versión griega debida a Diodoro de Sicilia y que, por mediación de otra versión, la andalusí de finales siglo XI, se introdujo en la esfera literaria castellana tres centurias más tarde, en el XIV, a través del *Libro del Buen Amor* de Juan Ruiz de Alcalá, Arcipreste de Hita, el cual volvería a ser rescatado y readaptado por el humanismo español de mediados del siglo XVI⁸⁵.

De otra parte, al margen del plano literario y en lo referido al campo simbólico, tenemos otro tipo de referentes egipcios parabíblicos en los que destacan la pirámide, que reservamos para la Segunda Parte, y el *anj* o *crux ansata* relacionada con Cristo⁸⁶.

⁸³ Michael COOK, “Pharaonic History in Medieval Egypt”, en *Studia Islamica*, 57 (1983), pp. 67-103.

⁸⁴ Al margen de su transmisión indirecta, y desde el punto de vista egiptológico, el texto original de este cuento egipcio se encontró en el Papiro Harris 500, fuente publicada en Sir Ernest A. WALLIS BUDGE, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. Second Series*, The British Museum, London, 1923, lám. XL-VIII-LII. El estudio filológico del cuento fue algo posterior y, aun deberse a Charles W. Goodwin el título *El príncipe predestinado*, la versión más aceptada del texto es la de Sir Alan H. GARDINER, “The Tale of the Doomed Prince”, en *Late-Egyptian Stories*, FERE/Bibliotheca Aegyptiaca, I (1932), pp. 1-9.

⁸⁵ Pese a que en el Renacimiento y el Siglo de Oro las producciones medievales se dejaron por lo general de lado, la impronta de Juan Ruiz siguió viva con Gonzalo Argote de Molina y sobre todo con el humanista toledano Alvar Gómez de Castro (1515-1580), a quien debemos una copia parcial de *El Libro del Buen Amor*, de mediados Quinientos. La cuestión es que elementos bíblicos, junto a otros propios de la literatura árabe que ya Américo Castro hiciera notar en su día, convergen como motivo literario en *El Libro del Buen Amor*. Para el rastreo del cuento egipcio en esta obra hispanomedieval, véase a José M^a BELLIDO MORILLAS, “Dos visiones hispanomedievales de un cuento del Egipto faraónico. Variaciones de Abu Hamid al-Garnati y Juan Ruiz de Alcalá, Arcipreste de Hita, sobre *El Príncipe Predestinado*”, en *Revista de Literatura*, LXXXI, núm. 141 (2009), pp. 195-206. Al margen del relato del Arcipreste de Hita, los ecos de este cuento egipcio se hallan presentes en otros testimonios de la literatura medieval castellana, caso del *Sendebar* (de mediados del siglo XIII), o del *Barlaam e Josafat* (del XV). Para ello, Enric MALLORQUÍ RUSCALLEDA, “*El príncipe predestinado* por la Astrología. Tradición y fortuna de un motivo literario y folclórico”, en S. Iriso y M. Freixas (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Gobierno de Cantabria/AHLM, Santander, 2000, pp. 1161-1174. De todos modos, hemos dado notoriedad al caso del Arcipreste de Hita porque es quien permitió instalar con más intensidad esos *topos* de predestinación y fatalismo llegados desde la tradición oriental, al tiempo que lo hacía en paralelo el profético de signo merliniano procedente del mundo artúrico. Para concluir, cabe añadir que Menéndez y Pelayo ya aludió, a inicios del siglo XX (probablemente por una temprana versión de Maspero), a *El príncipe predestinado*; lo hizo en su estudio sobre antecedentes de la novela española, donde puso en valor este relato egipcio al considerarlo de *cuento prodigioso*. Según el historiador cántabro, el relato cuenta la historia de un «príncipe predestinado á ser muerto por la serpiente, por el cocodrilo ó por el perro». Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Orígenes de la novela. Introducción: tratado histórico sobre la primitiva novela española*, vol. I, Bailly-Baillière e Hijos, Madrid, 1905, p. III.

⁸⁶ Símbolo iconográfico de la religión egipcia, el *anj* (*nh*) es a su vez un signo jeroglífico trilitero cuyo significado es literalmente ‘vida’, noción en torno a la cual giran sus diversas acepciones semánticas. Tardíamente, este símbolo fue adoptado como figura sagrada por la Iglesia copta como variante de la Cruz, incluyéndose el vocablo original (*anj*) en su liturgia, aun conocerse comúnmente como ‘cruz ansada’ (por estar rematada por un asa), o en la forma latina *crux ansata*. La forma griega *tau* será, por su parte, una variante propia de los antonianos,

De este segundo símbolo, la cruz egipcia, trató Valdés de la Plata en su citada *Coronica*, mediante una explicación no exenta de connotaciones herméticas tomadas de Ficino:

Y por la señal de la Cruz [los egipcios] entendían y significavan esperança de salud que avía de venir. Otros dizen que significava la vida q avía de venir. Y Marsilio Ficino en el libro de triplici vita [sic] dize que esta figura de la Cruz era muy estimada por los antiguos Egipcios entre las otras notas o divisas dellos, y figuras, y la preciavan más y antepoñían a todas las otras (...) y la acaravan y honravan y tenian en sus casas y en oras partes para reverencialla, la ponían en el pecho de la estatua de su Dios Serapis, al qual adoravan por su Dios y ansi parece que mucho tiempo antes que nuestro Redentor Iesu Christo padeciese en ella muerte y pasión, la Cruz fue atacada y honrada⁸⁷.

Y dadas las estrechas similitudes que ya hemos hecho notar entre la obra de Valdés y la *Silva de varia lección* de Pero Mexía (1497-1551), lejanas en cuanto a su publicación (recordemos que la *Coronica* de Valdés apareció en 1598, mientras que la *princeps* de la *Silva* había visto la luz en 1540), pero no respecto a su gestación y elaboración, no es de extrañar que el humanista sevillano dedicara por igual un capítulo al símbolo cristiano preexcelso, insinuando posibles lazos con la *crux ansata*.⁸⁸ En la misma línea de Valdés, Mexía concedía a la cruz la doble perspectiva sacra y pagana, armonizando de nuevo con los supuestos de la *prisca theologia* de Ficino en aras de un cristianismo reconciliado con las religiones paganas, en un texto que presenta muchas analogías con el anterior:

Verdaderamente, muy grandes tiempos antes que Christo nuestro Redemptor fuese crucificado, los Egipcios (...) honraban la figura de la cruz y la tenían en mucho; en tanto, que los Egipcios la esculpían y hacían en el pecho de la estatua de su Serapis, que adoraban y tenían por Dios (...). Como nota Marsilio Ficino, refiriendo esto en el libro *De triplici vita*, mirada por figura de la cruz, sin otro respecto, por sola geometría consideración, ella es perfecta y excelente figura (...). Allende de lo cual, también es de notar cómo la estimaban y tenían los antiguos egipcios entre las otras notas y símbolos o divisas dellos.⁸⁹

Además de la presencia en uno y otro texto de la *De triplici vita* de Ficino⁹⁰, observamos que también aparece el nombre de una deidad del panteón faraónico de época tardía.

que tomaron esta cruz como emblema de la orden religiosa relacionada con san Antonio Abad. Naturalmente, esta no fue la única adopción cristiana de la religión egipcia. Llama la atención la vinculada con uno de los epítetos del dios Osiris, *Unnefer* (literalmente, 'el Ser que permanece perfecto'), que evolucionó *per se* y se convirtió en teónimo habitual en el Egipto grecorromano. La evolución prosiguió hasta culminar a inicios de la Era en Onofre, anacoreta que vivió en el desierto egipcio en el siglo IV, santificado por la Iglesia copta y católica. Aun no conocerse en época moderna la relación entre el nombre del santo egipcio y el epíteto osiriaco, resulta curioso que en las hagiografías dedicadas a san Onofre (existen, como mínimo, dos: una anónima realizada en base a un manuscrito datado hacia 1390-1410, publicada en Valencia en un par de incunables de 1499 y 1501; y la segunda, cuya autoría se debe a fray Arriola, predicador navarro y calificador de la Inquisición en el siglo XVII) se aluda, en relación al santo, que «atrás se quede la pintura de Iside y Osiride, y borre sus colores la fee, que mintieron [los] pinceles de Plutarco». Pedro de ARRIOLA, *Vida prodigiosa de el Rey Anachoreta San Onofre*, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, Zaragoza, 1675, p. 54.

⁸⁷ Valdés de la Plata, ob. cit., lib. IV «En que se trata de las invenciones del hombre», cap. II «En que declara qué manera tenían los antiguos Egipcios (...) para dexar memoria de las cosas, y significallas a los por venir y a los que no las vieron», fol. 147v. y siguiente [hay error de foliación: corresponde a fol. 143r y siguiente].

⁸⁸ Pedro MEXÍA, *Silva de varia lección*, edición de Isaías Lerner, Castalia, Madrid, 2003, cap. III: «De la señal y figura de la cruz, cómo antes que Christo padeciese en ella fue acatada y preciada por los árabes y egipcios, y cómo ella de sí es perfectíssima figura. De muchas imágenes y símbolos [sic] de los egipcios y sus significaciones dellas», p. 56.

⁸⁹ Mexía, ob. cit., p. 57.

⁹⁰ Uno de los últimos tratados de Marsilio Ficino del que, en el momento de ver la luz la *Silva* de Mexía y de redactarse la *Coronica* de Valdés, ya existían diversas ediciones: la *princeps* florentina de 1489; una segunda edición aparecida al año siguiente, también en Florencia; la publicada en Bolonia en 1501 y posteriores ediciones del XVI.

En efecto: Serapis, en cuya estatua antigua del dios era colocado –según precisan los dos textos– el símbolo de la cruz a la altura del pecho⁹¹. Un dato, este, tomado de una fuente de autoridad que usaron tanto Valdés como Mexía: la de Rufino de Aquilea, autor a caballo de los siglos IV a V de una *Historia ecclesiastica* que, a su vez, era tomada de Eusebio de Cesarea. Estamos, sin duda, ante un cristianismo de tintes esotéricos que la citada *prisca theologia* de Ficino redondearía con el humanismo del Cuatrocientos, y que basaría ciertos criptogramas cristianos en referentes egipcios, siendo su paradigma la *crux ansata* relacionada con Cristo: la crucifixión no había supuesto la muerte, sino un traspaso a la ulterior resurrección. Tal fundamento hundía sus raíces en los inicios de la Era, a raíz de la destrucción del *Serapeion* alejandrino a finales del siglo IV⁹². Con la demolición de este templo pagano dedicado al dios Serapis, el signo *anj* apareció entre los jeroglíficos esculpidos en sus muros, lo que fue entendido a partir de Rufino como una adoración de los egipcios a esta figura de naturaleza sacra y, a la sazón, interpretado bajo la acepción de ‘vida’ en clave futura, es decir, «VITÆ VENTURÆ»⁹³.

Sirvan ambos casos, *El libro del Buen Amor* en lo concerniente al plano literario y la cruz cristiana de reverberaciones egipcias, en lo relativo al simbólico, para evidenciar que el ámbito parabíblico también facultó a la recepción egipcia quinientista formar parte implícita, en el primer caso, y explícita, en el segundo, de los saberes humanistas. Y no necesariamente en función de los *Hieroglyphica* de Horapolo que, como se verá al tratar de materia jeroglífica en la esfera hispánica, vehiculaban casi por completo los razonamientos sobre jeroglíficos⁹⁴. Casi, pero no siempre, como ocurre con la *crux ansata*. No resulta nada fácil, pues, concluir este apartado. La percepción de *lo egipcio* en base a *lo heredado* a través de la dimensión bíblica –en la que no deben obviarse la extrabíblica ni la parabíblica– nos hace vislumbrar que no estamos ante *una* recepción, sino ante *las* recepciones de Egipto. Plural perfectamente extensible al siguiente epígrafe.

⁹¹ Serapis fue una deidad helenístico-alejandrina surgida en Egipto durante el reinado del faraón lágida Ptolomeo I, fruto del sincretismo entre los dioses egipcios Osiris, Apis y Ra, y los griegos Zeus, Asclepio y Dionisos. Castel, *Gran Diccionario...*, ob. cit., p. 378. Aunque el culto a esta divinidad de nueva acuñación no acabó de cuajar entre la población egipcia del período ptolemaico, la consideración de que Serapis era el dios preeminente del panteón tardoeipcio se dio con los Padres de la Iglesia, en particular al ya citado Agustín de Hipona (354-430) que así lo aseguraba en *De Civitate Dei* (XVIII:5). La aseveración de san Agustín coincidió en el tiempo con la interpretación de otro teólogo al que ahora referiré, Rufino de Aquilea (331-420), que en *Historia ecclesiastica* (XI:17) argumentó que el Serapis egipcio era en realidad la divinización del patriarca bíblico José. Recuérdese, además, lo dicho por Pineda, que también vinculaba a Serapis con José en asociación al nombre de Sara.

⁹² El templo de Serapis emplazado en la ciudad de Alejandría fue ordenado destruir hacia 380 por Teófilo, patriarca alejandrino, a instancias del emperador Teodosio el Grande.

⁹³ *Cfr.* Baltrusaitis, ob. cit., p. 114 [hay error tipográfico: donde dice «VENTURALE» debe ser «VENTURÆ». N. de la A.]. De ahí que en el fragmento de la página anterior de la *Coronica* este símbolo se explique con el significado de ‘vida venidera’ al anunciar la señal de la cruz, según Valdés, «la vida que había de venir». No obstante, además de Rufino, refirieron a aquel símbolo de la cruz puesto al descubierto en el *Serapeion* otros autores de la Antigüedad tardía: Sozomeno, Casiodoro y Sócrates el Escolástico, todos ellos de los siglos IV-V y conocidos en el XVI por la circulación de sus obras, sobre todo en la segunda mitad de la centuria. En época tardomedieval, aludieron a la misma cruz el lexicógrafo Suidas (siglo X) y el último historiador eclesiástico de la escuela griega, Nicéforo Calisto (siglo XIV), hasta llegar a la aportación renacentista de Ficino en el XV. Ya en el Quinientos, aparecerán algunos compendios acerca del significado de la Cruz y de su recorrido histórico, como el ofrecido por Lipsius; a tenor de los egipcios, el humanista de Brabante dirá: «atque in sacris libris Sæpius, Ægyptios etiam usos reperio». Iusti LIPSI, *De cruce libri tres. Ad sacram profanámque historiam utiles*, Ex Officina Plantiniana, Antverpiæ, 1593, cap. XI, p. 8 y s. [error de paginación: corresponde a p. 24 y s.]. Una relación más directa de la cruz egipcia como «VITÆ VENTURÆ» lo expondrá el jesuita Jacob Gretser: «hinc *Tau* illud *Vitæ Ventura* symbolum Ægyptiis habitum est». Iacobi GRETSERI, *De Cruce Christi*, I, Ex Typographia Adami Sartorii, Ingolstadii, 1608, lib. I, p. 165.

⁹⁴ Así, una aproximación a la aportación jeroglífica de Mexía en relación exclusiva al tratado de Horapolo se encuentra en Karl Ludwig SELIG, “Pero Mexía’s *Silva de Varia Lección* and Horapollo”, en *Modern Language Notes*, LXXII, 5 (1957), pp. 351-356. Insisto, empero, que no siempre existía una relación con el repertorio horapoliiano.

III.2. La cultura política fundamentada en el Egipto del Antiguo Testamento

III.2.1. El Egipto del Éxodo

Felipe II de España, el *nuevo faraón*. Así de contundente se mostraba el dramaturgo Joost van den Vondel (1587-1679), figura capital de la literatura neerlandesa del Seiscientos, en una obra épica escrita hacia 1610. Se publicaría poco después bajo el título *Het Pascha, ofte De Verlossinge der kind'ren Israël uyt Egypten* (Ámsterdam, 1612)⁹⁵, cuando se cumplían tres años de la tregua con la Corona española (1609) y del consiguiente paro de las hostilidades motivada por una rebelión, la de los Países Bajos, convertida en guerra de religión y causa para la emancipación de las Provincias Unidas. En *Het Pascha*, auténtica tragedia bíblica, van den Vondel establecía un paralelismo que oscurecía –si cabe todavía más– la *leyenda negra* en torno a Felipe II: los Países Bajos se erigían en una *segunda Israel* y, en medio del conflicto bélico, el príncipe Guillermo de Orange aparecía como un *nuevo Moisés*⁹⁶, cuya misión era defender a su pueblo ante la tiranía faraónica hispánica⁹⁷. Una asimilación entre la redención del pueblo hebreo y la liberación de las Provincias Unidas que culminaba la labor propagandista de desprestigio iniciada tres décadas atrás, cuando Guillermo de Orange había presentado en los Estados Generales a finales de 1580 la célebre *Apologie ou Défense du très illustre Prince Guillaume contre le ban et édict publié par le roy d'Espagne*, impresa al año siguiente en Leiden. Una apología en la que Felipe II aparecía como un *monstruo* y España como un pueblo *bárbaro y cruel*, una potencia indigna de figurar entre los países civilizados⁹⁸.

Es posible que las circunstancias vitales de Vondel, perteneciente a una familia menonita obligada a huir de Amberes en el decenio de 1580⁹⁹, junto a la contemplación de una enigmática obra pictórica, cuyo título y autor desvelaré enseguida, condujeran al poeta y dramaturgo a escribir sobre un *schildert Pharao*, es decir, el «faraón pintado» con el que arranca con inusitada fuerza literaria el primer verso de su *Het Pascha*:

*Wien schildert Pharao nae't leven naekter af,
Als Philippo den Monarg, den eenen met sijn Staf
Beheerscht den blauwen Nyl, denand'ren draegt in handen
Den Scepter wiens gebiet strect ober Tagus stranden,
Den eenen Osiris eert met gebogen knien.¹⁰⁰*

⁹⁵ La obra de Vondel tuvo varias reediciones. Aquí he consultado la de Rotterdam de 1695. A menudo, se encuentra citada simplemente como *Pascha* (o *Passcha*), e incluso en su forma inglesa como *Pasover* ('Pascua').

⁹⁶ «The Prince of Orange (...) was a *new Moses* leading the people's exodus through the Red Sea of the Revolt to the promised land of *Neerlands Israel*, the Dutch Israel». Theodor DUNKELGRÜN, «“Neerlands Israel». Political Theology, Christian Hebraism, Biblical Antiquarianism, and Historical Myth», en Laura Cruz y Willem Frijhoff (eds.), *Myth in History, History in Myth*, Brill, Leiden, 2009, p. 202.

⁹⁷ Para Felipe II como *nuevo faraón*, Simon SCHAMA, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, University of California Press, London, 1987, p. 53, pp. 105-108. También Lea CAMPOS BORALEVI, «Classical Foundational Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth», en Martin van Gelderen y Quentin Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 247-261 (esp. p. 249). Asimismo, hay mención de ello en Peter BURKE, «História e alegoría», en *Revista Estudos Avançados*, IX, 25 (1995), pp. 197-212. Para la cuestión de la *leyenda negra*, Joseph PEREZ, *La Leyenda Negra*, Gadir, Madrid, 2009, esp. cap. 3.

⁹⁸ Perez, ob. cit., pp. 67-68.

⁹⁹ A pesar de sus orígenes familiares y también del ambiente protestante de la Ámsterdam del momento, van den Vondel se acabaría convirtiendo al catolicismo durante la década de 1640.

¹⁰⁰ Joost van den VONDEL, *Het Pascha, ofte De Verlossinge Israels uyt Egypten*, Izaak van Ruynen Boekverkooper by de Vismarct, Rotterdam, 1695, p. 63.

Un *schildert Pharao* que se insertaba a la perfección en el imaginario neerlandés proyectado en los círculos intelectuales y artísticos flamencos de las postrimerías del Quinientos y principios del Seiscientos. Y es que la ponderación del rey Prudente como *faraón* no era ni mucho menos exclusiva de Joost van den Vondel. El ideario de los Países Bajos como una *segunda Israel* y de su archienemigo, Felipe II, como el *nuevo faraón*, se manifestó más allá del terreno literario¹⁰¹. Así, la enigmática travesía por el Mar Rojo, pintada por Cornelis Cornelisz van Haarlem (1562-1638), evidencia que la misma percepción la tenía el considerado como uno de los máximos representantes del manierismo en el norte de Europa, que también procedía de una familia obligada a huir de la propia ciudad, en este caso Haarlem, escenario de un asedio sanguinario entre finales de 1572 y verano de 1573. Aquí, pues, es donde hallamos el *faraón pintado* referido por Vondel y, ya de paso, el cuadro que Peter Burke define como plasmación visual de lo que «alguns cidadãos da nova república a entenderam e representaram como uma segunda Israel e o seu inimigo, Felipe da Espanha, como um novo Faraó».¹⁰²



Cornelis Cornelisz van Haarlem, *Israelites Crossing the Red Sea*, 1594

Pintura al óleo sobre tabla de madera (42 x 103 cm) [inv. y1973-74]

© Princeton University Art Museum. Princeton, New Jersey

La consideración de Felipe II como faraón del Éxodo estaba en concomitancia con la que ya había ponderado en los mismos términos al duque de Alba, cuyo ejercicio de gobierno había despertado una acérrima enemistad generalizada, tanto en su país como en el extranjero, especialmente en los Países Bajos¹⁰³. Al poco tiempo de llegar a

¹⁰¹ Para la visión tiránica de los españoles en los Países Bajos, véase a David KUNZLE, *From Criminal to Courtier. The Soldier in Netherlandish Art, 1550-1672*, Brill, Leiden, 2002, esp. parte I, pp. 35-254. En este estudio, Kunzle analiza las diversas expresiones de esta visión tiránica, adentrándose en el imaginario de la época a través de poemas, panfletos, canciones, dibujos, grabados y obras pictóricas. En cuanto a los poemas de carácter popular, cabe decir que han irritado a ciertos autores, denostando la «vulgaridad de las poesías antiespañolas en neerlandés», Simon A. VOSTERS, *La rendición de Breda en la Literatura y el Arte*, Thamesis Books, Londres, 1973, p. 110 n. 284. Dejando de lado los versos satíricos, y respecto a las obras pictóricas, entre ellas destacan las representaciones de las *matanzas de los inocentes* de pintores flamencos, como las dos de Karel van Mander (una conservada en el Hermitage de San Petersburgo; la otra, actualmente perdida). Y, más conocida, la *matanza* pintada por Pieter Breughel el Viejo (fondos del Kunsthistorisches Museum, Viena), en una pretendida alusión del episodio bíblico con la violencia española desatada en el marco de la rebelión de los Países Bajos, teniendo como principal protagonista del cuadro al duque de Alba. Insistimos en que sería una pretendida alusión porque, siguiendo a Joseph Perez, la *matanza* de Breughel data de 1566, por tanto, es previa a la llegada del duque de Alba a los Países Bajos y, por consiguiente, anterior a la creación del Consejo de los Disturbios. Perez, ob. cit., p. 213, p. 214 n. 75.

¹⁰² Burke, art. cit., p. 198. Sobre el mismo argumento y la obra de Cornelisz, Schama, ob. cit., p. 111.

¹⁰³ Geoffrey PARKER, *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (1ª reimp.), p. 218.

Bruselas (agosto de 1567), de crear en setiembre de aquel mismo año el Consejo de los Disturbios –el temido *tribunal de la sangre*– y de forzar un exilio masivo de neerlandeses a partir de 1568¹⁰⁴, aparecieron en junio de ese mismo año unos versos satíricos en los que Alba era clamado como *faraón*¹⁰⁵. Versos que no sólo reflejaban la inmensa impopularidad de Álvarez de Toledo, sino que, gracias a símiles reconocibles, enfatizaban de forma directa e inequívoca las acciones y *excesos* de quien, hasta 1573, sería el encargado de frenar a quienes se habían levantado contra la Monarquía¹⁰⁶:

<p><i>With your teeth dripping with blood Like Pharaoh and Jezebel, You come to these Neterlands As Herod, angry and fierce:</i></p>	<p><i>To hang, murder and burn, To decapitate all with haste, So you will be disgraced with Babylon For all the innocent blood.</i>¹⁰⁷</p>
--	---

Este tipo de asimilaciones, tanto las referidas al rey Prudente como al duque de Alba, no se acotaban al ámbito literario de la dramaturgia o la poesía popular. Tenían su propia evocación en la historiografía del momento. Un contemporáneo a Vondel, el cronista y jurista flamenco Frans van Dusseldorp (*ca.* 1566-1615? 1630?)¹⁰⁸ llevó a cabo una exhaustiva colección manuscrita de anales que abrazaban el período 1566-1616 y que permanecerían inéditos hasta finales del siglo XIX. Del conjunto de estos anales, fijémonos en el siguiente pasaje correspondiente a 1598, año del deceso de Felipe II:

En verdad fue Felipe un príncipe agraciado en grado sumo, con todas las virtudes, riguroso seguidor de la justicia hasta el punto de que, cuando estaba muriendo, confesó que no era consciente haberla negado nunca. Se distinguió igualmente por una extrema piedad, para con Dios y la Iglesia, a cuyos enemigos tuvo que afrontar con inmenso esfuerzo y recursos económicos a lo largo de toda su vida. Gozaba de salud siempre próspera puesto que era de cuerpo curtido y muy compacto, y no lo debilitó con ninguna borrachera ni ilícita [¿pasión?] amorosa. Los holandeses y otros rebeldes y herejes le llamaron tirano y afirmaron que era un *nuevo Faraón* o Herodes comido por los piojos; si bien [esto] es bien falso, y una falsedad derivada de la manera de ser estos [holandeses y herejes]. Mas la posteridad admirará y pregonará las alabanzas de tan grande príncipe, despojadas de [todo] odio y adulación.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Sólo en este año ya se hubiera producido la huida de unos 60.000 neerlandeses. Parker, *idem*.

¹⁰⁵ No era esta la única asimilación. Había otras que asociaban el duque de Alba a personajes igualmente vinculados con el relato bíblico, caso de Herodes o incluso de la reina Jezabel. Por tanto, el tono ridiculizante estaba bien presente, sobre todo cuando Alba es identificado con Jezabel, hija de Etbaal y esposa de Ajab, rey de Israel, instigadora de perseguir a los fieles de Yahvé y del intento de matar al profeta Elías (1Reyes, 19-21).

¹⁰⁶ En efecto, lo sería hasta este año, cuando Felipe II hizo que Alba retornase de los Países Bajos «al perder la confianza en la capacidad del duque para poner fin a la sublevación holandesa». Parker, *ob. cit.*, p. 92.

¹⁰⁷ Estos versos fueron publicados por primera vez a mediados años 1920 del siglo pasado en la obra de Pieter LEENDERTZ, *Het Geuzenliedboek. Uitgegeven uit het nalatenschap*, 2 vols., E.T. Kuiper, Zutphen, 1924-1925. No obstante, aquí he optado por utilizar la versión inglesa de Kunzle, *ob. cit.*, p. 136.

¹⁰⁸ Tuve noticia de Frans van Dusseldorp gracias al estudio clásico de Bratli sobre Felipe II, si bien el hispanista danés optaba por el nombre latinizado, Franciscus Dusseldorpius. Carl BRATLI, *Philippe II, roi d'Espagne. Étude sur sa vie et son caractère*, Librairie Ancienne Honoré Champion Éditeur, Paris, 1912, Apéndice IV, pp. 225-226. Respecto al año de defunción de Dusseldorp, es desconcertante lo dispar que llega a ser la diferencia entre el señalado por Bratli (1630) y el sugerido por historiadores actuales como Mercedes García-Arenal o Gerard Wiegers, quienes retrasan la fecha hasta 1615. De estos dos últimos autores daré en breve referencia bibliográfica.

¹⁰⁹ Traducción al castellano del original en latín. Para el texto de Dusseldorp, véase Apéndice de Textos, Documento III: Frans van DUSSELDORP, *Eisagogē sive introductio ad annales sequentes*, II, 1590-1615, Annus 1598, fol. 57v/110v [doble foliación a lápiz], UU Ms/Hs 6 C 2 dl 2. De otra parte, la publicación de finales siglo XIX a la cual he hecho mención, es la siguiente: *Uittrekkel uit Francisci Dusseldorpii Annales, 1566-1616*, en Robert J. FRUIN, *Werken uitgegeven door Historisch Genootschap, Netherlands*, Martinus Nijhoff, Utrecht, 1894 (2ª ed.), p. 266.

Que, a partir de este fragmento, el testimonio de Dusseldorp era afín a los intereses españoles, no deja la menor duda¹¹⁰. El cronista flamenco se desmarcaba de sus contemporáneos que referían a Felipe II como *tirano* y *nuevo faraón* (símil que comparte protagonismo con Herodes), al que su tiranía hacía que literalmente fuese comido por los *piojos* («pediculis»). Dusseldorp reprochaba tales acusaciones que, según él, eran completamente falsas. Por tanto, si recopilamos todos los cabos sueltos, podremos anudar una visión de conjunto en el mundo flamenco: tenemos la descripción poética de Vondel, en cuyo cénit situaba a un Osiris con sus *rodillas doblegadas*¹¹¹; la enigmática representación del Mar Rojo, pintada por Cornelisz; los versos satíricos alusivos a Alba; y, último cabo, el análisis benévolo de Dusseldorp. El nudo resultante se constriñe en un contexto como era el de finales del Quinientos, donde revoloteaba la incertidumbre de si los españoles podrían perder en el siglo XVII, que estaba a punto de iniciarse, toda la fama lograda en el XVI¹¹², y donde reformadores y rebeldes de los Países Bajos se consideraban a sí mismos el *nuevo pueblo escogido*, veían a la Monarquía española como el *nuevo Egipto*, tildaban a su Rey de *nuevo faraón* e interpretaban sus métodos de imposición y opresión, instaurados en el régimen de Alba, como una versión renovada de las temibles *fuerzas faraónicas* contra el *pueblo israelítico*.¹¹³ Un imaginario que comenzó a forjarse en 1568 –*annus horribilis* de Felipe II¹¹⁴– y continuaría alimentándose en el transcurso de las décadas posteriores, hasta traspasar a la siguiente centuria.

Del *pueblo israelítico* se ocupó extensamente Juan de Salazar (antes de 1575-¿?), fraile benedictino, tratadista político-militar y uno de los representantes del idealismo político español del que, por desgracia, todavía se disponen de pocas noticias¹¹⁵. En su *Política española* (Logroño, 1619), fray Salazar habló, efectivamente, de esta cuestión en términos análogos, aunque en una dirección bien distinta de la referida hasta ahora. Para Salazar, la tiranía del faraón había sometido al *pueblo israelítico* hasta que Dios

sacándolos de las crueles manos de los Gitanos [=egipcios] (...) les repite por momentos estas palabras: Yo soi tu Dios, Israel, cuyo poderosso è invencible braço te sacò de la tierra de Egipto. A quien se le asemeja i asimila en todo el Español pueblo pues como de sus historias consta, el principio y origen de su aumento, y propagación fue la tiránica

¹¹⁰ Tal y como ya lo hizo notar la profesora García-Arenal al considerar Dusseldorp como «un historiador con mucha simpatía por España», a pesar de señalarlo en un contexto diferente al nuestro, puesto que ella lo refiere a la llegada de moriscos a Ámsterdam, entre 1609 y 1610. Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard WIEGERS, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache*, Siglo Veintiuno España Editores, Madrid, 1999, p. 85.

¹¹¹ En su último verso: «Den eenen Osiris eert met gebogen knien?», Vondel, ob. cit., p. 63.

¹¹² Así se lo cuestionaba, al escribir su dietario, Anthonis Duyck, un antiguo súbdito de Felipe II en los Países Bajos del norte. Parker, ob. cit., p. 199.

¹¹³ *Cfr.* Dunkelgrün, ob. cit., p. 202. En la misma línea, encontramos que «the Spaniards were 'Pharaonic', indeed in Dutch they were called 'pharaonisten'», Gelderen y Skinner, ob. cit., p. 249. De hecho, a pesar de que Joseph Perez no contemple la *visión faraónica* de la España de Felipe II al tratar sobre la *leyenda negra*, cabe decir que es un planteamiento ya advertido en estudios de antaño, siendo uno de los primeros el citado de Carl Bratli o, también citado cuando hablábamos de los versos satíricos al duque de Alba, el de Pieter Leendertz a mediados de los años veinte del siglo XX (Leendertz, ob. cit., vol. I, pp. 162, 177, 226, 296, 318; vol. II, pp. 1, 5, 73, 79, 153, 320).

¹¹⁴ Recordemos que en este *annus horribilis* confluían varios frentes. A la revuelta de los Países Bajos debemos añadir la crisis generalizada debida a múltiples causas: las guerras de religión en Francia; la presión ejercida por los hugonotes en la zona pirenaica; la agitación calvinista; y, cómo no, la cuestión otomana en el Mediterráneo. A nivel interno, además de la segunda rebelión de las Alpujarras (finales de 1568), es cuando se producirá el *viraje* político del Rey. Un punto de inflexión que abrirá paso a una política más centralista y autoritaria, no sólo a tenor de la problemática morisca, sino también de otros asuntos, como era el bandolerismo o la cuestión del *excusado*.

¹¹⁵ Alberto MONTORO, *Fray Juan de Salazar, moralista político*, Escelicer, Madrid, 1972, esp. p. 18.

servidumbre de los moros Arabes y Africanos: tanto más áspera y cruel quanto eran más bárbaros y feroces que los Egipcios (...)¹¹⁶.

Y pocas páginas más allá de su tratado, Salazar añade:

Iten [sic] el pueblo Hebreo tuvo en sus primeros principios à Moisen por caudillo, que le guió en el desierto i abrió seguro camino por medio del mar bermejo, por donde passaron todos los del pueblo, muy à su salvo, sin que sus olas anegassen ni enpeciessen más que á solos los Egipcios que iban en su seguimiento i alcance. El Español tuvo assi mismo por guía y Capitán en sus principios a un Pelayo q le acaudilló en las montañas i desiertos de Asturias (...).¹¹⁷

He aquí porqué Luis Alfonso de Carvallo haría cruzar en 1613 el Nilo por territorio asturiano en sus *Antigüedades de Asturias* (véase nota 97 del Capítulo I). Y no sólo eso. Lo expuesto por Salazar en ambos fragmentos, así como en tantos otros momentos de su *Política española*, responde a la concepción alineada en el horizonte vislumbrado en el epígrafe anterior, es decir, el de la mentalidad mesiánica, aquella que proclamaba a la Monarquía como liberadora del *infiel* y le asignaba una proyección universalista. Términos análogos a los referidos a Felipe II en relación con los Países Bajos, cierto, aunque decíamos que en una dirección bien distinta. Y es que el imaginario construido en torno a un renovado *pueblo israelítico* no estaba, ni mucho menos, acotado a los literatos neerlandeses; los propios círculos españoles participaban de él, acogándose al referente mítico-histórico de redefinir y erigir una *nueva Israel*, si bien bajo directrices dispares que, obviamente, *utilizaban* Egipto a conveniencia y lo posicionaban en el discurso del idealismo político en un lugar antagónico al coetáneo de Vondel, según se tratara de adjudicar el papel del faraón bíblico y el de Moisés en un sentido u otro, según se debieran disponer adecuadamente las tornas del pueblo egipcio y las del *pueblo israelítico*, respectivamente. De ahí que la versatilidad y las posibilidades que ofrecía esta *utilización* del Egipto del Éxodo estuvieran en el orden del día de la cultura política española desde las postrimerías del siglo XVI, triunfando en el seno del «debate identitario» habido en esos momentos¹¹⁸, e incluso estando a merced del discurso concerniente al Nuevo Mundo, caso del cronista Jerónimo de Mendieta en *Historia eclesiástica indiana*, terminada en 1596 y evocadora de esta *utilización* en relación a Hernán Cortés¹¹⁹; que adquirieran musculatura a principios del XVII, a razón de la tratadística llevada a cabo por moralistas políticos como Salazar¹²⁰; y que se dilataran hasta épocas significativamente avanzadas, tanto del Seiscientos como posteriores¹²¹.

¹¹⁶ Juan de SALAZAR, *Política española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad*, En Casa de Diego Mares, Logroño, 1619, Proposición IIII [sic], cap. II, pp. 84-85.

¹¹⁷ Salazar, ob. cit., *idem.*, cap. III, pp. 90-91.

¹¹⁸ Utilizando la expresión del profesor Fernández Albaladejo. Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 313.

¹¹⁹ Así, según este fraile franciscano, «Cortés era el Nuevo Moisés que había llegado a México para liberar a los aztecas del poder del Faraón, o sea los ritos idólatras y los sacrificios humanos, y conducirlos, nuevo pueblo elegido, a la tierra prometida de la Iglesia». Milhou, ob. cit., p. 232.

¹²⁰ La visión providencialista de Salazar no es un tema nuevo. Al margen de Albaladejo, ya fue puesta de manifiesto por el profesor Elliott, al destacar que el fraile benedictino «declared in his *Política española* of 1619 that 'the Spanish people is like the Hebrew, in that it is the chosen people of God'». John H. ELLIOTT, *Spain and its World, 1500-1700*, Yale University Press, New Haven & London, 1989, cap. VI, p. 115.

¹²¹ Por citar un par de ejemplos, Cataluña se presentará en la década de 1640 como la *nueva Israel cristiana*. El segundo es aún más tardío, el referido a la Andalucía del siglo XIX, que proclamará que Cádiz es el Mar Rojo. Más allá del ámbito peninsular, y al margen de los citados rebeldes holandeses, el Éxodo como recurso metafórico

Sin embargo, el idealismo político de Salazar, cuya intención apologética de la Monarquía armonizaba con la visión de *pueblo israelítico*, debería coexistir con la adopción del epíteto de «Faraón de España» en relación, en esta ocasión, a Felipe III, en un contexto tan conciso como era el marcado por la expulsión de los moriscos, equiparándola con la del pueblo hebreo expulsado de Egipto:

*Del Faraón de España ablanda el pecho,
y a su pesar les da en el mar camino,
que stá de berdes flores prado hecho;

y en su buestro yngenio raro y peregrino,
dándole luz de Dios tanto probecho,
que ya no soys mortal sino dibino.¹²²*

Aquí, la versatilidad y las posibilidades que ofrecía la *utilización* del Egipto del Éxodo llegan al punto de otorgar al rango de «Faraón de España» una connotación benigna e indulgente, puesto que los moriscos, aun ser expulsados, hallarían refugio en territorio islámico donde podrían, al fin, practicar su religión sin temor a ninguna persecución¹²³. Esta lectura en clave positiva de la figura del faraón no es exclusiva de un caso tan específico como es esta poesía morisca escrita hacia 1610. Ya se había dado en tiempos de Felipe II. Veamos, pues, en qué términos se presenta al faraón a mediados siglo XVI:

(...) estaban muchos personajes vestidos como Egipcios, entre los cuales estava un Rey, que representaba aquel buen Pharaon Rey de los Egypcios, que tanto quiso a Ioseph hijo del Patriarca Iacob. Estava sentado en un triumphante carro dorado vestido de brocado con corona de oro en la cabeça puesta, y cabe el yua [iba] en el mismo carro Ioseph con un sayo de raso blanco (...): tenía Pharaon en la una mano el sceptro y en la otra un rico anillo y un escrito que a Ioseph dezía:

VNO TANTVM REGNI SOLIO TE PRAECEDAM. *Sólo en el Real asiento del Reyno te precederé.*

será utilizado en el siglo XVII por los puritanos ingleses y, ya en el XVIII, por los revolucionarios norteamericanos. Para el Éxodo como recurso metafórico para explicar «an idea of great presence and power in Western political thought, the idea of a deliverance from suffering and oppression: this-worldly redemption, liberation, revolution», véase el estudio de Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985 (cita en p. IX); y el más reciente, aunque centrado básicamente en el siglo XVII, el de Antoni SIMON I TARRÉS, *La Bíblia en el pensament polític català i hispànic de l'època de la raó d'estat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2016, esp. p. 45 y ss. Al margen de su uso en el lenguaje político, la liberación del pueblo hebreo también fue foco de discusión y controversia en la exégesis bíblica: no siempre era interpretado del mismo modo el símil mediante el cual el Éxodo era inicio, nudo y desenlace de la salvación del creyente, a través del camino por el desierto (vida terrenal) y la llegada a Canaán (vida celestial). Uno de los casos más sonados fue el que confrontó dialécticamente a Benito Arias Montano y Guillermo Lindano en el último cuarto del siglo XVI. Motivado por razones que no vienen al caso, este enfrentamiento avivó sus puntos de vista dispares sobre «la liberación de los judíos de la esclavitud egipcia como prueba del designio divino de salvación de su pueblo. Lindano acusó a Arias Montano (...) de no haber considerado la interpretación cristianizante de san Pablo [relatada en Cor 15:54 y Heb 2:14]». Antonio DÁVILA PÉREZ, “Retractación o pertinacia. Vicisitudes de un tratado parcialmente perdido de Arias Montano al hilo de la polémica en torno a la Biblia Políglota de Amberes”, en *Sefarad*, LXXI, 2 (2011), pp. 36-412 (cita textual en p. 409 n. 78).

¹²² Estos versos, en forma y estilo renacentistas, corresponden a los dos tercetos de un soneto anónimo, atribuido al llamado ‘exiliado de Túnez’, identificado por ciertos especialistas con el escritor morisco hispanotunecino Ibrahim Taybili. Este soneto ha sido publicado en algunas ocasiones, siendo la primera de ellas un artículo de Álvaro GALMÉS DE FUENTES, “Sobre un soneto barroco”, en *Archivum. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo*, año XXVII-XVIII, vols. 27-29, 1978, pp. 201-218 (soneto en p. 202). El mismo autor volvió a incluirlo en *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Legado Pascual de Gayangos*, RAH, Madrid, 1998, p. 22. También en Miguel Á. VÁZQUEZ, “Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)”, en *Hispanic Review*, 75, 3 (2007), pp. 219-242 (soneto en p. 224).

¹²³ *Ibidem*.

Estaba delante de Joseph un tro[m]peta tocando vestido en habito de Egipcio: tenía en la una mano un estandarte, el qual de una parte tenía las armas de Egypto contrahechas, y el río Nilo debaxo, que por siete bocas entrava en el mar Mediterráneo, y en la otra escritas de letras de oro estas palabras:

OMNES CORAM EO GENUFLECTANT. *Todos delante d'el inclinen las rodillas.*¹²⁴

El referente bíblico ya examinado de José, hijo de Jacob, es el que en este fragmento otorga un halo de benignidad al «buen Pharaon, Rey de los egypcios» que menciona Calvete de Estrella, al que volveremos con mayor detalle en la *Addenda* de este trabajo. De momento, el aparato simbólico (triumfante carro dorado, cetro, anillo, estandarte) que rodea la escena descrita por Calvete a partir de uno de los tabernáculos instalados en Brujas a la llegada del todavía príncipe Felipe durante su *felicissimo viaje*, confiere a la *imagen* del faraón una proyección de autoridad y poder, ante el cual *todos* debían *inclinarse las rodillas*, antítesis del recurso metafórico análogo, e inequívoco al tratarse de un lenguaje más visual que retórico, que luego ofrecerá Vondel con su Osiris de *rodillas doblegadas*. Ahora bien, aquí tenemos una *imagen* del faraón alegórica no sólo de autoridad y prestigio, también de la *bondad* del rey egipcio, en concomitancia con la cultura política habida en los Países Bajos en el punto central del Quinientos, plasmada en grabados antuerpienses, junto a otras opciones de difusión iconográfica también con sello flamenco [*vide fig. 4a y fig. 4b*]¹²⁵, y recepcionada en clave positiva por el cronista Calvete, que vehiculaba a mediados XVI la recepción de la *imagen* del «buen Pharaon», acorde con la visión de la *bondad* de Osiris que centrará la Segunda Parte del trabajo.

Una visión en clave positiva que aunaba la *auctoritas* y la *bonitas* del gobernante que no llegó a imponerse al paradigma que suponía el Egipto exótico y a la visión tiránica del faraón, cuyo cénit era el episodio del Éxodo acontecido en el Mar Rojo, recurso metafórico que, según apuntábamos, se instaló en el pensamiento político español a partir de finales del siglo XVI, siendo partícipe del mesianismo heredado de antaño e incurriendo en otros fenómenos igualmente de carácter metafísico, derivados de la providencia divina y de la subcultura científica, que inducían a elaborar vaticinios y predicciones de efemérides trascendentales en el devenir político de la Monarquía¹²⁶. Así, no es de extrañar que, en el último tercio de la centuria, «la coincidencia de la espectacular victoria de Lepanto sobre los turcos y el nacimiento de un hijo y heredero de Felipe en 1571 fortaleciera considerablemente estas tendencias mesiánicas» e invitara a establecer lazos con la providencia y la predestinación¹²⁷. De ahí que, a uno de los principales ministros de Felipe II, inquisidor general y presidente del Consejo de

¹²⁴ Juan Cristóbal CALVETE DE ESTRELLA, *El Felicissimo viaje del muy alto y muy poderoso Principe don Phelippe, hijo del Emperador don Carlos Quinto Maximo, desde España a sus tierras de la Baxa Alemania, con la descripción de todos los Estados de Bravante y Flandes*, En casa de Martin Nucio, Amberes, 1552, lib. III, «BRUJAS», ff. 115r-115v.

¹²⁵ En el apartado de láminas se ofrecen un par de ejemplos que permiten visualizar esta plasmación de la *imagen* del faraón como alegoría de *auctoritas* y *bonitas*. En cuanto a la *auctoritas*, un grabado de Cornelis Cort realizado en base a un diseño artístico italiano de Federico Zuccaro (artista al que reencontraremos al hablar de un vaso refrescador que formó parte de una vajilla regalada a Felipe II). Respecto a la *bonitas*, un dibujo a lápiz del artista bruselense Peeter de Kempeneer (1503-1580), conocido también por su nombre castellanizado a Pedro Campaña puesto que casi toda su actividad la llevó a cabo en Sevilla.

¹²⁶ En esta subcultura científica había, por ejemplo, la astrología judiciaria y la magia negra, cuyas prácticas estaban notablemente extendidas y, naturalmente, perseguidas por la Inquisición. *Cfr.* Xavier GIL I PUJOL, «Astrología i política a Catalunya en el segle XVII», *L'Avenç*, 34 (1981), pp. 52-55.

¹²⁷ Parker, *La gran estrategia...*, ob. cit., p. 180. Refiérese a Fernando, primer hijo tenido con Ana de Austria, nacido en diciembre de 1571 y fallecido unos años más tarde, en 1578.

Castilla entre 1565 y 1572, el cardenal Diego de Espinosa, no le pasaran inadvertidos «estos indudables signos de la especial providencia de Dios para con España, diciendo que *nos queda poco que desear y mucho que esperar en su divina misericordia* y comparando Lepanto con la destrucción del ejército del faraón en el Mar Rojo»¹²⁸.

Aunque alejadas en cuanto a su mensaje final, el «buen Pharaon» de Calvete que, según apostillaba el cronista, *tanto quiso a José y*, dos décadas más tarde, el faraón recordado por Espinosa, vencido a causa de su tiranía para con el pueblo hebreo, tenían algo en común: el uso de metáforas bibliopolíticas, cuya función era facilitar al máximo la comprensión del mundo político¹²⁹. También tenían ese mismo algo en común contextos tan dispares como los relativos a la victoria de Lepanto o a la rebelión de los Países Bajos, emplazados indistintamente en el maleable episodio exódico del Mar Rojo. Se trataban, pues, de metáforas extraídas del relato bíblico que permitían configurar y consolidar modelos políticos claros, transmitiéndolos en el tiempo –y en el espacio– dada su naturaleza cultural en tanto que auténticos *instrumentos psicológicos* («psychological tools») ¹³⁰. Ahora bien, al actuar activamente como un canalizador de la recepción egipcia, el recurso de lo egipcio en lo bíblico va más allá de ser un mero instrumento psicológico, del mismo modo que el uso de metáforas bibliopolíticas en relación con Egipto va más allá de las alusivas al segundo libro del Pentateuco.

III.2.2. Más allá del Egipto exódico.

De la metáfora bibliopolítica al silogismo humanista

El componente bíblico, por igual de tipo predictivo, basado en los escritos proféticos del Antiguo Testamento se entremezcló en ese horizonte mesiánico y en esa creencia en las prácticas propias de la subcultura científica, tomando parte de la recepción egipcia a través de la literatura emblemática desarrollada en la segunda mitad del siglo XVI y en la siguiente centuria. Un género literario, el concerniente a la emblemática, que nos introduce en un terreno de mayor complejidad respecto a las metáforas bibliopolíticas del *nuevo faraón*, del *nuevo Moisés* y del *nuevo pueblo israelítico* propiciadas por el Egipto del Éxodo. Así, entre los grabados de naturaleza política propios de este género hallamos un símbolo egipcio capital –el cetro de Osiris– que, según el código visual y semántico estipulado por la literatura emblemática, poseía una gran capacidad de predicción para el gobernante. Esto ocurre en relación con el citado Jeremías, a razón de las primeras visiones del profeta y, en concreto, a la *rama de almendro* convertida en *vara vigilante*¹³¹. Un referente alusivo a Jeremías no exento, empero, de asociaciones paganas (en particular a Macrobio), ni tampoco de ecos humanistas (a Giovanni Nanni)¹³².

¹²⁸ Geoffrey PARKER, “Felipe II y su mundo”, en R. L. Kagan y G. Parker (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 324. Retomaré Lepanto al ahondar en el subgénero cleopatrístico, a fin de examinar otras derivadas de la victoria filipina vinculadas con la recepción egipcia.

¹²⁹ *Cfr.* Simon i Tarrés, ob. cit., p. 48.

¹³⁰ *Ibidem.* Simon explicita que tal expresión fue acuñada una década atrás por Habibollah Ghassemzadeh, profesor de psicología, en un artículo aparecido en 2005 sobre conceptualización de la cultura y uso de metáforas.

¹³¹ «El Señor me preguntó: —¿Qué ves, Jeremías? | Respondí: —Veo una rama de almendro. | Entonces el Señor me dijo: —Bien visto, pues yo velo por mi palabra para cumplirla» (Jr 1:11-12). Se trata de la primera visión del profeta Jeremías en la que cobra protagonismo una rama de almendro mediante la cual, a merced de un juego de palabras volcado en la versión hebrea, Dios es presentado como solícito y *vigilante* para poder cumplir su palabra.

¹³² Me refiero a la *columna osiriana* basada en Diodoro Sículo y “descubierta” en Viterbo por Nanni, de la que trataré *in extenso* a su debido tiempo. Baste decir por ahora que en ella aparece un árbol envuelto de motivos

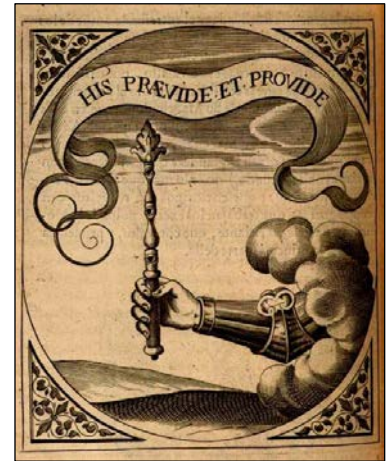
De ahí que la identificación de un cetro coronado por un ojo como símbolo osiriano por excelencia fuera fruto de la interrelación visual y semántica entre estas tres fuentes (bíblica, clásica y renacentista), a lo que aún deberemos añadir el peso argumental de la exégesis bíblica. Es por todo ello que Juan de Horozco y Covarrubias –hermano de Sebastián– concedió en sus *Emblemas morales* (Segovia, 1589) suma importancia al cetro de Osiris e insinuó un posible vínculo con la *vara vigilante* de Jeremías, en la misma línea que el posterior discurso emblemático de objeto político de Saavedra Fajardo, a razón de la correspondiente empresa incluida en su *Idea de un Príncipe político Christiano* de 1640. Veamos, pues, qué dicen al respecto Horozco y, más tarde, Saavedra Fajardo:

Este Osiris pintavan [los egipcios] con una vara y un ojo, en que davan a entender la rectitud y vigilancia del que ha de gobernar; y pudo tener principio de que en la Escripura dize el Propheta [Jeremías] vio una vara vigilante (...). Pintavan esta vara, según Macrobio, quitadas las ramas y dexando la postrera, se hazía della un círculo que representava el ojo (...)¹³³.

«HIS PRÆVIDE ET PROVIDE»

Diego Saavedra Fajardo, *Idea de un Príncipe político Christiano*, Jerónimo y Juan Verdussen, Amberes, 1655, p. 420.

Un Príncipe que ha de ver y oyr tantas cosas, todo avia de ser ojos y orejas, y ya q no puede serlo, ha de menester valerse de los agenos. Desta necessidad nace el no aver Principe, por entendido y prudente que sea, que no se sugete a sus ministros y sean sus ojos, sus pies, y sus manos, con que vendrá a ver y oyr con los ojos y orejas de muchos y acertará con los consejos de todos. Esto significavan también los Egipcios por un ojo puesto sobre el ceptro, porque los Consejos son ojos que miran lo futuro. A lo qual parece que aludió Ieremías, quan dijo que veía una vara vigilante. Por esto en la presente empresa se pinta un ceptro lleno de ojos, significando que por medio de sus consejos à de ver el Príncipe i prevenir las cosas de su gobierno.¹³⁴



Que el ojo era elemento corpóreo fundamental, no cabe duda¹³⁵. Y que su implicación política estaba en el orden del día, tampoco¹³⁶. Ahora bien, la exégesis bíblica permitió que *lo egipcio* actuara de puente entre el primero y la segunda. En base al argumento

vegetales que forman en lo alto una forma ocular, de acuerdo con el cetro coronado por un ojo del que trata Macrobio (y Jenofonte, entre otros) como símbolo distintivo de Osiris, reminiscencia al signo jeroglífico

consistente en un ‘ojo’ que formaba parte del nombre «Osiris»: *ꜣsir, Wsir, User, ꜥ*. Por ello, aunque Horapolo tampoco lo recogiera en sus *Hieroglyphica*, otros autores sí aludieron al símbolo osiríaco, facultando que fuera conocido en el XVI: «Plutarco por el ojo dize aver significado el valerosissimo Osiris porque fue un rey justissimo» y, en este sentido, «el ojo es symbolo de la justicia que a cada uno da lo suyo». Juan de PINEDA, *Primera Parte de los treinta y cinco Diálogos familiares de la Agricultura Christiana*, Pedro Adurça y Diego López, Salamanca, 1589, XIII, fol. 301r.

¹³³ Juan de HOROZCO, *Emblemas morales*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1589, lib. I, cap. XIX, fol. 67v.

¹³⁴ Diego SAAVEDRA FAXARDO, *Idea de un Príncipe político Christiano*, [Emprenta de Nicolao Enrico], Mónaco, 1640, p. 396. La idea pervivirá en las consideraciones que Laredo hará en el siglo XIX sobre las empresas del pensador político del Barroco: «viendo por ellos como por sus ojos con un ojo en el cetro, los Egipcios significaron que los consejeros la vista son con que el Monarca mira lo pasado, presente y venidero». José M^a de LAREDO, *Cien páginas sobre la idea de un Príncipe político cristiano de Saavedra Faxardo* [Madrid, 1863], BPR Ms MC/286, fol. LV.

¹³⁵ «Son los ojos la parte más preciosa del cuerpo, pues por ellos tenemos noticias de tantas cosas (...)». Covarrubias, ob. cit., voz «OJO», fol. 567v. La definición en el *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias es evocadora, sin duda alguna, del ‘ojo’ de Platón referido en su *República* como un órgano vital para el conocimiento humano.

¹³⁶ Puesto que «la Prudencia sirve al rey de ojo» y, sin ella, sería ciego. Botero, ob. cit., lib. II, fol. 32v.

versado en los referidos *Comentarios de David Qimhi*, decíamos que traducidos por Zamora y difundidos por Montano, el nexos entre ambos será cada vez más evidente¹³⁷. De ahí que, sin dejar la misma cronología de finales del siglo XVI y principios del XVII, el episodio del profeta Jeremías con la rama de almendro evolucionara, a la par que lo hacía en la literatura emblemática, y se instalara en calidad de metáfora bibliopolítica en misceláneas de temática religiosa y sermonarios característicos del momento, unas y otros basados en la exégesis comparativa, pero sin perder un ápice de tono político. Una metáfora cuya función era transmitir la misión *veladora* de quien gobierna, ya fuera en lo terrenal o lo espiritual; ya fuera en relación al faraón, caso del orador Antonio Álvarez de Benavente que reunió un extenso ciclo litúrgico al que corresponde el primero de los dos fragmentos ofrecidos a continuación¹³⁸; ya fuera, respecto al segundo, en alusión al cetro egipcio coronado por un ojo (aun no hacerse mención explícita a Osiris), caso del jesuita Onofre Manescal, tratadista y teólogo de la Universitat de Barcelona cuya miscelánea, coetánea a la obra de Benavente, pretendía ser el primer volumen de sus obras completas¹³⁹. He aquí, pues, ambos textos de rango político-teológico que confieren a la *vara que vela* de Jeremías un trasfondo egipcio:

[¿]Qué vees tu, Ieremías? Dixo Dios a su Propheta; y él respondió: lo que veo es una vara que vela, que no duerme y tiene ojos. A lo qual replicó el Señor: bien viste, porque sin duda yo velaré sobre mi palabra, para ponella por obra. Han de estar pegados los ojos del Prelado y del Principe en su vara, como este Propheta los vio pegados en la de Dios; y el día que se despegaren, mal por su officio. Vara ha de ser con ojos que no duerma, y si durmiere, que durmiendo vele, y cuyde en sus ovejas. Ha de ser como Pharaon, que durmiendo veía y soñava la hambre de su pueblo y necesidad de él (...).¹⁴⁰

Grande ha de ser el cuydado del Prelado, y mucho ha de velar, que esto dieron a entender à Hieremias quando le mostraron una vara con ojo. Dixeronle: [¿]Quid tu vides Hieremia? Y respondió: *Virgam vigilantem ego video*. Veo dize, una vara con un ojo, veo una vara que está velando (...). Dieron entender en esto al prelado q ha de velar, q ha de tener las propiedades del almendro, del nogal, y del Rey que va de prissa. Vara con ojo, vio alludiendo a lo q hazian los Egypcios que sobre el sceptro ponian un ojo.¹⁴¹

La vara de Jeremías pone de manifiesto hasta qué punto una metáfora bibliopolítica comportaba que la recepción egipcia adquiriera unas enormes cotas de complejidad y dejara sentir su repercusión no en parcelas de erudición definidas, sino en campos intelectuales tan vastos que hacían que un mismo elemento pudiera hallarse *in extenso*.

¹³⁷ El comentario a Jr 1:11-12 (véase nota 131) dice así: «Y fue la palabra del Señor a mí diciendo. Esto fue en la visión primera, que en el principio le dijo que fuese cuando le enviase. Y después (...) le mostró en visión de profecía el palo de almendro. Y (...) parece que vido el palo sin hojas y sin flores, y le fue entendido en visión de profecía que este palo era (...) de almendro; por esto le dijo: *bien beciste para ver*, que si le viera con hojas y con flores. Y mostrole Dios el palo de almendro (...) que se apresura a venir a florecer mucho más que los otros árboles. Por esto es llamado ‘velador’, porque la velación es caso de presteza y diligencia en la cosa». Fernández López, ob. cit., p. 466.

¹³⁸ Una *Silva espiritual* en tres partes, publicada en Salamanca, Valencia y Barcelona (1590-1596), inició este ciclo litúrgico al que pertenece el fragmento aquí ofrecido. Para los pocos datos conocidos sobre Álvarez, natural de Benavente, Alejandro VIDAL, *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca*, Oliva y Hermano, Salamanca, 1869, p. 415; y Miguel HERRERO, *Sermonario clásico, con un ensayo sobre la oratoria sagrada*, Escelicer, Madrid, 1942, p. XXX.

¹³⁹ Cfr. Herrero García, ob. cit., pp. XIII-XIV.

¹⁴⁰ Antonio ÁLVAREZ DE BENAVENTE, *Primer tomo del Sanctoral intitulado Miscelaneas por tratarse de cosas diferentes y diversos propósitos*, Artús Taberniel, Salamanca, 1607, fol. 17v.

¹⁴¹ Honofre MANESCAL, *Miscellanea de tres tratados de las apariciones de los espíritus el uno...; De Anticristo el segundo; y de Sermones prediados en lugares señalados el tercero*, Sebastian Mathevad, Barcelona, 1611, lib. III, «Sermón predicado en la iglesia Cathedral en la fiesta de San Severo [de Alejandría], Obispo de Barcelona, año 1607», p. 31.

Sin embargo, a la metáfora de la vara de Jeremías y, por su parte, a la concerniente al Egipto exódico, ambas poseedoras de un fuerte componente visual (corroborado y aumentado en el primer caso por la emblemática y en el segundo por representaciones pictóricas) aún cabe añadir otro factor, el relativo al método filológico, cuya impronta conduce a una parcela renacentista importante *per se*: la relativa a Hermes Trismegisto. Una parcela que, como veremos en el siguiente epígrafe, dará pie a que la metáfora bibliopolítica se transforme y propicie una recepción egipcia en tanto que generadora y propagadora de *exempla* encargados de abonar el terreno de la cultura política.

La adopción del método filológico como una vía ‘fácil’ e igualmente visual para establecer relaciones entre *lo bíblico* y *lo egipcio* no sólo concedió al *tres veces grande* una posición de *allegado* a Moisés, sino que culminó sin movernos de la misma cronología (finales siglo XVI-primer mitad siglo XVII) con la *demonstración* de que Moisés y Thot eran uno mismo, teniendo en cuenta que, a su vez, al segundo se le identificaba con el Mercurio egipcio ya desde tiempos antiguos, cuando Platón había dado por cierta la identificación de ambos en el *Fedro* y también en el *Filebo*¹⁴². Tal *demonstración* no resultaba demasiado complicada debido, precisamente, a las facilidades que el método filológico propiciaba a las construcciones mitográficas del Quinientos y Seiscientos, basadas a menudo en la formulación humanista de silogismos, procedimiento en cierto modo parecido a ciertas etimologías fonéticas y semánticas vistas en la dimensión lingüística. Que ambos personajes, el patriarca bíblico y el dios de la escritura del panteón egipcio, confluyeran en uno solo fue insinuado por Juan de Mariana (1536-1624) y plenamente defendido por otro jesuita, Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658). Respecto a Mariana, en el prefacio de sus *Scholía in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid, 1619), comentarios bíblicos al Antiguo y Nuevo Testamento encaminados a examinar una serie de vocablos esenciales desde una óptica filológica, histórica y teológica, cuya elaboración se cifra hacia 1608, cuando el jesuita de Talavera de la Reina contaba ya con una edad avanzada y tenía abiertas sus causas procesales¹⁴³, encontramos lo siguiente:

*Et quidem Moses primus literas prolotionis notas invenit magno miraculo viginti duabus literarum notis comprehensas voces omnes, quae sunt innumerae. De hieroglyphicis literis non ago, quae rerum notae sunt non prolotionis et antiquiores iis quas Moses invenit. Plato in Philebo et Phedro contendit a Theuth [=Thot] quod in Aegypto literas esse inventas sive deo, sive homine. Porro Theuth idem Mercurius est.*¹⁴⁴

En cuanto a Nieremberg, jesuita español de origen alemán, dará un paso más al hilo de Mariana. Para vindicar su condición de paradigma político, en *De origine sacrae scripturae* (Lión, 1641) trazará un vínculo diáfano con el Mercurio egipcio, no sin antes unir a Moisés y Thot mediante uno de esos silogismos basado en la invención de la escritura:

Si Thot inventó las letras. || Si la escritura la inventó Moisés. || Thot es Moisés.¹⁴⁵

¹⁴² Baltrusaitis, ob. cit., p. 155. Recuérdese que el reconocimiento del Thot egipcio en el *Trismegistos* griego era palpable en España gracias a autores como Pineda, Pérez de Moya o, tal y como ahora referiré, Juan de Mariana.

¹⁴³ Para la fecha propuesta de 1608, Francisco GÓMEZ MARTOS, «Juan de Mariana y la Historia Antigua. Planteamientos historiográficos», tesis doctoral inédita, Departamento de Humanidades, Universidad Carlos III, 2012, p. 40. Para el contexto de redacción de la *Scholía* del padre Mariana, véase a Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, “El proceso contra el Padre Mariana”, en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 79 (1993), pp. 47-99 (esp. p. 49).

¹⁴⁴ Ioannis MARIANAE, *Scholía in Vetus et Novum Testamentum*, [Sonnus], Parisiis, 1620, «Præfatio», fol. s/n.

¹⁴⁵ Baltrusaitis, ob. cit., p. 244.

Partiendo de la tercera premisa del silogismo, la identificación que señalábamos entre Thot y Mercurio el egipcio sugiere, por ende, que el patriarca bíblico y el *Trismegistos* fueran en realidad el mismo¹⁴⁶. Una asimilación, esta, de tintes herméticos y trasfondo neoplatónico que será capital en el siguiente apartado cuando, al examinar los *exempla* egipcios, nos desaparezca por completo la metáfora bibliopolítica, ocupando su lugar una extrapolación de lo egipcio aún más directa y dogmática que el recurso metafórico.

En definitiva, el Egipto del Antiguo Testamento no sólo propició las bases de un imaginario que debía ser clave en las genealogías míticas de raíces osirianas que, según veremos a su debido tiempo, reunieron en Osiris, rey de Egipto, las virtudes del buen príncipe, sino también una serie de modelos que resultaron determinantes en los fundamentos de la cultura política cimentados en el siglo XVI y fornidos en el XVII. Claro que el hecho de ser modelos determinantes no es, por supuesto, un dato nuevo. No lo es especialmente respecto al referente de Israel y al pueblo hebreo en calidad de metáfora bibliopolítica y, con él, al concerniente *stricto sensu* con el omnipresente Egipto exódico¹⁴⁷. La novedad aquí reside en haber puesto de relevancia los matices que esta metáfora bibliopolítica, en estrecha combinación con la recepción egipcia, nutrió a la hora de vislumbrar la *imagen* del faraón bíblico, desmarcándose de la tradición hebrea y entrando –no pocas veces– en contradicción a lo relatado en el texto del Pentateuco y los escritos proféticos (caso del libro de Jeremías), a lo interpretado en la exégesis y los escolios bíblicos, a lo argumentado en la tratadística política. De ahí que se habilitaran alternativas a la visión negativa y tiránica del rey egipcio del Éxodo, convirtiendo al faraón en figura dual en tanto que podía representar todo lo contrario.

Este constructo antagónico, sin el que no podría entenderse en la Segunda Parte del trabajo la existencia de tan virtuoso rey Osiris, fue posible gracias al poder que el *buen* faraón otorgó al José del Génesis; gracias a la atención prestada a elementos bíblicos como la *vara vigilante* de Jeremías, cuyo uso alegórico entraba en una de esas contradicciones porque, aun vaticinar este profeta la destrucción y el *final* de Egipto, se la relacionaba con la vigilancia ininterrumpida que debía ejercer el gobernante y se recurría a ella en calidad de símil por su inagotable capacidad *veladora* «como Faraón, que durmiendo veía el hambre de su pueblo y necesidad de él»; y, por último, gracias a la asociación silogística –directa, ya no metafórica– que este método filológico típicamente humanista, si bien practicado de forma irregular¹⁴⁸, permitió establecer entre Moisés y Hermes Trismegisto, facultando en la tratadística política quinientista la noción del monarca egipcio como *exemplum* de justicia. De ello me ocupo seguidamente, al hablar sobre la recepción egipcia de signo hermético como modelo de virtud.

¹⁴⁶ «Mercurium (...), seu Thoit auctorem literarum faciunt, Mosysem intelligentes». Ioannis Eusebii NIEREMBERGII, *De Origine Sacrae Escripura libri duodecim*, Petri Prost., Lugduni, 1641, lib. II, cap. I, p. 31.

¹⁴⁷ Además de las referencias bibliográficas facilitadas hasta el momento, y aun no ser monográfico, un estudio exhaustivo y relativamente reciente sobre el pueblo hebreo es el aportado por David Nirenberg, centrado en examinar el fenómeno del antijudaísmo en el mundo occidental y su evolución desde tiempos antiguos hasta los actuales. En uno de los capítulos, Nirenberg atiende la cuestión del peso específico del referente de Israel en el pensamiento político cristiano. David NIRENBERG, *Anti-judaism. The Western Tradition*, W. W. Norton & Co., New York & London, 2013, esp. cap. 9, «'Israel' at the Foundations of Christian Politics, 1545-1677», pp. 300-324.

¹⁴⁸ No me detengo en la cuestión de los detractores a la lógica silogística, ni en el abuso que algunos humanistas delataron de este método filológico mecánico de análisis, dudando de su validez a la hora de formular tesis y extraer conclusiones de alcance universalista. Véase al respecto a José A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, p. 139 y ss.

III.3. El recurso de *lo egipcio* como generador y propagador de *exempla*

Cicerón llegó a afirmar que *todo el mal procedía de Alejandría*. Sin embargo, la búsqueda de un culpable de ese *mal*, que parecía estar claro para Cicerón, fue un cometido que adquirió mayor envergadura en la recepción egipcia del XVI hispánico. Esta búsqueda derivó en el uso *in extenso* de Egipto como fuente inagotable de *exempla*, especialmente en latitudes relativas al pensamiento político, aunque también a otras, como veremos. Y no cabe duda que, en tanto que fuente inagotable, son muchos los caminos para acercarse a esos *exempla* relacionados con el antiguo Egipto. Sin ir más lejos, hacia el final del Capítulo I hemos anotado la utilización de *lo egipcio* en uno de los *exemplos* compilados por Vercial a fin de mostrar hasta dónde llegaba la codicia humana, y cuán poco decorosas podían ser acciones impropias de un caballero, Mundo, convertido en un falso Anubio, y de la virtuosa dama Paulina, que al final resultaba no serlo tanto.

Claro que el alcance que tuvo este *exemplo* de Vercial a inicios del Cuatrocientos no deja de ser restringido respecto a la trascendencia que, posteriormente, alcanzará el uso de *lo egipcio* con fines ejemplarizantes. Un uso de *lo egipcio* como parte intrínseca de ese ejercicio tan propio del ambiente literario del Quinientos español de nutrirse de *exempla* tomados tanto del texto bíblico, como del mundo clásico; de esa labor tan genuina del siglo XVI, y también del XVII, de ver la Historia «as above all a form of rethoric and a source of *exempla* –moral and prudential precepts worked out in the concrete form of speeches, trials and battles»¹⁴⁹. Y, en el caso que nos ocupa, la *multiplicidad de contornos* característica de la recepción del mito egipcio facultaba que Egipto fuera causa de ese *mal* que decía Cicerón o, por contra, se erigiera en *exemplum* de antigüedad y en modelo de virtud, no sin antes haberse entremezclado con la filosofía hermética y el neoplatonismo instalados en los círculos humanistas hispanos.

III.3.1. *Hermete Egypcio*

o la recepción egipcia de signo hermético como modelo de virtud

Aunque en el instante de publicarse la *Historiæ de Rebus Hispaniæ* (Toledo, 1592) parece ser que no gozó de demasiado éxito por varias razones, donde sí lo tuvo fue en la corte de Felipe II. La imagen hispánica que Juan de Mariana esbozaba, volcaba y transmitía en su *historia* era la de una Monarquía aún proyectada como un *coloso gigantesco*, alejada por tanto de la desidia a la que parecía estar sometida tras suceder el fracaso de la Gran Armada¹⁵⁰. Una desidia en medio de la cual se iba desvaneciendo aquella idea, no tan lejana, de que Dios *se había hecho español*¹⁵¹.

¹⁴⁹ Anthony GRAFTON, “The Identities of History in Early Modern Europe: Prelude to a Study of the *Artes Historiæ*”, en Gianna Pomata y Nanci G. Siraisi (eds.), *Historia. Empirism and Erudition in Early Modern Europe*, The MIT Press, Cambridge & London, 2005, p. 56.

¹⁵⁰ Pese a las cuatro ediciones que la obra tuvo en vida del propio autor, la *princeps* no gozó de demasiado éxito por las restricciones que, a finales del XVI, suponía la redacción en latín para que una obra pudiera aspirar a una fácil difusión en el mercado de libros; por el elevado coste que al parecer tuvo; y porque su composición histórica se detenía en la conquista de Granada de 1492. Esta acotación cronológica le valió a Mariana duras críticas hasta, finalmente, obligarle a introducir una serie de añadidos, que supusieron la inclusión de nuevos capítulos y cristalizaron en una segunda edición, también latina, aparecida en 1595, que sería la base utilizada por el jesuita en la versión castellana de 1601. Kagan, ob. cit., p. 175.

¹⁵¹ Frase épica que ya hizo fortuna en la época por la cual se tenía que los intereses de la Corona española eran los mismos que los de Dios: «y porque este invierno, contra lo acostumbrado, fue muy templado, los rebeldes

En medio de esta lánguida tesitura comenzaron a lanzarse las primeras críticas –cuando no reproches– contra el reinado de Felipe II. Este fue el caso, en el momento de concluirse la década de 1580, del también jesuita Pedro Ribadeneira (1526-1611). Poco después, en la mitad del siguiente decenio, veía la luz su *Tratado de la religión y virtudes* (Madrid, 1595), donde el autor toledano exploraba la verdadera razón de estado que, en contraposición a la de naturaleza maquiaveliana, debía mantener la supremacía moral de la religión por encima de la praxis política. Al principio del libro I del tratado, Ribadeneira advertía al lector que no hablaría de los egipcios por haber sido un pueblo –según apostillaba el jesuita– con demasiadas supersticiones. Pese a tal advertimiento, el propósito inicial luego no se cumplía. A la práctica, Ribadeneira optaba por recurrir activamente a Egipto en tanto que recurso que le permitiera fundamentar algunas de las defensas vertidas en su tratado acerca de cómo debía ser el *príncipe cristiano* y cuáles tenían que ser sus *virtudes*. Dejando de lado la más que obligada, imprescindible, referencia al Éxodo bíblico (siguiendo los parámetros tradicionales, es decir, huida del pueblo hebreo de la tiranía del faraón y liberación de la opresión de los egipcios), y ya avanzada la obra, Ribadeneira se detenía en este punto:

Hermete Egypcio dixo, q el apartarse el hõbre de los vicios, y no ser malo, es el unico culto (o por mejor dezir) la mas principal parte del culto de Dios: y esta bondad q piden estos autores es oposita y contraria à la mascara de virtudes q enseña Machiavelo.¹⁵²

La mención a Hermes Trismegisto como rey mítico, legislador y filósofo no era, ni mucho menos, aislada ni exclusiva de Ribadeneira. En el tiempo transcurrido desde la aparición de la traducción latina de Ficino (Treviso, 1471) hasta ese momento postrero del Quinientos, se habían publicado dos docenas de ediciones del *Corpus hermeticum* y, respecto a su supuesto autor, Hermes Trismegisto, era tenido por los humanistas del Renacimiento como un *dios-escriba-profeta*¹⁵³. Es por ello que, del referido en los textos de la época como *Mercurio Trimegisto* (o *Mercurio el Egypcio*), ya se habían ocupado otros tantos literatos desde mediados del siglo XVI, por no ir más atrás. Es el caso, por ejemplo, de Juan Sedeño de Arévalo, humanista conocido sobre todo por haber versionado en 1540 la *Celestina* de Rojas. Ahora bien, al margen de ello, en la intitulada *Summa de varones ilustres* (Medina del Campo, 1551) Sedeño incluyó al Trismegisto. Y no sólo eso: en el repertorio, que incluía más de dos centenares de biografías de *varones ilustres*, además del Trismegisto no faltó el «tan señalado y poderoso» rey Osiris.¹⁵⁴

Consideraciones de Sedeño, primero, y de Ribadeneira, al expirar ya la centuria (momento en que, no por casualidad, los *varones ilustres* de Sedeño conocieron una

[de Flandes] dezian que Dios se avia hecho español». Antonio de HERRERA, *Segunda parte de la Historia General del Mundo, de XV años del tiempo del Señor Rey don Felipe II, el Prudente*, Juan Godinez de Millis, Valladolid, 1606, lib. XV, cap. I «Prosigue el sitio de Anveres, vitoria de los Catholicos en Frisia. Año de 1585», p. 572. Asimismo, para la convicción del Rey de que sus intereses y los de Dios eran coincidentes, véase Parker, ob. cit., pp. 179-180.

¹⁵² Pedro RIBADENEYRA [sic], *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conseruar sus Estados, contra los que Nicolas Machiauelo y los Politicos deste tiempo enseñan. (...) Dirigido al Príncipe de España D. Filipe nuestro Señor*, P. Madrigal, Madrid, 1595, lib. II, p. 270.

¹⁵³ Byrne, ob. cit., p. 10.

¹⁵⁴ Aquí se ha consultado la reedición toledana aparecida a finales de siglo: Juan SEDEÑO, *Summa de varones ilustres, en la qual se contienen muchas sentencias y grandes hazañas, y cosas memorables de dozientos y veynte y quatro famosos Emperadores, Reyes y Capitanes, que ha havido de todas las naciones, desde el principio del mundo hasta nuestros tiempos*, Juan Rodríguez, Toledo, 1590, entrada «MERCURIO DICHO TRIMEGISTO», ff. 29r-30v; «OSIRIS» en fol. 190v y ss.

segunda edición, la toledana de 1590), que estaban en concomitancia con la visión de la autoridad del rey que había emergido en el punto central del Quinientos –coincidiendo con Trento– y que experimentaría su desarrollo argumental a partir de entonces, en un contexto proclive a albergar una teoría política para la cual «el prestigio de la monarquía estuviera apuntalado por la filosofía neoplatónica y hermética que florecía en la cultura barroca del catolicismo postridentino»¹⁵⁵. De ahí que Sedeño o Ribadeneira anunciaran lo que luego formularía *in extenso* otro jesuita al que he referido con motivo del método filológico silogista, Nieremberg, cuya producción erudita recibió un fuerte influjo de tradiciones cristianizadas de signo diverso en las que destacaban las tomadas de Hermes Trismegisto, de Plotino y de san Agustín. Las altas cotas que alcanzó este influjo en la obra de Nieremberg han llevado incluso a adjudicarle una *egiptomanía* latente, entendida como un aspecto particular de su neoplatonismo¹⁵⁶.

Último de los sistemas filosóficos de la Antigüedad tardía instaurado, en época alejandrina, en las escuelas paganas, asentado en planteamientos metafísicos de tipo religioso, y mezclado con elementos dispersos (platonismo, neopitagorismo, estoicismo judeo-alejandrino), el neoplatonismo se había reinstalado en los círculos humanistas italianos (a raíz de la citada traducción de Marsilio Ficino), de donde pasó a los españoles, con la consiguiente adaptación al pensamiento cristiano (que en origen no tenía) y que, fruto de todo ello, fraguó en obras de diversa índole (de la poesía a la tratadística política) mediante la formulación de teorías acerca del amor, de las actitudes místicas o del ejercicio de gobierno¹⁵⁷. De ahí que la filosofía hermética, interpretada como una doctrina trascendental de naturaleza mágico-mística que reposaba sobre la estructura del cosmos, fuera recepcionada como una variante del neoplatonismo renacentista y que, aunque a inicios del siglo XVII se lograra distinguir –o al menos se empezara a atisbar– que los textos herméticos no eran egipcios *ad hoc* sino que poseían una entidad propia, tal distinción en verdad nunca llegara a darse y, tanto en el Quinientos como en el Seiscientos, el antiguo Egipto fuera presentado como modelo paradigmático (en sentido amplio) e indefectiblemente ligado al hermetismo¹⁵⁸. Esto explica que podamos trazar una línea de continuidad, de largo recorrido, entre Sedeño a mediados XVI, Ribadeneira a finales y Nieremberg en el primer tercio del XVII.

Si en Hermes Trismegisto algunos literatos quinientistas podían reconocer la figura de un profeta primordial y hacían confluir en ella el sincretismo entre filosofía y religión fijando en la intersección de ambas el compendio ancestral de la tradición erudita, en determinados casos aún más acusados, y heterodoxos, en el ejercicio de esta

¹⁵⁵ David A. BRADING, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 252.

¹⁵⁶ Cfr. Hugues DIDIER, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1976, p. 163, p. 168.

¹⁵⁷ Rallo Gruss, *Humanismo y Renacimiento...*, ob. cit., p. 70.

¹⁵⁸ No era tarea fácil deshacerse del lastre hermético que venía dándose desde los siglos medievales, y al que se sumaba el derivado de la alquimia, en cuyos orígenes se situaban, además de Hermes, personajes como Moisés, Cleopatra e Isis. Cfr. Robert P. MULTHAUF, *The Origins of Chemistry*, Franklin Watts Inc., New York, 1967, p. 102. Tal y como el egiptólogo alemán Jan Assmann empezó a poner de manifiesto hace una década y, más recientemente, ha hecho notar el profesor Pérez Arroyo al decir que «ni tan siquiera el ‘desenmascaramiento’ por Isaac Casaubon de los textos herméticos como un producto de la Antigüedad tardía en el año 1614, pudo cambiar nada a este respecto». Rafael PÉREZ ARROYO, “La estética del antiguo Egipto en las artes escénicas europeas entre 1593 y 1819 (I)”, en *BAEDE*, 24 (2015), pp. 133-156; cita en p. 136, n. 16.

especie de exégesis bíblico-hermética, como en Pineda –de quien ya he anunciado su condición de autor afín a la doctrina hermética–, lo cierto es que también se otorgaba al *tres veces grande* esa posición que antes aludía de *allegado* a Moisés¹⁵⁹, y se le adjudicaba la consideración –como mínimo contradictoria– de «teólogo pagano» puesto que:

El pregón [=Corpus Hermeticum] q el famoso Theologo Trismegisto dio del hombre fue q el hombre es un dios mortal y un gran milagro, y un animal digno de ser honrado y aun adorado, con el qual solamente entre lo bivalente deste mundo se comunica con dios¹⁶⁰.

Bajo este prisma hermético y trasfondo neoplatónico de proceso de *divinización* del hombre debemos situar los postulados del citado Juan Eusebio Nieremberg, referidos al príncipe como aquel que es «el postrero de los dioses y el primero de los hombres». Vayamos por partes. A Nieremberg se le ha considerado como el principal teólogo de la escuela de pensamiento político que, ante todo, pasó a rechazar el principio del gobierno representativo y se dejó llevar por la atracción de la *monarquía absoluta*: «si los juristas medievales habían definido un reino como cuerpo místico, con el príncipe a la cabeza, Nieremberg declaró que el rey era el alma de este cuerpo místico, de cuya presencia animadora dependía toda la vida política»¹⁶¹. Al hallarse el alma diseminada por todo el cuerpo, la convicción de Nieremberg no dejaba lugar a dudas, afirmando que «la voluntad del príncipe es imagen de la omnipotencia divina»¹⁶², y apostillando que:

La ponçoña en un vaso matará a uno solo; pero el ve[ne]no echado en la fuente comun, a donde todos han de ir [a] por agua, enorme maldad sería con daño de muchos. Tanto va de tener algun vicio un particular, o un Principe, de quien ha de derivarse la Virtud y Iusticia a todos. El Rei se define en el libro sacro del Filosofo Egyptio [=Hermes Trismegisto], que es EL POSTRERO DE LOS DIOSSES, Y EL PRIMERO DE LOS HOMBRES [sic]¹⁶³.

Sin embargo, la *ponçoña* ('veneno') que se advierte en la primera línea del fragmento delata que la razón no siempre acaba imponiéndose al *apetito* (decía Nieremberg que «el que se dexa llevar de su apetito en cuerpo humano tiene ánima bestial»)¹⁶⁴, y que la búsqueda del paradigma de gobernante apartado de los *vicios* y la maldad podía no darse y, por tanto, derivar en todo lo contrario¹⁶⁵. De ahí que Ribadeneira ya se hubiera preocupado de la inquietud que flotaba en los aledaños de la teoría política desde finales del siglo XVI, es decir, que el soberano sucumbiera a la tentación de la tiranía. No había sido este el caso de los egipcios puesto que, según argumentaba Ribadeneira,

los reyes de Egypto haziã jurar a sus magistrados q no obedecerían a sus mandatos si fuesen injustos».¹⁶⁶

¹⁵⁹ Así, fray Pineda llega a escribir que «Allegándose Mercurio Trismegisto a las palabras de Moyses, que muchas vezes le usurpa». Pineda, ob. cit., lib I, cap. I, fol. s/n.

¹⁶⁰ Pineda, ob. cit., lib. I, cap. V, fol. s/n. La *divinización* del hombre en este texto de Pineda complementa la *desnaturalización* de Osiris como ídolo con la que abríamos este Capítulo.

¹⁶¹ Brading, *idem*.

¹⁶² *Ibidem*

¹⁶³ Juan Eusebio de NIEREMBERG, *Obras y días. Manual de Señores y Príncipes en que se propone su pureza y rigor la especulación y execución política, económica y particular de todas Virtudes*, Por la Vda. de Alonso Martín, Madrid, 1629, cap. III «Del sujeto de las Virtudes», fol. 19v.

¹⁶⁴ Nieremberg, ob. cit., cap. XIV «De la Continencia», fol. 67r.

¹⁶⁵ Al menos en última instancia porque, antes de derivar en lo contrario, cabía la idea esperanzadora, basada en esa concepción renacentista y cristiana tomada de san Agustín, por la cual «las pasiones que padecen los ánimos no inclinan ni atraen al vicio, sino que prueban la virtud» (*De Civitate Dei*, V).

¹⁶⁶ Ribadeneira, ob. cit., lib. II, p. 297.

Un argumento elogioso sobre los reyes de Egipto que el jesuita de Toledo debió tomar de la *Razón de Estado* de Giovanni Botero y de los *Apophthegmata laconica* de Plutarco. Respecto a la primera, *Della Ragion di Stato*, cuya *princeps* (de 1589) y traducción al castellano (de 1593) anteceden en un lapso corto de tiempo a la obra de Ribadeneira, por la enorme influencia que ejercieron los postulados del tratadista político y también jesuita, en este caso del Piamonte y, en particular aquí, por la clara correspondencia con el fragmento anterior del *Tratado de la Religion* que se encuentra ya en la *Razón de estado*:

Los Reyes de Egypto eran tan zelosos de la justicia, q mandavan a los Tribunales y Ministros q no obedeciessen sus mandamientos, siempre que entendiessen que eran injustos¹⁶⁷.

Respecto a los *Apophthegmata* de Plutarco, que a su vez debieron influir también en la observación de Botero, se trata de un compendio de sentencias moralizantes reunidas por el de Queronea y que conocieron tempranamente, ya en el primer tercio del XVI, traducción castellana, *Apophthegmas del excelentísimo Philosopho y Orador Plutarcho Cheroneo* (Alcalá de Henares, 1533), cuya excelente acogida supuso que, en adelante, no se pudiera prescindir de estas sentencias y se incluyeran junto a los *Moralia* en las ediciones de 1548 y 1571. Siguiendo la edición castellana del secretario de Carlos V y Felipe II, Diego Gracián de Alderete (1494-1584), vemos que Ribadeneira basó su argumento sobre la integridad de los reyes de Egipto en esta fuente plutarquiana:

Los reyes de Egypto con su misma ley, conjuravan los juezes que no juzgassen ninguna cosa injusta, aunque el rey lo mandasse. Tanto pensavan que convenia que el pueblo tuviesse justos los juezes: porque a la potencia y ferocidad del rey se oppone la religion del juramento, el qual no parece que es por fuerza quando se pide por los mismos reyes.¹⁶⁸

Que Pedro Ribadeneira recurriera a la fuente plutarquea –y, a su vez, a la de su coetáneo tratadista italiano– es por supuesto un dato importante. Lo es porque la autoridad de Plutarco actuaba de plataforma para que Egipto aportara a los literatos del Quinientos ese repertorio de *exempla* históricos útiles que, como en este caso, se encontraban a merced de la tratadística política. La cuestión es en qué dirección podían ser útiles esos *exempla*. Y, volviendo a Ribadeneira, parece advertirse un cambio de dirección, un prelude de lo que analizaremos en breve:

No ay cosa que mas nos enseñe que la experiencia de lo que nosotros mismos provamos, y tocamos con las manos, y el leer los libros de los que fueron prudentes: en los quales se hallan muchos y muy prouechosos auisos para el gobierno y conservacion de los estados. Y estos libros torno a dezir que deuirian leer los Principes con grande atencion y cuydado: porque como son de autores ya muertos dizen las verdades con llaneza, y sin lisonja: lo qual muy pocas vezes hazen los biuos, por mas amigos que sean. Y este auiso diò el Filosofo Demetrio Falerio à Tolomeo Rey de Egypto.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Giovanni BOTERO, *Diez libros de la Razón de Estado con tres libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades de Iuan Botero. Traduzido de Italiano en Castellano, por mandato del Rey Nuestro Señor, por Antonio de Herrera*, Luis Sánchez, Madrid, 1593, Lib. I, cap. «De la Iusticia», fol. 16v.

¹⁶⁸ PLUTARCO, *Apophthegmas*, en *Morales de Plutarcho, traduzidos de lengua Griega en Castellana por el secretario Diego Gracián, criado de su Magestad*, Alexandro de Canova, Salamanca, 1571, f. 3v.

¹⁶⁹ Ribadeneira, ob. cit., lib. II, p. 466.

Orador, filósofo y hombre de estado a caballo de los siglos IV a III, Demetrio de Falero se instaló durante parte de su vida en la corte alejandrina, en calidad de consejero, administrador y legislador, primero al servicio de Ptolomeo I Sóter (305-285 a.C.), y luego de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.). Es este último a quien Ribadeneira señala que Demetrio «*aviso dio*». Claro que el faraón debió hacer caso omiso porque su relación con el consejero nunca llegó a ser como la tenida con Ptolomeo I. Con Sóter, alcanzó el rango de personaje influyente, impulsor en la creación del *museo* alejandrino (entendido en sentido clásico, *lugar dedicado a las musas*). Con Filadelfo, empero, Demetrio cayó en desgracia. Sus consejos, inoportunos por ser demasiado directos, le apartaron de la corte de la capital, hasta el punto de acabar sus días en tierras del Alto Egipto, en un exilio forzado que le condujo hasta la muerte a causa de la picadura de una serpiente. De Demetrio de Falero sólo quedó una importante colección de rollos de papiro, que fueron a parar tanto a la Biblioteca de Alejandría, como a su dependencia menor, la llamada *biblioteca hija*¹⁷⁰. Ahora bien, la cita de Ribadeneira a Demetrio en relación con «Tolomeo Rey de Egipto» nos permite dar un paso más allá en el repertorio de *exempla* referidos a Egipto, ensanchando lo que una primera impresión pudiera dar a entender que sólo eran atendidas figuras de signo mitográfico o filosófico, tales como Osiris o Hermes Trismegisto. Un paso que nos lleva al uso masivo, ya a partir de mediados XVI, del Egipto histórico como recurso ejemplificador en base a los faraones Ptolomeos, debido a que el período bajo dominación griega del país del Nilo era el más fácilmente abordable en cuanto a fuentes se refiere, al margen por supuesto de los faraones *anónimos* a los que la fuente bíblica permitía acceder¹⁷¹.

III.3.2. De la reputación a la desreputación.

Los *exempla* derivados de la recepción egipcia de signo histórico

De los tres siglos de dominación griega, la atención humanista recaía sobre los soberanos egipcios de los dos extremos: en el más antiguo, los dos primeros sucesores del Egipto legado tras Alejandro Magno, Ptolomeo I y II (citados por Ribadeneira) y, con ellos, el esplendor de la época lágida; en el ulterior, los últimos ptolomeos y, con ellos, la decadencia del país del Nilo y su conexión con la historia de Roma. Estos últimos son los que pasamos a examinar. Porque es aquí donde se inscriben esas otras latitudes que, como la tratadística política, nos acercan a los *exempla* egipcios, en este caso además con un imaginario propio. Otras latitudes que permiten recuperar a un cronista que ha sido citado fugazmente al tratar sobre la dimensión lingüística y sobre la visión benigna del faraón: Juan Cristóbal Calvete de Estrella (*ca.* 1505/1510-1593)¹⁷².

¹⁷⁰ Violaine VANOYEKE, *Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto*, Alderabán, Madrid, 2000, pp. 38-58/84.

¹⁷¹ Faraones *anónimos* reunidos en base a tres dinastías (no completas, sólo fragmentarias): la dinastía XIX (Reino Nuevo), porque la opresión y el Éxodo suelen datarse en este momento, tomando como faraones clave a Ramsés II el Grande, fundador de Pi-Ramsés, ciudad citada en la Biblia al ser construida por los esclavos hebreos (Ex 1:11), y su hijo y sucesor Merenptah, en cuyo reinado se inserta la *Estela de Israel* [véase nota 6]; la dinastía XXII (Tercer Período Intermedio), en la que se inserta Shesonq I, citado en el texto bíblico como «Sosaq, rey de Egipto» (1 Re 11:40), que gobernó en tiempos de Roboam, sucesor de Salomón; y, cerrando el listado, la dinastía XXVI (Baja Época), destacando los *Necao*s y *Psaméticos*, coetáneos a la decadencia de Judá (reino israelita que siguió en pie tras caer Israel) y al auge del imperio babilónico de Nabucodonosor II. Porter, ob. cit., pp. 52-53, 58, 92, 108-109.

¹⁷² Opto por la forma castellana del nombre, pese a la controversia que durante años hubo sobre la hipotética procedencia catalana de Calvete de Estrella, surgida a raíz del hallazgo en el Archivo Histórico Municipal de Sabadell de una carta que parecía dar a entender sus orígenes sabadellenses. Al respecto, véase Ernest MATEU I VIDAL, *Joan Cristòfol Calvet d'Estrella i el seu probable origen sabadellenc*, Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1961. También Joan PUIG I PUJOL, *El català Joan Cristòfol Calvet d'Estrella*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1969. Y todavía a

A su *Felicissimo viaje* (Amberes, 1552) volvemos ahora para dar noticia de uno de esos *exempla* relativos a lo egipcio, y recurriremos de nuevo a él otros momentos –en especial, según lo dicho, en la *Addenda* al trabajo– en los que también acompañaremos a la comitiva real en el periplo europeo realizado por el aún príncipe Felipe durante tres largos años (1548-1551) y que, por lo que respecta a esta investigación, tanto tiene que decir en la recepción del mito egipcio. Un periplo que la historiografía filipina ha considerado clave en la etapa incipiente y de formación del futuro rey Prudente, que contaba con 21 años al zarpar del puerto de Rosas. Un periplo que ha podido conocerse con sumo detalle gracias a las noticias procedentes de la abundante documentación generada al respecto, tanto por los acompañantes del Príncipe, como por él mismo a través de sus cartas. Ahora bien, gran parte de las informaciones provienen del relato de Calvete, salido de las prensas de Martin Nucio al año de concluirse el viaje.

A la determinación de Carlos V de que su hijo debía conocer *in situ* aquellos territorios que tendría que gobernar¹⁷³, se sumaba el hecho que el escenario europeo había sufrido cambios profundos y experimentado episodios fundamentales apenas dos años antes del *felicissimo viaje*.¹⁷⁴ Asimismo, el vasto recorrido europeo serviría para presentar –en caso de producirse su elección en la sucesión imperial– la figura de Felipe al conjunto de sus súbditos, lo que no sólo se tradujo en una serie de acciones de propaganda política, sino también en una intensa efervescencia social y popular, visible en manifestaciones festivas, ceremoniales y artísticas en el momento de recibir las ciudades la visita de la comitiva real.

Y este punto, el referido al despliegue generado a la llegada del príncipe Felipe, es precisamente el que más nos interesa, al ser habitual la inclusión de pirámides y obeliscos (*agujas*) en el repertorio renacentista de elementos artísticos y arquitectónico-decorativos de carácter efímero. Por ello lo veremos con calma en la *Addenda*, al tratar de Egipto (pero con independencia del jeroglífico humanista) como instrumento propagandista de la Corona y su papel en la configuración de la *imagen* de Felipe II. En este epígrafe, sin embargo, debemos reparar en una puesta en escena no menos relevante en el marco urbano de las entradas triunfales: el referido a los espectáculos. Numerosos fueron los celebrados en la ciudad de Lovaina en julio de 1549; eran espectáculos inspirados en temas variados, si bien solían versar sobre épocas pasadas¹⁷⁵.

Miquel FORRELLAD I SOLÀ, *Cristòfol Calvet d'Estrella, encara*, 2 vols., Fundació Bosch i Cardellach, Sabadell, 1984-1986. Descartada tal procedencia, parece probado que Calvete naciera en Sariñena (Huesca), si bien es cierto que desde joven estuvo afincado en el Principado (concretamente en Sabadell) por motivos familiares, al entrar al servicio de la nobleza catalana. José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, introducción a *El Felicísimo viaje...* en edición moderna de Paloma Cuenca, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. XVIII y ss.

¹⁷³ Si bien ya lo venía haciendo, al menos en parte, desde el año 1543, momento en el que Felipe había recibido –a la edad de 16 años– la regencia de España. Posteriormente, en 1554, Felipe accedería al trono del reino de Nápoles e Inglaterra; en 1555, de los Países Bajos; y ya en 1556, asumiría los dominios europeos y americanos. Respecto a Portugal y a las posesiones de ultramar, no llegarían hasta 1580.

¹⁷⁴ Como más significativos, y al margen de la victoria imperial de Carlos en Mühlberg (abril de 1547), deben tenerse presentes las sucesivas muertes de personajes fundamentales en el panorama político del momento, caso de Lutero (1546), Enrique VIII y Francisco I (ambos en 1547).

¹⁷⁵ Tanto a tiempos antiguos como al pasado medieval. De hecho, el medieval era un recurso frecuente en este tipo de espectáculos. Así, en relación simbólica con la imagen de Carlos V, los espectáculos lovanienses incluyeron a dos de los personajes proverbiales cristianos por excelencia: Arturo y Carlomagno en plena lucha épica contra el *infiel*. Al margen de estos temas, Egipto también constituyó un referente *per se*, como ahora referiremos.

Y, en particular, uno de los espectáculos que, entre las gentes que le llevaban en procesión de una plaza a otra de la localidad lovaniense, presencié el príncipe Felipe y que narra el cronista aragonés, nos interesa en este instante:

(...) salió el Príncipe de la yglesia y subiendo en su cavallo prosiguieron adelante, y llegando a la plaça del Prevoste (...) avía un espectáculo en una quadra, en que estava mucha gente de armas con vanderas y insignias romanas. Representávase de una parte la batalla entre César y Pompeyo, y cómo bolvió las espaldas Pompeyo con los suyos; lo qual los versos que en flamenco allí avía dezían:

GHELIJCK IULIUS CESAR MET MOEDE CRACHTICH,
POMPEYUM VERIAECHDE TOT IN EGYPTEN LANT,
SOO SAL PHILIPPUS ONS PRINCE MACHTICH SIJN VIANDEN VERIAGHEN IN MENIGHEN CANT.

*Assí como Julio César con gran furia hizo huyr a Pompeyo hasta el fin de Egipto,
assí don Phelippe hará huyr por diversas partes a sus enemigos.*¹⁷⁶

En esta escena, Calvete de Estrella aporta uno de los *exempla* capitales en la recepción del Egipto histórico: el que enlazaba el último aliento de la Roma republicana con el mundo de los Ptolomeos. La dureza del episodio de la huida de Pompeyo al país del Nilo, donde tenía previsto refugiarse en la corte Lágida, tenía contundencia suficiente para manifestar la capacidad de reacción que tendría Felipe ante cualquier enemigo. No era para menos. La llegada de Cneo Pompeyo Magno a Egipto tuvo lugar tras la caída del primer triunvirato romano y la guerra civil que le había confrontado a la facción de César. Pompeyo, el triunviro derrotado, huyó al Egipto gobernado por uno de los hijos de Ptolomeo XII Auletes, que por aquel entonces ya había muerto.

El motivo de esta elección era el acercamiento que Egipto había tenido con Roma durante el reinado de Auletes y que, previa creación del primer Triunvirato, se encontraba bajo los auspicios y el influjo de Pompeyo. El faraón envió al romano una corona de oro a cambio de ayudas de tipo diverso. Con el tiempo, los favores que la dinastía lágida debía a Roma se fueron acumulando. Y en el momento de ser vencido por César, Pompeyo los quiso cobrar de golpe. Sin embargo, pese a tales expectativas, la acogida de Pompeyo por parte del sucesor de Auletes no fue la esperada. La nueva corte del faraón-niño Ptolomeo XIII no le propició ayuda ni refugio, todo lo contrario, prefirió alienarse en la facción del ganador de la guerra y, a la postre, optó por asesinar a Pompeyo, degollándolo. Poco después, tras salir en su búsqueda, César llegó a Egipto. Al parecer, a César le fue mostrada una bandeja con la cabeza de Pompeyo. Ante tal macabra visión, César no pudo contener las lágrimas. Triste final para aquel que, además de su enemigo, había sido su yerno¹⁷⁷.

La irrupción en la escena egipcia de Julio César y, consiguientemente, de Roma en Egipto, fue determinante en ese imaginario propio que anunciábamos líneas atrás.

¹⁷⁶ Calvete de Estrella, *El Felicísimo viaje...*, ob. cit., lib. III, «LOVAYNA», fol. 86r.

¹⁷⁷ Del sinfín de obras que contienen el célebre episodio de la cabeza degollada de Pompeyo, remito a la de Antonio RODRÍGUEZ PORTUGAL [traductor], *Chronica llamada el Triunpho de los nueve más preciados varones de la Fama*, Balthasar Simon Mercader de Libros, Barcelona, 1586, lib. VI, cap. LXI, «De cómo la cabeça de Pompeyo fue presentada a Cesar y de su sostenimiento», fol. XCIXv. Cabe decir que los *nueve preciados varones de la fama* de los que se ocupa esta obra son tres bíblicos (David, Josué y Judas Macabeo); tres gentiles (Alejandro Magno, Héctor y Julio César); y, por último, tres cristianos (los ya citados Arturo y Carlomagno, junto a Godofredo de Bouillon).

El detonante, Pompeyo, no podía pasar desapercibido en los círculos intelectuales del Quinientos hispánico, no sólo por haber sido uno de los hombres puntales de la República caído en desgracia, sino también porque permitía exhortar la desconfianza del gobernante, alentando su capacidad para vaticinar posibles traiciones, y, por ende, constatar aquello en lo que nunca debía convertirse. De ahí que al padre Mariana tampoco le pasara desapercibido. En su *Historia general de España* –nos ceñimos aquí a la versión castellana– el jesuita del Talavera de la Reina relataba que:

siguióse el año que se contó setecientos y seys de la fundacion de Roma, muy señalado por las victorias que Cesar en él ganó, primero en los campos de Pharsalia contra Pompeio, despues en Egypto contra el rey Ptolomeo, el qual matara alevosamente al mismo Pompeio, que confiado en la amistad que tenia con aquel rey, despues de vencido, y de perdida aquella famosa jornada, se avia acogido a aquel reyno y metido por sus puertas.¹⁷⁸

A la desesperada huida de Pompeyo y posterior persecución infructuosa de César, seguiría otro episodio no menos significativo del Egipto tardo-helenístico: el referido al enfrentamiento iniciado en 48 a.C. entre el general romano y la facción egipcia en ocasión de las Guerras Alejandrinas. En este caso, empero, el detonante del conflicto bélico tenía nombre femenino. Y este nombre es, al fin, lo que andábamos buscando desde el principio de este apartado. Tal vez hubiera bastado con decir que, si para Cicerón *todo el mal procedía de Alejandría*, para una parte de la recepción egipcia del XVI todo el *mal* procedía de la mujer que, en el epílogo del período ptolemaico, había gobernado Egipto.

Aunque habría sido precipitado desvelar tan apresuradamente su nombre. Antes era necesario hilvanar la cadena de sucesos históricos que llevaron hasta ella, sin los cuales ese imaginario propio estaría incompleto. Un imaginario donde ese nombre en clave femenina respondía al de una jovencísima reina, hermana y esposa del faraón-niño Ptolomeo XIII, que encontraría en un César ya maduro el apoyo necesario para reclamar lo que consideraba suyo: el trono de Egipto. Su nombre era, por supuesto, el de Cleopatra VII, figura histórica no exenta de un trasfondo mítico que configura en sí misma un subgénero dentro de la recepción egipcia.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Mariana, *Historia general de España...*, ob. cit., vol. I, lib. III, pp. 472-473. Todo lo opuesto a Pompeyo sucedía con César. Pese a no alcanzar el título de emperador, el general convertido en efímero *Dictatur perpetuus* el 15 de febrero de 44 a.C. (justo un mes antes de los *Idus* de marzo, cuando sería asesinado en las puertas del Senado), César gozaba de una aureola imperial en el imaginario europeo. Por supuesto, también en la Monarquía española. En la *Historia Imperial y Cesarea* (Sevilla, 1545), Mexía escribió sobre la «vida de Ivulio Cesar, fundador del Imperio y Monarquía Romana»; no obstante, el humanista sevillano apostillaba que «aunque [César] fue dictador, y no se llamo Emperador en el significado de Señor, como sus sucessores se han llamado, todavía fue el principio y origen desta Monarquía, y de quien todos los Emperadores se han preciado tomar el nombre de Cesares, y llamarse sucessores suyos». Pero MEXIA, *Historia Imperial y Cesarea en la qual en summa se contienen las vidas y hechos de todos los Cesares emperadores de Roma, desde Ivlio Cesar hasta el Emperador Carlos Quinto*, Ioan Oporino, Basilea, 1547, cap. I, p. 1.

¹⁷⁹ Por ello, la *huella* en torno al mito generado por Cleopatra VII en la España moderna sea merecedora, sin duda, de un estudio monográfico. A este respecto, en el transcurso de la elaboración de la presente investigación ha aparecido algún trabajo encaminado a ello: Javier JIMÉNEZ-BELMONTE, “Historiar el Oriente. Cleopatra en la historiografía española del XVI”, en *eHumanista*, 17 (2011), pp. 286-308. Ahora bien, más allá del Quinientos, la *huella* en torno a Cleopatra VII proseguirá en los siglos XVII y XVIII en campos como la literatura (destacando la dramaturgia), la música (libretos operísticos), o el arte (pintura, escultura, artes decorativas, joyería), manteniendo vivo el testimonio legado por la considerada como última soberana del Egipto faraónico y configurando lo que constituye *per se* un subgénero dentro la recepción egipcia. Síntesis de ello en Pérez Arroyo, art. cit., Introducción.

III.3.2.1. El subgénero cleopatrístico, paradigma entre los *exempla feminarum*

Sólo para una parte de la recepción egipcia tenida en el siglo XVI todo el *mal* procedía de la última mujer faraón de la dinastía Lágida¹⁸⁰. La mixtura, la amalgama y la propia naturaleza *compuesta* que define la recepción –o recepciones– del mito egipcio comportaron que el reinado de Cleopatra VII (51-30 a.C.) no siempre fuera visto del mismo modo y lograra escapar en ocasiones del desprestigio que las fuentes romanas se habían encargado de tramar respecto a su faraonato, pero sobre todo acerca de su moral, llegando a acuñar en el punto álgido de ese absoluto desprestigio la expresión peyorativa de *regina meretrix*¹⁸¹. Es cierto que su acción de gobierno estuvo a merced de las relaciones político-amorosas mantenidas con dos de los hombres más influyentes, tras la desaparición de Pompeyo, de la República del primer y segundo triunvirato, Julio César y Marco Antonio, respectivamente, pero también lo es que la percepción de uno y de otro resultaron ser sustancialmente diferentes. En oposición al César vencedor que vanagloriaba Mariana, entre tantos otros literatos del Quinientos, Antonio era diametralmente lo opuesto. Su figura suponía la antítesis de una de las máximas de la Monarquía en tanto que garante de su política firme e imagen de poder: la *reputación*.

En 1586, Juan de Idiáquez (1540-1614) escribía sobre la necesidad de conservar la *reputación*, sin la cual «los príncipes no lo son»¹⁸². Apenas transcurridos dos meses de esta observación emitida por el consejero de Estado, Felipe II se dirigía por carta a una de sus hijas donde manifestaba su preocupación por la *conservación de la reputación*, y añadiendo que «estas cosas están en las manos de Dios y no de los hombres, sería mucha más *desreputación* suya sin comparación hallarse presente, antes en este caso sería mucha»¹⁸³. Sirvan este par de ejemplos para evidenciar hasta qué punto los conceptos de *conservación* y *reputación*, junto a un tercero, el de *desreputación*, resultan indispensables para definir y enmarcar la política y la imagen de la Casa de Austria¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Un *mal* que no sólo denunciaba Cicerón. Entre mediados siglo I a.C. y el III d.C. una serie de autores latinos se encargaron de explicar en sus obras las vertientes de ese *mal* en relación con Cleopatra (seductora, inmoral, pérfida, despótica y, a la postre, meretriz). El listado de autores y obras incluye: Horacio y sus *Épodos* (30 a.C.); Propertio y las *Elegías* (27-22 a.C.); la *Eneida* de Virgilio (19 a.C.); la *Farsalia* de Lucano (61-65 d.C.); Séneca y sus *Cartas a Lucilio* (64 d.C.); Plutarco y su *Vida de Antonio* (75 d.C.); la *Historia Natural*, o *Naturalis Historia*, de Plinio (para los diez primeros libros, 77 d.C.); Flavio José en sus *Antiquitates* (ca. 96 a.C.); Suetonio y *Vida de los doce Césares* (121 d.C.); el *Epítome* de Florus (siglo II); y la *Historia romana* de Dion Casio, escrita en el primer cuarto del siglo III. Ahora bien, de todos ellos (correspondiendo una parte a los *image makers* de Augusto), el único que llegó a conocer a Cleopatra durante su estancia en Roma (entre 46 y 44 a.C.) fue Cicerón. Poco afín al lujo oriental y a la autocracia propia de las monarquías helenísticas, Cicerón atacó a los vicios y la arrogancia que percibía en Cleopatra, y los compendió en un *Epistolario* (46-43 a.C.). Pero esto fue sólo el principio. Al iniciarse la Era, Cleopatra ya era la soberana pérfida y embaucadora de hombres, la *regina meretrix* que había osado interponerse en los asuntos de Roma, deslumbrando a César, Antonio y –por poco– también a Octavio.

¹⁸¹ Fue Propertio quien, por primera vez, se refirió a la faraón Cleopatra VII explícitamente con esta expresión: *regina meretrix del incestuoso Canopo* («incesti meretrix regina Canopi», *Elegías*, III, 11-39). Del mismo modo lo hará Plinio el Viejo, pero ya en el último tercio del siglo I d.C. De ahí que la acción propagandista de desprestigio iniciada en época augustea alcanzara, en apenas el espacio temporal de un siglo, un proceso de mitificación.

¹⁸² Fernando BOUZA, *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*, Akal, Madrid, 1998, p. 14.

¹⁸³ En esta carta firmada en San Lorenzo del Escorial a 27 de agosto de 1586 y dirigida a Catalina Micaela, el Rey hace alusión al esposo de ésta, el duque de Saboya. Extraída de: Fernando BOUZA (ed.), *Cartas de Felipe II a sus hijas*. Akal, Madrid, 2008 (3ª ed.), p. 145.

¹⁸⁴ Del valor y de la suma importancia de tales conceptos, que deberían seguir plenamente vigentes en la Monarquía del XVII, ya se han ocupado desde John H. Elliott, pasando por Felipe Ruiz Martín o Fernando Bouza.

Pues bien, precisamente de *reputación* es de lo que carecía Antonio.¹⁸⁵ Y esta era una percepción bien presente ya a mediados siglo XVI. En la *Historia Imperial y Cesarea* (Sevilla, 1545), de Pero Mexía, el humanista sevillano cuenta como

en esta sazón Marco Antonio, que en Oriente estava, aunque en la guerra de los Parthos no le avia sucedido, ni sucedía prosperamente, todavía estava en grande manera poderoso, muy rico, y muy servido de todas las Provincias de Grecia, y Asia, y Egipto, y todo lo demás tocante a su partición. Pero estava tan dado y asido del amor y conversacion de Cleopatra Reyna de Egipto, q en ninguna otra cosa pensava, sino en agradarla, sin poder apartarse della, ni tener cuidado, ni memoria de Octavia [esposa de Antonio y hermana de Octavio], como quiera q ni en hermosura, ni en saber, no le hazia Cleopatra ventaja alguna, y en virtudes (...) le hiziesse ella muy muchas a Cleopatra.¹⁸⁶

La *desreputación* de Antonio, esa «causa de su perdición», no venía motivada por él, sino que era producto de su relación con Cleopatra, puesto que «en ninguna otra cosa pensaba, sino en agradarla». El triunviro y general romano, que en el paso había sido la mano derecha de César, simplemente se había convertido –siguiendo con Mexía– en ese «malaventurado Marco Antonio, que toda su vida había sido esforzado y excelente Capitán» y que, por culpa de su sometimiento a la belleza y los encantos engañosos de la faraón egipcia, había acabado «dado y asido del amor de Cleopatra»¹⁸⁷. Sin embargo, la *desreputación* que el Antonio egipcio (no romano) había adquirido junto a la reina ptolemaica¹⁸⁸, no obviaba que el tenido como primer encuentro oficial entre ambos, acontecida en el año 41 a.C. en la ciudad de Tarso (Cilicia, sur de Anatolia) fuera enaltecida a una categoría mítica ya en la propia Antigüedad. En la *Vida de Antonio*, Plutarco había ofrecido la descripción más detallada de este encuentro, incluyendo el magnífico despliegue egipcio, casi teatral, puesto en escena a la llegada a Tarso, donde las suntuosas naves doradas con velas color púrpura y remos de plata habían asombrado al bando romano. De ahí que el episodio en esta ciudad de Asia Menor no pudiera pasar desapercibido para la recepción egipcia del Quinientos hispánico.

¹⁸⁵ Y carecía de ella ya desde el mundo antiguo, como consecuencia de la acción propagandista llevada a cabo por Octavio incluso antes de convertirse en Emperador y, por tanto, previo al círculo de los *image makers* de Augusto. Antonio dejó de ser considerado triunviro de Roma como punición por haber permanecido al lado de Cleopatra y rechazado a su esposa Octavia (hermana del todavía triunviro Octavio), y en la Península itálica fue diana de escarnio y burlas. Poco antes de estallar Actium, Octavio mandó fabricar unas cerámicas donde aparecía la pareja mitológica formada por Heracles y Ónfale. Según el mito, Heracles fue llevado a Asia por Hermes, dios del comercio, y allí fue comprado por la reina Ónfale de Lidia por 3 talentos de plata. Heracles pasó todo un año al servicio de Ónfale, como esclavo y amante, tal y como se tenía a Antonio con Cleopatra tras el encuentro en Tarso (episodio del que hablaré en breve). De la relación de Heracles y Ónfale nacieron tres hijos (el mismo número que los tenidos por Antonio y Cleopatra). El mito explica que, durante el cautiverio, Heracles rememoraba sus gestas logradas a raíz de los *doce trabajos*; ahora, en cambio, sólo hilaba lana y gozaba de una vida disipada, plácida y alejada de preocupaciones. El objeto de difundir estas cerámicas era evidenciar la extraordinaria semejanza entre el servilismo y la obediencia de Heracles hacia Ónfale, y la de Antonio respecto a Cleopatra. Pese a todo, si bien la relación del general romano y la faraón egipcia era vista desde Roma como la propia de dos amantes, la pareja había celebrado las Bodas de Antioquía (36 a.C.), una unión matrimonial que propició, poco después, las llamadas *Donaciones de Alejandría* (34 a.C.), por las cuales se proclamó «CLEOPATRAE REGINAE REGVM FILIORVM REGVM». Por tanto, las posesiones egipcias de Cleopatra, así como los territorios conquistados por Antonio, pasarían a sus hijos (los tres de la pareja, más el primogénito de Cleopatra con César, futuro Ptolomeo XV *Cesarión*), en tanto que herederos legítimos del extenso Imperio Oriental (Egipto, Chipre, Cirenaica, Siria, Cilicia, Armenia, Media y Partia).

¹⁸⁶ Mexía, *Historia Imperial y Cesarea...*, ob. cit., cap. III, p. 27.

¹⁸⁷ Mexía, ob. cit., p. 29.

¹⁸⁸ Este matiz es importante: el *mal* que representaba Egipto y los vicios que encarnaba la reina Cleopatra habían comportado que Antonio dejara de ser considerado como un ciudadano romano y se convirtiera en egipcio. Un proceso de *barbarización* de Antonio que, de hecho, fue el foco central del discurso de Octavio reiterado hasta la saciedad en la antesala de Actium, tal y como lo recoge Dion Casio en su *Historia romana* (50, 25-30).

Procedente de Génova tras las exitosas campañas contra el turco en Grecia, Hungría y Austria, Carlos V llegaba a Barcelona en abril de 1533, donde le esperaban la emperatriz junto a dos de sus hijos, Felipe y María. El desembarco del Emperador en la ciudad condal fue descrito en el *Panegiricum*, un relato elaborado entre 1533 y 1534 por un joven Calvete de Estrella en elogio a Carlos V con motivo de su retorno a España. En este bellísimo panegírico, donde se le adjudican a Carlos unas connotaciones solares que se darán a conocer oportunamente en la *Addenda* del trabajo, Calvete relataba la entrada por mar del Emperador como si de una *nueva Tarso* se tratara, puesto que

allí se había agolpado tal multitud de gente deseosa de contemplarte, cual no creo acudiera para ver a Cleopatra, la reina de Egipto, cuando, como una Venus, al ir al encuentro de Marco Antonio en Sicilia [=Tarso], se hizo transportar en una nave dorada, de purpúreas velas y remos de plata, a través del río [Cidno].¹⁸⁹

Que Calvete recurriera al episodio tarsiano como *exemplum* de antigüedad mítica¹⁹⁰, aun eximirlo del componente explícitamente moral y cometer una confusión evidente¹⁹¹, no excluye que Tarso constituyera –implícitamente– el detonante por el que Antonio había dejado de lado su empresa de conquista oriental a merced de Roma para librarse, a partir de ese primer encuentro con Cleopatra, al *amimetobion*, la ‘vida inimitable’ acuñada por Plutarco para referirse a una existencia entregada por completo al desenfreno y –como dirá Diego Gracián– al deleite, a los desórdenes y a las *luxurias*¹⁹².

El *amimetobion* iniciado en Tarso formaba parte, en efecto, de la recepción egipcia quinientista y se compaginaba con la otra expresión, también plutarquea, que lo había reemplazado a raíz de la derrota en Actium: el *synapothanoumenoi*, es decir, ‘la espera de la muerte en común’ que, en el fondo, venía a significar lo mismo sólo que durante la etapa final de reclusión de Antonio y Cleopatra en Alejandría. Ambas expresiones se pueden rastrear, aunque, eso sí, adaptadas de tal forma que resultaran comprensibles y, por ende, pudieran cumplir su función de *exempla* morales. Y es posible rastrearlas incluso antes del XVI, en la primera –y temprana– versión en lengua vernácula de las *Vidas paralelas*, traducidas del griego al aragonés por Juan Fernández de Heredia a

¹⁸⁹ José LÓPEZ DE TORO, “El panegírico de Carlos V por J. C. Calvete de Estrella”, en *BRAH*, CXLIII, 2, (1958), p. 113.

¹⁹⁰ El ascenso por el Cidno de la flota egipcia hasta llegar a Tarso suponía *per se* un modelo de navegación.

¹⁹¹ La que comete Calvete con Sicilia. Es plausible pensar que la sustitución de Tarso por Sicilia se debiera a la analogía fonética con el nombre de la región donde se ubicaba esta ciudad de Asia Menor, es decir, Cilicia.

¹⁹² Será la tragedia *elizabethiana* la que explore, y explote, a caballo del siglo XVI a XVII las posibilidades de la ‘vida inimitable’ en la dramaturgia. Mary Sidney Herbert con *The Tragedie of Antonie* (1592), versión inglesa de una pieza en origen francesa (de 1578), y Daniel Samuel con *The Tragedie of Cleopatra* (1594) antecedieron la célebre *Antony and Cleopatra* de William Shakespeare, publicada póstumamente en 1623, aunque representada desde inicios de la centuria. Pero también exploró esas posibilidades el Siglo de Oro español, caso de Diego López de Castro y su «Marco Antonio y Cleopatra» (1582), tragedia cuyo manuscrito [BNE Mss/14648] permaneció inédito hasta la publicación de H. A. RENNERT, “Marco Antonio y Cleopatra. A tragedy by Diego López de Castro”, en *Revue Hispanique*, XIX, 55-56 (1908), pp. 184-237. Y, por supuesto, caso de uno de los poetas de la corte de Felipe IV, Francisco de Rojas Zorrilla y «Los áspides de Cleopatra» aparecida en *Segunda parte de comedias* (Madrid, 1645), basada, según se ha sugerido, en la *Historia de Marco Antonio y Cleopatra, última Reyna de Egipto* (Zaragoza, 1639), de Alonso de Castillo Solórzano. También del siglo XVII son las primeras óperas sobre Cleopatra: la del compositor Antonio Canazzi, *La Cleopatra* (Milán, 1653); o la de Pietro Antonio Cesti, que fue estrenada con idéntico título en Innsbruck en 1654. Que la ‘vida inimitable’ fuera un reclamo para las artes escénicas del Seiscientos no empece que, ya en el Quinientos hispánico, hubiera un más que notorio poso humanista en torno a este concepto vital y a sus fatales consecuencias.

caballo del siglo XIV a XV y conservadas fragmentariamente en varios manuscritos¹⁹³. En la versión herediana tardomedieval de Plutarco se dice que Antonio:

passava su vida sin alguna utilitat, assí como antes [tras Tarso] fazía. E por muchos días todas Alexandría era en solaces e en alegrías, en convides e beberías (...). E fizieron una companyía la qual clamavan *Ensemble muertos*, porque aquellos sus amigos se fazían escrevir que deviessen morir todos ensemble. E bivían en alegría desordenada.¹⁹⁴

Las posteriores versiones aparecidas ya en el contexto de la imprenta y a razón de traducciones al castellano hechas en base al texto latín de las *Vidas* de Plutarco, no llegaron a incluir la referida a Antonio¹⁹⁵. Exclusión que, sin embargo, no significa que las reverberaciones a esa existencia consagrada, a partir de Tarso, al desenfreno y abocada a la deriva por el imparable frenesí del *amimetobion* y del *synapothanoumenoi* estuvieran tan arraigados en el Quinientos que, sin llegarse a precisar la fuente, encontremos en algún texto moderno los ecos plutarquianos del episodio en que Antonio y Cleopatra, no complacidos lo suficiente con su *vida inimitable* en la corte alejandrina, se mezclaban entre los súbditos más humildes para librarse, de forma anónima y bajo oportuno disfraz, a los placeres mundanos y al comportamiento descarado mediante jugarretas burlonas a las gentes sencillas. Así, según Plutarco,

seguían la que llamaban *comunidad de la vida inimitable*. Y convidándose alternativamente por días, hacían un gasto desmedido. Ora Antonio estuviese dedicado a cosas serias, ora para juegos y chanzas, [Cleopatra] siempre le tenía preparado un nuevo placer y una nueva gracia con que traerle embobado, sin aflojar de día y de noche. Porque con él jugaba a los dados, con él bebía, con él cazaba (...), y por la noche, cuando Antonio se paraba ante las puertas y ventanas de la gente del pueblo para burlarse de los de dentro, con él merodeaba vagando de acá para allá, vestida de sirvienta¹⁹⁶.

El coqueteo con las gentes de los pueblos orientales, en particular con los egipcios, ha sido señalado recientemente como una *integración* en ellos y como una *habilidad política* de Antonio puesto que, al tomar parte de sus costumbres y de su cultura, «se mostraba como alguien cercano y no como el invasor romano lo que, sin duda, contribuía a reducir la hostilidad hacia el control de Roma»¹⁹⁷. Claro que el comportamiento burlón y vago, según Plutarco, e integrador y hábil, según la lectura actual, toma otros matices al adentrarnos en el Quinientos. En uno de esos textos modernos que decíamos líneas atrás, la curiosa mezcolanza de la pareja real entre sus súbditos es recogida como sigue:

¹⁹³ Para la significación y el alcance de esta traducción aragonesa, véase el apartado introductorio ofrecido en el estudio de Adelino ÁLVAREZ RODRÍGUEZ (ed.), *Plutarco. Vidas semblantes. Versión aragonesa de las Vidas paralelas, patrocinada por Juan Fernández de Heredia*, I, Larumbe/Prensas Universitarias de Zaragoza/Instituto de Estudios Altoaragoneses, Teruel, 2009, p. XII y ss.

¹⁹⁴ Álvarez Rodríguez, ob. cit., «Vida de Demetrio/Antonio», p. 360.

¹⁹⁵ Me refiero a las versiones castellanas aportadas, en primer lugar, por el citado Alfonso de Palencia (Sevilla, 1491); y las propiamente del siglo XVI, es decir, la de Francisco de Enzinas (Estrasburgo, 1552), o la de Juan Castro de Salinas (Colonia, 1562). Autor, este último, que pudiera haber sido pseudónimo o testafarro de Enzinas, tal y como sugirió en su día Menéndez y Pelayo: Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992, p. 1.211. Mención a parte merece, en el tema que nos ocupa, la versión de Diego Gracián de Alderete, a la que en breve me referiré.

¹⁹⁶ PLUTARCO, *Vida de Antonio*, XXIX, 1-2.

¹⁹⁷ Cfr. Vanessa PUYADAS RUPÉREZ, *Cleopatra VII: la creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2016, p. 125.

También he leydo no sé donde (...) que M. Antonio y la Reyna Cleopatra, no contentos de averse gozado en tantos modos de Grandeza, quisieron vestirse de ganapanes y provar sus gustos en aquel abito vestidos.¹⁹⁸

Las dudas y discrepancias que tradicionalmente han envuelto la autoría de los *aforismos*, los *comentarios* y las *cartas* que forman parte de las obras de Antonio Pérez (1540-1611)¹⁹⁹, fueron instigadas, ya en el exilio, por el antiguo secretario de Felipe II en escritos como el fragmento aquí reproducido, correspondiente a una de las *Segundas Cartas* publicadas en las sucesivas ediciones y ampliaciones que el opúsculo inicial del *Memorial del hecho de su causa* (Pau, 1591) experimentó, ya bajo el título de *Relaciones*, en sus apariciones impresas entre los últimos años del siglo XVI y principios del XVII (1593, 1598, 1616, 1624 y más allá). En el contexto de la carta CXXIX dirigida por Pérez «a un amigo», el uso de las andanzas plutarqueas sobre la reina egipcia y el general romano con las gentes del pueblo era útil porque, sin duda alguna, propiciaba al redactor de la epístola la *escusa* y el *exemplo* necesarios para argumentar su propia defensa en la instigación de ese pretendido despiste respecto a su verdadera identidad:

Pero Señor, vengo à la respuesta de su carta de V. S. Preguntame sy algunas cartas que andan entre las impressas, con nombre de otros, son en realidad mías, ò de aquellos: porque el stylo, segun V. S. dize, quien quiera que leyere las unas, y las otras con un poco de atencion, no le juzgara diferente, como si una persona vestida de mascara por mucho que se quiera disfrazar, podrá dexar de ser conosciado en el ayre natural (...). En fin, todo quanto anda impresso en aquellos scriptos mios, mio es Todo, mia sea la nota del juyzio de las Gentes: y quede libre de mis errores, y en su estima cada uno con su nombre. Però no quiero dexarme condenar del todo. Señor, el error y el atrevimiento de aver tomado el nombre de otros en algunas cartas meresçe escusa alguna por las consideraçiones, y exemplos, que entonçes se me offresçieron. Tal hizieron Varones Grandes: Tal he oydo de Scipion el Aphricano, que aviendo él compuesto a ratos oçiosos y hurtados a sus grandes ocupaçiones, las Comedias de Terençio, la quiso publicar debaxo del nombre de un liberto suyo, qual quantan que era Terençio.²⁰⁰

Y es acto seguido cuando Pérez relata, aun sin recordar –según él mismo apostilla– dónde lo había leído, como Antonio y Cleopatra simulaban también ser lo que no eran, convirtiéndose en esos «ganapanes»²⁰¹. Así pues, esta simulación de ‘ser lo que no eran’ actúa en la carta de Pérez *avant le lettre* del mismo modo que lo hará luego, en el transcurso del Seiscientos, la lectura de la *reputación* de la Monarquía basada en el *disimulo*. Aunque, claro está, Pérez lleva a cabo esa lectura en su propio beneficio, emulando aquellos *varones grandes* aludidos en el fragmento: Escipión, en primer lugar,

¹⁹⁸ [Antonio PÉREZ], *Relaciones de Antonio Pérez, secretario de Estado que fue del Rey de España don Phelippe II deste nombre, ¿Impresor?*, París, 1624, *Segundas cartas*, carta CXXIX «A un amigo», p. 162.

¹⁹⁹ Aunque el año de nacimiento de Pérez también ha suscitado controversia, opto por el indicado por Gregorio MARAÑÓN, *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época*, Espasa-Calpe, Madrid, 1948, vol. I, p. 23. En cuanto a los interrogantes sobre la autoría de sus obras, véase el monográfico de Andrea HERRÁN SANTIAGO y Modesto SANTOS LÓPEZ (eds.), *Antonio Pérez. Aforismos de las Cartas y Relaciones*, Larumbe/Prensas universitarias de Zaragoza/Instituto de Estudios Altoaragoneses, Teruel, 2009, p. XXXVIII y ss.

²⁰⁰ Pérez, ob. cit., pp. 161-162.

²⁰¹ Al margen de la acepción actual de *ganapán*, en la época se le adjudicaban ciertas connotaciones épicas, puesto que «este nombre tienen los que ganan su vida, y el pan que comen (que vale sustento) a llevar a costas y sobre sus ombros las cargas, hechos unos Atlantes (...). Y aunque todos los que trabajan para comer podrían tener este nombre, estos se alçaron con él por ganar el pan con excessivo trabajo y mucho cansancio y sudor: y así por nombre más honesto los llaman hermanos del trabajo». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., voz «GANAPAN», fol. 427v.

y Antonio –e implícitamente Cleopatra– en el segundo. En ambos casos, en particular en el segundo, los protagonistas se habían visto abocados, como el propio Pérez, a ampararse bajo identidades de individuos de rango inferior a ellos, practicando un ejercicio literario de *disimulo* en el cual «lo que parece bajeza es reputación»²⁰².

La alusión de Pérez en su carta CXXIX representa una de las pocas ocasiones en las que la *vida inimitable* de Antonio y Cleopatra es entendida en clave de *reputación*. Pudiera pensarse, empero, que esta excepcionalidad viene derivada únicamente de la exclusión que –según hemos dicho– la *Vida de Antonio* sufrió en las traducciones castellanas realizadas a partir del texto latín de las *Vidas* de Plutarco. Pero no es así. Que la *vida inimitable* no fuera recepcionada de forma directa en base a esta fuente no significa que en el Quinientos hispánico se desconociera la noción vital plutarquea tan vinculada a los deleites, los desórdenes y las *luxurias* que decía Gracián. De los tópicos cleopatrísticos acuñados por Plutarco y por el resto de autores clásicos (véase nota 180) se tenía noticia gracias sobre todo a un singular tratado del último tercio del siglo XIV, el *De claris mulieribus*, cuya autoría se debía a Giovanni Boccaccio (1313-1375); en este auténtico compendio de *exempla feminarum*, el autor del *Decamerón* recopilaba y relataba más de un centenar de vidas de ilustres damas para, según precisaba el humanista florentino, compensar lo que ya existía respecto a los señalados varones²⁰³. La obra fue traducida al castellano e intitulada *De las mujeres ilustres en romance*, cuya príncipe zaragozana de 1494 incluyó el grabado que aparece en esta página (no así en la segunda edición, la sevillana de 1528), donde ya pueden apreciarse algunos *leitmotiv* asociados a Cleopatra y que se encuentran explicados en el texto de Boccaccio²⁰⁴.

«De Cleopatra, reyna de Egipto».

Grabado de la *princeps* castellana
de Johannes Boccaccio
De las mujeres ilustres en romance,
del citado impresor Pablo Hurus,
Zaragoza, 1494
cap. LXXXVIII, fol. LXXXVIII
[BNE inc/1354]

© Biblioteca Nacional de España



²⁰² Según reza el lema de una de las ya aludidas empresas políticas saavedrianas (en concreto en este caso, la Empresa XXXI). Cfr. F. Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ, *Reformismo en los límites del orden estamental. De Saavedra Fajardo a Floridablanca*, Editum/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2010, p. 75.

²⁰³ «Escrivieron algunos antigos e con harta brevedad tiempos ha, algunos especiales libros de los ilustres e señalados varones, y agora en nuestros días más larga y tendidamente y por estilo más esmerado el insigne varón y egregio poeta Francisco Petrarca, maestro mío, escribió, me parece, algo más e mejor (...). Pues si los hombres son de alabar, a quien la naturaleza dio fuerças, dio reziodumbre y gran corazón, porque acometieron fechos varoniles nobles y esclarecidos y supieron salir con ellos, cuánto más se deve a las ilustres damas dar fama grande y pregón, a las quales negó la natura los dones de valentía y denuedo, y fizo quasi todas muelles delicadas de cuerpo débile, ingenio flaco». Juan BOCACIO, *Libro de Iuan Bocacio que tracta delas ilustres mugeres*, Juan Cromberger, Sevilla, 1528, «Entrada para la obra», ff. IIIv-IVv. Cabe decir que la primera mitad del tratado de Boccaccio estaba dedicado a compendiar deidades femeninas del mundo antiguo, siendo una de las primeras la diosa Isis.

²⁰⁴ Véase Apéndice de Textos, Documento IV: «DE CLEOPATRA, REYNA DE EGIPTO», extraído del incunable de la BNE referenciado en el grabado de esta página.

De ahí que no sea de extrañar que los literatos del Quinientos hispánico estuvieran familiarizados con el imaginario cleopatrístico, en el que destacaba la ‘vida inimitable’ (emulada en la viñeta derecha bajo figuración de un banquete de Antonio y Cleopatra), u otros *leitmotiv*, como podían ser los respectivos suicidios del romano y la egipcia (obsérvese en la viñeta izquierda que Antonio aparece con el puñal clavado en el pecho y, junto a él, la reina, luciendo dos serpientes enroscadas en sus brazos, tal y como suele mostrar la iconografía tardomedieval; sólo una, el áspid, deslizándose en el cuerpo desnudo de Cleopatra se instaurará en el siglo XVI). Una familiaridad con el imaginario cleopatrístico que remite a casos como el de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557). Un año antes de morir, este militar de origen noble, intelectual de larga trayectoria, tan vinculado con el Nuevo Mundo, y eterno aspirante al cargo de cronista oficial de Carlos V²⁰⁵, concluía sus *Quinquagenas de la nobleza de España*, escritas entre 1544 y 1556. Tras doce años, pues, Oviedo ponía fin a este monumental tratado que, paradójicamente, no obtuvo la repercusión ni gozó del éxito que, con seguridad, hubiera anhelado su autor²⁰⁶.

El propósito inicial de Oviedo de compendiar y elogiar a los nobles castellanos de la época se convirtió, a la práctica, en una tarea desmesurada de exaltación de virtudes y difamación del vicio, hasta el punto de llegar a «primar en las *Quinquagenas* el carácter moralizador por encima de lo estrictamente historiográfico o genealógico»²⁰⁷. Claro que esta tarea desmesurada no es –al menos en nuestro caso– en absoluto nociva. De no existir, tal vez Fernández de Oviedo no hubiera incluido el siguiente párrafo (léase recordando las implicaciones alquímicas de Cleopatra referidas en nota 158 y, al mismo tiempo, observando nuevamente la viñeta derecha del grabado de Boccaccio de la página anterior, alusiva al banquete de Antonio y Cleopatra)²⁰⁸:

Cleopatra, reyna de Egipto, estando amançebada con Antonio, tuvo ella sospecha qué Antonio se reçelava della, e, para qué creyese que si ella oviera querido, o quisiese, no se podría escapar de sus manos, estando un día comiendo los dos con mucha fiesta e plazer, e theniendo ella puesta una guirnalda de flores en la cabeça, mandó que le truxesen allí un ombre que estava condenado a muerte. E venido, e tomo una taça, que en la mesa estava, e bevió Cleopatra del vino que tenía, e lo que quedava diolo á beber al sentençado, el qual con mucho plazer lo tomó e bevió, creyendo que aquello era señal de ser perdonado. Mas, en beviendo, cayó muerto en tierra en el ynstante, e dixo á Antonio: Mira que mi vida pende de la tuya e que si esso no fuesse assi, bien puedes creer que serías muerto. La causa de la subita muerte de aquel ombre fue que como Cleopatra bevió, abaxó la frente e las flores que pendían de la guirnalda, vañolas en vino e como estaban emponçoñadas quedó tal el vino, que mató al que acabó de beberlo, aviéndolo tomado de mano de Cleopatra (...). Como avés oydo, haziendo la reyna Cleopatra la salva al otro, le mató con el vino que ella bevió primero.²⁰⁹

²⁰⁵ Kagan, ob. cit., pp. 109-110. Finalmente, ya instalado en América, Oviedo fue nombrado en 1532 Cronista de Indias y, al año siguiente, alcaide de la fortaleza de Santo Domingo, donde permaneció hasta su muerte.

²⁰⁶ Véase a Santiago FABREGAT BARRIOS (ed.), *Gonzalo Fernández de Oviedo. Libro de la Cámara Real del príncipe don Juan*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2006, estudio preliminar, pp. 38-39.

²⁰⁷ Fabregat Barrios, ob. cit., p. 39.

²⁰⁸ Fernández de Oviedo alude en algunos momentos de su tratado a «Vocaçio de las illustres mugeres». Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Las Quinquagenas de la nobleza de España*, t. I, RAH/Imprenta y Fundición de Manuel Tello Impresor de Cámara de S. M., Madrid, 1880, p. 460.

²⁰⁹ *Ibidem*.

Los muchos aspectos que daría a comentar este fragmento de Fernández de Oviedo quedan sintetizados, una vez más, bajo el manto de la ‘vida inimitable’ aludida en el texto en esa «muchacha fiesta e plazer» y en el despropósito de divertirse a costa de un condenado a muerte, con el mero objeto de afianzar la dependencia de Antonio para con la reina egipcia. De todos modos, no sólo se achacaba al *amimetobion* ser el causante de la *desreputación* del general romano; también se tenía este modo de vida como el desencadenante que, por sus graves cotas de jactancia e inmoralidad, había predestinado y precipitado la destrucción del Egipto faraónico. De ahí que la versión de los *Morales* de Plutarco ofrecida por Gracián de Alderete ya advirtiera al lector que:

el que se acostumbra a loar los vicios con nombre de virtudes, de manera que ya no solamente no te pese nada, pero antes te huelgues en pecar, quitando la vergüenza a los yerros y pecados (...). Esto destruyó a Egypto (...). Esto destruyó y en tornó en nada las costumbres buenas de los Romanos que a los deleytes y desórdenes y luxurias de Marco Antonio llamaban regozijos y humanidad.²¹⁰

El *regozijo* y la *humanidad* personificados en la figura de Antonio eran lo contrario a la contención y la virtud encarnadas por sus antagonistas, César y Octavio. De ahí que, al margen del episodio tarsiano y, a raíz de él, del descubrimiento de los placeres del exotismo egipcio que Cleopatra había instigado en Antonio, el referente ptolemaico que gozara de mayor éxito en tiempos de Felipe II fuese el acontecimiento bélico que había significado el desenlace del Egipto de los lágida: Actium. Lo más curioso es que la batalla de Actium suponía la conversión de la *desreputación* egipcia en *reputación* de la Monarquía, en una inversión de los términos respecto a un episodio bélico previo, el referido a las citadas Guerras Alejandrinas, que hubieran significado lo contrario. ¿Cómo encajar entonces ambos supuestos en la recepción egipcia? Veamos.

La recepción egipcia en la corte filipina propiciada por las Guerras Alejandrinas se tradujo como *exemplum* de antigüedad y se plasmó de forma particularmente visible en una de las piezas cerámicas que, al parecer, formaron parte de la suntuosa vajilla que el duque de Urbino, Guidobaldo II, envió a España como presente diplomático al rey Prudente. Una vajilla cuyas fechas de diseño y producción presentan oscilaciones, cifrándose entre 1563 y 1570²¹¹. Eso sí, parece claro que este servicio de mesa, de compleja y costosa manufactura, no llegó a concluirse hasta 1579, año en el que finalmente ingresó en la Real Botica escurialense, incluyendo en su elenco de piezas un vaso refrescador que tenía como tema central el combate naval desatado entre la alianza formada por César y Cleopatra contra la facción de Ptolomeo XIII durante las Guerras Alejandrinas. La escena, donde aún hoy afloran los vivos colores debidos al material del vaso (cerámica vidriada), muestra imponentes embarcaciones insertadas en una atmósfera salpicada de motivos evocadores del entorno egipcio y, por extensión, africano: esfinges, elefantes y dromedarios [véanse **fig. 5a** y **fig. 5b**]²¹². Un *exemplum* de

²¹⁰ Plutarco [traducción de Diego de Gracián en ob. cit.], *Tercera parte de los Morales de Plutarco. Plutarco cheronense de saber como podrá alguno determinar y diferenciar el amigo del lisonjero*, fol. 148r; otras alusiones en ff. 150v-150r.

²¹¹ Fernando CHECA CREMADES (dir.), *Un príncipe del Renacimiento*, en *Felipe II: un monarca y su época*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V/Museo Nacional del Prado, Madrid, 1998, pp. 678-679 (diseño preparatorio y pieza cerámica resultante); p. 680 (problemática datación).

²¹² El conjunto de la vajilla ha querido insertarse en el «disegni d'una credenza, che quel Duca fece poi fate di terra in Castel Durante per mandare al Re Filippo di Spagna». Giorgio VASARI, *Delle vite de Piu Eccellenti Pittori, Escultori et Architettori. Secondo et ultimo volume della Terza Parte*, Giunti, Fiorenza, 1565, cap. «Taddeo Zuccherò», p. 693.

antigüedad que, por parte del receptor del presente, debió ser bien recibido por la heroicidad con la que era reputada esta empresa militar de César en el puerto de Alejandría, al haber significado

la más cruel guerra y pelea que él nunca tuvo (...). Julio Cesar peleó por su persona muchas veces en ella (...), y assi mismo en el puerto con sus naves, y se vio alguna vez en tanto riesgo y peligro, que se uvo de echar al agua, de un batel en que estava, y escapar nadando, acogendose a una de sus galeras pero finalmente (...) Julio Cesar acabó de nueve meses que duró esta guerra, fue vencedor en ella, como en todas las otras, y el rey Ptolomeo fue muerto de una pelea (...) y puesta Cleopatra por Reyna y gobernadora del aquel Reyno (...).²¹³

Claro que también cabe sospechar que, por parte del emisor del presente, y pese a su elevado coste, la escena naval alejandrina no estuviera exenta de cierta ironía: el vaso refrescador, recordemos que enviado desde Italia, ingresaba en un momento marcado –parafraseando a Braudel– por los *altibajos* de la vida marítima, en el que los intentos de la Monarquía en reactivar a finales del Quinientos la comunicación con Alejandría no estaba resultando tarea fácil y aún tenía que pasar por manos italianas²¹⁴. Sea como fuere, el *exemplum* de antigüedad y, por ende, de *reputación* que entrañaba este glorioso episodio resultaba algo confuso. En el bando vencido, la facción egipcia de Ptolomeo XIII; en el del vencedor, la romana de César que, sin embargo, acabaría abogando por la facción, también egipcia, que en adelante asumiría el trono del país Cleopatra VII. Tal vez por ello no abundan las referencias hispánicas a las Guerras Alejandrinas, aun ser recogidas en el citado tratado de Boccaccio y pese a reflejarse en el vaso refrescador. En cambio, sí lo serán las alusivas a Actium, la batalla final, a merced de esa conversión que avanzábamos de la *desreputación* egipcia en *reputación* de la Monarquía porque, en este caso, permitía determinar y posicionar de una forma más clara cuál debía ser el mensaje transmitido. De ahí que la épica filipina castellana hiciera un uso –ahora sí, activo– de un recurso simbólico-literario que convirtió a Lepanto en una *nueva Actium*. La asimilación de una con otra, siendo cada una de ellas representativa de un mundo en sentido amplio, puede detectarse y documentarse prolífica y abundantemente en la producción de poemas épicos elaborados en el último tercio del siglo XVI.

III.3.2.2. El *de bellum actiense*, ¿referente egipcio en la épica filipina castellana?

Qué podían tener en común dos enfrentamientos que distaban entre sí unos mil quinientos años y qué podían pretender los autores de esta épica filipina al trazar con Actium un paralelismo con la victoria militar ante el turco de Felipe II en Lepanto. Despejar este interrogante doble no parece, al contrario del enunciado en este epígrafe,

²¹³ Mexía, *Historia Imperial y Cesarea...*, ob. cit., ff. VIIIr-VIIIv. [Debo precisar que la cita no aparece en la edición de Oporino usada en notas anteriores, es decir, la que se imprimió en Basilea en 1547; en cambio, sí lo hace en la sevillana de Dominico de Robertis, publicada ese mismo año].

²¹⁴ «En las postrimerías del siglo XVI se reanudaron algunos viajes entre Barcelona y Alejandría de Egipto. Pero hasta entonces, era tal la paralización de la costa catalana, que cuando Felipe II, en el Gran Consejo de 1562, había resuelto emprender grandes armamentos marítimos, se vio obligado a pasar los pedidos a los talleres de construcciones navales de Italia: para tratar de infundir nueva vida al arsenal de Barcelona tuvo que mandar venir especialistas de Génova, es decir, de los astilleros de San Piero d'Arena». Fernand BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, cap. II, pp. 192-193.

un cometido demasiado arduo. Ya para empezar, la cronología de ambos episodios militares aparece, por sí misma, como lo suficientemente reveladora: la batalla de Lepanto tuvo lugar en otoño de 1571; la de Actium, en la misma estación del 31 a.C. Además, las dos tenían el mar como escenario del conflicto. Así pues, los cimientos para comenzar a construir la imagen de Lepanto como la *nueva Actium* no debieron ser demasiado difíciles de disponer. A partir de aquí, sólo debía añadirse un ingrediente más, una fuente clásica a la que hemos aludido al listar los *image makers* de Augusto y que ahora reanudamos: la *Eneida* de Virgilio. En este sentido, el modelo virgiliano desarrollado en 19 a.C. constituía la plataforma idónea para que la épica filipina castellana lograra su objetivo, es decir, enaltecer la gloriosa victoria de Felipe II en Lepanto. Virgilio había descrito con maestría los hechos acontecidos en Actium, relato que formaba parte de los dispositivos que construirían la imagen imperial augustea y, ya de paso, iniciarían la idea del *imperium sine fine*²¹⁵.

Del resultado de Actium había dependido que continuara la preponderancia de Oriente en la escena mediterránea, con el Egipto caduco y desprestigiado de Cleopatra al frente, bajo amparo de Antonio; o, por contra, la irrupción en el Mediterráneo de Occidente, encabezado por el aún triunviro Octavio. El enfrentamiento se libró en las costas griegas, delante del promontorio de Accio, entre la facción egipcia de la faraón lágida y su alianza con Antonio (que aportaba las fuerzas de los territorios orientales que controlaba), *versus* la romana de Octavio que, pese a la inferioridad numérica, contó con la estrategia de un militar decisivo en toda la operación: Marco Vipsanio Agripa. ¿Resultado? Roma venció a Egipto o, lo que es lo mismo, Occidente aplastó a Oriente. De tal modo que Actium se erigió en el paradigma para que una exultante Corona española se reflejara en ese espejo, en ese *exemplum* de antigüedad, tras el triunfo en Lepanto. Un triunfo que supuso reducir sin titubeos al turco otomano gracias a la acción conjunta de la Liga Santa que, tal y como Agripa en tiempos pretéritos, contó con la estrategia de un militar decisivo en toda la operación: Juan de Austria²¹⁶. De la nueva disposición mediterránea que resultó de Actium, una Roma sin límites acabó por imponerse de la mano de su *pater orbis*, Augusto, el orden en el *orbis terrarum*. Con Lepanto, la acción propagandista pretendía, en esencia, lo mismo. El infiel era situado bajo un prisma en el que ya no tendría lugar en el futuro. Un porvenir en el que únicamente tendría espacio la Monarquía, insignia de la Cristiandad y en ella

²¹⁵ La construcción de esta imagen imperial augustea recayó en un selecto círculo de autores, los llamados *image makers* de Augusto. Los citados Virgilio y Cicerón, junto a Dión Casio, Ovidio, Horacio, Propertio o Lucano, esculpieron la imagen augustea como si fuera una escultura. Para la expresión «*image makers*», así como el análisis de cada uno de sus integrantes, véase Alessandro BARCHIESI, «*Learned Eyes: poets, viewers, image makers*», en Karl Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to The Age of Augustus*, Cambridge University Press, 2005, pp. 281-305.

²¹⁶ El paralelismo sugerido entre Agripa y Juan de Austria es el epicentro de uno de los poemas más significativos de la épica filipina, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, donde dicese que: «En la alta popa junto al estandarte | el inclito Don Juan resplandecía, | mas encendido que el ayrado Marte, | cercado de vna illvstre compañía». Alonso de ERCILLA Y ZÚÑIGA, *Segunda parte de la Araucana*, Juan Soler, Zaragoza, 1578, p. 212. Ciertamente, Ercilla alude de forma explícita a Marte, deidad romana de la guerra; pero de modo implícito también se refiere a Agripa, para quien se erigió el Panteón en el Campo de Marte de Roma como edificio de carácter conmemorativo de Actium. Agripa había tomado parte de esta batalla cuando su prestigio militar estaba en el punto máximo de su apogeo, gracias al hecho de haber derrotado a uno de los hijos de Pompeyo en Nauloco (36 a.C.). Por su parte, la presencia en Lepanto de Juan de Austria tenía lugar poco después de aplastar la segunda rebelión de las Alpujarras (1568-1570). Por todo ello, la épica castellana veía en don Juan a una figura simbólica *per se* de la lucha contra el *infidel*. Se trazaba de este modo la idea de una persecución hispánica de alcance *universal*, emprendida por la Monarquía contra el Islam, y que comprendía desde el antiguo Reino nazarí de Granada hasta la propia Grecia. Veremos con más calma el ejercicio poético de Ercilla y por qué supone uno de los más relevantes de la épica filipina.

–como luego recordaría Porreño– un nuevo *pater orbis*, Felipe II²¹⁷. Grandilocuencia y exaltación que contrastaban con la serenidad y la contención tan características del rey Prudente, condensadas en aquel «sosegaos» que decía Cabrera de Córdoba.

He aquí, pues, los elementos que motivaron que Lepanto se asimilara a Actium. La victoria cristiana sobre la flota otomana no sólo adquiriría el mismo valor simbólico que Virgilio había atribuido a la derrota egipcia por parte de Octavio, sino que Lepanto venía a significar, gracias a la *translatio* de la antigua Roma en la Monarquía hispánica, una victoria todavía mayor y de más prestigio que la propia Actium²¹⁸. Los encargados de demostrarlo, es decir, los representantes que instauraron el modelo virgiliano en la épica filipina, fueron desde Alonso de Ercilla y Zúñiga con *Segunda parte de la Araucana* (Zaragoza, 1578) y la *Tercera* (1589)²¹⁹; pasando por Jerónimo Corte Real en la *Felicísima Victoria concedida del cielo al señor don Juan de Austria en el golfo de Lepanto de la poderosa armada Otomana* (Lisboa, 1578); o Juan de Sessa (Juan Latino) en la *Austriadis Carmen* (Granada, 1573); hasta llegar a Juan Rufo en su *Austriada* (Madrid, 1584)²²⁰.

Por supuesto que las conexiones alegóricas entre Actium y Lepanto no son algo nuevo²²¹. Y presentan además ciertas ramificaciones propias de un folletín novelesco²²². La cuestión es si el *de bellum actiense* se instaló en la épica filipina de forma circunscrita, meramente acotada, al referente romano en tanto que alegoría de victoria o si, a pesar de la derrota, también pudo darse en paralelo en el mismo marco de la épica castellana, sobre todo la elaborada a finales de la centuria, algún tipo de referente egipcio. De aquí el interrogante planteado en el enunciado de este epígrafe. Tal vez la respuesta la proporcione una ampliación que, años más tarde de la muerte de Alonso de Ercilla, conocieron las tres partes de su magno poema de la mano de otro poeta renacentista,

²¹⁷ «Celebrando estos Reynos sus obsequias con la piedad devida al zelo de tan prudente y señalado Rey, se le puso en su túmulo el Epitafio siguiente: *Philippo Secundo Hispaniarum novi Orbis Regi Catholico (...): cui nemo tam pater, tam pius nemo a suis potest obitum publicis lacrimis summpere desideratus ab Orbe ab ore omnium, sive amicorum, sive inimicorum dicas summia laudibus decantatus. Obiit anno 1598*», epitafio latino recogido por Baltasar PORREÑO, *Dichos y hechos del rey Phelipe II, llamado con justa razón el Prudente*, Por Francisco Foppens, Bruselas, 1666, p. 26.

²¹⁸ Cfr. Lara VILÀ I TOMÀS, ««Historia verdadera» y propaganda política: la *Felicísima Victoria* de Jerónimo Corte Real y el modelo épico de Virgilio», en *Res Publica Litterarum: Documentos de trabajo del Grupo de Investigación Nomos*, 5 (2005), p. 3.

²¹⁹ La primera parte había aparecido en Madrid en 1569. Fue a partir de la segunda que Alonso de Ercilla añadió Lepanto para completar el episodio no menos épico de San Quintín (1557), y el que propiamente daba nombre a la obra: el referido a la conquista de Araucana, provincia de las Indias occidentales. En nueva edición de finales de siglo, la madrileña de 1590 (y posteriores), las tres partes de Ercilla fueron publicadas de forma conjunta.

²²⁰ En estos poemas, Naupacto, es decir, Lepanto, era erigida a victoria militar sin parangón, que debía ser ensalzada y glorificada hasta lo más alto. Las comparaciones con Actium fueron en ellos una constante. Para la épica filipina inspirada en el modelo virgiliano, véase Lara VILÀ I TOMÀS, «Épica e Imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI», tesis doctoral inédita, Departament de Filologia Espanyola, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

²²¹ Entre otros, ya fueron insinuadas a finales de la década de 1930 en un estudio clásico sobre Felipe II: el de William T. WALSH, *Philip II*, London, Sheed & Ward, p. 518. Para una síntesis bibliográfica desde los años 1970 hasta los 2000 sobre la significación de Actium en la *Eneida* de Virgilio, véase Vila i Tomàs, art. cit., p. 3 n. 9.

²²² Me refiero a los supuestos amores entre Juan de Austria y Margarita de Valois, que en el Ochocientos se convertirán en motivo literario en novelas como la de Juan de Ariza *Don Juan de Austria o las guerras de Flandes* (Madrid, 1847). Si embargo, tal y como se ha puesto de manifiesto, ya en el *Antony and Cleopatra* de Shakespeare se habría evocado sutilmente el flirteo amoroso y contenido el trasfondo pasional de la relación entre Juan de Austria, visto en ese momento como el irresistible vencedor de Actium, y la reina de Navarra, pretendidamente presentada «something like the Cleopatra of her time». Así, todavía bajo la aureola de Actium, en 1577, «when Marguerite de Valois contrived to make a pilgrimage to Spa in the Netherlands, and was royally entertained by Don Juan as they sailed from Namur to Liege down the Meuse on a barge, like Antony and Cleopatra». W. Ron HESS, *The Dark Side of Shakespeare: An Iron-fisted Romantic in England's Most Perilous Times*, Writers Club, New York, 2002, vol. I, p. 230.

Diego de Santisteban y Osorio (1563-1598). En la *Quarta y Quinta parte de la Araucana* (Barcelona, 1598), Santisteban fijó su atención en lo que había significado Actium respecto a su desenlace, especialmente en lo relativo al destino de la reina Cleopatra. En una intersección en la que, en más de una ocasión, convergieron el horizonte erudito del Nuevo Mundo y el propiciado por el del antiguo Egipto, las luchas de los españoles contra los indígenas de las Indias occidentales permitieron establecer una analogía entre el araucano Tulcomara y Gualda, la mujer de este *bárbaro valiente* que acabó sus días demostrando la misma valentía de su esposo al quitarse la vida²²³, y Antonio y Cleopatra, que habían corrido la misma suerte.

A raíz de esta analogía, Diego de Santisteban vanagloriaba en su ampliación de la *Araucana* de Ercilla el paso que Cleopatra había dado tras la derrota en Actium y la muerte de Antonio²²⁴, proclamando en sus versos:

O[h] mugeres que days al mundo exemplo,
De una fidelidad de amor terrible,
A todas miro, a todas os contemplo,
Que por fe llegays a lo imposible:
De amor entrays en el famoso templo,
Con entereza y animo increyble,
Llegando a sus altares coronadas,
Por firmes, por constantes, por honradas.
(...)
O[h] Cleopatra en Egipto soberana,
Que hiziste de tu vida sacrificio.

De Cleopatra la fe siempre segura,
Con el fuerte Romano Marco Antonio:
La muerte del, y la constancia pura,
Que de su amor dio claro testimonio
Cuando Cleopatra con el Aspid fuerte
A su marido acompañó en la muerte.²²⁵

En consecuencia, el *de bellum actiense* no siempre se instaló en la épica filipina de forma acotada al referente romano en tanto que alegoría de victoria, lo que en el transcurso de la presente investigación instó a plantearse que, aun no ser nuevas, las conexiones con Actium debían interpretarse no como una transmisión literaria aislada dentro de la recepción egipcia del Quinientos, sino como parte intrínseca de una composición y de un imaginario mucho más amplios, en los que iba implícito el final del Egipto lágida. Desenlace tras Actium en tanto que punto final del Egipto de los ptolomeos que contrastaba diametralmente con el punto inicial que era Lepanto para la proyección de esa Monarquía todavía más gloriosa y universalista, alineada en la facción vencedora, Roma. Sin embargo, lo interesante de este discurso reside en cómo era recepcionado Egipto en su condición de facción vencida. Y aquí es donde encaja la percepción heroica de Cleopatra, una de las mujeres que, según Santisteban, habían dado «al mundo exemplo». Ergo, sin abandonar un ápice de su condición de recurso generador de *exempla* épicos, Actium también propició referentes egipcios a merced del sacrificio de la reina que, de hecho, ya se había presagiado durante la preparación de la batalla:

²²³ Véase Manuel V. GIORGI, *Curso de historia de la literatura hispano-americana*, El Misionero, Buenos Aires, 1937, pp. 44-45.

²²⁴ «Cleopatra murió por Marco Antonio | Por no violar su castidad pernicioso, | Gualda para mostrar que amor la ampara, | Muere por su marido Tulcomara». Diego de SANTISTEBAN Y OSORIO, *Quarta y Quinta parte de la Araucana*, Miguel Menescal, Barcelona, 1598, Parte IV, Canto XI, fol. 95v.

²²⁵ Versos en columna izquierda: Santisteban, ob. cit., Parte IV, Canto XII, fol. 97r. Respecto a los versos en columna derecha: *idem*, Parte V, Canto VIII, fol. 121r.

Mientras Cleopatra organizaba su flota [en Actium], aparecen dos áspides a su espalda que anuncian su muerte –*geminos a tergo rescipit anguis* [Virgilio, *Eneida*, lib. VIII, 697]– (...). Las serpientes, consideradas como un mal presagio y asociadas a la muerte, aluden efectivamente al final de la reina egipcia.²²⁶

Los versos de Santisteban no son, naturalmente, la única vía transmisora de la visión heroica de la reina egipcia, alejada del frenesí del *amimetobion* y cuyo destino se había presagiado poco antes de estallar Actium a través de los dos áspides que se alzaron tras su espalda. La identificación del final del Egipto lágida (no del faraónico, al seguir ostentando los emperadores a partir de Augusto el título de la realeza egipcia) con el suicidio de Cleopatra VII estaba en concomitancia con la mentalidad y con la visión ético-política propias del XVI, sin olvidar otros influjos de la época, caso del áspid en el imaginario merliniano del *Baladro*²²⁷. Es posible que el paralelismo más evidente para defender esta hipótesis sea el del suicidio de Catón, *doble suicidio* para ser exactos²²⁸.

Recogido en varias fuentes clásicas, aunque de forma extensa y detallada en la correspondiente *Vida* de Plutarco, Marco Porcio Catón *el joven* (95-46 a.C.) había optado por el suicidio al percatarse, tras la victoria de su enemigo César en Farsalia y la huida de Pompeyo a Egipto, que la causa republicana de Roma estaba perdida. Patricio estoico enaltecido a la categoría de héroe moral y político, la figura del Catón del XVI acabaría siendo incluso más rica, contradictoria y compleja que la del Catón posterior. Y la razón era, precisamente, esa visión ético-política que mitificaba al individuo de naturaleza extrema y le convertía en héroe. Con la Cleopatra del XVI sucedía lo mismo. La entrega de su vida a la mordedura de un áspid –presagiada en Actium– la erigió en paradigma dentro de las *exempla feminarum*. Una conversión que, en el fondo, era fruto de la inversión de los términos: la *desreputación* derivada de su existencia entregada al deleite, los desórdenes y las *luxurias* había comportado el final del Egipto griego y, por ende, entrañado el final de su propia vida; la vía del suicidio borraba la *desreputación* y mitificaba a la reina egipcia –como a Catón– en tanto que mujer de naturaleza extrema convertida en heroína moral y política. En definitiva, el suicidio le confería *reputación*.

A pesar de las diferencias que, en ocasiones, se han puesto de manifiesto entre Fernández de Oviedo y Bartolomé de Las Casas en relación con los postulados vertidos en sus respectivas *historias de las Indias* acerca de los aborígenes americanos²²⁹, se da la circunstancia que las *Quinquagenas* recogen un episodio que no puede pasar por alto. Un episodio que, ya de paso, mitiga en cierto modo las acusaciones lanzadas contra Oviedo que, según de Las Casas, hacían de él un *capital enemigo de los indios*. En el episodio en cuestión, Oviedo explica como una joven india fue sorprendida, mientras cultivaba maíz, por una culebra; la serpiente saltó repentinamente por los aires y:

²²⁶ Vilà i Tomàs, ob. cit., p. 58.

²²⁷ Recuérdese en este punto lo dicho en nota 26 sobre el episodio de Merlín con el áspid: «una sierpe que ha en Egipto que ha nombre espas [=áspid] que mete en la una oreja el pico de la cola e atápala, e mete otrosí la otra oreja en el polvo por no oyr la conjuración del encantador». Bohigas, ob. cit., p. 29.

²²⁸ Catón intentó acabar con su vida clavándose una espada en el vientre y, tras ser salvado por sus allegados, quitándose los vendajes y arrancándose los intestinos con sus propias manos hasta morir. [N. de la A.].

²²⁹ Aun ser un tema naturalmente de bibliografía extensa, una síntesis a modo de estudio comparativo es el ofrecido por Alberto M. SALAS, *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de las Casas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

la picó en la garganta del pie, e luego la moça se sintió mortal, e en continente la hize llevar á la çibdad de Sancta María del Antigua del Darien, e un barbero le dio çinco o seys lançetadas para la sangrar, e no le salió ni gota de sangre, sino una agua amarilla, como açafrañ, e no bivió 24 oras despues que la culebra la hirió. Dezian médicos y çirujanos que aquella angue, o culebra, era týro, que es çierta espeçie de culebras ponçoñosisimas que se arrojan y saltan, como aquella hizo, para herir á los ombres (...). Aunque no cito sin sospecha, aquella culebra era aspis [sic], o semejante á las culebras con que se mató Cleopatra, reyna de Egipto, por que Octaviano no la hiziesse colocar biva en su triumpho; las quales aspides induzen sueño mortal al que hieren, e asi esta muchacha se dormía, quando es dicho, despues que fue herido.²³⁰

La muchacha atacada por una serpiente en medio de un maizal viene a colación en las *Quinquagenas* en el contexto de uno de los muchos momentos caracterizados por ese tono moralizador que decíamos de Oviedo; en este caso porque, según él mismo relata,

muchas vezes acaesçe estar la culebra escondida entre las flores e yervas en los campos e prados, para hazer mal e daño. Así como so color de buenas palabras e amistad se suelen, disimulando, hazer muchos engaños, e esos son mas peligrosos de que no nos guardamos.²³¹

El referente cleopatrístico toma, por tanto, un cariz distinto, propagando la idea de una Cleopatra cautiva de su propio destino y que, a la desesperada para no caer en manos de Octavio y evitar, como era tradición en el mundo romano, que la pudiera «colocar viva en su triunfo», buscó un elemento natural mortífero, el áspid, para acabar con su vida. Un final que era el mismo que el sufrido por la campesina indígena (he aquí un nuevo caso de esa convergencia entre el Nuevo Mundo y el antiguo Egipto, ese diálogo establecido, decíamos que en más de una ocasión, entre la recepción americana y la recepción egipcia), si bien con una diferencia sustancial: la joven e inocente india había sido sorprendida por una de las serpientes que, cuán engaños que acechan por todas partes, se esconden en la frondosidad de campos y prados; la reina egipcia, a sabiendas de lo suponía aquel reptil, y en un acto de heroicidad, lo había buscado por voluntad propia, lo que no quita que la serpiente le fuera llevada a Cleopatra hasta el escondite donde ella misma se había recludo tras Actium también *disimulada* –como si se tratase del maizal– en un cesto repleto de flores o, según versión, higos. Y es este acto de heroicidad lo que motivaría que la Cleopatra del XVI recobrase –o mejor dicho, cobrara por primera vez– una *reputación* que parecía impensable tras lo visto hasta ahora:

se puso en el braço un Aspide, q es cierto genero de serpiente o culebra ponçoñosa q la picasse en él, q le fue trayda en una cestica de flores. De manera que ella [Cleopatra] fue hallada muerta, sin alguna señal de golpe, ni de herida, sino como si estuviera dormiendo [imagen que recuerda a la de la india del maizal de Oviedo]. De lo qual Octaviano recibió muy grande enojo, pero con grande admiración de su effuerço, la mandó enterrar en el mismo sepulchro q avía sido colocado Marco Antonio [recuérdese que el suicidio del general romano es previo al de la reina egipcia].²³²

²³⁰ Fernández de Oviedo, ob. cit., «Nota Ay týro en Tierrafirme: Aspide», p. 489.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Mexía, *Historia Imperial y Cesarea...*, en este caso la procedente de una edición antuerpiense posterior a las versiones indicadas en referencias previas: En Casa de la Biuda de Martín Nucio, Amberes, 1561, fol. 19v.

Aquí se confirma lo sugerido anteriormente como hipótesis: que la vía del suicidio borró la *desreputación* y mitificó a Cleopatra en tanto que heroína moral y política por lo que la faraón de Egipto, ante la «grande admiración de su esfuerzo» despertada en Octavio, mereció un sepelio digno de cualquier gobernante virtuoso. Por tanto, en los años centrales del siglo XVI dejamos atrás aquella viñeta donde la muerte de Cleopatra compartía espacio con lo desmedido y con las fechorías propias de la ‘vida inimitable’, para constituir *per se* una composición épica ligada, de forma indisociable, a Actium. De ahí que, ya a finales de la centuria, Cleopatra sea para Pineda no sólo la reina que remontó el Cidno para impresionar a Antonio en Tarso; la mujer excesiva que le ofrecía banquetes sinfín²³³; que le embaucaba a su antojo para que permaneciera a su lado, poniéndole en el anzuelo peces escabechados cuando el general romano se iba a pescar. También esa otra Cleopatra que escribía libros y dominaba varias lenguas, puesto que

dize Plutarcho que hablava las lenguas de Ethiopia y de los Trogloditas y de los Hebreos y de los Arabios y Syros y Medos y Parthos con otras más, sin la de Egypto, y que en todas hablava y negociava (...). Dize Galeno q fue hallado en la recámara de Cleopatra un libro compuesto por ella de los atavios y vestidos y composturas y trages galanos, en lo qual se entenderá quan viciosa y luxuriosa ha sido.²³⁴

Viciosa y luxuriosa, sí, pero a la par que soberana culta, instruida y políglota. Por todo ello, la Cleopatra del XVI se erigió en aquel paradigma que insertábamos dentro de los *exempla feminarum* surgidos en época tardomedieval y se consolidó como subgénero de la recepción egipcia posterior, transferida no sólo en base al punto de vista erudito en literatos del Quinientos como Oviedo, Mexía o Pineda. También en base al motivo artístico que, tal y como se ha apuntado anteriormente, constituyó *ad hoc* el suicidio de Cleopatra a partir de esta centuria, mostrándose la soberana egipcia en manifestaciones plásticas de diversa índole, ya fuera con semblante solemne o en el instante de expirar; luciendo desnudez parcial o completa; acompañada del áspid, en diversas posiciones y distintos tamaños, aunque pocas veces siguiendo los cánones propios de la culebra pequeña y verdosa, que es la característica de la especie que habita en Egipto; y apareciendo en ocasiones como una Venus recostada, en otras como una Eva junto al árbol del Paraíso, y aún en otras asemejándose a una figura orante de actitud piadosa²³⁵.

²³³ Aunque en este momento incluso se la llega a *excusar* de ello, al ser César quien antes le había brindado «solemnes y sobervios combites que duraban cada uno desde un día hasta otro». Sánchez de Acre, ob. cit., fol. 196r.

²³⁴ Pineda, ob. cit., referencias generales extraídas de Plutarco en Primera parte, libro IX, fol. 369r y ss. [hay error de paginación: corresponde en realidad al fol. 365r y ss.]; cita textual en fol. 369v [*idem*, fol. 365v].

²³⁵ Un esbozo nos llevaría a representaciones pictóricas europeas tales como *De Stervende Cleopatra Token* (1520-1525), del círculo de Jan van Scorel; o el *Suicidio de Cleopatra* (1524-1526), del italiano Giovanni Pietro Rizzoli *il Giampetrino*. Caso a parte son las *cleopatras* de Michelangelo Buonarroti para Tommaso de’Cavalieri, contenidas en bocetos, dibujos preparatorios y pintura final (1530-1550), donde la reina egipcia aparece con una gigantesca serpiente enroscada en torso y cuello, confundándose con su larga y rubia cabellera, recogida en una trenza. Más tardías, las pinturas de Guido Cagnacci bajo título genérico *Muerte de Cleopatra*, en sendas variaciones de 1560/1588, mostrando ambas a una reina desnuda y sentada apaciblemente en una silla. De finales del XVI cabe mencionar, dada su importancia, la *Muerte de Antonio* de Alessandro Turchi, donde la composición escénica puede interpretarse como un descendimiento de la cruz, con el cuerpo yacente de Antonio en posición análoga a la de Cristo tras la *crucifixion*, y a Cleopatra en la postura dolorosa de María. En escultura, del Quinientos español destaca en la colección del primer duque de Alcalá la inventariada en 1588 como «Venus-Cleopatra durmiendo sobre su lecho de mármol blanco», que pudiera haberse situado en el jardín de su palacio; actualmente, esta estatua se encuentra como «Ninfa dormida» en la Fundación Casa Ducal de Medinaceli de Sevilla. La muerte de Cleopatra se plasmó por igual en las ‘artes menores’: desde el grabado, donde destaca *Muerte de Cleopatra* (Fonatinebleau?, 1535-1555), aguafuerte de Jean Mignon perteneciente a la Real Colección de Estampas reunidas en El Escorial, a la que referiré en breve, donde Cleopatra aparece sosteniendo dos serpientes (recuérdese lo dicho anteriormente, de aquí la excepcionalidad

Y, por lo que concierne más directamente al tema que nos ocupa, un imaginario condensado y recepcionado a merced de otros soportes que debían servir para que el humanismo renacentista propagara la imagen de esa Cleopatra en actitud heroica y de signo clásico mediante, por ejemplo, planchas de bronce o plomo que podrían ser utilizadas por grabadores de libros, plateros u otros oficios vinculados a manufacturas del metal, caso de las producciones y los diseños de Peter Flötner (1485-1546). De este medallista, escultor y grabador alemán se tuvo la oportunidad de contemplar –durante la elaboración de la presente investigación– una bella plancha de plomo que muestra el preciso instante en que el áspid retira parte de la túnica de Cleopatra y muerde su pecho izquierdo. Esta plancha forma parte de la serie titulada «Eminent Women of Classical Antiquity» y, junto a otras piezas de la misma colección, fue cedida temporalmente al Museo Plantin-Moretus de Amberes con motivo de una exposición sobre este maestro grabador de Nüremberg. En la pieza, reproducida a continuación, puede apreciarse esta Cleopatra en actitud heroica y con un acentuado signo clásico²³⁶.

IZQUIERDA: *Kleopatra*, Peter Flötner (ca. 1540)

Plancha de plomo (diámetro: 8,4 cm) procedente de la serie «Eminent Women of Classical Antiquity». Museum Mayer van den Bergh, Antwerp [cat. 1969 nr2, inv. 2432]. Pieza incluida en la mencionada exposición organizada por el Museum Plantin-Moretus sobre Flötner y el mundo del grabado en la impresión de libros. Se tuvo noticia de la plancha gracias a esta exposición, visitada en diciembre 2015. © Jean-Luc Elias (Belgian Art Links and Tools, BALAT).



DERECHA: *Cleopatra*, Peter Flötner (ca. 1540-1546)

Plancha de plomo (¿diámetro?). Paralelo o ejemplar análogo al de Amberes (posiblemente posterior) que he podido localizar en Londres, en los fondos del Victoria and Albert Museum [nº inv. A.32-1954]. © V&A Museum

de este grabado) que muerden sus pechos, mientras dos sirvientas contemplan la escena [RBME 28-I-13, fol. 46]; pasando por camafeos de finales siglo XVI-inicios XVII; hasta producciones en loza, como la del Museum of Fine Arts de Boston relativa a un plato con inscripción central: «Di Marcantonio e Cleopatra il fine» (1542). No incluyo aquí tapices puesto que, ya en el siglo XVII, optarán por escenas relacionadas con Tarso y la rendición de Cleopatra ante Octavio. Tampoco indico bibliografía, puesto que este repaso sucinto a la muerte de la soberana egipcia, en tanto que motivo artístico a lo largo del Quinientos, es fruto de mis notas manuscritas –dispersas y, vistas desde la óptica actual, sin duda incompletas– tomadas en el transcurso de los últimos quince años [N. de la A.].

²³⁶ Para la ficha museográfica de la pieza (y del ejemplar paralelo), pueden consultarse las siguientes URL:

- Museum Mayer van den Bergh: <http://balat.kikirpa.be/photo.php?path=Z005699&objnr=131661&nr=57>
- V&A Museum: <http://collections.vam.ac.uk/item/O89849/cleopatra-plaquette-flotner-peter/>

III.3.2.3. De la *desreputación* a la *reputación*. Las *cleopatras* *escurialenses*

La pretensión aquí no es, ni mucho menos, ahondar en materias más concernientes a los estudios alineados en la Historia del Arte. Sin embargo, la reciente consideración de Cleopatra como «the stakes of representation»²³⁷ resulta sumamente interesante para vindicar de forma concisa que, sin el proceso experimentado a lo largo del Quinientos de mitificación humanista de la reina egipcia y su conversión en heroína moral y política, es probable que no se hubiera dado –al margen de representaciones inherentes a la cultura popular, caso del incunable de Boccaccio– la presencia de *cleopatras* en la esfera regia hispánica, a merced de uno de los primeros dibujos cleopatrísticos que entró en circulación en el contexto del espacio renacentista, tomando como modelo la *Cleopatra vaticana*²³⁸: el del pintor portugués Francisco de Hollanda.

Del extenso *Imbentario real de los bienes que se hallaron en el guardajoyas del Rey Don Phe.[lippe] Segundo*, firmado en Madrid en 1607 una vez concluida la tarea «por quanto el Rey, por una clausula de su testamento, debaxo de cuya dispussicion murio, dexo mandado y ordenado, se hiziese ymbentario en forma iuridica de todos los bienes que se hallasen ser suyos al tiempo de su fin y muerte», nos fijamos por ahora –ya que a este *Imbentario* volveremos más adelante– en una de las entradas registradas en él, concretamente en la que el escribano anotó lo siguiente:

libro de tropheos y antiguallas romanas, de estampas, sin scriptura, infollio mayor, enquadernado en pergamino. Tasado en ocho reales, núm. 171.²³⁹

La descripción ofrecida por el *Imbentario real* corresponde al bellissimo códice ilustrado *Os desenhos das antigualhas*, cuya autoría se debe, efectivamente, a Francisco de Hollanda (ca. 1517-1584). Empezado a elaborar en 1538, continuado durante la siguiente década y finalizado en 1541 con un total de dibujos y láminas que alcanzaron el centenar, es este el único de los trabajos del portugués enviados al Escorial que no se habría perdido.²⁴⁰ A razón de las *Antigualhas* de Hollanda, podemos profundizar en algunos referidos a la recepción del mito egipcio en los aledaños de Felipe II, como pueden ser los referidos a

²³⁷ Abigail UPSHAW, «The Political Context of Michelangelo's Cleopatra for Tommaso de' Cavalieri», Thesis submitted to the Department of Art History, Florida State University, 2013, cap. 2, p. 16 y ss.

²³⁸ Adquirida por Julio II, instalada como fuente en el Belvedere desde 1512 y asociada con Ariadna. Será esta Cleopatra, la del Belvedere vaticano, de la cual Velázquez disponga hacer un vaciado en el siglo XVII. La otra Cleopatra en mármol célebre en Italia de la época era la de Villa Medici, situada en el *Pabellón de Cleopatra-Ariadna*.

²³⁹ Francisco Javier SÁNCHEZ CANTÓN, *Inventarios reales. Bienes muebles que pertenecieron a Felipe II*, vol. I, en *Archivo Documental Español*, t. X, RAH, Madrid, 1956-1959, cita textual en p. 3; fragmento de la entrada en p. 177. En nota a pie de página, Sánchez Cantón apostilla que este *libro de tropheos y antiguallas romanas* se trata en realidad de «el admirable álbum de Francisco de Holanda» (*ibidem*). Un álbum, o códice, custodiado en la Biblioteca Laurentina del que existe edición facsímil: Elías TORMO Y MONZÓ, *Os desenhos das antigualhas que viu Francisco d'Ollanda*, Hauser y Menet/Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, 1940.

²⁴⁰ Al parecer, tras la muerte del último Avis (1580), Hollanda hizo todo lo posible para corresponder «las mercedes de Felipe II ofreciéndole al Escorial su Códice-Álbum, quizás con la confianza o con la ilusión de que lo publicara el Monarca» (Tormo, ob. cit., p. 25). El vínculo de Hollanda con el Prudente ya venía de antaño, previa extinción de la casa reinante portuguesa y, por ende, con anterioridad a las Cortes de Tomar de abril de 1581. Así, tenemos que «em 1572 enviou a Filipe II miniaturas da sua autoria (...) pintadas a claro-escuro. Por referência, lhe são atribuídos outros trabalhos, cujo paradeiro se ignora ou cujas atribuições parecem não ter grande valor. Tudo, excepto o livro das Antigualhas deve ter desaparecido, ou andará em em muitos casos, nos livros iluminados ou nas colecções de arte e nos museus, atribuído a outros autores ou mesmo sem qualquer suposta autoria». Manuel MENDES, *Diálogos de Roma da pintura antiga*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1955, Prefacio, p. LII.

la escritura jeroglífica o, en este caso, al subgénero cleopatrístico, haciendo patente hasta qué punto los elementos de signo egipcio, o *egiptizante*, formaban parte –implícita e explícita– de la *imagen* de la antigua Roma: si la finalidad del álbum ingresado en la Laurentina era la de compendiar modelos estéticos tomados de la Antigüedad y del Renacimiento italiano, Hollanda no dudó en incluir en él aquellos procedentes del antiguo Egipto, no sólo en el interior del códice, sino en el frontispicio de la obra.²⁴¹ Unos modelos egipcios que, por tanto, recibían el mismo tratamiento que los clásicos y que, no por casualidad, se encontraban intencionadamente insertados en el códice del pintor portugués, cuyo verdadero propósito era permitirle cumplir sus *grandes deseos* de convertirse en pintor real de Felipe II²⁴².

Y en este punto es donde debemos inscribir la *Cleopatra vaticana* [fig. 6]. En el registro inferior de la estatua del grabado de Hollanda resplandece la inscripción que, en medio de los jardines de los pontífices, refiere sin rodeos a su condición de reina²⁴³. De ahí que pudiera traspasar de un espacio renacentista como era el Belvedere vaticano a la esfera regia hispánica a través del dibujo incluido en uno de los primeros folios de las *Antigualhas* de Hollanda. Se hace difícil pensar que tal inclusión hubiera podido darse sin el proceso de mitificación anteriormente señalado. Es más: el trasvase cleopátrico al terreno de los *exempla* de antigüedad mediante grabados históricos es extensible al que tuvo paralelamente Antonio, en base a modelos visuales similares al códice escurialense de Hollanda, que reiteran el poder que podían llegar a ejercer este tipo de representaciones gracias a la *imagen* y a su capacidad de generar *exempla* útiles, e inequívocos, para el estudio de los tiempos antiguos. Es el caso de «Cleopatra ante Marco Antonio en Éfeso», grabado histórico cuyo título toma parte de la inscripción (que aparece también en su registro inferior), de autoría y datación inciertas, aunque insertado en algunos contextos junto a láminas que también tenían como destino final la Laurentina.

²⁴¹ La «Alegoría a las ruinas de la antigua Roma» (o *Roma desfeita*) del frontispicio de las *Antigualhas* evoca a una Roma *facta quasi vidua*, la cual «vendría a representar la situación en la que había quedado la ciudad tras el Saco de 1527 y la esperanza, dentro del círculo filoimperial en el que se movía Holanda en Roma, de que su antiguo espíritu fuera restaurado por medio del Imperio del César Carlos, un paso más en la *translatio* [imperii] que, del este al oeste, terminaría con la formación de un Quinto Imperio sobre el Occidente». Bouza, ob. cit., p. 107.

²⁴² En efecto, en el trasfondo del envío del códice había las relaciones de Hollanda y la Corona española a través de Juan de Borja, embajador en Portugal desde diciembre de 1569 y también autor de las *Empresas Morales* (Praga, 1581). Unas relaciones que dejaban traslucir el deseo de Hollanda de convertirse en pintor real de Felipe II. De ser así, Francisco hubiera seguido los pasos de su padre, Antonio de Hollanda, pintor de los reyes de Portugal que fue reclamado a finales de 1528 por Carlos V para que pintara un retrato de la pareja imperial junto al príncipe Felipe, de muy corta edad. Este deseo de Hollanda se recoge en una carta enviada al rey Prudente hacia finales de 1570, la cual creo oportuna de reproducir a continuación:

Senhor. Muito tempo há que sou de V.M. e que tenho grandes desejos de os servir, e isto é já herdado de meu pai António d'Olanda, que a Imperatriz [Isabel] e o Imperador que estão na glória mandaran chamar a Toledo, para que os retratasse, como fez; assi mesmo retratou então a V.M. no colo da Imperatriz; d'onde eu fiquei obrigado com meu pequeno talento, a desejar de serbir V.M. como fez meu pay ao Imperador, vosso pay. E por estar de longe nunca pude cumprir deste desejo que me forçou a lbe mandar disso algum sinal em penhor de V.M. se querer começar a servir de mi. E por isto lbe mando estas duas imagens feritas de minha mão somente de preto e branco: da Paixão e Ressurreição de Nosso Senhor; porque nenbuma cousa me parece que de V.M. deve de ser mais prezada (...). De Lisboa, hoje dia de São Vicente [¿noviembre? 1570].

Extraída de la correspondencia reunida por André CHASTEL (ed.), *Monuments et mémoires*, vol. 66, Fondation Eugène Piot, Presses Universitaires de France, París, 1983, Anexo I: «Correspondance de D. Juan de Borja traitant de Francisco de Hollanda aux Archives de Simancas», pp. 186-187.

²⁴³ La inscripción latina a pie de estatua es la siguiente: «ROMAE SIC SIMVLACRVM REGINAE CLEOPATRE · IN HORTIS PONTIFICVM»; recuérdese que la imagen se ofrece en Aparato de Láminas, fig. 6.

Me refiero a las reunidas, al parecer, por Arias Montano y que configuraron la Real Colección de Estampas, firmadas por distintos grabadores y relativas a temas histórico-mitológicos²⁴⁴. Entre ellos, Étienne Dupérac (o du Pérac, 1525-1604), autor de algunas de las estampas escurialenses, entre las que figuran dos aguafuertes titulados *Divinidad egipcia*, impresos en Roma en 1570²⁴⁵; ambos ofrecen la visión frontal y dorsal de una estatua egipcia tipo ‘cubo’, mostrando unas exquisitas –y sin duda precisas– inscripciones jeroglíficas con el *nomen* y el *prænomen* del faraón Ramsés II²⁴⁶. La cuestión es que la *Divinidad egipcia* de Dupérac formó parte de otra colección importante de la época (algo posterior al situarse a caballo del siglo XVI y principios del XVII) como fue la del conde Gondomar, Diego Sarmiento de Acuña (1567-1626)²⁴⁷. Durante la investigación, al proceder a la consulta del ejemplar de Gondomar a fin de cotejarlo con el ejemplar laurentino, en el mismo volumen se halló el citado aguafuerte «Cleopatra ante Marco Antonio en Éfeso»²⁴⁸. Pese a no constar, como decíamos arriba, ni autor, ni fecha, ni lugar de publicación, la técnica y características de este grabado lo sitúan en el XVI, por lo que la inscripción que figura al pie es sumamente reveladora:

Cleopatra Ephesum appulsa ornatu regis Ac M. Antonium Imperatorum salutatur eique Aegypto, splendore digna munera offert.

Cleopatra y su séquito ofrecen a M. Antonio, entronizado, las riquezas producidas en Egipto.²⁴⁹

La ‘vida inimitable’ previa a Actium, sí, pero transmitida sin duda de modo distinto. Además, a partir del término «Imperatorum» que aparece en el primer fragmento, traducido en el segundo como ‘entronizado’, esta transmisión *distinta* quizá sea incluso mayor si tomamos «Imperatorum» en la justa medida de su precisión etimológica. Para ratificar tal sospecha debemos retornar de nuevo a la Laurentina, en particular a los fondos personales Felipe II que habían sido reunidos en una etapa temprana, la de su formación, cifrada –basándome en la cronología de Sánchez Molero– entre 1539 y 1541. Unos fondos personales posibilitados en numerosas ocasiones por los obsequios realizados por parte de algunos de los cortesanos cercanos al por aquel entonces Príncipe y que, dada la significación y valor que tendrían para el futuro rey Prudente, no ingresaron en la biblioteca del Monasterio hasta el año 1600²⁵⁰.

²⁴⁴ Véase a Jesús María GONZÁLEZ DE ZÁRATE, “Imágenes en El Escorial”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Literatura e imagen en El Escorial. Actas Simposium*, Servicio de Publicaciones RCU María Cristina-Estudios Superiores de El Escorial, San Lorenzo del Escorial, 1996, pp. 295-336.

²⁴⁵ Algo más tarde, estos aguafuertes de Dupérac volverían a ser publicados pero esta vez en una obra más amplia, el *Speculum Romanae magnificentiae e illustrum viorum vultus* (Roma, 1575).

²⁴⁶ Étienne DU PÉRAC, *Divinidad egipcia vista de frente*, Claudii Duchetti formis, Romae, 1570, RBME 28-I-15, fol. 40; *Divinidad egipcia vista por el dorso*, *idem*, RBME 28-I-15, fol. 41.

²⁴⁷ *Divinidad egipcia por Dupérac*, Claudii Duchetti formis, Romae, 1570, PR Real Biblioteca IX/M/113, ff. 118-119. Para el coleccionismo de Gondomar, véase P. ANDRÉS y J. L. RODRÍGUEZ, “Manuscritos y saberes en la librería del conde de Gondomar”, en M^a Luisa López-Vidriero y Pedro. M. Cátedra (dirs.), *El libro antiguo español (IV): Coleccionismo y Bibliotecas*, ss. XV-XVIII, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 13-81.

²⁴⁸ PR Real Biblioteca IX/M/113, fol. 69.

²⁴⁹ Traducción ofrecida en la ficha del IBIS-Base de datos de Patrimonio Nacional [registro n^o 78654].

²⁵⁰ Véase José Luis GONZALO-SÁNCHEZ MOLERO, “Las joyas de la librería personal de Felipe II o sobre cómo descubrir al rey a través de sus libros”, en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Felipe II y su época Actas Simposium*, Servicio de Publicaciones RCU María Cristina-Estudios Superiores de El Escorial, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 435-482.

Entre tales obsequios figura un códice iluminado en folio mayor del siglo XVI, en el que aparece grabado en oro «IMAGINES IMPERATORVM» en la parte superior de la encuadernación renacentista, y en el que resplandece por igual el *ex-libris* de Felipe II, al haberle pertenecido desde que le fuera regalado en las fechas arriba señaladas, junto a otros ejemplares de carácter similar puesto que, al parecer, eran muy de su agrado²⁵¹. Entre las numerosas imágenes de estilo italianizante que contiene el documento y que, a modo de compendio visual biográfico, reúne a personajes desde los tiempos antiguos (con Rómulo y Remo, fundadores de Roma), hasta el siglo XV (con Ludovico Sforza), se halla una de alusiva a Cleopatra en el instante previo a su muerte [fig. 7a y fig. 7b].

La sencillez del dibujo coloreado del códice laurentino, su simplicidad en el trazo no reúne los elementos artísticos codificados en el XVI en este tipo de representaciones relacionadas con la muerte de la faraón egipcia. En este sentido, el dibujo muestra a una mujer de perfil, de porte solemne, vestida con una túnica sobria que culmina en lo alto del cuello formando una gran lazada la cual, inevitablemente, recuerda el nudo isíaco²⁵²; ante ella, se alza una serpiente de trazo aún más simple, pero amenazadora. Sin embargo, esta aparente contención de formas no quita la relevancia que tiene esta imagen para la presente investigación, más todavía –si no nos equivocamos– cuando es la primera vez que se muestra²⁵³. Por su parte, no menos relevante es la inscripción latina que acompaña el dibujo; veamos:

Cleopatra egypti regina dionisii auletis filia regnavit annis XXII hec post multa ab Augusto capta: & in vinculis aliquis in sepulcro antonii viri sui clam ad moto aspidis morsu concidit.

Cleopatra reina de Egipto, hija de Dionisio [Ptolomeo] Auletes, tras un largo reinado de veintidós años cayó ante Augusto; y fue trasladada a un lugar secreto, a la tumba junto a su esposo Antonio, donde se entregó a la mordedura de un áspid.

Y con ella, la hija de Auletes que reinó en Egipto durante más de dos décadas y que, junto al cuerpo de su esposo, entregó su vida a la mordedura de un áspid; con esta segunda *Cleopatra escurialense* incluida en el códice del príncipe Felipe en medio de emperadores, reyes, filósofos, poetas, militares e *ilustres* mujeres, un documento cuya última finalidad era, naturalmente, la de contribuir a los estudios principescos del joven Felipe, cerramos el círculo: tras un largo periplo, hemos vuelto al Egipto inicial.

²⁵¹ El códice iluminado en cuestión es *Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum, quibus adjiciuntur nonnullæ Romanorum Pontificum, atque externarum gentium: item Poetarum atque Heroum appositis narratiunculis quibus eorum vitæ præcipue gesta, aetas prætera qua floruerunt brevissime indicatur* [RBME h-I-4]. Habrían sido los dos hijos de Juan de Lanuza y Torrellas, Justicia Mayor de Aragón, quienes hubieran regalado este códice al príncipe Felipe hacia 1540, cuando ambos entraron a su servicio. En la misma época, el primogénito de Carlos V recibió otros tantos ejemplares de carácter similar, caso del *Imperatorum et Caesarum Vitæ cum imaginibus ad niuam effigem expressis*, de Johann Huttichio, entregado por Jorge de Lima, otro de los pajes al servicio del futuro Felipe II. J. M. de FRANCISCO y J. L. GONZALO, “Una lección de numismática para el joven Felipe II. El *monetario* de Filippo Archinto (1540)”, en *Revista General de Información y Documentación*, XVI, 2 (2006), pp. 31-63, esp. pp. 55-56.

²⁵² El nudo de Isis, es decir, el *tit* (o *tyet*) fue un símbolo habitual en la iconografía de los antiguos egipcios. Ya en representaciones grecorromanas de Isis, el *tit* dio lugar a un nudo a modo de gran lazada que se simulaba con los ropajes de la diosa. Como *nueva Isis*, Cleopatra fue relacionada con este tipo de representaciones, sobre todo a partir del desfile triunfal organizado en Roma por Octavio tras vencer en Actium. [N. de la A.].

²⁵³ El códice ha sido citado bibliográficamente desde que lo hiciera Guillermo ANTOLÍN, *Catálogo de los Códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Imprenta Helénica, Madrid, 1916, p. 441. Sánchez Molero explica que, al ser encuadernado, fue registrado a 27 julio de 1541 como «un libro de pinturas de personajes en cor[dovan] negro». José Luis GONZALO-SÁNCHEZ MOLERO, *La ‘Librería rica’ de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*, Instituto Escorialense Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 200-201.

Es decir, un Egipto que –aun las vicisitudes históricas de los últimos ptolomeos que sumieron la *memoria* de la faraón lágida en la más profunda *desreputación*, y a pesar de las fluctuaciones propias de la recepción egipcia debidas a la dependencia absoluta de las fuentes clásicas– estaba en concomitancia con la imagen de *auctoritas* y de *bonitas* que hemos examinado al tratar sobre la figura del faraón del Éxodo y, por ende, constituía en el mundo hispánico un *exemplum* de antigüedad y un modelo de virtud. En definitiva, de *reputación*.

}

∫

*De Osiride Rex Ægypti
Finibus Hispaniæ*

[Segunda Parte]



«Osiris, hijo de Cam, Rey de Egipto (...).
Constituido rey de Egipto con el apoyo de su hermana [=Isis],
libró a los hombres de la región el conocimiento de la agricultura
y, tras estos hechos, fue muerto por el gigante Tifón [=Seth]
e inscrito en la lista de dioses (...)».

*Genealogia illustrissime Domus Austriae
que per lineam rectam masculinam
ab ipso Noah humani generis reparatore
vsque ad Carolum Quintum Cæsarem
Philippi Castellæ Regis filium...*
BNE, Res. 265, fol. s/n

[Traducción inédita del texto original en latín]

[Capítulo IV] En la esfera del poder

En pocas ocasiones un documento resulta tan revelador a la hora de condensar, cohesionar y contextualizar la recepción egipcia en la Monarquía del XVI y, asimismo, de argumentar qué función pudo desempeñar el mito egipcio en los legendarios orígenes dinásticos de la Casa de Austria, como el que vehicula gran parte de este Capítulo. Se trata de la *Genealogia illustrissime Domus Austriae*, voluminoso documento en pergamino y de manufactura italiana que le fue entregado a Carlos V durante su visita a Roma de 1536, permaneciendo custodiado en los fondos personales de Felipe II durante prácticamente toda la vida del rey Prudente. Bellísima genealogía mítica iluminada a partir de la cual una atención pormenorizada de los personajes de naturaleza osiriana que aparecen en ella, concentrados en la primera sección del documento, permite constatar hasta qué punto Egipto –entendido como *mezclum* de la tradición bíblica, pagana, hermética y en base a su interrelación con la mentalidad renacentista– tomó parte activa en el ejercicio de legitimación de la antigüedad del emperador Habsburgo y de su primogénito. Ciertamente es que un único documento no puede facultarnos a demostrar que la mitografía osiriana se instalara en la esfera del poder de la Corona. De ahí que, avanzado el Capítulo, empecemos a vislumbrar qué canales pudieron alentar a que las conexiones osirianas en los orígenes habsbúrguicos se afianzaran y, además, traspasaran la esfera del poder, irradiándose más allá del acotado círculo de la llamada *alta cultura*. Reservamos para el siguiente Capítulo la canalización y difusión a través de la crónica e historiografía quinientistas. Por el momento, en el presente nos ocupamos de la literaria que, de hecho, dio alas a que la mitografía osiriana se fuera desligando de su cordón umbilical (que inicialmente la ataba a las tesis de Giovanni Nanni), y tuviera su propagación en un género crucial para la acción propagandista de la Monarquía como fue el concerniente a la épica culta; claro que no siempre los derroteros irían en la misma dirección y, a la práctica, el alcance de la mitografía osiriana acabaría por obtener resultados desiguales en la proyección de la *imagen* de Felipe II.



Egipto, legitimador de antigüedad de la Monarquía y dador de ancestros en los orígenes míticos de la Casa de Austria

IV.1. Las raíces míticas osirianas de la Casa de Austria

Corría el año 1537 cuando Felipe, aún siendo niño, recibió de manos de su padre un espléndido rollo de pergamino. Al desplegar sus treinta metros de largo, el futuro rey descubrió ante sí una bella genealogía iluminada que mostraba, en medio de motivos vegetales que la ornamentaban con vivos colores, los remotos orígenes de su dinastía¹. Es posible que su visión marcara de un modo u otro al príncipe, que en aquel momento contaba con tan sólo diez años, puesto que la genealogía en cuestión –la *Genealogia illustrissime Domus Austriae*²– permaneció custodiada en el fondo personal de Felipe II durante prácticamente toda su vida y no se desprendió de ella para ingresarla en la Laurentina hasta una fecha bastante tardía³.

¹ Su contenedor en absoluto desmerecía el contenido, a juzgar cómo se halla descrito en los inventarios: «Una genealogía empergamino colorido desde Noe hasta la Cassa [sic] de Austria y Reyes de Francia arrollada condos Palos en que se coxe para mostrarla metida en una caja de madera pintada de negro y pardo dorada apartes que es a manera de scriptorio con dos puertas que se abren y en ellas dos Retratos del emperador Carlos Quinto y [la] emperatriz nuestros señores de pinçel al ollío con frontispicio y en medio del una tarxeta de medio relieve dorada con un aguila Ymperial con corona y dos Angeles q la tienen con tres piramides de madera en lo alto (...)». *Relación de ornamentos en oro, plata, reliquias, retablos, libros litúrgicos (...) donados por Felipe II al Monasterio de S. Lorenzo*, AGP, Fondo Patronatos, San Lorenzo de El Escorial, caja 83, leg. 1995, «Entrega Sexta (1593)», p. 144.

² *Genealogia illustrissime Domus Austriae que per lineam rectam masculinam ab ipso Noah humani generis reparatore vsque ad Carolum Quintum Caesarem Philippi Castellae Regis filium deducitur et derivatur ex verissimis Authoribus et monumentis foundationibus et institutionibus... decepta 1536 mense Aprili*, BNE, Res. 265.

³ Checa y Sánchez-Molero ya señalaron que fue en 1593 cuando el pergamino pasó al fondo laurentino. Al respecto, Fernando CHECA CREMADES, “La imagen de Carlos V como protector de la Casa de Austria”, en Wolfram Krömer (ed.), *Spanien un Österreich in der Renaissance*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft/Institut für Sprachwissenschaft, Innsbruck, 1989, pp. 71-80. Por su parte, José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, *La ‘Librería rica’ de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*, Ediciones Escorialenses/Publicaciones RCU María Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1998; referenciado en p. 153 y pp. 199-200. Del mismo autor, “Las joyas de la librería personal de Felipe II, o sobre cómo descubrir al rey a través de sus libros”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *Actas Simposio Felipe II y su época*, I, Real Centro Universitario Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 437-482; cita en p. 441. El códice de la *Genealogia illustrissime* se hubiera perdido en 1814, reapareciendo ya posteriormente en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La *Genealogia illustrissime* le había sido entregada a Carlos V un año antes, durante su dilatada visita a Roma de 1536⁴, la cual se enmarcaba en el retorno a Europa del Emperador, tras su campaña africana contra el *infiel* y una vez finiquitada la conquista de Túnez (1535). Aunque previamente había sido recibido en Sicilia y Nápoles, la llegada de Carlos a Roma tenía unas connotaciones simbólicas de primera magnitud. Dada la proximidad de Túnez con Cartago, tradicional enemiga de la antigua Roma, el imaginario de la época asoció los hechos protagonizados por las tropas imperiales de Carlos V en el Norte de África con las pretéritas Guerras Púnicas, por lo que la marcha triunfal por Roma del emperador Habsburgo debía encajar en la tradición imperial romana: la figura de un *Carolus africanus* desfilando glorioso por la urbe, como si se tratara de un *nuevo* Escipión el Africano⁵. La estancia en Roma, iniciada el 5 de abril con dicha entrada triunfal, debería prolongarse durante varios días e incluyó la celebración de la Semana Santa y Pascua. Ahora bien, tres fueron los hechos más relevantes en el transcurso de la visita imperial: el *discurso* de Carlos V pronunciado ante Paulo III, cardenales y embajadores⁶; el acuerdo de pactos de diversa naturaleza, concernientes a promesas territoriales y alianzas; el intercambio diplomático de presentes y obsequios⁷. Tres hechos que perseguían un único propósito: afianzar el máximo número posible de seguidores y asegurar las facciones más influyentes dentro de la corte romana cuando, a duras penas, no habían pasado ni diez años del episodio del *Sacco di Roma* de 1527.

A mediados mes de diciembre de 1536, el Emperador retornaba a España, donde debería permanecer un año entero, es decir, hasta las puertas de las Navidades de 1537. Es muy posible que en este paréntesis español tuviera lugar la entrega a su primogénito del pergamino que contenía la hermosa genealogía iluminada traída desde Roma, fruto de ese intercambio de presentes y obsequios. Cabe presumir que lo que pretendía Carlos con este acto solemne de confiarle a Felipe la *Genealogia illustrissime* era despertar el sentimiento dinástico en el joven príncipe. Aquel códice, junto al resto de genealogías míticas que fue recibiendo en estos años tempraneros⁸, no tenían que suponer para el futuro Felipe II meros repertorios de vanidades del propio linaje, sino que debían representarlo y alentar a conservar su memoria, constituyendo valiosos *exempla* de lo que debía ser su *razón de ser* y, por ende, la verdadera *razón* de la dinastía a que pertenecía⁹.

⁴ Gonzalo Sánchez-Molero, *La 'Librería rica'...*, ob. cit., p. 199.

⁵ La victoria de Escipión sobre Aníbal (202 a.C.) significó el desplazamiento de Cartago y el punto de partida del dominio de Roma en el Mediterráneo. Respecto a Carlos V, tras su desfile por las calles de Roma (que incluso comportó el derribo de algunas casas para facilitar el recorrido), fue el pontífice Paulo III Farnese el encargado de recibir al emperador en la Basílica de San Pedro y de otorgarle el título «*Carolus Africanus*». Para ello, Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *Carlos V, el César y el hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, pp. 524-525.

⁶ Fue en este *discurso*, pronunciado ante el Papa y el Colegio cardenalicio donde el emperador acusó a Francisco I de Francia de ser el causante de todos los *males* de la Cristiandad, tal y como lo recogiera a inicios del siglo XVII el cronista vallisoletano citado anteriormente, Prudencio de Sandoval, en *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, publicada en Zaragoza el 1634 aun datar el manuscrito de 1603. Sobre la entrada triunfal en Roma del emperador y los diversos momentos que tuvo su dilatada estancia romana, existe nutrida bibliografía, si bien me remito para el conjunto de datos aquí aportados a la monografía de Vicente DE CADENAS Y VICENT, *El discurso de Carlos V en Roma en 1536*, Instituto Salazar y Castro/CSIC/Hidalguía, Madrid, 1982.

⁷ Cfr. Thomas J. DANDELET, *La Roma española (1500-1700)*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 67-68.

⁸ Entre ellas, el *Liber Genealogiæ Regum Hispaniæ*, del converso Alonso de Cartagena (¿1385?-1456). Hacia 1533 se procedió a iluminarlo, tarea realizada por Diego de Arroyo en calidad de «iluminador de la Serenísima emperatriz» (Gonzalo Sánchez-Molero, *La 'Librería rica'...*, ob. cit., pp. 87-89). Tras haber pertenecido a su madre, esta genealogía pasó a manos del príncipe Felipe y, ya posteriormente, a las de Felipe IV. La versión aquí consultada (más adelante desvelaré con qué finalidad) es la que derivó de la traducción castellana que Juan de Villafuerte hizo en 1463 de la *Anacephaleosis* de Cartagena, que luego serviría para la edición impresa cuya *princeps* data de 1545.

⁹ Gonzalo Sánchez-Molero, «Las *joyas* de la librería personal de Felipe II», art. cit., p. 441.

Ni el tamaño descomunal del pergamino que contenía la *Genealogia illustrissime*, ni la datación del documento (abril de 1536) son circunstanciales, todo lo contrario¹⁰. Hablan por sí mismas e instan a plantearse qué se perseguía al librar un obsequio de tales características. Además, todo parece indicar que había sido orquestado para que fuera efectiva su entrega al Emperador en el contexto de la visita romana en el mismo abril de 1536, delatándose –eso sí– que el destinatario final del presente no era él, sino su hijo Felipe (véase título completo de la *Genealogia illustrissime* en nota 2). Y aun no ser un documento inédito ni desconocido¹¹, quizá no haya recibido una atención suficientemente pormenorizada, al menos en el sentido que aquí trataremos: las raíces míticas osirianas de la Casa de Austria. Antes de pasarlo a examinar en profundidad, conviene revisar qué antecedentes o paralelos podía tener un documento como éste.

IV.1.1. Antecedentes

Es harto conocido que fueron muchos los mitos relacionados con la Casa de Austria que debían aumentar y transfigurar su poder en detrimento de las demás dinastías europeas. Sus orígenes legendarios solían reparar en héroes troyanos (Héctor, Eneas), o en una supuesta descendencia *cesarea*, a lo que se añadía la ascendencia bíblica centrada sobre todo en Noé, antepasado fundamental por ser el *restaurador* del género humano tras la ruptura que había significado el Diluvio¹². Ergo, si troyanos, romanos y patriarcas del Antiguo Testamento contribuían a enaltecer la gloria dinástica habsbúrguica y alentaban a su proyección absoluta en base al aforismo «Austriae est imperare orbi universo»¹³, ¿por qué no hacer lo mismo con personajes tomados de la tradición egipcia? De hecho, ya en el círculo imperial de Maximiliano I, tan vinculado con lo que se ha convenido en denominar *renacimiento jeroglífico* (véase Giehlow en Estado de la Cuestión), Osiris había sido introducido en el árbol genealógico del Emperador¹⁴. Algo más tarde, en 1526, el mismo año en que era proclamado rey de Hungría y Bohemia, Fernando I (1503-1564) recibía una genealogía en que Osiris aparecía de nuevo¹⁵. En ambos casos, tanto del abuelo como del hermano menor de Carlos V, el uso propagandista de la descendencia mítica osiriana para vanagloriar la genealogía de los Habsburgo permitía presentar a un antepasado remoto que resultaba idóneo al aunar las virtudes del buen gobernante: el encarnado por Osiris, el rey egipcio primigenio, bueno y justo para con su pueblo, legislador y, además, eterno (recuérdese síntesis del mito en apartado introductorio).

¹⁰ Dadas sus proporciones gigantescas y características especiales de conservación del pergamino, resulta difícil acceder al documento original. Agradezco desde estas líneas al personal de la BNE las atenciones y la amabilidad dispensada para conmigo (diciembre de 2010), al autorizarme su consulta en acetato y facilitarme el documento íntegro en formato PDF (alta resolución), lo que permite ofrecerlo como Anexo del presente trabajo. Actualmente está digitalizado en el *site* de la BNE (en baja resolución), no siendo éste el caso de ocho años atrás.

¹¹ Además de Checa y Gonzalo Sánchez-Molero, la *Genealogia illustrissime Domus Austriae* aparece ya referenciada en Julián ZARCO-CUEVAS, “Inventario de las alhajas, relicarios, estatuas, pinturas, tapices y otros objetos de valor donados por el rey Felipe II al Monasterio de El Escorial. Años de 1571 a 1598”, en *BRAH*, 97 (1930), p. 128; pp. 222-223. También lo hace en uno de los catálogos de la BNE: *Felipe II en la Biblioteca Nacional*, Electa, Madrid, 1998, p. 17.

¹² Véase Marie TANNER, *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, Yale University Press New Haven, 1993. Asimismo, Friedrich EDELMAYER, “La Casa de Austria. Mitos, propaganda y apología”, en Alfredo Alvar *et alii*, *Política y cultura en la Época Moderna. Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías*, Servicio de Publicaciones Universidad de Alcalá, Madrid, 2004, pp. 17-28.

¹³ Edelmayr, art. cit., p. 24.

¹⁴ Edelmayr, art. cit., pp. 21-22.

¹⁵ *Ibidem*.

Los instigadores de tales inclusiones en las raíces genealogías habsbúrguicas eran humanistas como Johann Stabius, cronista imperial mencionado a colación de la *Ehrenpforte*, o Jean Lemaire de Belges (1473-1524), que antes de establecerse en Francia como cronista real de Luís XII, perteneció al círculo intelectual de Margarita de Austria, hija de Maximiliano I. Fue precisamente bajo el patrocinio de Margarita donde Lemaire empezó a preparar los dos volúmenes de *Les illustrations de Gaule et singularitez de Troye* (París, 1509 y 1512), obra que conoció varias reediciones a lo largo del XVI y que fue concebida como una historia legendaria encaminada a probar que el pueblo galo y el germánico tenían un origen troyano común. Para lograr su propósito, Lemaire basó ese origen común en tres personajes de naturaleza bíblico-pagana que aparecen en sus *Illustrations* y que luego encontraremos en la *Genealogia illustrissime* de 1536, a saber: Noé-Jano, Cam-Zoroastro y, en cuanto al tercero, el referido por Jean Lemaire como «tresnoble emperereur Osiris»¹⁶. Claro que hay un detalle en la trayectoria vital del humanista francófono que no puede pasarse por alto, el relativo a sus idas y venidas a Italia, concentradas especialmente en el período 1503-1508, y que delatan porqué un nombre propio se repite a lo largo de la obra: el de «frere Iean Annius de Viterbe»¹⁷.

El mismo año que apareció el segundo volumen de las *Illustrations* de Lemaire, lo hacía la edición parisina o «ascensiana» de las *Antiquitatum variarum*, de la que ya no tuvo noticia su autor, Giovanni Nanni¹⁸. Aun haber transcurrido una década desde su muerte, el legado intelectual de Nanni seguía bien vivo. De ahí que no sean casuales las relaciones mitológicas de Lemaire con las reflejadas en la *Genealogia illustrissime*. Ambas producciones, distintas en cuanto a forma, análogas en parte de su contenido, respondían al patrón mitográfico que en las postrimerías del siglo XV había trazado Giovanni Nanni (ca. 1432/1437-1502), teólogo pontificio, controvertido historiógrafo y humanista conocido también, dada su ciudad natal en el Lacio, como Annio da Viterbo. Y por este erudito al servicio del Vaticano que ese Egipto ensamblado con las mentalidades e ideales renacentistas, y revestido por los mecanismos de una parte de la lógica humanística –añadimos ahora que la instaurada por Nanni a finales del *Quattrocento* y seguida por sus continuadores, directos e indirectos– incidió en la concepción renacentista de la Antigüedad y animó a establecer correspondencias entre cronologías y tradiciones de diversa índole que, además de la bíblica y la grecolatina, incluían la hebrea, la babilónico-caldea y, por supuesto, la cultura tenida por egipcia.

IV.1.1.1. Las transgresiones humanistas de Giovanni Nanni (pero no sólo)

Cuando se cumplía un año de la publicación de los *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* (Venecia y Roma, 1498), su autor era nombrado

¹⁶ Jean LE MAIRE [sic], *Les Illustrations de Gaule et singularitez de Troye*, Jean de Tournes, Lyon, 1549 (reed.); para los orígenes, de Noé-Jano a Osiris, pp. 13-24. El patrón genealógico trazado por Lemaire será el mismo que hallemos en la *Genealogia illustrissime*, a saber: «LA LIGNE DES ROYS DE TVSCIE, OV HETRVRIE, DESQVELZ SONT DESCENDVS LES TROYENS: ► NOË, surnommé Ianus, Monarche ► CAM, qui fut surnommé Zoroast ► OSIRIS, roy d'Egypte, Empereure de tout le Môde ► HERCULES DE LIBYE, Roy de Gaule, d'Italie & d'Espagne». *Idem*, fol. s/n. Cabe decir que Felipe II contaba con un ejemplar: «Ilustraciones de la Gaula, en dos cuerpos... por Juan le Mayre». Guillermo ANTOLÍN, *La Librería de Felipe II. Datos para su reconstitución*, Tip. Revista de Archivos, Madrid, 1927, p. 65.

¹⁷ Lemaire, ob. cit., pp. 8, 15, 17, 24, 29, 38-39, 40-43.

¹⁸ «Ascensiana» por deber su edición y prólogo al flamenco Jodoco Badio Ascensio, *Ascensius* (1462-1535). Las *Antiquitatum variarum volumina XV/II* fueron la edición completa de los *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, primera edición de la obra de Giovanni Nanni a la que en breve referiré.

«Magister sacri palatii» por el entonces pontífice Alejandro VI, un gesto más del influjo ejercido por Nanni. No era para menos. El éxito fulminante de sus *Commentaria* se debía a que revelaban datos sorprendentes a ojos del humanismo: en ellos, se aseguraba que la crónica *Babyloniaka* elaborada en el siglo III a.C. por Beroso de Caldea estaba compuesta en base a unos libros *insólitos* guardados antaño en la biblioteca del templo de Babilonia, los cuales en origen habían pertenecido a Noé. Tras un fatídico saqueo de la biblioteca, perpetrado por el rey Nimrod cuando se dirigía a fundar Babel, los libros se habían perdido en la noche de los tiempos. Pasados los siglos, el azar había querido que Nanni localizara en la ciudad de Mantua el único ejemplar de estos libros *insólitos*, que no se hubiera perdido gracias a una copia realizada –según Nanni– por un sacerdote armenio. El excepcional hallazgo documental permitía al humanista de Viterbo alcanzar un logro antes nunca conseguido: la confección de la *verdadera*, legítima e irrefutable genealogía real prerromana (o pre-etrusca), basada en Noé y en sus descendientes, de los cuales se afirmaba que habían sido unos seres gigantescos, cuya bondad y piedad eran tan descomunales como su tamaño corporal¹⁹.

De ahí que los *Commentaria* de Nanni, obra dedicada a Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, estuvieran abarrotados de éstos y demás argumentos sugestivos, absorbidos con deleite humanista desde su aparición en un siglo XV que estaba a punto de expirar, y que lo seguirían siendo en el transcurso de las dos centurias siguientes, no sin reticencias ante su posible condición de falsarios. Una absorción que en el XVI puede explicarse por la necesidad que tenía el incipiente Estado moderno a buscar vías de legitimación convincentes y formas de propaganda efectivas que justificaran el ejercicio, ostentación y solidez del poder político. Y, en la trastienda de esta búsqueda, la confección de genealogías míticas a modo de *historia sagrada* –donde el paganismo era compatible con el cristianismo, donde lo auténtico se mezclaba y se confundía con lo apócrifo– era un medio de exploración erudita extraordinariamente completo que, como cabe suponer, no era nuevo. Genealogías de cariz fabuloso ya se habían compuesto en la Antigüedad y ahora, en el Renacimiento, deberían servirle al humanismo tanto de inspiración como de modelo²⁰. Una confección de genealogías,

¹⁹ La bibliografía sobre Nanni es ingente; una síntesis de sus teorías e influjo en Anthony GRAFTON, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, London, 1991, cap. 3 «Traditions of Invention and Inventions of Tradition in Renaissance Italy: Anniius of Viterbo», p. 76 y ss. En cuanto a los seres gigantescos aludidos a final de párrafo, es preciso decir que la *gigantología bíblica* no fue una cuestión menor, al contrario, despertó sumo interés en los siglos XVI-XVII. Además de Nanni, hubo otros tantos humanistas partidarios de las tesis gigantológicas, sin ir más lejos el propio Lemaire, aunque no faltaron los detractores que negaban la existencia de gigantes postdiluvianos, quejosos de que sólo eran burdas fábulas. Entre los detractores más destacados estuvo Jan van Gorp (1519-1572), humanista flamenco mencionado en la Primera Parte del trabajo a colación de sus estudios sobre lenguas europeas primigenias, y al que volveremos en el futuro. Becanus expuso sus ideas contrarias al fenómeno gigantista en un par de obras: la *Gigantomachie* (Amberes, 1559) y la citada *Origines antwerpianae* (Amberes, 1569). Retomaremos esta particularidad física cuando examinemos el primer personaje con que se inaugura la *Genealogia illustrissime Domus Austriae* de 1536: un Noé-Jano de aspecto gigantesco.

²⁰ En cuanto al mundo pagano, puesto que a la *genealogía bíblica* no referiré hasta más adelante, de los siglos III-II a.C. tenemos un par de casos significativos: el primero es el protagonizado por el propio Beroso de Caldea, uno de los historiógrafos manipulados por Nanni. Sacerdote babilónico e historiador en tiempos de Antíoco III, Beroso compuso la citada *Babyloniaka* donde Oannes era un hombre-pequeño que había instruido a los primeros pobladores mesopotámicos. De la obra, escrita en griego, se conservaron contados fragmentos a través de Flavio Josefo y Eusebio de Cesarea. Esos contados fragmentos del auténtico Beroso están compilados en Felix JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker (...). Vol. Autoren über Einzelne Länder*, Brill, Leiden, 1958, pp. 364-397. Respecto al segundo caso, nos conduce a Ennio y sus *Anales*, poema épico en latín que recorre la historia de Roma desde sus inicios hasta la época coetánea al autor. Los *Anales* no carecen de episodios fabulosos a merced de tintes legendarios destinados a enaltecer una Roma visionaria y altiva, cuyo destino era imponerse al resto de pueblos.

donde debemos incluir la *Genealogia illustrissime* que iría a parar a manos de Felipe II, que también se dio en linajes nobiliarios como el valenciano de los Borja (italianizado a Borgia), estirpe vinculada al *renacimiento egipcio* de la Roma de fines del *Quattrocento* y principal receptora de los ingenios genealógicos de Nanni que, como hemos visto en el Estado de la Cuestión, tuvieron su plasmación en los frescos vaticanos del *Pinturicchio*.

La reformulación del mito osiríaco en la cubierta de la Sala de los Santos y la prefiguración osiriana del Papa (al hacerse de Alejandro VI un Osiris resucitado, punto que retomaré más adelante del Capítulo), eran la parte más visible y llamativa de esas correspondencias entre cronologías y tradiciones de diversa índole que señalábamos unas líneas atrás. La cuestión es que para llegar a establecerlas se requería de fuentes que facultaran poderlas entrelazar coherentemente. Más que falsarios, con ellas nos situamos ante apócrifos, empezando con los derivados de las *Antiquitates judaicae* a tenor de la autoridad que –decíamos en el Capítulo I– seguía ejerciendo Flavio Josefo, el historiador judío que en esta obra de la segunda mitad del siglo I ya había abogado por un parentesco bíblico-egipcio entre Cam y Osiris en tanto que padre e hijo. Además de Josefo y Beroso, la retahíla de fuentes de procedencia distinta, cronología variada y autoría ecléctica contemplan también Herodoto, Diodoro, Plinio, Macrobio, Jenofonte, Catón o Metástenes de Persia, sin olvidar al egipcio Manetón. Y avanza hasta situarse en el mundo medieval, evidenciando este extenso repertorio hasta que punto las *transgresiones* de Nanni ni surgían de la nada, ni se adscribían a una *mens rea* motivada por la mera intencionalidad delictiva, ni estaban aisladas de todo contexto²¹.

Del complejo ejercicio de correlaciones surgió la ubicación de héroes, dioses y semidioses en espacios ajenos a los propiamente suyos, así como la identificación o asociación con personajes provenientes de contextos culturales que, en origen, tampoco les correspondían. Sin embargo, cabe remarcar que tales relaciones mitológicas no se debían exclusivamente a Nanni. Para el caso concreto de Osiris, Diodoro ya condensó en la segunda mitad del siglo I a.C. el grueso del imaginario osiriano que seguiría en pie durante el Renacimiento a merced de la profusa utilización del autor de Sicilia como fuente de autoridad. De este modo, en el libro I de su *Bibliotheca historicae* se trazaban lazos de parentesco entre Osiris y los titanes Cronos y Rea (a quienes reencontraremos en la *Genealogia illustrissime*), y se le atribuía al dios egipcio el haber difundido el conocimiento de la agricultura entre los hombres. Y no sólo los egipcios, sino todos aquellos que Osiris fue cruzándose en sus viajes por el mundo habitado (Etiopía, Arabia, India), y, de vuelta asiática por el Helesponto, por Europa y el Mediterráneo. Viajes que Osiris emprendió no sin antes prometer que dejaría crecer sus cabellos y que nos los cortaría hasta que pudiera retornar a su reino de Egipto²².

²¹ A colación de este poso en el Medievo, y sin dejar el ejemplo de Cam, recuérdese la descendencia camita de los egipcios y aquel *Camefis/Camesis* (véase analogía bíblica en Capítulo I). Su asociación a Zoroastro, que veremos con calma al analizar la *Genealogia illustrissime*, se debía a Nanni, pero de nuevo sólo en parte. Su descripción de Cam-Zoroastro se incluye en los *Commentaria* en base a Beroso (al carecer de foliación, me remito a la «ascensionaria» de 1512): Annio da VITERBO *Antiquitatum variarum volumina XVII*, Iohannes Parvus, París, 1512, lib. XV, ff. CXVv-CXVIr. E insisto que sólo se debía en parte porque la tradición medieval no es baladí; en este sentido, dícese en la *General Estoria* alfonsina lo siguiente: «Zoroastres, que era Cam, padre de Chus e avuelo [sic] de Neproth [=Nimrod] e visavuelo [sic] de Belo». *General Estoria en su primera parte...*, segunda mitad siglo XIII, BNE Ms 816 (microfilm), fol. 42r. Para la figura de Cam-Zoroastro, Michael STAUSBERG, *Faszination Zarathushtra: Zoroaster un die Europäische Religions*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1997; «Die Renaissance Zoroasters», p. 35 y ss.

²² Para todas las referencias del párrafo: DIODORO, *Bibliotheca histórica* (en adelante, *BH*), I, 13, 14-22.

En la mitografía diodoriana, empero, Osiris no era el único personaje de raíces egipcias que emprendía viajes. Lo mismo ocurría con Heracles, a quien Diodoro no consideraba griego, sino de origen egipcio, aun sin llegar a establecer que fuera hijo de Osiris²³. El coraje y tesón emprendedor de Hércules *el egipcio* lo impulsaron a llevar a cabo un extenso periplo durante el cual tomó parte de la guerra contra los gigantes que asediaban el mundo conocido. Fruto de estos viajes, Diodoro explica que había sido erigida la Estela de Libia, identificada con una de las columnas hercúleas en Gibraltar²⁴. De ahí que la apreciación de Diodoro respecto al origen egipcio de Hércules se debiera a una asociación con dos deidades del panteón egipcio: Khonsu, dios cuyo epíteto era ‘el viajero’ y al que se rindió culto en Heracleópolis Magna (Egipto), alentando así su asimilación a Hércules; y Heryshef (=Arsafes, Heracles, Hércules), que a su vez estaba relacionado con el anterior, Khonsu, y guardaba cierto trasfondo heracleo-osiriano (véase nota 23). He aquí, pues, un pequeño muestreo del apoyo documental que Nanni debió encontrar en el primer libro de la *Bibliotheca* de Diodoro, cuya exitosa traducción latina ofrecida a mediados siglo XV por el humanista Poggio Bracciolini había significado para el tratado diodoriano su amplia repercusión a partir de los años 1470.

El nacimiento del Osiris *italiano* que el *Pinturicchio* plasmaría iconográficamente no sólo había tenido lugar en los *Commentaria* de Nanni. La genealogía osiriana de los Borgia que presentaba a Osiris y –ahora sí– a su hijo Hércules *el egipcio* como ancestros de la estirpe nobiliaria que había alcanzado el Papado, también se habría contenido en otra obra de Annio da Viterbo, hoy perdida: la escrita en los albores de la década de 1490 e intitulada *De Viterbii viris et factis illustribus*²⁵. Y es al iniciarse esta recta final del siglo XV cuando podemos considerar que Giovanni Nanni emprendió su cometido más propiamente *filo-egiptizante*, tanto por las genealogías míticas, como por otro hecho que igualmente marcaría su controvertida trayectoria: el hallazgo ‘arqueológico’ en su ciudad natal, Viterbo, de fragmentos marmóreos que, al juntarlos, dieron lugar al conocido como «Marmo osiriano». Se trataba de una inquietante composición alegórica presidida en el centro por un fragmento de mayor tamaño que vertebraba el conjunto. En esta parte central [véase ilustración en página siguiente] se observa un árbol envuelto de motivos vegetales que crean en lo alto de su copa una forma ocular²⁶. Alrededor del árbol, unas aves revoloteando, mientras un pequeño reptil intenta trepar por el tronco. En los fragmentos que ocupan el registro superior, dos efigies (masculina y femenina) muestran esculpidos los perfiles de Osiris (izquierda) y *Xantha* (derecha)²⁷.

²³ Aunque veremos que hay matices, el de Sicilia se limita a indicar que Heracles nació en época de Osiris. Diodoro, *BH*, I, 21:5. Tal circunstancia no excluye que en Egipto hubiera cierto trasfondo heracleo-osiriano: una fusión de Osiris con Ra/Re, dios solar por excelencia, había dado lugar en las primeras dinastías a Heryshef, deidad que tardíamente –ya en época helenística– pasó a identificarse en algunos contextos con Heracles. [N. de la A.].

²⁴ Diodoro, *BH*, I, 24:2-3.

²⁵ Obra que habría ido destinada al cardenal Ranuccio Farnese. De ella sólo se tendrían noticias a través de la correspondencia de Alessandro Farnese, hijo de este cardenal. Cfr. Brian CURRAN, *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp. 121/329 n. 71.

²⁶ Recuérdense en este punto el *etro de Osiris* coronado por un ojo y las asociaciones bíblico-paganas con la *vara vigilante* referidas en Capítulo III a colación de Jeremías y Macrobio (también Jenofonte). Aquí nos topamos con la *columna osiriana* ‘descubierta’ por Nanni la cual –cabe recordar también– sería un ‘paralelo’ de las estelas y memoriales dejados por Osiris durante su extenso viaje, «como señales de su presencia». Diodoro, *BH*, I, 19:5-8.

²⁷ La identificación con *Xantha*, «musa egipcia de Sais y prima-hermana de Osiris, que lo acompañó en sus expediciones», sólo la da Baltrusaitis, ob. cit., p. 142. A partir de ello, puede conjeturarse que se trate de Neith, oriunda de la ciudad deltaica de Sais, siendo la funeraria una faceta de esta diosa egipcia que, de hecho, la acerca a Osiris, aun no haberle acompañado en sus viajes. Da la sensación de que *Xantha* sea una fusión de Neith con Neftis, hermana de Osiris y que viajó, pero junto a Isis, para buscar los trozos descuartizados del rey. [N. de la A.].



«Marmo osiriano». Fragmentos marmóreos de distintas épocas (siglos XII-XV)

Composición alegórica a partir de una luneta medieval al centro (asociada con la *columna osiriana*, también llamada *Tabula Osiriana Ægyptia*), con inscripción latina en registro inferior (del siglo XVI).

© Museo Civico di Viterbo [inv. 116]

Respecto al texto epigráfico que ocupa el registro inferior de la composición, se trata de una inscripción latina que, al parecer, fue añadida posteriormente, en 1587, cuando el conjunto escultórico se trasladó de la Catedral de Viterbo (lugar del presunto hallazgo) al cercano Palazzo dei Priori, a raíz de una remodelación²⁸. La inscripción conmemoraba tan solemne hallazgo en el Viterbo de finales de la centuria anterior:

OSIRIDIS VICTORIAM IN GIGANTES LITTERIS HIEROGLYPHICIS IN HOC ANTIQVISSIMO MARMORE INSCRIPTAM EX HERCVLIS OLIM NVNC DIVI LAVRENTII TEMPLO TRANSLATAM AD CONSERVAN[DA] VETUSTISS[IMÆ] PATRIÆ MONVMENTA ATQVE DECORA HIC LOCANDVM STATVIT. S·P·Q·V·

Fue erigido este mármol antiquísimo con *letras jeroglíficas* sobre la victoria de Osiris contra los gigantes, en el templo dedicado antaño a Hércules y que ahora está dedicado a San Lorenzo [=Catedral de Viterbo], a fin de preservar los monumentos y la gloria de nuestra antigua patria. *Senatus Populus/Que Viterbensis*.²⁹

²⁸ Actualmente, el «Marmo osiriano» está custodiado en el Museo Civico di Viterbo. Para su referencia, Adriana EMILIOZZI, *Il Museo Civico di Viterbo. Storia delle raccolte archeologiche*, Consiglio Nazionale delle Ricerche/Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-Italica, Roma, 1986, p. 30.

²⁹ Emulación del acrónimo S·P·Q·R· («Senatus Populusque Romanus»), pero más todavía del relativo a la *nueva* Roma renacentista, Venecia, que coincidía exactamente: S·P·Q·V· («SENATUS POPULUSQUE VENETORUM»).

Tanto el «Marmo osiriano» descubierto en Viterbo por, según Nanni, ser testigo de su fundación egipcia, como otros fragmentos que igualmente se encontraron en los años noventa del siglo XV (piezas marmóreas que formarían varias composiciones con idéntica intención de demostrar la antigüedad de la ciudad del Lacio), fueron recopilados en *De marmoreis Volturrhenis tabulis*, manuscrito fechado en 1492 e inserto en las «Annianae quaestiones»³⁰. Al margen de su naturaleza falsaria puesto que, por lo que refiere al «Marmo osiriano», los vestigios eran la resulta de una composición realizada a partir de reunir fragmentos de distintas épocas (en un espectro que iba del siglo XII al XV), lo cierto es que el texto contenido en la placa conmemorativa añadida a fines del Quinientos se alineaba en las teorías gigantológicas aludidas anteriormente (véase nota 19): la gigantomaquia era el desencadenante de la venia europea de Osiris desde las lejanas tierras del Valle del Nilo. Un desencadenante coincidente con el que motivó la venida de Osiris a la Península ibérica dentro de la extensa hoja de ruta que resiguieron los periplos osirianos narrados por Diodoro Sículo, desde el Mediterráneo hasta los confines de la India. La cuestión es que al hablar del gigante llamado Gerión, habitante en una isla, Eritia, sita en los límites del *ponto* (en este caso, el Mediterráneo) y en una zona incierta de Hispania (posiblemente Cádiz), y al describir cómo logró combatirse su tiranía, ni Diodoro, ni tampoco Herodoto o Plinio, mencionaban a Osiris en sus respectivos relatos. Sólo referían a Heracles (el tebano, no el egipcio), y lo hacían en relación con uno de sus *trabajos*: el que había conducido al héroe y semidios a la misión de apoderarse de los bueyes de Gerión/Geriones³¹. Nos vemos abocados a invocar de nuevo, pues, los *Commentaria* de Nanni para intentar resolver el vacío, así como el resto de lagunas que todavía impiden que accedamos al Osiris *español*.

La circunstancia de que la edición príncipe de los *Commentaria* estuviera dedicada a Fernando de Aragón e Isabel de Castilla viene a plantear que la emergente y pujante Monarquía de los Reyes Católicos contemplara con agrado una determinada línea primigenia de la realeza española: la fundamentada en una fórmula genealógica mítica que remontaba a sus primeros gobernantes hasta dos personajes para nosotros clave: Osiris y Hércules *el egipcio*. Esta posibilidad coge cuerpo a raíz del cometido de Nanni que, lejos de responder a una iniciativa propia, se debía a un encargo recibido a través de Bernardino López de Carvajal (1456-1523), embajador español en la Curia romana y que, además, durante cierto tiempo alojó en su residencia al propio Nanni. Con el objetivo de documentar exhaustivamente la historia primitiva de la estirpe que reinaba en Castilla y Aragón, unificadas formalmente desde 1479, Carvajal habría recibido la orden de Fernando II, siendo entonces trasladada al humanista de Viterbo³².

³⁰ Al respecto, Jacopo RUBINI (ed.), *Le questioni Anniane. Viterbo tra realtà e finzione*, Sette Città, Viterbo, 2014, esp. p. 19 y ss. Ahora bien, dada la relevancia del «Marmo osiriano», Nanni refirió en varios momentos de los *Commentaria* al que tenía por su máximo descubrimiento: *Antiquitatum variarum...*, ob. cit., ff. II/CXXVII-CXXXII.

³¹ La dualidad Gerión/Geriones es compleja. La *teogonía hesiódica*, a saber, la compuesta por Hesíodo (contemporáneo a Homero) entre la segunda mitad del siglo VIII y la primera del VII a.C., explica que Gerión fue un gigante de tres cabezas; otras fuentes aluden a los Geriones como gigante de triple cuerpo. De todos modos, la adaptación mitográfica acorde a la venida de Osiris a España comportará una distinción entre Gerión y Geriones, que pasarán a ser padre e hijos, respectivamente. Para la historia de Gerión/Geriones en dichas fuentes clásicas: Hesíodo, *Teogonía*, 287; Herodoto, *Historias*, IV, 8:1, 2; Diodoro, *BH*, IV, 17; Plinio, *Nat. Hist.*, IV, 22, 120. Asimismo, cabe añadir que en Antaeópolis (una ciudad adscrita al XII *nome* del Alto Egipto), se alzaba un templo dedicado a Anteo, el gigante vencido por Hércules, destruido tras una crecida excesiva del río Nilo. [N. de la A.].

³² Objetivo que perseguía demostrar que era las más antigua de las estirpes reinantes den las monarquías rivales, como podía, sin ir más lejos, la francesa de los Valois. *Cfr.* Richard L. KAGAN, *Los Cronistas y la Corona*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2010, p. 84.

IV.1.1.2. Las posibilidades hispano-italianas de la mitografía osiriana

Y es aquí, en el trasfondo de este encargo, donde debe encajarse la inclusión de una genealogía mítica de raíces osirianas en el libro XII de los *Commentaria*, mediante la cual «Ferdinande & Helisabet [sic] christianissimi principes» serían presentados como descendientes de Osiris. Inclusión que, eso sí, se articulaba de una forma indirecta al recurrirse a una rama de Noé que permitiera a Nanni no prescindir de una figura bíblica capital en los ancestrales orígenes españoles: la relativa a Túbal, hijo de Jafet³³. Ahora bien, en el desarrollo de esta genealogía de Fernando e Isabel donde no podía faltar en materia mítica el tradicional tubalismo propio de la época, Nanni adicionaba nuevos actores en la escena hispánica: Gerión y sus tres hijos, los Geriones³⁴. Una escena que, con tal adición, estaba ya lista para que dos personajes que aguardaban entre bambalinas pudieran al fin hacer su aparición: Osiris y Hércules *el egipcio*.

Los lazos que Nanni anudaba simbólicamente en las postrimerías del siglo XV entre el mito osiriano y los Trastámara implicaban una doble lazada al establecerse con ellos una relación diáfana con los Borgia. De ahí las posibilidades que ofrecía la mitografía osiriana porque la lectura resultante de ella era que la rama dinástica de los Borgia formaba parte del árbol genealógico de Fernando e Isabel al compartir un mismo fundador mítico, Osiris. Coincidencia en absoluto trivial si tenemos en cuenta la compleja situación italiana del *Quattrocento*, las no menos complejas relaciones con la Corona española y, por supuesto también, el nepotismo que se había apoderado del Vaticano a partir de la segunda mitad del siglo XV, en particular durante los pontificados de Inocencio VIII (entre los años 1484 y 1492) y del propio Alejandro VI (desde 1492 hasta 1503). Un nepotismo entendido en su plena literalidad y debido a la preocupación papal por situar, merecidamente según el criterio de los pontífices, a sus familiares, incluyéndose sus hijos naturales³⁵. En este sentido, la elección como sumo pontífice de Rodrigo Borja (*ca.* 1431-1503), oriundo de Játiva convertido en 1492 en Alejandro VI, había supuesto el inicio de una perseverancia en el propósito del nuevo Papa en posicionar a sus hijos a conveniencia. Fernando e Isabel estaban en el punto de mira de tal perseverancia, presentándoles Alejandro una serie de peticiones que les eran exigidas como moneda de cambio a la hora de otorgar breves pontificios o cualquier intercesión papal que actuara en favor de la Monarquía peninsular³⁶. Es en este contexto que, mientras Annio da Viterbo empezaba a proyectar ‘sobre papel’ la unión de mitos familiares de raíces osirianas, Alejandro VI pactaba en 1493, el mismo año en que Nanni entró a su servicio, la unión matrimonial de su hijo natural Juan de Borja (1474-1497), II duque de Gandía, con María Enríquez (1474-1539), perteneciente a la familia de los Almirantes de Castilla y prima del rey Católico³⁷.

³³ Para la secuencia genealógica completa de los Reyes Católicos, Nanni, *ob. cit.* (remítome siempre a la edición «ascensioniana»), lib. XII, ff. LXXXVIv-XCv.

³⁴ Nanni, *ob. cit.*, *idem*, fol. LXXXVIIIr, «De Gerione rege Hispaniæ».

³⁵ *Cfr.* Ernest BELENGUER, *Ferran el Catòlic. Un monarca decisiu davant la cruïlla de la seva època*, Edicions 62, Barcelona, 1999, p. 193.

³⁶ Belenguer, *ob. cit.*, p. 223.

³⁷ María Enríquez ya había estado casada con un hermanastro de Juan, Pedro-Luís, I duque de Gandía. Muerto éste antes de consumar el matrimonio (1488), los planes se truncaron y la maquinaria de desposorios volvió a ponerse en marcha. Juan de Borja heredó ducado y esposa al unirse a María en Barcelona (1493), aunque tampoco duraría demasiado a causa del asesinato del duque en julio de 1497. Al respecto, Eulàlia DURAN, “Els Borja i els escriptors valencians coetanis”, en *Revista Borja/Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 2 (2009), pp. 21-36.

A merced de la genealogía trazada por Nanni, el Papa podría atenuar los entredichos que ensombrecían sus orígenes nobiliarios, y vindicar lazos simbólicos con el remoto período fundacional de Europa, donde se hundían los auténticos orígenes sagrados de los Borgia y se amontonaban los gestos heroicos de su estirpe. Y en medio de esos orígenes sagrados, Nanni relataba que Osiris, descendiente de Noé-Jano, había llegado a la Península itálica en tiempos inmemoriales, a fin de emprender una misión civilizadora entre las tribus diseminadas por ella, tal vez simbolizadas en esas aves que revoloteaban en la luneta medieval inserta en el centro del «Marmo osiriano». Una vez lograda la misión, Osiris retornaba a Egipto, donde le esperaba su fatídico final: ser asesinado a manos de su propio hermano (Seth/Tifón). Sin embargo, la condición divina de Osiris hizo que sólo muriese en cuerpo, no en alma, resucitando bajo la forma de Apis³⁸. Este acto justificaba –ya de paso– la presencia del buey en el escudo heráldico de la familia Borgia. De todos modos, el asesinato de Osiris no podía quedar impune, por lo que su esposa Isis y su hijo Hércules habían decidido vengar su muerte venciendo a Tifón. No conforme con la muerte de su tío, Hércules declaraba la guerra a los seguidores de Tifón y, con ello, a los territorios norteafricanos y europeos. Vencedor en todos los campos de batalla, Hércules acabaría por suceder a Túbal y convertirse en rey de España; ya en tiempos venideros, se trasladaría a Italia, donde le aguardaban más victorias y conquistas. Y, prácticamente en paralelo a esta trama mitológica ‘sobre papel’, el episodio osiriano tomaba forma plástica a través de los frescos vaticanos pintados por el *Pinturicchio*, donde compartía espacio con varios santos del martirologio cristiano, así como con la visitación de la virgen María a Isabel.



Il Pinturicchio, pintura al fresco en los apartamentos vaticanos de los Borja, ca. 1495

Dos detalles del mito osiriano representado en la *Sala dei Santi*, quizá encima del trono pontificio.

Izquierda: escena lateral del techo artesonado con los trozos descuartizados del cuerpo de Osiris (se distinguen piernas, brazos y torso) siendo recuperados por Isis, quien a su vez sujeta la cabeza de Osiris; los trozos se dispondrían en la tumba piramidal que hay en el interior de un *naos* y que completa la escena.

Derecha: medallón con Osiris (viste capa roja), ya reencarnado; tras él, Apis; ante ambos, una dama (¿Isis?)

© Monumenti Musei e Gallerie Pontificie, Città del Vaticano

³⁸ En *Objetivos y Metodología* (nota 11) he aludido a Serapis, dios egipcio de época ptolemaica a partir del sincretismo de Zeus, Osiris y Apis. En relación con este último (*Hepu* en el panteón faraónico, Apis en el mundo grecorromano), su aspecto de toro (no de buey), o de hombre con cabeza de toro, enfatizaba sus facultades de fertilidad. Solía portar un disco lunar en su cabeza y sujetar el *dyed* ('pilar' de connotaciones osiríacas), atributo que le unía a Osiris con el que, de hecho, se fusionaba tras morir. Este estrecho vínculo entre ambos es lo que instó a unirlos en Serapis, cuyo culto traspasó las fronteras del Egipto lágida. Castel, *Gran Diccionario...*, ob. cit., pp. 67-69.

En el trasfondo de esta trama, la *prisca theologia* de Ficino aludida en el Capítulo III del trabajo a colación de un cristianismo reconciliado con las religiones paganas. Una reconciliación que situaba en el camino hacia la prefiguración de los misterios de Cristo (anunciación, nacimiento, muerte, resurrección) ciertos mitos preclásicos, entre los cuales el osiríaco. Claro que éste no es un dato nuevo. Según han venido señalando algunos especialistas, los frescos de la Sala de los Santos revelan una voluntad de ecumenismo cultural, junto al deseo de celebrar la eclosión de una *harmonia mundi* en tiempos de Alejandro VI, gestada desde el mismo día de su coronación al presentarse como Osiris³⁹. Todo ello en un momento histórico en que la cultura hermética estaba inmersa en la búsqueda de vínculos entre el cristianismo y la Antigüedad pagana; en que se recuperaba el reino nazarí de Granada; y en que parecían anunciarse la llegada de nuevos tiempos bajo los auspicios del buey de los Borgia –manto de acuerdo con el lema de Alejandro VI, «Pax Cultor». Y fue en este clímax italiano finisecular donde se fraguó la mitografía osiriana que, lejos de estar aislada, era una especie de satélite que orbitaba en la esfera orientalista, hebraísta y cabalística surgida a instancias del citado Carvajal, no sólo en torno a Nanni, sino a razón de otros tantos humanistas coetáneos⁴⁰.

Ante las posibilidades hispano-italianas de la mitografía osiriana, los vínculos genealógicos entre la Monarquía española e Italia estaban listos para servir en bandeja a merced de la influencia que la primera podía ejercer en la acción político-eclesiástica de la segunda. Si la Corona española remontaba sus orígenes a Túbal y Hércules, justo allí se toparía con Osiris como fundador mítico de los Borgia. Si Alejandro VI perseguía la alianza matrimonial entre Juan y María, la aspiración pasaría por la forja de la entente entre ambas genealogías. Si Noé-Jano era el ancestro primigenio, se reafirmaría la naturaleza sacra de un lugar de Roma donde se prefiguraba *ad hoc* al pontífice y se incentivaba el patronazgo regio español: el Janículo, la colina cercana a la urbe donde fue construido San Pietro in Montorio y, en su interior, el *Tempietto* de Bramante⁴¹.

³⁹ Para su figuración como Osiris y relaciones análogas (como Júpiter), Marià CARBONELL BUADES, “Roderic de Borja, client i promotor d’obres d’art. Notes sobre la iconografia de l’apartament Borja del Vaticà”, en Mario Menotti (*et alii*), *Els Borja*, Obra Social Caixa d’Estalvis de València/Bancaixa, València, 1992, pp. 389-487.

⁴⁰ Sería el caso, en lo que a la cábala se refiere, del cardenal Egidio da Viterbo (1469-1532). Al respecto, Robert J. WILKINSON, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*, Brill, Leiden, 2007, cap. 2: «First Beginnings: Egidio da Viterbo and the Kabbalistic Context of Syriac Studies at the Time of the Fifth Lateran Council», p. 29 y ss. Para el resto de las consideraciones sobre ese clímax finisecular, Álvaro FERNÁNDEZ DE CORDOVA, “El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales”, en *Revista Borja/Revista de l’IEEB*, 2 (2009), pp. 201-309. Sin embargo, y como cabe suponer, al margen de los Borja existen otros casos italianos de relación dinástica osiriana con un linaje. Uno de esos casos lo aporta Evangelista Maddalena de Capodiferro en un poema dirigido al cardenal Giovanni Colonna (ca. 1450-1508). Esta composición poética, glosadora de la antigüedad y gloria familiar de los Colonna, data de inicios siglo XVI (circa 1505-1508), y permanece manuscrita en BAV. Su belleza hace imposible resistirse a reproducir algunos de sus versos, en concreto estos: «Nostra laborum mens onus omne feret: iubet hoc tua maxima virtus stemmata principii et primi non certa decoris. Nobilitas summa est quoi longo intercidit aevo roboris et generis mansuri semper origo. Sive tibi Herculae nomen fecere Columnae, seu Pelusiacum Saturnia pignora Osyrim, coniugiumque Isidem refers». Una *derivación del egipcio Osiris, regalo de Saturno, y de su unión a Isis* que, tratándose de un cardenal, no deja indiferente. Poema extraído de Curran, ob. cit., p. 377 n. 74.

⁴¹ San Pietro in Montorio era el convento franciscano mandado erigir en Roma por los Reyes Católicos entre 1481 y 1500, que a su vez substituía una edificación previa medieval. Culminada la reconquista de Granada, Fernando e Isabel dispusieron añadir este templete a modo de conmemoración por su logro. El prestigioso arquitecto Donato d’Angelo Bramante (1444-1514) diseñó y ejecutó el proyecto durante ocho años (1502-1510) porque, pese a sus dimensiones, tenía una estructura compleja y además debía encajarse en la cripta ya preexistente. El Montorio (*Mons Aureus*, ‘Monte de Oro’) es la colina romana del Janículo donde, según la tradición, Pedro fue crucificado, de ahí su condición de lugar sagrado. La razón de atender el *Tempietto* de Bramante la reservamos para la *Addenda*, cuando tratemos el *Arco de los Españoles* de Amberes en el contexto del *felicísimo viaje* del futuro Felipe II.

Y si sumamos otros aspectos ocurridos en un lapso corto de tiempo (1493-1496), tendremos el arranque de la política reformista religiosa de Fernando e Isabel, marcada tanto por la reforma del clero, vinculada en adelante a la acción directa de los monarcas, como por los breves y bulas papales que les fueron otorgadas⁴². Ante tal elenco de posibilidades hispano-italianas que, según decimos, ofrecía la mitografía osiriana, no es de extrañar la proyección que le esperaba en el futuro. De ahí que aquel pergamino que contenía la hermosa genealogía iluminada traída a España desde Roma, tras serle entregada a Carlos V en el marco de su visita de 1536, pudiera responder a una réplica de la estratagema genealógica orquestada a finales de la centuria anterior.

IV.1.2. Proyección de la mitografía osiriana en la *Genealogia illustrissime Domus Austriae* de 1536

Es cierto que desde el primer momento de asumir el pontificado en 1534 (hasta 1549), Paulo III Farnese pareciera seguir la línea inaugurada por su predecesor, Clemente VII, al acceder a buena parte de las concesiones que este pontífice había hecho al Carlos V⁴³. Pero también lo es que tales concesiones no empecían que, en enero de 1536, apenas tres meses antes de hacerle entrega al Emperador de la *Genealogia illustrissime*, Paulo III tuviera aún sus sospechas sobre si Carlos repetiría el *Sacco* de 1527, en un contexto en que la imagen del *Rey de romanos* era boyante. Ante tal temor, el Papa reclutó tropas e incluso acondicionó el castillo de Sant'Angelo para estar preparado en caso de posible ataque⁴⁴. Con todo, durante la visita imperial de abril de 1536, Carlos V pareció mostrar –lo veíamos al iniciar el Capítulo– un tono conciliador y guardar buenas intenciones para con la Curia romana, ya en lo tocante al patronato regio sobre la Iglesia española peninsular y del Nuevo Mundo, ya respecto a los territorios napolitanos y sicilianos⁴⁵.

Ahora bien, el recelo y falta de confianza tenida por ambas partes –la imperial y la papal– sería la tónica dominante en los decenios de 1530-1540, y lo continuaría siendo en el de 1550 al convertirse Roma y, de hecho, toda Italia en uno de los ejes centrales del Sacro Imperio y, no menos, de la Monarquía de Felipe II⁴⁶. De ahí que la proyección de la mitografía osiriana pudiera ser clave en este contexto de tensión latente, más cuando en 1538, dos años después de su visita romana, Carlos V accediera a casar su hija natural, Margarita de Austria, con Octavio, nieto de Paulo III, enlazando de este modo la Casa de Austria con el linaje Farnese durante las décadas siguientes⁴⁷.

⁴² Destacando el *Si convenit*, bula de 1496 por la que Alejandro VI les concedió el título de «Católicos» en reconocimiento a la recuperación del Reino nazarí, la expulsión judía y demás logros (desde la óptica vaticana).

⁴³ Dandele, ob. cit., p. 66.

⁴⁴ Sigo aquí la hipótesis clásica de Ludwig von PASTOR, *Historia de los papas desde fines de la Edad Media*, Gustavo Gilí, Barcelona, 1961 (reed.), vol. 11, p. 219. Asimismo, Dandele, ob. cit., p. 67.

⁴⁵ Tono conciliador y buenas intenciones por ahora puesto que, a la larga, Carlos V se lamentaría de cómo habían evolucionado sus relaciones con el Papa. Relaciones complicadas ya de base, al debatirse el pontífice entre ser la cabeza de la Cristiandad o abogar por los intereses que le movían al abanderar uno de los Estados italianos preeminentes. Así, en el contexto de las instrucciones a su hijo Felipe, el Emperador exclamaba con cierta aflicción: «Y cuanto al Papa presente [Paulo III] ya sabéis cómo se ha habido conmigo y señaladamente cómo ha mal cumplido lo capitulado por esta última guerra, y dexándome en ella, y la poca voluntad que ha mostrado y muestra a las cosas públicas de la Cristiandad, especialmente en lo de la celebración del Concilio [de Trento]». Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ (ed.), *Corpus documental de Carlos V*, vol. II: 1539-1548, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975, pp. 575-576, doc. CCCLXXX: *Instrucciones de Carlos V a Felipe II (Augsburgo, 18 enero 1548)*.

⁴⁶ Dandele, ob. cit., pp. 67-74.

⁴⁷ A lo que el propio Carlos refiere en dichas *Instrucciones*: «no embargante que con esperanza que él [Paulo III] haría buena obra en todo, hiciesse el casamiento de mi hija Margarita con el duque Octavio, su nieto». *Ibidem*.

Algo que no distaba tanto de lo sucedido sólo cuatro décadas atrás con Juan de Borja y María Enríquez a instancias de Alejandro VI y a merced del patrón genealógico trabado en base a los apócrifos de Nanni, que facultaron que los *parentescos fictivos* –tomando prestada la expresión de Augustin Redondo⁴⁸– donde intercedían personajes de raíces osirianas –especialmente Cam-Zoroastro, su hijo Osiris y el hijo de éste– tuvieran su traslación hispánica en tiempos de Felipe II. Una traslación que, según hemos visto, venía de lejos y de diversos flancos: de los abuelos tanto por vía materna como paterna, del hermano menor de Carlos V y, a la postre, de este último. Y aunque la *Genealogia illustrissime* fuera de manufactura italiana y, según todo parece indicar, no tuviera una circulación más allá de residir en los fondos personales del futuro rey Prudente, lo cierto es que, lejos de ser marginal, es un documento que delata hasta qué punto se estaba abonando el terreno para que en la segunda mitad del XVI se sembrara una escenografía hispánica en torno a la mitografía osiriana, que tendría sus ecos en la historiografía y la cronística quinientistas, así como en el terreno fundacional. Defender tales presupuestos a partir de la *Genealogia illustrissime* tal vez responda a una percepción por nuestra parte donde pueda pesar más el factor intuitivo que el realmente demostrable. De ahí la necesidad de analizar de cerca este documento para valorar la viabilidad de estos presupuestos.

IV.1.2.1. Análisis textual e iconográfico de la *Genealogia illustrissime* (acotado al núcleo de la mitografía osiriana: Sección I, 1ª parte del documento)

Siguiendo el patrón genealógico de los apócrifos viterbienses, la *Genealogia illustrissime* de 1536 presenta una extensa relación de personajes míticos a razón de la mezcolanza renacentista que basada en lo pagano y lo bíblico. Estos personajes de naturaleza mítica se concentran en la primera parte del documento, dejando para la segunda los de carácter histórico, que culminan con Carlos V⁴⁹, de cuya efigie brotan cinco ramas. La quinta rama será desvelada antes de concluir el Capítulo; respecto a las otras cuatro, conducen a cada uno de los hijos de Carlos e Isabel de Portugal tenidos en el momento de confeccionarse el documento, a saber: Felipe, Fernando (fallecido en 1530), María de Austria (1528-1603) y Juana de Austria (1535-1573). Sin embargo, y aunque no vayamos a entrar en ello, es importante hacer notar que la *Genealogia illustrissime* no constituye un códice único, no hay una continuidad lineal de principio a fin, aun guardar relación la sección I con la sección II del documento por la razón que ahora apuntaremos. Hacia el último tercio del pergamino se da inicio a otra evolución genealógica: esta sección II (o adición al documento principal) data de mayo de 1536, incluye el linaje real de los Capeto de Francia y culmina con la efigie del padre del Emperador, Felipe el Hermoso (1478-1506)⁵⁰. En nuestro caso, atenderemos la sección I del documento y, dentro de ella, nos ceñiremos a analizar textual e iconográficamente la primera parte, por ser ésta donde se emplazan los personajes en los que reside el núcleo de la mitografía osiriana. Son un total de cuatro: Noé-Jano, Cam-Zoroastro, Osiris y Hércules *el egipcio*.

⁴⁸ Augustin REDONDO, “Légendes généalogiques et parentés fictives en Espagne au Siècle d’Or”, contenido en A. Redondo (coord.), *Le parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Centre de Recherche sur l’Espagne des XVIe et XVIIe siècles, Publications Sorbonne-Université de la Sorbonne, Paris, 1988, pp. 15-35.

⁴⁹ «Carolus Quintus Romanorum Imperator Semper Augustus». *Genealogia illustrissime...*, doc. cit., fol. s/n.

⁵⁰ «Philippus Castelle Rex Maximiliani et Marie filius Caroli V Romanorum Imperotis Pater». *Quam vetusto illustri ac regio itemmate a duobus (...) millibus Philippus Castelle Rex, Archidux Austrie [sic] paternum...*, BNE Res 265, Sección II, fol. s/n.

NOÉ-JANO

Que la *Genealogia illustrissime Domus Austriae* arranque con Noé era un inicio acorde con la recreación dinástica de tintes fabulosos, al ser la ascendencia bíblica indisociable de las raíces del linaje⁵¹. Aun no ser tan clara esta inauguración noeniana para algún que otro autor⁵², lo cierto es que el primer personaje representado y, además, de forma exacerbada en cuanto a su tamaño gigantesco, es Noé⁵³. No se trata, empero, del personaje convencional en tanto que *uno*, es decir, acotado a su naturaleza bíblica, sino dual. Su rostro representado mediante dos caras opuestas delata su trasfondo pagano al asociarse con Jano, rey primigenio de Roma y deidad romana pacificadora por excelencia a la que ya hemos aludido en ciertos momentos. La asociación Noé-Jano formaba parte del imaginario renacentista punto y hora que algunos de los autores antiguos recuperados en las postrimerías del siglo XV habían facultado la existencia de un Noé que era llamado indistintamente Jano⁵⁴. El sincretismo del personaje bíblico y el dios pagano visto a razón de Nanni o Lemaire estaba, pues, igualmente presente en la *Genealogia illustrissime* al figurar en la apertura de esta serie genealógica⁵⁵. Veamos:

NOA PATRIARCHA [rotulado bajo imagen que acompaña al texto] | NOA QUI ET JANVS.
Humani generis post diluuium reparator. Complura mortalibus filiis scilicet ac nepotibus suis veri Dei cultus instructione Philosophie ad animi culturam agriculture quoque pro corporis necessitate sublevanda traditione beneficia conferens variis a scriptoribus cognomentis celebratur. Nunc enim Vertumnus modo et notruis nominum per Pomone, Chaos et Semen mundi appellatur ubi noningentos et quinquaginta annos vixerat moritur post cataclysmum, annus CCCL ab ortu vero mundi annis. Hunc Noam vetustas ipsa sub Jani nomine figurans haud vulgarem viri prudentiam plane demonstravit aferam super manu sceptrum, altera solem

⁵¹ Antes de avanzar, cabe precisar que la genealogía bíblica no únicamente se fundamentaba en el Génesis. También hallamos la evolución genealógica de los reinos de Israel en el *Primer Libro de las Crónicas* (A.T., *Escritos*), que incluye la «Genealogía de Adán a Israel» (1Cr, cc 1-9) y sirve de prefacio a la historia de este rey y su mandato (1Cr, cc 10-29). La evolución es como sigue: Adán, Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared, Enoc, Matusalén, Lamec, Noé, Sem, Cam y Jafet. De Jafet: Gomer, Magog, Madai, Javan, Túbal, Mesele y Tiras. De Cam: Cus, Misraim (=Egipto), Fut y Canaan. Será esta segunda línea evolutiva la que más nos interese, siendo la fusión de nombres propios con los de cariz geográfico muy significativa, tal y como hemos comprobado en el Capítulo I del trabajo.

⁵² Pienso especialmente en Sánchez-Molero, para quien «el códice parte, como otras muchas genealogías de la época, sobre una divagación de los antepasados de Carlos V totalmente mítica, pero que el César convirtió en oficial. De este modo Felipe aprendió que su linaje se remontaba hasta la época del Génesis bíblico, desde Adán hasta Noé». Gonzalo Sánchez-Molero, «Las joyas de la librería personal de Felipe II», art. cit., p. 442. Quizá refiera a otra genealogía porque, en el caso de la que aquí nos ocupa, el inicio noeniano parece no dejar lugar a dudas.

⁵³ Recuérdese que en el Anexo del presente trabajo se incluye la *Genealogia illustrissime Domus Austriae*, aunque no en su totalidad sino a razón de la primera parte de la Sección I ya que, según lo dicho, será éste el fragmento aquí examinado. A este Anexo, que presenta un formato adaptado a las dimensiones y características especiales del documento, iremos remitiendo para que puedan visualizarse las imágenes y los textos originales.

⁵⁴ Cfr. Pierre VIDAL-NAQUET, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Akal, Madrid, 1992, pp. 114-115.

⁵⁵ Ya Checa señaló veinticinco años atrás este sincretismo, haciendo notar que estamos ante una *interesante y extraña* figura (Checa, «La imagen de Carlos V...», art. cit., p. 74). La dualidad Noé-Jano es, sin duda, interesante pero tal vez no sea del todo *extraña*. Según el historiador francés y especialista en el mundo griego referido en nota anterior, Pierre Emmanuel Vidal-Naquet (1930-2006), algunos de esos autores antiguos que, según acabamos de indicar, habían sido recuperados en las postrimerías del siglo XV, sobre todo por Nanni, tales como Catón, Jenofonte o Beroso, abogaban por tal asociación (*vide supra*). De hecho, el propio Nanni había adjudicado la fundación de su ciudad, Viterbo, a Noé-Jano en combinación a Osiris. Además de Nanni y Lemaire, también hablaría de Noé-Jano en la primera mitad del Quinientos el florentino Giovan Battista Gelli (1498-1563). Siguiendo la estela dejada por Annio da Viterbo, Gelli aseguró en *Delle origine di Firenze*, obra escrita hacia 1545, que Noé-Jano –supuestamente enterrado bajo el Janículo (véase nota 41)– había fundado Florencia en una de sus peregrinaciones por la Península itálica. Al respecto, véase Armand L. DE GAETANO, *Giambattista Gelli and the Florentine Academy. The rebellion against Latin*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum (vol. 119), L.S. Olschki, Florencia, 1976, p. 40.

*gestat quod primus omnium regios fasces et regnorum moderamina instituens annum solis motu per duodecim menses vistruxerit: quem Clavigeram quoque poete dixerunt, quod Januarius mensis ab eo denominatus, priorem annum exclusive terminans. Seguenti aditum faciat: nisi eius rei causam ad Jani templum referre malueris quod pacis tempore clausum belli vero tempestate apertis foribus conspiciebatur. Cetera Jani cognomentum nosse desyderans. Vertumnianum Propertii carmen perlegat.*⁵⁶

Con este primer texto se confirma que la *Genealogia illustrissime* remonta los orígenes de la Casa de Austria en Noé por ser «Restaurador del género humano tras el Diluvio», condición que le había reportado una misión capital: enseñar a sus hijos el culto, la devoción y la entrega a Dios. La relevancia noeniana otorgada en el Renacimiento se debía precisamente a este rango de *restaurador*⁵⁷. No era para menos. La *segunda edad del mundo*, es decir, la surgida después de la ruptura del Diluvio, se vertebraba en base al legado que Noé había traspasado a sus hijos Sem, Jafet y Cam: Asia, Europa y África, respectivamente. De los tres descendientes es Cam el asido en la *Genealogia illustrissime*, prescindiendo del primogénito y del segundo vástago, y haciendo continuador al hijo menor, cuya partición territorial africana incluía, claro está, Egipto⁵⁸. De todos modos, excedería de nuestras pretensiones ahondar en la cuestión de la primogenitura de Noé, en los intereses dinásticos que entrañaba asignarla a uno u otro hijo⁵⁹, y en las disputas intelectuales surgidas en época moderna a la hora de situarlos territorialmente⁶⁰.

⁵⁶ «NOÉ PATRIARCA. Noé, también conocido como Jano. Restaurador del género humano tras el Diluvio. A partir de diversos autores, de su nombre es celebrado que confirió muchas cosas a sus hijos y nietos mortales sobre la instrucción del verdadero culto a Dios [y] sobre el conocimiento de la práctica de la agricultura, tradición beneficiosa por contribuir a las necesidades del cuerpo [humano]. Con el nombre de Vertumno y por otros como Pomone, Caos y Semen [fue] fue también conocido en el mundo, donde vivió 950 años y murió tras el cataclismo, en el año 350 desde la creación del mundo. [En] la ancianidad misma de Noé figura, bajo el nombre de Jano, la prudencia de los hombres. En una mano porta el cetro; en la otra, un Sol, al haber sido el primero con el poder de todos los reyes y el timón [‘primero’, en alusión a la navegación] de todos los reinos a instituir el movimiento del Sol durante doce meses. Por ello fue llamado por [algunos] poetas *Clavigero* [‘aquel que porta las llaves’, epíteto de Jano], motivo por el que el mes de enero de él recibe su nombre, el primero tras el año finito. Y debe añadirse lo siguiente: si nada malo ocurría, las puertas de su templo permanecían cerradas en tiempos de paz; si se vieran abiertas [significaba] que los tiempos de guerra acechaban como la tormenta. Para aquel que desee saber sobre el sobrenombre de Jano *Vertumniano*, que lea el poema de Propertio». *Genealogia illustrissime...*, doc. cit., fol. s/n.

⁵⁷ La primacía de la figura de Noé venía, empero, de tiempos antiguos, sobre todo de los siglos II-IV cuando en el seno de la mitología bíblica «se había formado esa extraña mezcla entre las letras griegas y la tradición judía», Vidal-Naquet, ob. cit., p. 113. Para la notoriedad noeniana en los siglos XV-XVI, Don Cameron ALLEN, *The legend of Noah, Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*, University of Illinois Press, Urbana, 1949. En este sentido, y basándose en el relato bíblico, «no es un hecho del azar que de los tres hijos de Noé, que simbolizan los grandes grupos humanos conocidos, Cam sea el perverso, porque Cam es *Kem*, y *Kem* es hijo de *Kémit* (...). Cam es negro; pero ¿quiénes eran los hijos de Cam? Misraim, que todavía los árabes denominan hoy Misr, era Egipto (...). Por su particular potencia, Misraim era el verdadero primogénito de Cam, casi la personificación del propio Cam y la Biblia no se equivocaba al hacer la identificación», Iniesta, *Antiguo Egipto...*, ob. cit., p. 64.

⁵⁸ Ocupando un lugar preeminente no sólo en la *Genealogia illustrissime* (donde Cam será, según avanzaba, el único continuador dinástico de Noé), sino de forma generalizada en la recepción egipcia quinientista. Al lugar *ad hoc* de Egipto en el territorio africano apuntaba Alonso de Villegas, al que referiré más tarde. Lo hizo en el segundo volumen de su monumental *Flos Sanctorum* en los términos que siguen: «dividió el mundo [Noé] entre sus tres hijos. A Sem señaló la Asia, a Cham la Affrica con Egypto (...)». Alonso de VILLEGAS Y SELVAGO, *Flos Sactorum. Segunda parte y Historia general en que se escribe la vida de la Virgen... Tratase de las seis edades del mundo...*, Damián Bages, Barcelona, 1586, cap. IV, fol. 104r. Si pongo el legado noeniano en palabras de Villegas es por la repercusión de su obra, publicada en seis volúmenes entre 1568-1603 (año de muerte del autor) y con múltiples reediciones, sesenta hasta 1794. Para la repercusión de Villegas desde mediados XVI hasta fines XVIII, Fernando MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2000, p. 85.

⁵⁹ De hecho, ni siquiera en el Génesis aparece de forma clara, puesto que Cam suele aparecer nombrado entre Sem y Jafet, pero en cambio se le presenta como el menor de los tres.

⁶⁰ Mientras que los viajes de Noé le habían llevado por todo el mundo y tal condición viajera era aceptada (para el recorrido noeniano, donde no faltó la Atlántida, véase William J. BOUSWMA, *Concordia Mundi. The Career and Thought of Guillaume de Postel, 1510-1581*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, esp. pp. 257-258), la

Por el hecho de que excedería de nuestras pretensiones, nos centraremos en la elección optada por la *Genealogia illustrissime* como sucesor de Noé, la de Cam, pese a tratarse de un personaje antagónico a su padre y mencionarse con frecuencia como el *maldito* o el «mal hijo» por las razones que pasaremos a explicar.

«NOA PATRIARCHA»
Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536

Frontis del documento (detalle)
BNE, Res. 265 | © Biblioteca Nacional de España



Antes de ello, recuperemos un instante más la dualidad noeniana con Jano. Si bien la *Genealogia illustrissime* incluye otras asociaciones⁶¹, la más sobresaliente del texto y la imagen que le acompaña (véase en esta página) nos lleva a Jano. De esta divinidad era característico su rostro representado, según apuntábamos, con dos caras opuestas, una mirando adelante, otra hacia atrás⁶². Algunos mitos narraban que Jano fue uno de los reyes primigenios de Roma, aun ser su procedencia foránea, de Tesalia (Grecia). Como en cualquier otra *edad dorada*, Jano había gozado de un reinado de paz y prosperidad⁶³. A su muerte, fue divinizado y pasó a ser el dios de las puertas, siéndole consagrado el primer mes del año (*Januarius*), a lo que alude el texto de la *Genealogia illustrissime*. Precisamente, en las puertas de su santuario en Roma residía la gracia de anunciar qué coyuntura era la venidera: las puertas permanecían abiertas en tiempos de guerra, cerradas en los de paz. En cuanto a sus atributos, obsérvese que Jano sostiene en su mano izquierda un cetro de poder y unas llaves, por ser guardián de los tiempos de paz y velar a fin de que su templo estuviera sellado; la otra mano, la derecha, reposa encima de un Sol humanizado, confundiendo con el apoyabrazos del trono donde Jano está sentado y evocando la simbología solar en la iconografía real de tipo mítico.

ubicación territorial de sus hijos resultaba más compleja e intrincada porque éstos no quedaron inmóviles en los dominios recibidos. De ahí que ante el anhelo italiano (recuérdese a un Nanni o un Gelli) de apoderarse de Noé-Jano, países como Francia reaccionaran para salvaguardar su propia idea de «Monarquía Universal». Así, a mediados siglo XVI, Guillaume Postel explicaba que Cam había expulsado a Jafet de Italia, yendo a parar a territorio galo. A fines de la centuria, Guy Le Févre de La Boderie aseguraba que Francia fue el primer lugar emergido de las aguas del Diluvio. Ya en el XVII, Jacques Audigier defendía en *L'Origine des Français et de leur empire* (París, 1676) que «el auténtico nombre de Noé era simplemente Galo». Para todas las citas, me remito a Vidal-Naquet, ob. cit., p. 115. En el caso español, la versión más extendida fue, según lo dicho, la de Túbal, hijo de Jafet (y nieto de Noé), primer poblador de España y responsable de la mayoría de fundaciones míticas. La más extendida, cierto, pero no la única.

⁶¹ Destacando la de Vertumno, dios de origen etrusco relativo al cambio, glosado por Propertio (citado a final de párrafo por ser el poeta que versó en sus *Elegías* sobre sus mutaciones). Otros también lo hicieron, aun no ser citados explícitamente en el texto de la *Genealogia illustrissime*, caso de Varrón u Ovidio, que en las *Metamorfosis* presenta al Vertumno enamorado de la ninfa Pomona (aparece en el texto de la *Genealogia*, no sin cierta confusión).

⁶² Alegoría renacentista en tanto que futuro y pasado, respectivamente.

⁶³ Cuyo máximo logro fue alentar a que floreciera el sistema numerario. De ahí que las monedas romanas de bronce más antiguas (inicios siglo III a.C.) presenten la efigie de Jano en el anverso, mientras que en el reverso suela figurar una embarcación, puesto que él hubiera sido el creador de la navegación tras su viaje en barco desde Tesalia hasta Italia (Grimal, ob. cit., p. 295). De ahí también el timón aludido en el texto de la *Genealogia illustrissime*.

CAM-ZOROASTRO

La dualidad Noé-Jano prosigue en el próximo personaje de la *Genealogia illustrissime* con el ya referido Cam, hijo del patriarca del Génesis que a la vez es presentado bajo el nombre de Zoroastro. Es ésta una dualidad sin duda compleja al albergarse en ella una serie de relaciones colaterales. Pasemos, pues, al segundo de los textos del documento:

CHAM NOE FILIUS REX EGYPTI [rotulado en imagen que acompaña al texto] | CHAM MINIMUS NATU FILIORUM quos ante Diluuium Noa genuerat cui et Zoroasti nomen fuit preter nascentium morem (Solino auctore) natus mox risit non sine perverse indolis argumento: summa etenim impietate in parentem vino sepultum usus. Etite magie [¿?] plus equo studiosior atque idololatrie plantator. Bactrianorum regno potitus a Nino Babilonico post Cataclysmum tandem interimit [¿?] cui preter Osirim innumerarm prolem fuisse. Berossus testatur Nimrothum siquidem Babilonicum Saturnum ex Chuso Iove Egyptio habuit nepotem.⁶⁴



«CHAM NOE FILIUS REX EGYPTI»

Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536 | BNE, Res. 265, fol. s/n | © BNE

Primer personaje del códice encerrado en un círculo y compaginado con el texto que ofrecemos íntegro.

La identificación de Cam con Zoroastro, el inventor del *arte mágica*, aúna una extraña convivencia entre la fascinación y el menosprecio que ejercía este hijo de Noé sobre el cual recaía la maldición de Cam y del pueblo cananita a raíz del episodio bíblico en que el patriarca se sumía, estando desnudo, en un estado absoluto de embriaguez tras haber cultivado la primera viña y beber su fruto, siendo sus hermanos –Sem y Jafet– quienes socorrieron a su padre y le cubrieron de su desnudez⁶⁵. Y es a partir de esta identificación con Zoroastro donde se tejen esas relaciones colaterales a que aludíamos más arriba en las que Nanni tenía que ver⁶⁶, aunque sólo en parte⁶⁷. Tales relaciones conducen de la región de la Bactriana, en la que Zoroastro era rey-profeta, a Babilonia, donde lo fueron Nimrod y Nino. En este punto, la *Genealogia illustrissime* fusiona la narración bíblica con la derivada de mitos babilónicos. De ahí que hacia el final del

⁶⁴ «CAM, HIJO DE NOÉ, REY DE EGIPTO. Cam, nacido el menor de los hijos de Noé que dio a luz antes del Diluvio, de quien fue su nombre Zoroastro. Fue el primero de los nacidos (según Solino) que en el instante de nacer se puso a reír no sin una razón perversa, cometiendo solemne impiedad [al ver] a su padre sepultado en vino [en alusión al episodio bíblico de la embriaguez de Noé]. Más preocupado por la magia que por los caballos [¿?] e instaurador de la idolatría. Habiendo obtenido Nino el babilónico el reino de los bactrianos tras el cataclismo [¿Diluvio?], del que Osiris fue el primero de una innumerable prole. Beroso asegura que Nimrod, el Saturno babilónico, nacido de Cus, [era] nieto del Júpiter egipcio [=Cam]». *Genealogia illustrissime...*, BNE, Res. 265, fol. s/n.

⁶⁵ Gn 9:18.

⁶⁶ Para Cam-Zoroastro, Nanni, ob. cit. («ascensiana»), lib. XV, ff. CXVv-CXVIr.

⁶⁷ Con independencia del humanista de Viterbo, existía una tradición que venía de lejos, de los siglos bajomedievales. Así, en pleno siglo XIII, encontramos la figura de Cam-Zoroastro en la *General Estoria* alfonsina, que recoge lo siguiente: «Zoroastres, que era Cam, padre de Chus e avuelo [sic] de Neproth [=Nimrod] e visavuelo de Belo [en otras versiones, padre de Nino]», *General Estoria en su primera parte...*, BNE Ms 816 (microfilm), fol. 42r. La identificación de Cam con Zoroastro seguirá vigente en suelo hispánico en tiempos posteriores y en eruditos como, pongamos por caso, Pero Mexía. Al tratar de las *Edades del mundo*, el humanista sevillano señalará que «fue en estos tiempos inventada el arte mágica y encantamientos por Can [sic] a quien también llaman Zorastes», Mexía, *Silva...*, ob. cit., p. 182. Para una visión global de Cam-Zoroastro y el interés que suscitó en otros autores como Ficino o Della Mirandola, me remito de nuevo a Stausberg, ob. cit., cap. «Die Renaissance Zoroasters», p. 35 y ss.

texto se aluda implícitamente a las *Babyloniaca* de Beroso y se señale a Nimrod en tanto que Saturno babilónico (*Babylonicum Saturnum*), nieto de Cam e hijo de Cus (*Chuso*), considerado primer rey de Babel y constructor de la célebre torre del mismo nombre⁶⁸. El texto también refiere a la consecución del reino de la Bactriana (*Bactrianorum regno*) por parte de Babilonia tras el Diluvio (*Cataclysmum*)⁶⁹, y al papel que tuvo Nino⁷⁰. La cuestión es que esta serie de elementos de raíces bíblico-mesopotámicas casaban en la *Genealogia illustrissime* al asociar Cam a Zoroastro, dada la concepción tenida en la época sobre el *arte mágica*. Una concepción basada sobre todo en la idea evocada ya en Agustín de Hipona y que, como tal, seguiría vigente en los siglos XVI y XVII:

[De] Zoroastes [sic], rey de los Bactrianos, dizē que nació riendo, aunque tampoco aquella risa como no fue natural sino monstruosa, le anunció bien alguno. Porque segun dizē tambien fue inventor del arte magica, la qual le aprovechò muy poco, ni aun contra sus enemigos, para poder gozar siquiera de la vana felicidad desta vida presente. Pues fue vencido de Nino, rey de los Assirios.⁷¹

Surgida de la mano de Caín y traspasada a sus descendientes, el *arte mágica* albergaba tal poder que ni siquiera se había erradicado tras el paréntesis del Diluvio. La razón de haber sobrevivido era que Cam había preservado los saberes del *Arte mágica* –junto a los relativos a las *Siete artes liberales*– con el fin de que pudieran difundirse entre las generaciones futuras. De ahí que el hijo menor de Noé fuera tildado de *maldito*, si bien esta consideración nada tenía que ver con la que este mismo personaje había suscitado en tiempos medievales. En efecto, los conocimientos astronómicos adjudicados a Cam habían sido altamente apreciados durante el Medievo, llegando incluso a reconocerle una especie de condición suprema en tanto que garante de las artes y las ciencias⁷².

⁶⁸ Gn 10:9-11.

⁶⁹ El Génesis bíblico nos retrotrae a la tradición del Diluvio en la literatura cuneiforme y en la mitología babilónica, a merced de relatos como el *Gilgamesh* o del mito de *Atrabasis*. El primero presenta al héroe Gilgamesh y su máxima aspiración, la de ser inmortal, refiriéndose al Diluvio en ciertos pasajes del poema; en cuanto al segundo, el *Atrabasis*, trata sobre la creación del hombre y, posteriormente, de su cuasi extinción a causa del cataclismo diluviano. Para ambos mitos mesopotámicos, N. K. SANDARS (ed.), *L'epopea di Gilgamesh*, Adelphi, Milano, 1986; asimismo, W. G. LAMBERT *et alii*, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon, Oxford, 1969.

⁷⁰ Tan vinculado a Semíramis, personaje mítico identificado con Sumuramat, reina asiria del siglo IX a.C. Tiempo antes de erigir el obelisco que portaba su nombre (al que referiré en la *Addenda* del trabajo), Semíramis había sido esposa de Ones, visir de la Bactriana, un territorio resistente ante los ataques de Nino y su Imperio babilónico. La narración evemerista cuenta que la hermosa Semíramis lideró uno de los ejércitos bactrianos, demostrando su valentía y astucia. Al conocerla, Nino quedó rendido ante el valor y belleza de Semíramis, y cayó en deseo de tomarla por esposa. Para lograr su propósito, Nino amenazó a Ones con arrancarle los ojos si no le cedía a su mujer. Así fue como Semíramis casó, en segundas nupcias, con Nino, a quien sucedió en el trono babilónico tras morir. Esta historia, recogida por Diodoro Sículo (*BH*, II, 11), resultaba sugerente para el erudito renacentista al aunar los pormenores de una ciudad, Nínive; de un rey, Nino; y del vástago nacido del soberano babilónico y la bella Semíramis, Ninies, a menudo identificado con Adadnarari III, aun las reservas con que deben tomarse este tipo de relaciones histórico-legendarias. Si me extendo en estas precisiones sobre Nino y Semíramis es porque nos serán necesarias en breve, a colación de las referencias a sendos personajes en el *Flos sanctorum* de Villegas.

⁷¹ Agustín de HIPONA, *La ciudad de Dios del glorioso doctor de la Iglesia S. Agustín...*, Juan de la Cuesta, Madrid, 1614, lib. XXI, cap. XIV, p. 711.

⁷² Así, Cam era visto como un auténtico 'salvador' en *Arte cisoria*, tratado escrito hacia los años 1420 por Enrique de Villena (1384-1434): «Cham, fijo de Noe, que por algunos es dicho Soroastes, fue fallador, *ordenador è dador de las Artes è Ciencias*, escribiendo aquéllas en siete colupnas ò pilares de cobre, è aquellas mismas en otras siete colupnas de tierra cocha, saviendo quel mundo perecer devía por fuego». Enrique de VILLENA, *Arte Cisoria, o tratado del arte del cortar del cuchillo, que escribió don Henrique de Aragón, Marqués de Villena*, Antonio Marín, Madrid, 1766, p. 9. Desde la Antigüedad tardía y durante los siglos medievales, las teorías en torno al Diluvio solían otorgar a Cam el papel de garante de las *soelestas artes ac profana*, por el hecho de haber conservado las artes y ciencias a través de tablillas de piedra y metal, es decir, las columnas que menciona Villena. Incluso con anterioridad a Villena, ya en el siglo XIII, las leyendas tocantes a la acción salvadora de Cam habían sido reunidas en la alfonsina *General Estoria*.

Por contra, adentrados en el Quinientos, el recelo que despertaba Cam por el mismo vínculo con el *arte mágica* se había impuesto a su condición benefactora previa. Recelo que puede percibirse con facilidad en los tratados de erudición del dieciséis, tales como el *Flos Sanctorum* (referido en nota 58) de Alonso de Villegas (1534-1603), donde el autor toledano no duda en tildar de *maldito* al hijo de Noé:

Ninias, hijo de Semíramis [y Nino], echó del mundo al maldito Cham, hijo de Noé, llamado también Zoroastro. El qual nombre tomó de Astra, que es estrella, por averse dado a la Astrología Iudiciaria y el Arte Magica.⁷³

Al rico imaginario generado en torno a Cam-Zoroastro, y los matices que emanaban de él hasta el punto de dar lugar a este cambio de rumbo en su percepción erudita⁷⁴, aún debe añadirse una figura de signo egipcio, la de Hermes Trismegisto, de connotaciones mágico-filosóficas similares a Zoroastro. Remembranza entre ambos que armoniza a tenor del contexto renacentista, pronunciadamente neoplatónico y entusiástico receptor de la sabiduría y espiritualidad achacadas a profetas, a filósofos y a magos orientales. De ahí que los *Oracula chaldaica* atribuidos al rey-profeta persa Zoroastro encajasen en la horma de escritos asignados al rey-filósofo egipcio Hermes Trismegisto, en particular el *Corpus hermeticum*, respondiendo los dos casos a un conocimiento revelado que, desde finales de época helenística, fue difundido *in extenso* por el mundo grecorromano. Luego, la tradición medieval latina no sólo acogió a Zoroastro en calidad de *primer mago* (caso de Agustín de Hipona, junto al de Isidoro de Sevilla)⁷⁵, sino que dada su relación con Cam, pasó a presentarle como autor de un tratado de afinidad zoroástrica y hermética, aunque la materia nigromante era la predominante⁷⁶.

Y un paso más en esta remembranza que aflora en nuestro documento: a Ficino y su *prisca theologia* hemos acudido en más de una ocasión, insistiendo que con ella no pretendía desmarcarse del cristianismo, sino alcanzar una religión «natural universal» donde encajar el legado egipcio de Hermes Trismegisto al que podemos añadir el de su homónimo persa, Zoroastro. Desde esta perspectiva, la cristiana era entendida como una religión originaria, preparada y anunciada en el seno de las religiones antiguas⁷⁷.

⁷³ Villegas, ob. cit., fol. 105v.

⁷⁴ Cambio de rumbo alentado, además, por el episodio que la *Genealogia illustrissime* toma de Gayo Julio Solino (*Solino auctore*), autor del siglo IV que da cuenta del inquietante suceso de Zoroastro al nacer: su risa que había suplantado el llanto de cualquier niño, hecho *monstruoso* para san Agustín, y presagio de malos augurios, lo que la *Genealogia* se apresura a enlazar en el texto con el Noé ebrio y la instauración de la idolatría por Cam-Zoroastro.

⁷⁵ Al primero, me he referido con anterioridad. Para el caso de Isidoro, Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, vol. I, CSIC, Madrid, 1992 (reed.), cap. VI «Artes mágicas y de adivinación entre los visigodos», p. 422 y ss.

⁷⁶ Para la acción ‘salvadora’ de las artes y las ciencias en Zoroastro y Hermes Trismegisto, recuérdese lo dicho a final de nota 72, y en nota 42 de Objetivos y Metodología, respectivamente. En cuanto al tratado atribuido al hijo menor de Noé, en el siglo XIV ya se hablaba de la existencia de un libro compuesto por Cam, contenedor de los fundamentos y usos prácticos de la nigromancia. Así lo aseguraba Francesco Stabili (1269-1327), astrólogo de la corte de Florencia más conocido como Cecco d’Ascoli, en el marco de unos comentarios sobre *De sphaera mundi*, tratado de mediados del siglo XIII del matemático y astrónomo Giovanni Sacrobosco. No sólo por los *comentarios*, sino por el conjunto de su obra a la que pertenecen los *De principiis astrologiae*, Ascoli fue condenado por la Inquisición bajo acusación de hereje y condenado a la hoguera. Para las referencias a Ascoli y el hallazgo del libro atribuido a Cam, me remito a un curioso diccionario francés de inicios siglo XIX, publicado en 1818 bajo el título *Dictionnaire infernal* y que tuvo traducción a varias lenguas: Jacques Auguste COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire infernal ou sea cuadro general de los seres, personajes, libros, bechos, y cosas que hacen referencia à las apariciones, à la Majia [sic] blanca y negra, al comercio del Infierno, à las adivinaciones, las ciencias secretas*, Hnos. Llorens, Barcelona, 1842, pp. 155-156.

⁷⁷ Cfr. Jan ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid, 2006, p. 90.

Claro que en la trastienda de la reformulación de Ficino residía una teoría, la relativa a la «difusión de la verdad», que se basaba en una genealogía bíblica según la cual todas las tradiciones religiosas remitían necesariamente hasta Noé porque, tras el Diluvio, habían sobrevivido gracias a la difusión que hicieron de ella sus hijos y nietos. Aquí es, pues, donde debemos situar al Trismegisto y a Zoroastro, por ser ambos sabios, teólogos, profetas, *magos* primigenios que –foráneos al relato bíblico pero acoplados a él por la *prisca theologia*– impidieron la desaparición de los conocimientos originarios en toda su extensión y lograron preservarlos⁷⁸. Y es aquí, en este plano didáctico y filosófico-religioso donde confluyen una y otra figura, la egipcia y la persa, que avanzamos hasta el tercer personaje de la *Genealogia illustrissime*.

OSIRIS

Tras Cam-Zoroastro, la *Genealogia illustrissime* da paso al primer hijo de, según reza el anterior texto, una «innumeram prolem». Ese primer hijo se trata, efectivamente, de Osiris *Rex Egypti* quien, a su vez, conducirá hasta el cuarto texto –y último para nosotros– centrado en Hércules *Lybius* (o egipcio). Resulta inevitable plantearse a partir de qué argumentos y mediante qué mecanismos una genealogía mítica como la que nos ocupa podía trazar una ascendencia habsbúrguica como ésta. Y si poníamos el acento en la riqueza del imaginario generado en torno a Cam-Zoroastro, la stirpe mítica que establece un parentesco entre el hijo menor de Noé fusionado con el profeta persa y la descendencia de raíces osirianas, lo cierto es que tampoco se queda corta.

OSIRIS CHAMI FILIUS REX EGYPTI [rotulado en imagen que acompaña al texto] | OSIRIS PREFATI CHAMI SEU *Egyptii Saturni ex Rhea filius quem Moses Mesraim vocat Egypti Rex constitutus uxoris sue adminiculo cive Regionis hominibus agriculture usum tradens ab eisdem postfata Deorum albo adscriptus est a Typhone Gigante occisus. Anno ab aquis DL Mundi vero duodecimo supra septingentesimum et bis millesimum, huius Osiridis meminit Tibullus poeta vicens.*

*Primus aratra manu solerti fecit Osiris
et teneram ferro sollicitavit humum.
Primus inexperte commisit semina terre
Pomaque non notis legit ab arboribus.
Hic docuit teneram palis adiungere vitem
hic viridem dura cedere falce comam.*⁷⁹

«OSIRIS CHAMI FILIUS REX EGYPTI»
Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536

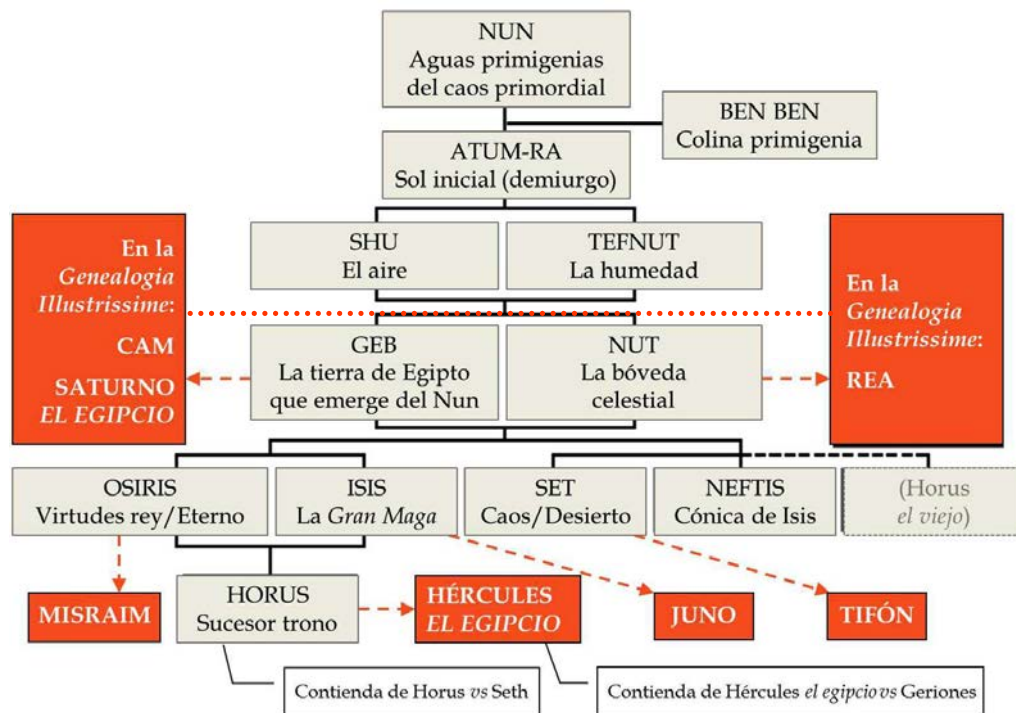
BNE, Res. 265, fol. s/n
© Biblioteca Nacional de España



⁷⁸ *Ibidem*. Además de Assmann, para esta vertiente filosófica de Ficino, la recepción de Zoroastro y las imbricaciones con el Trismegisto, me remito una vez más a Stausberg, ob. cit., parte II, cap. 2, pp. 93-128.

⁷⁹ «OSIRIS, HIJO DE CAM, REY DE EGIPTO. Osiris, hijo del mencionado Cam, también conocido como Saturno egipcio, y de Rhea [sic], a quien Moisés llamó Mesraim. Constituido rey de Egipto, con el apoyo de su hermana, libró a los hombres de la región [¿egipcia?] el conocimiento de la agricultura y, tras estos hechos, [Osiris] fue muerto por el gigante Tifón e inscrito en la lista de los dioses. En el año 550 desde las aguas [del Diluvio], en realidad año del mundo 2712, el poeta Tíbulo recordaba su destino. | Osiris fue el primero que, con sus habilidosas manos fabricó arados y removió la lozana tierra con el hierro. | Fue el primero en depositar semillas en la tierra nueva y en recoger los frutos de los árboles, hasta entonces desconocidos. | Él enseñó cómo armar las horcas a la tierna cepa [de la viña], y cómo podar con la dura hoz de su verde cabellera». *Genealogia illustrissime...*, BNE, Res. 265, fol. s/n.

En concomitancia con los dos textos anteriores, el referido a Osiris establece, de una parte, sincretismos en materia mítica, y adjudica, de otra, un segundo nombre bíblico al rey-dios egipcio, señalando que fue llamado Misraim por Moisés. Precisamente en el relato bíblico, tanto en el Génesis como en el *Libro de las Crónicas* (véase nota 51), los descendientes de Cam forman una de las tres divisiones del mundo dispuestas por Noé. Decíamos que el menor de sus hijos aglutinó los dominios camitas que incluían, además de Egipto, Etiopía, Arabia y la región de Canaán⁸⁰. La naturaleza sincrética de este Osiris, que seguía manteniendo unos orígenes remotos⁸¹, le convertía en nieto de Noé y primogénito de Cam; una línea bíblica alternada con la pagana al mutarse en el Saturno egipcio y emparejarse con Rea, una de las Titánidas griegas asida de la *teogonía* hesiódica⁸². Un sincretismo sin duda complejo el contenido en la *Genealogia illustrissime*, junto a una redimensión de los progenitores egipcios de Osiris (recuérdese mito en Objetivos y Metodología); de ahí que, para visualizar mejor tales asociaciones, resulte oportuno ofrecer una síntesis sinóptica elaborada en base a los ancestros osiriacos más habituales en la religión egipcia, es decir, los cohesionados en la Enéada heliopolitana:



Principales asociaciones sincréticas de raíces osirianas que contiene la *Genealogia illustrissime* en base a la cosmogonía egipcia de la *Enéada* heliopolitana. Se excluyen asociaciones más arriesgadas, tales como Nun/Diluvio o Noé-Jano/Atum-Ra.

⁸⁰ En Gn 10:6 y en 1Cr/cc 1:1-8 se enumeran los hijos de Cam, a saber: Cus, Misraim (=Egipto), Canaan y Fut (=Put). Este último, Fut/Put, también suele aparecer mencionado como Pitón o Tifón. Fijémonos que el texto de la *Genealogia illustrissime* explica que Osiris «fue muerto por el gigante Tifón», coincidiendo con el nombre usado por Plutarco en *De Iside et Osiride*. Por tanto, el resultado es el mismo: el rey-dios egipcio muere a manos de su propio hermano, respetando de este modo el mito original en que –recuérdese– Osiris es asesinado por Seth.

⁸¹ Véase Objetivos y Metodología, nota 17. Aunque en el Quinientos se desconociera cuándo habían de situarse esos orígenes (hoy en día existe cierto consenso en cifrarlos hacia finales del Reino Antiguo, en base a los *Textos de las Pirámides* de V-VI dinastías), sí era perceptible tanto en el texto plutarquiano como el resto de relatos grecorromanos que el rastro de Osiris y su culto en Egipto indefectiblemente se perdían en la noche de los tiempos.

⁸² La compuesta por Hesíodo, poeta heleno coetáneo a Homero, a caballo de los siglos VIII-VII a.C. Cabe recordar que Rea es la pareja de Cronos (ambos engendrarán a Démeter, diosa de la tierra cultivada), siendo Ops paredro de Saturno. La *Genealogia illustrissime* presenta, empero, cierta confusión entre los *titanes* griegos y sus nombres adoptados en el panteón romano. En este sentido, Cronos equivaldría al Saturno egipcio (*Egyptii Saturni*), que en el texto es Cam. En cualquier caso, en el texto rezuma esa asimilación implícita de Osiris con Zeus y Júpiter.

En la cosmogonía de la restauración postdiluviana del género humano que constituye la primera parte de la *Genealogia illustrissime*, Osiris ocupa un lugar relevante y tiene un papel activo en ella (de igual modo que en la Enéada heliopolitana): librarle al hombre el conocimiento de la agricultura y, en particular, desvelarle cómo afrontar el delicado cultivo de la viña. Esta condición de deidad ctónica, su estrecha relación con la tierra, su función transmisora del quehacer agrícola, son rasgos que ya hemos visto recogidos en el *De Iside et Osiride* de Plutarco. De formar parte del horizonte osiríaco en el antiguo Egipto pasaron al mundo grecorromano puesto que Osiris, lejos de ser absorbida completamente por Serapis (véase Objetivos y Metodología, nota 11), logró mantener una parcela devocional a merced de los misterios osiríacos. Y es en esta parcela propia, donde Osiris se asimilaría a Dioniso/Baco dado el vínculo con la viña, que el texto de la *Genealogia illustrissime* cita a un poeta latino, Tíbulo (*Tibullus*), autor de unas *elegías* en la segunda mitad del siglo I a.C. Aunque la obra tibuliana aún distaba de ser publicada en el momento de elaborarse la genealogía de 1536⁸³, el humanismo era conocedor de la producción lírica de Tíbulo, evocadora de dos de los grandes temas de su poesía, el amor y la agricultura. De ahí que el súmmum de la expresión amorosa fuera el idilio rural; para alcanzarlo, algunos de los versos de Tíbulo instaban a presentar ofrendas a los dioses (sobre todo uva), a la par que clamaban que Osiris y Baco eran uno mismo⁸⁴.

Estamos ante un Osiris naturalmente *filtrado* por la pátina clásica, junto al *filtro* que la patrística había significado en materia osiriana, caso de Clemente de Alejandría, de Agustín de Hipona o, a caballo del siglo III a IV, de Eusebio de Cesarea. Este último había ofrecido una ‘teología de los egipcios’ en *De evangelica preparatione*, donde ya es perceptible ese parentesco entre Saturno, Rea y el hijo de ambos, Osiris⁸⁵. Asimismo, Eusebio revelaba que Osiris fue el encargado de enseñar la agricultura a los hombres⁸⁶. Y en medio de este imaginario osiriano –fidedigno al dios egipcio en ciertos aspectos, desvirtuado en otros– la *Genealogia illustrissime* nos viene a aportar un matiz iconográfico interesante en la imagen que acompaña al texto de Osiris. Si observamos su efígie (véase ilustración dos páginas atrás o, a mayor tamaño, en Anexo del trabajo), apreciaremos que Osiris luce una capa verde. Según hemos leído en el texto, una de las enseñanzas de Osiris consistió en mostrar «cómo podar con la dura hoz de su verde cabellera», una reminiscencia del color característico en la iconografía osiríaca que, en tiempos faraónicos, era símbolo de fertilidad y vegetación⁸⁷.

⁸³ Me refiero a la publicación de 1567 salida de las prensas venecianas de Aldo Manuzio *el joven*, cuya edición fue a cargo del humanista lusitano Achilles Statius, *Tibullus cum commentario Achillis Statii Lusitani*.

⁸⁴ Francisca MOYA DEL BAÑO, “Notas sobre ediciones y comentarios de Tíbulo desde el humanismo”, en F. Moya del Baño (comp.), *Simposio tibuliano. Conmemoración del Bimilenario de la muerte de Tíbulo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1985, pp. 59-88; esp. pp. 70-71.

⁸⁵ Sólo me ha sido posible tener acceso a una versión francesa del siglo XIX de esta obra de Eusebio, en que puede comprobarse tal establecimiento de parentesco: «Après ces temps, l’empire échet à Saturne, qui s’étant marié avec sa sœur Rhéa, donna, suivant les uns, naissance à Osiris». Eusèbe de CÉSARÉE, *La préparation évangélique traduite du grec d’Eusèbe Pamphile, évêque de Césarée en Palestine, dans le 4^e siècle de l’Ère Chrétienne*, vol. I, Gaume Frères Librairies, Paris, 1846, lib. II, cap. II, p. 47.

⁸⁶ Añadiendo que fue también Osiris quien descubrió el vino y la cerveza: «On dit qu’Osiris découvrit la vigne; il avait d’abord fait usage de la bière; il enseigne l’agriculture aux autres hommes». *Ibidem*.

⁸⁷ La asignación en Egipto de un color a una determinada divinidad no era un acto arbitrario o estético. En relación con Osiris, su piel pintada en verde (en sus dos partes corporales visibles, rostro y manos) era el distintivo por excelencia de fertilidad y vegetación, de nacimiento y vida, si bien este color se compaginaba con otro de análoga consideración, el negro. Recuérdese el significado de *Kemet* (‘tierra negra’) como vocablo que designaba al país del Nilo en alusión al tono oscuro que cubría la franja cultivable de Egipto tras la inundación nilótica. En una sociedad agrícola como la faraónica, el verde y el negro fueron usados indistintamente a tal efecto, no sólo en

A partir del *filtro* clásico, los cabellos de Osiris tomarían importancia en el aspecto físico del dios en relación con su faceta viajera⁸⁸. De todos modos, es la capa –y no la cabellera– el elemento que en la *Genealogia illustrissime* aparece policromado en esta tonalidad, variación respecto al texto del documento que no disminuye la fuerza evocadora de su significado. Al margen de la cuestión sobre la cabellera, y retomando una vez más los lazos sincréticos osirianos de parentesco, es cierto que la circulación restringida de la que seguramente adolece la *Genealogia illustrissime* no es óbice para que la difusión quinientista de los postulados de Nanni fuera palpable en la esfera erudita española. Sin ir más lejos, en el *Flos sanctorum* de Villegas, donde el imaginario osiriano se sostenía en los mismos fundamentos, se incluía el trato peyorativo hacia Cam dada la *maldición* bíblica que recaía sobre él, y se equiparaba a Cam –tal y como lo hace la *Genealogia*– con Saturno en tanto que padre de Osiris⁸⁹:

Estava en Italia su hijo Cham que avia venido de Egipto (...), y porq con sus malas costumbres y vicios nefandos tenia pervertida grãde parte de la provincia echole de alli Noe (...). Cham passo a Sicilia y alli se caso con su hermana Rhea, muger que avia sido de Hammō, rey de Affrica, y le avia dexado por que avia cometido adulterio con una donzella llamada Amalthea de quien tuvo un hijo, y se llamo Dionisio Baco. Hecho el casamiento, juntandosele gente a Cham tan mala como era el, fue contra Hammon, y le quito el reyno de Affrica, que antes avia sido del mismo Cham por la division hecha por Noe. Apoderose del, y nasciole alli un hijo de su muger y hermana, Rhea, que se llamo Osiris: como afirman Beroso y Diodoro Siculo. Passados algunos años, dizen estos auctores, que Dionisio Baco, hijo de Hammon, hizo guerra a Cham, y le quito el reyno de Affrica que fue de su padre: y tomando amistad con Osiris, hijo del mismo Cham, le favorecio y hizo rey de Egipto. El qual caso con Isis su hermana, hija de sus padres mismos, Cham y Rhea. Estos [Osiris e Isis] enseñarō a los labradores a sembrar y coger el pan. Dieron leyes a sus subditos como se contentassen con sus campos y heredades, sin agraviarse unos a otros: procurando tener paz.⁹⁰

Unos folios más adelante de este fragmento, la secuencia genealógica de Villegas pasa al siguiente personaje de la mitografía osiriana, clave para seguir procurando esa paz:

...de Chā, aquel mal hijo de Noe de donde parece q Hércules Lybio fue bisnieto de Noe y hace d[e] el mencion Moyses en el Genesis llamãdole Laabin [=Lehabim].⁹¹

Se trata, en efecto, de Hércules *el egipcio*, el personaje que releva al rey Osiris en la *Genealogia illustrissime*, cuarto ancestro en la serie mítica de nuestro documento, y el último que aquí vamos a examinar. Un personaje sincrético no menos complejo que los precedentes y del que ya hemos ido aportando algunos datos con anterioridad.

Osiris, también en otros dioses vinculados al Más Allá (réplica del mundo terrenal), así como en algunas diosas (Hathor, Uadyed), e incluso a la hora de tinter el rostro de los finados (sobre todo en Época Saíta, dinastía XXVI). Para estas cuestiones, Castel, *Egipto. Signos y símbolos...*, ob. cit., p. 120, pp. 122-123.

⁸⁸ Así, al referirse a Osiris como *dios viajero*, Diodoro nos dice lo siguiente: «Osiris, tras la promesa a los dioses de dejar crecer su cabellera hasta que regresara a Egipto, hizo camino a través de Etiopía: por cuya causa, hasta los tiempos más modernos, perduró la costumbre de la cabellera entre los egipcios y lo que hacen viajes dejan crecer su cabellera hasta su regreso a casa». Diodoro, *BH*, I, 18:3.

⁸⁹ Claro que la descendencia camita de Osiris no sería exclusiva de la esfera erudita española del dieciséis. A merced de la amplia difusión de Nanni, también la hallamos, por ejemplo, en el citado Lemaire, al hacer su «tresnoble emperer Osiris» hijo de Cam y Rea según su propuesta de secuencia genealógica (*vide* nota 16).

⁹⁰ Villegas, ob. cit., fol. 105v.

⁹¹ Villegas, ob. cit., fol. 118r.

HÉRCULES EL EGIPCIO

Si hemos recurrido a Alonso de Villegas para dar paso al Hércules egipcio de la *Genealogia illustrissime* es porque su asociación a Lehabim (*Laabin* en Villegas), figura bíblica algo confusa por su trasfondo plural al representar el conglomerado de una antigua tribu que habitó en Libia según la genealogía bíblica⁹², resulta más clarificadora que la recogida en el texto de nuestro documento, del que enseguida nos ocuparemos. La misma claridad del *Flos sanctorum* de Villegas es extensible al campo de los libros de antigüedades, encabezado por Alderete y su tratado al respecto sobre España y África, mencionado cuando hemos atendido la dimensión lingüística en torno a «Misraim»⁹³. Tras sendas apreciaciones sobre Lehabim y Egipto/Misraim, ofrezcamos sin más dilación el texto de la *Genealogia illustrissime* que no sólo completa la cosmogonía de la restauración postdiluviana con el último personaje de raíces osirianas, sino también esa *historia sagrada* de orden politeísta (desde la óptica renacentista) y de concepción sincrética que, en formato de códice iluminado, le fue entregado al futuro Felipe II:

HERCULES LIBYUS OSIRIS FILIUS REX EGYPTI [rotulado en imagen que acompaña al texto] | *HERCULES, OSIRIDIS EX IUNO/ne seu Iside filius quem Moses Libyum nuncupat innumeris rebus preclare gestis, cum totam ferme Europam tyrannis exonerasset mortem obiit Anno ab aquis DCXXVII Mundi vero octuagesimo nono supra octingentesimum et bis millesimum non inficiamur complures apud diversos scriptores reperiri Hercules cum tres et quadraginta fuisse Varro in literas retulerit, huic tamen Egyptio Herculi ut Deo sacrificabant ut in primo humani generis ortu nato.*⁹⁴



«HERCULES LIBIUS OSIRIS FILIUS REX EGYPTI»
Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536
 BNE, Res. 265, fol. s/n | © Biblioteca Nacional de España

Aunque la efigie de Hércules (*vide supra*) se muestra con los trofeos de su primer *trabajo* (atributos tradicionales de maza y piel del león de Nemea), el personaje descrito en el corpus textual no corresponde al arquetipo de la mitología clásica, el Heracles griego. No es una disociación excepcional. Los episodios que componen el ciclo heracleo (los *Doce trabajos* y las empresas secundarias derivadas de ellos), estuvieron en evolución desde época helénica hasta la Antigüedad tardía, más aún con la conversión latina del héroe y semidios griego al Hércules romano. De nuevo, Diodoro o Agustín de Hipona serían los responsables de establecer clasificaciones que facultaran la distinción entre las facetas de un personaje que reunía en sí mismo el don de ser *uno* y *múltiple* a la vez.

⁹² Recuérdese lo dicho en nota 51: la genealogía bíblica no sólo queda recogida en el Génesis, también en el *Primer Libro de las Crónicas*. En lo tocante a los hijos de Misraim, se nos dice que «Egipto engendró a los ludíes, los ananíes, los **leabies** [=tribu de Lehabim], los naftujíes, los petusíes, los caslujíes y los caftoríes, de los que salieron los filisteos» (Gn 10:13-14). Respecto al *Libro de las Crónicas*, el relato es cuasi idéntico, únicamente presenta diferencias en dos de los hijos de Egipto: *petusíes* es sustituido por *patrusíes*; *caftoríes* por *cretenses* (1Cr, cc 1:11-12).

⁹³ Alderete, *Varias antigüedades de España, Africa...*, ob. cit., explicación de «Laabim» en pp. 347-348.

⁹⁴ «HÉRCULES LIBIO, HIJO DEL REY DE EGIPTO OSIRIS. Hércules, hijo de Osiris y de Juno, o Isis, al que Moisés [llama] Líbico [y] atribuye innumerables cosas [y] gestas admirables. Cuando casi había liberado de tiranos toda Europa, murió el año 627 desde las aguas, en realidad el año del mundo 2889, instituyendo diversos autores los cuarenta y tres Hércules, tal y como reporta Varrón, entre los cuales el Hércules egipcio, al que sacrificaban como dios, aun haber nacido primero entre el género humano». *Genealogia illustrissime...*, BNE, Res. 265, fol. s/n.

Partiendo del mito griego tradicional, Heracles era hijo de Alcmena y Anfitríon, aun no ser éste su padre. Harto conocida es la trampa que Zeus dispuso a la joven Alcmena, haciéndose pasar por Anfitríon en la noche nupcial para poderse unir a ella. De hecho, la hermosa Alcmena sería la última mortal que tomaría Zeus. Ahora bien, Zeus dispuso que esa noche se alargara durante tres jornadas, por lo que también tuvo lugar un encuentro de la joven con su verdadero esposo. Fruto del doble apareamiento nacieron dos hijos, Heracles e Ificles, gemelos alumbrados en el intervalo de un día. Cuando, aún niños, el primero mató al segundo, quedó claro quién de ambos gozaba de la condición de semidios al ser hijo de Zeus⁹⁵. Más allá de este punto de partida, estamos ante un mito cuyas raíces se hunden en unos tiempos en que la ganadería marcaba lo cotidiano. De ahí que reyes y príncipes (tal y como los faraones de Egipto) aparezcan como pastores de su pueblo; y de ahí también el leitmotiv instalado en los *trabajos* que Heracles debería afrontar y que le llevarían hasta los confines del mundo conocido, formándose así sus diversos epítetos geográficos (*tebano, gaditanus, siciliano, corintio...*, sin olvidar el *líbico* o *egipcio*)⁹⁶. Uno de los *trabajos* –apuntado de refilón– es el que condujo a Heracles al extremo del Occidente mediterráneo, justo en la latitud opuesta a la Cólquide⁹⁷. Allí tenía que apoderarse del rebaño de bueyes de Geriones, custodiado por el pastor Euritíon en la citada isla de Eritia. En el transcurso de este *trabajo*, Heracles fraguó un acto decisivo para que luego fuera considerado antecedente mítico de la Monarquía: la separación de Calpe y Abila, montes antaño unidos, sitios en territorio español y norteafricano, respectivamente, que supuso la unión del Atlántico y el Mediterráneo. Heracles quiso conmemorar su paso por este extremo occidental del mundo conocido erigiendo a ambos lados del estrecho, Gibraltar y Ceuta, las columnas que en adelante portarían su nombre, ya en la forma latina (Columnas de Hércules). Hasta aquí una síntesis del mito tradicional, en la parte que nos interesa.

En el seno de esa evolución de Heracles a Hércules, florecieron un sinfín de leyendas de carácter etiológico y topográfico, inicialmente de factura romana, que se irían integrando en particular al *trabajo* relativo al paso por los dominios de Geriones⁹⁸. A ello debe añadirse el desdoblamiento bíblico puesto que –en la visión tradicional– Hércules era descendiente de Túbal, hijo de Jafet y nieto de Noé. De ahí que, siguiendo esta secuencia genealógica hemos empezado a señalar con Nanni, se concediera a Túbal y a Hércules el rango de primer y segundo monarcas españoles y se les tuviera como responsables de gran parte de las fundaciones míticas en suelo peninsular (Cádiz, Sevilla, Tarragona, Barcelona...). De todo ello se encargaría de condensar, argumentar y enaltecer tanto la producción historiográfica medieval como la posterior renacentista, sin olvidar lógicamente el campo artístico, sin duda proclive en lo tocante a la iconografía de temática hercúlea⁹⁹.

⁹⁵ Para el conjunto de detalles, Grimal, ob. cit., p. 20.

⁹⁶ Estos *trabajos* corresponden a la segunda serie, es decir, a los emprendidos en tierras lejanas. En efecto, ya los mitógrafos de época helenística distinguieron dos series en los *Doce trabajos*: los seis primeros eran los que habían tenido lugar en la zona del Peloponeso; los otros seis, en el resto del mundo. Grimal, ob. cit., p. 242.

⁹⁷ Recuérdese el viaje de Jasón y los *argonautas* referido en Estado de la Cuestión, final nota 25. Se trata de la primera expedición que reunió abordo de la nave Argos a los héroes más representativos del mundo griego, los alineados en la generación previa a la Guerra de Troya, cuyo objetivo era recuperar el mítico vellocino de oro en los bosques de la Cólquide, en la actual Georgia rusa.

⁹⁸ Grimal, ob. cit., p. 260.

⁹⁹ Los ejemplos son inabarcables, así que me limitaré a exponer los que para mí son más representativos. Ya en el siglo XIII, Rodrigo Ximénez de Rada se hacía eco de las fundaciones peninsulares de Hércules, así como

La cuestión es que la *Genealogia illustrissime* prescindía, de una parte, de las bases mitológicas del Heracles/Hércules acabadas de exponer, sin que ello significara renunciar por completo a ellas, ni en cuanto a la iconografía que definía al personaje, ni por su condición medio-humana que viene señalada al final del texto del documento; de la otra, se acogía a ese componente osiriano que, según hemos explicado con anterioridad, se había dado con Diodoro respecto al origen egipcio de Hércules, a merced de una asociación con deidades del panteón egipcio (Khonsu y Heryshef), a lo cual Nanni había añadido la esencia horiana, convirtiendo así a Hércules *el egipcio* en hijo de Osiris. En paralelo, la genealogía bíblica expuesta en el Génesis y repetida, con un par de matices, en el *Libro de las Crónicas* (véase nota 92), hacía a Lehabim uno de los hijos de Egipto, por lo que el Hércules presentado en nuestro documento era, a todas luces, el que necesariamente procedía del lejano país del Nilo.

Sin embargo, conviene determinar si el ciclo heracleo clásico contribuía en algo a la configuración del Hércules egipcio. Decíamos que el ciclo completo está compuesto por los *Doce trabajos*, junto a la serie de empresas secundarias que derivaban de ellos. Una de esas empresas fue la vivida por Heracles en territorio egipcio. En el transcurso del undécimo *trabajo*, consistente en buscar las manzanas de oro del Jardín de las Hespérides, el héroe tuvo que viajar a Egipto para enfrentarse al cruel y despiadado rey que gobernaba entonces, el tirano Busiris¹⁰⁰. Mientras Osiris se encontraba ausente de Egipto debido al largo viaje que llevó a cabo, cuenta esta leyenda heracliana que

de su parentesco con las dinastías reinantes castellanas; el arzobispo de Toledo lo hacía en el marco de su magna *Historia de Rebus Hispaniæ sive Historia Gothica*, escrita hacia 1243. De forma similar, la citada *General Estoria* alfonsina narraba la venida de Hércules a España durante el reinado de Gerión: «En la sazón que Ercules arribo a Cadiz e fazia y sus lavores grandes, reynava en Espanna Gerion. E avn en esa tierra de Espanna non avia mas tres regnos, e era Gerion rey de todos. E este fue el primero rey que en Espanna ovo, segunt fallamos que dizen los sabios que escrivieron las estorias desto», *General Estoria*, BNE Ms 816 (microfilm), lib. II, cap. 2, fol. 32 a-b. Sin movernos de la historiografía medieval, pero dirigiendo la mirada hacia la facción opuesta de la Reconquista, encontramos que las fuentes árabes también incidieron en la figura hercúlea. Es el caso de al-Himyari, historiador andalusí a caballo de los siglos XIII-XIV que compiló un repertorio alfabético de noticias peninsulares, el *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar*, donde no se alude a Gerión, pero sí a personajes bíblicos como fundadores míticos y reyes primigenios de la Península: «al-Andalus es la última de las tierras habitadas del Occidente, pues llega hasta el Océano, el inmenso mar, más allá del cual no hay ningún país habitado. Se dice que los primeros hombres que tomaron posesión de al-Andalus fueron los hijos de Tubal (...)». M^a Pilar MAESTRO GONZÁLEZ, *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja/Universitat de València, Valencia, 1963, pp. 13-14. Respecto a Hércules, al-Himyari dice que descendía de los Rūm griegos en tiempos de Moisés, que fue el primer rey griego y que arribó a al-Andalus, concretamente a Cádiz, donde mandó construir un fastuoso templo con una torre que debía coronarse con una estatua suya (*idem*, p. 291). Llegados a la Edad Moderna, la figura de Hércules no sólo fue un referente en el campo erudito, sino también en el artístico, siendo un recurso capital en el contexto hispánico en la iconografía del poder. Uno de los ejemplos sin duda más notorios en el uso hercúleo se condensa en el granadino Palacio de Carlos V de la Alhambra, confiado al arquitecto Pedro Machuca, quien se encargó de su planificación en 1527, si bien su construcción se alargaría hasta tiempos de Felipe II y no llegaría nunca a concluirse. La significación de este palacio radica más en la representación imperial a través de la imponente arquitectura renacentista y los relieves decorativos de la fachada –alegóricos a la batalla de Mühlberg (1547)– que no en el edificio propiamente dicho, puesto que no fue utilizado como residencia. El tema hercúleo, entremezclado con motivos alusivos a Alejandro Magno (en el siguiente Capítulo del trabajo ahondaremos en esta dicotomía entre Hércules y Alejandro), se da en este palacio, pero también en la fuente monumental del Pilar, anexa a una de las puertas de acceso de la Alhambra. No hace falta indicar qué se perseguía con todo ello: manifestar que las gestas heroicas imperiales de Carlos V no sólo eran comparables a las de Hércules, sino que incluso iban más allá y eran más gloriosas. Para el conjunto de datos, Rainer WOHLFEIL, “Las alegorías de la Paz de la fachada occidental de Palacio de Carlos V”, en *Cuadernos de la Alhambra*, 31-32 (1995-1996), pp. 161-188. Debemos avanzar en este punto que Hércules *el egipcio* (o líbico) no alcanzará en ningún modo tal magnitud historiográfica ni artística. A pesar de ello, y como delata –sin ir más lejos– la *Genealogia illustrissime*, el Hércules egipcio será una figura de peso en el marco de mitificación de la Casa de Austria (*cf.* Checa, “La imagen de Carlos V...”, art. cit., p. 75).

¹⁰⁰ Hijo de Posidón y de Lisianasa, nieto de Crono y Rea. Busiris no aparece en ninguna dinastía y hay quien aboga por la posibilidad de que pueda tratarse de una deformación del nombre Osiris. Grimal, ob. cit., p. 74.

confió la regencia a Busiris, sin sospechar que éste acabaría por usurparle el trono¹⁰¹. Tal situación pudo resolverse gracias a Heracles que, en otra empresa derivada del undécimo *trabajo*, andaba cerca del reino luchando contra el gigante Anteo (véase final nota 31). No sin dificultades, el héroe logró matar a Busiris y pudo liberar al pueblo egipcio de su tiranía. Dificultades que habían pasado por estar a punto de morir Heracles en un sacrificio a que Busiris quería someterlo. La razón de ofrecerle en sacrificio era poner fin a una serie de malas cosechas y asegurar de nuevo la fertilidad de los campos, para lo cual un adivino llegado a Egipto desde Chipre aconsejó a Busiris que anualmente ofreciera a Zeus un extranjero, siendo el primero en inaugurar esta tradición el propio adivino. Luego vino Heracles, a quien Busiris apresó, ató y colmó de flores en medio del altar donde pretendía que fuera sacrificado¹⁰².

Quizá este episodio de Heracles como víctima propiciatoria en el marco de un sacrificio –finalmente truncado– dirigido a su padre, Zeus, dé pie en la última línea del texto de la *Genealogia illustrissime* a la alusión sacrificial. Sea como fuere, lo cierto es que este sacrificio nos aleja de poder dotarle de una naturaleza egipcia porque, aun situarlo en el reino de Egipto, incide en su condición de ‘extranjero’¹⁰³. De ahí que el texto de la *Genealogia* advierta en la *multiplicidad* de Hércules, reparando para ello en Varrón (*Varro*), fuente de autoridad en la primera mitad del siglo XVI como así lo atestigua la repercusión entre el humanismo que tuvo su cómputo de cuarenta y tres Hércules¹⁰⁴. De todos ellos, sobresalía *el egipcio* puesto que, pese al cúmulo de personajes hercúleos que respondían al mismo nombre, parecía no haber titubeos a la hora de asegurar que «el más antiguo nació entre los egipcios»¹⁰⁵. Y es éste el Hércules de la *Genealogia illustrissime*, presentado como hijo de Osiris e Isis/Juno, parentesco tan lejano y a la vez tan semejante al mito clásica que, gracias al ensamblaje de la *Genealogia illustrissime*, casaba a la perfección con el mito osiríaco¹⁰⁶. Ahora bien, como veremos en el siguiente Capítulo, entre el Hércules *tebano* y *el egipcio* habrá un matiz geográfico sustancial en la recepción egipcia y la lectura efectuada desde la Monarquía hispánica: si el primero era un extranjero de paso en territorio egipcio, el segundo era oriundo de Egipto, de donde partiría para dirigirse a lugares como Italia (Nanni) y Francia (Lemaire), para luego dirigirse a Asia Menor y fundar allí Troya, no sin antes haberse detenido en España. Una estancia peninsular que fomentará ciertos argumentos fundacionales relativos a este Hércules egipcio en autores que por igual examinaremos en el próximo Capítulo.

¹⁰¹ Según Diodoro Sículo, Busiris era inicialmente un gobernador egipcio al que Osiris había dejado encargado «de los territorios que miran hacia Fenicia». Diodoro, *BH*, 17:3.

¹⁰² Grimal, ob. cit., p. 75.

¹⁰³ Sin embargo, el episodio de la ausencia de Osiris motivada por sus viajes presenta algunos matices importantes en Diodoro, afectando precisamente a tal condición ‘extranjera’ de Heracles: «Osiris, tras organizar los asuntos de Egipto y entregar todo el poder a su esposa, Isis (...), dejó a Heracles, emparentado en linaje y admirable en valentía y en fortaleza física, como general de todo el país a él sometido (...)». Diodoro, *BH*, 17:3. Por tanto, aunque hayamos indicado con anterioridad que Diodoro no llegó a establecer que Heracles fuera hijo de Osiris (véase nota 23), sí insinuó que ambos estaban *emparentados en linaje*.

¹⁰⁴ Prueba de ello la tenemos en los *Adagia* de Erasmo, a los que acudiremos en el Capítulo VI del trabajo. Sobre los *alter Hercules* se nos precisa: «nam Varro quadraginta tres Hercules enumerat». Erasmi ROTERODAMI, *Adagiorum chiliades tres, ac centuria fere totidem*, Aldus [Manutius], Venetiis, 1508, Chiliad Prima, fol. 79r.

¹⁰⁵ Diodoro, *BH*, lib. III, 74:4.

¹⁰⁶ En este sentido, recuérdese que una de las proyecciones tardías de Osiris fue la asimilación a Zeus. Respecto a Isis, a merced del abanico de diosas del mundo antiguo que, según lo dicho en *Objetivos y Metodología*, llegó a contar en su haber más allá del culto isíaco propiamente egipcio, figuraba Juno, réplica romana de Hera, la deidad femenina más grande del Olimpo, hija mayor de Crono y Rea, y hermana de Zeus con quien –al igual que Isis y Osiris– se dispuso.

Vayamos concluyendo el análisis textual de la *Genealogia illustrissime* porque, según hemos indicado, no pretendemos exceder de la primera sección del documento y traspasar las figuras de Osiris y Hércules *el egipcio*, las cuales suponen para nosotros el núcleo de la mitografía osiriana. El documento avanza con Tusco, hijo de este Hércules, y prosigue sucintamente con los reyes de Escitia, con los de Troya (como Príamo) y con los germánicos de Sicambria. Una vez llegados a los francos, la línea genealógica confluye en Clodoveo, cuyo nieto recibe el reino de Borgoña; su hijo, Teodoberto, se convierte en progenitor de Sigeberto, duque de Alemania, de quien desciende Otoperto con el que, a la postre, se inicia la rama propiamente dicha de la dinastía Habsburgo¹⁰⁷. Ante este rico y vasto repertorio es obvio que los textos analizados de signo osiriano, los dos últimos, lejos de tener un mayor protagonismo que otros contenidos en este auténtico escaparate genealógico-geográfico que constituye la *Genealogia illustrissime*, son una pieza más dentro de ella. Una pieza, eso sí, que vale la pena preguntarse cómo encajarla en el contexto del documento de 1536 y qué proyección va a tener fuera de él.

IV.1.2.2. Significación de los textos de signo osiriano de la *Genealogia illustrissime*

Decíamos con anterioridad que quizá pesara más el factor intuitivo que el demostrable a la hora de presentar la *Genealogia illustrissime* no como un documento marginal a causa de su circulación restringida, sino como un repositorio de datos relativos a una parte de la recepción del mito egipcio: la que abonaría el terreno donde sembrar en la segunda mitad del XVI una escenografía hispánica en torno a la mitografía osiriana que, ultra el ámbito genealógico, tendría sus ecos en la historiografía y la cronística quinientistas, así como en el terreno fundacional. Pero tal posibilidad adquiere solidez tras el análisis de los textos de signo osiriano. La mitografía osiriana de la *Genealogia illustrissime* no es una mera exposición de *parentescos fictivos egipizantes*, inconexos mitológicamente por separado e hilvanados en el documento mediante el filamento de la fábula, sino que es un constructo mito-poético que pone orden mental al imaginario considerado como fundamental para envolver los orígenes legendarios de la Casa de Austria, donde Egipto resultaba clave para enfatizar la prosperidad de la civilización postdiluviana. De ahí que la mitografía osiriana perfilada en la *Genealogia illustrissime*, y que luego encontraremos desarrollada en el campo historiográfico-fundacional, nos permita establecer una jerarquía análoga a la que en su día dispusiera Dumézil a razón de los mitos de raíz indoeuropea¹⁰⁸. En efecto, los dos personajes de signo osiriano, Osiris y su hijo Hércules, responden al cumplimiento de las *tres funciones* –o *ideología trifuncional*– cuyo esquema triunfaría en el dieciséis hispánico, a saber: una primera *función* relativa a la soberanía, nutrida de componentes mágicos (dioses humanizados, caso de Osiris, y héroes luego divinizados, caso de Hércules, tanto el clásico como *el egipcio*) y receptora de una misión jurídico-legisladora para con su pueblo; la segunda *función*, centrada en la protección de los súbditos; y una tercera, la que debía asegurarles bienestar, sustento y reproducción.

¹⁰⁷ Para el resto del contenido de la *Genealogia illustrissime*, síntesis en Gonzalo Sánchez-Molero, “Las joyas de la librería personal de Felipe II”, art. cit., p. 442.

¹⁰⁸ Me remito a un par de sus trabajos más representativos: George DUMÉZIL, “La tripartition indo-européenne”, en *Psyché*, 2 (1947), pp. 1.348-1.356; y su obra capital, *La idéologie tripartite des Indo-Européennes*, vol. 31, Latomus, Bruxelles, 1958. Para la repercusión de los postulados de Dumézil de mediados del siglo XX en el campo de la mitología comparada, véase Marco V. GARCÍA QUINTELA, *Dumézil (1898-1986)*, Del Orto, Madrid, 1999.

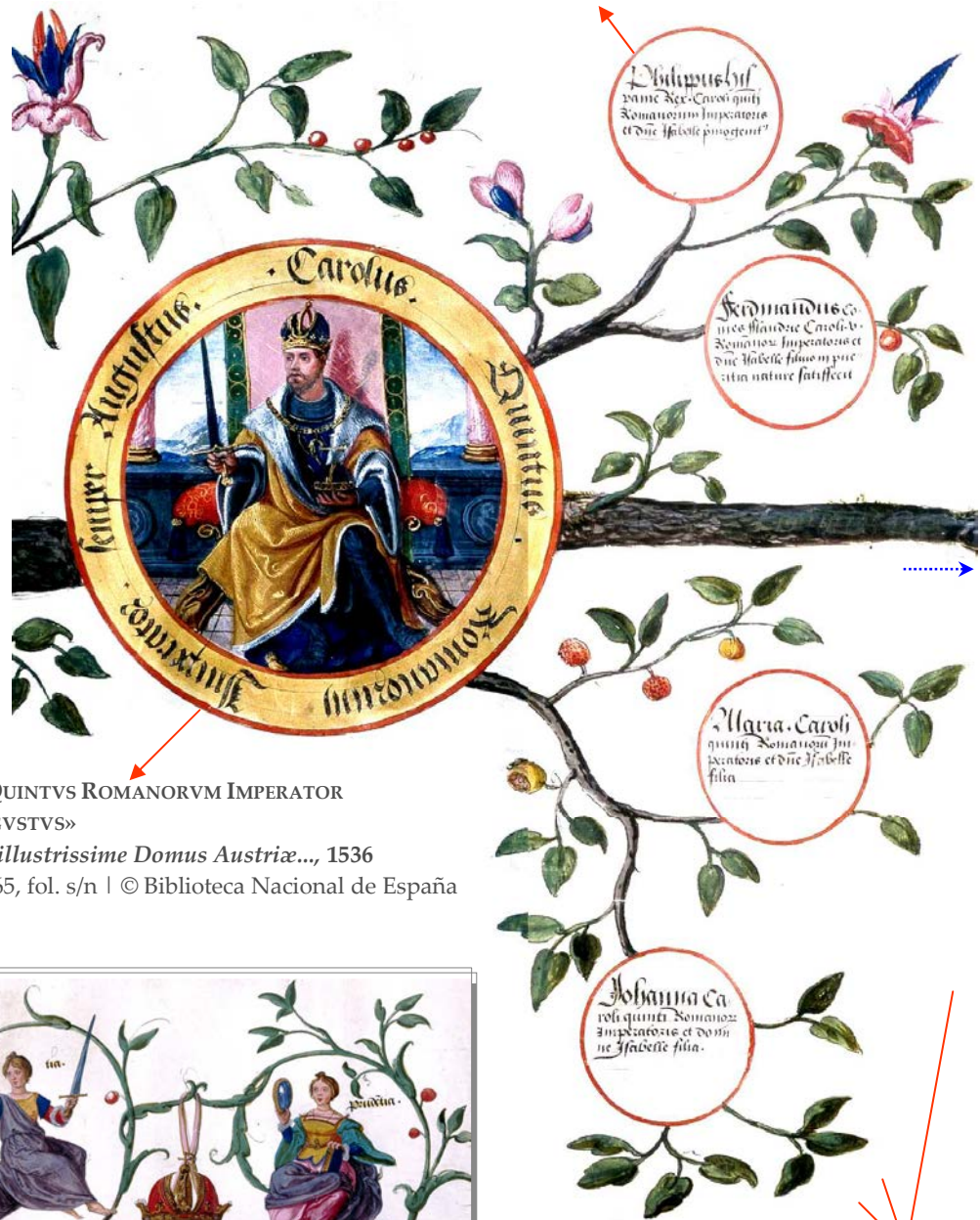
Este patrón *trifuncional* no va más allá –insistimos– de perfilarse en la *Genealogia illustrissime*. Habrá, pues, que esperar al Capítulo V para asistir al pleno desarrollo que, según avanzábamos unas líneas atrás, se dará en el campo historiográfico-fundacional. Será entonces, al situarlo en el horizonte erudito hispánico, cuando halleemos la inserción de ambos personajes de signo osiriano en medio de la materia mítica peninsular y al fin podamos superar las lagunas que todavía nos impiden acceder al Osiris *español* y, por extensión, al Hércules egipcio *español*, conversión que aún no se ha dado en el pergamino de 1536. Por el momento, el mensaje transmitido en la primera parte del documento sólo auguraba el asiento en el punto central del XVI de la mitografía osiriana hasta convertirse en parte indisoluble del pasado fabuloso previo a la romanización peninsular hispánica. Mensaje sumamente complejo y cimentado, como hemos visto, en un sincretismo genuinamente renacentista, que confería al futuro Felipe II lo que debía inspirar su *razón de ser*, basando sus orígenes en firmes raíces dinásticas por las que el príncipe provenía, en primer lugar, de Noé-Jano, *restaurador del género humano* y aquel que había ostentado el *poder de todos los reyes*; de Cam-Zoroastro, el inventor de las *artes mágicas*; de Osiris, rey de Egipto, quien a merced de sus dotes difundió entre los hombres el conocimiento de la agricultura; y del Hércules egipcio, protagonista de gestas admirables, cuya valentía había liberado a Europa de toda tiranía. Unas firmes raíces dinásticas de las que, en definitiva, formaba parte un Egipto entremezclado con episodios y personajes tomados de la mitología mesopotámica y grecorromana, a la par que inspirados en el relato bíblico, en el Misraim del Génesis y del *Libro de las Crónicas*.

Antes de dar por concluido este epígrafe dedicado a la *Genealogia illustrissime Domus Austriae* no olvidamos que quedaba pendiente algo: desvelar la quinta rama del documento. Recuérdese que las cuatro primeras, las emanadas de la efigie de Carlos V, conducían a cada uno de sus hijos tenidos junto a Isabel de Portugal en el instante de ser elaborado el códice en Italia. Es ante este pliego que culmina la primera parte de la *Genealogia illustrissime* que no es descabellado presumir aquella impresión que, según presagiábamos, debió causar en el joven Felipe, más aún al contemplar esta efigie de su padre –la labrada y policromada con mayor exquisitez en el conjunto del pergamino iluminado [véase ilustración página siguiente]– y descubrir que una de las ramitas arbóreas que brotaba del Emperador era, claro está, la suya propia. Resulta imposible no imaginar que el hecho de verse Felipe rotulado a él mismo llevara a su máxima expresión el insuflar esa *razón de ser*, siendo el mejor colofón posible a un obsequio ya de por sí extraordinario. Sea como fuere, el caso es que la quinta rama (la más gruesa y que corresponde al tronco central que recorre la totalidad de la genealogía) era distinta. Lo era porque no llevaba hasta ningún descendiente de Carlos. Derivaba en una bella composición alegórica donde la dinastía Habsburgo aparecía representada como garante de las cuatro virtudes (la Justicia, la Prudencia, la Fortaleza y la Templanza). Esta rama gruesa es la que otorga a la Casa de Austria su condición depositaria de la *translatio imperii*, de la cual era partícipe la mitografía osiriana, tal y como atestiguaba ese mismo tallo a su paso por el primer tramo del documento. He aquí la significación de la *Genealogia illustrissime* de 1536 en cuanto a la recepción egipcia se refiere en la esfera del poder. Un documento del que –reiteramos por última vez– no se pone en duda que tuviera una circulación restringida, pero pese a ello instó de algún modo a ensalzar Egipto como dador de ancestros en los orígenes míticos de la Casa de Austria y situó la mitografía osiriana en el aparato propagandista de la Monarquía.

«PHILIPPUS HISPANIE [SIC] REX CAROLI QUINTI ROMANORVM IMPERATORIS
ET DOMINE ISABELLE PRIMOGENIT»

Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536

BNE, Res. 265, fol. s/n | © Biblioteca Nacional de España



«CAROLVS QVINTVS ROMANORVM IMPERATOR
SEMPER AVGVSTVS»
Genealogia illustrissime Domus Austriae..., 1536
BNE, Res. 265, fol. s/n | © Biblioteca Nacional de España



Los otros tres hijos de Carlos e Isabel de Portugal en el instante de confeccionarse la *Genealogia illustrissime*, por orden:

- Fernando († 1530)
- María de Austria (1528-1603)
- Juana de Austria (1535-1573)

«JUSTITIA, PRUDENTIA, FORTITUDO, TEMPERANTIA». *Genealogia illustrissime...*
BNE, Res. 265, fol. s/n (final 1ª parte)
© Biblioteca Nacional de España

IV.2. Alcance de la mitografía osiriana en el aparato propagandista de la Monarquía. Las particularidades del caso inglés

La mitografía osiriana contenida en la *Genealogia illustrissime*, cuyo epicentro reside en Osiris y Hércules *el egipcio* (aun extenderse su radiación a los personajes adyacentes)¹⁰⁹, pareció encontrarse cómoda en medio de los ascendentes míticos de la Casa de Austria. Una comodidad perceptible al situarnos en las antípodas de un documento de alcance restringido como es el códice iluminado de 1536, ya sea en el exitoso *Flos sanctorum* del citado Villegas, o en un género no menos boyante como el vinculado a la poesía épica. Seguimos en el Capítulo IV, cierto, circunscrito a la esfera del poder, pero tal acotación no quita que las genealogías míticas vinculadas al linaje reinante y elaboradas en latín –como la *Genealogia illustrissime*– experimentaran su traslación al campo literario (reservamos el historiográfico para el siguiente Capítulo). Así, del mismo modo que ha ocurrido al toparnos con la épica filipina de tintes virgilianos en relación con el mundo cleopatrístico, qué mejor conducto propagandista para la irradiación del halo mítico-simbólico de los Austria y del mensaje legitimador de su dinastía que el evocado y difundido por la épica culta castellana y, colindante a ella, por el relato de caballerías¹¹⁰. Un patrón de esta traslación literaria es el derivado del orbe caballeresco surgido en torno a la legendaria figura medieval de Bernardo del Carpio y su victoria contra Carlomagno atribuida en Roncesvalles. Sabido es que del Carpio no sólo se consolidó, de forma particularmente intensa en el punto central del Quinientos, como arquetipo de héroe; lejos de situarse bajo el prisma de la fábula, también se le reconoció una más que probada historicidad, cosa que alentaba a cronistas e historiógrafos –en este caso y en otros– a tomar como fuente de autoridad los datos procedentes de la épica culta¹¹¹.

Una de las obras que reparó en Bernardo del Carpio y recreó el mundo de los Pares de Francia (retomaré el imaginario generado por el séquito militar carolingio al hablar de momias en Capítulo VIII), fue *El verdadero suceso de la Batalla de Roncesvalles* (Valencia, 1555), de Francisco Garrido de Villena (ca. 1520-¿?)¹¹². Ahora bien, del Carpio debía compartir su protagonismo con otra figura tanto o más relevante: Alberto, mítico ancestro de la Casa de Austria que esta épica quinientista quiso asociar al primogénito de Carlos V. La razón de hacerlo estribaba en la existencia de cierto paralelismo entre el amor cortés del caballero Alberto por la dama Marfisa, y el enlace del aún príncipe Felipe con María Tudor, celebrado en julio de 1554, justo un año antes de ver la luz la obra de Villena. De ahí que lo cantado en 1555 por este autor valenciano glosara lo que el desposorio significaba a nivel político-religioso, augurándose un acercamiento de Inglaterra al catolicismo tras la ruptura vivida con Enrique VIII y Eduardo VI¹¹³.

¹⁰⁹ En cuanto a Osiris, sus dos antecesores; respecto a Hércules *el egipcio*, el único hijo que se le atribuía, Tusco, en contraste con el proclive Hércules clásico, al que la tradición le adjudicaba unos setenta hijos.

¹¹⁰ Para el receptor de esta literatura en el Renacimiento español, básicamente formado por un público cortesano y nobiliario que buscaba en ella no sólo entretenimiento, sino la identificación de sus propios valores, véase Maxime CHEVALIER, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Turner, Madrid, 1976, esp. caps. «El público de las novelas de caballerías», pp. 65-103; y «La épica culta», pp. 104-137.

¹¹¹ Chevalier, ob. cit., pp. 124-126.

¹¹² Para contextualizar la obra de Villena en la épica culta castellana, Juan Carlos PANTOJA RIVERO, *Antología de poemas caballerescos castellanos*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2004, p. 17 y ss.

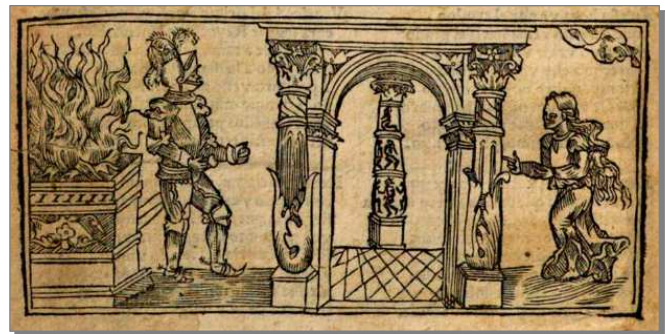
¹¹³ Para establecer este paralelismo he tenido en cuenta el argumento al respecto de Esther LACADENA, *Nacionalismo y alegoría en la épica española del XVI. La Angélica de Barabona de Soto*, Servicio de Publicaciones del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1980, pp. 204-205.

Del conjunto de 36 cantos que componen la obra épica de Garrido de Villena, es en el Canto IV donde se condensa una nutrida desfilada genealógica con el pretexto de mostrarle a Alberto cuáles eran sus orígenes. Provisto de armadura y plantado con porte de valeroso caballero, Alberto se hallaba ante una columna que contenía esculpida la historia pasada y futura de su linaje. Para poder discernirla y comprenderla, Alberto precisaba de alguien que pudiera interpretar el significado de las inscripciones, por lo que en la misma escena irrumpía un personaje femenino, Melisa. Si recuperamos en este instante el *Orlando furioso* referido en Capítulo III y recordamos el influjo ariostesco (es decir, el ejercido por la novela de Ludovico Ariosto en la literatura cultivada en la España del Quinientos), entenderemos porqué Villena acudía al personaje de Melisa¹¹⁴. Gracias a esta profetisa, en cierto modo paredra de Merlín, asistimos a la *translatio imperii* que denotábamos al final del anterior epígrafe, mediante la cual este Canto IV de Villena trazaba una inequívoca e ininterrumpida línea genealógica que tomaba forma visual en aquella columna esculpida [*vide infra*].

*Aquel que va en el arca navegando
que lleva allí del mundo la simiente
por la ventana siempre contemplando
la perdición de la ahogada gente.
Él solo todo el mundo renovando
por orden del gran Dios omnipotente,
pues aquel Noe que fue escogido
de Dios por el más justo que ha vivido.*

*Mira después en la ya enxuta tierra
a Can [sic], hijo de aquel, va rehaziendo
la perdición de aquella cruda guerra
y del la humana gente descendiendo.
Después que toda el agua ya se encierra
su fructo justo y sancto produziendo
Osirides que ha sido Rey primero,
de los Egypcios noble caballero.*

*Mira después a Hércules que ha sido
en África famosa coronado,
y a Tusco que en Toscana fue admitido
por Rey y de su nombre la ha llamado.*¹¹⁵
(...)



«LA DONCELLA MELISA MOSTRANDO A ALBERTO LA HISTORIA DE SU LINAJE»

Grabado anónimo extraído de Francisco Garrido de Villena, *El verdadero successo de la famosa Batalla de Roncesvalles con la muerte de los Doze Pares de Francia, dirigida al Serenissimo, Alto y Muy Poderoso Señor don Carlos de Austria, Infante de las Españas*. En Casa de Ioan de Mey Flandro, Valencia, 1555, Canto IV, fol. XIVv.

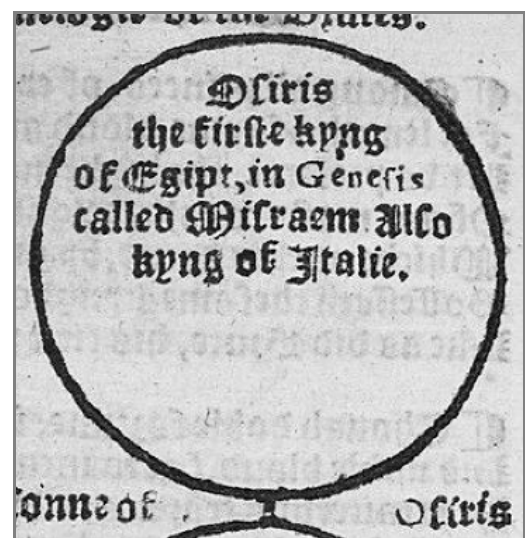
Así, una vez retiradas las aguas del Diluvio, la línea genealógica arranca con aquella *restauración del género humano* aludida anteriormente; sigue con un Egipto personificado en *Osirides* (cuya notoriedad incluso minimiza a un Hércules más bien discreto); y, tras proseguir de un modo prácticamente análogo a cómo lo hace la *Genealogia illustrissime*, los versos de Villena culminan, avanzados unos folios, con la rama histórica de los Austria y, en concreto, su unión con los Tudor a raíz del enlace matrimonial de 1554.

¹¹⁴ En el mundo antiguo hubo varias heroínas llamadas Melisa, si bien la más célebre fue una sacerdotisa del culto a Deméter e iniciada en los misterios de esta diosa griega de ecos isíacos, segunda hija de Crono y Rea. Melisa fue un nombre retomado en el Renacimiento precisamente a raíz del *Orlando* de Ariosto. Para el influjo español de éste, Antonio PORTNOY, *Ariosto y su influencia en la literatura española*, Estrada, Buenos Aires, 1932.

¹¹⁵ Francisco GARRIDO DE VILLENA, *El verdadero successo de la famosa Batalla de Roncesvalles con la muerte de los Doze Pares de Francia*, En Casa de Ioan de Mey Flandro, Valencia, 1555, Canto IV, fol. XV r.

Tanto en la obra épica de Villena como en la *Genealogia illustrissime*, la secuencia genealógica Noé-Cam-Osiris-Hércules (*egipcio*) supone un constructo político-teológico (de naturaleza bíblico-pagana) destinado a cumplir un cometido laudatorio para con la Casa de Austria. Hasta aquí todo claro. Ahora bien, en lo concerniente a la mitografía osiriana, parecía que la propaganda habsbúrgica no pudiera renunciar a ella una vez alcanzado el punto central del XVI. De ahí que, en el caso de Garrido de Villena, tal propaganda estuviera soslayada en esa literatura tan apreciada en el Quinientos como era la caballeresca, indisociable del universo artúrico y de la prosa francesa medieval, recepcionada en España a partir de la segunda mitad del siglo XV, especialmente a instancias del *Baladro* –recuérdese lo dicho en Capítulo anterior. Ni entonces ni ahora nos compete atender la *materia de Bretaña*, ni tampoco detenernos en los pormenores de la novela artúrica. Pero sí resulta interesante atisbar hasta qué punto la poesía épica sirvió de plataforma literaria para difundir y popularizar la mitografía osiriana, antaño hilvanada en las genealogías míticas inspiradas en los postulados de Giovanni Nanni.

Retomando la unión matrimonial de Felipe de Habsburgo y María Tudor, este proceso de difusión y popularización se dio de forma análoga en el caso español e inglés –albergándose en mis sospechas que el segundo debiera mucho al primero. En este sentido, es harto probable que el enlace acontecido en 1554 actuara de hilo conductor entre uno y otro a merced del árbol genealógico de los Austria que, según veíamos en la obra de Villena, culminaba con la unión del príncipe español y la reina inglesa. Aunque las teorías de Nanni hubieran amanecido en Inglaterra a finales de los años 1540, durante el trasvase del reinado de Enrique VIII al de Eduardo VI (amanecer constatable gracias a una genealogía de ambos monarcas Tudor donde el ancestro osiriano aparecía en calidad de rey primigenio de Egipto e Italia, facultando anudar ciertos lazos con Britania, *vide infra*), y saltándonos el brevísimo lapso de días que supuso el reinado de Juana Grey, no fue hasta Felipe II y María I (1554-1558) cuando ese proceso de difusión y popularización se agilizó, y la mitografía osiriana de la esfera anglo-irlandesa adoptó unos rasgos propios y peculiares.



«OSIRIS, THE FIRSTE [SIC] KYNG (SIC) OF EGIPT (SIC), IN GENESIS CALLED MISRAEM ALSO KYNG (SIC) OF ITALIE»
 en Arthur Kelton, *A Chronycle with a Genealogie declaryng that the Brittons and Welshmen are lineallye dyscended from Brute (...)*.

Richard Grafton Prynter to our Soveraigne Lorde Kyng Edward the VI, London, 1547, fol. s/n (detalle)

Adopción que tuvo lugar en este mismo punto central del XVI, aunque su gestación en realidad venía de lejos. Un texto al que no nos hemos referido y que complementa en cierta medida al sí citado *Liber Genealogiæ Regum Hispaniæ* de Alonso de Cartagena, junto a su adaptación en la *Anacephaleosis*, es la *Proposición contra los ingleses*, discurso que el propio Cartagena ultimó hacia 1434, en medio de las discusiones surgidas durante el Concilio de Basilea (1431-1449) del que él mismo tomó parte activa. Aprovechando el marco intelectual propiciado en Basilea, que daba la oportunidad de zanjar viejos desencuentros entre castellanos e ingleses¹¹⁶, Cartagena vindicó el derecho de precedencia del rey de Castilla sobre el de Inglaterra, verdadero foco de su discurso; puso en valor los lazos de parentesco habidos entre ambas casas reales desde tiempos de Alfonso X¹¹⁷; y, en definitiva, hizo prevalecer la antigüedad y legitimidad castellanas por encima de cualquier otra, ya fuera de un reino peninsular o foráneo. Así, el letrado castellano pasaba a identificar explícita e implícitamente Castilla con Hispania, no sólo en sentido geográfico, sino también como espacio político unitario¹¹⁸, al mismo tiempo que la presentaba como clara aventajada a Inglaterra en todos los sentidos posibles¹¹⁹.

Si prestamos atención a este texto de Cartagena, decíamos que complementario a la genealogía de raíz bíblica aunada en su *Anacephaleosis*¹²⁰, es porque la pretendida ventaja de la Corona española respecto a la inglesa daría con la horma de su zapato al toparse con la mitografía osiriana. Ciertamente que en el pensamiento político de Cartagena no hallamos aún el ancestro osiriano; claro que, pese a ello, la remota antigüedad castellana volcada en la *Proposición* descansaba en la venida de Hércules (no egipcio) a la Península y en su victoria sobre Gerión, lo que no empecía que antaño hubieran habido otros reyes, «aunque non sabemos sus nombres por la grand [sic] antigüedad», y lo que permitía sostener que Castilla era uno de los reinos más antiguos –cuanto no el que más– del mundo, mientras que a su lado –siguiendo a Cartagena– «la silla real de Ynglaterra non se fallara [hallara] sin dubda tamaña antigüedad»¹²¹. Al situarnos de nuevo a mediados siglo XVI, momento en que se recuperaron y editaron en España

¹¹⁶ Para tales desencuentros, sobre todo de índole diplomático, sucedidos en sendas embajadas (española e inglesa) enviadas a Roma en los años 1420, véase Margaret M. HARVEY, *England, Rome and the Papacy, 1417-1464. The Study of a Relationship*, Manchester University Press, Manchester & New York, 1993, p. 9 y ss.

¹¹⁷ Haciendo hincapié en la unión matrimonial de Leonor de Castilla, hermanastra de Alfonso X, con Eduardo I de Inglaterra (1254). Cartagena nos dice: «E assi mesmo el Señor Rey de Ynglaterra es muy noble. Ca non solamente desçende dela Cassa de Ynglaterra (...). E creo que tan bien de linaje de otros reyes e príncipes e señaladamente dela Cassa de Castilla e de Ynglaterra fueron muchos matrimonios. E entre los otros príncipes de Ynglaterra que descenden a la Cassa de Castilla, el rey Eduarte non fue el postrimero, mas otro fue nieto del rey de Castilla, fijo de su fija. La qual dizen que está sepultada en el monesterio de buezmeste [=Westminster] çerca de la çibdad de Londres. E dizen las ystorias que este Eduarte viniendo su padre, vyno a Santiago et fue muy ssollemnemente Resçebido por el rey don Alfonso de Castilla el dezeno que era su tío hermano de su madre». Alonso de CARTAGENA, *Proposición que el muy Reverendo padre e Señor don Alfonso de Cartajena, obispo de Burgos, fizço contra los ingleses en el Conçilio de Basilea sobre la prebeminencia que el Rey nuestro Señor ha sobre el Rey de Ynglaterra*, BNE Mss/1091, ff. 11r-11v.

¹¹⁸ Cfr. Baltasar CUART MONER, «La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI», en Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las historias de España*, Marcial Pons, Madrid, 2004, p. 68.

¹¹⁹ Para la identificación de Castilla con Hispania en Alonso de Cartagena y, en general, en la erudición del Cuatrocientos, véase el estudio de Jocelyn N. HILLGARTH, *La hegemonía castellana, 1410-1474. Los reinos hispánicos*, vol. 2, Grijalbo, Barcelona. Para el caso concreto de Cartagena, aquí resumido, Francisco CASTILLA URBANO, «Patriotismo y legitimación monárquica en el pensamiento de Alonso de Cartagena: los escritos de Basilea», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, XIX (2012), pp. 139-157.

¹²⁰ Para el detalle de la secuencia a partir de Noé, me remito a «De los primeros fundadores en España después del Diluvio», en Alonso de CARTAGENA, *Anacephaleosis o Genealogía de los Reyes de España de Alonso de Cartajena, obispo de Burgos, traducida al Castellano por Juan de Villafuerte, con adiciones*, BNE Mss/815, cap. III, fol. 7r y ss.

¹²¹ Cartagena, *Proposición...*, fol. 23v.

manuscritos de la centuria previa sobre historiografía peninsular, tales como el *Anacephaleosis* de Cartagena aparecido en 1545 (recuérdese nota 8), y en que se retomó decididamente el ejercicio de escribir *historias* de España, siendo caso paradigmático la *Crónica de España* de Ocampo, que había iniciado su andadura en 1541 y que aquí sólo queda apuntada (habrá oportunidad de verla con calma en Capítulo V), detectamos en este contexto que los círculos eruditos hispánicos habían absorbido e incorporado en su corpus argumental la mitografía osiriana. Y no sólo eso. El componente heroico latente en las genealogías míticas a merced de Hércules y, en lo que aquí concierne, de Arturo o Carlomagno, asociados a personajes de marcado signo mágico-legendario (Osiris/Isis, Merlín/Viviana, Alberto/Marfisa), instaba a reconocerle al primer rey de Egipto, Osiris, su condición de ancestro primigenio hispánico que no distorsionaba argumentos de antaño que seguían vigentes en pleno dieciséis –caso de Cartagena– e incluirle con asiduidad en producciones de todo tipo, ya fuera en la *crónica* de Florián de Ocampo, ya fuera en medio de los versos de Garrido de Villena. ¿Cómo encaja todo ello con el caso inglés? ¿Por qué la anhelada ventaja de la Corona española daría con la horma de su zapato al toparse con la mitografía osiriana?

No podemos obviar que, pese a los lazos de parentesco existentes entre ambas casas reales desde el siglo XIII, Inglaterra no era más que una olvidada ínsula para Alonso de Cartagena, tan *apartada de todo el mundo* que llegaba a situarla *fuera de él*¹²². Tal condición de marginalidad isleña debería, por lo general, proseguir en adelante¹²³. Sin embargo, cierto desmarque integrador había empezado a vislumbrarse en los siglos XIV-XV, al propagarse una mitografía pseudoegipcia –más madrugadora que la osiriana– que concernía al conjunto del archipiélago británico: me refiero a la formada en torno a Scota, fémina de supuesta cuna egipcia que, tras abandonar el país del Nilo, residió en España en tiempos pretéritos para luego trasladarse a latitudes británicas; una vez allí, tomó parte de episodios que se encargarían de recoger algunas crónicas tocantes a Irlanda y Escocia (a Scota volveré en Epígrafe V.1.1.3). Ahora bien, no será hasta mediados XVI cuando el desmarque integrador logre dar un paso decisivo con los lazos osirianos anudados por Kelton en su mencionada *Chronycle* (Londres, 1547); para finalmente afianzarse con la difusión y popularización que, según decíamos, gozó la mitografía osiriana a partir de 1554, logrando integrar aquella *apartada* isla –al menos intentándolo– en el horizonte de la Monarquía hispánica. Eso sí, ésta era la poseedora de una antigüedad y rango infinitamente superiores respecto a Inglaterra e Irlanda, puesto que esos lazos no podían anudarse con Britania sin previamente haber situado a Osiris en territorio español y sin haber emplazado el ancestro osiriano en el pasado mítico de los Austria, a todas luces más reculado que el concerniente a los Tudor.

¹²² «Los britanios apartados son de todo el mundo. En el libro XIII [sic] de las Ethimologías [de Isidoro] dize assy: “bretaña ynsula del mar oceano apartada está de todo el mundo”. E assy parece que fablando propriamente ynglaterra está fuera del mundo». Cartagena, *Proposición...*, fol. 48v.

¹²³ El imaginario trabado alrededor de una Inglaterra apartada del mundo debido a su condición geográfica seguirá, en efecto, vigente mucho después de las consideraciones vertidas en la *Proposición* de Cartagena, veíamos en nota anterior que formuladas por el letrado castellano en base a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Así, lo continuará siendo en tratados como el de Johann Boehme (Boemus), el *Repertorium de librorum trium Ioannis Boemi de Omnium Gentium Ritibus* (Augsburg, 1520), cuya traducción al castellano ofrecida a mediados XVI por un erasmista gaditano, Francisco de Támara, motivará que siga atisbada a lo largo del Quinientos español como «totalmente apartada de nuestro mundo». Francisco de TÁMARA, *El libro de las costumbres y maneras de vivir de todas las gentes del mundo y de las Indias, traduzido y copilado por el Bachiller Thamara Cathedratico de Cadiz*, En Casa de Martin Nucio, Amberes, 1556, lib. I, fol. 40r.

Valiéndose de la transversalidad que la recepción egipcia entrañaba en el Quinientos, la mitografía osiriana alcanzaría su cénit en un nuevo contexto de trasvase, el del reinado de Felipe y María al de Isabel I, mostrando una vez más que el ancestro osiriano podía encajar, con independencia de la confesión religiosa imperante, tanto en el marco católico como en el protestante. Este encaje es especialmente visible a partir de aparecer un *Brief Abstract of the Genealogie of all the Kynges of England* (London, ca. 1560), cuya autoría se debió a un grabador e impresor hugonote, Gyles Godet (ca. 1547-1568), citado en ocasiones como Goodet o Goodhed, del que pocos datos biográficos se saben. Del *breve* compendio de Godet de los reyes de Inglaterra hubo un par de versiones¹²⁴, incluyendo ambas en sus folios iniciales la réplica genealógica de la secuencia ya vista (Noe-Cham-Mesraim-Laabin-Tuscus), y precisándose que el rey egipcio era el primero en haberse provisto de un escudo de armas propio, el formado por la *Vara vigilante*¹²⁵; una tradición, ésta, instaurada por Osiris que, según Godet, debería transferir a su hijo, Laabin/Hércules egipcio, mudando la vara por el *León* que en adelante presidiría la heráldica inglesa. Como cabe suponer, este tipo de aseveraciones no contribuían a enaltecer la superioridad de la Monarquía; claro que, desde la perspectiva inglesa, la cuestión del aventajamiento español no figuraba entre los motivos para dar cobijo, más allá de 1558, a la mitografía osiriana en la esfera intelectual y de pensamiento político. De ahí que, aun darse análogamente en el caso español e inglés el proceso de su difusión y popularización, decía que siendo deudor el segundo del primero y actuando la unión de Felipe de Habsburgo y María Tudor como hilo conductor para su trasvase, se dio con pronunciadas diferencias, no en cuanto a forma (en ambos casos la recepción del imaginario osiriano se produjo inicialmente en el terreno mítico-genealógico, del que luego pasaría, como ahora veremos, al literario-caballeresco), sí en cuanto a fondo.

Retomemos una vez más –la última– el enlace de 1554. Si María pretendía con este acto finiquitar el repudio hacia su madre, vindicando la significación que había tenido el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, y renovando por ella misma la alianza de Inglaterra con España¹²⁶, tales pretensiones no podían desligarse de la problemática derivada de los dos primeros matrimonios de su padre que, a la práctica, debieron ejercer presión en María –después en Isabel– al heredar el trono; con sus dos madres (Catalina y Ana Bolena, respectivamente) juzgadas por incesto en diferentes momentos, ninguna de ambas podía presentar un reclamo libre de la Corona inglesa, por lo que el tema del incesto debió influir directamente en el comportamiento político inglés, incluso transcurridas varias décadas del fallecimiento de Enrique VIII¹²⁷. Es por ello que, entre los rasgos propios y peculiares que achacábamos a la mitografía osiriana albergada en el mundo anglo-irlandés, debemos incluir en lugar destacado la relación incestuosa entre Osiris e Isis quienes –recuérdese– eran hermanos a la par que

¹²⁴ La primera, aparecida aún bajo el reinado de Felipe y María. La segunda algo más tarde, a inicios de los años sesenta: Gyles GODET, *Begin. To the Reader. Beholde Here (Gentle Reader) A Brief Abstract of the Genealogie of all the Kynges of England, from the Floudde of Noe, untill Brute, etc.*, by Gyles Godet Dwellinge in Black Frieres, Londoni, 1562.

¹²⁵ «Mesraim, otherwise called Osyris, dyd abound in all virtue and goodnesse. This Kyng in his armes dyd beare a ceptre with an eye at the upper end therof: whiche some writers understand to have signified that whom so beareth the scepter, that is to say is called to the state of a Kyng, ought to have a vigilant eye». Godet, ob. cit., fol. s/n.

¹²⁶ Cfr. Kent R. LEHNHOF, “Incest and Empire in *The Faerie Queene*”, en *ELH*, LXXIII, 1 (2006), pp. 215-243.

¹²⁷ Cfr. Bruce BOEHRER, *Monarchy and Incest in Renaissance England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, pp. 2-3.

esposos, dándose la paradoja de que la diosa egipcia conservaría siempre su virginidad –de ahí que Isis se alzara en acérrima abanderada de la Castidad, tal y como referiré en breve. Y es en este punto donde predeciblemente puede intuirse que se apoyará parte de la construcción del imaginario isabelino desarrollado en la segunda mitad del XVI.

Al componente heroico que otorgábamos unos párrafos atrás a las figuras de Hércules, Arturo y Carlomagno en el seno de ciertas genealogías míticas quinientistas y que poníamos en conexión con personajes de marcado signo mágico-legendario, hay que incorporar ahora otros dos nombres, Artegal y Britomart. Ambos fueron asociados a un Osiris (Artegal) y una Isis (Britomart) que recuperaron su pátina iniciática grecorromana en un poema épico inglés que nació –como en Garrido de Villena– del influjo ariostesco, que se sumó por igual a la tradición artúrico-merliniana y que bebió del compendio de Gyles Godet para presentar y representar de modo alegórico, y bajo tintes neoplatónicos, a la dinastía Tudor, en particular a Isabel I, convirtiéndose esta producción poética en la obra fetiche de su autor, Edmund Spenser (ca. 1552-1598): hablamos, claro está, del *The Faerie Queene* (Londres, 1590)¹²⁸. De la dimensión onírica aunada en la compleja composición poética de Spenser, vayamos a buscar el Canto VII del libro V, cuyo epicentro reside en la llamada ‘Iglesia de Isis’ («Isis’ Church») adonde va a parar y pernocta una Britomart que, expectante por el amor hacia Artegal, queda adormilada junto a la estatua isíaca del templo. Se trata de un episodio que recuerda poderosamente al «templo de Ysis» en que Vercial situaba su *exemplo* de los amores de Mundo y Paulina (véase Epígrafe I.8), si bien en el verso compuesto por Spenser lo concerniente al rito amoroso de tipo iniciático alcanza su máxima expresión poética¹²⁹. El sentimiento albergado en el corazón de la dama Britomart por el caballero Artegal se debate entre el frenesí de la pasión carnal o la conservación de la castidad, disputa que se ve acechada durante la noche transcurrida en el interior del templo isíaco por unas visiones a lo sumo características dentro del contexto iniciático. Veamos¹³⁰:

LIB. V, CANTO VII

2 Calling him great *Osyris*, of the Race
 Of th’old Ægyptian Kings, that whilom were;
 With feigned Colours shading a true Case:
 For that *Osyris*, whilst he lived here,
 The justest Man alive, and truest did appear.¹³¹

¹²⁸ Son profusos los estudios sobre *The Faerie Queene*, sobre todo en el campo de la filología y la literatura inglesas. Además del artículo de Lehnhof (vide nota 126), para documentarme he recurrido a: R. M. CUMMINGS (ed.), *Edmund Spenser. The Critical Heritage*, Routledge, London & New York, 1971; también a otro que toma como foco de análisis la cuestión isíaca (a ella referiré a continuación): René GRAZIANI, “Elizabeth at Isis Church”, en *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, vol. LXXIX, núm. 4 (1964), pp. 376-389.

¹²⁹ Al respecto, véase a Edgard WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, The Yale University Press, New Haven, 1958, esp. cap. IX «Sacred and Profane Love», pp. 121-128.

¹³⁰ A continuación, paso a transcribir aquellos fragmentos del Canto VII (lib. V) que más nos interesan. Todos proceden de una edición de mediados del siglo XVIII incluida en una compilación de las obras de Spenser (no me ha sido posible acceder a la edición príncipe del *The Faerie Queene* de finales XVI): SPENSER, Edmund: *The Fifth Book of the Fairy-Queen, Containing The Legend of Arthegal, or of Justice*, dentro de *The Works of Spenser. Volume the Third*, J. & R. Tonson, London, 1750. Los fragmentos provienen del Canto VII, intitulado: «Britomart comes to Isis’ Church, where she Strange Visions Sees», y corresponden a los versos 2, 3, 4, 6, 7, 12, 14-16 y 22; p. 235 y ss. En el corpus del trabajo aporté el texto original; en sendas notas a pie de página, mi propuesta de traducción.

¹³¹ «(...) Le llaman gran Osiris, de la raza | de los antiguos reyes egipcios que una vez fueron; | con fingidos colores se ensombrece la Verdad | puesto que ese Osiris, mientras vivó aquí, | fue el hombre vivo más justo, y más verdadero que apareció [=existió].»

- 3 His Wife was *Isis*, whom they likewise made
A Goddess of great Pow'r [sic] and Sov'reignty,
And in her Person cunningly did shade
That part of Justice, which is Equity,
Whereof I have to treat here presently.
Unto whose Temple when as *Britomart*
Arrived, she with great Humility
Did enter in, ne [sic] would that Night depart (...).¹³²
- 4 There she received was in goodly wise
Of many Priests, which duely did attend
Upon the Rites and daily Sacrifice,
All clad in linnen Robes with Silver hem'd;
And on their Heads, with long Locks comely kem'd,
They wore rich Mitres shaped like the Moon,
To shew that *Isis* doth the Moon portend;
Like as *Osyris* signifies the Sun,
For that they both like Race in equal Justice run.¹³³
- 6 Thenceforth unto the Idol they her brought,
The which was framed all of Silver fine,
So well as could with cunning Hand be wrought,
And clothed all in Garments made of Line (...).
Upon her Head she wore a Crown of Gold.
To show that she had Pow'r in things Divine;
And at her Feet a Crocodile was roll'd,
That with her wreathed Tail her Middle did ensold.¹³⁴
- 7 One Foot was set upon the Crocodile,
And on the Ground the other fast did stand,
So meaning to suppress both forged Guile,
And open Force: and in her other Hand
She stretched forth a long withe slender Wand.
Such was the Goddess; whom when *Britomart*
Had long beheld, her self upon the Land
She did prostrate, and with right humble Heart
Unto her self [sic] silent Prayers did impart.¹³⁵
(...)

¹³² «Su mujer era Isis, a quien ellos igualmente hicieron | una Diosa de gran Poder y Soberanía | y en su persona simbolizaron con astucia | esa parte de la Justicia, que es la Equidad, | de la que yo tengo que tratar aquí ahora. | En cuyo templo Britomart | llegó, con gran humildad | entró, [ni del que] aquella noche saldría (...).»

¹³³ «Allí [Britomart] fue recibida de oportuna manera | por muchos Sacerdotes, que debidamente atendían | los ritos y sacrificios diarios, | vistiendo hábitos de lino con plateados bordadillos; | y sobre sus cabezas, con largos mechones peinados con pulcritud, | portaban ricas Mitras con forma de la Luna, | mostrando que Isis augura la Luna; | como Osiris significa el Sol, | recorriendo ambos de forma ecuanime la carrera de la Justicia.»

¹³⁴ «A partir de entonces, ante el Ídolo [=estatua de Isis] la llevaron [a Britomart], | la cual estaba hecha toda ella de plata fina, | tan bien como podía con habilidosa mano ser erigida, | y vestida toda con ropajes hechos de lino (...). | Sobre su cabeza [Isis] portaba una Corona de Oro, | para mostrar que tenía poder en las cosas divinas; | y a sus pies un Cocodrilo estaba enroscado, | que con su enrollada cola en su mitad envolvía.»

¹³⁵ «Un pie estaba puesto sobre el Cocodrilo, | y en el suelo el otro firme permanecía, | significando así suprimir tanto el falso engaño, | como la fuerza bruta; y en una de sus manos | sostenía en alto una larga y delgada Vara blanca. | Tal era la Diosa; a quien cuando Britomart | hubo contemplado largamente, sobre la tierra | se postró, y con justo humilde corazón, | a ella misma sus silenciosas oraciones transmitió (...).»

- 12 There did the warlike Maid her self repose,
Under the Wings of *Isis* all that Night;
And with sweet Rest her heavy eyes did close,
After the long Day's Toil and weary Plight.
Where, whilst her earthly Parts with soft Delight
Of senseless Sleep did deeply drowned lie,
There did appear unto her heavenly Spright
A wondrous Vision, which did close imply
The Course fo all her Fortune and Posterity.¹³⁶
(...)
- 14 And in the midst of her Felicity,
An hideous Tempest seemed from below,
To rise through all the Temple suddenly,
That from the Altar all about did blow
The holy Fire, and all the Embers strow
Upon de Ground: which kindled privily
Into outrageous Flames unwares did grow,
That all the Temple punt in Jeopardy
Of flaming, and her self [sic] in great Perplexity.¹³⁷
- 15 With that, the Crocodrile, which sleeping lay
Under the Idol's Feet in fearless Bow'r,
Seem'd to awake in horrible dismay,
As being troubled with that stormy Stow'r;
And gaping greedy wide, did straight devour
Both Flames and Tempest: with which growen great,
And swolne with Pride of his own peerless Pow'r,
He' gan to theatren her likewise to eat;
But that the Goddess with her Rod him back did beat.¹³⁸
- 16 Tho, turning all his Pride to Humbless meek,
Himself before her Feet he lowly threw,
And 'gan for Grace and Love of her to seek:
Which she accepting, he so near her drew,
That of his Game she soon enwombed grew,
And forth did bring a Lion of great Might,
That shortly did all other Beasts subdue.
With that, she waked, full of fearful Fright,
And doubtfully dismay'd through that so uncouth Sight.¹³⁹

¹³⁶ «Allí la doncella-guerrera [Britomart] reposó | aquella noche bajo las alas de Isis, | y con el dulce descanso sus apesarados ojos cerró, | tras el esfuerzo de aquel largo día y agotadora situación. | Donde, mientras sus terrenales partes con suave delicia | del insensible sueño profundamente yacía sumergida, | apareció a su celestial Espíritu | una maravillosa visión, que veladamente insinuaba | el devenir de su Fortuna y Posteridad (...).»

¹³⁷ «Y en medio de su Felicidad, | desde abajo se originó una terrible tempestad, | levantándose repentinamente por todo el Templo, | que del Altar todo alrededor apagó | el sagrado fuego, y todas las brasas [quedaron] esparcidas | por el suelo, que prendieron en su interior, | en extraordinarias llamaradas que sin esperarlo crecieron, | que todo el Templo puso en peligro | de quemarse, y a ella misma ante su perplejidad.»

¹³⁸ «Con estas que el Cocodrilo, que durmiendo yacía | a buen recaudo bajo los pies del Ídolo, | pareció despertar consternado, | molesto ante aquella violenta tormenta; | y abriendo su boca, devoró de una vez | tanto las llamas como la tempestad: con lo que se tornó grande, | e hinchado con orgullo de su incomparable poder, | comenzó a amenazarla igualmente con comérsela; | pero ante ello la Diosa con su vara golpeó retirándolo.»

22 The End whereof, and all the long Event,
 They do to thee in this same Dream discover:
 For, that same Crocodrile doth represent
 The righteous Knight, that is thy faithful Lover,
 Like to *Osyris* in all just endeavour.
 For, that same Crocodrile *Osyris* is,
 That under *Isis'* Feet doth sleep for ever:
 To shew tha Clemence oft, in things amiss,
 Restrains those sterne Behests, and cruel Dooms of his.¹⁴⁰

Por lo que aquí concierne, tres son los elementos simbólicos de la *Reina de las hadas* en los que vamos a reparar, intentando razonarlos en el apartado donde nos encontramos, aunque en este caso el alcance de la mitografía osiriana nos conduzca al lado opuesto del aparato propagandista de la Monarquía hispánica. Los tres elementos en cuestión son: la confrontación «Sol/Luna» (*Sun/Moon*, citados en 4:6^a/7^a/8^a líneas); el «Cocodrilo» (*Crocodrile*, en 15:1^a y 22:3^a/6^a); y la «Vara» (*Wand*, en 7:5^a; y luego *Rod*, en 15:9^a). La identificación de Osiris con el Sol y de Isis con la Luna es un eco plutarquiano recogido ya en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano –tratado mencionado anteriormente, cuya importancia en materia jeroglífica y difusión a partir de publicarse en 1556 veremos en la Parte III del trabajo. Una confrontación del *día* y la *noche* por la que Osiris e Isis nunca llegarían a coincidir, asegurándose así algo fundamental en el rito amoroso iniciático: la Castidad y, en base a ella, la inserción de Isis en los festivales que debían salvaguardarla¹⁴¹. Ligado a ello, pero pasando al siguiente elemento, el Cocodrilo, es ésta la segunda vez en la investigación que topamos con este reptil (ha salido de refilón en Capítulo III, nota 85), pero la primera que adquiere entidad *per se* y delata hasta qué punto alcanzó notoriedad en la segunda mitad del siglo XVI como símbolo alegórico estrechamente asociado al imaginario nilótico y en tanto que aglutinador de una idea igualmente *dual* y contrapuesta: la relativa a los conceptos de maligno y benigno¹⁴². Dualidad perceptible en un Cocodrilo, a la vez manso y agresivo, que el poeta inglés identifica con Osiris/Artegal pero que –pienso– es verosímil que pueda tratarse de un guiño irónico al *De Isis y Osiris* de Plutarco, fuente de autoridad manejada por Spenser donde el cocodrilo no es Osiris sino su antítesis, Tifón¹⁴³. En caso de estar en lo cierto, nos situaríamos ante un juego literario parecido al visto en el mismo Capítulo III con el

¹³⁹ «[Y] convirtiendo su orgullo en mansedumbre, | él mismo ante sus pies al suelo se arrojó, | y empezó por su gracia y amor a ir en su búsqueda: | lo que ella asintiendo, él tan cerca de ella se aproximó, | que de su juego ella pronto de su vientre se hinchó, | y trajo un León de gran poder, | que en breve subyugó al resto de bestias. | Con estas [que] ella despertó, llena de temeroso espanto, | y celosamente consternada por tan extraña visión».

¹⁴⁰ «Al fin de esto, cuyo largo desenlace | lo revelan [*they*=sacerdotes del templo] en el mismo sueño: | porque ese mismo Cocodrilo bien representa | al justo Caballero, que es tu fiel amante, | como Osiris en todo justo esfuerzo, | pues este Cocodrilo Osiris es, | que bajo los pies de Isis plácidamente duerme para siempre, | mostrando que, en las cosas malas, la Clemencia suele | reprender las severas acciones y sus crueles consecuencias».

¹⁴¹ Así lo argumentaban autores ya citados como Ovidio o Propercio; más allá de los misterios isíacos, esta salvaguarda armonizaría en el XVI con, por ejemplo, lo visionado por Andrea Alciato en su Emblema XXII, la «CUSTODIENDAS VIRGINES», añadido en ediciones posteriores al *Emblematum Liber* de 1531. Para la cuestión de la Castidad en el marco del rito amoroso iniciático renacentista, véase Wind, ob. cit., esp. pp. 124-125.

¹⁴² Adelanto que veremos con detalle el motivo del ‘cocodrilo’ en Capítulo VI de la investigación, al ahondar en el jeroglífico de acuñación renacentista. Asimismo, volveremos a rescatarlo más tarde, en Capítulo VII.

¹⁴³ En efecto, el autor de Queronea asociaba este animal salvaje con Tifón (Seth, el malvado hermano de Osiris), al huir de una contienda con Horus convertido en cocodrilo. PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*, XXVIII, 371:50. En cuanto al manejo de Plutarco por Spenser, véase Steven K. GALBRAITH, «Edmund Spenser and the History of the Book, 1569-1679», tesis doctoral inédita, The Ohio State University, 2006; Galbraith señala un inventario redactado en 1583 –por tanto, previo al *Faerie Queen*– con los libros tenidos por Spenser (pp. 24-28).

cruel Osiris del *Quijote* cervantino. Ahora bien, un juego que en Spenser adquiere un cariz distinto. Y es en este punto donde debemos acudir al tercer elemento en que debíamos reparar, la *larga, delgada y blanca* «Vara». Una vara puesta en relación esta vez a Isis –y no a Osiris– que le permite a la diosa egipcia reducir al desbocado cocodrilo. De ahí que la vara isíaca del Canto VII pueda interpretarse como paralelo de otra, la «Vara blanca» (*White Rod*) a que prontamente alude Edmund Spenser: la introduce en el Canto III del libro III, cuyo eje temático es la revelación de Merlín a Britomart sobre su linaje y el porqué de su destino ligado a Artegal¹⁴⁴; ahora bien, en el soneto 49 lo legendario se deja de lado y el poema trasluce su vertiente más histórica. Veamos:

LIB. III, CANTO III

49 Thenceforth Eternal Union shall be made
 Between the Nations different afore,
 And sacred Peace shall lovingly persuade
 The warlike minds, to learn her goodly Lore,
 And civil arms to exercise no more:
 Then shall a Royal Virgin reign, which shall
 Stretch her White Rod over the Belgick [sic] shore,
 And the Great Castle smite to sore withall,
 That it shall make him shake and shortly learn to fall.¹⁴⁵

De vuelta al libro V, pero situados ya en el Canto X, lo vaticinado en esta profecía de Merlín con tintes históricos culmina en el devenir glorioso del poema épico. Presentando a una Bélgica sometida a la tiranía hispánica (*strong Tyrant*), cuya atrocidad e impiedad es equiparada por Spenser a la geriónica, y en alusión a las diecisiete provincias de los Países Bajos (*Ev'n seventeen goodly Sons*), los versos de este Canto X ensalzan el clamor neerlandés y su petición de ayuda a Inglaterra. Una ayuda que cristalizaría a finales de 1585, cuando Isabel envió al conde de Leicester a ocupar durante tres años el cargo de gobernador general de las provincias rebeldes¹⁴⁶. De ahí que, tomando como cierta la personificación de Isabel I en Britomart¹⁴⁷, y a la luz de que *The Faerie Queene* fue publicado en un contexto no sólo marcado por las fuerzas inglesas instaladas en Holanda, sino por el episodio de la Gran Armada de 1588, podemos sostener que la «Vara blanca» (*White Rod*) debía frenar la fuerza disruptiva de Felipe II en la progenie revelada por Merlín a Britomart, mientras que la «Vara» de Isis (aquella *Long Withe Slender Wand*) con la que apaciguar al enfurecido cocodrilo (¿quizá Felipe II, de ahí el guiño a Tifón?), cabe entenderla como una alegoría político-sexual, abogando *de facto* por la defensa acérrima de la Castidad de la doncella (Isabel I)¹⁴⁸.

¹⁴⁴ «Merlyn bewrays to Britomart the State of Arthegall. And shews the Famous Progeny which from them Apringen Ahall». Spenser, ob. cit., vol. II, lib. III (*The Legend of Britomartis or of Chastity*), Canto III, p. 214 y ss.

¹⁴⁵ «A partir de ahí, la unión eterna se dará | entre las Naciones antaño distintas | y la sagrada Paz con esmero persuadirá | a las mentes belicosas, para que tome su sabiduría y no se alce más en armas: | entonces reinará una Virgen Real, que extenderá su Vara blanca sobre la orilla de Bélgica, | y al Gran Castillo dañará con tanta fuerza | hasta hacerlo temblar y que asuma su pronta caída».

¹⁴⁶ Para el encargo y la operativa en las provincias rebeldes entre 1585-1588 confiados a Robert Dudley, conde de Leicester y favorito de Isabel I, véase a Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, ob. cit., pp. 304-305, 349, 369.

¹⁴⁷ Graziani, art. cit., p. 376. Al margen de Britomart, en el extenso *Faerie Queen* existen otras tantas personificaciones legendarias de la reina inglesa, caso de Mercilla, pero no entraremos en ellas.

¹⁴⁸ Recuérdese la fallida posesión amorosa del Cocodrilo en el templo. Para formular tal interpretación me baso en lo sugerido por Pamela J. BENSON, *The Invention of the Renaissance Woman. The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1992, p. 256.

El transfondo de la compleja lectura alegórica a colación del *The Faerie Queene* no dista tanto de aquel Felipe II como *nuevo faraón* (véase Capítulo III, Epígrafe III.2.1). Y es que el alcance literario de la mitografía osiriana que partía de aquellas genealogías míticas que cifraban a Osiris como antepasado mítico habsbúrguico (no sólo en Felipe, sino ya en algunos casos precedentes a que hemos aludido), supuso que la recepción egipcia estuviera en constante evolución y optara por otorgar a conveniencia un peso específico a la figura de Osiris o Isis, enfatizando en mayor o menor grado cuestiones más afines a la cultura política *ad hoc* (Osiris) o al mundo iniciático (Isis), pudiendo hacer decantar en un sentido u otro –según fuera la opción escogida– la percepción y la proyección externa de la Monarquía. Y el caso inglés resulta ilustrativo al respecto: de una parte, porque la mitografía osiriana encajaba, al margen de la confesión religiosa profesada en el trono, tanto en el marco católico como el protestante, eso sí, alentado a fines propagandistas naturalmente distintos; de la otra, porque la propia flexibilidad que entrañaba Egipto por su condición *dual* y por su personificación en entidades complementarias a la par que maleables como podían ser Osiris e Isis, facultaban un uso transversal del mito egipcio. De ahí que, a razón de los dos ejemplos poéticos vistos con Garrido de Villena y Edmund Spenser, cuyos puntos de conexión son evidentes (ambos partían de una genealogía mítica de tipo osiriano, al incluirse Osiris en el esquema mítico artúrico de ecos orientales; ambos procedían de la tradición ariostesca y compartían el cosmos artúrico-merliniano), el resultado de sendos poemas épicos sea bien distinto. El primero, encaminado a ensalzar tiempos pasados, presentes y venideros de la Monarquía; el segundo, ni más ni menos que a todo lo contrario.

Unas páginas atrás hacíamos notar que los datos procedentes de la épica culta generalmente eran tomados como fuente de autoridad entre cronistas e historiógrafos. Y, de igual modo que nos ha ocurrido con la épica vinculada al mundo cleopatrístico, tal aseveración se ha cumplido en Villena y Spenser. Ahora bien, del mismo modo que logró propagarse mediante la canalización literaria en géneros consolidados en el XVI como el caballeresco o la poesía épica, el mito egipcio debería configurar la recepción y representación de Egipto en el seno de la erudición hispánica quinientista, tal y como lo había hecho antaño en los círculos humanistas de Italia o el Sacro Imperio. De ahí que si «la indudable referencia egipcia que conllevan las representaciones del rey Osiris y la de Hércules nos recuerda la importancia cultural que Egipto había adquirido en los círculos humanistas del emperador Maximiliano I»¹⁴⁹, todo parezca indicar que tal importancia cultural no fue menor en los círculos humanistas habidos en los lares de la Monarquía. No lo fue porque el humanista español anhelaría hallar en la mitografía osiriana la base fundacional e histórico-legendaria que le permitiera enmarcar sus narraciones evemerizadas, insertar esos *parentescos fictivos egiptizantes* que hemos ido anunciando, y demostrar una antigüedad hispánica lo más remota posible.

Y lo mejor de todo: a diferencia de la obra literaria, la propaganda emanada del ejercicio historiográfico sí era irrefutable. O –mejor dicho– lo sería entre aquellos que no se cuestionaran si estaban, o no, ante *falsarios*. Pasemos, pues, al siguiente Capítulo.



¹⁴⁹ Checa, “La imagen de Carlos V...”, art. cit., p. 76.

«... el traydor dio de puñaladas a su hermano y escondiendo su cuerpo se hizo jurar por Rey de Egipto sin que muchos días pareciese el cuerpo del difunto.

Al fin le halló la reyna Isis, su muger, y con mucho sentimiento que tubo le hizo enterrar en la isla Abato, que esta cerca del Cayro, que por las lágrimas que la biuda derramó y sentimiento que hizo se llamó *Stige*, que quiere decir tanto como tristeza».

Jerónimo Román de la Higuera,
Historia eclesiástica de la Imperial Ciudad de Toledo [ca. 1595]
lib. I, cap. 9, fol. 22v. BNE Mss/8192-8198

~

«Después por los años 1520 poco más o menos antes de la venida de Christo al mundo en tiempo de Moysen y de las competencias que tuvo con faraón, Gatelo príncipe Griego, yerno del mismo faraón llamado Achoris, casado con su hija Escota, sintiendo mal de aquellas guerras y temiendo el peligro dellas, salió de Egipto con su muger y una buena compañía de Griegos y Egipcios en una armada que para ello hizo, y aportando en Galizia pobló y fundó parte della su Reyno, a cuyas gentes llamaron Escotas por contemplación de su Reyna, de cuyos descendientes pasaron después a Yrlanda y Escocia, y fundaron aquellos reynos y al último le dieron también su nombre.

Hector Boetius Hist. Scotiae, lib. I (...)».

Hernando de Ojea,
Verdadera Descripción del Reyno de Galicia [1603-1604]
University of California, Bancroft Library, Fernán Núñez Collection, Mss/196, fol. 39r.

Citado en: Fernando Bouza, "Dar Galicia y el gallego a la imprenta. *As galegadas* y *A História de Galicia* de Lobariñas Feijoo, la *Verdadera Descripción* de Ojea y algunas iniciativas historiográficas de la primera mitad del siglo XVII", en *Obradoiro de Historia Moderna*, 18 (2009), pp. 9-44; fragmento de Ojea en Apéndice 2, pp. 38-39.

[Capítulo V] En el horizonte erudito

La recepción del mito egipcio en la Monarquía del dieciséis sumergió la *memoria de Egipto* en una dimensión fabulosa, alegórica y ajena a sus cánones faraónicos. Dimensión auspiciada en ciertas genealogías míticas que, según hemos visto en el Capítulo precedente, presentaban a Osiris, *rey de Egipto*, y a su hijo Horus *el vengador*, convertido en *Hércules el egipcio*, como ancestros míticos clave de los Habsburgo y, a merced de la *Genealogia Illustrissime Domus Austriae* de 1536, hacían lo propio para con el pasado legendario hispánico. La instalación de la mitografía osiriana en la esfera del poder –y, con ella, la compleja transformación renacentista de esa *memoria de Egipto*, su afianzamiento en calidad de constructo afín a las pretensiones de legitimidad dinástica, y al anhelo de remota antigüedad tan característico de época moderna, para el que Egipto ayudaba a hilvanar la periodización *histórica* en la cronística y la tratadística– significó su ascensión en el horizonte erudito. Sin embargo, tal ascensión no debe ser entendida única y exclusivamente como fruto de las *transgresiones humanistas*, ni como una derivada lógica de las coordenadas genealógico-míticas surgidas a partir de que las teorías de Nanni se irradiaran por doquier, en concomitancia al atractivo irrefrenable que la localización de supuestas nuevas fuentes suscitaba en un humanista del dieciséis (aunque, según veremos, con salvedades). De ahí que nos propongamos indagar en el presente Capítulo hasta qué punto la *recepción de lo heredado* examinada en la Primera Parte de la investigación vuelve a hacer gala de sus entramados, eso sí, situando ahora esta recepción bajo el foco historiográfico.



Egipto, recurso historiográfico en el *evemerismo* del Quinientos y alternativa mítico-fundacional de urbes peninsulares

V.1. Del *viaje* como desencadenante del mito y de otros elementos mito-poéticos aunados en la mitografía *egiptizante*

Decíamos en el apartado de Objetivos y Metodología que, a raíz del contacto con Grecia, Egipto exploró una nueva dimensión de la divinidad, la relativa a los *dioses viajeros*, llamados así por dejar de pertenecer a la cultura de la cual eran originarios y, tras adoptar ciertos rasgos y atributos de otros, pasar a formar parte del mundo religioso mediterráneo, insertándose en los cultos orientales absorbidos y difundidos por Roma. Tal condición *viajera* no es, claro está, exclusiva de la civilización egipcia, ni siquiera se circunscribe al ámbito cultural. Atañe también al cultural y, además de dioses, es aplicable a héroes y a reyes. La mitografía antigua, marcada por esta condición *viajera* entendida en sentido cultural, irradiaba la presencia de unos y otros –dioses, héroes, reyes– aquí y allá, dejando el testimonio de su paso por lejanos lugares, a veces insospechados. En el mundo preclásico, y en los precedentes de signo oriental, el periplo de Osiris le permitiría al faraón civilizar a los hombres, no sólo egipcios, también aquellos que habitaban en *casi toda la redondez de la Tierra*; Minos, en su afán de dar con el paradero de Dédalo, dejaba atrás Creta y viajaba hasta otra isla, Sicilia, donde el rey cretense acabaría por hallar la muerte; asimismo, el *viaje* podía tener un fin militar, caso de la supuesta invasión babilónica de Hispania por parte de Nabucodonosor. Ya en el mundo clásico, a Jasón le aguardaba a bordo del Argos la primera gran aventura marítima que, ultrapasada la misión del *vellocino de oro*, le serviría al héroe para ampliar conocimientos geográficos, esbozar un mapa del mundo conocido y trazar nuevas rutas comerciales, tanto por mar como por tierra (téngase en cuenta de que el viaje de regreso de Jasón, mucho más largo que el de partida, es eminentemente continental); mientras, a otro tripulante de la mítica nave, Hércules, le esperaban no menos idas y venidas: aquellas motivadas por sus *doce trabajos* y por las *empresas secundarias* derivadas de ellos. Y un largo etcétera.

En la trastienda de cualquiera de estos –y de tantos otros– relatos mitológicos de la Antigüedad, cuyo desencadenante y motor reside en el *viaje*, podemos dirimir cuál era su intencionalidad última, según se tratara de un mito genealógico (para justificar una estirpe, lo que nos enlaza con el Capítulo IV); etiológico (para explicar una causa); un mito político y de soberanía; uno de fundación; un mito didáctico; o bien la suma de todos ellos. Es en este sumatorio donde debemos emplazar la mitografía osiriana, cuyos cimientos antiguos levantados sobre la reminiscencia del *dios viajero* Osiris se proveyeron en el Renacimiento de multiplicidad de elementos mitopoéticos modernos, algunos de los cuales hemos empezado a desgranar en el mismo Capítulo IV del trabajo. Elementos mitopoéticos que, en el horizonte erudito hispánico del Quinientos, deberían contribuir tanto a enfatizar la condición viajera de Osiris, como a razonar las causas que habían propiciado su *huella* en suelo hispánico, es decir, qué había motivado su traslado hasta la Península ibérica y, a continuación, el de su hijo, Hércules *el egipcio*. Es cierto que en su día Dumézil estableció –según lo dicho– el esquema de las *tres funciones* y fundó un método comparativo entre mitos de diversa procedencia que –eso sí– él mismo se encargó de precisar que sólo concernían a pueblos de raíz europea, negando que su modelo ideológico *trifuncional* de pensamiento y conducta pudiera encajar en la religión o la mitología de otros pueblos, en particular al oriundo del Valle del Nilo¹. Pero también lo es que no estamos ante la recepción hispánica del mito osíriaco *ad hoc* –salvo algunas trazas, que veremos– sino ante la asunción de una mitografía osiriana que, al margen del *filtro* grecorromano, había sido adoptada y adaptada desde las postrimerías del siglo XV en un proceso de *europización* intelectual del relato mitológico de Osiris. De ahí que, tanto la historiografía evemerista que en la siguiente centuria presidirá el estudio histórico, respetando a rajatabla el patrón *trifuncional*², como el rito de fundación de una urbe o un monumento conmemorativo en territorio arrebatado al enemigo (de nuevo, tema de índole indoeuropea según Dumézil), sean hitos que, tras la revisión renacentista del mito de Osiris y la reconstrucción humanista de su relato, se cumplan en la recepción hispánica de la mitografía osiriana, lo que explica su inserción en la mayoría de *crónicas* e *historias* de las que florecieron en el siglo XVI. A estas generalidades, aún cabe añadir una más: cualquier asunto en materia mítica peninsular hispánica es harto complejo y no siempre tiene en su haber elementos mitopoéticos antiguos³. Por ello, no podemos limitarnos a la cuestión osiriana en la que, pese al cúmulo de añadiduras modernas, reside un poso indefectiblemente antiguo; debemos incluir otra que también forma parte de la recepción egipcia y que nos ha salido anteriormente, de refilón: la cuestión en torno a Scota. Tanto en ella como sobre todo en Osiris detectamos –con divergencias– el fin perseguido por sendos relatos míticos: *probar* de modo incontestable la remota antigüedad de la Monarquía, para lo cual resultaba vital la puesta en valor de la condición *viajera* de ambos personajes, llegados a España desde un Egipto reconocido *per se* en el XVI como auténtica *primada provincia del mundo*.

¹ Para este no encaje de la mitología egipcia en el seno de las tesis de Dumézil, véase M. ALBERRO, “Las tres funciones descritas por Dumézil en las sociedades indo-europeas en la *Electra* de Sófocles”, en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, XIII (2003), pp. 165-180.

² Recuérdese en este punto que la primera *función* duméziliana era la tocante a la soberanía; la segunda, la referida a la protección de los súbditos; y la tercera, la garante del bienestar, sustento y reproducción de esos súbditos.

³ A tal efecto citaré como ejemplo paradigmático el tema del ‘Sebastianismo’ o el mito del «rey oculto», que estuvo en el orden del día en el Portugal de finales siglo XVI y principios del XVII a raíz de la desaparición de este rey luso en el contexto de la Batalla de Alcazarquivir de 1578. Al respecto, Marco V. GARCÍA QUINTELA, *Mitos hispánicos, vol. II: Folclore e ideología desde la Edad Media hasta nuestros días*, Akal, Madrid, 2004, p. 62 y ss.

A estas alturas podemos intuir que la invención del pasado legendario, la visión mítico-fabulosa de los propios orígenes, la asunción de la trama mitológica como *veraz*, la fina línea de trasvase con los relatos de caballerías, la porosidad con el texto bíblico, la revisión humanista de los clásicos hecha a conveniencia, son componentes que no sólo formaron parte de las genealogías míticas; de ahí que la secuencia examinada en el Capítulo precedente a colación de la *Genealogia illustrissime* sea inherente al imaginario surgido alrededor de unos tiempos pasados bíblico-paganos que, a todas luces, antecedían a la romanización de la Península ibérica. Un imaginario que nos conduce a la historia primitiva hispánica y, por ende, a esa forma tan genuina de *escribir* historia en el Quinientos, de la cual el mito, la leyenda, la fábula, el dato asido de los *cronicones*, eran intrínsecos al método de investigación histórica⁴. Y lo eran hasta el punto de, sin ir más lejos, propiciar esa interrelación con la épica culta vista y comentada en otras partes del presente trabajo. El patrón mitográfico que regía este tipo de investigación histórica dio lugar a la narración evemerista imperante en la producción historiográfica española del XVI (siéndolo hasta entrado el XVIII)⁵. Sólo si las raíces de Hispania se hundían en unos basamentos fabulosos podrían alcanzarse referentes de prestigio, configurarse unos tiempos pretéritos que explicaran el principio *universalista* de la Monarquía y dotar a la dinastía reinante de suficientes argumentos legitimadores. Así, ya fuera en *historias* de carácter generalista, ya fuera en obras de alcance menor como los *encomios* de ciudades que brotaron por doquier en la historiografía y la corografía cultivadas en la España del Quinientos (y Seiscientos) a razón del sinfín de tratados reconocibles a simple vista por su encabezamiento (*Antigüedades de...; Descripción de...; Grandezas de...; Excelencias de...*), unas y otras quisieran recuperar el pasado legendario, poner el acento en la visión mítica de los orígenes, con el objeto de retroceder lo más reculadamente posible la historia de la propia urbe y, yendo de lo particular a lo general, *probar* –de ese modo incontestable– la remota antigüedad de la Monarquía. Claro que tales esfuerzos excedían de los límites del mundo hispánico. Desde la segunda mitad del siglo XV, la *mirada* hacia la Antigüedad era un ejercicio tan extendido como imprescindible. La razón era obvia: la búsqueda del pasado mítico debía dar respuesta a interrogantes que no podían disiparse de otra forma. Era como si –parafraseando a Robert Tate– toda la Europa occidental, estimulada por la erudición humanista, se hubiera sentido presa del ansia por descubrir los *secretos* de sus orígenes⁶. De ahí que, en medio de la historiografía basada en patronos mitográficos que debían resolver, o al menos apuntalar, el incierto y dilatado período prerromano, a la par que actuar a merced de determinados propósitos ideológicos, Egipto cobrara un valor mítico y ostentara un lugar específico, lo que no puede desvincularse de la pujanza político-territorial que la Corona española había logrado con anterioridad a la llegada al trono de los Austria.

⁴ Aun ser nutrida la bibliografía al respecto, remítome a José Antonio CABALLERO LÓPEZ, “El mito en las historias de la España primitiva”, en *Excerpta Philologica*, 7-8 (1998), pp. 83-100. También a Robert B. TATE, “Mythology in Spanish historiography of the Middle Ages and Renaissance”, *Hispanic Review*, XXII-1 (1954), pp. 1-18.

⁵ El *evemerismo* es la teoría hermenéutica que deriva de Evémero de Mesina (ca. 330-ca. 250 a.C.), autor helenístico nacido en Sicilia e instalado en Egipto para quien los dioses no eran más que hombres relevantes colocados en pedestales por causas tan humanas como el temor, la ignorancia o, simplemente, la costumbre. Para sus orígenes y alcance en la Antigüedad y el Renacimiento, Don Cameron ALLEN, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1970, esp. p. 53 y ss.

⁶ Robert B. TATE, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Gredos, Madrid, 1970, p. 26. Asimismo, tanto para la interrelación entre genealogías y escritos históricos, como para una correcta asimilación de *lo antiguo* entendido como ‘lo mejor’ bajo el prisma apologético del *Presbyteron kreiton*, véase Roberto BIZZOCCHI, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bolonia, 2009 (reed.), esp. p. 92 y ss.; 123-57; 254-56.

V.1.1. De la tradición del Medievo al discurso evemerista quinientista. Rastreando el poso historiográfico medieval de 'Egipto'

Con los *Commentaria* de Nanni, difundidos con suma rapidez tanto en Italia como fuera de ella a partir del incunable de 1498, detectables en el humanismo español ya con Alonso de Proaza (ca. 1445-1519), y con el imaginario *egiptizante* evocado en ellos, hemos asistido al emplazamiento del ancestro osiriano en las raíces genealógicas de los Reyes Católicos. No obstante, la construcción de lo fabuloso en base a tradiciones y mitologías de diversa índole –que en el XVI culminarán con esa ostentación de Egipto de su lugar específico, con su contribución a la periodización *histórica* y con un mito egipcio felizmente arraigado como elemento discursivo evemerista– venía de lejos, a razón de un recorrido historiográfico acumulado desde, como poco, tres siglos atrás. Por ello, el apabullante influjo ejercido por Nanni no significa que las mixturas mitológicas que pululaban en la Monarquía del Quinientos se debieran exclusivamente a las tesis viterbienses. Con independencia de ellas, la *mirada* lanzada hacia esa Antigüedad podría haber incluido Egipto desde antaño, a tenor de una tradición bajomedieval que, para el caso peninsular, nos remonta a la historiografía andalusí colindante al milenio y, en cuanto a la esfera de la producción castellana, nos sitúa el cursor cronológico en la primera mitad del siglo XIII con la mezcla bíblica y grecolatina –aún no egipcia– de Ximénez de Rada (aludida en Capítulo IV, nota 99), que fue tomando cuerpo hasta cuajar en las *crónicas* alfonsinas de la segunda mitad de la centuria y que, tanto en la *General Estoria* como en la *Estoria de Espanna*, ya sí incluían relatos de historia y mitología egipcias. Reencontramos aquí, pues, a *el Toledano* y a su obra, que debía llenar el vacío existente de una historia general de España *ad hoc*⁷.

El cometido que, a instancias del rey castellano Fernando III el Santo, emprendió Rodrigo Ximénez de Rada (ca. 1170-1247) se fundamentaba, en efecto, en la mezcla bíblica y grecolatina, fruto de aunar sincretismos tomados de fuentes de autoridad más o menos pretéritas a los tiempos del arzobispo, tales como Flavio José, Eusebio de Cesarea o Isidoro de Sevilla; asidos del *Liber regum*, de finales siglo XII, cuya versión castellana es el llamado *Chronicon Villarense*, al que volveremos al hablar de jeroglíficos por su posible relación con el *Libro de linajes* del conde Pedro de Barcelos; sin menoscabar el peso de las fuentes árabes, de las cuales Rada refirió al episodio de Hércules contra Gerión, pudiéndolo hacer en base al *Ajbār mulūk al-Andalus*, la obra de Ahmar al-Rāzi que más tarde contaría con amplia propagación a merced del paralelo castellano, la *Crónica del moro Rasis* (ca. 1300)⁸. A resultas de tal cúmulo de fuentes, el origen hispánico se remontaba al momento postdiluviano, por lo que la composición genealógica de Rada daba inicio con la evocación de los descendientes de Noé; situaba a Tubal como primer poblador peninsular; y, en un tercer estadio, integraba a Hércules –enseguida veremos cuál– al situarle en medio del ciclo de los ascendentes antiguos⁹.

⁷ Al respecto, Caballero López, art. cit., pp. 84.

⁸ Para las coincidencias y el reaprovechamiento de extractos de la *Historia general de al-Andalus* de al-Rāzi por parte de Ximénez de Rada, véase a Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del Feudalismo*, t. II: *Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1974 (reed.), esp. pp. 157-246.

⁹ Sylvène ÉDOUARD, *L'empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsbourg d'Espagne au XVI^e siècle*, Honoré Champion, Paris, 2005; para las referencias tomadas en relación con Ximénez de Rada, pp. 42-43.

La labor de Rada en su *Historia de Rebus Hispaniæ sive Historia Gothica* pronto tomaría una nueva dimensión erudita, a merced de la historiografía alfonsina, decíamos que tanto en la *Estoria de Espanna* como en la *General Estoria*, siendo esta segunda la que, en base al *Libro de las generaciones de los dioses de los gentiles*, pasó a ofrecer una mixtura bíblico-grecolatina más pronunciada que en el caso de Rada, no sólo incluyendo aquellos relatos sobre historia y mitología egipcias a que aludíamos, sino también asociando figuras sagradas y paganas que nos resultarán familiares, tales como Noé/Jano, Cam/Zoroastro, Saturno/Nimrod (véanse en Capítulo IV: notas 21, 67, 72); rememorando a Osiris como un ser docto en «*muchas naturas de cosas*»; y haciendo gala de un sincretismo de primera magnitud al unir, pongamos por caso, deidades egipcias y griegas, siendo paradigmática la asociación de Isis/Io, veremos enseguida el porqué¹⁰. De ahí que con la *General Estoria*, en particular la primera de sus partes, en varios momentos pueda tenerse la sensación de estar (como, de hecho, viene citado en la propia obra) ante una especie de *Estoria de Egipto*. Son tantas las referencias a Egipto, que resultaría imposible atender a todas y cada una de ellas. Las implicaciones bíblicas (Moisés, Jacob, José *el visir*); paganas (Osiris, Isis, Apis); históricas (con la aportación de listas reales donde no faltan faraones tales como Amosis, Amenofis, Sethy o Ramsés), ni alusiones a soberanos de la dinastía lágida (Ptolomeo Filópator y Cleopatra VII); referencias clásicas (Pomponio Mela, Plinio, Ovidio) y tardoantiguas (Eusebio, Isidoro), que se funden de modo no menos complejo que en la *Genealogia Illustrissime* de 1536 examinada en el anterior Capítulo. Y un largo etcétera. Es probable que esta maraña de variadas informaciones y datos tomados de la cultura egipcia se deba a que, desde el punto de vista mitográfico y genealógico, la noción y la percepción que se tenían en tiempos medievales sobre los dioses antiguos era incluso más intrincada que la que se dará luego, una vez llegados al Renacimiento. Una de las razones es que en la *General Estoria* se señala –de forma reiterativa– una enigmática fuente mencionada más arriba, el *Libro de las generaciones de los dioses de los gentiles*, título castellano de lo que debiera haber sido en origen un tratado latino sobre mitología de los pueblos antiguos¹¹. Más bien confusos y nada uniformes son los datos que la *General Estoria* recoge de este *Libro de las generaciones*. Así, a modo de ejemplo, detectamos una recepción poco clara de la pareja mitológica formada por Isis y Osiris; tomando como fuente de autoridad las *Metamorfosis* de Ovidio, junto a una obra perdida de Teodoncio¹², en la *General Estoria* se construye una genealogía mítica basada en Épafo, semidios griego, que esta historia de los talleres alfonsinos enlaza íntimamente con Egipto. Veamos adónde nos conduce.

¹⁰ Para todas las referencias aludidas en el párrafo, *General Estoria*, Ms. cit., ff. 70a-72a; 162b.

¹¹ De este *Libro de las generaciones* se ha teorizado que podría tratarse del *Liber de genealogiis deorum gentilium*, «un manual latino de mitología (...) el cual pertenecería a la misma tradición que el mitógrafo Digby y Boccacio, como transmisores de Teodoncio y Paulo Perusino, aunque más estrechamente relacionado con la obra de este último recopilador». Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE y Tomás GONZÁLEZ ROLÁN, «Aproximación a la fuente latina del *Libro de las generaciones de los dioses de los gentiles* utilizada en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio», en *Cuadernos Filología Clásica/Estudios Latinos*, 4-5 (1993), Departamento de Filología Latina, UCM, p. 93 y ss. No obstante, otros autores optan por una mayor cautela y, dado que se carecen de los suficientes datos al respecto, mantienen que todavía no puede establecerse con seguridad ninguna identificación del *Libro de las generaciones*.

¹² Teodoncio (*Theodontius*), citado de refilón en nota anterior, es un personaje de identificación confusa. Para unos investigadores, mitógrafo latino de la Antigüedad tardía; para otros, filósofo que se situaría en torno a los siglos IX-XI. La obra de Teodoncio no sólo se habría filtrado a través de la *General Estoria* de Alfonso X, sino también gracias al responsable de la antología medieval más completa sobre la divinidad sincrética greco-egipcia, Boccaccio. El humanista florentino, con quien nos hemos topado anteriormente con motivo del *De claris mulieribus* (vide Epígrafe III.3.2.1), en este mismo tratado se ocupó *in extenso* de la diosa Isis (*idem*, Capítulo III, final nota 203), basándose en las *Metamorfosis* de Ovidio y, por ello, ofreciendo el sincretismo Isis/Io que ahora anunciaba, el cual el propio Boccaccio volvería a establecer en otro de sus tratados mitográficos, el *De genealogia deorum gentilium*.

V.1.1.1. Ramificaciones de la *General Estoria* alfonsina en relación con lo egipcio

Ambas tradiciones –esto es, la ovidiana y la teodonciana– tenían a Épafo por hijo de Zeus/Júpiter, aunque diferían a la hora de precisar quién fue su madre, siendo Io o Isis, respectivamente, matiz trivial dada la asimilación de una diosa con la otra¹³. Claro que, al reparar en la segunda versión, la teodonciana, observamos que la *General Estoria* se refiere a Júpiter (asimilado a Osiris) e Isis como la pareja instauradora de la realeza en Egipto, y padres de Épafo (Horus/Hércules egipcio), legítimo sucesor al trono egipcio¹⁴. La fusión Io/Isis, o incluso la confusión entre ellas dada en la historiografía alfonsina y también en los tratados de Boccaccio (*vide* final nota 12), tiene implicaciones complejas: la deidad greco-egipcia resultante tomaba el aspecto zoomorfo de vaca (*vide* nota 13), la cual emprendía una serie de viajes (de nuevo el *leitmotiv* de los *dioses viajeros*); fruto de tales periplos, la diosa acababa por ser relacionada, de una parte, con la agricultura al recibir la misión de enseñar cómo labrar la tierra por donde pasara (recuérdese esta misma faceta de Osiris vista en la *Genealogia Illustrissime* de 1536); de la otra, con la navegación (téngase en cuenta lo dicho en otro paraje del trabajo en relación a Jano). Respecto a la segunda, la navegación, su amparo bajo Isis venía desde la Antigüedad. Y es que una de las advocaciones isíacas más significativas en época helenística (algo posterior por tanto a la *Isis Lactans* aludida en el apartado de Objetivos y Metodología) fue la *Isis Pharia*, llamada así por estar asociada al faro de la capital lágida, Alejandría. Desde este epicentro cultural y cultural del Egipto griego, la veneración a la *Isis Pharia* se difundió por el Mediterráneo y, ya en época imperial, se instaló cómodamente en Roma mediante el *Navigium Isidis*, importante rito místico recogido por Apuleyo que, gracias a esta fuente de autoridad, alentó a que la presencia isíaca continuara viva en el Quinientos hispánico en un ámbito tan específico como el tocante a los tratados sobre materia de navegación; de ahí que, por ejemplo, Martín Cortés de Albácar (*s.d.*-1582), autor de una obrita de éxito tanto dentro como fuera de España, el *Breve compendio en la sphaera y de la arte de navegar* (Sevilla, 1551), se reconociera a sí mismo como

el primero que reduxo la navegación a breve compendio (...), escribiendo práctica y theórica d'ella, dando regla verdadera a los marineros, mostrando camino a los pilotos, haziéndoles instrumentos para saber tomar el altura del Sol (...), ordenarles cartas y brúxolas para la navegación (...). Y así verán los vivos, y entenderán los que nos sucedieren, cuánto más deve el mundo a Vuestra Majestad [Carlos V] que Egipto a su Ysis: ella les dio letras para leer sus cartas, Vuestra Magestad les da reglas y manera para navegar los mares. El provecho de Ysis fue para una sola provincia, la utilidad que de aquí resulta es para todo el universo, para todas provincias, para todos los mares, para yr a lo descubierto y para descubrir lo encubierto.¹⁵

¹³ El mito griego tradicional explica que Io (doncella de Argos y sacerdotisa de Hera) fue amada por Zeus. Convertida por ello en una vaca, Io fue errante por toda la Tierra hasta que un día llegó a Egipto. Cerca del Nilo, logró recuperar su aspecto femenino y alumbró a un hijo, Épafo, fruto de sus encuentros con Zeus. Por su parte, los celos se apoderaron de Hera, esposa de Zeus, mandando secuestrar al hijo de Io. Una vez ejecutado el secuestro, Io buscó incansablemente a Épafo, hallándole en Biblos. Juntos volvieron a Egipto, del que Épafo llegó a ser rey, mientras que Io recibió honores divinos y fue venerada bajo el nombre de Isis. Épafo casó con Menfis (hija del Nilo), y tuvo a una hija, Libia, la cual dio nombre al país vecino. Grimal, *ob. cit.*, pp. 289-290.

¹⁴ «Epapho, rey del reyno de Menphis, que es en Egipto, que fue fijo del rey Juppiter e de la reyna Ysis (...), assi cuemo cuenta el Libro de las generaciones de los gentiles». *General Estoria*, Ms. cit., II, 1, fol. 267 a-b.

¹⁵ Martín CORTÉS DE ALBÁCAR, *Breve compendio en la sphaera y de la arte de navegar con nuevos instrumentos y reglas, exemplificado con muy subtiles demostraciones, compuesto por Martín Cortés, natural de Bujaraloz, en el Reyno de Aragón, y de presente vezjino de la ciudad de Cádiz*, En Casa de Antón Álvarez, Sevilla, 1551, ff. IVr-IVv [BNE, R/1683, R/2104].

El arte de la navegación que Isis había concebido para el *provecho* sólo de Egipto se retomaba a mediados XVI y se llevaba a su máxima expresión para ponerlo –según Cortés de Albácar– al servicio y beneficio *universal* en tiempos imperiales de Carlos V, lo que permitiría en ese punto central de la centuria, cuando todavía se estaba inmerso en plena época de los grandes descubrimientos, poder «yr a lo descubierto» y más aún «descubrir lo encubierto». El mito egipcio, pues, residía latente tras la exploración de nuevos mundos oceánicos, tónica que proseguirá en adelante y que continuaremos detectando, sin movernos del ámbito de la navegación, en vocabularios sobre marinaje tales como el *Lexicon nauticum et aquatile* que el citado Juan Lorenzo Palmireno, en plena etapa de producción llevada a cabo en el contexto del *Studi* General de Valencia, incluirá en sus *Rhetoricae prolegomena* (Valencia, 1567), recogiendo la siguiente entrada:

PARASEMON: la devisa que va en la proa para que la nave sea conocida, solía ésta antiguamente ser un rostro de dama como la diosa Isis.¹⁶

La presencia isíaca en las teorías quinientistas sobre navegación podemos culminarla con el humanista sevillano Juan de Mal Lara (1524-1571), de quien nos ocuparemos con detenimiento en la Tercera Parte del trabajo; aquí sólo queda apuntada fugazmente su *Descripción de la Galera Real* (1569-1571), contenedora del programa iconográfico diseñado para la nave que trasladó a Juan de Austria hasta Lepanto y que, con su ejecución, debía contribuir en modo alegórico y propiciatorio a la proyección de la gloria universalista de la Monarquía, recurriendo para ello a la mitología y simbología *tenidas* por egipcias (más adelante veremos que también al jeroglífico humanista). Amparado en su caso por la tradición ovidiana, Mal Lara mantiene intacta la fusión Io/Isis y cuenta que la diosa, estando en territorio egipcio, dejó de ser una vaca y recobró «su primera forma y casó con el rey Osiris y fue tan amada y reverenciada de los egipcios que después de muerta la tuvieron por diosa y llamaron Isis y sus fiestas, Isíacos». Y es a merced de estas fiestas, en cuyo trasfondo reside el *Navigium Isidis* de Apuleyo, que vamos a parar a la cuestión de la navegación; en base al propio Apuleyo, pero también a Diodoro y no menos a Macrobio (recuérdense sus tesis cosmogónicas sobre el Sol y la Luna en las *Saturnalia*), Mal Lara observa que:

los egipcios fingian que la Luna andaua en vna naue, y llamauasse la Nao de Isis, que tenían por la Luna: y cuenta Diodoro que el Rey Sesotris edificó vna naue o galera de cedro de ochenta cobdos en largo, dorada por de fuera y plateada por de dentro, y que la consagró y ofreció al Dios que los de Thebas y los de Egipto honrrauan, que era Isis, significando el poder que tiene sobre las aguas; y porque Isis significa la materia en sus misterios, y Sol la forma o la fuerça que haze.¹⁷

Sirvan las alusiones al *Breve compendio* de Cortés de Albácar, el *Lexicon* de Palmireno o la *Descripción* de Mal Lara para reafirmar la transversalidad de la recepción egipcia y cotejar hasta dónde ha conducido la genealogía mítica contenida en la *General Estoria* en torno a Épafo, enlazada con Egipto mediante Io/Isis: hasta una mitografía de raíces

¹⁶ M^a Ángeles GARCÍA ARANDA, «Un capítulo de la lexicografía didáctica del español: nomenclaturas hispanolatinas (1493-1745)», tesis doctoral inédita, Dpto. Filología Española, Facultad de Filología, UCM, 2003, p. 367.

¹⁷ Juan de MALARA [sic], *Descripción de la Galera Real del Sermo. Sr. Don Juan de Austria. Obras del Maestro Juan de Malara*, t. I, Sociedad de Bibliófilos Andaluces / Francisco Álvarez y C^a Impresores, Sevilla, 1876; referencia inserta en el corpus del texto y cita textual en p. 104 y p. 405, respectivamente.

isíacas que le otorgaba a la diosa sincrética –pero en esencia egipcia– un papel prominente, llegando a ensombrecer a su paredro Osiris. Así lo evidencia el cometido que Isis debía desempeñar, análogo al de Osiris en materia de enseñanza agrícola, cierto, pero que tomaba ventaja al entrar en contacto con otras dos materias, la tocante a la navegación y la referida a las *letras egipcias*, relacionadas entre sí como el propio Cortés de Albácar se encarga de señalar («ella [Isis] les dio letras para leer sus cartas»); un aspecto –la invención de las *letras egipcias* atribuida a la diosa nilótica– que por igual ahondaremos en la siguiente Parte del trabajo en relación a los jeroglíficos egipcios, no a los de tipo renacentista. De momento, decía que la transversalidad de la recepción egipcia nos ha conducido hasta un paralelo de la mitografía osiriana, el que sitúa al primigenio rey de Egipto en el epicentro de un argumentario fabuloso donde los ecos a Nanni son obvios a tenor de considerarle un *dios viajero* (Osiris *italiano* en Epígrafe IV.1.1.1), antesala para que la cronística hispánica del XVI se lo haga *suyo*, le sitúe en la Península prerromana y le convierta en un Osiris *español*. Ahora bien, los ecos a Nanni son inexistentes en este paralelo osiriano, articulado en clave femenina alrededor de una mitografía de raíces isíacas donde Isis –en base a testimonios como los apuntados de Cortés de Albácar, Palmireno y Mal Lara– seguirá poseyendo a lo largo del Quinientos su halo teúrgico primigenio de *Gran maga* y de *Señora de los misterios*, siendo ella la poseedora del *don* transmisor del «Conocimiento» (recuérdense reverberaciones herméticas en torno a la «Koré Kósmou»). Y si tales ecos son inexistentes es por una sencilla razón: la recepción de la mitografía isíaca precede a las elucubraciones vertidas por Nanni a finales siglo XV y, más allá de ellas, se anticipa a los *falsarios* (sobre todo de signo paleocristiano) que irán brotando a partir de la siguiente centuria¹⁸. De ahí que la explicación en base a las *transgresiones humanistas* nos resulte de nuevo insuficiente. La cuestión que cabe plantearse entonces es: ¿existe algún nexo entre ambas mitografías, osiriana e isíaca, que permita decantar la balanza hacia estos *falsarios* o, por contra, hacia un poso medieval previo (tanto en la esfera andalusí como la alfonsina), pudiendo prescindir de cualquier importación italiana e incluso vislumbrar algún ápice del imaginario egipcio? Naturalmente sí existe un nexo de unión, harto conocido: el hijo de Osiris e Isis, ya sea bajo el nombre de Horus, de Épafo o de Hércules *el egipcio*.

Es cierto que en la *General Estoria* no se alude a un Hércules egipcio *ad hoc*. Pero también lo es que en el libro intitulado *Estoria de Ercules*, incluido en la segunda parte, se puntualiza que, entre las distintas variantes del héroe, «el primero Ercules salio

¹⁸ Así, en el clima filo-godo vivido en los siglos XVI-XVII surgen creaciones apócrifas a modo de *pruebas* arqueológicas o documentales en monasterios como el de San Pedro de Arlanza o de San Pedro de Cardena (ambos en Burgos). Al respecto, José Luis SENRA, “*Mutatis mutandis*: creaciones apócrifas en el monasterio de San Pedro de Arlanza”, en *CEHM*, 29 (2006), pp. 23-43. A tales creaciones debemos añadir otra particularmente ilustrativa para nosotros: la del Monasterio de Clodio, en Galicia, en la que se sugiere el culto isíaco aún en época visigoda. Dícese así: «Y lo que más comprueba el culto de Isis en España es el privilegio que el Rey Chindasvinto de los godos dio [en] la era de 683 que es el año de Christo 645 y está en el Monesterio de Sant Clodio del Rivero de Habia [Rivadavia] en el Reyno de Galicia, donde hablando de la predicación y fundación de Sant Tiago nombra algunas y prosigue: *et multaque alias frangente y doloria Martis Jovis Veneris Isis et Hossiridis ubi Yspani orationes faciebant*. [Varios opúsculos siglo XVIII: *Quién fue Osiris*, BNE Mss/9227, ff. 235v-236r]. He podido recular la noticia de este *falsario* al XVII: Felipe de la Gándara (1596-1676) lo recoge a mediados Seiscientos en *Historia eclesiástica de Galicia* y también en su póstuma *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia* (Julián Paredes, Madrid, 1677, lib. I, cap. XVII, p. 53). El *falsario* de Clodio sería, pues, coetáneo a la *Crónica de Don Servando*, en la que se alude a «un ydolo a Ysis e Osoris» venerado en Iria Flavia, donde supuestamente el último confesor de don Rodrigo explica que «cada día concurrían grandes gentes al templo de Ysis y Osiris». José A. SOUTO (ed.), *A História de Don Servando*, Cabido Da S.A.M.I. Catedral/Ed. Castro, Santiago, 2007, pp. 57-59. Me ha sido imposible recular la noticia del *falsario* de Clodio al XVI.

bueno e fizo grandes fechos asaz, e nascio ante que Moysen»¹⁹, siendo ésta una forma cuasi análoga al primer Hércules descrito en la *Estoria de Espanna*, o *Primera Crónica general* (ca. 1270-1274), en que se le pone en relación con la cronología egipcia. Por su parte, es posible que la referencia a Moisés señalada en la *General Estoria* no sea suficiente para atisbar con claridad a un Hércules egipcio, siquiera latente. Ahora bien, si tenemos en cuenta que una de las fuentes de autoridad señaladas en la *estoria* alfonsina es la de Pomponio Mela, el atisbo cobra fuerza. Y es que, a partir de lo dicho por este geógrafo del siglo I, el Hércules que se veneraba en Cádiz no era el *gaditanus*, sino el *egipcio*²⁰. Un matiz, éste, que invita a plantearnos por qué Florián de Ocampo sí contempló en su *crónica* a «Hércules el Egypciano»: ¿sólo a resultas de Nanni?

Estatuilla de deidad masculina que sigue el canon artístico egipcio, portando corona tipo *atef* (osiriaca) y vistiendo faldellín estilo *shanty*.

Bronce a la cera perdida.

Época fenicia arcaica (siglos VIII-VII a.C.)

Col. Obras Singulares [sin núm. inv.] | © Museo de Cádiz

Pertenece a un hallazgo de cinco bronce fenicios aparecidos en la zona del templo de Melqart-Hércules, sito en las inmediaciones de Sancti Petri (isla de San Fernando-Chiclana de la Frontera, Cádiz).



Sabido es que entre los primeros cronistas de Carlos V debe situarse en lugar destacado la figura de Florián de Ocampo (ca. 1495-ca. 1558), sumamente influyente en autores que le siguieron en la segunda mitad del siglo XVI, e incluso posteriores, y responsable de la *Coronica general de España*, mencionada en Capítulos I y IV de la investigación. Aquí retomamos la magna obra de Ocampo con mayor calma. Ya para empezar, conviene recordar que la *Coronica general de España* empezó a ver la luz poco después de que Florián de Ocampo fuera nombrado cronista real (Cortes de Castilla de 1539), designación que tenía lugar en un momento en que se barajaban diversos puntos de vista en cuanto a cómo *hacer* historia, dirimiéndose en si la narración histórica debía ser *pro patria* o *pro persona*. Ante esta disyuntiva, todo parecía apuntar a que el emperador Carlos tenía inclinación por la segunda²¹. Claro que, pese a ello, con el nombramiento del cronista zamorano se vaticinaba que iba a darse un giro y que su consecuencia más visible sería recuperar un viejo anhelo de tintes alfonsinos al inspirarse en las *estorias*: contar con una ‘historia de España’, algo un tanto olvidado desde Ximénez de Rada.

¹⁹ *General Estoria*, Ms. cit., II, 2, fol. 1-a.

²⁰ Posteriormente, a caballo del siglo II a III, Filóstrato de Atenas será de la misma opinión que Mela, como así lo refleja una *Vita Appollonius de Tyana* (II, 33; V, 4-5). De hecho, el culto pagano a dioses guerreros estuvo en constante evolución durante el mundo antiguo. En este sentido, se produjo una profunda hibridación de las formas y variantes de Heracles/Hércules (*egipcio*, *tebano*, *gaditanus*, *fenicio*) a razón de la mezcolanza con cultos egipcios, pero también con deidades fenicias, casos de Reshef y de Melqart. Respecto a este último, Hércules no fue el único en ser asimilado a Melqart, siéndolo también Osiris. Así pues, a partir del siglo VIII a.C. y durante un dilatado lapsus de tiempo que perduró hasta la Antigüedad tardía, tuvo lugar un complejo proceso sincrético en que podemos detectar a un Osiris-Melqart-Hércules (siendo éste, ahora sí, el *egipcio*). Para estas cuestiones culturales referidas a la impronta de las religiones orientales en Occidente resultan aún imprescindibles los estudios de Antonio García y Bellido o José M^a Blázquez, junto a los más recientes de Jaime Alvar. Volveré a ellos más adelante.

²¹ Kagan, ob. cit., p. 102.

Apenas habían transcurrido un par de años desde su ocupación del cargo, que Ocampo dio por terminada una primera tanda de la que era su concepción de 'historia de España'. Se trataba de *Las quatro partes enteras de la Cronica de España* (Zamora, 1541), que poco después conocería una nueva versión con *Los quatro libros primeros de la Cronica general de España* (Zamora, 1543), y, una década más tarde, aún se convertiría en *Los cinco libros primeros de la Cronica general de España* (Medina del Campo, 1553). Ampliaciones y adendas que no se truncaron con la muerte de Florián de Ocampo, sino que en adelante continuaron a merced de esos autores que –decíamos– le siguieron, tales como los mencionados Morales o Sandoval. El primero, Ambrosio de Morales (1513-1591) no sólo tomó el relevo de su predecesor en la intitulada de forma análoga *Crónica general de España* (Alcalá de Henares, 1574), sino que, dado su convencimiento que la de Ocampo aunaba el loable cometido de haber permitido el conocimiento del glorioso pasado hispánico, y movido por el fervor y admiración hacia su maestro, llegó a sentenciar que «no teníamos en España tal noticia de n[uest]ra cosas antiguas... [y] de haber autor ninguno de n[uest]ros españoles digno de ser leído y publicado, sino solo Florian de Ocampo»²². Un loable cometido, el de Ocampo, inicialmente encaminado a reconstruir los cimientos de la Hispania romana y a recopilar el máximo número de datos posibles que alentaran a plasmar, en una visión de conjunto, ese viejo anhelo de 'historia de España' que debiera rehuir de los testimonios apócrifos y, por contra,

contar la verdad entera y senzilla, sin que en ella aya engaño, ni cosa que la adorne, para que mejor parezca sin embolver en ella las rhetoricas y vanidades, que por otros libros deste nuestro tiempo se ponen.²³

Una intencionalidad que, empero, no había librado al cronista zamorano de adentrarse en los derroteros evemeristas y apoyarse en las inevitables elucubraciones de Nanni²⁴. Aun el deseo explícito de rehuir de los *apocrypha*, la primera parte de la *Coronica* de Ocampo está completamente basada en ellos²⁵. Claro que a esta particularidad debe añadirse una dimensión de signo más hispánico, la cual venía dada por la misión que el cronista real (y no olvidemos que discípulo de Nebrija) tenía que cumplir en última instancia: recuperar las *crónicas* alfonsinas. En efecto, Ocampo debía reunir las cuatro partes de las *crónicas* que en la segunda mitad del siglo XIII había mandado componer Alfonso X (1252-1284), con el propósito que trescientos años más tarde fueran revisadas y puestas al día. Esta actualización suponía una toma de contacto directo con la historiografía romance practicada en Castilla y Portugal en tiempos bajomedievales, cuyo esplendor había quedado sobradamente patente gracias a los talleres alfonsinos.

²² Cfr. Richard L. KAGAN, "Escribir historia en la España de los Austrias", en Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 120.

²³ Florián de OCAMPO, *Los cinco libros primeros de la Cronica general de España*, Juan Iníguez de Lequerica, Alcalá, 1578, prólogo, fol. s/n.

²⁴ Ocampo enunciaba la lista de los 24 reyes *apócrifos* (junto a su cronología) que, en base al humanista de Viterbo, habían reinado en España, a saber: Tubal, 2163; Ybero, 2006; Ydubeda, 1972; Brigo, 1905; Tago, 1854; Beto Turdetano, 1824; Deabos/Gerión, 1793; [venida a España de «Osiris, Señor de Egipto»]; los tres hijos de Gerión [los Geriones], 1758; [primera venida de *Hercules el Egiptiano*]; Híspalo, 1716; Híspā, 1699; Hércules el Egiptiano [segunda venida], 1678; Espero, 1648; Atlante Italo, 1637; Sicoro, 1627; Sicano, 1581; Siceleo, 1549; Luso, 1505; Siculo, 1474; Testa Triton, 1412; Romo, 1339; Hércules Tebano, 1325; Palatuo, 1306-1280/1248-1246; Licinio Caco, 1280-1248; Eritreo, 1246; Gágoris, 1170; Abidis [Habis, Habidis], 1105-1071. Ocampo, *idem*.

²⁵ De ahí que Ocampo haya sido considerado como «el más conocido de todos los "berosistas" del XVI». Cfr. Jesús NIETO IBÁÑEZ (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 2002, p. 118.

El modelo seguido se basaba en la *General Estoria* y la *Estoria de Espanna*, los dos ambiciosos proyectos historiográficos de Alfonso el Sabio traslucidos en más de una versión al irse transcribiéndose y adaptándose según fueran las necesidades, pero eso sí, bajo una perspectiva compacta. Por tanto, transcurridos tres siglos, la tradición alfonsina renacía gracias a la labor compilatoria llevada a cabo en los años 1540 por Florián de Ocampo. Y es en esta tradición retomada en pleno dieciséis donde hallamos las piezas que faltaban en el mosaico del mito egipcio gestado en el Medievo y su recepción quinientista: con una y otra *estoria* no sólo nos posicionamos en varios momentos –según decíamos– ante una especie de *Estoria de Egipto*; también nos situamos en un contexto historiográfico en que, como es lógico, los historiadores de al-Andalus tenían algo que decir. Al bagaje andalusí me he referido ya, insinuando que su impronta no puede desdeñarse a la hora de distinguir un Hércules egipcio *avant la lettre* que, una vez sea plenamente *egipcio*, se instale en el imaginario hispánico ulterior. Vale la pena, pues, replantearnos por qué Ocampo incluyó en su *crónica* a «Hércules el Egipciano». Y es que la lectura mitográfica en torno a una figura hercúlea distinta a la tradicional (vislumbrada ya en el Capítulo precedente del trabajo), nos retrotrae ahora a un primigenio Hércules de reminiscencias egipcias que, empero, aún no era hijo de Osiris²⁶, como sí lo será luego, una vez llegados al XVI. Pero mejor vayamos por partes.

V.1.1.2. Aportaciones procedentes de la historiografía andalusí

A fin de poder explicar y ensamblar del mejor modo posible los orígenes preislámicos del territorio de al-Andalus, los cronistas andalusíes requirieron de la introducción de mitos de diversa índole que encajaran con la Península, y de la inclusión de tradiciones populares hispanas. Claro que a tales requerimientos debemos añadir la dimensión en la que sumergió la cronística andalusí a un Hércules asimilado a Alejandro Magno, que tanto en el Corán como en la mayoría de textos míticos mahometanos aparece bajo el nombre Dūl Qarnayn ('el que tiene dos cuernos')²⁷. En el apogeo de este arquetipo hercúleo medieval de factura árabe, a Dūl Qarnayn se le atribuían una serie de gestas en Occidente, en la zona de al-Zuqāq (Gibraltar), destacando la erección de las célebres columnas. De ahí que, de forma más o menos explícita, existiera la creencia latente de un Hércules de reminiscencias egipcias (recuérdese el estrecho vínculo de Alejandro con Egipto, Epígrafe 1.1; y el binomio Hércules/Alejandro explicado en Capítulo IV). Un Hércules que pisó suelo ibérico y que, a fin de dejar su testimonio, emprendió la fundación de ciudades con pobladores egipcios arribados con él. A resultas de ello, los cronistas andalusíes tuvieron la necesidad de compilar noticias variopintas y de datos mítico-históricos de origen egipcio. La razón era simple: la mayoría de estos cronistas procedían de Misr (Egipto), donde había emergido una notoria escuela historiográfica en los siglos VIII-IX, siendo su máximo representante Ibn 'Abd al-Hakam (803-871), autor de *Futuh Misr* ('Conquistas de Egipto'), un tratado ampliamente difundido por al-Andalus. Aun ser una crónica recopilatoria de –según reza el título– los hechos más

²⁶ Recuérdese que ni siquiera la variante egipcia de Heracles que Diodoro tenía por mucho más antigua que la griega al haber nacido en tiempos de Osiris, llegó a considerar que fuera hijo suyo (*vide* Capítulo IV, n. 23).

²⁷ En posible alusión a Amón (dios carnero). Para Dūl Qarnayn en el texto coránico, XVIII, 89-106. Al respecto, véase Emilio GARCÍA GÓMEZ, "El gran Zējel marroquí del Ciego de Zarhūn", en *BRAH*, CLXXXVI, cuaderno 2 (1989), pp. 143-144. Para el Alejandro mítico recepcionado en la España musulmana, Manuela MARÍN, "Legends of Alexander the Great in Muslim Spain", en *Graeco-Arabica*, IV (1991), pp. 71-89. Agradezco desde aquí a la Dra. Mercedes García-Arenal la indicación de este último artículo que, sin duda, me ha sido de gran utilidad.

relevantes de la conquista árabe de Egipto, el *Futuh Misr* aúna esas noticias variopintas procedentes del antiguo Egipto, tanto de su historia como de sus vestigios faraónicos²⁸. Sin embargo, tales noticias referenciadas con una clara pretendida vocación cronística podían perfectamente entremezclarse con otras, asidas del relato de tipo fabuloso.

Acerca de la magia talismánica de reminiscencias egipcias como desencadenante de la *pérdida de España* y otras consideraciones

Es en este segundo supuesto, el relato fabuloso, donde sobresale en la cronística el mito de la *pérdida de España* y, en relación con ella, el paraje de las *Cuevas de Hércules* de Toledo. Una historia mítica hartamente conocida, de autoría egipcia e introducida en el imaginario peninsular a mediados siglo IX, que permite sacar a flote una retahíla de conexiones *mágicas* de tintes proféticos que, al margen de aquellas de componente bíblico que hemos visto en otras partes del trabajo, habían convergido desde la Antigüedad en el ámbito mediterráneo gracias al contacto de la cultura griega con los pueblos orientales, en particular el tardo-egipcio. Si reparamos en la *pérdida de España* y en el otrora *castellum aquæ* de la Toletum romana, las *Cuevas*, es porque tales conexiones *mágicas* alentaron a que el imaginario hispánico absorbiera –a través del *filtro* helenístico y por mediación del mundo bizantino y árabe– un episodio que tiene en su haber un entramado mítico egipcio (faraónico, si bien salpicado de una mezcolanza derivada de la cultura copta). Se trata del episodio, también emplazado en Toledo y fusionado a menudo –e incluso confundido– con las *Cuevas de Hércules*, de la *Casa* (o *Palacio*) de los *Cerrojos*, y el fatal hallazgo que hizo en su interior el último rey godo: la profecía que anunciaba a don Rodrigo que sería el causante de precipitar el final del reino visigótico y que, debido a su intromisión en esa casa cerrada a cal y canto por sus antecesores, le sentenciaba a ser el único culpable de abocar la Península a la conquista árabe²⁹.

La autoría egipcia de la *Casa de los Cerrojos* ha recaído tradicionalmente en el citado Abd al-Hakam³⁰, si bien sería por mediación de la *Crónica del moro Rasis* cuando se hubiera convertido en trasunto literario, al pasar a los cronistas cristianos de la mano de Ximénez de Rada³¹, al ser absorbido por la producción historiográfica alfonsina³², y al quedar definitivamente arraigado en los textos cronísticos posteriores hasta alcanzar los siglos XVI-XVII, cuando ya sí encontramos a Hércules en tanto que hijo de Osiris.

²⁸ Al respecto, Mark F. PETTIGREW, *The Wonders of the Ancients. Arab-Islamic Representations of Ancient Egypt*, The University of California Press, Berkeley, 2004, pp. 46-47. Asimismo, Michael COOK, “Pharaonic History in Medieval Egypt”, en *Studia Islamica*, 57 (1983), pp. 67-103. Este segundo autor, Cook, apunta a la religión egipcia como poso de la comunidad de los sabeos de Harrán (p. 126) y su posible vínculo con los habitantes de la España musulmana (p. 73), temas a que aludiré al hablar de la presencia jeroglífica de tradición árabe en la Península.

²⁹ Al margen de los estudios de los hermanos MENÉNDEZ PIDAL (Ramón y Juan), para la cuestión de la *pérdida de España* y sus conexiones *mágicas*, remítome a François DELPECH, “Talismanes en Toledo. La leyenda mágica de la *pérdida de España*”, en *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, XXXVI, 1 (2007), pp. 97-128 (esp. p. 114 y ss.). Para la periodización *histórica* que el episodio de la *pérdida de España* supondrá para la cronística peninsular, Josué VILLA PRIETO, “Periodizaciones de la Historia en las crónicas italianas y españolas de la Edad Media (siglos XIII-XIV)”, en *Territorio, Sociedad y Poder*, 10 (2015), pp. 63-96 (esp. p. 78). Para el influjo egipcio en la leyenda toledana de la *Casa de los Cerrojos*, Julia HERNÁNDEZ JUBERÍAS, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, CSIC, Madrid, 1996. Enseguida veremos en qué consiste este posible influjo en el mito toledano y qué relación tiene con el tema aquí tratado.

³⁰ Al respecto, Fernando RUIZ DE LA PUERTA, *La Cueva de Hércules y El Palacio encantado de Toledo*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 17 y ss.

³¹ Ruiz de la Puerta, ob. cit., pp. 23-26.

³² *Ibidem*.

Es el caso de Pedro de Alcocer (s.d.) en su *Hystoria o descripción de la Imperial Cibdad de Toledo* (Toledo, 1554) o, justos cien años más tarde, de Pedro de Rojas, conde de Mora (¿?-1665) en la análoga *Historia de la imperial, nobilissima, inclita y esclarecida ciudad de Toledo* (Toledo, 1654). Ambos autores toledanos del Quinientos y Seiscientos establecían un parentesco entre Osiris y Hércules (como padre e hijo) que no sólo debe achacarse al influjo de Nanni, sino a la existencia de ese imaginario egipcio latente, auspiciado en las crónicas árabes y en los *relatos de maravillas*³³, que habían abierto la puerta a esas conexiones *mágicas* de tintes proféticos y habían permitido su arraigo en calidad de trasunto literario, según señalábamos más arriba. La cuestión es: ¿de qué conexiones hablamos? Para esclarecerlo, veamos qué ocurría exactamente en el interior de la *Casa de los Cerrojos*, en el instante que el rey don Rodrigo irrumpió en ella:

Deste rey escriuē nuestros Chronistas que hizo abrir aquella Cueva de Hercules (...) q estava en esta cibdad: q otros llaman Palacio, pensando (segun las grandes y fuertes cerraduras q tenía) q havia dentro della grādes thesoros, mas entrado en ella, ninguna otra cosa hallaron, sino una arca cerrada: dentro de la q[ua]l estava un lienço pintado con muchas figuras de hombres vestidos a la morisca, con señas y pendones en las manos, a la manera que los usavan entonces loa Alarabes [sic] y a la redōda deste lienço avia letras que dezian: q al tiempo que aquel paño fuesse visto gentes de aquel trage y hechura, que en él estaban, entrarian en las Españas y se enseñorearian dellas.³⁴

Que el vaticinio profético anunciado a Rodrigo se materializara en «muchas figuras de hombres vestidos», pintadas en un lienzo (o *pañño*) escondido dentro de un arca, pone el acento en lo anunciado en la página anterior: el imaginario hispánico había absorbido esas conexiones *mágicas* coladas por el filtro helenístico y mediadas tanto por el mundo árabe (a través de sus crónicas y, no menos, de sus *relatos de maravillas*), como por el bizantino, en este caso en lo tocante a los *patria* –o relatos de la literatura patriográfica³⁵. Teniendo en cuenta que las raíces de esta literatura patriográfica se hundían en la *telestikê* teúrgica alejandrina y que, a su vez, ésta aunaba la magia propiciatoria sobre la cual descansaba la milenaria mitología egipcia, no es casual que un elemento clave en este tipo de relatos fueran las *estatuas animadas* o *vivientes* (que remiten, por ejemplo, hasta las capacidades vitales de los *ushebtis*, estatuillas funerarias que veremos en otra parte del trabajo)³⁶. Unas *estatuas animadas* que la tradición talismánica bizantina tardoantigua y altomedieval se encargó de recoger y que, a la postre, los autores árabes

³³ La literatura árabe de ‘maravillas’ aúna elementos míticos de procedencia bizantina, junto a otros de latitudes más meridionales, especialmente procedentes de la cultura egipcia copta. *Cfr.* Delpech, art. cit., p. 119.

³⁴ Pedro de ALCOCER, *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo. Con todas las cosas acontecidas en ella, desde su principio y fundación...*, Por Iuan Ferrer, Toledo, 1554, lib. I, cap. XL «Del rey don Rodrigo y de las cosas q en su tiempo en España acontecieron», ff. XXXVIIr- XXXVIIv.

³⁵ Los *patria*, cultivados entre los siglos VIII y X, son fruto de «un folklore urbano, en parte erudito y en parte tradicional, consistentes en una recopilación de *mirabilia* topológicos, más o menos fantásticos y populares, relativos a Constantinopla que reelaboran a retazos el pasado (...) más o menos imaginario de la ciudad a través de sus documentos, en particular de sus estatuas y relieves. Se refieren a cantidad de anécdotas y comentarios que recuerdan su pasado real o supuesto, las creencias y leyendas que se han acumulado a su propósito, sus propiedades –generalmente maravillosas– y los oráculos que les fueron asociados. Un tema recurrente es el del valor talismánico atribuido a muchas de estas efigies, dotadas las más de poderes sobrenaturales que se deben descifrar (...). Suelen proteger a la ciudad o al imperio contra las agresiones exteriores, humanas, animales, climáticas o morbosas (...). Con frecuencia entrañan algún pronóstico oculto (...), y anuncian de modo figurado la ruina futura de la ciudad, del imperio, y a veces el mismo fin del mundo». Delpech, art. cit., pp. 115-116.

³⁶ Para la cuestión de las *estatuas animadas*, Marie Claire WEYNANTS-RONDAY, *Les statues vivantes. Introduction à l'étude des statues égyptiennes*, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1926. Asimismo, véase Sir Ernest A. WALLIS BUDGE, *Egyptian Magic*, Routledge & Kegan, London, 1979 (reed.).

–auténticos mediadores de la cultura bizantina y oriental– irradiaron entremezcladas con sus propias inquietudes y temores en torno a la dualidad agresión/protección (así, al hablar de jeroglíficos aludiremos a la estatua de un cocodrilo sita en los cimientos de un vetusto templo egipcio, colocada sobre una base contenedora de una serie de inscripciones que impedían *mágicamente* al peligroso reptil causar ningún daño)³⁷. Ergo, si una estatua era movida de forma inapropiada o se alteraba cualquier elemento de su hábitat, las consecuencias serían catastróficas, aunque convenientemente advertidas, y por tanto profetizadas, mediante algún tipo de soporte textual o visual³⁸.

Naturalmente, las *estatuas animadas* del universo mitológico egipcio (faraónico) y las «figuras» escondidas en el arca de la *Casa de los Cerrojos* pertenecen a imaginarios distintos y no insinuamos en modo alguno que las segundas se debieran a las primeras; ahora bien, pese a no estar conectadas de modo directo, y aun ser difícil poder calibrar en qué grado pudo producirse su traslación literaria (o para-literaria), lo cierto es que un historiógrafo egipcio como Abd al-Hakam instó a que en la Península de mediados siglo IX se recepcionara un relato de magia talismánica en cuyo trasfondo latían las pulsaciones mágicas del Egipto faraónico, las cuales deberían incidir en el devenir de la historiografía árabe-española, experimentando así un proceso parecido a la recepción andalusí que hemos visto con *El príncipe predestinado* (Epígrafe III.1.3), y propiciando con ello que entrara a formar parte de ese imaginario hispánico ulterior³⁹. De ahí que el Hércules egipcio, ya sí hijo de Osiris, fuera considerado abiertamente a mediados XVII por Pedro de Rojas como «Sabio en Magia»⁴⁰. Una apreciación lógica si tenemos en cuenta que, ya desde los primeros decenios del XVI, Hércules *el egipcio* era presentado como filósofo y astrónomo (rol parecido al Trismegisto) y que, llegados a la mitad de la centuria, Pedro de Alcocer le tildaba de «Nigromántico»; no es baladí que lo hiciera en el marco de su *Hystoria* aparecida –decía– en la Toledo de 1554: su obra iba encaminada a persuadir al entonces príncipe Felipe (a las puertas de ser rey) para que fijara su Corte en aquella ciudad que, a todas luces, quería vindicarse como *cabeza de España*⁴¹. Pero, aun referirse a Hércules como ‘nigromante’, Alcocer no pasaba por alto que

si este lienço fue hallado en esta cueva, no fue puesto allí por Hércules, ni por otro Nigromantico, como algunos dizen, pues solo Dios sabe las cosas por venir, y aquellos a quien él es servido de revelarlas.⁴²

³⁷ En caso de que el lector quiera consultarlo en este instante, acúdase al Epígrafe VII.1.2.

³⁸ Así, de forma análoga a lo hallado por Rodrigo dentro del arca, y pese a que «los autores musulmanes fueron repitiendo que todos los talismanes bizantinos se rompieron o desactivaron espontáneamente el día en que nació Mahoma», a la práctica reinterpretaron «como efigies predictivas y/o apotropaicas las esculturas y relieves de los templos antiguos de Egipto, siendo de destacar las que presuntamente anunciaban la conquista árabe y consiguiente islamización del país mediante la representación anticipada de guerreros que gastan turbantes y cabalgan camellos. Como sucede en el caso de las pinturas o esculturas de la *Casa de los Cerrojos*, estas efigies estaban a menudo maniatadas o encerradas, y sepultadas para bloquear la invasión que supuestamente pronosticaban». Delpech, art. cit., pp. 118-119.

³⁹ Para el alcance e influjo de la tradición egipcia en la historiografía andalusí véase a Mahmoud MAKKI, «Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 5 (1957), pp. 157-248.

⁴⁰ «Fue muy Sabio en la Magia, traxo a España sus supersticiones y la Idolatria q su Padre el Rey Ossiris avia dexado en esta Provincia, la prosiguió y arraigó en ella (...)». Pedro de ROJAS, *Hitoria de la Imperial, nobilissima, inclita y esclarecida ciudad de Toledo, cabeça de su felicissimo reyno*, Por Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1654, Parte I, lib. II, cap. XIII «Como el Rey Hercules vino a reynar España, vivió en Toledo y lo que le passó en esta Ciudad», p. 93.

⁴¹ *Cfr.* Kagan, ob. cit., p. 15. La persuasión surgió efecto, al menos durante un par de años, convirtiéndose Toledo en capital del Reino entre 1559 y 1561.

⁴² Alcocer, ob. cit., lib. I, cap. XL, fol. XXXVIIv.

Por tanto, en el imaginario hispánico perceptible ya a mediados dieciséis se daban cita, de una parte, el conglomerado mito-poético heredado de la lejana tradición literaria egipcia recogida por la historiografía castellana tardomedieval, en la que Hércules era afín a ser un personaje de connotaciones mágicas y, cómo no, también merlinianas (recuérdese la figura de Nectanebo como ser feérico, conocedor de las *artes nigromantes* y padre de Alejandro, según hemos visto en Capítulo III); de la otra, la transferencia de lo profano a lo bíblico (*vide* Epígrafe III.1.1), punto y hora que Alcocer se apresura a esclarecer que las únicas revelaciones proféticas emanan directamente de Dios.

V.1.1.3. Mitografía pseudoegipcia: el caso mito-poético de Scota

En lo que llevamos de Capítulo denotamos que el *viaje* como desencadenante del mito fue explotado en la recepción egipcia quinientista mediante la mitografía osiriana recogida en el marco historiográfico, ya fuera en *historias* de tipo generalista (por ahora me he referido a la *Coronica* de Ocampo a razón de sus lazos con la historiografía alfonsina, si bien en el siguiente apartado veremos otros tantos ejemplos), ya fuera en *historias* urbanas (el caso toledano se verá ampliado en Epígrafe V.2, al hablar de Egipto como alternativa mítico-fundacional de urbes peninsulares); por supuesto sin olvidar que igualmente se recepcionó a través de la mitografía isíaca, aunque no tanto entre cronistas e historiógrafos, sino más bien en el campo científico relativo a la navegación. Ahora bien, el rastreo del poso historiográfico medieval de ‘Egipto’ también pasa por otra clase de mitografía, de naturaleza pseudoegipcia más que no *egiptizante* (puesto que, al contrario de Osiris e Isis, carece de cualquier conexión con la mitología egipcia), la cual presenta una interacción con el mundo celta: la referida a Scota, anunciada en el Capítulo IV y, como decimos, desvinculada *a priori* de la mitografía isíaca-osiriana, circunstancia que no es óbice para que pueda guardar algunos puntos en común.

En el mismo Capítulo IV, a colación del matrimonio entre el príncipe Felipe y María Tudor, hemos trazado un primer eje entre la Península y las islas británicas en base a la mitografía osiriana, por lo que aquí no podíamos desatender la cuestión específicamente irlandesa en relación con la mitografía pseudoegipcia en torno a Scota, más teniendo en cuenta la condición de Felipe no sólo como rey consorte de Inglaterra, también como «rey de Irlanda» a partir del enlace de 1554⁴³. Ahora bien, al contrario de esa olvidada ínsula que era Inglaterra a ojos de Alonso de Cartagena, decíamos que tan *apartada de todo el mundo*, las relaciones hispano-irlandesas de la segunda mitad del XVI se fomentaron –a expensas de la interrelación política, económica y social gestada desde los siglos medievales– en una pretendida proximidad, comenzando por la geográfica, a tenor de la cercanía habida entre España e Irlanda (acentuada visualmente en los mapas manejados en el Quinientos, tanto de Claudio Ptolomeo como de Ortelius, entre otros); siguiendo por la lingüística (dado el aprendizaje del castellano entre los irlandeses de la zona más meridional de la isla); y culminada por la mítico-histórica, que enfatizaba aún más esa complicidad entre ambos territorios, cuyos hitos fabulosos se dirimían entre Ybero/Íbero/Híbero (véase nota 24), de quien decía ser el primero en haber ocupado la ínsula, e «Hibernia», término latino que, asociado al Ebro, daba nombre a Irlanda⁴⁴.

⁴³ Al respecto, véase Enrique GARCÍA HERNÁN, *Irlanda y el Rey Prudente*, Laberinto, Madrid, 2000.

⁴⁴ García Hernán, ob. cit., Introducción, p. 11 y ss.

La proximidad quedaba patente sobre todo en el caso de Galicia, siendo ésta la región peninsular más estrechamente relacionada con las islas británicas, en particular con Irlanda. De ahí que en el seno de las *laudes hispaniæ* –encaminadas a historizar un colectivo en un determinado espacio geográfico– se considerase a Galicia como el reino más antiguo de la Península, una defensa que hallaremos arraigada en la cronística y la tratadística cultivadas en la España de la segunda mitad del XVI –y también durante todo el XVII⁴⁵. Y, en favor de tal defensa, junto a otro tipo de motivaciones para-bíblicas y de carácter *mágico* que desgranaremos en breve, algunas de estas crónicas incluyeron la figuración de Scota, aquella fémina de cuna egipcia y rango real que avanzábamos en el Capítulo anterior, hija del faraón de Egipto que, tras abandonar el país del Nilo, había viajado a España en tiempos pretéritos antes de proseguir ruta hacia latitudes norteñas, concretamente a Irlanda y Escocia. Claro que tal figuración de Scota (o *Escota*, según variantes gráficas) comporta cierto grado de dificultad puesto que, de hecho, no se trata de un personaje único sino –como mínimo– de dos⁴⁶. Estamos, pues, ante una mitografía pseudoegipcia en torno a *las* Scota, con las imbricaciones que ello conlleva.

Ya en el siglo XII, la temprana historiografía irlandesa recogió las primeras noticias sobre *una* Scota. Lo hizo en el *Leabhar Ghabhála* ('Libro de las invasiones'), manuscrito que narra que la hija del faraón Nectonibus casó con Nel, hijo de Fenius Farsidth, rey de los escitas, conquistadores de España (en el código se identifican como un único pueblo a celtas y escitas), y luego de Irlanda, siendo el término latín «scotus» o «scottus» el utilizado para designar a los habitantes irlandeses e indistintamente a los de Escocia⁴⁷. A resultas del *Leabhar Ghabhála*, Irlanda y Escocia habían sido fundadas antes de que Eneas hubiera abandonado Troya, un argumento mito-poético gestado –y esto es importante– al mismo tiempo que comenzaba a despuntar la literatura artúrica. Tal argumento pasó a la cronística escocesa tardomedieval de los siglos XIV-XV, amparándose bajo la misma idea: ambas islas habían sido remotamente ocupadas por descendientes egipcios, encabezados por Scota, junto a varios miembros de la corte⁴⁸. Obra clave de esta cronística es la *Chronica Gentis Scotorum* (ca. 1385), de John Fordun, que dada su envergadura fue continuada en la siguiente centuria (entre 1440 y 1447) por Walter Bower (o Bowmakar) en un bellissimo código iluminado, el *Scotichronicon*. Antes de rebasar el umbral de la primera mitad del siglo XV se contaba, pues, con una versión completa de la leyenda de Scota que, además, daría pie a entrar en competición directa con la de Brutus para el caso inglés⁴⁹.

⁴⁵ En base a la presencia de egipcios en Galicia referida ya por Mela en su *Cosmographia* (*Chorographia* o, más habitual en el XVI, *De situ orbis*), obra muy manejada y traducida tempranamente al castellano en los años 1490.

⁴⁶ Así, podemos encontrar a *dos* Scotas como hijas de dos faraones (sin especificar), la primera desposada con un caudillo escita que habría ayudado a Moisés y al pueblo hebreo a huir de Egipto; la segunda, con un general del ejército del faraón. Para la cuestión de las *dos* Scotas (aunque con un análisis no demasiado exhaustivo y algo confuso), puede recurrirse a Ramón SAINERO SÁNCHEZ, *Los orígenes históricos y culturales de la Unión Europea*, UNED/Sanz y Torres, Madrid, 2017, caps. XXXIV-XXXVI. Ahora bien, opto por la forma plural de *las* Scota porque los textos a que aludiré en este Epígrafe la hacen hija de Nectonibus (=Nectanebo), Symenides (=Smendes), Cingris (=¿Ramsés?), Merenptah (hijo de Ramsés II), o Acoris (hablaré de él en Capítulo VII). De todos ellos, sólo dos (Ramsés y Merenptah) coinciden con los faraones *anónimos* del Antiguo Testamento (*vide* Capítulo III, nota 171) –hago esta puntualización porque enseguida señalaré la asociación para-bíblica de la figuración de Scota.

⁴⁷ Las referencias han sido tomadas de Ramón SAINERO SÁNCHEZ, *Diccionario Akal de mitología celta. (Compendio de manuscritos primitivos)*, Akal, Madrid, 1999, pp. 40-41, 46, 217, 283.

⁴⁸ Ralph ELLIS, *Scota, Egyptian Queen of the Scots. The Legendary Royal Founder of Scotland Revealed*, Edfu Books, Cheshire, 2006, p. XV.

⁴⁹ Cabe recordar aquí la obra de Arthur Kelton de mediados XVI, *A Chronycle with a Genealogie declaring that the Brittons and Welshmen are lineally descended from Brute*, aludida en Capítulo IV al hablar de la mitografía osiriana.

Cierto que Bower seguía considerando a los escoceses como descendientes de los antiguos egipcios a través del ancestro mítico de Scota, pero su estructura mítico-narrativa presenta algunas variantes que, de hecho, nos sitúan ante la *segunda* Scota, entregada al griego Gatelo, hijo de Cíclope, rey de Atenas, porque:



after the confusion of languages in Nimrod's tower [en alusión al constructor de la Torre de Babel], Gaythelos the grandson of Phenius became highly skilled in a variety of languages. Because of his skill the King Pharaoh gave him his daughter and heir Scota as his wife. Gaythelos was driven from Egypt and after sailing in this way over the Mediterranean Sea he landed in Spain.⁵⁰

Walter Bower, *Scotichronicon*, mediados siglo XV

Lib. II, fol. 14b: dibujo iluminado que aparece en el registro inferior del folio, donde se muestra la embarcación que condujo a Scota (lado izquierdo, personaje con vestimenta azul), desde Egipto hasta España. © Master and Fellow of Corpus Christi College, Cambridge and the Parker Library

Así, Gatelo había pasado a Egipto y desde allí, acompañado ya de su esposa egipcia, atravesado el Mediterráneo hasta arribar a España. Aun no precisar Bower de qué faraón era hija, insertaba a Scota en el marco bíblico posterior a la confusión acontecida tras la Torre de Babel⁵¹. Y esta circunstancia es lo que otorgó mayor arbitrariedad a la mitografía pseudoegipcia en torno a *las* Scota, no sólo porque quedaba desmarcada de un vínculo pagano, implícito en caso de haber sido hija de Nectanebo ('Nectonibus' en el *Leabhar Ghabhála*), sino porque se estrechaban sus lazos con las Sagradas Escrituras, proporcionando nuevas perspectivas al relato mítico-histórico y un halo bíblico a la figuración de Scota, personaje de la realeza egipcia que, empero, carecía de una asociación divina (en Osiris e Isis se cumplen ambas facetas). De ahí que, aun no ser una *diosa viajera*, el *viaje* de Scota desde Egipto hasta España entrañara un carácter sacro gracias a ese halo bíblico: actuando su *viaje* de desencadenante, la princesa egipcia y su séquito habían traído consigo un elemento pétreo-simbólico –originado en el Génesis, si bien con ramificaciones que el relato mítico-histórico tomaría y ensancharía– que era de gran trascendencia en el Antiguo Testamento. Se trataba de la Piedra del Destino, aquella en la que Jacob se había recostado a modo de almohada durante un sueño⁵².

⁵⁰ Walter BOWER, *A History Book of Scots. Selections from Scotichronicon*, Mercat Press, 1998, Book I, p. 6.

⁵¹ Gn 11:1-9.

⁵² Además de recordar en este punto la dimensión bíblica del sueño profético expuesta en Capítulo III, veamos qué se explica en el Génesis respecto a esta piedra: «Partió, pues, Jacob de Berseba, camino de Jarán. Llegado a cierto lugar, se dispuso a pasar allí la noche, porque ya el sol se había puesto. Tomó una piedra, se la puso de cabezal y se acostó. Entonces tuvo un sueño: veía una escalinata que, apoyándose en la tierra, tocaba con su vértice el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles del Señor. (...) Y levantándose temprano, [Jacob] tomó la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió a modo de estela y derramó aceite sobre ella» (Gn 28:10-12, 18). Dada la relevancia de la piedra, el pueblo hebreo la conservó hasta el Éxodo de Egipto. Y aquí se asoman nuevas variantes en torno a la cuestión de *las* Scota: en este caso, Haythekes, hijo del griego Naulo, un general casado con Scota, hija del faraón Merenptah (*vide* Capítulo III, nota 6), lideró las tropas egipcias que no habían muerto ahogadas bajo las aguas del Mar Rojo y se apoderó de la piedra; pero no permaneció en Egipto, sino que Haythekes emprendió un periplo por el Norte de África, con la Piedra de Jacob a cuestas, pasó a la Península ibérica y fundó un reino en el norte (Galicia) y su capital, Brigantium (Santiago de Compostela). La piedra pasaría luego a Irlanda, cuando uno de los hijos de los reyes brigantinos, Simón Brec, llevó a cabo una expedición a la isla, llevándosela consigo a Escocia, para finalmente trasladarla Eduardo de Inglaterra a la Abadía de Westminster. Para el conjunto de referencias, José Carlos BERMEJO BARRERA, "Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media", en *Cuadernos de Historia del Derecho*, 23 (2016), pp. 11-40, esp. pp. 16-19. Específicamente para la Piedra de Jacob, véase J. H. RIVÉT-CARNAC, "La piedra de la coronación en la abadía de Westminster y su conexión

Es ésta la «piedra hadada» mencionada por Juan de Pineda en varios puntos de su *Monarchia ecclesiastica*. Y, como cabe suponer, hallamos aquí lo que íbamos buscando: ¿cómo logró introducirse en la cronística y la tratadística cultivadas en la España de la segunda mitad del XVI –decía que también del XVII– esta mitografía pseudoegipcia de reverberaciones para-bíblicas instalada –con oscilaciones argumentales– en la cronística irlandesa y escocesa medieval desde al menos cuatro siglos atrás?

Acerca de la recepción de *Escota, hija del faraón*, en tiempos de Felipe II

A Juan Cristóbal Calvete de Estrella nos referimos en otros momentos del trabajo, sobre todo en lo concerniente a su faceta de cronista, incidiendo en particular en los datos extraídos de su *Felicísimo viaje* y puestos en relación con la recepción del mito egipcio. Ahora bien, aquí es oportuno apostillar que este relato sobre el periplo europeo del joven Felipe supuso, a la práctica, una especie de culminación sobre el terreno del proceso teórico que el humanista aragonés había iniciado un tiempo atrás para con el Príncipe. Desde 1540, el rango de Calvete como «maestro particular» de Felipe, gracias a su condición de «hombre muy docto» y «limpio de sangre»⁵³, sólo había sido el inicio de una pujanza que en febrero del año siguiente (1541) se tradujo en la asignación a Calvete del magisterio del Príncipe, si bien su antecesor en la vasta labor instructiva, Juan Martínez *Silíceo*, no sería desplazado por completo hasta pasado cierto tiempo⁵⁴. Una absoluta implicación con el cometido recibido para la educación principesca, unida a una profunda vocación y formación humanista, desmarcaban de la etapa anterior al «maestro del Estrella»⁵⁵. La adquisición de un elevado número de libros para la mejor enseñanza de Felipe se convirtió en un hecho habitual. Libros que, más que versados en leyes, en teología o tocantes a materia militar, prestaban suma atención a temas históricos, ya fueran de autores clásicos, medievales o coetáneos⁵⁶. Claro que, en verdad, no se desdeñaba ni excluía ninguna disciplina o lengua porque ese cúmulo de libros llegados a manos de Calvete a través de varias *libranzas* dadas entre 1541-1547 (siendo las más voluminosas las registradas en los tres últimos años) debería permitir, a la postre, la cristalización de un anhelo no exento de cierta utopía: la consecución de una librería *total*, es decir, el alcance de la «*Bibliotheca universalis*»⁵⁷.

legendaria con Santiago de Compostela”, en *BR AH*, XL (1902), pp. 430-438. A modo de conclusión, cabe añadir que la Piedra del Destino volvió a Escocia en 1996, custodiándose hoy en día en el castillo de Edimburgo; facilito el enlace del *site* por si el lector desea ver la piedra en su ubicación actual, auténtico reclamo turístico escocés: www.edinburghcastle.gov.uk/discover/highlights/the-stone-of-destiny

⁵³ Parker, *Felipe II. La biografía definitiva*, ob. cit., p. 59.

⁵⁴ Catedrático de Filosofía en Salamanca, autor de un tratado de Aritmética y preceptor desde 1534 del príncipe Felipe, sobre Juan Martínez del Guijo (más conocido como *Silíceo*) y sobre su trayectoria, véase el clásico de José M. MARCH, *Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria, religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)*, vol. 1, Ministerio de Asuntos Exteriores-Relaciones Culturales, Madrid, 1941, pp. 51-67. Para la etapa final de *Silíceo* y el despunte de Calvete, sin olvidar al resto de maestros que tomaron parte de la educación del futuro Felipe II, véase a Parker, *Felipe II. La biografía definitiva*, ob. cit., parte I, cap. I «Aprendizaje cortesano, 1527-1543», p. 48 y ss. Naturalmente, es mucho más extenso el listado de estudios que han atendido esta cuestión, destacando los de Sánchez Molero, a que ya me he referido anteriormente y a los que volveré en breve.

⁵⁵ Así se nombra a Calvete en una carta de Carlos V dirigida a otro preceptor de Felipe, Juan de Zúñiga, en diciembre de 1541: «A sido bien que el obispo de Cartagena [*Silíceo*] aya ydo a visitar su iglesia por la necesidad de ello (...), y averse nombrado de prestado para que sirva en su lugar durante la ausencia el *maestro del Estrella* está bien, porque el Príncipe continúe su estudio». March, ob. cit., «Cartas y fragmentos de varios a varios», pp. 130-131.

⁵⁶ Parker, ob. cit., pp. 60-62.

⁵⁷ Que las *libranzas* de 1545, 1546 y 1547 fueran las más voluminosas y alentaran a la formación de esa «*Bibliotheca universalis*» está en concomitancia con la obra de Conrad Gessner, *Bibliotheca Universalis* (Zurich, 1545-1549), en la que este humanista suizo instaba a reunir la *totalidad* de libros y de autores existentes. En la esfera del

Es en una de estas *libranzas* acontecidas en los años 1540 que vamos a reparar, concretamente la que tuvo lugar en 1543⁵⁸. Entre los libros comprados para el Príncipe, consta una obra conocida a menudo en la época como *Anales de Etor Boecio*, si bien en inventarios exhaustivos escurialenses posteriores, como el de 1576 (al que volveremos al hablar de la presencia de la materia jeroglífica en la Biblioteca de El Escorial), figuraría con su encabezamiento en latín: «Hectoris Boethii Historiæ Scotorum»⁵⁹. Que esta *historia* de Héctor Boecio (Hectoris Boethius Deidonarii, 1465-1536) figurase entre las obras que tempranamente formaron parte de la *librería rica* de Felipe II es para nosotros importante puesto que la mitografía pseudoegipcia en torno a Scota/Escota se introdujo en el horizonte erudito hispánico del Quinientos gracias, precisamente, a esta *Scotorum Historiæ a prima gentis origine*, salida de las prensas ancensianas en 1526 y que debería conocer otras ediciones a lo largo del XVI, por lo general surgidas también de las tipográficas parisinas, lo que no quita que la obra gozara de una activa circulación, palpable punto y hora que los más de ciento cincuenta títulos que componen la *libranza* de 1543 –y entre ellos, la *princeps* de Boecio– fueron adquiridos por Calvete de Estrella en Salamanca y en la feria de Medina del Campo⁶⁰. De ahí que pueda presumirse que fuera relativamente fácil entrar en contacto con la mitografía pseudoegipcia recogida en la *Scotorum Historiæ*, una crónica en que Boecio no sólo recogía el testigo de Bower dejado a mediados siglo XV, sino que lo redimensionaba, concediéndole a la mítica hija del faraón un papel clave en sus andanzas fundacionales y para-bíblicas⁶¹, y ciñéndose a una Scota –la que vivió en tiempos de Moisés y desposó con Gatelo– que sería la recepcionada en el imaginario hispánico quinientista y la tendría que vehicular esta mitografía *escotiana* en adelante, a partir de la segunda mitad del XVI, si bien de forma acentuada antes de expirar el decenio de 1580 por causas que enseguida razonaremos. Una recepción visible –decíamos– en la miscelánea *Monarchia ecclesiastica* de Pineda, concretamente en la cuarta parte de esta magna obra, la cual vio la luz en el año 1588. En ella, Pineda recurría a lo largo de su discurso a esta mitografía pseudoegipcia, haciendo hincapié en las andanzas fundacionales y para-bíblicas de Escota:

(...) fue Gatelo hecho capitán [*en Egipto*], y aprobó tan bien, que Pharaon le casó con su hija Escota; y con tal parentesco se dio más a estimar (...). Gatelo recogió a su muger y amigos, y otros Egypcios, y aun a mi sentimiento no le faltarían Hebreos (...) y embarcándose como mejor se le aparejó, huyó de aquella tierra, y navegando por el Mediterráneo azia el poniente, llevando la África mano izquierda (...) no paró hasta la parte occidētal de España que es Portugal; y ay pareceres que Gatlo le puso su nombre (...). Dispútese si los Gallegos se llaman ansi deste Gatelo o de Galia que es Francia. Contento, Gatelo embarcó su gente y dio consigo en Galizia donde fundó la ciudad Brigancia o Compostela que es la ciudad de Santiago; y allí se llamó rey, y dio leyes de vivir a su gente, y mandó que todos se llamasen Escotos o Escoceses del nombre de su muger Escota (...). Y Gatelo tuvo dos hijos en Escota llamados Hiberno y Hemeco, y tomó

príncipe Felipe, la idea fraguó a merced de esa continuada adquisición de libros por parte de Calvete de Estrella. Cfr. Gonzalo-Sánchez Molero, *La librería rica*, ob. cit., pp. 50-55.

⁵⁸ Para los entresijos y particularidades de esta *libranza*, Gonzalo-Sánchez Molero, ob. cit., p. 53.

⁵⁹ Para su inclusión en la *libranza* de 1543, Gonzalo-Sánchez Molero, ob. cit., p. 263 (nº 244). Para su registro en el inventario de 1576, Gregorio de ANDRÉS, “Entrega de la Librería Real de Felipe II (1576)”, en *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, VII, Sáez, Madrid, 1964, p. 44 (nº 794).

⁶⁰ Gonzalo-Sánchez Molero, ob. cit., p. 53.

⁶¹ Papel clave reflejado en el propio índice de la obra: «Scota Pharaonis Ægypti regis tempore Mosis filia Gathelo nubit & ab ea Scotis nomenclatura datur». Hector BOETHIO DEIDONANO, *Scotorum Historiæ a prima gentis origine, cum aliarum et rerum et gentium illustratitōne non vulgarī, Lib. XIX*, Iacobi du Puys, Parisiis, 1575, fol. s/n.

como por tribunal judicial una piedra, en que sentado juzgava los pleytos de su gente en la nueva ciudad: y aqlla piedra les fue reputada como hadada para perpetuarse el nõbre Escoto dõde ella permaneciese y los reyes de Escocia por muchos años eran coronados sentados en ella.⁶²

Este relato mítico-histórico recogido por fray Pineda no es, ni mucho menos, aislado. En otro tipo de tratado más propiamente alineado en la cronística, caso de *Historia de lo sucedido en Escocia è Inglaterra en quarenta y quatro años que bivió María Estuarda, Reyna de Escocia* (Madrid, 1589), de Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626), hallamos también insertada la mitografía *escotiana*, y no sólo porque para escribir las partes más reculadas de la obra este notorio Cronista Mayor de Indias y Cronista del Rey tomara como fuente de autoridad a –en palabras del propio Herrera– los *Anales de Etor Boecio*⁶³. Es más: no es casual que esta *historia* de Herrera apareciera al año de hacerlo la nueva entrega de la miscelánea de Pineda; responde a ese acento acaecido –según anunciaba– antes de expirar la década de 1580. En ella, Herrera debía ensalzar la ‘autoridad’ de Felipe II, a la par que *mostrar al mundo* la ‘verdad’ sobre la desdichada María Estuardo y «cómo esta reina, honesta y piadosa, fue maltratada y brutalmente ejecutada por Isabel I»⁶⁴. Ya en la dedicatoria incluida al inicio de la obra se argumentaba que ese *mostrar al mundo* sólo era posible sacando a la luz «quanto puede [hacer] el demonio vestido en un cuerpo humano, aunque sea de muger», en alusión a la reina inglesa⁶⁵. Unos términos, éstos, duros y no escogidos al azar, teniendo en cuenta que esta *historia* de Herrera aparecía en medio de la desidia surgida tras la derrota de la Gran Armada que hacíamos notar en Capítulo III del trabajo, siendo en esos momentos tan necesario que cronistas e historiógrafos tomaran cartas en el asunto para intentar contrarrestarla. De los efectos derivados de la *empresa de Inglaterra*, resulta que el entramado mítico-narrativo de Herrera no podía prescindir de la mitografía *escotiana*, a fin de potenciar esos conceptos de *autoridad* y *verdad* –junto al de *antigüedad*, nunca sobrante cuando se trataba de fines propagandistas y para el que Egipto siempre resultaba tan apropiado. Es por ello que el cronista segoviano no olvidó apostillar lo siguiente:

Gatelo, hijo de Cecrope, primero Rey y fundador de Atenas, y su muger Escota, hija de Faraon Rey de Egypto, con gran cantidad de Griegos y de Gitanos [*recuérdese su asimilación con el término ‘egipcios’*], fue a habitar en Portugal, y después a Galizia, adõde edificó la ciudad de Brigante, q aora se llama Compostela o Santiago, y haziendo llamar a sus pueblos Escotos del nombre de su muger Escota; y pareciéndole que aquella tierra era muy estrecha, respetó a la mucha gente que multiplicava, embió a Híbero, su hijo mayor, con una armanda para que fuesse a buscar nuevas tierras, y aviendo llegado a Irlanda de su nombre la llamó Ibernia (...).⁶⁶

⁶² Juan de PINEDA, *Quarta Parte de la Monarchia eclesiastica*, Oficina de Iuan Fernández, Salamanca, 1588, «Capítulo Dozeno: De la fundacion del reyno de los Escotos por los descendientes de Gatelo, Griego yerno de Pharaon, que vino a España y sus descendientes poblaron en Hibernia y de allí passaron a Escocia, hasta su primero rey», ff. 264v-265r. Tal y como he indicado, Pineda menciona la «piedra hadada» llegada a España en varios puntos de la obra, significando de este modo la trascendencia de este elemento pétreo; además del fol. 265r, también aparece en: ff. 266r, 268v, 297r, 305v, 346v, 349v, 396r.

⁶³ Antonio de HERRERA, *Historia de lo sucedido en Escocia è Inglaterra en quarenta y quatro años que bivió María Estuarda, Reyna de Escocia*, En Casa de Pedro Madrigal, Madrid, 1589, cap. III «De otras cosas muy notables del Reyno de Escocia, del mismo autor», fol. 12r.

⁶⁴ Cfr. Kagan, *Los cronistas y la Corona...*, ob. cit., p. 199.

⁶⁵ Herrera, ob. cit., «Epístola dedicatoria», fol. s/n.

⁶⁶ Herrera, ob. cit., cap. II «De muchas particularidades del Reyno de Escocia dignas de ser sabidas», fol. 6v.

Consideraciones –tanto las de Pineda como las de Herrera– que aún deberían tomar mayor consistencia y adquirir un peso más específico hasta el punto de resultar vitales desde el punto de vista político-propagandista al entrar en la nueva década, la de 1590. La razón para que tal consistencia y peso se dieran cita en este cambio de rasante era la tensión no resuelta entre Inglaterra y la Monarquía, perceptible en varios frentes, que iban desde el continuo asedio inglés en las costas y los mares españoles, hasta situar en el punto de mira a los irlandeses amparados bajo la sombra protectora de Felipe II⁶⁷. Una tensión que volvería a cristalizar en estos años noventa en una rebelión acontecida entre 1594 y 1603, a veces conocida como Guerra de los Nueve Años, que enfrentó a las dos islas –Irlanda e Inglaterra– a raíz de querer la segunda imponer su dominio para con la primera, y que significó la promesa española de brindar ayuda a los irlandeses⁶⁸. En esta rebelión entró a escena el juego de alianzas y enemistades entre dos personajes gaélicos clave una vez dejada atrás la empresa de 1588, el conde de Tyrone y el príncipe de Tyrconnell –Hugh O’Neill y Red Hugh O’Donnell, respectivamente– quienes parecieron consensuar puntos coincidentes cuando ambos se abanderaron en acérrimos defensores de la Iglesia católica y decidieron unir sus fuerzas en 1594 contra un enemigo común, el inglés, contando para ello con esa promesa española de ayuda y, por tanto, con el auxilio y respaldo de Felipe II. De mientras, en la trastienda intelectual de los movimientos operativos de O’Neill y O’Donnell, se cocían los argumentos y ancestros míticos necesarios y acuerdos para legitimar este auxilio y respaldo, por lo que

estos condes [*de Tyrone y de Tyrconnell*] son descendientes por línea directa del rey Gathelo, que fue casado con Scota, hija de Pharaon, rey de Egipto. El qual Gathelo, huyendo de las plagas con que Dios castigó a Egipto por medio de Moysen, se embarcó con su gente y muger Scota, y no paró hasta que aportó en Galicia, y conquistando a Bizcaya, las Asturias y Galicia, se llamó Rey délias, y un rey que descendió de [él] después llamado **Milesio** embió sus hijos con una armada de sesenta navíos que salieron del puerto de la Coruña a conquistar y poblar Irlanda (...).⁶⁹

De nuevo, reverberaciones mítico-históricas a Héctor Boecio, aunque con un añadido: Milesio, con las relaciones mitológicas que la figura de este rey entraña con los milesios hispanos, o *Hijos de Mil*, en algunas crónicas también asociados a Escota⁷⁰. De ahí que la consistencia y el peso específico alcanzados por esta mitografía pseudoegipcia planearan sobre el horizonte erudito hispánico, logrando traspasar al Seiscientos e instalándose en la historiografía barroca hasta las postrimerías del siglo XVII. Particularmente lo hará en *historias* o *descripciones* concernientes a Galicia, no sólo por ser –según indicaba unas páginas atrás– la región peninsular más relacionada con las islas norteñas, sino por ese afán de considerarla como el reino más antiguo de España⁷¹.

⁶⁷ Cfr. García Hernán, ob. cit., pp. 200-201.

⁶⁸ Al respecto, Parker, *La gran estrategia...*, ob. cit., p. 457. Asimismo, Hiram MORGAN, *Tyrone's rebellion. The Outbreak of the Nine Years War in Tudor Ireland*, Royal Historical Society, London, 1993, esp. pp. 206-210.

⁶⁹ Cfr. Óscar RECIO, “El pensamiento político irlandés en la España del XVII”, en *Chronica Nova*, 29 (2002), pp. 245-275; fragmento reproducido en p. 256 procedente de: *Descripción de las tierras de los Condes de Tyron y de Tyrconel y una breve relación de su sangre y descendencia* [¿finales XVI?], AGS, E-Negociación de Milán, leg. 1297, fol. 19.

⁷⁰ Al respecto, véase Ramón SAINERO SÁNCHEZ, “Orígenes históricos, mitológicos y literarios de la Península ibérica, en *Brathair*, VII, 2 (2007), pp. 152-163.

⁷¹ Así, además de recordar en este punto el fragmento del fraile dominico Hernando de Ojea (reproducido en la apertura de este Capítulo V), tenemos que Prudencio de Sandoval será partidario de una presencia egipcia en territorio gallego en base a la *Cosmographia* de Pomponio Mela (véase nota 45); fray Sandoval lo argumentará en su *Antigüedad de la ciudad y iglesia Cathedral de Tuy y de los obispos que se save aya avido en ella* (Braga, 1610). A diferencia de

De todos modos, tal consistencia y peso específico de la mitografía pseudoegipcia sobre Escota no son equiparables a la recepción y repercusión de la mitografía osiriana, como ahora veremos. Es posible que esta diferencia se deba a la confusión de datos referidos a la primera, ya en sus orígenes medievales, además de una cierta pasividad del personaje de Escota, siendo su *viaje* una huida de Egipto que no tendrá retorno; en el caso de la mitografía osiriana, el relato mítico-histórico ofrece más posibilidades de ensamblar el motivo que desencadena el *viaje* de Osiris a España y posterior retorno a Egipto, seguido del de su hijo, el Hércules egipcio, teniendo ambos un papel activo. Pasemos, pues, a ocuparnos de la cuestión osiriana con mayor detalle y a examinar qué mecanismos nos pueden acercar hasta ella en relación con la Monarquía de Felipe II.

V.1.2. De la *venida* a España de Osiris y Hércules *el egipcio* en las *historias* del XVI

Para concluir el anterior epígrafe hemos señalado divergencias fundamentales entre la mitografía *escotiana* y la osiriana, entre las cuales el destino final del *viaje*, que difiere en Escota respecto a Osiris. Claro que, en materia mitográfica, los conceptos nunca son nítidos o inamovibles. Por contra, un aspecto coincidente entre ambas mitografías –la *escotiana* y la osiriana– es su larga vigencia temporal. De la primera ya hemos indicado su permanencia hasta las postrimerías del siglo XVII (y cabe decir que proseguirá en adelante); en la segunda, ocurre exactamente lo mismo, con las consecuencias que esta dilatación temporal comporta puesto que, a mayor lapso temporal, más pronunciadas las divergencias en el relato mítico-histórico. De ahí que, volviendo a la historiografía barroca, la cuestión del regreso de Osiris a Egipto tras su paso por España no estuviera tan clara y cupiera la posibilidad que el rey egipcio se quedara en territorio español. Este dilema fue sugerido a fines del Seiscientos por Joan Gaspar Roig i Jalpí (1624-1691) en *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la ciudad de Gerona* (Barcelona, 1678)⁷². Finalmente, empero, Osiris optaba por volver –dice Roig i Jalpí– a su «Reyno Egypcio» tras cumplir con el tiranicidio de Gerión, siendo los hijos de éste –los tres Geriones– quienes heredarían el reino de su padre y se encargarían de *ampliar* y dotar de magnificencia a Gerona. He aquí otro dato dispar de la mitografía osiriana del XVII respecto a la que había presidido la centuria anterior, puesto que los verdaderos héroes de la trama acababan siendo los Geriones, superando por sí mismos la tiranía de su padre, sin necesitarse la irrupción de ningún Hércules vengativo.

Si reparamos en la historiografía barroca a colación de la atención osiriana por parte de Roig i Jalpí, extensible a otros eruditos cuya producción se inscribe igualmente en el XVII, tales como las de Rodrigo Caro (1573-1647), de Jeroni Real (1626-1683), de Jerónimo de la Concepción (1642-1697), y de tantos otros que nos irán apareciendo de refilón, es para constatar hasta qué punto la mitografía *egiptizante* en torno a Osiris no

Sandoval, tratados de la historiografía barroca alineados en los mismos supuestos deberán permanecer inéditos, caso del propio Ojea, así como del jesuita Juan Álvarez Sotelo (1648-1712) y su *Historia ó compendio del Reyno de Galicia*, donde Scota es esposa de Íbero (en otras versiones, en cambio, aparece como su madre). Al respecto, Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ y M^a Ángeles SOBALER SECO, *Estudios en homenaje al profesor Teófanés Egido*, vol. II, Consejería de Cultura y Turismo/Junta de Castilla y León, Valladolid, 2004, p. 22 y ss.

⁷² «Muerto el grande Gerion por sus tyrantias cruels (...) à manos del Egypcio Osyris, aunque el valor de aquel Príncipe viéndose Señor y Monarca de España podía quedarse para siẽpre con el Reyno (...)». Joan Gaspar ROIG I JALPÍ, *Resumen historial de las grandezas y antigüedades de la ciudad de Gerona, y cosas memorables suyas eclesiasticas y seculares, assi de nuestros tiempos, como de los passados*, Jacinto Andreu, Barcelona, 1678, cap. I «Que trata de la fundacion, y fundadores de la Ciudad de Gerona», p. 3.

sólo se había recepcionado en el siglo anterior, amalgamándose con el poso medieval que hemos ido viendo; también se había asentado en la historia primitiva hispánica del Quinientos, aunque no sin dificultades. Pese a ellas –a que por supuesto aludiremos– la *huella* osiriana en territorio español, junto a la dejada por su hijo, *parecían* testimonios *probados* incuestionables. Así lo evidenciaban los «muchos Chronistas è Historiadores» que Roig i Jalpí aludía al inicio de su *Resumen historial*⁷³. Y entre esos *muchos* cronistas e historiadores anotados por el gerundense como fuentes de autoridad, figuraban un par de nombres de humanistas del XVI: Pere Anton Beuter; del segundo, empero, sólo se daba su apellido, Viladamor. Aun ser una anotación escueta, no hay duda de que este segundo es Antoni Viladamor (ca. 1529-1585), autor de una *Historia general de Cathaluña* datada en el mismo año de morir, obra de referencia en la producción historiográfica catalana quinientista pese a su condición de inconclusa (no rebasa el episodio de don Rodrigo) y a permanecer inédita⁷⁴. Para su elaboración, Viladamor asió fuentes que incluían al primero de los nombres detallados por Jalpí, Pere Anton Beuter (1490-1554) y, además de este humanista valenciano, otros insignes autores comprendidos entre finales del quince y otros propiamente del dieciséis, como Pere Miquel Carbonell, Francesc Tarafa y Lluís Ponç d'Icard, u Ocampo, Morales y Gonzalo de Illescas. La condición de Viladamor como archivero real en 1533-1572 y, de nuevo, a partir de 1584 hasta el año siguiente, debió favorecerle al acceso documental, a lo que cabe añadir su vínculo con la familia Requesens, que pudo propiciar su acercamiento a la Corte y, por ende, a los círculos eruditos que se movían en ella, de los que formaban parte desde un Calvete, a un Ocampo o un Morales⁷⁵. Que la obra de Viladamor no llegara a publicarse no quita que corrieran copias manuscritas, alentándose así a la irradiación de los mitos versados en historia primitiva hispánica que el archivero barcelonés incluyó en ella, delatando su cimentación en los *falsarios*, los mismos sobre los que descansaban el resto de autores y obras a las que había recurrido, caso de Tarafa en *De origine ac rebus gestis regum Hispaniæ* (Amberes, 1553), o su vernácula *Chronica de España* (Barcelona, 1562). He aquí, pues, la transversalidad y porosidad de los *falsarios*, pudiéndose detectar tanto en la cronística de alcance hispánico, como en la tocante a partes de la Monarquía.

Una transversalidad que no significa que los *falsos cronicones* vigorizados desde finales siglo XV estuvieran libres de sospecha en cuanto a su veracidad. Y aquí entran en escena las dificultades anunciadas unas líneas atrás. Fue a partir de los años 1530, en concomitancia al atisbo de nuevos horizontes en las *artes historicae*, cuando despuntaron las reticencias respecto a las teorías de Nanni –por el momento, surgidas en contadas excepciones, aunque con el tiempo deberían ir a más. De ahí que la *huella* osiriana en España pareciese testimonio *probado*. Lo *parecía*, sí, pero con salvedades. Una de esas contadas excepciones, quizá la más significativa e influyente dada su trascendencia intelectual, fue la interpelada por Juan Luis Vives (1492-1540) en su tratado pedagógico *De tradendis disciplinis, sive De doctrina christiana* (Amberes, 1531), donde el humanista

⁷³ Roig i Jalpí, ob. cit., cap. I, p. 1.

⁷⁴ *Primera part de la historia general de Cathaluña en la qual se contienent la vida de los Reys y Emperadors que la governaren desde el diluvi general fins aqués' perde ab tot lo restant de España en temps del Rey Don Rodrigo (...). Dirigida a la Illustrissima congregatió dels tres staments de Cathaluña convocats per sa Mag' del Rey Don Phelip [II] nostre señor en las corts de Monço en lo any MDLXXXV*. Su primera impresión debería esperar al siglo XIX para ver la luz.

⁷⁵ Estas relaciones intelectuales, aunque verosímiles, no dejan de ser meras hipótesis. Para la intensa trayectoria vital y erudita de Viladamor, véase estudio introductorio de Eulàlia Miralles en Antoni VILADAMOR, *Història general de Catalunya*, vol. I, Fundació Noguera, Barcelona, 2007, pp. 23-192.

valenciano lamentaba que esas teorías de Nanni, *imaginarias*, camparan a sus anchas y tildaba de *indoctas* y *perezosas* a las gentes que creyeran en ellas⁷⁶. Resulta verosímil que tales consideraciones incidieran en personajes de la talla de Francisco de Mendoza y Bobadilla (1508-1566), obispo de Burgos y de Coria con quien Vives, al parecer, le unía tanto la inquietud intelectual propia de los humanistas como una amistad, por la que el valenciano llegó a dedicarle algún tratado. De ahí que tras la finalidad que el cardenal Mendoza perseguía con su *Memorial* enviado a Felipe II en 1560, el *Tizón de nobleza*, además de demostrar que gran parte de los nobles castellanos tenían ascendencia mora y judía a sus espaldas, no sería de extrañar que también hubiera implícitamente cierta voluntad de arremeter contra esos ancestros míticos (Noé, Cam, Osiris y Hércules *libio*, entre otros) que inundaban las genealogías de, sin ir más lejos, el propio linaje Austria. Sea como fuere, el alegato de Vives contra aquellas *cosas imaginarias* contribuyó a su descrédito a ojos de autores coetáneos al humanista valenciano, tales como Pero Mexía. De ahí que, aun incluirse a Gerión en la edición príncipe de la *Silva de varia lección* (Sevilla, 1540), en la segunda versión (aparecida el mismo año, pero con variaciones respecto a la *princeps*), se prescindiera del personaje en cuestión⁷⁷. Sin embargo, las gentes *indoctas* y *perezosas* que irritaban a Vives fueron cada vez más, y los *falsarios* convencieron y arrastraron a un alto número de eruditos en el XVI y, decíamos, también a lo largo del XVII, cuando de hecho se dio el rechazo más acérrimo hacia ellos y, en un intento contra la historia peninsular de tintes fabulosos que pretendía ser el definitivo, se alzaron voces contrarias al uso de estas fuentes –tocantes sobre todo a Manetón *el egipcio* y a Beroso *el caldeo* que desde el citado Proaza se andaban manejando. Fuentes arcaicas y dudosas que no sólo se tenían por antagónicas al «honor de la historia», sino también por hostiles a la hora de brindar «la paz de los historiadores»⁷⁸.

⁷⁶ «Corre un opúsculo de Beroso de Babilonia, que no es sino un mero comentario, capaz sólo de gustar a gentes indoctas y perezosas; así (...) reunidos en un mismo libro por Annio de Viterbo, y adicionados con glosas que los hacen desmerecer más aún. Y no es que carezcan de alguna verdad, pues serían en tal caso relatos sin pudor, sino que el cuerpo histórico general es una cosa imaginaria sin corresponder al título que llevan». Juan Luis VIVES, *Tratado de la Enseñanza*, edición moderna de José M. Villalpando, Porrúa, México, 2004 (2ª ed.), p. 144.

⁷⁷ Si bien el humanista sevillano es algo ambiguo en este episodio. Siguiendo la segunda versión de la *Silva*, habla del «reino de Hércules líbico en España, después de haber reinado en ella Íbero y Brigo y Tago y Beto, o si queremos dar crédito a un pequeño tratado que con título de Beroso anda impreso», y no lo argumentado en la primera: «Y Beto y Gerión y otros que Beroso y otros auctores afirman». Mexía, *Silva...*, ob. cit., p. 184, *idem*, n. 36.

⁷⁸ Según palabras del cronista aragonés Pedro Abarca (1619-1677) en *Los reyes de Aragón en anales históricos* (Madrid, 1678-1682), *cf.* Kagan, ob. cit., p. 369. Más cauteloso había sido Luis Cabrera de Córdoba (1559-1623), al dudar de Nanni, pero menos que Abarca: «dizen algunos que los escritos de Beroso, Metastenes y Manetón y de otros autores antiquísimos, que fray Iuán de Viterbo gran antiquario, declara cō profunda erudición, los inventó de si mismo», Luis CABRERA DE CÓRDOBA, *De Historia, para entenderla y escribirla*, Luis Sánchez, Madrid, 1611, «Discurso XVI: De lo que se ha dudado de la verdad, y credito de los que han escrito», lib. I, cap. XVI, ff. 37v-38r. El ataque a las *falsas crónicas* en el XVII obliga a reparar en Nicolás Antonio o José Pellicer, autor éste último de *Beroso de Babilonia en Chaldea, distinguido del Beroso de Viterbo en Italia* (Valencia, 1673), donde denunció las manipulaciones de Nanni, incluyendo la referida a Manetón. Del Manetón histórico (el Sebenita), que ha salido en otras partes del trabajo, se sabe que fue sacerdote bajo Ptolomeo II Filadelfo. Su tratado, la primera recopilación de hechos históricos, listado de gobernantes del Egipto faraónico y división cronológica por *dinastías*, no pasó inadvertido por Cabrera de Córdoba: «[Manetón] escribió por *Dynastías* las Historias de los Persas [=egipcios], que viene del vocablo Griego *Dynastes*, y *Dynastia*, que significa el gobierno del poderoso Potentado o Rey», Cabrera de Córdoba, ob. cit., lib. II, III, fol. 52a. Que se hable de *historias de los persas* no es extraño, puesto que Manetón vivió al poco de comenzar a reinar los Lágida que, a su vez, debían a Alejandro Magno haber puesto fin al yugo de la segunda dominación persa. Ahora bien, retomando a Pellicer, la obra de Manetón era para Nanni un mero añadido de la *Babyloniaka* de Beroso, «do qual es falsedad (...) porque el Verdadero Manethon escribió la de Egipto dedicada à Ptolomeo Philadelpho. El fabricante del Manethon de Viterbo comienza su Narracion en Armais, llamado Danao, Rey de Egipto. Mas desta materia tratamos largamente y aquí solo hemos tocado por Mayor lo que conduce à la de los Dos Berosos, el Verdadero y el Falso», José PELLICER DE OSSAU Y TOVAR, *Población y lengua primitiva de España*, Benito Macé, Valencia, 1672, «Prefacion», fol. s/n. Cabe añadir que actualmente no se

Más allá del recelo hacia las *falsas crónicas*, lo cierto es que su manejo, junto al de fuentes clásicas, patrísticas y medievales, instó en el dieciséis a la recepción egipcia. Lo hizo, de una parte, por el enfoque que autores de la talla de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cronista de Carlos V y preceptor de Felipe II, otorgaron precisamente a la figura de Manetón *el egipcio*. En *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris*, inédita hasta fines del XVIII, este humanista cordobés abogaba por la antigüedad de los «hispani», pobladores de la Península que la habían habitado desde tiempos inmemoriales y que podían documentarse a través de fuentes arcaicas como la auspiciada por «*Manethon, Sacerdos Aegyptus*»⁷⁹. Gracias a la defensa de esta *edad dorada* hispánica, Sepúlveda articulaba un discurso hecho a medida: dejando a un lado el restablecimiento por los Reyes Católicos de la situación previa al dominio musulmán y la tarea restauradora del Emperador, en Hispania preexistía una comunidad remotamente antigua que, pese a los ocho siglos de someterse al *infiel*, había permanecido al margen de todo, inalterada, virgen⁸⁰. Y, de otra parte, lo hizo también por la posibilidad de acceder al mito osiríaco –latente tras la mitografía osiriana y difícilmente accesible de otro modo que no pasara por las fuentes primarias egipcias. Descartada esta última opción, el resto de fuentes, incluyendo las falsas, permitieron en el Quinientos situar trazas nada desdeñables del mito osiríaco en el seno de la mitografía osiriana, ejercicio intelectual del que fueron partícipes los humanistas vistos hasta aquí, junto a otros que iremos desgranando.

V.1.2.1. Trazas del mito osiríaco en el seno de la mitografía osiriana

Bordeando la costa septentrional de Egipto, por una carretera desde la que pueden contemplarse las aguas de tonalidad turquesa que, en aquellas latitudes, adquiere el Mar Mediterráneo, el viajero actual llega a la antigua ciudad de Taposiris Magna. Situada a unos veinte kilómetros al oeste de Alejandría y presidiendo un altozano, Taposiris delata la magnificencia tenida en tiempos pretéritos. A través de una rampa, de pendiente pronunciada, se accede al recinto urbano, abriéndose ante sí un paraje tan espectacular que deja sin aliento. Pero esta sensación de quedar atónito no es exclusiva del viajero de nuestros días. Ya Estrabón, Plutarco o, más tardío, Esteban de Bizancio, loaron las excelencias de esta urbe, sagrada por haberse albergado en ella ni más ni menos que la tumba de Osiris. Y Antoni Viladamor dice al respecto:

Hèrcules lo egipsià, que stava en Europa per ordre de son pare, la sabé [la muerte de Osiris], se'n vingué a Egipte procurant ab sa mara, que's nomenava Ysis, de que's cobrassen ab molta diligència los trossos del cos del dit Oziris, los quals soterraren ab molt gran pompa, fundant a l'entorn de sa sepultura una gran ciutat anomenada Tafoziris [=Taphosiris, Taposiris Magna], que vol dir 'sepultura d'Oziris'.⁸¹

descarta que la *Aegyptiaca* de Manetón (*vide* Capítulo I, nota 9) y la *Babyloniaca* de Beroso, ambas coetáneas, pudieran nutrirse una de otra, en una rivalidad entre dos culturas milenarias como la faraónica y la mesopotámica. Los ataques a los *falsarios* no se acotaron al campo historiográfico; en la citada *España defendida*, Quedo arremetió contra la historia fabulosa y tildó de «disparates» a los ingenios mitológicos antaño orquestados. Pese a todo, no sería hasta avanzado el siglo XIX que pudo contarse con el estudio de José Godoy Alcántara sobre las *falsas crónicas*.

⁷⁹ Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniæ liber primus*, Tipographya Regia de la Gazeta, Madrid, 1780, lib. I, XII, p. 9.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ «Hércules el egipcio, que estaba en Europa por orden de su padre, la supo [la muerte de Osiris], se vino a Egipto procurando con su madre, que se llamaba Ysis, de que se cobrasen con mucha diligencia los trozos del cuerpo del dicho Oziris, los cuales soterraron con mucha gran pompa, fundando en el entorno de su sepultura una gran ciudad llamada Tafoziris, que quiere decir 'sepultura de Oziris'. Viladamor, ob. cit., cap. III, pp. 260-261.

Que Viladamor se esmerase a relatar con tal precisión y cuidado qué ocurrió tras ser muerto Osiris y adónde fue a parar su cuerpo descuartizado es, claro está, revelador⁸². Con idéntica voluntad y en términos análogos –hecho tan común en la historiografía quinientista– se refiere al mismo episodio Ocampo en su *Coronica general de España*:

Hercules el de Egipto (...) [y] su madre que llamaban Ysis, juntos ambos procuraron cobrar primero los huesos y pedaços del cuerpo de Osiris, quantos pudieron haver, los quales enterraron pomposamente en Egipto; y en el contorno de su monumento fundaron una ciudad grande, que después fue llamada Tafosiris, que quiere tanto dezir como sepultura de Osiris.⁸³

La tradición clásica y el imaginario *egiptizante* habían convertido a Taposiris Magna en uno de los lugares –no el único– donde Osiris había sido enterrado. Además de la *Geographia* de Estrabón y de la *Historia natural* de Plinio que recogen la significación de Taposiris por albergar el santuario osiriano, una fuente de autoridad para Viladamor y Ocampo fue Plutarco, que en sus *Moralia* ya advirtió que «Tafosiris no necesita ningún otro comentario, puesto que el nombre en sí mismo significa *la tumba de Osiris*»⁸⁴, aseveración coincidente –lo habremos notado– con el final de ambos fragmentos. Dada la dimensión cultural y religiosa de Taposiris, el autor de Queronea se refirió a ella tanto en *De Isis y Osiris*, del que procede esta cita textual plutarquea, como en *Vidas paralelas*, cuya impronta en el epicentro del XVI ha quedado indicada en Capítulo III del trabajo. Claro que no todas las versiones de las *vidas* incluyeron la de Antonio (y, por ende, la alusión a Taposiris), lo que no entraña que no se tuviera noticia de ella⁸⁵. Y tres cuartos de lo mismo para con el tratado XXVIII de los *Moralia*, no siempre inserto en las versiones quinientistas, en particular la castellana, decíamos que ofrecida por el humanista de larga trayectoria vital y erudita Diego Gracián de Alderete; de ahí que no haya ni rastro del *De Isis y Osiris* en sus *Morales de Plutarcho* (Alcalá de Henares, 1548), como tampoco lo habrá en la edición salmantina de 1571, a cargo del propio Gracián. Este tratado no es, empero, la única supresión detectable en estos *Morales de Plutarcho*; hubo tantos otros omitidos, quizá por no considerarlos lo suficientemente ‘morales’⁸⁶.

⁸² Para refrescar el mito de Osiris, acúdase a Epígrafe 1.1. Ya he aludido a la fragmentación corporal de Osiris, episodio crucial del mito osiriaco porque, sin esta partición, su cuerpo no hubiera sido compuesto para luego ser embalsamado y convertirse en momia. Recuérdese que cuando Seth (=Tifón) mató a Osiris, no conforme con ello le descuartizó en un número de pedazos variable (al respecto, véase Objetivos y Metodología, nota 15).

⁸³ Ocampo, ob. cit., lib. I, cap. XIII, fol. 25v. En el margen derecho del folio, a la altura del topónimo «Tafosiris», hay la anotación «Tafosiris, pueblo».

⁸⁴ Plutarco, *Moralia*, XXVIII «De Iside et Osiride», 21-C. El término griego «Taphos» significa ‘sepultura’.

⁸⁵ En efecto, Plutarco alude a «Tafosiris» por las implicaciones que el triunviro y la faraón Cleopatra VII tuvieron con esta ciudad (*Vidas*, «Antonio», V). En 2006 tales implicaciones se acrecentaron a raíz de la hipótesis que Taposiris Magna pudiera albergar, en sus inmediaciones, la tumba de Antonio y Cleopatra [N. de la A.]. Respecto a las exclusiones de la *vida* de Antonio, nos hemos referido a ellas en Capítulo III, nota 195.

⁸⁶ A los *Moralia* me he referido con anterioridad. Lejos de ser un tratado compacto, es una colectánea de escritos dispersos sobre política, pedagogía, costumbres y noticias de diversa índole, elaborados entre mediados siglo I-primer tercio del II, en vida del autor de Queronea. No fue hasta época bajomedieval (siglo XIII) que estos escritos plutarqueos pasaron a concebirse como corpus textual y formaron unitariamente los *Moralia*. Ahora bien, Menéndez y Pelayo hizo notar que el *De Isis y Osiris*, junto a otros tratados también pertenecientes a los *Moralia* (como *De la tardía venganza de los Dioses*, *Del demonio de Sócrates* o *De la malignidad de Herodoto*), fueron excluidos de la versión de Gracián de Alderete «por creerlos de interés menos general que los que tradujo, o por juzgar, y con razón, que se les había aplicado con harta impropiedad el título de ‘Morales’». Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Edición nacional de las obras completas de Menéndez y Pelayo*, vol. 55, CSIC, Madrid, 1952, p. 180. Unos «Morales de Plutarco en un cuerpo» llegan a El Escorial ya en los incipientes traslados de libros de 1565-1567, mucho antes de la *entrada* laurentina de 1576 (que es la que atenderemos en el siguiente Capítulo). Antolín, ob. cit., p. 22 y p. 26.

Exclusiones que, igual que la *vida* de Antonio, no significan que no se tuviera noticia del *De Isis y Osiris* y, por ende, se careciera de tener acceso a los datos facilitados por el autor de Queronea en relación con el mito osiríaco⁸⁷.



Mosaico de Palestrina
(detalle del registro inferior derecho)
atribuido al alejandrino Demestrius,
finales siglo II-inicios siglo I a.C.

Este mosaico deja traslucir el esplendor de la ciudad de Taposiris Magna, destacando el templo de Osiris edificado donde –según dicta la tradición– fueron diseminados los restos corpóreos del dios egipcio.

© Museo Prenestino Barberiano. Palestrina, Italia

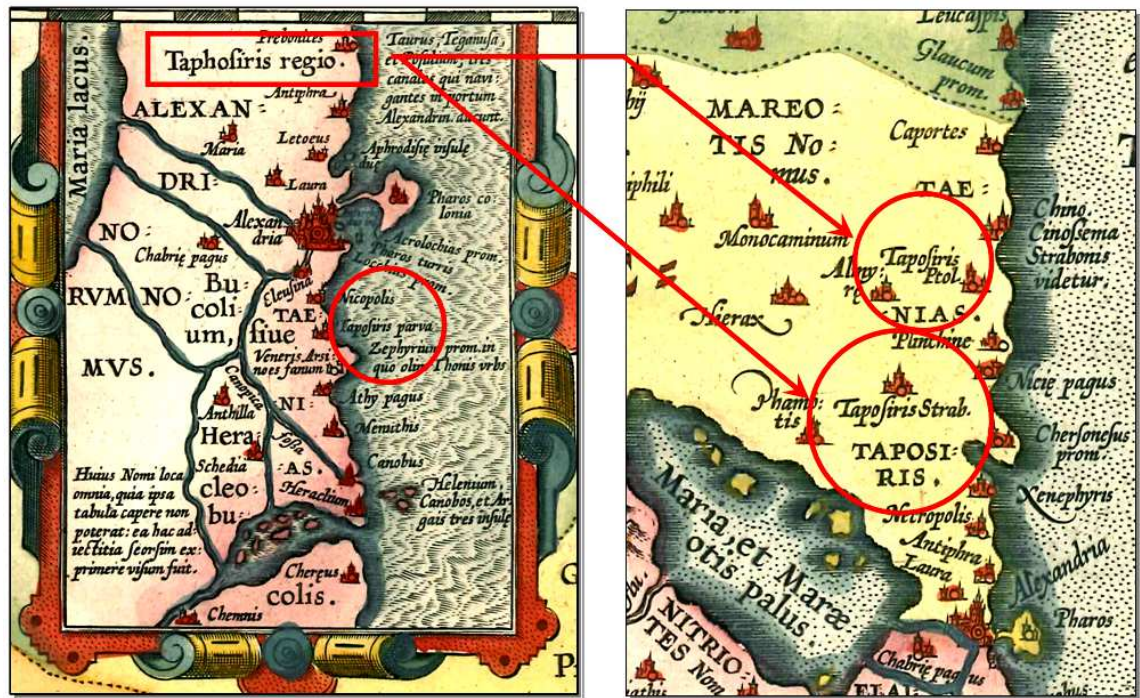
Al margen del testimonio plutarqueo y, en general, de las fuentes clásicas, lo cierto es que la existencia, localización y conocimiento tenido en el Quinientos sobre la Taposiris de época grecorromana estaban en el orden del día. Punto y hora de haberse incluido en el *diccionario* de Ambrosio Calepino (*ca.* 1440-*ca.* 1510), publicado por primera vez a inicios del XVI (Reggio, 1502) y ampliado a lo largo de la centuria en varias ediciones y reediciones, el término «Taposiris» (transcrito a menudo como ‘Tafoziris’, ‘Tafosiris’ o ‘Tafosoris’ a causa de la contaminación fonética griega) era un topónimo en la época hartamente conocido. Una inclusión, la de Calepino, que dejaba claro que no había una sola Taposiris, sino dos⁸⁸. Ambas se encontraban en el Delta del Nilo: una, situada al este de Alejandría (Taposiris *Parva*); la otra, al oeste (Taposiris *Magna*). La segunda –citada en ocasiones como Busiris, capital del nomo IX, en la región de Abusir y cerca del lago Mareotis– es la referida al iniciarse este apartado y la que aquí nos ocupa por ser uno de los grandes centros de culto a Osiris, cuya importancia había trascendido no sólo por los autores clásicos, sino también –aunque cabe decir que con ciertas reservas– a través del influyente mosaico de Palestrina (para un detalle del mosaico, *vide supra*)⁸⁹.

⁸⁷ Los «De Iside et Osiride Commentaria» sí habían sido incluidos en la edición aldina de los *Moralia* (Venecia, 1509), siendo precisamente Manuzio quien le dio la numeración XXVIII al tratado para ordenarlo en las *obras morales* plutarqueas que circularían entre los humanistas. Asimismo, aparecerían en una de las versiones latinas más influyentes de los *Moralia*, la de Hermann Crusenius (*ca.* 1510-1575), *Plutarchi Chaeronei Ethica, sive Moralia, Opera quae extant omnia* (Basilea, 1573). Un uso claro del *De Isis y Osiris* lo veremos, por ejemplo, en Juan de Mal Lara.

⁸⁸ «TAPHOSIRIS, Vrbs Ægypti, Osiridis sepulcro nobilitata: vnde & nomen accepit. Strabo, lib. 7, duas huius nominis vrbes in Ægypto collocat, alteram ad mare in qua maxima Osiridis festa celebrantur: alteram in mediterraneis». Ambrosio CALESPINO, *Dictionarium, quanta maxima fide ac diligentia fieri potuit accurate em datum, multisque partibus cumulatam. Adjectae sunt latinis dictionibus...*, Ioannem Macaeum, París, 1586, vol. II (L-Z), p. 1.245.

⁸⁹ Obra artística *egiptizante* por excelencia de la Roma republicana. En origen, el mosaico estaba emplazado en un edificio de Praeneste, trasladándose al templo de la Fortuna Primigenia, en la misma ciudad, en tiempos de Adriano. Muestra un delta nilótico sugerente y en plena crecida del río, plagado de vegetación y animales exóticos, de templos que emergen majestuosos y embarcaciones que surcan las aguas del Nilo. Su influjo se dejó sentir más allá del campo artístico porque el fin de este mosaico no sólo era paisajístico, sino que tenía implicaciones religiosas al plasmar los *misterios* de Osiris celebrados en *Joiak* (véase Objetivos y Metodología, nota 18). Este mosaico ha sido señalado como inspirador de uno de los sueños de Polifilio en *Hypnerotomachia*, lo cual añade la posibilidad de que su autoría no se deba al dominico veneciano del que hablaremos en Capítulo VI del trabajo, sino a un segundo Francesco Colonna (*ca.* 1453-1505/1517), miembro de una familia nobiliaria del señorío de Palestrina que hubiera podido ver el mosaico entre las ruinas del templo de la Fortuna Primigènia. Esta hipótesis choca con la idea tradicional que defiende que el mosaico no fue descubierto hasta avanzado el siglo XVI, o incluso inicios del XVII,

¿Dos Taposiris? ¿O... incluso tres? Así al menos lo ponderó Abraham Ortelius. En su citado *Thesaurus*, el flamenco incluyó la entrada «Taposiris», en cuyo texto descriptivo contemplaba esta posible tercera opción⁹⁰. De todos modos, el cartógrafo y cosmógrafo real de Felipe II se hacía eco que la más notoria de las tres era la Taposiris porque albergaba el «sepulchrum Osiridis». Y si en este punto recordamos el hito que supuso la publicación del *Parergon sive veteris geographiæ aliquot tabulae* (Amberes, 1579) para la confección de mapas históricos, entre ellos el *Ægyptvs Antiqua*, no sorprenderá que en el Delta del Nilo pueda visualizarse lo que Ortelius define en el *Thesaurus*.



Dos detalles procedentes del *Ægyptvs Antiqua*, de Abraham Ortelius [fig. 22 del Aparato de Láminas], mapa histórico contenido en el *Parergon sive veteris geographiæ* (la versión reproducida corresponde a la reedición de Amberes, 1595). Ambos muestran una misma zona del Delta del Nilo (nótese que el norte queda a la derecha), aunque el *Parergon* la separa individualmente para ampliar el foco geográfico.

Izquierda: insertamos en un círculo rojo la Taposiris *Parva*, sita al este de Alejandría. Derecha: marcamos, también en rojo, las otras dos Taposiris: la *Magna* (inferior) y la supuesta “tercera” Taposiris (superior). Pese al testimonio descriptivo y cartográfico de Ortelius, cabe decir que la tercera no está documentada.

A pesar de que, según lo visto, la consideración de Taposiris como *tumba de Osiris* parece no dejar lugar a ninguna duda, reparemos ahora en el siguiente texto:

cronología que explicaría que su repercusión no sea detectable hasta mediados Seiscientos, a merced de eruditos como Nicolas Poussin o Athanasius Kircher, al contrario de la *Tabula Isiaca*, cuyo impacto se dio desde la segunda mitad del Quinientos. Para todas las referencias: Alvar, *Los misterios*, ob. cit., p. 223; Curran, ob. cit., pp. 143-144. Junto a obras no referenciadas hasta el momento: Alan K. BOWMAN, *Egypt after the Pharaohs (332 BC-AD 642)*, British Museum Publications, Londres, 1986, p. 12. James S. CURL, *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*, Routledge, New York, 2005, p. 32. Emanuela KRETZULESCO-QUARANTA, *Los jardines del Sueño. Polífilo y la mística del Renacimiento*, Siruela, Madrid, 2005 (2ª ed.), p. 130 y ss.

⁹⁰ «TAPOSI-RIS, tres vrbes, habet Strabo, in *Africa sive Libya*. Duas harum describit circa Mareotim; alteram ad mare, alteram paulo ab eo remotam: (vbi Procopii & Ptolemai quoque...) tertiam etiam ad mare, sed inter Alexandriam & Canopum. Hanc q Parnam cognominat. Huius etiam meminuit Plutarchus in *Antonio*...; ex eodem, in *Osiride*, vbi scribit sepulchrum Osiridis significare cuius corpus ab Ægyptiis multis locis conditum dicitur». Ortelius, *Thesaurus*, ob. cit., voz «TAPOSI-RIS», fol. s/n.

Executòse la cruel muerte muy de secreto. El cuerpo del muerto fue buscado con mucha diligencia, y Isis, la reina biuda, le sepultò en Abato, que es una ysla de una laguna cercana a Memphis, la qual por esta causa vulgarmente llamaron *Stygia*, que quiere dezir tristeza.⁹¹

El fragmento, extraído de la *Historia general de España* de Juan de Mariana, parece contradecirse al referido a Taposiris por Viladamor y Ocampo, puesto que emplaza el sepulcro de Osiris en Abidos (*Abato*), sitio cercano –según precisa Mariana– a Menfis⁹². Lejos de tratarse de ninguna contradicción, Taposiris es uno de los lugares en relación con el culto funerario a Osiris, cierto, pero decíamos que no el único. De ahí que, con la alternancia entre Taposiris y Abidos, el otro gran templo dedicado al dios, nos situemos ante una nueva traza del mito osiríaco en el horizonte erudito hispánico quinientista. En este sentido, la trágica muerte de Osiris a manos de su hermano era recordada anualmente en Egipto (*vide* Epígrafe 1.1), justo en el momento en que se creía que Isis había logrado reunir los fragmentos de su esposo y, tras recuperarlos, erigido los distintos santuarios para su cuidado y culto. Sin embargo, la numerosa cantidad de fragmentos mutilados del rey-dios (*vide* Objetivos y Metodología, nota 15) comportaba que fuera muy elevado el número de templos y santuarios que se adjudicaban la custodia de sus reliquias –por las prerrogativas que ello conllevaba. Así, en épocas tardías de la historia faraónica, defendían su posición como *tumbas de Osiris* desde la citada Taposiris Magna y la isla de Bigga (próxima a Filé, en el sur de Egipto), compitiendo con santuarios preexistentes, caso del de Neit en la ciudad de Sais (Delta), y sobre todo el más antiguo de todos, el de Abidos⁹³. Era este último que gozaba de un rango preeminente respecto al resto porque, según la milenaria tradición egipcia, en Abidos se resguardaba la cabeza de Osiris. Tal preeminencia comportó que Estrabón, que visitó el lugar en tiempos de Tiberio, o Plutarco en su *De Isis y Osiris*, entre otros, otorgaran a Abidos una posición destacada entre el cúmulo de parajes de advocación osiríaca, asegurando que era la *tumba de Osiris* y, para *probarlo*, lo denominaran «Osireium» (*Osireion*), nombre que distaba mucho del tenido en época faraónica⁹⁴. Precisamente, entre las edificaciones que aún hoy en día se encuentran en Abidos destaca este *Osireion*, descrito por el padre Mariana como «una ysla de una laguna».

⁹¹ Mariana, ob. cit., I, lib. I, cap. VIII, p. 52. La *Stygia* señalada por Mariana (y también por otros autores coetáneos) es la Éstige, la fuente que según la mitología griega brotaba de una roca, equiparada en este caso al Nilo, cuya inundación se debía a las lágrimas de Isis vertidas por su difunto marido. Al tratarse de la consultada aquí de una edición tardía de Mariana (1737), y porque la versión castellana no seguía exactamente la *princeps* latina de 1592 (sino una posterior, de 1595), se han cotejado ambas y comprobado que sí hay coincidencia: «*Quod cum occultissime factum esset, occisi quidem corpus diligenter conquisitum, Isis Regina in Abato tumulavit eius paludis insula, quae Memphi proxima est: quam idcirco Stygem, hoc est moerorem, vulgo homines nominarunt*». Ioannes de MARIANA, *Historiae de Rebus Hispaniae*, Typis Petri Roderici, Toledo, 1592, lib. I, cap. VIII, p. 13.

⁹² A «Abato» he aludido en Capítulo I, al tratar de la adecuación léxica al castellano de vocablos relativos a la recepción egipcia. Cabe decir que, aun no estar cerca de la antigua Menfis ni de la actual Cairo, ésta era la idea tenida a finales XVI. Así, por ejemplo, es coincidente en otro jesuita, Jerónimo Román de la Higuera (1538-1611). De este anticuario empeñado en defender a toda costa la condición de la Iglesia de Toledo como *primada* de España y “descubridor” de *falsos cronicones* sobre la historia de Hispania (Flavio Lucio Dextro, Marco Máximo, Luitprando), he ofrecido en el frontis de este Capítulo un fragmento de su inédita *Historia eclesiástica de la Imperial Ciudad de Toledo*, aquel en que Higuera da noticia de la «isla Abato que está cerca del Cayro» como lugar de enterramiento de Osiris.

⁹³ Junto a otros tantos centros de culto dispersos por la geografía egipcia: Dandarah, Abukir o Farbetos. Plutarco dice que «muchos sepulcros pasan en Egipto por contener a Osiris, pues Isis levantaba una tumba en todo lugar donde hallaba un trozo de cadáver. [Al parecer], Isis modelaba imágenes con todos cuantos trozos hallaba, dándolas sucesivamente a cada una de las ciudades, como si hubiera dado el cuerpo entero, para que recibiese honores en un mayor número de ciudades y para que si Tifón vencía a Horus, cuando buscase la verdadera tumba, renunciase a ello, al serle (...) mostradas muchas». Plutarco, *Moralia*, XXVIII «De Iside et Osiride», 18 (358:A-B).

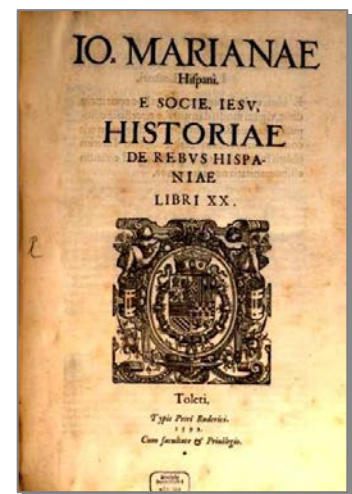
⁹⁴ «Glorioso es Men-Maat-Ra [nombre de coronación del faraón Seti I, dinastía XIX] en User [=Osiris]».

La observación de Mariana se debe a que el *Osireion* era –y sigue siéndolo– una construcción subterránea, cuya estructura quedaba recubierta de agua prácticamente durante todo el año. Ya en la Antigüedad, Estrabón detectó en su visita que bajo la estructura del *Osireion* atravesaba un canal del Nilo. Tal disposición provocaba que el templo quedara intencionadamente sumergido en las aguas del subsuelo, logrando rememorar así la cosmogonía de las aguas primigenias⁹⁵, y concediéndole a ese lugar una singular impresión visual: la *tumba de Osiris* se ubicaba en una isla, sensación que aún el viajero actual tiene cuando visita Abidos⁹⁶. En cuanto a la variante gráfica que presenta el topónimo en el fragmento del jesuita de Talavera de la Reina, «Abato», no se trata de una anomalía: *Abato/Abatos/Abaton* eran formas habituales en textos latinos de inicios de la Era, fácilmente accesibles a finales XVI por la circulación de ediciones impresas⁹⁷; a lo que debemos añadir que el término «Abato» fue ampliamente conocido en el Quinientos al ser incluido en los diccionarios geográficos renacentistas⁹⁸.

Juan de Mariana,
Historiæ de Rebus Hispaniæ libri XX
Typis Petri Roderici, Toleti, 1592

Frontis de la *princeps* latina

© Biblioteca Nacional de Baviera



Aunque en el instante de publicarse la *Historiæ de rebus Hispaniæ* (Toledo, 1592) la obra no gozó de demasiado éxito por varias razones⁹⁹, donde sí tuvo una buena acogida fue en la Corte de Felipe II. La razón era que la imagen de la Monarquía vertida por el jesuita era la de un *coloso gigantesco*, alejada de aquella desidia a que –según he puesto el acento en otros momentos– parecía estar sometida tras el fracaso de la Gran Armada.

⁹⁵ *Grosso modo*, en la mitología egipcia es capital la figura del *Ben-ben* (*'bnbn*), montaña surgida de las aguas caóticas primordiales, tras la cual aparece Atum (forma originaria del Sol), iniciándose con este proceso la vida.

⁹⁶ Para todos los datos alusivos al santuario de Abidos: Elisa CASTEL RONDA, *Abidos. Templo de Sethy I*, Turismapa/Fundació Arqueològica Clos-Museu Egipci de Barcelona, Barcelona, 2004.

⁹⁷ A los clásicos mencionados podemos sumarles un par más: Séneca y Lucano. Así, «Abidos» se cita en las *Naturales quaestiones* de Séneca y en las *Pharsaliae* de su sobrino, Lucano. Para ambos autores, se trataba de un lugar apartado e incluso peligroso. Según la descripción de Séneca, Abidos era una «*ultra hanc est brevis insula, inaccessa hominibus, unde Abatos appellata est*». Cfr. Ennio SANZI, *I culti orientali nell'impero romano. Un'antologia di fonti*, Collana di Studi Storico-Religiosi, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2003, p. 90.

⁹⁸ Así, la descripción «*Abato insula eius paludis, quae Memphis proxima est: quam etiam Stygem (...)*», la recoge tanto el *Dictionarium historicum ac poeticum* (París, 1567), de Charles Estienne (Carolus Stephanus, 1504-1564), como una preciosa obra de fines de la centuria firmada por Jean-Jacques Boissard (Janus Iacobus Boissardus, 1527-1602), intitulada *I pars romanae urbis topographiae & Antiquitatum* (Frankfurt, 1597).

⁹⁹ Pese a las cuatro ediciones que conoció la obra en vida del autor. Este éxito más bien tímido se debió, en efecto, a diversos factores: la restricción que suponía a fines del XVI la redacción en latín en miras a su difusión; los elevados costes que tuvo el libro; o la acotación cronológica de la obra, que no sobrepasaba la conquista granadina de 1492, lo que le valió al jesuita duras críticas hasta el punto de obligarle a introducir algunas adiciones. Tales añadidos, junto a la inclusión de nuevos capítulos, cristalizaron en 1595 en la segunda edición, también latina, la cual sirvió –según decía– de base para la castellana de 1601. Al respecto, Kagan, ob. cit., p. 175. De hecho, no fue hasta 1617 que la *historia* de Mariana empezó a imponerse y a cobrar relevancia, cfr. Enrique GARCÍA HERNÁN, «La España de los cronistas reales en los ss. XVI y XVII», *Norba*, 19 (2006), pp. 125-150; dato en p. 133.

Algún que otro autor ha considerado esta obra de Juan de Mariana como un epítome de la esencia tardía del humanismo renacentista español, no sólo por traslucir una mera acumulación de datos, sino al posibilitar una multiplicidad de interpretaciones¹⁰⁰. En nuestro caso, claro está, es harto probable que la interpretación aquí aportada salga de lo común. Y es que no deja de ser curioso que en una obra de finales del dieciséis, con una voluntad y una focalización de estudio hispánicas, sea uno de los mayores depósitos intelectuales de la recepción egipcia a finales del reinado de Felipe II, no sólo en cuanto a mitografía osiriana se refiere, sino también en lo tocante a datos concretos alusivos al mito osiríaco que van más allá del concerniente a Abidos; datos que –sea dicho ya de paso– es factible que Mariana tomara del autor de Queronea, dado que la obra plutarquiana se encontraba insertada en el *Ratio studiorum* de los jesuitas¹⁰¹.

Claro que no todo está amparado por las fuentes clásicas, ni acotado al mito osiríaco *ad hoc*. Llega un punto que se entremezcla y somete a la inevitable mezcolanza renacentista. En este sentido, al hilo de las reticencias y ataques que las *falsas crónicas* suscitaron a partir de los años 1530, el padre Mariana también albergó recelo respecto a la sombra de Nanni. A la hora de la verdad, empero, el lector que se adentraba en su *Historia general de España* se topaba ya en los primeros capítulos con el apartado de los «reyes fingidos» (*fingidos*, según tilda Mariana), donde no faltaban las parejas formadas por Gerión/Osiris y Geriones/Hércules *libio*. Y, en medio de tales correspondencias, el jesuita se esforzaba en hacer notar que se remitía a *graves autores* para justificar que aquello que argumentaba había estado en boca de fuentes de autoridad antiguas y, que no pudiendo rehuir de tales asuntos, se refería a ellos por obligación¹⁰². Por supuesto que Herodoto, Diodoro o Plinio ya habían hablado de Geriones, de bueyes y de gestas heracleas, llegando a reconocer que existía un Hércules, el egipcio, mucho más antiguo que el griego (*vide* Epígrafe IV.1.2.1). Pero ninguno de ellos había situado en España a Osiris, ni convertido a Hércules en hijo suyo, lo que cambiaría en el horizonte erudito del Quinientos porque la inclusión de «reyes fingidos» o –de nuevo parafraseando a Tate– de personajes «apócrifos» quizá pudiera dar de sí; de ahí que fueran incluidos en la *Coronica* de Ocampo y en la *historia* de Mariana, tan alejadas de los derroteros de la mitología egipcia o, mejor dicho, de la *tenida* como egipcia. Y es que, a la mezcolanza con la tradición bíblica, con el mundo clásico y mesopotámico, hay otra que hasta ahora sólo ha salido de puntillas: el sincretismo propiciado por un pueblo prerromano que será clave en la composición de la mitografía osiriana del XVI español: Tartessos.

¹⁰⁰ Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, “Los jesuitas como fuerza intelectual política”, en la obra colectiva de Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodrigues (eds.), *De re publica hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Universidad de Castilla La Mancha/Ed. Sílex, Madrid, 2008, p. 241.

¹⁰¹ Para tal inclusión en los estudios jesuíticos, Alicia MORALES ORTIZ, *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Editum, 2000, p. 86. En cuanto a ser factible que Mariana accediera a la obra plutarquiana, inclusive el tratado *De Isis y Osiris*, he intentado consultar una referencia que, por desgracia, finalmente ha sido imposible: Fernando MARTÍN ACERA, «La obra histórica latina de Juan de Mariana. Fuentes clásicas y estudio de la lengua», tesis doctoral inédita, Universidad de Valladolid, 1975. Únicamente puedo decir al respecto que es *factible* en base al propio Mariana: en varias ocasiones hace la acotación «Plutarco escribe...» y, a merced de los argumentos que el jesuita de Talavera de la Reina expone sobre todo en el libro I de su *Historiae de rebus Hispaniae*, todo parece apuntar a que podría tratarse de las *obras morales* plutarquianas. Para el caso concreto de «Abidos», Plutarco, *Moralia*, XXVIII «De Iside et Osiride», 20 (359:B).

¹⁰² «De los reyes fingidos me atrevo a afirmar, no hallarse mencion alguna en los escritores aprovados, ni de sus nombres, ni de su reyno. Per como es muy ageno (según yo pienso) de la gravedad de la historia, contar y relatar consejas de viejas, y con ficciones querer deleytar al lector, assi no me atrevere a reprovar los que graves autores testificaron y dixeron». Mariana, ob. cit., final cap. VII, pp. 45-46.

Distorción del mito osiriaco motivada por Tartessos y función del sincretismo geriónico en la mitografía osiriana

En los extremos de la mitología *tenida* por egipcia hemos situado a Ocampo y Mariana. Y, en medio de ambos cabos, no menos significativo es el caso de Medina o de Garibay, para quienes los personajes «apócrifos» podían dar igual de sí. Ya en los años cuarenta, Pedro de Medina (1493-1567) había recopilado las *Grandezas y cosas notables de España* (Sevilla, 1548), en cuya primera parte ofreció un discurso sobre los remotos orígenes de Hispania, reservándose para la segunda parte una minuciosa descripción del territorio peninsular que alcanzaba su clímax al desvelarse un hallazgo sin parangón: el erudito sevillano y cosmógrafo real aseguraba haber encontrado en Tarifa la mítica ciudad de Tartessos. Tiempo más tarde, el que fuera cronista y bibliotecario de Felipe II, el vasco Esteban de Garibay (1533-1599), lograba publicar un *Compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España* (Amberes, 1571), extenso al aglutinar un total de cuarenta libros distribuidos en cuatro volúmenes, un proyecto bibliográfico sin duda ambicioso, más teniendo en cuenta que el autor tuvo que sufragarlo con sus propios medios¹⁰³. En sendas obras, cosmógrafo y cronista atendían con esmero a «la venida de Osiris Dionysio y de su hijo Hercules, Reyes de Egipto a España», loaban que el primero fuera un «hombre de grandes virtudes y bondad» y que, por ello, hubiera viajado a territorio español para deshacer «los agravios que Gerion hazia»¹⁰⁴. Combatir la tiranía de Gerión es, pues, el desencadenante aquí del *viaje* del dios egipcio.

Pedro de Medina,
*Primera y segunda parte de las Grandezas
y cosas notables de España... dirigida al Muy Catolico
y Muy Poderoso Rey Philippe Segundo...*

Frontispicio de la edición aquí consultada,
la aparecida en Casa de Juan Gracián,
Alcalá de Henares, 1595.

Esta edición suponía una ampliación de la obra,
la cual estuvo a cargo de Diego Pérez de Mesa,
catedrático de la Universidad de Alcalá.



La historiografía humanista –sin excluir a Mariana– había tomado la figura de Gerión como fundador de Gerona a merced de su asociación fonética, cosa tan frecuente en época moderna y que, según hemos visto, deberá proseguir en el XVII de la mano de Roig i Jalpí, entre otros. Fundación que, no en vano, resultaba chocante al tratarse de una ciudad sita en el Norte peninsular. Gerión, junto a Gágoris, Habidis, Therón y Argantonio, formaba parte de la lista real de Tartessos, a saber, uno de los pueblos prerromanos más remotos del sur de la Península. Hoy sabemos que, en sus orígenes históricos, Tartessos fue una colonia fundada durante el período del Bronce Final

¹⁰³ Kagan, ob. cit., p. 168.

¹⁰⁴ Respectivamente, Esteban de GARIBAY, *Los quarenta libros del comendpio historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*, v. I, Sebastian Cormellas, Barcelona, 1628 (reed.), cap. XII, p. 87. Pedro de MEDINA, *Grandezas y cosas notables de España*, Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1595, cap. XXIII, fol. 14v.

(1000-700 a.C.) por parte de pobladores procedentes de Asia Menor. Pobladores que, en el siglo XVI, a partir de las citadas teorías lingüísticas de Goropius Becanus, se situaron en la región bíblica de Tarsis (*Tarsish*, *Tarsissi*) y se asociaron a la Tartessos hispana¹⁰⁵. Su instalación en las regiones peninsulares meridionales –en el Valle del Guadalquivir– dio paso a la organización paleohispánica más cohesionada a nivel político, económico y administrativo, desmarcándose así del resto de sociedades tribales diseminadas por el territorio ibérico. Sin embargo, en los textos antiguos todo lo relacionado con Tartessos resultaba confuso. Para empezar, «Tartessos» podía designar tanto a la región del asentamiento como al río o incluso la ciudad fundada por sus integrantes; para continuar, su ubicación solía ser diluida, limitándose a decir que era la primera civilización surgida en la parte más extrema de Occidente. En este sentido, el primero en aportar algún dato preciso fue, a mediados siglo V a.C., Herodoto; en el libro IV de sus *Historias*, el autor de Halicarnaso explicaba que un navegante griego procedente de Egipto había sido empujado por una fuerte tempestad hasta más allá de las columnas heracleas, llegando a Tartessos, lugar remoto que calificó de «emporio»¹⁰⁶. El navegante descubrió que la región era rica en oro, plata y metales preciosos, y decidió instalarse en ella, convirtiéndose al poco tiempo en el comerciante más opulento de los griegos¹⁰⁷.

De la suma de datos históricos, arqueológicos y literarios surge uno de los aspectos que parecen más claros en torno a Tartessos: que fue gobernada por reyes. Una monarquía basada en una economía agrícola y ganadera, pero también en minas de cobre y estaño, que contaba con una estructura social jerarquizada, encabezada por la cúpula real, seguida de un estamento nobiliario y sacerdotal, y completada por el grueso de agricultores, mineros y artesanos. Y es en este marco tartésico donde se emplaza el mito de Gerión al que aludieron –decíamos– tanto el propio Herodoto en sus *Historias*, como Estrabón en *Geographia* y, llegados a época imperial, Virgilio en la *Eneida* o Diodoro en su *Bibliotheca*¹⁰⁸. Claro que, al rascar algo más las fuentes antiguas nos aparecen menciones que, con antelación a Herodoto, ya tratan sobre Gerión, siendo la más pretérita la *teogonía* hesiódica (siglos VIII-VII a.C.), en la cual se explica que el tricéfalo Gerión murió a manos del *forvido* Heracles. En la siguiente centuria, Estesícoro de Hímera dedicó a Gerión un poema épico, la *Gerioneida*. A mediados siglo I a.C., Hecateo de Mileto se refirió al controvertido personaje, aun no situarle en contexto ibérico, sino en una región de la Grecia continental, Ambracia. Y es que parecía haber consenso al situar el reino de Gerión en el sur de la Península ibérica, lo que no quita que existieran variaciones geográficas, pudiendo seguir el rastro de Gerión en Italia o la Galia debido a la irradiación del mito geriónico por toda la Europa occidental¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Para ello, Antonino GONZÁLEZ BLANCO, “¿Tarsis=Tartessos? Origen, desarrollo y fundamentos de la adecuación”, en *Hispania Antiqua*, VII (1977), pp. 133-145.

¹⁰⁶ Referido en sentido griego del término, es decir, un lugar con perspectivas de comercio, todavía virgen.

¹⁰⁷ Para todas las referencias del párrafo: Manuel SALINAS DE FRÍAS, *Los pueblos prerromanos de la Península Ibérica*, Akal, Madrid, 2010 (3ª ed.), pp. 18-20.

¹⁰⁸ Herodoto se conforma con esa ubicación incierta: «Gerión habitaba fuera de los límites del Ponto, ya que estaba asentado en la isla que los helenos designan Eritia, la de junto a Gadir [=Cádiz]», *Historias*, lib. IV, 8. Virgilio y Diodoro parecen no dudar ya al situar a Gerión en el marco geográfico de la Península ibérica.

¹⁰⁹ El jesuita se hace eco de tal irradiación: «fue Geryon tenido y consagrado por Dios [sic], como lo da a entender el templo que Hercules edificó en Sicilia; y tambien el oraculo que estaba en Padua», Mariana, ob. cit., I, lib. I, cap. VIII, p. 49. García y Bellido, Schulten, Maluquer o Caro Baroja indagaron en todos los recovecos para dar con Gerión. Para las referencias clásicas y síntesis de interpretaciones del mito geriónico: José M. BLÁZQUEZ, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*. Historia/Serie Mayor, Cátedra, Madrid, 1992, esp. pp. 324-342.

En el fondo, tales variaciones del mito geriónico alentaron a su fusión con la mitografía osiriana del XVI, respetando la *interpretatio græca* del mito osiríaco, cierto, pero con alteraciones. Por ejemplo, la muerte de Osiris seguirá siendo a manos de su hermano, causante también de su desmembramiento y posterior dispersión, si bien no todos los trozos corpóreos permanecerán en Egipto (Taposiris o Abidos), sino que algunos serán enviados a España como *prueba* ante los Geriones de que Tifón había cumplido su parte del trato. Una alteración, ésta, importante. Decíamos en las primeras páginas del presente Capítulo que la historiografía basada en patronos mitográficos debía resolver –o, como poco, apuntalar– el incierto y dilatado período prerromano, a la par que actuar a merced de determinados propósitos ideológicos. Y que, en medio del elenco de soluciones fáciles y de fines políticos, Egipto ostentó su lugar específico. De ahí que el mito sincrético Osiris/Gerión propiciara el marco idóneo para vindicar el tiranicidio, cuya legitimidad desencadenó a finales del XVI un intenso debate entre cierto sector de tratadistas, dotando de contenido a las teorías de cariz jurídico-político que luego serían disputadas en el Barroco. De este debate tomó parte Juan de Mariana. Lo hizo en una obra algo posterior a la *princeps* latina de su *historia* de España, si bien anterior a su primera incursión en castellano, el *De rege et regis institutione libri III* (Toledo, 1599), que catapultaría al jesuita a ser uno de los máximos defensores de esta doctrina en la España del umbral de la nueva centuria. Nos apartamos del campo historiográfico, sí, para inmiscuirnos en el terreno abonado por la tratadística política, pero hasta cierto punto uno nutría al otro, más aún en los supuestos que ahora vamos a contemplar. Para empezar, que un monarca actuara sin la aprobación de sus súbditos podía comportar su aniquilación. Pese a ello, a lo largo de su ensayo sobre teoría política, cuya versión castellana –*Del rey y de la institución real* (Madrid, 1599)– apareció casi al mismo tiempo que la latina, Mariana planteaba que no debería llegarse a tal extremo sin antes intentar un proceso gradual, que iba desde la amonestación del príncipe hasta la insubordinación de los súbditos, siempre y cuando éste no hubiera corregido sus acciones, lo que suponía una coyuntura fácilmente derivable en una guerra contra el gobierno tiránico. Como este proceso gradual no era posible en todos los casos, ni tenía garantizado un resultado satisfactorio, no podría calificarse de injusto ni tomarse represalias contra quien decidiera finalmente actuar y matar al príncipe. Dicho de otro modo, la eliminación del tirano quedaba amparada en la legitimidad del tiranicidio¹¹⁰. Antes, empero, debía distinguirse sin titubeos el gobernante tiránico de aquel otro que no lo fuera. Y el jesuita tenía claro cómo hacerlo:

Confirmato principatu in contrarium prosus vertitur: insitam immanitatem diu dissimulare non valens, quasi bestia indomita & immanis in omnes ordines grassatur: singulorum opes vt perdat rapit, ex contrariis vitiis libidine, avaritia, crudelitate compositus & fraude. Qualia illa mostra fuerunt fabularum tegumentis priscis temporibus involuta, Geryones tricorpores in Hispania (...).¹¹¹

¹¹⁰ Burrieza, art. cit., pp. 257-258.

¹¹¹ «Una vez afianzado el príncipe, [éste] cambia por completo y, al no poder disimular más su natural ferocidad, se lanza contra todo como si fuera una bestia indómita, saqueando las riquezas a causa de su frivolidad, avaricia, crueldad e infamia. No hicieron otra cosa aquellos monstruos que, en los primeros tiempos de la historia, estuvieron rodeados de una red de fábulas, como los Geriones de tres cuerpos en Hispania». Juan de MARIANA, *De rege et regis institutione libri III. Ad Philippum III. Hispaniæ Regem Catholicum*, Petrum Rodericum typ. Regium, Toledo, 1599, I, cap. V «Discrimen Regis & Tiranni», p. 62. Con Mariana se sitúa «la acción política virtuosa tan solo en el príncipe prudente y en su capacidad para refrenarse moral y gubernativamente», y se palpa esa «fragilidad de todo orden social», *cf.* Xavier GIL PUJOL, “De ideas políticas y pliegues históricos”, en *Revista de libros*, 175-176 (2011), pp. 6-8.

Al establecer la distinción *rey/tirano*, Mariana no dudaba en situar en el segundo tipo a los «Geryones tricorpores in Hispania». Era una *fábula*, cierto, pero tan inequívoca en cuanto a mensaje que él mismo la había desarrollado con anterioridad y mayor detenimiento en su *Historia general de España*, tomando el referente plutarquiano (véase Objetivos y Metodología, nota 14) a la hora de describir la «grandissima peregrinacion» que Osiris emprendió, «la qual passè y ennobleciò con sus hechos [por] casi toda la redondez de la tierra», puesto que el rey egipcio «en todos los lugares por donde passava enseñò la manera de plantar las viñas y de la sementera y uso del pan, beneficio tan grande, que por esta causa le tuvieron y canonizaron por dios»¹¹². Mariana rememoraba así la tan apreciada faceta didáctica de Osiris, reminiscencia de la genealogía de Noé y refuerzo del vínculo osiriano con la vegetación (recuérdese lo dicho en Capítulo previo para la *Genealogia illustrissime*). Y, alcanzando el clímax del argumento, el jesuita dotaba a Osiris de la aureola del *buen príncipe* al explicar que:

ultimamente llegado a España, lo que en las demas partes executara, no por particular provecho suyo, sino encendido del odio que a la tyrania tenia, y a las demasias, que fue quitar los tyranos, y restituyr la libertad a las gentes, determinó hazer lo mismo en España de la qual se dezia que se hallava reducida en una miserable servidumbre, y suffrian con ella toda suerte de afrentas y indignidades. No tenia esperança que el tyrano por estar confiado en sus riquezas y fuerças, uviessse por voluntad de tomas mas sano partido, vino con el a las armas y trance de guerra, juntaron sus huestes de entrambas partes, y ordenaron su hazes, diose, segun dizen, la batalla, que fue muy herida, en los campos de Tariffa.¹¹³

La distinción *rey/tirano* estaba servida. Claro que una vez perpetrado el tiranicidio de Gerión restaban sus hijos, los Geriones, quienes, a pesar de los esfuerzos vertidos por Osiris en reconducirlos por el buen camino, acabarían sucumbiendo a la maldad del padre y ordenando la muerte del rey egipcio tras regresar a sus dominios nilóticos. No podía ser de otro modo, ya que lo malo no puede generar nada bueno y, por ende, ese proceso gradual a que aludíamos nunca podría completarse con éxito. Ergo, la ‘conversión’ de los Geriones era irreconciliable con la orquestación del asesinato de Osiris a manos de Tifón. Y, dada la distancia geográfica entre Egipto y España, se requería aquella *prueba* consistente en enviar a los Geriones algunos de los miembros descuartizados de Osiris. En definitiva, un cúmulo de fechorías e injurias cometidas contra Osiris que abocarían irremediabilmente a Hércules *el egipcio*, su hijo y sucesor al trono egipcio, a emprender la segunda fase del tiranicidio, puesto que:

encendido en deseo assi de imitar la gloria de su padre, como de vengar del todo su muerte, con otra no menor empresa que tomò, ni menor conquista que su padre.¹¹⁴

¹¹² Para todas las citas textuales del párrafo: Mariana, ob. cit., cap. VIII «De los Geryones», pp. 48-49.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Mariana, ob. cit., cap. VIII, p. 52. Es aquí donde es más visible la comparación de esta acción hercúlea con la descrita por Nanni para con los Reyes Católicos en el sur peninsular: al igual que la ‘conversión’ de los Geriones era imposible debido a su comportamiento, también lo había sido la del *infidel* expulsado de Granada por Isabel y Fernando, «protectores de la felicidad, felicísimos reyes de España [que] de las manos de los impíos la arrebatasteis, como hizo Hércules Egipcio de las manos de los Geriones», *cf.* José Antonio CABALLERO LÓPEZ, “Desde el mito a la historia”, en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, XIII Semana de Estudios Medievales-Instituto de Estudios Riojanos (2003), pp. 33-60 (cita de Nanni extraída de sus *Commentaria* en p. 56).



Francisco de Zurbarán, *Hércules vence al rey Gerión* (1634)
Serie *Trabajos de Hércules del Salón de Reinos*, Palacio del Buen Retiro
Óleo sobre lienzo, 136x167 cm. [inv. cat. P001242] | © Museo Nacional del Prado, Madrid

Una vez erigidas las columnas y atraído por la fertilidad de las tierras y la riqueza en ganado de la Península, Hércules quiso sacar partido de ello. Antes, empero, debería acabar con Gerión.

Ahora bien, a diferencia del mito clásico (los Bueyes de Gerión constituyen el *Décimo trabajo*), en la segunda fase de la mitografía osiriana (*venida* a España del hijo de Osiris), Hércules *el egipcio* no debe enfrentarse a Gerión, sino a sus tres hijos (los Geriones), enfatizándose así el desquebrajo que supone el gobierno de la república en manos de la tiranía.

El Horus *vengador* del panteón egipcio, hijo de Osiris convertido en Hércules *el egipcio* en el seno de la mitografía osiriana, pasó a ser antepasado de los españoles¹¹⁵. Y dado que permitía prescindir de intermediarios grecorromanos, el Hércules egipcio acabaría siendo una figura exitosa en la España del XVI y un personaje clave para cronistas como los mencionados Ocampo y Garibay, junto a otros a los que enseguida atenderemos. A diferencia del Heracles griego, Hércules *el egipcio* partía inicialmente de Egipto; del país del Nilo iba a lugares como Italia y Francia, para después dirigirse a Asia Menor y fundar Troya, no sin antes detenerse en España para llevar a cabo esta segunda fase del tiranicidio, cuya finalidad principal era –según lo visto– vengar la muerte de su padre. Una estancia peninsular, la hercúlea, que según indicábamos en Capítulo IV del trabajo alentarán a la formulación de ciertos argumentos fundacionales razonados a lo largo del Quinientos en base a que, como el Hércules egipcio había venido a España unos mil años antes que el tebano, la Monarquía gozaba de una antigüedad y una supremacía que excedían –y de mucho– a las de Grecia y Roma. Una preeminencia hispánica que, lejos de estancarse en el XVI, proseguirá en adelante con una intensidad no menor, hasta el punto de que cronistas como el citado Sandoval continuarán vanagloriándose a la luz de la nueva centuria que, simple y llanamente, «ansí Troya como Roma fueron fundadas por sangre Española»¹¹⁶.

¹¹⁵ Para la figura del Hércules egipcio, *vide* Redondo, ob. cit., pp. 15-35. Cabe añadir que es harto probable que esta conversión se diera *de facto* gracias a un estadio intermedio, el del Harpócrates *armado*, personificación antropomorfa en época grecorromana del Horus faraónico, cuya apariencia zoomorfa era de halcón. [N. de la A.].

¹¹⁶ Sandoval dirá «breve y verdaderamente las dos líneas de padre y madre del César Rey de España, que son tales, que sin fingir pareciera ser dos sucesiones las mas antiguas, continuas y nobles que de Reyes a avido en el mundo», incluyendo en su «Genealogía del Emperador» a «Hércules líbico, hijo de Osiris, [que] floreció en España». Sandoval, *Historia de la vida y hechos...*, ob. cit., fol. s/n. Claro que la diferencia temporal entre el Hércules egipcio y el Heracles griego podía presentar algunas variaciones, de acuerdo con las oscilaciones derivadas de este tipo de periodizaciones mítico-históricas; así, según cálculos del citado jesuita toledano Román de la Higuera, debía situarse «Hercules líbico más de 500 años antes que el Thebano». Román de la Higuera, Ms. cit., lib. I, cap. 8, fol. 18r.

En nuestra lectura mitográfica, distinta a la tradicional por el sincretismo con Tartessos, el *trabajo* heracliano en territorio peninsular se halla ampliamente engrosado. A las empresas de separar Calpe y Abila, erigir las columnas y robar los bueyes de Gerión/Geriones (plural para denotar que el gigante tenía tres cabezas) en la isla de Eritia (en el extremo occidental del Mediterráneo)¹¹⁷, Hércules *el egipcio* debía vengar la muerte de Osiris encomendada a Tifón por parte de los Geriones (siendo, ya sí, los tres hijos de Gerión), para con ello restituir la memoria de su padre, caído en desgracia a raíz de *viajar* a España para erradicar la tiranía geriónica, y que pudiera ser recordado como príncipe virtuoso, configurador de reinos civilizados, legislador e instructor de los hombres en la agricultura. Pero además de esta restitución, el hijo del rey egipcio debía también emprender otra magna empresa: la de fundar poblaciones a lo largo y ancho de suelo peninsular. Y es esta faceta, la de Hércules *el egipcio* como fundador de ciudades, la que nos empuja hasta situarnos en el siguiente apartado.

V.2. Egipto como alternativa mítico-fundacional de ciudades peninsulares

Al margen de su finalidad política y económica, las *Relaciones topográficas* llevadas a cabo en la década de 1570 sirvieron para conseguir algo bien distinto: el inventario de buena parte de las antigüedades españolas, especialmente las castellanas y andaluzas. Es en el afán por buscar vestigios y antiguallas, en la coyuntura de interés digamos que ‘arqueológico’ experimentado en el Quinientos que debe insertarse el aprovechamiento del aparato burocrático de los Austria para inventariar, a través de los interrogatorios que formaron parte de las *Relaciones*, todo aquello que pudiera suscitar curiosidad por ser antiguo¹¹⁸. Ahora bien, lejos de ceñirse al modelo de interrogatorio diseñado en las *Relaciones*, una villa cercana a Jaén, la Peña de Martos, que guardaba para sí –como era habitual en la época– el anhelo de erigirse en una gran urbe, concibió a tal efecto uno de los relatos fundacionales del sur peninsular más sugerentes del último tercio del Quinientos, escrito entre 1579-1582 por un discípulo de Morales, el humanista jienense Diego de Villalta (ca. 1524-1615), siendo su resultado una *Historia de la Antigüedad y fundación de la Peña de Martos*¹¹⁹. Movido por el tubalismo característico del siglo XVI, esta particularidad no empecía el hecho de contemplara a Osiris como figura *salvadora* y situarle en Jaén. Ahora bien, el desencadenante de su planteamiento era el hallazgo en las proximidades de Martos de unas sepulturas que –según Villalta– habían permitido localizar huesos humanos de dimensiones colosales:

Y en estas sepulturas y ataúdes que en la Peña de Martos se han descubierto, hemos hallado y medido huesos de hombres tan grandes, que cotejados con los presentes les exceden en mucha grandeza.¹²⁰

¹¹⁷ Para la cuestión de Eritia, *vide* Epígrafe IV.1.1.1. Asimismo, en este Capítulo V, véase nota 108.

¹¹⁸ Se pasaron dos cuestionarios: el de 1575 (compuesto por 59 preguntas), y el de 1578 (algo más breve, de 45). En la pregunta 36 del de 1575 y en la 31 del de 1578 se requerían todo tipo de pruebas para documentar «rastros de edificios antiguos, epitafios y letreros, y antiguallas de que hubiese noticia». Además, las anotaciones solían ir acompañadas de dibujos de las antigüedades. Miguel MORÁN TURINA y Delfín RODRÍGUEZ RUIZ, *El legado de la Antigüedad. Arte, arquitectura y arqueología en la España Moderna*, Istmo, Madrid, 2001, p. 59 n. 31.

¹¹⁹ Permaneciendo inédita hasta bien entrado el siglo XX (daré referencia bibliográfica en siguiente nota). El relato de Villalta sobre la Peña de Martos ha sido atendido por diversos especialistas, caso de Manuela MARÍN, *Al Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez, Madrid, 2009, p. 38 y ss.

¹²⁰ Diego de VILLALTA, *Historia de la Antigüedad y fundación de la Peña de Martos, dedicada à Felipe II*, Hijos de M. G. Hernández, Madrid, 1923, cap. II, p. 26 [BNE 1/84187].

El fragmento de Villalta no sólo nos retrotrae a la cuestión de la *gigantología bíblica* y a las teorías gigantológicas (véase Capítulo IV, nota 19), sino también al relato sobre la derrota hercúlea de Anteo (*idem*, final nota 31), del que cabe decir que Rada se había hecho eco en base al *Chronicon Mundi* del leonés Lucas de Tuy, coetáneo a *el Toledano*¹²¹. A resultas de esta tradición secular, el hallazgo de las sepulturas colindantes a Martos dio lugar a un discurso en torno al supuesto gigantismo de sus remotos pobladores, a quienes se les adjudicó un vínculo con Deabo-Gerión, *dominator* de Andalucía que sólo pudo ser vencido por un rey llegado de Egipto, Osiris, que Villalta asocia a Dionisos¹²². Veamos qué dice al respecto el humanista jienense:

Pasó de Africa a España por el estrecho de Gibraltar un famosísimo gigante y grande tirano llamado Deabo Gerión con otros africanos que con él vinieron, el cual confiado en su soberbia y valentía se apoderó de toda la mayor parte de España (...) donde fueron tantos los agravios y fuerzas, robos y demasías, que usó con nuestros naturales españoles este Deabo Gerión, que volando la fama de sus maldades y tiranías por la mayor parte del mundo. Reinaba en aquella sazón y tiempo en Egipto un singular príncipe y capitán, llamado Osiris Dionisio, cuya virtud e inclinación natural era aborrecer y perseguir los tiranos y malhechores, y deshacer los tuertos y agravios que se hiciesen por todas las partes del mundo. Movido, pues, por esta causa, sin que nadie, lo llamase ni otra cosa le obligase, sabidas por él las grandes fuerzas y robos de este tirano Gerión, partió de su reino de Egipto con bastante copia de gentes que le seguían en naos y galeras bien armadas, y así navegando con buen temporal aportó a la provincia de España, a las riberas de la Andalucía. ¡ Supo luego Gerión la venida y voluntad que Osiris Dionisio traía y (...) habiendo juntado gentes escogidas y valerosas, vinieron a encontrarse los dos ejércitos y diéronse la batalla en los campos tartesios (...) pero al cabo el gigante Gerión y los de su parcialidad fueron vencidos y muertos por Osiris Dionisio (...) y usando de su acostumbrada clemencia así en la victoria como en los demás, mandó sepultar con solemnidad el cuerpo de Gerión en unas pizarras (...). Y de esta manera se acabó y fué castigada la soberbia y tiranía de este tirano, y todo esto así acabado, Osiris Dionisio proveyendo en lo de adelante y habiendo primero amonestado a tres hijos que Gerión tenía, lo que les convenía para que no imitasen ni siguieran las malas costumbres y pisadas de su padre, les mandó repartir su señorío y riquezas y poner en la honra y estado que antes tenían en España. Todo lo cual estos Geriones agradecieron después muy poco (...) y así partió Osiris de la provincia de España.¹²³

Y al poco agradecimiento de los Geriones, le sigue el resentimiento despertado en ellos:

acordándose de cuán lejos estaba Osiris Dionisio y de la muerte que había dado a su padre (...), deseando tomar venganza, trataron secretamente con Tifón (...), hallando en él aparejo para que le matase siendo de vuelta en Egipto, y le ofrecieron favor y ayuda y grandes socorros y riquezas cuantas fueren menester para que después de muerto hubiese para sí el reino de Egipto.¹²⁴

¹²¹ Caballero López, art. cit., p. 86 n. 13.

¹²² Recuérdese la asimilación de Osiris a Dionisos (junto a la de Zeus/Júpiter), debida a la reformulación que el dios egipcio había experimentado desde inicios de época ptolemaica y que desarrolló en el período romano. Respecto a Gerión, vemos su asociación a *Deabus*, deidad íbera opuesta a su gemelo, *Dibus*. En cuanto a su nombre, se toma de *Gera*, ‘advenedizo’ (por haber llegado de África), y podía ir acompañado de un *cognomen* alusivo a su riqueza (Criseo, Áureo). Para tal precisión, Caballero López, “Desde el mito a la historia”, art. cit., p. 55.

¹²³ Villalta, ob. cit., cap. II, pp. 27-28.

¹²⁴ Villalta, ob. cit., cap. III, p. 29.

El resto del relato mítico-histórico ya lo conocemos, si bien Villalta añade un dato nuevo a la venida a territorio peninsular del hijo de Osiris, referido en este caso como *Hércules líbico* (equivalente a *el egipcio*): tras separar los montes Calpe y Abila, erigir las columnas, vengar la muerte de su padre y apoderarse de los bueyes de Geriones,

pasó y discurrió por diversas partes más adentro por la tierra de la provincia Bética (...) y en este viaje, dicen, haber llegado a la fuerte Peña de Martos, y habiéndose agrado de su natural fuerza y buena disposición para hacer en ella y dejar allí una de sus columnas o memorias, como las demás que en diversas partes y lugares había puesto, mandó luego levantar sobre la cumbre de la Peña el edificio de aquella memorable fortaleza, la cual de allí adelante se llamó también columna de Hércules.¹²⁵ [Vide infra]



«Figura de la Peña de Martos»



«Figura de Hercules el Libyco antiquissimo Rey que fue de España»

Diego de Villalta, *Historia de la Antigüedad y Fundación de la Peña de Martos dedicada à Felipe II*, ca. 1580, ff. s/n | Dibujos procedentes del manuscrito original | © Biblioteca Nacional de España

Decíamos que Villalta fue discípulo de Morales y que éste había tomado el relevo de Ocampo en la empresa de la *Crónica general de España*, que a su vez asía como modelo historiográfico la *General Estoria* alfonsina. Apuntábamos también a la creencia latente de un Hércules de reminiscencias egipcias en la esfera intelectual andalusí colindante al milenio, que así lo recogía en el seno de un imaginario debatido entre lo *egiptizante* y la incursión de Dül Qarnayn, figura con estrecha evocación a la de Alejandro Magno. Un Hércules de origen egipcio que –según señalaba– había pisado suelo ibérico y que, a fin de dejar su testimonio, había emprendido una serie de acciones fundacionales en la Península. Fundaciones que iban *grosso modo* del sur al norte peninsular. En efecto, la acción fundacional atribuida a un Hércules de cuña egipcia venía de lejos, y lo que Villalta relataba en los años 1580, se encontraba felizmente arraigado desde antaño.

¹²⁵ Villalta, ob. cit., cap. III, p. 32. Para el motivo iconográfico del *Hércules cargando las columnas*, su dimensión renacentista, su asociación a la figura de Carlos V y su inserción en el Hércules egipcio, hijo de Osiris, véase a Earl E. ROSENTHAL, "The Invention of the Columnar Device of Emperor Charles V at the Court of Burgundy in Flanders in 1516", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 36 (1973), pp. 198-230, esp. 211-213.

Un ejemplo ilustrativo lo hallamos en *Ajbār mulūk al-Andalus*, el mencionado tratado de al-Rāzi que debería inspirar tanto a Rada en el modo de *escribir* historia, como luego en el estilo adoptado en la esfera historiográfica alfonsina. Tomando su versión castellana, la *Crónica del moro Rasis*, esta influyente obra andalusí del siglo X recogía para Granada una de esas fundaciones del Hércules ya sí citado como *el egipcio*: «Era fundación de *Hercoles el Egipciano*, que le puso nombre de Ilíberis por una nieta»¹²⁶. A partir de aquí, es cierto que la acción fundacional del hijo de Osiris tendrá repercusión especialmente en el Seiscientos, sobre todo en lo tocante a la Península más meridional¹²⁷. Claro que en el XVI tenemos el caso del mencionado Viladamor para el noreste peninsular¹²⁸; el de Higuera para Toledo; y de vuelta al sur, el citado caso de Villalta para Martos, el de Pérez de Mesa para Tarifa, junto a otros casos para la Baja Andalucía: el de Horozco para Cádiz; el de Peraza y Morgado, ambos vinculados a la historia sevillana. Respecto a Agustín de Horozco (ca. 1550-1620), de acuerdo con aquel Hércules venerado en Cádiz, que no era el *gaditanus* sino el *egipcio*, este autor de cuna toledana así lo hizo notar en su *Historia de la ciudad de Cádiz*, concluida en 1598 aunque inédita hasta el siglo XIX. El que estuviera al servicio de Diego Hurtado de Mendoza hasta 1575 y que, a partir de 1578, pasara a Cádiz (donde Horozco ejerció de escribano y tesorero de la aduana), cuenta:

La primera población que tuvo esta isla es la que al presente vemos, a quien llamamos ciudad de Cádiz, i el primero que la fundó i dió habitadores fué Oron Libio Hércules Egipcio, hijo de Osiris Dionisio Baco, rey del Egipto, i de Isis Máxima, su hermana, que fueron nieto del grande Patriarca Noé, e hijos del maldito Chám (...). La causa de pasar Hércules á nuestra España i de poblar esta isla, dicen que tuvo origen de que aviendo su padre Dionisio Osiris notable perseguidor de tiranos (...) pasó a España para castigar a Gerión (...), al cual venció i mató Osiris en (...) la [que] llamaron los españoles batalla de los dioses contra los titanes o gigantes, i aun por esta i las demás batallas que tuvo i venció Osiris atribuyeron los poetas galanissimamente la honra i la gloria del buen príncipe, i por Gerión la infamia, vituperio i bajeza de los usurpadores tiranos (...).¹²⁹

¹²⁶ [Ahmar AL-RĀZI], *Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbār mulūk al-Andalus. Ahmad ibn Muhammad Razī*, Gredos, Madrid, 1974, p. XXIII.

¹²⁷ Sin movernos de la fundación mítica granadina en base al hijo de Osiris, ésta será incluida a inicios del XVII por el cronista Francisco Bermúdez de Pedraza en unas *Antigüedades* (Granada, 1605) y más tarde, ya en 1639, en su *Historia eclesiástica de Granada*. Avanzada la centuria, lo hará Gabriel Rodríguez de Escabias en un *Discurso apologético en defensa de la antigüedad de Granada* (Granada, 1645). Si reparamos en el caso gaditano, Hércules *el egipcio* será el fundador de la urbe para Jerónimo de la Concepción en *Emporio del Orbe. Cádiz ilustrada* (Ámsterdam, 1690).

¹²⁸ Al adjugar a «Hércules Egipcià» la fundación de ciertas villas del Principat, como *Iulia Libica* (Llúvia), *Herculea Cervalaria* (en la Cerdanya) o la Seu d'Urgell. Al respecto, Lluís ORRIOLS I MONSET, *Antoni Viladamor i la seva "Història General de Catalunya". La invenció de la història*, Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 1999, pp. 26, 173. Asimismo, Luciano PÉREZ VILATELA, "La onomástica de los apócrifos reyes de España de Annio de Viterbo y su influencia", en José M^a Maestre Maestre *et alii* (coord.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, II, CSIC/Instituto de Estudios Turolenses/Publicaciones Universidad de Cádiz, Cádiz, 1993, pp. 807-820. Ya en el XVII, el notario barcelonés Esteve Gilabert Bruniquer atribuyó al Hércules egipcio (no al griego) la fundación de la Ciutat Comtal en *Relació sumaria de la antiga fundació y cristianisme de la Ciutat de Barcelona*, escrita hacia 1630. Y, sin movernos del contexto catalán, pero en el archipiélago balear, su fundación por parte del hijo de Osiris recogida a caballo del XVI a XVII en una *Historia general del Reino de Mallorca*, del cronista Joan Baptista Dameto i Cotoner (1554-1633).

¹²⁹ Agustín de HOROZCO, *Historia de la Ciudad de Cádiz compuesta por Agustín de Horozco, cirado del Rey*, En la Imprenta de D. Manuel Bosch, Cádiz, 1845, cap. 2 «Primera población i primeros pobladores de Cádiz», pp. 6-7. Nótese el teónimo «Oron» (marcado en negrita): su aparición en el fragmento de Horozco, y en tantos otros textos quinientistas, nos hace plantear hasta qué punto la recepción egipcia tenía en su haber una gran riqueza de matices. Por su representación iconográfica análoga bajo aspecto hieracocéfalos y su semejanza fonética con Horus (*Her, hr*), el dios asiático Horon (*Hern* en los textos egipcios, aunque en ocasiones en la forma abreviada *hr*) alentó en el antiguo Egipto a una cercanía, interrelación e incluso confusión entre ambas deidades. De ahí que la variante de Horus más directamente vinculada al Sol, *Horajty*, fuera la asociada al desierto, posiblemente engrosando así las prerrogativas para la posterior identificación con Hércules *egipcio/libico* puesto que «la presencia de Horon quedó en

En cuanto a las historias sevillanas de Peraza y Morgado, tres cuartos de lo mismo a la hora de identificar y consensuar como fundador único al hijo de Osiris. De un lado, tenemos la considerada como primera dedicada a esta ciudad andaluza, la *Historia de la nobilissima è imperial Ciudad de Sevilla*, manuscrito de 1535 en que, tras situar a Osiris en el «Señorío de España» para matar a Gerión y luego volver «a su tierra»¹³⁰, donde el rey egipcio dejó «memoria de su engrandecido triunfo edificando la Ciudad de Memphis», el bachiller Luis de Peraza (s/d) proseguía su relato con la *venida* a España de su hijo, el «Illustrissimo Lybio à quienes otros llaman *Oros*», presentándole como único fundador de Sevilla a merced de su virtud y valentía, asegurando que el topónimo ‘Hispalis’ se debía al único hijo del Hércules egipcio y, de paso, ahuyentando de la empresa fundacional sevillana al «Hércules Greciano», dada su condición de ladrón y pirata¹³¹. Del otro lado, pasado medio siglo, contamos con la que sí conoció publicación impresa, cuya autoría se debía a Alonso Morgado (s/d); en base a Rada, las crónicas alfonsinas, Nanni y Ocampo, fuentes de autoridad que el propio autor se esfuerza en anotar en su *Historia de Sevilla* (Sevilla, 1587), este clérigo extremeño reparaba en las andanzas del «Gran Osiris» e «Isis Máxima» (expresión análoga a la de Horozco para Cádiz, en cuyo trasfondo reside el halo isíaco teúrgico de Isis como *Gran maga y Señora de los misterios*), para luego hacer hincapié en el hijo de ambos, «Hércules el Egypciano», quien tras matar a los Geriones, recorrió toda Andalucía, apreciando su riqueza y fertilidad cuán Egipcio se tratara, para finalmente fundar la urbe andaluza junto al río Betis¹³².

Sirvan los casos fundacionales expuestos (reservo la fundación de Segovia para el Capítulo IX por motivos que veremos a su debido tiempo), para vislumbrar cómo la mitografía osiriana, en particular su segunda fase, la tocante a Hércules *el egipcio*, nutrió una parte nada desdeñable de las *historias* urbanas que irrumpieron en la España del XVI como un nuevo y atractivo género historiográfico, engrosando la narración humanista con las andanzas en suelo español de Osiris y su hijo. Si la mitografía y las noticias asidas de los *falsarios* alentaron a la transmisión de valores en la labor de historiar ciudades¹³³, lo cierto es que con ello se dio una *secularización* en clave moralizadora cristiana del dios pagano (Osiris) y una adaptación del héroe clásico (Hércules *el egipcio*), concurriendo en un *principio de oposición* del concepto-topoi Oriente/Occidente, en que el primero debía imponerse al segundo¹³⁴. Si mito y discurso histórico debían otorgar esos valores tanto a la Península como –yendo aquí de lo general a lo particular– a la ciudad, ya fueran de índole ética, de ennoblecimiento por

buena parte diluida en la propia naturaleza del dios egipcio Horus, aunque el culto al dios asiático se mantuvo vivo en Egipto hasta época tardía». M^o José LÓPEZ GRANDE, “Datos acerca de la iconografía de Horon y de algunas de sus competencias en Egpto”, en Luis A. García Moreno y A. Pérez Largacha (eds.), *Egipto y el exterior. Contactos e influencias*, en *Ægyptiaca Complutensia*, III, Servicio de Publicaciones de la UAH, Alcalá de Henares, 1997, pp. 127-142.

¹³⁰ [Luis de PERAZA], *Historia de la nobilissima è Imperial Ciudad de Sevilla, escriviola el Bachiller Luis de Peraza...* [1535], Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla, Mss A 332/136, Cap. 6^o, fol. 16v y ss.

¹³¹ Para las últimas referencias y citas textuales: Peraza, Ms. cit., cap. 7^o, fol. 19v.

¹³² Alonso MORGADO, *Historia de Sevilla, en la qual se contienen sus antigvedades, grandezas y cosas memorables en ella acontecidas desde su fundacion hasta nuestros tiempos*, Andrea Pescioni y Juan de Leon, Sevilla, 1587, lib. I, caps. 2-3 para Osiris/Hércules *el egipcio*, respec., fol. 2v y ss. Ya en el primer tercio del XVII, Rodrigo Caro atribuirá la hazaña sevillana al «Libio Ossiris» en sus *Antigvedades y Principado de la Illustrissima ciudad de Sevilla y Chorographia* (Sevilla, 1634).

¹³³ Santiago QUESADA, *La idea de ciudad en la cultura hispana de la Edad Moderna*, Servei de Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1992, p. 59.

¹³⁴ Cfr. José A. GONZÁLEZ ALCANTUD, “Hércules, héroe mediterráneo, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas”, en *Archivo Antropológico Mediterraneo*, 14 (2012), pp. 27-45 (*principio de oposición* en p. 29).

su origen ilustre o bien de domino¹³⁵, lo cierto es que la recepción egipcia encajó en tales parámetros y coadyuvó a la función civilizadora hispana en los oscuros tiempos prerromanos. Y lo hizo gracias a un amplio espectro de virtudes, encabezadas por el Osiris legislador y erradicador de tiranos. Esta última faceta coincidía con la de su hijo, haciéndose extensiva no sólo a la del Hércules egipcio fundador, importante por su trascendencia testimonial, sino también a la que le inmiscuía en el rol filosófico y astronómico, decíamos que de trasfondo hermético; y aún se dirimía en otras tantas facetas, entre ellas la tocante a la función pacificadora, aunque para el devenir de una Monarquía en paz, antes debiera hacerse la guerra.

«Hercules Egypcio, de cuerpo entero, desnudo, coronado con una piel de Leon, forcejeando con las manos por desquixarar dos Leones, a los pies la Clava, o maça, a los lados dos Columnas con la Inscricion de el: *Non Plus Ultra*, y en el círculo una Letra que dize: HERCULES FUNDATOR GADIS DOMINATOR QUE».

Jerónimo de la Concepción, *Emporio del Orbe. Cádiz Ilustrada*
Johan Bus, Ámsterdam, 1690 | © Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla



A finales del siglo XVII persistirá la fusión simbólica e iconográfica del Hércules egipcio respecto al tradicional Hércules griego.

Por todo ello, las virtudes del Hércules egipcio superaban –y de largo– las aunadas por el griego, tanto en número como en visos y matices. Ahora bien, pese a los esfuerzos vertidos por los autores quinientistas a la hora de acentuar la distinción entre el hijo de Osiris y el de Zeus/Anfitrion, lo cierto es que el arquetipo de Hércules *el egipcio* siguió mostrándose en el transcurso del siglo XVI a la manera tradicional, ya fuera en el modo iconográfico en que su efigie era presentada en el manuscrito de Diego de Villalta (véase ilustración ofrecida unas páginas atrás), ya fuera luciendo los trofeos obtenidos en su primer *trabajo*, es decir, los atributos consistentes en la maza y la piel del león de Nemea (recuérdese el «HERCULES LIBYUS OSIRIS FILIUS REX EGYPTI», efigie aportada en la *Genealogia illustrissime* donde se aprecian tales atributos), un sincretismo entre ambos Hércules (egipcio y griego) que deberá proseguir largamente en el imaginario ulterior (*vide supra*). Y opto por el factor sincrético –en vez de hablar de confusión entre ambos– porque la asociación/disociación entre uno y otro en el fondo no era tal, sino que tenía una explicación muy sencilla, por lo menos al parecer del padre Mariana:

no fue este Hercules el hijo de Amphitriton, sino el Libyo [=egipcio], del qual se dize que domò los monstruos, armado de una porra o maça, y vestido de una piel de Leon.¹³⁶

De todos modos, que el Hércules que vestía la piel de león y portaba la maza se tratara, para según quien, de *el egipcio*, no empece que pueda detectarse otro tipo de simbología de carácter más *egiptizante*, con la que se pretendiera quizá enfatizar que la cuna del hijo de Osiris no era otra que la tierra de faraones. De ahí que, en este instante, cuando estamos en el umbral del Capítulo VI del trabajo, en el que vamos a sumergirnos en los entresijos del mundo jeroglífico quinientista, atisbemos el «Arco de los Gigantes» de Antequera, la portalada en honor a Hércules erigida en 1585 en esta urbe malagueña debatida entre la Baja y la Alta Andalucía; una paradigmática construcción a partir de la cual indagaremos si pudieron insertarse en ella ciertos signos pseudo-jeroglíficos.

¹³⁵ Cfr. Quesada, ob. cit., p. 61.

¹³⁶ Mariana, ob. cit., lib. I, cap. VIII, p. 53.

Con esta sugerente posibilidad cerramos no sólo el presente Capítulo, sino esta Segunda Parte donde la *recepción de lo fabuloso* nos ha mostrado la *huella de Osiris* en su contorno quizá más ricamente perfilado. Lo ha hecho a merced del Egipto legitimador de antigüedad de la Monarquía; el dador de ancestros míticos a la Casa de Austria encarnados en Osiris y en Hércules *el egipcio*, no sólo en calidad de tributos a sus antepasados, y a los propios Carlos V y Felipe II, sino de elementos de orden simbólico cuya finalidad era enaltecer su memoria; un Egipto inspirador del *viaje* en su máxima expresión a través de composiciones mito-poéticas (osiriana, isíaca, *escotiana*), distintas en cuanto a forma y a contenido, pero de algún modo complementarias entre sí; y, en último lugar pero no por ello menos importante, el Egipto condensador de virtudes en las *historias* de turno gracias a la adaptación mitográfica de las figuras osiriana y hercúlea, así como de todo lo que ambas pudieran transmitir a una acción fundacional, aunque esta prerrogativa no siempre se entonara al unísono y entrara en conflicto según quien lo interpretara. En este sentido, la fundación de ciudades peninsulares con gentes egipcias llegadas con Hércules *el egipcio* y, antes de él, con Osiris, no siempre era entendida en términos análogos. Según recordaremos, Luis de la Cueva, autor al que hemos referido en Capítulo I del trabajo (Epígrafe I.8), aseguraba en sus *Diálogos de las cosas notables de Granada* (Sevilla, 1603) que los pobladores arribados junto al rey egipcio y su hijo no eran otros que los árabes¹³⁷. Claro que este presbítero granadino escribió los *diálogos* en cuestión con el objeto de defender tanto la autenticidad de los hallazgos en la Torre Turpiana (1588), como de los *plomos* del Sacromonte (1595-1598). De nuevo, un uso a conveniencia de la mitografía osiriana: a imagen y semejanza de otras creaciones apócrifas que hemos ido viendo, lo que quería transmitirse con sendos episodios de los *falsarios granadinos* de finales del Quinientos era la remota antigüedad, en este caso de la presencia árabe en la Península, legitimando con ello a esa sociedad morisca sumida en un contexto convulso como el vivido en la Granada de las postrimerías del XVI, debatida entre *crístianos viejos* y *nuevos* y a las puertas de la expulsión morisca de 1609.

Lo dejamos aquí. Proseguimos con nuestra búsqueda de lo literario, lo visual y lo mental en la *memoria de Egipto* del XVI hispánico para poder alcanzar la meta de ese Egipto concebido –según decíamos en los apartados introductorios de la investigación– como *representación* en sentido pleno. Y, según acabamos de apuntar, lo hacemos sumergiéndonos en los entresijos del mundo jeroglífico quinientista.

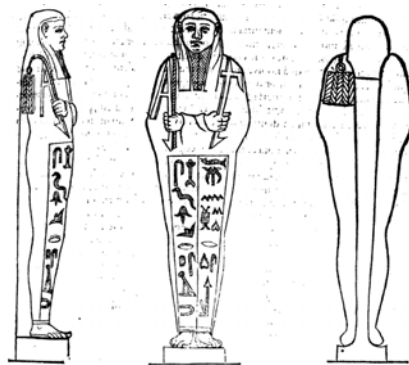


¹³⁷ De la Cueva, *Dialogos* [sic]..., ob. cit., «Dialogo Otavo», [p. 55].

∫

*De Hieroglyphicis Literis
Omnia Describant*

[Tercera Parte]



«Idem quoque homines, praeter id quod summo artificio animalum,
arborum rerumque aliarum, imaginibus tan quam
Hieroglyphicis literis omnia describant,
ut ego vidi nuper librum eo modo descriptum
& Carolo V Caesari oblatum».

Sebastián Fox Morcillo,
De historiae institutione dialogus
Ex Officina Christophorum Plantinum, Antverpiæ, 1557, fol. 11v

~

«Sospecho q esso llaman letras hieroglyphicas
de las quales hablan Horo y Pierio».

Antonio Agustín,
Diálogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades
Felipe Mey, Tarragona, 1587, Diálogo II, p. 33.

[Capítulo VI] Del jeroglífico humanista

A tenor de la sugestión que alentaba la milenaria civilización del país del Nilo, poseedora –según se creía– de una sabiduría ancestral que había quedado contenida bajo formas de escritura de naturaleza ideográfica y criptográfica, esas *copias de las ideas divinas en las cosas* que decía Ficino, una parte de la recepción egipcia hispánica se tradujo en un notorio interés humanista por los jeroglíficos que, aun no serlo, en la época eran *tenidos* por egipcios. El detonante para configurar este jeroglífico renacentista basado en una concepción literaria del simbolismo egipcio había sido el hallazgo, a inicios del siglo XV, de un antiguo manuscrito en griego, *Horapóllonos Neiloús Ieroglyphiká*, en el que parecía contenerse el método para alcanzar a comprender los entresijos de la escritura egipcia. La publicación de éste y de otros tratados a lo largo del XVI que recogieron su testigo y quisieron desarrollarlo, entre los cuales destacaron los *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii* del humanista italiano Pierio Valeriano, aparecidos a mediados de la centuria y destinados a ser en adelante los más influyentes, sobrepasando el Renacimiento y triunfando durante el Barroco, motivaron la eclosión de un repertorio emblemático entendido a modo de lenguaje jeroglífico. Esta eclosión, junto a la percepción de un Egipto que entrañaba una serie de implicaciones complejas, fue acogida en el contexto hispánico de la segunda mitad del Quinientos al encajar en la cultura político-simbólica del momento, y al contribuir a modelar la *imagen* y la *auctoritas* de Felipe II. Todo ello propició que el jeroglífico humanista encauzara por unos derroteros alejados del papel y la tinta, ostentando un lugar específico en el ejercicio propagandista y conmemorativo de la Monarquía. Damos paso, pues, al Capítulo más largo de la presente investigación, una particularidad debida a la densidad de la materia jeroglífica humanista y, por ende, a las ingentes ramificaciones y variables que –según iremos viendo– ésta experimentó en el segundo tramo del siglo XVI.



El jeroglífico de acuñación renacentista y su culminación en un renacimiento jeroglífico del Quinientos hispánico

VI.1. Más allá del hecho descriptivo.

La concepción figurativa del jeroglífico humanista

En los *Comentarios de la pintura* escritos hacia 1560 y dedicados a Felipe II, en la recta final de la vida del autor, cuando una salud precaria le obligaba a guardar reposo y le impedía ocuparse –según él mismo decía– de *cosas de más importancia*, el humanista de origen flamenco Felipe de Guevara y Lastre (ca. 1500-1563), protegido de Carlos V y protector de Ambrosio de Morales¹, incidía en la facultad que le había sido entregada al hombre para *imitar la naturaleza* a través de su flora y de su fauna². Aunque inéditos hasta que Antonio Ponz los publicara en 1788, los *comentarios* de Guevara aglutinaban la suma erudición de uno de los coleccionistas más notorios del XVI y, a merced de ello, trazaban vértices en los que se hacía converger el antiguo arte de la pintura con aquellos jeroglíficos que eran *tenidos* en la época por egipcios, llegando a identificar vasos comunicantes entre la civilización egipcia y la griega puesto que:

de estas pinturas algun rastro nos dexó Oro Apolo Heliaco³, escribiendo en lengua Egipcia la declaración de algunas, lo qual pasáron despues los Griegos á su lengua.⁴

En 1556, el mismo año en que la *editio princeps* de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano vio la luz en Basilea y Florencia, también lo hizo una nueva edición, de las muchas

¹ Para la figura de Felipe de Guevara, véase a Juan ALLENDE-SALAZAR, “Don Felipe de Guevara, coleccionista y escritor de arte del siglo XVI”, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, I (1925), pp. 189-192.

² Felipe de GUEVARA, *Comentarios de la pintura... [que] se publican por la primera vez con un discurso preliminar y algunas notas de don Antonio Ponz*, Gerónimo Ortega, Hijos de Ibarra y Compañía, Madrid, 1778, p. 10.

³ Es esta utilizada por Guevara una de las incontables formas que puede presentar el nombre «Horapolo»: Oro Apolo; Horapolo *Niloo*, *Niliaco*, *del Nilo*, *de Nilópolis*; o, en este caso, *Heliaco*, tal vez por deformación lingüística.

⁴ Guevara, ob. cit., cap. «De las pinturas egipcias», p. 234.

existentes por aquel entonces, del tratado jeroglífico de Horapolo. En esta ocasión, el hecho diferenciador era que lo hacía por primera vez –y única– en España, saliendo de las prensas valencianas de Antonio Sanahuja bajo el título *Oroy Apollonos Nielooy Ierogluphica* (Valencia, 1556), una edición griega a cargo de Juan Lorenzo Palmireno, de quien nos hemos ocupado en otras partes del trabajo e indicado su pertenencia al *Studi General de Valencia*⁵. La trayectoria en la universidad valenciana que, decíamos, llevó a cabo el humanista aragonés se traslució de distintos modos, entre los cuales su interés por emblemas y empresas, lógicamente en concomitancia con el humanismo del momento, pero que en el caso de Palmireno se concretó a raíz de un *comentario* que elaboró hacia 1555 –y que quedó inédito– sobre una versión italiana del *Emblematum liber* de Alciato: la que ofreció Paolo Giovio en *Diverse imprese* (Lión, 1551). Poco después del *comentario* a Giovio, Palmireno quiso prestar atención a la cuestión jeroglífica, en plena efervescencia europea en este punto central del siglo, y contribuir con ello al avance humanista en esta materia con su aportación de 1556, que quizás no compensaba el lance que Palmireno nunca llegara a elaborar una gramática griega, pero al menos engrosaba las numerosas versiones seculares aparecidas del tratado de Horapolo desde la lejana *princeps* aldina publicada en 1505. No conforme con su incursión jeroglífica en base a Horapolo, Palmireno aún debería compilar una serie de emblemas y jeroglíficos en un manuscrito posterior, datado ya de 1576, tres años antes de su muerte⁶.

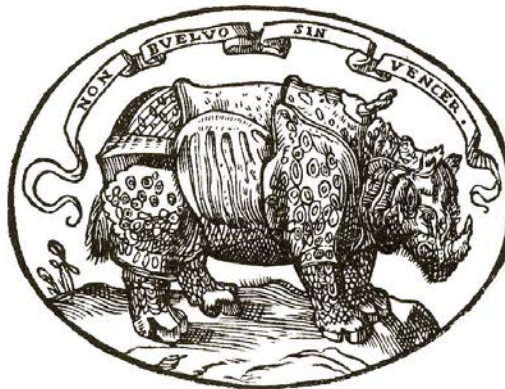
Según apostillábamos, la de Palmireno estaba destinada a ser la única edición de Horapolo publicada en España⁷. Sin embargo, y pese a esta excepcionalidad, la suya suponía un paso atrás respecto a las ediciones previas del tratado, lo que delataba en cierto modo la apariencia externa del opúsculo impreso por Sanahuja (los *Ierogluphica* de Palmireno constan de apenas cuarenta hojas). En este sentido, y aun basarse en las ediciones de Jean Mercier aparecidas en el París de 1548 y 1551, cada una de ellas con unos doscientos grabados que mostraban visualmente los jeroglíficos, la valenciana de Palmireno, empero, volvía a situarse en el estricto plano descriptivo. Una fluctuación, la del jeroglífico humanista descrito o bien conceptualizado bajo una imagen figurativa que acompañaba a su descripción, que parecía haberse disipado llegados a mediados XVI porque las ediciones y reediciones de Horapolo de los años 1540-1550 ya sí solían incluir grabados desde que lo hicieran la parisina de 1543 o la veneciana de 1547, ésta última con jeroglíficos figurativos, asidos de bestiarios medievales y de bocetos que Dürer había dibujado hacia 1512 y que, por su importancia, recuperaré más adelante.

⁵ Aunque naturalmente lo hayamos hecho de forma sucinta en el epígrafe I.7 de la presente investigación, cuando atendíamos la cuestión del gentilicio «egipcio». Para un mayor detalle sobre la labor desempeñada por el erudito turolense en el *Studi*, véase a Andrés GALLEGO BARNÉS, *Juan Lorenzo Palmireno, 1524-1579. Un humanista aragonés en el «Studi» General de Valencia*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1982.

⁶ Se trata del *Alphabetum Rerum Heroicarum i quo sunt Emblemata et Ierogliphica Hieronymi Rubelli Aquillini, Pauli Iovis, Guillelmi Paradinis et Pieri Balearii*. Este último tal vez se deba a una de las frecuentes variaciones gráficas y morfológicas del nombre de Pierio Valeriano Bolzani. Cabe indicar que el manuscrito de Palmireno se conserva en la Colección Serrano Morales del Ayuntamiento de Valencia. Cfr. Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ, “Origen y difusión de la Emblemática en España e Hispanoamérica”, en *Goya Revista de Arte*, 187-188 (1985), pp. 2-7.

⁷ El tiraje de esta edición valenciana debió ser corto (¿quizá financiado por el propio Palmireno?) y sólo he podido localizar un par de ejemplares. Del primero tuve noticia gracias al helenista Émile Legrand (1841-1903), que lo halló en la biblioteca británica privada del erudito Ingram Bywater (1840-1914), y lo citó en su magna *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec [ou] par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècles, accompagnés de notices biographiques, table chronologiques, notes, documents et index*, Maisonneuve & Larose, París, 1962 [facsimilar de la *princeps* de 1885-1906]. Respecto al segundo ejemplar, se conserva en la BNE [R/27930], el cual procede de su ubicación anterior en PR Real Biblioteca (en el frontis todavía es visible el sello).

De momento, es de justicia decir que sí había un grabado en los *Ierogluphica* de Palmireno: el incluido en el frontispicio de la obra y que mostraba a un rinoceronte. Ahora bien, que se tratara de esta empresa era en sí una novedad, una especificidad propia de la versión de Palmireno, porque hasta entonces el rinoceronte no se había vinculado con los jeroglíficos horapolianos, pese a ser una afamada figura animal desde que Dürer lo plasmara en su *Rhinocenus* de 1515, alentando con ello a que, por ejemplo, una de las empresas de Giovio, incluida en este caso en su *Dialogo dell'imprese militari et amorose* (Roma, 1555), consistiera en un rinoceronte cuya inscripción rezaba: «NON BUELVO SIN VENCER». Pero el lema que acompañaba al rinoceronte del frontispicio de Palmireno era otro: «IN SILENTIO ET IN SPE ERIT FORTITUDO. ESA. XXX», evocándose en él lo proclamado en el *Libro de Isaías*⁸. Este lema pasó a formar parte del propio título de Horapolo en la edición valenciana de 1556, y no sólo eso. Palmireno volvería a incluir la empresa «Rhinoceros» en otra de sus obras ya tocantes a los últimos años de su vida, el *Vocabulario del humanista* (Valencia, 1569), al tratar sobre los animales cuadrúpedos⁹.



Emblema «NON BUELVO SIN VENCER» referido a Alessandro de Medici

Recogido en castellano antiguo e italiano («IO NON RITORNO IN DIESTRO SENZA VITTORIA») en: Paolo Giovio, *Dialogo dell'imprese militari et amorose*, Guglielmo Rovillio, Lyone, 1574, p. 55.



IZQUIERDA: frontispicio de *Ierogluphica* de Horapolo, según edición de Palmireno (Valencia, 1556).
DERECHA: *Quinto abecedario...*, en *Vocabulario del humanista* (Valencia, 1569), también de Palmireno.

⁸ «Pues así dice el Señor, el Santo de Israel: *Si os convertís y tenéis calma os salvaréis; en la tranquilidad y la confianza está vuestra fuerza*», Is 30:15.

⁹ Cfr: Gallego Barnés, *idem*. Asimismo, remítome a Rafael ZAFRA y José J. AZANZA, *Emblemata Aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, Akal, Madrid, 2000, p. 152.

Sirva el rinoceronte de Palmireno, hasta cierto punto evocador de la suerte que corrió esta empresa en el transcurso del Quinientos, para evidenciar la mixtura y la concepción fictiva del jeroglífico tenido en la época por egipcio, no sólo a merced de la empresa en la edición valenciana de Horapolo, sino de tantas otras distorsiones como podían ser los jeroglíficos oníricos evocados en los *sueños* de Polífilo, narrados por su amada Polia en la exitosa novela publicada por Manuzio¹⁰. En cualquier caso, y excepto el frontispicio, los *Ierogliphica* ofrecidos por el humanista aragonés retomaban el ejercicio descriptivo (no visual) del jeroglífico, lo que no tendría que interceder para que, poco después, los jeroglíficos fueran *pinturas* a tenor de la *imitación de la naturaleza* que clamaba Guevara. Y tal vez no intercediera porque, con anterioridad a la edición valenciana de Palmireno, el tratado horapoliano estaba ya lo suficiente arraigado en la esfera erudita, y también en la teológica, al no ser ajena la recepción jeroglífica de, una vez más, la exégesis bíblica. Así, el primer autor que ejemplifica el arraigo de Horapolo previo a Palmireno nos sitúa en la misma ciudad del Turia pero a finales de los años cuarenta: a colación de unas *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam* (Valencia, 1547), Pere Antoni Beuter (1490-1554) se refirió a los jeroglíficos de Orus Niliacus; en sus *anotaciones* en torno a las Sagradas Escrituras alusivas al apocalíptico león de Judá¹¹, o a la astuta y embaucadora serpiente del Antiguo Testamento (asociada al engaño de Eva), así como del Nuevo¹², Beuter detectaba similitudes con las *literæ hieroglyphicæ*:

Habetur ad hoc simile quoddam in literis Ægyptiacis, quæ dicuntur Hieroglyphicæ & eran Sacræ Ægyptiis. Hæ erant notæ vnum repræsentantes & aliud significantes (...). De quibus Orus Niliacus multa scripsit». ¹³

Quizá el cronista valenciano tuvo noticia del tratado de Horapolo por la versión latina más importante, la de Bernardino Trebazio de 1515. Y si es posible en Beuter, es seguro en Mexía, segundo autor a colación del arraigo horapoliano: en la citada *Silva de varia lección* (no la *princeps* sevillana de 1540, sino la vallisoletana de 1551, segunda edición de las diecisiete que tendría al llegar el final de siglo), el humanista hispalense remite al

libro particular de Oroapolo, autor griego, el cual tradujo en lengua latina Bernardino Trebazio, donde el que fuere curioso hallará muchas cosas apacibles y provechosas.¹⁴

Y un tercer autor para cerrar el escaparate horapoliano previo a Palmireno, el también sevillano Sebastián Fox Morcillo (1527-1559) que, al morir Pero Mexía, pareció coger el relieve con unos comentarios sobre el *Timeo* de Platón, publicados en Basilea en 1554.

¹⁰ Me refiero a la *Hypnerotomachia Poliphili* (Venecia, 1499) de Francesco Colonna, a la que volveremos.

¹¹ Beuter alude a este pasaje bíblico: «No llores, pues ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y él abrirá el libro rompiendo sus siete sellos», Ap 5:5.

¹² Y a este otro: «Sed, pues, astutos como serpientes», Mt 10:16.

¹³ Petri Antonii BEUTER, *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam*, Per Ioannem Mey, Valentia, 1547, *Annotatio VII*: «De multiplici sense Sacræ Escripturæ», fol. 132v.

¹⁴ Mexía, ob. cit., parte I, cap. III, p. 59. El conocimiento de Horapolo por parte de Mexía fue recogido en un artículo publicado a finales de los años cincuenta del siglo pasado firmado por Karl Ludwig Selig, al que ya he aludido en Capítulo III, nota 94. No obstante, cabe decir que el artículo de Selig ofrecía un análisis bastante superficial de la presencia de Horapolo en la *Silva* de Mexía, limitándose a asir frases del humanista sevillano donde éste refería a los jeroglíficos, y seguidamente compararlas con frases extraídas de una edición italiana del siglo XVII de una obra intitulada *Hieroglyphici ouero Commentarii delle occulte significationi de gl'Egitii* (Venecia, 1625). La cuestión es que esta obra no corresponde a ninguna versión del tratado de Horapolo sino a los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano. El ejercicio comparativo, pues, carece de lógica porque el repertorio de Valeriano no fue publicado hasta 1556 y, por consiguiente, Mexía nunca llegó a conocerlo puesto que, recuérdese, el erudito sevillano murió en 1551.

En ellos, que desvelaban cómo Platón había tenido noticia de la Atlántida¹⁵, Fox dejó entrever sus conocimientos en materia jeroglífica con ciertas incursiones a Horapolo que remataban la visión platónica del jeroglífico como transmisor de mensajes ocultos.¹⁶

Por tanto, la edición de los *Ierogluphica* de Palmireno llegaba cuando Horapolo ya había echado raíces en España con intelectuales como Beuter, Mexía o Fox Morcillo, dándose ya la posibilidad de hallar en el jeroglífico horapoliano esas cosas *apacibles y provechosas* que decía Mexía. Claro que la aparición de la versión griega de Palmireno no caía en saco roto. En este punto central del Quinientos, marcaba en cierto modo un antes y un después: de una parte, contribuía a ensanchar el contacto humanista con un jeroglífico *poligráfico* al cual podía accederse tanto en latín como en griego (aun la paulatina imposición del latín, téngase en cuenta la suma importancia otorgada por el humanismo a la restauración de las lenguas clásicas para posibilitar la renovación del cristianismo y de la civilización)¹⁷; de otra, abonaba el terreno para que, en base a Nebrija y a su idea evolutiva de las lenguas, se pudiera situar el Paraíso en el epicentro del estudio humanista de la segunda mitad del XVI (cuestiones vistas en el Capítulo I del trabajo), incluyendo *Misraim* en las teorías sobre lenguas europeas primigenias y, derivado de ello, situando el jeroglífico como un componente hebraico más del biblismo español del último tercio de siglo, según veremos en el caso de Arias Montano.

Pero no tengamos prisa. De momento, no es baladí que Mexía (el único que lo explicita en su miscelánea) tuviera noticia de la versión latina que gozó de mayor éxito y popularidad, la de Trebazio: a partir de publicarse en el Augsburgo de 1515, tendría que conocer varias reediciones a lo largo de las tres décadas siguientes (Basilea, 1518 y 1534; París, 1530; Venecia, 1538; Lión, 1542), siendo alguna de ellas la referida por el erudito sevillano, o siendo quizá la veneciana de 1547, una de las primeras en ser ilustrada y en ofrecer una versión vernácula de Horapolo, la italiana en base a la latina de Trebazio. Y no es baladí porque este muestreo de impresiones de los *Hieroglyphica* (en latín), a las que deben sumarse los *Ieroglyphiká* (en griego) y las versiones vernáculas (además de la italiana, la francesa y la alemana), nos plantean hasta qué punto la irradiación europea del jeroglífico humanista estuvo a merced del *efecto* de la imprenta. Aunque historiadores como Chartier hayan relativizado el impacto inmediato de la cultura impresa y cuestionado que el surgimiento de la imprenta fuera “revolucionario”¹⁸, lo cierto es que sí alentó a una transformación cultural sin precedentes, valiéndose de un progreso en el concepto y la difusión del conocimiento sin el que la expansión jeroglífica no hubiera sido tan diáfana y acelerada como –todo parece apuntar– fue.

¹⁵ En dos de sus diálogos (*Timeo*, *Critias*), Platón habla de una guerra entre atenienses y los Atlantes, introduciendo así la historia de la mítica isla de la que procedían este pueblo, la Atlántida, desaparecida por un cataclismo. Platón tuvo noticia de ella gracias a Solón y al relato narrado por los sacerdotes de *Sau/Sais* (ciudad del Delta del Nilo). Este episodio fomentó, en parte, que Egipto fuera considerado como la cuna de la sabiduría griega.

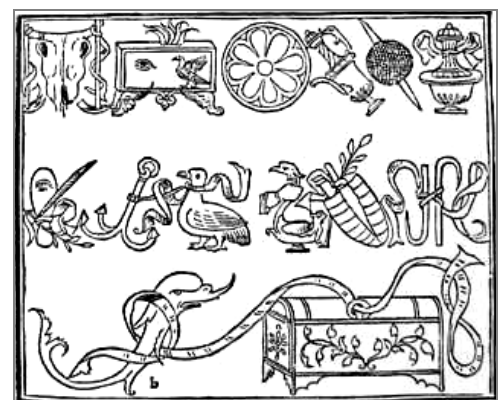
¹⁶ «Hieroglyphicae vocabatur quales sunt apud Orum Apollinem antiquissimū Ægypti scriptorem». Sebastián FOX MORCILLO, *In Platonis Timaem Commentarii*, Ioannem Oporinum, Basilea, 1554; citas a Horapolo en Parte I de la obra, esp. pp. 37-38, 45.

¹⁷ Cfr. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS y Emilia FERNÁNDEZ TEJERO, “Biblismo y Erasmismo en la España del siglo XVI”, en M. Revuelta y C. Morón (eds.), *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986, p. 102.

¹⁸ Por su *inutilidad* en sí mismo: aumentar el número de ejemplares no significa que su conocimiento fuera proporcionalmente mayor. Roger CHARTIER, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, Universidad Iberoamericana, México DF, 2005, esp. pp. 100 y ss.

Otra cosa muy distinta es cuánto se tardó en superar la condición *descriptiva* del jeroglífico, en abandonar –parafraseando a Chartier– ese *hacer* imágenes con palabras y en concebir un jeroglífico plenamente figurativo. Es cierto que lo visual fue ganando terreno a merced del *efecto* de la imprenta al que ahora refería, y de las facilidades que la obra impresa reportaba, desde los incipientes incunables, frente a tradiciones previas más laboriosas como eran los manuscritos iluminados medievales. El dinamismo y el atractivo que podían ofrecer las imágenes figurativas frente a ese *hacer* imágenes con palabras comportaron que, pongamos por caso, en 1493 fuera excelentemente acogido el *Liber Chronicarum*, ambicioso incunable conocido como *Crónica de Nüremberg* por la ciudad que albergó su nacimiento. Ambicioso porque, a lo largo de sus seiscientos folios, esta *crónica* comprendía una historia *universal* desde la creación del mundo hasta el momento de publicarse la obra, y se complementaba con una serie de ilustraciones llevadas a cabo por varios artistas (entre los cuales posiblemente figurase Dürer), cuya labor resultante acabó por instalarse en el imaginario visual de la época¹⁹.

De ahí que, dadas las posibilidades que paradigmas como el *Liber Chronicarum* permitían explorar y explotar, lo visual fuera ganando terreno: lejos de ser un elemento para embellecer u ornamentar, la imagen podía actuar *per se* en tanto que instrumento comunicativo para sintetizar ideas y transmitir conceptos. Y si nos detenemos en este tipo de cuestiones es para contextualizar cómo ese *hacer* imágenes con palabras acabó siendo –aunque no siempre– en un *hacer* imágenes *con imágenes*, valga la redundancia y la refundición de la valiosa expresión de Chartier. Antes de expirar el decenio de 1490, vio la luz una inquietante obra a la que nos iremos refiriendo puntualmente, la *Hypnerotomachia Poliphilii* (Venecia, 1499) salida de las prensas de Aldo Manuzio y atribuida, al menos en principio, a un fraile dominico veneciano, Francesco Colonna²⁰. Inquietante por el flujo o, mejor dicho, el torrente fantástico, alegórico y novelesco que recorre la obra, en cuyos libros IV, VII y XIX se recurrió a unos *pseudojeroglíficos* para figurar los sueños del protagonista, Polífilo, al ser parte de sus experiencias oníricas explicables a través de los «muchos antiguos jeroglíficos del Nilo que contiene»²¹.



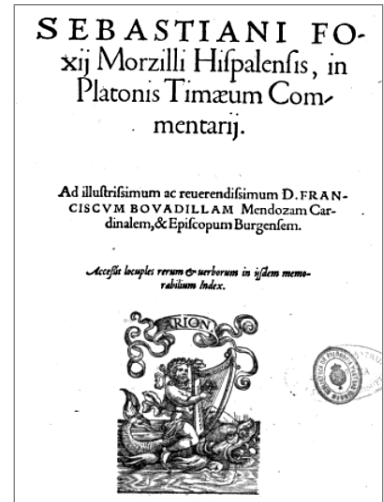
«NOBILISSIMI HIERAGLYPHI ÆGYPTICI». Izquierda: Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphilii*, Aldo Manuzio, Venecia, 1499 [BNE PID 1604438, fol. 77]. Derecha: edición moderna indicada en nota 20.

¹⁹ Puesto que algunos grabados del *Liber Chronicarum* serían reutilizados en otras obras, caso de la versión castellana de Boccaccio vista en el Capítulo III del trabajo, *De las mujeres ilustres en romance* (Zaragoza, 1494).

²⁰ Para la problemática y las dudas acerca de su autoría, véase Francesco COLONNA, *Sueño de Polífilo*, traducción y edición moderna de Pilar Pedraza, El Acantilado, Barcelona, 1999, Introducción, p. 27 y ss.

²¹ *Idem*, p. 68.

Acabamos de ver algunos *pseudojeroglíficos* que forman parte del total de 171 grabados que se incluyeron en la *Hypnerotomachia* de Colonna y se debieron a un artista, cuya identidad es confusa, del que sólo ha trascendido que fue el «decorador del Polífilo»²². Para sus figuraciones jeroglíficas, este *decorador* bien pudo inspirarse en producciones artísticas antiguas, sobre todo en mosaicos romanos, cuyo resultado repercutió en una influencia de estas figuraciones tanto en Italia como fuera en ella.



Izquierda: detalle del mosaico romano que recoge el mito griego de Arión y el episodio con los delfines (Ostia Antica, Roma).
Centro: marca de impresor de Aldo Manuzio usada a partir de 1502. Tras Aldo el Viejo, fue utilizada por sus descendientes.
Derecha: emblema CXLIII «*Princeps subditorum incolumitatem procurans*» ('Del príncipe que vela por la protección de sus súbditos'), incluido en el *Emblematum liber* de Andrea Alciato.

Sebastián Fox Morcillo,

In Platonis Timaeum Comentarium (Basilea, 1554)

Nótese la presencia de Arión en el frontis de la obra, a la que hemos aludido anteriormente.



«EX MYSTICIS ÆGYPTIORVM LITERIS»
 Achille Bocchi, *Symbolicarum quaestionum de Universo genere quas serio Iudebat libri quinque, In Aedibus Novæ Academiae Bocchianæ*, Bolonia, 1555.
 Lib. V, fol. CCCXLIV

Anverso y reverso de medalla de Vespasiano, en Antonio Agustín, *Diálogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades*, Felipe Mey, Tarragona, 1587. Medalla VIII correspondiente al Diálogo II, cuya imagen se incluye en apéndice de la obra, fol. E. Agustín sospechará, según veremos, que el delfín y el áncora se tratan en realidad de «letras hieroglyphicas».



Este muestreo ofrecido a modo de *collage* visual, constata las diversas directrices que tomaron, a lo largo del Quinientos, los jeroglíficos oníricos de la obra de Colonna, tales como el emblema CXLIII de Andrea Alciato en su *Emblematum liber* (Augsburgo, 1531); las «*Ægyptiorum literis*» que refirió, a mediados de siglo, uno de los continuadores de Alciato, el humanista Achille Bocchi, en un *Symbolicarum* (Bolonia, 1555); o, en la recta

²² Para la discusión sobre la identidad del artista de la *Hypnerotomachia*, Pedraza, *idem*, pp. 42-43.

final de la centuria, Antonio Agustín en sus *Diálogos de medallas* (Tarragona, 1587), cuando *sospechaba* que lo que contenía una de las insignias que, según el arzobispo, no llegó a ver pero sí examinó, eran en realidad «esso que llaman letras hieroglyphicas» que, en efecto, es la cita textual que antecede a este Capítulo. La omnipresencia de un delfín entrelazado en un áncora como plasmación visual tomada seguramente de un mosaico romano con el episodio del mito de Arión junto a los delfines²³, tuvo una interacción con el jeroglífico figurativo que, como explicaré a su debido tiempo, coincidió –no sólo en este caso sino en tantos otros– con los parámetros iconográficos trazados por la Emblemática, hasta el punto de confundirse el primero con la segunda.

«QUÆ PER CERVUM SIGNIFICANTUR EX SACRIS ÆGYPTIORUM LITERIS»

Joannis Pierii Valeriani Bolzanii,

Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii

Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. VII, fol. 51v



Una confusión que no empecía que el ideograma *delfín/áncora* fuera a obviarse en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, publicados sólo un año después del *Symbolicarum* de Bocchi, puesto que el heredero humanista de Horapolo consideraba, a diferencia del discípulo de Alciato, que este jeroglífico no formaba parte del repertorio horapoliano al no ser egipcio, sino grecolatino. Puede parecer trivial, pero este tipo de detalles no lo son. Ambos eruditos, Valeriano y Bocchi, habían protagonizado en las semanas siguientes al *Sacco di Roma* (1527) una discusión intelectual de cierta envergadura y alcance, que se trasladó a sus respectivas obras, evidenciando con ello cómo la trayectoria vital de estos humanistas podía interceder y alterar la percepción y uso de jeroglíficos y emblemas. Discusión que, vista desde la óptica actual, no parece suponer un altercado demasiado grave, pero en su contexto no era baladí: la discrepancia venía dada por reflexiones en torno a la consideración de *adulación/sinceridad*, en cuyo trasfondo debía haber diferencias de tipo personal entre ellos, y que Valeriano traspasó en sus *Hieroglyphica* al terreno del poder, aseverando que los príncipes *aduladores* eran simples *parásitos traidores* y significando el jeroglífico «Ciervo» como un animal que, pese a su apariencia plácida, era más temible que un león, y por mucho que alguien intentara dominarlo con el sonido de un flautín, éste era un intento fútil e ilusorio porque, al cesar la música, el ciervo volvería a las andadas²⁴.

²³ No debe confundirse este Arión con el mítico caballo del héroe Adrasto, que salvó a su amo durante una campaña bélica contra la Tebas (griega). El Arión aquí aludido refiere a un músico y cantor de Lesbos que recorrió cantando la Magna Grecia y Sicilia; a cambio de ello, Arión recibía dinero por su proeza con la música. Cuando quiso regresar, la tripulación del barco en el que viajaba de vuelta supo de las ganancias de Arión y tuvo la tentación de arrebatárselas y matarle. De ello fue advertido por Apolo, que se apareció al músico en un sueño. Por la mañana, cuando los marineros se disponían a atacarle, Arión pidió que le dejaran cantar por última vez. Tras acceder a ello, Arión entonó una canción que captó la atención de los delfines, animal favorito de Apolo. Arión se lanzó al mar y, a lomos de un delfín, logró llegar al cabo Ténaro, salvando así su vida. Grimal, ob. cit., pp. 51-52.

²⁴ En efecto, el Libro VII de los *Hieroglyphica* de Valeriano está dedicado a Achillem Bocchium con motivo del jeroglífico «Ciervo», animal escurridizo y de poco fiar, según el autor. Más allá de la discusión con Bocchi, la condición engañosa y temible de este mamífero rumiante servía de excusa para que Valeriano pudiera lanzar tal aseveración, la referida a los príncipes que son *aduladores*, pero que, como el ciervo, huyen como *parásitos traidores*. Postulado sin duda arriesgado, más aún cuando el *Sacco* era un episodio reciente; téngase en cuenta que, pese a ser publicados en 1556, los *Hieroglyphica* de Valeriano pudieron elaborarse, según se ha calculado, en el dilatado período de 1510-1530; incluso hay quien precisa –como Antonio P. Bernat Vistarini– que su análisis ya fue iniciado en 1506. Para la cuestión del ciervo y el flautín: Gennaro SAVARESE y Andrea GAREFFI, *La letteratura delle immagini nel Cinquecento*, Bulzoni, Roma, 1980, pp. 92-93. Para la discusión Valeriano/Bocchi y sus connotaciones políticas, Julia HAIG GAISSER, *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men. A Renaissance Humanist and His World*, Recentiores-Later Latin Texts and Contexts, The University of Michigan Press, [Michigan], 1999, p. 18.

La interpretación jeroglífica en el ecuador del Quinientos se encontraba, pues, a merced del argumento crítico o moralizante; por ello, y aun las reticencias de Valeriano con *delfín/áncora*, sí había un cruce de intereses con el mundo de la emblemática, cuya finalidad era inocular reglas de conducta²⁵. Con todo, ante tal efervescencia de *hacer* imágenes con imágenes, que la edición de Palmireno (recuérdese que publicada a la par que el tratado de Valeriano) supusiera dar ese *paso atrás*, no por asociar la empresa del rinoceronte a Horapolo (“confusión” similar a la del *delfín/áncora*), sino por acotarse a la condición descriptiva del jeroglífico horapoliano, un retorno a *hacer* imágenes con palabras. Claro que tal condición descriptiva era, en sus orígenes, la suya propia. Ergo, resulta ineludible examinar los antecedentes clásicos y los procedentes de la Antigüedad tardía, sin menoscabar los propiamente faraónicos ni los medievales. Sólo en ellos reside el poso del jeroglífico de naturaleza literaria que triunfó en el Humanismo²⁶.

VI.1.1. Antecedentes del mundo antiguo y evolución hasta las puertas del moderno

Aunque el fragmento de los *Comentarios de la pintura* con el que arrancaba este Capítulo aluda a Horapolo, éste no fue el único autor antiguo en el que reparó Guevara en materia jeroglífica; lo hizo en Herodoto, a quien Guevara atribuía la denominación «letras sacras»; en Apuleyo, que «las llama letras ignorables [sic], porque se ignora lo que significan»; o en Platón, que «las compara con las de su tiempo y hermosura»²⁷. En el ejercicio de *mirar* al pasado y explotar la *curiosidad* como motor del conocimiento, los humanistas constataron cómo los clásicos se habían interesado, de forma desigual y con abruptos altibajos, por la cuestión jeroglífica. Las fuentes antiguas coincidían en señalar que los jeroglíficos o, decía Guevara, las que llamaban «comúnmente los Escritores Hieroglíficas»²⁸, constituían un sistema de escritura. Eso sí, una escritura poco convencional puesto que, tras ella, se escondía una doctrina religiosa iniciática, lo que se encargaban de redondear la filosofía neoplatónica y el lastre hermético, recepcionado como egipcio y del que no lograría desprenderse hasta entrado el siglo XVII²⁹. Era una forma, la de percibir de tal modo la escritura jeroglífica, coherente con el contexto cultural circunscrito a inicios de la Era, inmerso en un auge de las religiones mistericas. En *De Iside et Osiride*, Plutarco apuntó a la interpretación simbólica del jeroglífico en base a preceptos pitagóricos. Por contra, Herodoto o Diodoro, vitales para acercarse a la civilización faraónica, no prestaron demasiada atención a la lengua ni a los jeroglíficos. En compensación a tales altibajos, tenemos que Platón hizo notar en el *Fedro* que Thot era la deidad egipcia vinculada con la escritura; y, tras un salto cronológico hasta situarnos en el siglo III d.C., que Plotino, alejandrino afincado en Roma, será quien más influya en la recepción jeroglífica renacentista al hundirse en sus *Enéadas* las raíces del *renacimiento jeroglífico* europeo que se experimentó durante el Humanismo³⁰.

²⁵ Lo que todavía se debería potenciar más con los subgéneros que conoció la Emblemática, caso de la Emblemática política o la jesuítica, esta última gustosa del uso de imágenes para transmitir ideas de tintes religiosos.

²⁶ Deberé, eso sí, limitar mi atención a lo concerniente al jeroglífico egipcio y, por ende, no entrar en temas colindantes, como la resolución de enigmas mediante logogrfos, tan del gusto de los antiguos; o como las *technopaignia*, género poético helenístico creado por Simias de Rodas (siglo IV a.C.) en base a los poemas-figura escritos en griego. Para las *technopaignia*, véase Ángel MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, “Notas lexicográficas sobre los *technopaignia* de Simias. Suplemento al *LSJ* y precisiones al *Supplementum Hellenisticum*”, en *Minerva*, 4 (1990), pp. 159-175.

²⁷ Citas textuales procedentes de Guevara, ob. cit., pp. 232-234.

²⁸ Guevara, ob. cit., p. 234.

²⁹ Recuérdese las consideraciones recogidas en Capítulo III, nota 158.

³⁰ Cfr. Roberto CALASSO, “*Hieroglyphice loqui?*”, en *Gaceta Fondo de Cultura Económica*, 454 (2008), pp. 21-23.

A pesar de todo, ninguno de los autores mencionados, de Herodoto a Plotino, intentó prescindir del supuesto carácter supremo de los jeroglíficos para percatarse, cuando aún estaba viva en Egipto, que la lengua egipcia era como cualquier otra, que podía ser hablada como cualquier otra, y cuya traslación escrita mediante jeroglíficos no era más que uno de los tres sistemas de escritura que la configuraban³¹, siendo los otros dos el hierático (*cursivización* del jeroglífico), y el demótico (último estadio de la lengua egipcia escrita, con influencias griegas y que daría paso al copto)³². Ciertamente que la jeroglífica presentaba unas dificultades añadidas incluso para los propios egipcios, en aspectos de tipo verbal y en particularidades ideográficas, caso de los criptogramas. Pero, al margen de tales complicaciones, los observadores antiguos obviaron que la lengua egipcia tenía raíces semíticas, que su escritura era alfabética y consonántica, y sólo reflejaron su carácter simbólico (que también lo tiene, pero no únicamente). Así, Diodoro advirtió en su *Bibliotheca* que los egipcios no formaban sus palabras con sílabas o letras, sino con imágenes, cuyo significado sólo podía transmitirse a través de la *memoria de los hombres*; Apuleyo habló en sus *Metamorfosis* de un *lenguaje secreto*, expresión que Guevara mutará a esas «letras ignorables»; o, de nuevo acabando con Plotino, el alejandrino de adopción romana creyó que se trataba de un *lenguaje superior*. A esta concepción iniciática, esta aura misteriosa, que envolvió a los jeroglíficos desde el mundo clásico hasta la Antigüedad tardía, contribuyó la propia etimología del término «jeroglífico» que, según lo explicado en Capítulo I, procede de la voz griega *hieroglyphikós* (ἱερός 'sagrado' ἰγλυφειν 'grabar'), cuya traducción es '[letras] sagradas grabadas', pasando al latín como *hieroglyphicus*. Claro que la voz griega había asido la esencia del vocablo originario para designar el sistema de escritura jeroglífica, considerada en Egipto como un *regalo de los dioses*, lo que sirvió para acuñar el término para referirse a ella: 𓆎 cuya transliteración es /*mdu ntr*/ ('medu neter'), y su traducción 'palabras divinas'. *Palabras* que, a merced de la magia propiciatoria, actuaban tanto en la vida orgánica como en la ultraterrenal. El origen jeroglífico *divino* fue, una vez rebasado el Medioevo en que tradicionalmente se ha considerado que tales sedimentos estuvieron demasiado sepultados para poder ser tenidos en cuenta³³, el recuperado en la segunda mitad del XV (recuérdese lo dicho por Ficino en la antesala del Capítulo). No obstante, las fuentes a que el Humanismo acabaría por tener acceso, procedentes de esta dilatada cronología que comprende del siglo V a.C. a las primeras centurias de la Era, deberían condicionar la visión del *jeroglífico-ideograma*, culminándose este proceso con el hallazgo a inicios del Cuatrocientos de los *Ierogluphica/Ieroglyphiká* de Horapolo.

³¹ El empleo de la escritura jeroglífica cayó en desuso bajo dominación romana, si bien resistió hasta el edicto de Teodosio I (392) para proclamar la cristiana como religión oficial del Imperio, un año después de la matanza de sacerdotes en el *Serapeion* alejandrino (391), y de otros episodios dramáticos que fueron sepultando esta escritura. Cfr. Rafael PÉREZ ARROYO, *La música en la Era de las Pirámides*, I, Centro de Estudios Egipcios, Madrid, 2001, p. 14. Existe cierto consenso en datar la última inscripción jeroglífica en 394: se trata de un texto epigráfico ubicado en la puerta de Adriano, erigida en tiempos de este *faraón-César* en el entorno del santuario de Filé (recuérdese que último bastión de la civilización faraónica). Cabe puntualizar que el uso de la escritura jeroglífica siempre estuvo restringida a una élite, tanto en los círculos de poder, en el ámbito religioso (sacerdotal), como en la intelectualidad y motor de la administración faraónica que significaron los escribas formados en las *Casas de la Vida*.

³² También en Filé se hallan las últimas inscripciones en demótico, «dating as late as A.D. 452, some sixty years after the final disappearance of hieroglyphs», Alan H. GARDINER, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Griffith Institute/Ashmolean Museum/Oxford University Press, Oxford, 1957 (3ª ed), p. 11.

³³ Con alguna que otra excepción, caso del *Lexicon* de Suidas, donde se da noticia del tratado de Horapolo. Esta obra del siglo X fue conocida en el XVI por un incunable milanés (1499), por la edición veneciana (1514) y las babilenses (1544, 1546, 1581), siendo una de ellas a la que tuvo acceso Mal Lara, humanista sevillano al que referiré. Manuel BERNAL RODRÍGUEZ, *La biblioteca de Juan de Mal Lara*, Separata facticia de *Philologia hispalensis*, IV, 1 (1989), pp. 391-405; referencia al *Lexicon* de Suidas en p. 403.

Antes de ocuparnos de este hallazgo, no podemos obviar qué ocurrió después, en esos tiempos medievales que, por supuesto, tienen algo que decir respecto al jeroglífico humanista. En este sentido, ya desde los primeros siglos de la Era hallamos asentados unos cimientos lo suficientemente robustos para el desarrollo de una zoología sacra basada en la revelación de naturaleza *divina* de los animales que, a la larga, derivaría en el repertorio de bestiarios medievales. Fuera del ámbito cristiano, el simbolismo animal fue teorizado a merced del elenco de deidades egipcias de tipo zoomorfo que se hallaban en los primigenios tratados sobre jeroglíficos, una especie de “pre-*Hieroglyphicas*” alejandrinas a las que en breve aludiré, y, asimismo en obras paganas de orden naturalista que versaban sobre la historia de los animales; es el caso del *De natura animalium* del siglo II, en la que Claudio Eliano, a imagen y semejanza de lo que había hecho Aristóteles³⁴, se ocupó del mundo animal, vindicando su perfecto funcionamiento, en oposición al humano que distaba de tenerlo, y retratando la riqueza faunística de Egipto y su íntima relación con los habitantes del país del Nilo³⁵. Colindante a Eliano es el *Physiologus*, cuyo autor (desconocido) trató de las divinidades zoomorfas en esta obra que, diez centurias más tarde, se convertiría en indispensable para la simbología cristiana del Medievo. De ahí que, aun ser objeto de reiterada acusación de zoolatría desde la Antigüedad (pagana y cristiana), los egipcios fueran señalados como responsables de una *hierozoología* vertebrada en un simbolario, cuya clave debía conocerse, pese a todas las reticencias³⁶. Eliano y Plotino, junto al más tardío Macrobio, autor a finales del siglo IV de las *Saturnalia*, aportaron su visión sobre la fauna celestial. Y el bestiario cristiano y las referencias simbólicas tocantes a los animales que plagaban el relato bíblico (tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, junto a los textos apócrifos) se convirtieron en objeto de comentarios exegéticos que debían ahondar en el *bestiario celestial*, en un intento de acercarse a los animales que habitaban en estos mundos superiores para intentar interpretarlos. De todos modos, en este panorama cabe no olvidar el tono crítico y ridiculizante de Juvenal en sus *Sátiras*, al que ya me he referido en el apartado de Objetivos y Metodología.

Al situarnos en las puertas del mundo moderno, y a merced de todo lo dicho en los apartados iniciales del trabajo que nos ha permitido alejar esa presunción de que el Renacimiento fijara el origen de la *verdadera* civilización en Grecia y su culminación en Roma, desestimar que se hubieran ignorado las aportaciones preclásicas, y poner en valor el papel de las antiguas civilizaciones orientales³⁷, recordaremos que en los círculos humanistas europeos era sabido que una parte de los referentes de Occidente debían buscarse con anterioridad a la cultura helénica, en particular en Egipto. Hemos dicho que esta búsqueda no era, ni mucho menos, genuina del Humanismo puesto que fuentes de autoridad del mundo antiguo (Herodoto, Platón, Plutarco, Diodoro y tantos otros), ya habían reconocido y elogiado la supremacía egipcia en muchos aspectos; también hemos señalado que los herederos de este legado –eruditos del Medievo que, según hacíamos notar, estaban marcados por el influjo de Agustín de Hipona, y aun las

³⁴ Eliano siguió a inicios de la Era la estela de Aristóteles en *Historia de los animales*, obra del siglo IV a.C. considerada como la primera en inaugurar las ciencias biológicas y en atender rigurosamente el tema faunístico.

³⁵ Claudio ELIANO, *Historia de los animales*, Akal, Madrid, 1989. Referencias en lib. II, III, VI, X y XVII.

³⁶ Francesco ZAMBON, *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2010, pp. 25-26.

³⁷ Recuérdense las tesis aunadas por Karl Dannenfeldt que hemos ido viendo hasta el momento.

interferencias dogmáticas instadas por la tradición bíblica– tampoco habían desdeñado tal reconocimiento. Y que una de las razones para mantener esta supremacía egipcia en el pensamiento de la Cristiandad era la existencia de una noción digamos que paralela a la *translatio imperii*, la concerniente a la *translatio cultus et philosophiae*, mediante la cual se trazaba linealmente cómo el «Conocimiento» originado en Egipto había traspasado a otros pueblos, mediante un recorrido latente e ininterrumpido bastante parecido al que hemos visto al ocuparnos de las genealogías míticas de raíces osirianas.

La *translatio* cultural y filosófica cobró fuerza en el último tercio del siglo XV, a la vez que se recuperaba la tradición neoplatónica y se evidenciaba un creciente interés por lo hermético y lo oculto. Sin embargo, la difusión de la doctrina hermética gracias a la traducción latina del *Corpus Hermeticum* (Treviso, 1471) por parte de Marsilio Ficino a raíz del encargo recibido de Cosme de Medici, así como el interés en publicar obras neoplatónicas en las que el antiguo Egipto ocupaba un lugar preeminente (pensemos en el citado *De mysteriis Ægyptiorum* de Iamblicus de Calcis), no sólo concernían al marco filosófico pivotado entre el mítico rey-filósofo egipcio Hermes Trismegisto y el persa Zoroastro, y donde Ficino insertaba su *prisca theologia*. Concernían también a un campo específico del estudio renacentista cifrado en un plano distinto del filosófico, aunque complementario a él: me refiero al relativo a los jeroglíficos. La existencia de una tradición inmemorial en la cual residía de forma *velada* el «Conocimiento» tendría que brindar en pleno Renacimiento una sugerente posibilidad, también apuntada al principio de la investigación: que los sacerdotes egipcios hubieran condensado su sabiduría y transmitido los secretos de su magia ancestral mediante jeroglíficos. En caso de interpretarlos, se lograría ese grado supremo de «Conocimiento», se constataría esa *translatio* filosófico-cultural y, por ende, se cumpliría lo proclamado por el Trismegisto: que la historia de Occidente estaba ligada a Egipto. Resulta, pues, ineludible situarnos en la dinámica hermética del jeroglífico humanista, entendido como ideograma de acepción metafísica y que, ajeno al jeroglífico egipcio *ad hoc*, incitaba a complejas conjeturas interpretativas bajo una apariencia naturalista, nutrida de seres creados por Dios: figuras humanas, vegetales, y sobre todo animales en tanto que hipóstasis de la divinidad.

Sirva este bosquejo a modo de antecedentes para vislumbrar hasta qué punto las múltiples formas animales presentes en la tradición cultural y cultural egipcia fueron percibidas bajo diversas concepciones y, en conjunto, intercedieron en el jeroglífico humanista, que nunca se desvincularía de sus orígenes en el mundo antiguo y su continuidad en el medieval, para culminar en el moderno³⁸. De lo contrario, no sería posible hilvanar cómo las tres testas de animal que Macrobio incluyó –según hemos visto en el Estado de la Cuestión– en sus *Saturnalia* motivaron una tríada resultante dispuesta en el interior de una serpiente enroscada, dotando a la composición final del significado «Tiempo»³⁹, y cómo todo ello acabó en uno de los paneles de la escalinata de la Universidad de Salamanca, hito arquitectónico del Renacimiento español⁴⁰.

³⁸ La tradición egipcia no fue, por supuesto, la única con un marcado acento zoomorfo, siéndolo también otras como la caldea y la asirio-babilónica.

³⁹ MACROBIO, *Saturnalia*, I 20, 13-15.

⁴⁰ Siguiendo el rastro macrobiano, lo hallamos en el poema épico *África* de Petrarca y en la *Genealogia deorum gentilium* de Boccaccio, ambos del siglo XIV; a fines del XV, en los jeroglíficos de Colonna; a mediados XVI en los de Valeriano. Para la escalinata salmantina, remitome de nuevo a Luis CORTÉS VÁZQUEZ, *Ad summum cali. El programa alegórico humanista de la escalera de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984, esp. p. 40 y ss.

VI.1.2. Hallazgo y recepción de los *Ieroglyphiká* de Horapolo Niloo

Aunque suele haber divergencias a la hora de fechar con exactitud cuándo tuvo lugar, oscilando entre 1419 y 1422, lo cierto es que la primera opción es factible porque así lo refleja la documentación que recoge el hallazgo ocurrido en el archipiélago griego del Mar Egeo: en junio de 1419 apareció en la isla de Andros un curioso manuscrito al que le esperaba un largo viaje hasta Florencia, donde ha permanecido hasta la actualidad⁴¹. Según figuraba en el encabezamiento del manuscrito, *Horapóllonos Neilóús Ieroglyphiká*, el autor era Horapolo Niloo, un nombre frecuente en el Egipto de inicios de la Era⁴². Pese haber sido escrito en egipcio (demótico o quizá copto), el título en griego delataba la lengua en que estaba redactado su contenido; es precisamente este origen egipcio y su traslación al griego lo que ha motivado serias discrepancias. Tradicionalmente, la traducción se ha atribuido a Filipo, un monje griego del que se ha especulado que tanto pudiera haber vivido en el siglo V, siendo coetáneo a Horapolo, como durante el XV porque, según defienden quienes abogan por un Filipo tan tardío, la lengua griega del manuscrito presenta giros modernos que dificultan poderlo situar en la Antigüedad⁴³.

Formalmente, el tratado se dividía en dos libros, el primero de los cuales, *Jeroglíficos de Horapolo del Nilo que escribió en egipcio y que luego Filipo tradujo al griego*, consta de 70 jeroglíficos; el segundo, *De la interpretación de los jeroglíficos de Horapolo del Nilo*, alcanza los 119, lo que ha dado pie a barajar que se tratara de un añadido de Filipo en un proceso de asimilación que el traductor puede establecer con el autor. Ahora bien, al margen de interrogantes, lagunas y especulaciones, la excepcionalidad de los *Ieroglyphiká* de Horapolo radica en ser el único tratado jeroglífico del mundo antiguo que fue salvado de perderse en la noche de los tiempos, a diferencia de otros similares, esas “pre-*Hieroglyphicas*” alejandrinas que anunciaba, como las parcialmente conservadas de Queremón (siglo I), o de Clemente de Alejandría (en el umbral del siglo II al III)⁴⁴, a las que todavía debe añadirse otra de la que apenas se tiene noticia⁴⁵.

⁴¹ En efecto, el manuscrito fue adquirido en esta isla griega por el geógrafo, cartógrafo y viajero florentino Cristoforo Buondelmonti (¿1385?-¿1430?), quien se encargó de llevarlo a la corte de los Medici. Aún hoy en día se halla en Florencia, donde se conserva en BML, cuyo catálogo contempla no una, sino dos entradas:

- *Del s. XIV, contiene gli Hieroglyphica di Orapollo acquistati da Cristoforo Buondelmonti ad Andros nel 1419*. Ms Plut.69.27
- *Codice greco del s. XIV contenente Apollonio, Hieroglyphica e Proclo, Elementa Physica; riporta un ex libris che attesta la sua presenza sull'isola di Andros nel 1419*. Ms Plut.69.27

⁴² Al tratarse de un teónimo formado por dos deidades importantes en el seno de la cultura greco-egipcia: Horus y Apolo. De ahí que no sea fácil averiguar qué Horapolo fue el responsable del manuscrito, al tenerse noticia de un primer Horapolo que se remontaría al siglo II; de otro posterior, de la primera mitad del siglo V, gramático que enseñó en Alejandría y Constantinopla; y de un tercero, filósofo conocido como *el Egipcio*, de la segunda mitad de la misma centuria. Sin olvidar que ha llegado a ponerse en duda su existencia. Los interrogantes en torno a su autoría siguen abiertos, si bien suelen darse por opciones más factibles las que señalan al autor de los *Ieroglyphiká* como uno de los dos Horapolos del siglo V, hipótesis basada en el citado *Lexicon* de Suidas, donde el lexicógrafo griego aseguró que ambos fueron abuelo y nieto, en tiempos de Teodosio el Joven y Zenón, respectivamente. HORAPOLO, *Hieroglyphica*, edición de Jesús M^a González de Zárate, Akal, Madrid, 1991, introducción, p. 7 y ss.

⁴³ Horapolo, ob. cit., introducción, p. 9.

⁴⁴ Aunque parte de la decena de libros que configuraban el *Stromateus* de Clemente estén perdidos, se sabe que la obra atendía temas muy amplios: desde los tocantes a la filosofía cristiana, pasando por la descripción de los grupos gnósticos que proliferaron en Egipto en los dos primeros siglos de la Era, hasta dos evangelios apócrifos que fueron atribuidos al colectivo gnóstico y que formarían parte de los textos hallados en Nag Hammadi (1945). De las partes conservadas del *Stromateus* resulta difícil hallar ediciones modernas; de las pocas, véase la de Ludwig FRÜCHTEL y Ursula TREU, *Stromata*, Akademie Verlag, Die griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlín, 1970.

⁴⁵ Me refiero a la mencionada en el siglo II por Teófilo de Antioquía, obispo que refirió en su *Ad autolyicum Graece* a un tratado atribuido a Apollonide Orapide, intitulado *Semenuti* en alusión al sentido *divino* del jeroglífico. Emanuele RAPISARDA, *Teofilo di Antiochia*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1937, pp. 31-32.

Aunque en un primer estadio la recepción europea del tratado horapoliano estuvo acotada a los círculos humanistas florentinos del *Quattrocento*, no tardó en darse la expansión jeroglífica en Europa a merced del *efecto* de la imprenta anunciado unas páginas atrás: el éxito editorial que Manuzio obtuvo en el limes del siglo XV con los *sueños* de Polífilo fue el preludio para que el propio Aldo promoviera poco después, en 1505, la *princeps* de los *Ieroglyphiká* de Horapolo. Y fue esta aldina de los albores del XVI, donde se incluyeron las *fábulas* esópicas⁴⁶, el detonante de una sucesión de ediciones y reediciones del tratado horapoliano que deberían alcanzar la treintena en el Seiscientos.

CUADRO 2
IEROGLYPHIKÁ/HIEROGLYPHICA, DE HORAPOLO NILOO:
RELACIÓN DE EDICIONES Y REEDICIONES DEL TRATADO EN EL PERÍODO 1505-1678
Se marcan con asterisco () las ediciones presentes en la Laurentina*

1505, Venecia	Edición príncipe en griego de Aldo Manuzio.
1512, Viena	Copia parcial manuscrita con traducción latina de Pirckheimer y bocetos de Dürer. ⁴⁷
1515, Augsburg	Primera traducción latina de Bernardino Trebazio. Reeditada en varias ocasiones: Basilea, 1518; París, 1530*; Basilea, 1534; Venecia, 1538; Lión, 1542; Lión, 1626 (supuestamente como añadido a los <i>Hieroglyphica</i> de Pierio Valeriano, <i>vide</i> CUADRO 3).
1517, Bolonia	Segunda traducción (completa) al latín, hecha por Filippo Fasanini. No gozó de la misma popularidad que la primera traducción de Trebazio.
1521, París	Edición de Pierre Vidoue y Jean Angeli en base a la versión griega de Manuzio y latina de Trebazio.
1543, París	Primera traducción al francés (anónima) publicada por Jacques Kerver. Edición ilustrada con 197 grabados atribuidos a Jean Cousin. El <i>Appendix</i> de la obra contiene 10 jeroglíficos añadidos de la edición aldina y otros (figurativos) de la <i>Hypnerotomachia</i> de Colonna.
1547*, Venecia	Edición de Gabriel Giolito de Ferrari con traducción italiana de Pietro Vasolli da Fivizzano, siguiendo la versión latina de Trebazio. <i>Marcamos con asterisco, pero con reservas por motivos que explicaremos a su debido tiempo.</i>
1548*, París	Edición de Jean Mercier e impresión de Iacobum Kerver. Jeroglífico poligráfico en griego y latín. <i>Marcamos con asterisco, pero con reservas por motivos que explicaremos a su debido tiempo.</i>
1551, París	Edición de Mercier e impresión de Kerver incluyendo jeroglíficos figurativos tomados de 1543.
1553, París	Reimpresión de Iacobum Kerver pero con un añadido: a los grabados de 1543 se añade un total de 7 jeroglíficos adicionales en un apéndice a la obra.
1554, Basilea	Edición a cargo de Heinrich Petri, con traducción al alemán del teólogo suizo Johann Herold.
1556, Valencia	Impresión de Antonio Sanahuja de una edición griega a cargo de Juan Lorenzo Palmireno. Descripción literaria de los jeroglíficos con ausencia de imagen figurativa, a excepción del frontis.
1574, París	Reedición hecha por Galliot du Pré de la versión de Kerver de 1553 pero con una novedad: se añaden 11 jeroglíficos añadidos en un apéndice a la obra.
1595*, Augsburgo	Edición griega de David Hoeschel que serviría de base para todas las posteriores en griego. Reediciones en Augsburg, 1606; Frankfurt, 1614 (de nuevo, como añadido a los <i>Hieroglyphica</i> de Valeriano); Leipzig, 1626; Colonia, 1631; Frankfurt, 1678 [acotación cronológica del CUADRO].
1597, Roma	Versión grecolatina de Giulio Franceschini e impresión de Aloisii Zanetti. Reedición en 1599.
1618, París	Versión grecolatina del jesuita Nicolas Caussin. En el mismo volumen se incluyeron otras obras, publicándose bajo el título genérico de <i>Electorum symbolorum et paraboliarum historicarum syntagmata</i> . En reediciones posteriores, tomará otro título: <i>De symbolica Ægyptiorum sapientia</i> (Colonia, 1622, 1631 y 1654; París, 1634 y 1647).

⁴⁶ Las obras de Esopo, legendario autor griego a caballo de los siglos VII y VI a.C., incluidas en la *princeps* aldina, instigaron a que los jeroglíficos egipcios pasaran a vincularse en cierto modo con las *fábulas* esópicas.

⁴⁷ Pese a no ser obra impresa, incluyo este manuscrito de 1512 al tratarse de los primeros jeroglíficos figurativos y, aun permanecer inéditos, el *efecto* que propiciaron en la dimensión figurativa del jeroglífico humanista.

VI.1.2.1. Posibilidades del método horapoliano en la recepción del mito egipcio

En la fulminante irradiación del jeroglífico humanista hubo, sin embargo, desajustes en su recepción visual y figurativa, por mucho que Diodoro advirtiera en su *Bibliotheca* que los egipcios no formaban sus palabras con sílabas o letras, sino con imágenes. Lo que el manuscrito de Horapolo permitió receptionar fue un jeroglífico descriptivo, fruto de un contexto cultural en que la jeroglífica había caído en desuso como escritura de la lengua egipcia a lo largo del siglo IV, desapareciendo en la siguiente centuria, cuando fue elaborado el tratado horapoliano (*vide* nota 31); de ahí que los *Ieroglyphiká* disten de ser un léxico al uso, aun guardar reminiscencias con conceptos o términos faraónicos que Horapolo supo interpretar desde el punto de vista ideográfico mediante equivalencias correctas con los jeroglíficos egipcios⁴⁸. El método horapoliano de tipo retórico consistía en presentar el problema y su correspondiente resolución mediante un esquema de pregunta/respuesta. Bastará con mostrar la estructura que seguía este método para contrastar por qué fue bien recibido en el Renacimiento:

CÓMO ESCRIBEN [LOS EGIPCIOS]...
Cuando quieren escribir... pintan...

CÓMO INDICAN [LOS EGIPCIOS]...
Si quieren indicar... representan...

QUÉ QUIEREN DECIR CUANDO PINTAN...
Cuando quieren escribir... pintan...

QUÉ REPRESENTAN DIBUJANDO...
Para escribir... dibujan...

Decíamos que el método horapoliano del jeroglífico descriptivo permitió, en casos aislados, aunar ciertas reminiscencias egipcias en cuanto a su interpretación. Así, el jeroglífico horapoliano que plantea el enunciado «CÓMO REPRESENTAN EL ALMA», cuya resolución es «*Dibujando un halcón*», Horapolo razona su respuesta del siguiente modo:

Pues los egipcios llaman *baiēth* al halcón y este nombre dividido significa 'alma' y 'corazón'; pues *bai* es 'alma' y *ēth* 'corazón', y el corazón entre los egipcios es la envoltura del alma, de modo que la composición del nombre significa 'alma que está en el corazón'. Por ello, el halcón no bebe agua sino sangre, con lo que también se alimenta el alma.⁴⁹

Aun no ser estrictamente preciso, el razonamiento de Horapolo no es nada desacertado. Para los egipcios, el /b3/ (*Ba*, similar al *bai* horapoliano) era un elemento espiritual que puede asociarse al alma⁵⁰; inicialmente, fue representado como una cigüeña (*jabiru*) hasta que en el Reino Nuevo pasó a ser relevada por otro pájaro también migratorio, un halcón (coincidiendo con Horapolo), o un ibis, si bien con rasgos antropomorfos (cabeza y brazos humanos)⁵¹. Respecto al corazón, el /ib/ o /h3ty/ (esta segunda acepción vuelve cuasi a coincidir con el *ēth* horapoliano) era un órgano vital para un egipcio al albergar la sede del pensamiento, del sentimiento, de la conciencia y del alma.

⁴⁸ Según Champollion, 21 jeroglíficos horapolianos del Libro I y sólo 9 del II guardaban relación con los signos jeroglíficos egipcios. De los 189 que suman ambos libros de Horapolo, actualmente suele aceptarse que un centenar de ellos tienen un valor gramatical e interpretativo próximos a la realidad científica, en particular los tocantes a la idea de «Tiempo». *Cfr.* Joaquín LLEDÓ AVILLEIRA, *El calendario egipcio*, Dilema, Madrid, 2012, pp. 304-308.

⁴⁹ Horapolo, ob. cit., p. 87.

⁵⁰ Siendo éste un paralelo bajo la óptica actual. Como ya indicé en su día Frankfort (1948), traducir el *Ba* por 'alma' resulta incómodo puesto que no formaba parte de la persona viva, sino sólo del hombre muerto. Por tanto, el *Ba* designaría más adecuadamente 'manifestación' o 'animación' del difunto en su existencia en el Más Allá. Henri FRANKFORT, *La religión del antiguo Egipto. Una interpretación*, Laertes, Barcelona, 1998, p. 173.

⁵¹ Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 69-73.

Para nosotros, tales consideraciones horapolianas sobre la cuestión *alma/corazón* son relevantes porque complementaban el propósito humanístico de poder alcanzar una renovación cristiana, tal y como nos ha ocurrido anteriormente, al relacionar el *anj* (o *crux ansata*) con Cristo⁵². De ahí que, a partir del texto de Horapolo, junto a las recepciones clásicas de autores como Plutarco, Plinio o Varrón, entre otros, sin olvidar la recepción bíblica a merced de la concepción escatológica cristiana del Juicio Final, presente sobre todo en los Evangelios, permitieran a Pero Mexía reparar en su *Silva* en «la extraña opinión que los egipcios tuvieron del espacio y tiempo de la vida del hombre, juzgando por la proporción del peso del corazón»⁵³, y, por ende, tomar contacto con una creencia fundamental en el pensamiento religioso egipcio como es el referido al *juicio del peso del alma*⁵⁴. Una toma de contacto que, sin perder nunca de vista ese anhelo de renovación cristiana, llevaba al humanista sevillano a sentenciar que:

(...) Y como del corazón sale la risa y la alegría, así mismo procede la tristeza, y nascen los buenos y malos pensamientos. En él se conciben las palabras, y tienen muchos que sea la principal silla y aposento del ánima (...) El lugar principal del ánima no es en el cerebro [sic]; sino en el corazón, como muestra Christo».⁵⁵

Las informaciones aportadas por Mexía en su miscelánea correspondiente, decíamos, a la segunda edición, la vallisoletana de 1551, coincidían en el tiempo con la reimpresión de un tratado latino, el *De Instructione vel Doctrina cordis et anime* (Baeza, 1551)⁵⁶, publicado en un incunable salmantino de 1498 y, a razón de su éxito, vuelto a poner en circulación en una edición toledana de 1510 que serviría de base para esta reimpresión de mediados XVI, conocida como *Del Enseñamiento del corazón*. Tal coincidencia en el tiempo no es casual, a tenor del surgimiento de devociones cristológicas en el marco de la *devotio moderna* que tomaban como referente la espiritualidad medieval en torno al culto a la humanidad de Cristo y alentaban al fervor de la piedad popular. Enmarcadas

⁵² Recuérdese lo dicho en Capítulo III, nota 86.

⁵³ Mexía, ob. cit., cap. VII, p. 76.

⁵⁴ Cuyo veredicto debía determinar si el difunto merecía, o no, acceder al reino de ultratumba y, por tanto, disfrutar en el Más Allá de una vida eterna. En origen, el funcionamiento de este *juicio* fue recogido en el capítulo CXXV del *Libro de la Salida al Día*, texto religioso de Reino Nuevo conocido comúnmente como *Libro de los Muertos*, y luego recogido por fuentes griegas bajo el nombre de *psicostasia*. Siguiendo la creencia egipcia, durante la *psicostasia* debía pesarse el alma ante la presencia de un tribunal de dioses presidido por Osiris, que actuaba de juez supremo por su condición de divinidad de ultratumba, acompañado de 42 deidades (una por cada *nomos* o provincia egipcia). Para proceder a su pesaje, el difunto debía colocar su corazón en una balanza, haciendo de contrapeso una pluma de avestruz, símbolo de Maat, diosa garante de la justicia y el orden cósmico. Si el corazón del finado era tan ligero y volátil como la pluma, el fallo del tribunal sería a su favor y pasaría a considerarse Justo de Voz; por contra, si el corazón pesaba demasiado y la balanza quedaba descompensada, significaba que no podría acceder a la vida eterna y que, para impedirselo, sería engullido por una diosa maléfica llamada Amyt, la Devoradora de los Muertos (aunque este desenlace podía presentar algunas variaciones). En cualquier caso, la importancia otorgada por los antiguos egipcios al corazón se debía –insisto– a la consideración de este órgano vital como sede del pensamiento, del sentimiento, de la conciencia del ser humano, excluyendo al cerebro de tales funciones. [N. de la A.].

⁵⁵ Mexía, ob. cit., p. 78. Pese a los puntos coincidentes entre Mexía y lo explicado en nota anterior, el humanista sevillano *amolda* la noción del pesaje del corazón: «afirman que los sabios antiguos egipcios tuvieron por opinión (...) que cuando el hombre es de edad de un año, tiene su corazón dos dramas [=drama, unidad de peso grecolatina], y cuando ha dos años, tiene cuatro dramas, y que cada año que vive más, crece el corazón en peso dos dramas; de manera que cuando el hombre llega a cincuenta años de edad, pesa su corazón cient [sic] dramas. De ahí [en] adelante va menguando el peso al respecto y proporción que fue creciendo, dos dramas cada un año, hasta que a los cient años viene a tener el peso que al principio tuvo [ergo, el desenlace es el mismo al ser ínfimo el peso del corazón] (...). Esta cosa tan estraña parece, tuvieron los egipcios por muy cierta», *ibidem*, pp. 76-77.

⁵⁶ Obra cisterciense del siglo XIII atribuida a Gerardo de Lieja o a Hugo de Santo Caro [ejemplares del manuscrito e incunable en BNE: Mss/9209, INC/949], aunque las versiones en romance del XVI dan el nombre de Santo Buenaventura: *Doctrina cordis... dotor sãt Buenavetura e romance*, Andrés Fanega, Impresso en Baeça, Año 1551.

por igual en este punto central de la centuria y emanadas de las distintas sesiones celebradas entre 1545 y 1563, las disposiciones tridentinas debían, en la complejidad que entrañaba dar respuesta a los avatares provocados por la Reforma, poner orden en la liturgia eucarística, en la difusión en Europa del devocionalismo y en esta eclosión del fervor de la piedad popular, nutrida no sólo de las devociones marianas y de la veneración a los santos, sino también del culto al Sagrado Corazón, que no tardaría a plasmarse en la imaginería religiosa de finales XVI aunque ya se había propagado con anterioridad, a partir de los años treinta y cuarenta, a merced de la acción devocional impulsada sobre todo por jesuitas y barnabitas⁵⁷. Ante esta coyuntura devocional marcada por el *corazón* de Cristo, el humanismo cristiano también tenía algo que decir, por lo que Mexía cierra sus consideraciones sobre el lugar principal donde reside el alma concluyendo que era en el corazón, *como muestra Cristo*, otorgando en cierto modo a la recepción egipcia un trasfondo místico en el mundo de la devoción cristológica.

Las posibilidades que el método horapoliano y sus ramificaciones ofrecían a la recepción del mito egipcio no son, pues, en absoluto desdeñables. Las reverberaciones en torno al *alma/corazón* son extensibles a otros casos del tratado de Horapolo, aunque no siempre deban ser abordados desde una lectura o perspectiva en clave positiva. En este sentido, y abandonando la vertiente espiritual y devocional para adentrarnos en un terreno más mundano, es posible que uno de los ejemplos más paradigmáticos sea el referido al jeroglífico horapoliano relativo a la noción de 'Impiedad' y su vinculación –cabe subrayar que correcta– con el *pez* dentro del imaginario faraónico. Veamos:

CÓMO INSINÚAN IMPÍO O TAMBIÉN REPUGNANCIA

*Para indicar 'impío' o también 'repugnancia' pintan un pez, porque su comida se aborrece y se considera impura en los templos. Pues los peces sueltan el vientre y se comen unos a otros.*⁵⁸

«QUEMADMODUM LATENTER

REM NEFANDAM ATQUE ABOMINANDAM INDICENT»,

Ori Apollonis Niliaci, de Sacris notis & Sculpturis libri duo.

Edición a cargo de Jean Mercier con jeroglíficos figurativos, Iacobum Kerver, Parisiis, 1551, p. 65.



Este jeroglífico horapoliano evidencia hasta qué punto Horapolo intercedió en la recepción egipcia quinientista. Aunque los *peces* (en genérico) fueron asociados en el antiguo Egipto a la fecundidad (al ser prolíficos en crías) y en determinados *nomos* se consideraron como animal sagrado (de ahí su conservación mediante la momificación), a partir de la Baja Época se generalizó la idea de que eran la encarnación del mal y en ciertos centros religiosos fueron tenidos por impuros, en particular tres especies de pez: la carpa del Nilo (*Lepidotus*), el oxirrinco (*Mormyrus kannume*), y el mujol (*Phagrus*)⁵⁹.

⁵⁷ Esta orden religiosa de clérigos regulares de la congregación de San Pablo, fundada en los años 1530 en medio de la renovación católica y poco antes que lo hiciera la propia Compañía de Jesús, fue perseguida algo más tarde (en 1551) por la Inquisición, que acusaba a los barnabitas de ser innovadores en sus prácticas. Los barnabitas contaron con la defensa de, precisamente, Ignacio de Loyola. Uno de los barnabitas más relevantes de la segunda mitad del siglo XVI fue Cossimo Dossena (1548-1620), al servicio de Felipe II en Lepanto y, tras la victoria, destinado en los Países Bajos, aunque acabó declinando el ofrecimiento a fin de consagrarse a la vida religiosa. Enrique MARTÍNEZ RUIZ (dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España, I: La Iglesia*, Istmo, Madrid, 1998, pp. 27-28.

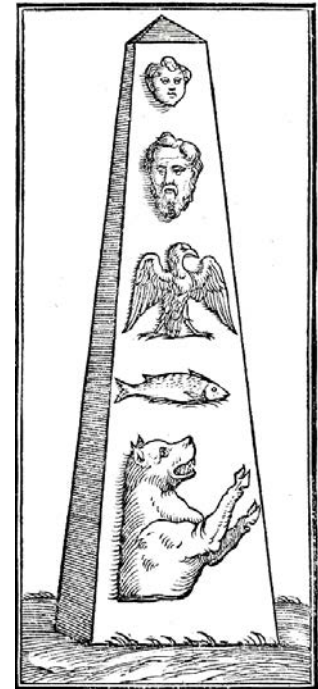
⁵⁸ Horapolo, ob. cit., p. 141.

⁵⁹ Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 296-297. Para las distintas tipologías de peces, p. 298 y ss.

Se trataban de los tres tipos de peces que, según una versión del mito osiriaco, habían engullido una parte muy concreta del cuerpo de Osiris tras ser descuartizado por Seth, siendo sus miembros esparcidos por todo el territorio egipcio y, respecto a su falo, arrojándose al río, donde sería devorado por las especies enumeradas. De ahí que esta segunda acepción, el pez como encarnación del mal, fuera la que se hizo eco Plutarco en *De Iside et Osiride*; si bien el de Queronea salva al oxirrinco de tal condición maligna (también lo hace Claudio Eliano) al ser venerado en la localidad que lleva su nombre (Oxyrrinco, Alto Egipto), por contra, en otra parte de la obra asegura que:

sienten [los sacerdotes egipcios] aversión al pescado, y la palabra odiar se representa entre ellos por un pescado. Por eso en Sais, en el vestíbulo del templo de Athena [=Neith], se veía grabado un niño, un viejo, luego un gavián, luego un pescado y finalmente un hipopótamo. Esta serie de figuras simbólicas significaba: Sabed, vosotros los que nacéis y morís, que Dios odia la violencia impúdica, porque el niño es imagen del nacimiento y el viejo de la disolución [=muerte]. Los egipcios dibujaban un gavián para representar la palabra Dios, el odio se simbolizaba por medio de un pescado a causa del mar, y el hipopótamo representaba la violencia impúdica porque, según se dice, este animal tras haber muerto a su padre, viola a su madre y se ayunta con ella (...). Quede esto dicho incidentalmente, ya que es un asunto de común conocimiento.⁶⁰

«HUMANÆ VITÆ CONDITIO»
 Joannis Pierii Valeriani Bolzanii,
Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii
 Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XXXI, fol. 219v.



El obelisco contiene la secuencia plutarquiana compuesta por *niño-viejo-gavián-pez-hipopótamo* (aunque obsérvese que el gavián se asemeja más a un águila y el hipopótamo, a un lobo).

Con certeza, este fragmento plutarquiano actuó de fuente de autoridad en la base del jeroglífico horapoliano de 'Impiedad', primer estadio de la ampliación humanista que conocería tal jeroglífico en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, desarrollándose tanto desde el punto de vista conceptual como, en este caso ya desde la *princeps* de 1556, también figurativo (véase ilustración de esta página), cuya repercusión se dejaría sentir en la recepción egipcia quinientista a merced de un autor al que aquí reencontramos: Juan de Pineda. En los *Diálogos familiares de la Agricultura Christiana* (Salamanca, 1589), tratado al que he aludido de refilón en la Primera Parte del trabajo a colación del *ojo* de Osiris como símbolo de justicia (Capítulo III, nota 132), fray Pineda explica según

dize Pierio Valeriano que los sacerdotes Egypcios y grandes Theologos significavan con el pesce [sic; lat. *piscis*] a la enemistad y odio, por haver muerto Tiphon [=Seth] a su hermano Osiris y entre otras Alegorías dize Plutarco (...) que se entiende el río Nilo por Osiris y la mar por Tiphon que le mató: porque ansi el amargor marino corrompe la dulçura del agua del Nilo donde biven [sic] los pesces (...).⁶¹

⁶⁰ Plutarco, *Obras morales...*, ob. cit., XXVIII (*De Isis y Osiris*), 32.

⁶¹ Pineda, *Diálogos familiares de la Agricultura Christiana*, ob. cit., «Diálogo Tercero», cap. V, fol. 61r.

Si, como ha señalado el profesor Bouza, forjar la memoria de las cosas, de las ideas y de las personas mediante la transmisión del conocimiento de sus hechos, sentimientos y pasiones era uno de los objetivos principales de la escritura en los siglos XVI y XVII⁶², al escribir este *diálogo* centrado en debatir las distintas clases de «pesces» (marinos y fluviales) a fin de discernir cuáles eran las más indicadas «para mostrar la razón que la Iglesia tiene para fundar el ayuno en comida de pescado»⁶³, Pineda *forjaba* parte de su argumento valiéndose de lo egipcio para transmitir *hechos, sentimientos y pasiones* de los que rebosaba el *De Iside et Osiride* de Plutarco y que, en este caso, se condensaban bajo la forma del jeroglífico valeriano en base, eso sí, al horapoliano. Ahora bien, no siempre es factible coser este tipo de procesos encadenados de transmisión de conocimiento acogiendo al embaste que podían suponer los jeroglíficos horapolianos para hilvanar la recepción egipcia porque –insisto– las reminiscencias egipcias se dan sólo en casos puntuales y no excluyen que, por lo general, el Horapolo del siglo V resultara ajeno al contexto cultural faraónico, dirigiendo una mirada jeroglífica *distante* y reflejándose esta alienación en buena parte de su tratado. Bastarán un par de ejemplos, relacionados entre sí, para percatarnos del jeroglífico horapoliano desafortunado respecto al egipcio:

CÓMO REPRESENTAN EL PLACER

Quando quieren indicar ‘placer’, escriben el número XVI. Pues a partir de estos años los hombres empiezan a tener relación con las mujeres y a engendrar hijos.

CÓMO REPRESENTAN LA UNIÓN SEXUAL

Para indicar ‘unión sexual’, escriben dos veces el número XVI. Pues ya que dijimos que el XVI es placer y la unión sexual se produce por dos placeres, del hombre y de la mujer, por esto añaden el otro XVI.⁶⁴



«QUO MODO VOLUPTATEM»

||

«QUO MODO CONCUBITUM»

Ori Apollonis Niliaci, de Sacris notis & Sculpturis libri duo, Iacobum Kerver, Parisiis, 1551, pp. 50-51.
Esta edición de Jean Mercier contempló, como podemos comprobar, jeroglíficos de carácter figurativo.

⁶² Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas/Publicaciones del SEMYR, Salamanca, 2000, pp. 16-21.

⁶³ Pineda, *idem*, cap. VI, fol. 61r.

⁶⁴ Horapolo, ob. cit., pp. 139 y 140, respectivamente. [*Vide supra*].

Dejando de lado las connotaciones en torno al número *dieciséis*, elucubradas tanto en tiempos antiguos como modernos⁶⁵, lo cierto es que ambos jeroglíficos horapolianos carecen de una correspondencia en el haber egipcio, y aunque la civilización faraónica adjudicara lecturas de tipo alegórico, valores simbólicos y conceptos abstractos a ciertas cifras⁶⁶, entre ellas no estaría el «XVI» expresado por Horapolo⁶⁷. Si a ello le sumamos el aspecto de cualquiera de los dos jeroglíficos horapolianos reproducidos en la página anterior, donde bucólicos paisajes son sobrevolados por sendos «XVI», el ideograma que tenemos ante nosotros es el resultante del peso de la mentalidad renacentista en la configuración del jeroglífico humanista figurativo. La cuestión es ¿siempre era así?

VI.1.2.2. ¿La mentalidad renacentista en el jeroglífico humanista figurativo? Un caso concreto: la figuración del concepto «Eternidad»

El lector habrá comprobado que los jeroglíficos de Horapolo presentados en el epígrafe anterior con el objetivo de tantear las posibilidades que ofrecía el método horapoliano para con la recepción del mito egipcio, inevitablemente no han podido prescindir de sus correspondientes imágenes figurativas, reproducidas a partir de las ilustraciones publicadas en la edición parisina de Mercier de 1551. Sin embargo, me he referido ya a la fluctuación entre el jeroglífico descrito y el concebido bajo una imagen, esa pugna existente entre lo descriptivo y lo figurativo, de la que solía salir vencedor el primero. Sin ir más lejos, la *princeps* aldina de 1505 carecía de una equivalencia figurada de cada uno de los jeroglíficos horapolianos. Tal carencia, empero, fue tempranamente resuelta por Albrecht Dürer en aquella copia manuscrita parcial (al sólo contemplar el Libro I) del texto de Horapolo, datada hacia 1512 y contenedora, junto a los bocetos, de una traducción latina (inacabada) que elaboró el humanista Willibald Pirckheimer, siendo el tándem Dürer/Pirckheimer el responsable de la *Ehrenpforte* para Maximiliano I, de la que nos hemos ocupado ya en el Estado de la Cuestión. Aun permanecer inédita esta versión manuscrita, los dibujos de Dürer la traspasaron y acabaron por marcar *ex professo* la concepción jeroglífica humanista en sentido figurativo, eso sí, con matices.

Izquierda: «THE SUN, THE MOON AND A BASILISK». Dibujo de Dürer cuyo reverso contiene la alusión de Pirckheimer al jeroglífico horapoliano de 'Eternidad'. Prints & Drawings © The British Museum, London [inv. 1932-0709.2]

Derecha: «QUO PACTO ÆUUM SIGNIFICENT SOLEM AC LUNAM...» Ori Apollonis Niliaci, de Sacris notis... Iacobum Kerver, Parisiis, 1551, p. 1.



⁶⁵ Según Plinio (*Nat. Hist.*, V, IX) la crecida más justa y proporcionada del Nilo era la medida en *dieciséis* codos; según Pierio Valeriano en sus *Hieroglyphica*, volcando posiblemente la mentalidad quinientista en este jeroglífico de Horapolo, el número *dieciséis* «gozaba de especial poder entre los egipcios y era imagen del placer de Venus, pues a partir de esta edad los jóvenes comienzan a sentir la llamada de la carne y tienden a los placeres de la voluptuosidad», *cf.* Horapolo, ob. cit., p. 139 (acotación de González de Zárate al jeroglífico horapoliano).

⁶⁶ *Cfr.* Castel, *Signos y símbolos...*, ob. cit., p. 262.

⁶⁷ Siendo las más destacadas en el mundo egipcio (por varios motivos, pero bajo el denominador común del factor religioso) las siguientes: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; 10, 12, 14, 42; mil, cien mil, un millón. *Idem*, p. 262 y ss.

Las dos ilustraciones de la página anterior corresponden a este jeroglífico horapoliano:

CÓMO REPRESENTAN ETERNIDAD

Para indicar 'Eternidad' escriben un sol y una luna porque son elementos eternos. Si quieren escribir 'Eternidad' de otra forma, pintan una serpiente con la cola escondida debajo del resto del cuerpo que los egipcios llaman ureo y en griego basilisco, con el cual precisamente, haciéndolo de oro, ciñen a los dioses. Los egipcios dicen que la eternidad se revela a través de este animal porque, aunque hay tres clases de serpientes, las otras son mortales, y sólo esta es inmortal porque destruye a todos los demás animales incluso soplando encima de ellos sin morder. Como parece ser señora de vida y muerte, por esos mismo la ponen sobre la cabeza de los dioses.⁶⁸

La cantidad ingente de ofidios existentes a lo largo y ancho del continente africano llevaron a los antiguos egipcios a elevar algunas especies de serpientes al rango divino, situando este animal en una dimensión ctónica (por habitar en el mundo subterráneo); solar (por hallarse el *ureus* en la frente de Ra)⁶⁹; y cósmica, representando a partir de Reino Medio una serpiente que se muerde la cola, símbolo del *infinito* e igualmente poseedora de imbricaciones solares, que recibió el nombre /sd-m-r3/ ('serpiente con la cola en la boca'), que se encarnó en deidades como Mehen, y que luego los griegos llamaron *ouroboros*⁷⁰. Ergo, estamos ante otra aportación horapoliana que bien pudiera haber alentado en el Quinientos a una recepción egipcia correcta al aunar parámetros iconológicos e iconográficos faraónicos.

Harpócrates (=Horus, hijo de Osiris siendo niño o púber) en el interior de un disco solar que forma una serpiente enroscada, la cual se muerde la cola y reposa encima de dos leones a modo de *Akhet* ('horizonte').

La serpiente es Mehen, deidad faraónica cuyo nombre significa 'La que se Enrosca'. Dibujo a partir de una representación procedente de un papiro de la dinastía XXI.



Y así fue. De ahí que este apartado haya sido enunciado en interrogante, puesto que no está tan claro que el jeroglífico humanista de tipo figurativo estuviera sólo a merced de la mentalidad renacentista. Para empezar, los jeroglíficos horapolianos referidos al concepto «Tiempo» son los que guardaban una relación más respetuosa con la interpretación que los jeroglíficos egipcios habían asignado antaño a la idea de 'Eternidad', junto a otra similar en torno a 'Universo', cuyo jeroglífico horapoliano «CÓMO REPRESENTAN UNIVERSO» era, ahora sí, una serpiente «que se comía su propia cola»; la razón era, según Horapolo, que «cada año se desnuda quitándose la piel vieja, como el año en el universo cambiándose se rejuvenece»⁷¹, situando este animal en la dimensión cósmica donde, decíamos, fue emplazada por los egipcios, siendo recogida posteriormente por Plutarco en *De Iside et Osiride*, por Eliano en *De natura animalium*, o por Macrobio en las *Saturnalia*, junto a un autor al que aún no nos habíamos referido, el teólogo bizantino Cirilo de Alejandría, que a inicios del siglo V también acopió el vínculo egipcio entre el ofidio y el cosmos en su magna *Contra Iulianum Imperatorem*.

⁶⁸ Horapolo, ob. cit., p. 43.

⁶⁹ El término *ureus* acuñado por Horapolo se sigue empleando para referirse a la serpiente asociada al dios Ra y que representaba a Uadyet, deidad protectora de la monarquía egipcia. Castel, *Signos y símbolos...*, ob. cit., p. 392.

⁷⁰ Cfr. Castel, *Signos y símbolos...*, ob. cit., p. 353 y ss.; pp. 393-394. Aunque cabe precisar que la etimología del término *ouroboros* se debía a la fusión del egipcio-copto *ouro* ('rey') y del hebreo *ob* ('serpiente'). [N. de la A.].

⁷¹ Para las dos últimas citas textuales, Horapolo, ob. cit., p. 46.

La fuerza evocadora de tales jeroglíficos horapolianos, ‘Eternidad’ y ‘Universo’, en los que una serpiente que pisaba o se mordía su propia cola era su protagonista, acabó por confundir la primera con la segunda. De hecho, basta con volver a mirar las dos ilustraciones del jeroglífico ‘Eternidad’ reproducidas un par de páginas atrás para observar que, al igual que el basilisco de Dürer, la serpiente de la obra impresa en 1551 no se muerde la cola, aun dar la sensación que sí lo hace. Tal *confusión*, entendida como mezcla o fusión natural de dos jeroglíficos horapolianos muy parecidos en cuanto a significado, dieron pie a que, por ejemplo, Pero Mexía explicara en su *Silva* que los egipcios mostraban el paso del tiempo mediante un «dragón o culebra metido la cola en la boca, porque acaba donde comienza»⁷². Que el *ureus* definido por Horapolo acabara por fusionarse con el *ouroboros* se debía, en gran parte, a ese recorrido de largo alcance que hemos trazado al ocuparnos de los antecedentes del jeroglífico humanista (Epígrafe VI.1.1), y a las connotaciones que el paganismo (recuérdese la serpiente enroscada de las *Saturnalia* de Macrobio), junto al gnosticismo, el hermetismo, la alquimia, la teosofía y el neoplatonismo se encargaron de dotar a este símbolo alegórico, convirtiéndolo en un valioso motivo iconográfico renacentista para explicar, o figurar, aspectos vinculados a lo cíclico, lo moral, lo erudito, lo eterno y lo inmortal⁷³.

De ahí que la adecuación del jeroglífico horapoliano original tuviera un sentido: servir al propósito de ensalzar la forma circular que, por no tener principio ni fin, fue en el Renacimiento considerada como «la más perfecta de todas las figuras»⁷⁴. Y de ahí también que la emblemática aprovechara esta composición visualmente efectiva para sus propios usos, caso de Alciato en el *Emblematum liber* para plasmar que la fama es lo que lleva al hombre a poder aspirar a la «Eternidad» (emblema CXXXII); o, algo más tarde, el caso del erudito frisio Adriaen de Jonghe, conocido como Hadrianus Junius (1511-1575), que lo incluyó en una *Emblemata* salida de la Oficina plantiniana en el Amberes de 1565; en su emblema III, Junius tomó una serpiente de estas características, la hizo reposar encima de un globo terráqueo, la atravesó por una pala y la amparó bajo el lema «GLORIA IMMORTALIS LABORE PARTA», no tan lejano del exhortado por el propio Plantino en su Compás de Oro introducido en el interior de una forma circular, tras cuya divisa, «LABORE ET CONSTANTIA», residía la misma idea: alentar que el trabajo y la constancia permiten, en última instancia, alcanzar la eternidad.



«GLORIA IMMORTALIS LABORE PARTA»

Hadrianus Junius, *Emblemata*, Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ, 1565, III, p. 9.

⁷² Mexía, ob. cit., p. 58.

⁷³ Para una síntesis del *ouroboros*, Matilde BATTISTINI, *Symboles et Allégories*, Éditions Hazan, París, 2004, p. 10.

⁷⁴ Jesús M^o GONZÁLEZ DE ZÁRATE, *Formas y significados de las Artes en Época Moderna. Renacimiento*, Editorial Etor Argitaletxea, San Sebastián, 1987, p. 34.

Este inevitable cruce transversal de intereses figurativos con un género tan extendido y omnipresente en el Quinientos (y Seiscientos) como la emblemática, que por supuesto no se limita a estos ejemplos y que además adquirió matices distintos en, pongamos por caso, las culebras tipo *ouroboros* que Juan de Borja incluyó en sus *Empresas morales* (Praga, 1581), viene a corroborar –si cabe todavía más– la fuerza evocadora de tales jeroglíficos horapolianos y anuncia por qué la serpiente que se muerde la cola acabó simbolizando las nociones de «Eternidad» e «Inmortalidad», se instaló ampliamente en el imaginario renacentista y tuvo su propio recorrido simbólico y alegórico, alentado a merced de obras artísticas de envergadura como puede ser la *Alegoría de la Inmortalidad* [fig. 8] pintada hacia 1535-1540 por Giulio di Pietro de Gianuzzi, discípulo de Rafael más conocido como Giulio Pippi o Romano (1499-1546), a quien reencontraremos en Capítulo VII al hablar sobre la decoración del mantuano Palazzo del Té (ca. 1526-1535), punto álgido de la arquitectura y pintura manieristas donde no faltaron los jeroglíficos egipcios. Ahora bien, en nuestro caso no sólo hallaremos la serpiente en cuestión al tratar, más avanzado este Capítulo, los programas iconográficos destinados a abastecer el ceremonial regio e imbuidos por lo recargado de este arte manierista que fue ganando terreno a lo largo del XVI; también la rescataremos en Capítulo VIII a colación del *ouroboros* presente en la «Cleopatra de Alchimia» que Arias Montano anotó en un inventario escurialense referido a la *Chrysopeia o tratado de la Elaboración del Oro*, manuscrito griego del siglo IV situado en el horizonte más puramente alquímico.

Albrecht Dürer, *Ehrenpforte*, ca. 1515 (detalle registro superior).
El emperador Maximiliano I, coronado por un basilisco de oro.



Claro que, aun no ser posiblemente su propósito, el jeroglífico horapoliano ‘Eternidad’ alentaba por sí mismo a explotar tales connotaciones alquímicas, junto a las herméticas y a las demás imbricaciones ajenas al contexto cultural faraónico, surgidas y evolucionadas a partir del contacto de Egipto con el mundo helenístico. De ahí que, en base al fragmento reproducido un par de páginas atrás del jeroglífico horapoliano «CÓMO REPRESENTAN ETERNIDAD», en la *Iconología* de Cesare Ripa (ca. 1560-ca. 1620), meramente descriptiva en la *princeps* romana de 1593 (y no apareciendo ilustrada hasta su tercera edición, la de 1603), describiera el concepto «Eternidad» de diversos modos, entre los cuales figuraba una acepción donde quedaban clarificados los atributos adjudicados por Horapolo al basilisco, especificándose que debía ser de oro y colocado sobre la cabeza de los dioses, según rezaba el jeroglífico horapoliano, o sobre la cabeza del propio Emperador, según había dispuesto Dürer ochenta años antes en el marco de la magna *Ehrenpforte*. Concretamente, la acepción de Ripa era la definida como sigue:

«ETERNIDAD». Mujer joven y vestida de verde, haciéndose así para mostrar que ni está sometida al tiempo ni consumida por sus propias fuerzas (...). Llevará además en la cabeza un basilisco de oro, animal que era entre los Egipcios símbolo de la Eternidad, por cuanto no puede ser muerto por animal alguno, como escribe Oro el Egipcio [Horapolo] en sus *Jeroglíficos* (...). Se hace de oro porque éste está menos sujeto a la corrupción que ningún otro de los demás metales.⁷⁵

⁷⁵ Cesare RIPA, *Iconología*, vol. I, Akal, Madrid, 2007, p. 393. El fragmento corresponde a la sexta de las ocho acepciones descritas por Ripa del concepto «ETERNIDAD». Si reparamos en la quinta, se describe como una «Mujer con ropa de matrona que con la diestra ha de sostener una serpiente formando un círculo sobre sí misma,

Unos atributos, los del basilisco del jeroglífico horapoliano, que –según vemos– no sólo se extrapolaron del manuscrito de 1512 a razón del dibujo de Dürer; sirvieron a los propósitos de la mitografía *egiptizante* del Sacro Imperio aunados en la *Ehrenpforte*, proyectada al poco para abogar por un Maximiliano ensalzado como *figura jeroglífica*⁷⁶, advocación que debería perdurar en lo tocante a la *imagen* imperial; y evolucionaron a lo largo del siglo hasta situarse a finales de la centuria en la exitosa e influyente *Iconologia* de Ripa. También satisficieron al humanismo español por propiciarle una visión del mundo acorde con una cultura simbólico-alegórica que le era reconocible y que, pese a ser deudora de lo italiano tal y como tradicionalmente se ha dicho, tal vez no lo era tanto porque demostraba tener sus propios mecanismos para afrontar una materia, la jeroglífica, que no le era ajena. Y lo demostraba por esa perduración del jeroglífico en relación con la *imagen* imperial, siendo evocadora de ello la descripción de Calvete de Estrella tocante a la llegada, antes de expirar 1548, del joven Felipe y de la comitiva del *felicissimo viaje* a Trento, donde el cardenal de esta ciudad italiana aguardaba al príncipe Habsburgo en un marco descrito por el cronista como sigue:

En la primera entrada de la plaça d’el castillo avia un arco y una quadra à manera de portico a l’antigua o portal publico con tres puertas quadradas de singular y maravilloso edificio. En el plano de la tierra avia quatro grandissimas basas, que sostenían quatro pilares muy grandes y gruesos (...). Al pie de cada uno d’ellos avia otros tãtos symbolos o empresas tomadas de aquellas letras hieroglyphicas, de las quales usavan los Egypcios (...). En el otro quadro al salir estava la corona Imperial cercada de una sierpe que tenía la cola en la boca y era la letra:

ÆTERNITAS IMPERII. | *La Eternidad d’el Imperio.*⁷⁷

Que la *sierpe con la cola en la boca* que refiere Calvete quedó instaurada en el imaginario hispánico en relación con el concepto «Eternidad» lo hallaremos incluso en el otro extremo de la vida de Felipe II, en el excepcional túmulo funerario mandado erigir en la Sevilla de las postrimerías de 1598 por el cabildo de la ciudad, con motivo de unas exequias al poco tiempo de haber muerto el monarca. Excepcional, sí, aunque sólo conocido a través de un grabado más bien exiguo [fig. 9] y a merced de una tardía *Descripción del túmulo y relación de las exequias que hizo la ciudad de Sevilla en la muerte del rey don Felipe II*, escrita al expirar el decenio de 1610 por Francisco Gerónimo Collado⁷⁸. Y excepcional por varias razones, empezando por su estructura funeraria, proyectada en tres cuerpos presididos por el central, rematado por una imponente cúpula sobre la que se alzaba un obelisco, rematado –como se estilaba en la época– en bola y coronado con el ave Fénix; continuando por su elevado coste (que ascendió a unos 15.000 ducados); prosiguiendo porque su edificación, aun ser efímera, permaneció en pie durante más de una treintena de días (en vez de los habituales cuatro o cinco); y culminando con la

de modo que sujete con su boca la cola (...). La Serpiente revuelta sobre sí misma muestra cómo la Eternidad de sí misma se alimenta, pues no se fomenta ni mantiene a bases de cosas exteriores. Este símbolo entre los Antiguos significaba el Mundo y también el Año que según algunos filósofos gira perpetuamente sobre sí mismo» (*idem*, pp. 392-393). Por tanto, el propio Ripa instaba a una percepción ambivalente de la fusión basilisco/*ouroboros* que hemos hecho notar en las páginas precedentes.

⁷⁶ Remitimos a lo dicho ya en el Estado de la Cuestión; en este sentido, recuérdese que «figura jeroglífica» es una expresión que ya ha sido formulada como tal y utilizada (*cf.* Bouza, *Imagen y propaganda*, ob. cit., p. 67).

⁷⁷ Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. II, «TRENTO», fol. 46v.

⁷⁸ De la *Descripción* el túmulo sevillano elaborada por Collado existen copias manuscritas del Seiscientos conservadas en la Biblioteca Capitular de Sevilla y en la del Duque de Segorbe. La obra permaneció inédita hasta que la Sociedad de Bibliófilos Andaluces la publicó en 1869. Esta versión impresa es la consultada aquí.

guinda literaria de Cervantes, al aludir el genial autor a este catafalco en uno de sus sonetos satíricos más afamado⁷⁹. Dejando, empero, de lado esta excepcionalidad en la puesta en escena y repercusiones varias, nuestro interés en el túmulo sevillano se asienta en un aspecto muy conciso: sus artífices, un grupo notorio de artistas, algunos de ellos discípulos de Juan de Mal Lara, quien será particularmente importante para nosotros⁸⁰, tomaron como referentes emblemas de Alciato, figuras alegóricas de Ripa y, cómo no, los *Hieroglyphica* de Horapolo y de Valeriano. Respecto a estos últimos, la *Descripción* de Collado dedicó un capítulo entero a ocuparse «de Valeriano en sus Hieroglíficos», apostillando que los «muchos hieroglíficos, todos con grandes significaciones y á propósito del funesto teatro» formaron parte del túmulo filipino⁸¹. Un repertorio formado por aves, águilas y serpientes, armoniosamente distribuidas por el catafalco sevillano, junto a demás jeroglíficos humanistas que debían emplazarse allí para evocar las virtudes del rey difunto, vanagloriar su prudencia y su sabiduría, y proyectar su eternidad. Jeroglíficos procedentes del repertorio horapoliano y valeriano, separados o en función de una mezcolanza entre ellos, como era el relativo al concepto de «Perpetuidad del Imperio», que el licenciado Collado recogió de este modo:

En el segundo cielo estaba un águila real dentro de un círculo hecho de una culebra que le entraba la cola por la boca y su letra decía: ÆTERNITAS IMPERII, *Perpetuidad de Imperio*. El águila significa el imperio y señorío, y la culebra la prudencia, con la cual se mantienen y perpetúan las monarquías, y se hacen perpetuas y eternas en aquella forma que puede ser, como denota la figura del círculo, donde no señala principio ni fin (...).⁸²

Por supuesto, éste no será el único programa iconográfico referido al ceremonial regio, en este caso unas honras fúnebres tras la muerte de Felipe II, que incluyó jeroglíficos. Pero lo cierto es que el túmulo sevillano de 1598 plasmó a la perfección el uso del jeroglífico humanista y, una vez más, su adecuación según las necesidades planteadas. Porque aquí *la culebra que le entraba la cola por la boca* que describe Collado completa su noción «Eternidad» con un águila imperial, símbolo indiscutiblemente relacionado desde el punto de vista iconográfico y heráldico con la Casa de Austria, y que posiblemente se basó en el jeroglífico horapoliano descrito como «QUÉ QUIEREN DECIR [LOS EGIPCOS] CUANDO DIBujan UN HALCÓN», más que no propiamente los distintos jeroglíficos del repertorio de Horapolo asociados con un águila⁸³.

⁷⁹ Para los datos del túmulo sevillano, Vicente LLEÓ CAÑAL, «Roma triunfante en ánimo y grandeza. El túmulo de Felipe II en la catedral de Sevilla», en *El siglo que viene-Revista de Cultura*, 37 (1998), pp. 13-15. De hecho, el artículo asió su título de uno de los versos del mencionado soneto de Cervantes, *Al túmulo del rey Felipe II en Sevilla*, que dice así: «¡Voto a Dios que me espanta esta grãdeza / y que diera un doblón por describilla! / porque ¿a quién no suspende y maravilla / esta máquina insigne, esta braveza? / ¡Por Jesucristo vivo! Cada pieza / vale más que un millón, y que es mancilla / que esto no dure un siglo, ¡ó gran Sevilla! / ¡Roma triunfante en ánimo y riqueza! (...)». Miguel de CERVANTES, *Obras escogidas*, Librería Hispano-francesa De Bossange Padre, París, 1826, p. 379.

⁸⁰ Entre tales discípulos figuraron los arquitectos Juan de Oviedo, Juan Martínez, Diego López y Martín Infante; los escultores Juan Martínez Montañés y Gaspar Núñez Delgado; junto a los pintores Alonso Vázquez, Vasco Pereira, Juan de Salcedo y, posiblemente el más conocido de todos ellos, Francisco Pacheco (1564-1644), quien además era tío del humanista hispalense y canónigo de la catedral de Sevilla. Lleó Cañal, art. cit., pp. 14.

⁸¹ Francisco Gerónimo COLLADO, *Descripción del túmulo y relación de las exequias que hizo la ciudad de Sevilla en la muerte del rey don Felipe Segundo*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, D. José M. Geofrin, Sevilla, 1869, cap. V, p. 35 y ss. Por supuesto, del túmulo también formaron parte nutridos epigramas latinos; al respecto, Bartolomé POZUELO CALERO, «Los epigramas latinos del túmulo de Felipe II en Sevilla», en *HLABIS*, 22 (1991), pp. 417-435.

⁸² Collado, ob. cit., pp. 36-37.

⁸³ Puesto que sus definiciones distan de tener una significación evocadora de las excelencias de la realeza. Así, tenemos que Horapolo asoció al águila una serie de jeroglíficos vinculados con ideas concretas (la mayoría de ellas para expresar actos viles o impíos), más que con conceptos abstractos; son en total cuatro: «CÓMO EXPRESAN



Izquierda: «QUID ACCIPITREM PINGENTES INNUANT»
Ori Apollonis Niliaci..., Iacobum Kerver, Parisiis, 1551, p. 8

Derecha: Medalla (reverso). Plata. Taller de Valerio Belli, ca. 1546
 Département des Monnais, Médailles et Antiques, BNF [s/n inv.]

Bajo el Sol, un halcón de tintes horapolianos se inserta en un círculo a modo de corona.

Este jeroglífico horapoliano, cabe decir que correcto respecto a la concepción egipcia en su equivalencia solar y en su vínculo con la realeza, reza así:

QUÉ QUIEREN DECIR CUANDO DIBujan UN HALCÓN.

Cuando quieren representar 'dios', 'dignidad' (...), 'excelencia', 'sangre' o 'victoria' (...) pintan un halcón. 'Dios' porque el animal es prolífico y longevo; y además porque parece ser imagen del Sol, mirando con vista penetrante hacia sus rayos a diferencia de todas las aves (...). 'Dignidad' porque los demás animales cuando quieren volar hacia lo alto dan vueltas de medio lado, no pudiendo elevarse en línea recta, y sólo el halcón vuela directamente hacia las alturas (...). 'Excelencia' porque parece que aventaja a todas las aves. 'Sangre' porque dicen que este animal no bebe agua, sino sangre. 'Victoria' porque parece que este animal vence a todas las aves (...).⁸⁴

Por tanto, el halcón horapoliano, paradigma de la representación de la divinidad solar, fue tomado en el catafalco sevillano a modo de águila y asociado a esa *culebra*, una adecuación encaminada a configurar y exaltar en la escena alegórica el concepto pleno de *perpetuidad del Imperio*. Una adecuación que, de hecho, formaba parte de esos mecanismos para afrontar con solvencia una materia como la jeroglífica que, decíamos, no era ajena al humanismo español, y que tampoco era –insistimos– exclusivamente deudora de lo italiano, si bien hallemos resoluciones iconográficas parecidas a merced de unos referentes renacentistas que naturalmente eran comunes, como la disposición plástica que vemos insertada en el reverso de una medalla italiana fechada a mediados siglo XVI (que ofrecemos a modo de paralelo figurativo del jeroglífico horapoliano plasmado en un objeto material, a fin de paliar la falta de una visión gráfica del jeroglífico sevillano), cuyo aspecto no debió diferir demasiado de ese *cielo* descrito por Collano en el que «estaba un águila real dentro de un círculo hecho de una culebra que le entraba la cola por la boca», a diferencia que en la medalla el círculo no es una serpiente, pese a guardar la forma circular unas mismas connotaciones de eternidad⁸⁵.

'HOMBRE QUE HABITA UNA CIUDAD CON SEGURIDAD', «CÓMO EXPRESAN 'REY QUE VIVE APARTADO Y QUE NO SE COMPADECE DE LAS DESGRACIAS'», «CÓMO EXPRESAN 'VIEJO QUE SE MUERE DE HAMBRE'», «CÓMO INDICAN 'HOMBRE QUE SE SEPARA DE SUS HIJOS POR FALTA DE RECURSOS'».

⁸⁴ Horapolo, ob. cit., p. 83.

⁸⁵ La medalla en cuestión tiene muestra en su anverso la efigie de Vittoria Colonna (1492-1547), poetisa italiana de prestigio, mujer influyente en la Italia de la primera mitad del *Cinquecento*, musa de artistas como Sebastiano del Piombo o Michelangelo Buonarroti, destinataria de la dedicatoria del Libro XXII de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, y figura femenina rodeada de un halo casi mítico que consiguió reunir en su círculo erudito

Y no, este imaginario jeroglífico humanista no era exclusivamente deudor de lo italiano. De lo contrario, no hubiera sido posible la composición “emblemática” (puesto que el *Emblematum liber* de Alciato aún no había visto la luz) grabada en piedra en los paneles de la bella escalinata de la Universidad de Salamanca aludida unas páginas atrás, cuya tríada insertada en el interior de una *serpiente enroscada* evocadora de la alegoría «Tiempo» no se debió sólo a la fuente macrobiana de las *Saturnalia* ni, como digo, a los entonces inexistentes emblemas de Alciato, sino que verosímelmente bebió del jeroglífico horapoliano a merced de su mentor, el humanista cordobés y rector de dicha universidad Fernán Pérez de Oliva (ca. 1494-1533). Aun no poderlo hilvanar, lo cierto es que no es descabellado atribuirle a Oliva, que durante su trayectoria vital viajó a Italia y estuvo en Roma, una toma de contacto con el tratado de Horapolo y con los jeroglíficos oníricos del Polífilo de Francesco Colonna que, más allá de reflejarse en sus imágenes descritas en verso y compendiadas en una obra publicada a mediados años ochenta del XVI⁸⁶, bien pudieron reflejarse también, y de forma plástica, en la escalera salmantina, así como en el claustro de la misma universidad⁸⁷.

Por todo ello, aun ser la edición de Palmireno la única del tratado de Horapolo publicada en España y al margen del preludeo que habían supuesto las obras de Beuter, Mexía o Fox Morcillo, el repertorio jeroglífico horapoliano incidió tempranamente en los círculos eruditos (y artísticos) de la Monarquía, acrecentándose esta incidencia en la segunda mitad del XVI a merced de publicarse el repertorio jeroglífico humanista heredero de Horapolo, el de Valeriano, recogándose uno y otro tanto en latitudes alejadas del papel y la tinta (las concernientes al ceremonial, tema al que volveremos), como en obras más o menos específicas, al no tratarse de repertorios jeroglíficos *de iure*, pero sí *de facto*. Y en una de estas obras es donde hallamos el último ejemplo aportado aquí en cuanto al basilisco de reminiscencias horapolianas y, por ende, egipcias:

más selecto e inmediato a una serie de nombres propios de primer rango (el propio Michelangelo, junto a humanistas tales como Giulio Clovio o Lattanzio Tolomei) quienes, de hecho, serían los protagonistas de los cuatro *Diálogos en Roma* de Francisco de Hollanda a los que necesitaremos recurrir en el siguiente Capítulo. Vittoria estuvo casada con Francisco de Ávalos (1489-1525), marqués de Pescara, un napolitano de origen español que fue general del ejército de Carlos V en el contexto de las Guerras Italianas. Fue precisamente Ávalos quien venció a Francisco I y que además lo hizo prisionero a raíz de la Batalla de Pavía. Pero Ávalos murió ese mismo año (1525), dejando viuda a Vittoria, estado del que, al menos en apariencia, ella supo sacar partido. Autora de unas exitosas *Rime*, receptora de los sonetos que le escribió Michelangelo y como decía, destinataria de una de las dedicatorias del tratado jeroglífico de Valeriano, para quien Vittoria era la «*Allutr. Heroïnã Victoriã Davalam Piscariã Principem, de iis quae per Columbã, Turturẽ et Hirundinẽ significatur ex Sacris Ægyptiorum Literis*», Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XXII «De Columba», fol. 156r y ss. Permítaseme recrearme un poco en este punto porque los tres jeroglíficos que Valeriano asignó a Vittoria Colonna (*Columbam, Turturẽ et Hirundinẽ*, es decir, ‘paloma’, ‘tortola’, ‘golondrina’) no eran, por supuesto, fruto del azar ni de la casualidad; tanto Valeriano, como antes Horapolo, otorgaron al jeroglífico «Paloma» el significado ‘viudedad’. En Horapolo se describe así: «QUÉ REPRESENTAN DIBUJANDO UNA PALOMA NEGRA. Cuando quieren representar a una mujer que permanece viuda hasta la muerte, pintan una paloma negra [este color también lo denota Valeriano], pues ésta no se une a otro macho hasta que queda sola» (Horapolo, ob. cit., p. 393). Concluyo con un dato más: la paloma era para los antiguos (caso del citado Eliano) un animal lascivo y asociado a la diosa Venus [N. de la A.].

⁸⁶ [Fernán PÉREZ DE OLIVA], *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva, natural de Cordova: Rector que fue de la Universidad de Salamanca y Cathedralico de Theologia en ella*, En Casa de Gabriel Ramos Bejarano, Córdoba, 1586, [lib. XIII], «Poesías», en fol. 151r y ss.

⁸⁷ Al respecto de tales influencias jeroglíficas en la Universidad de Salamanca motivadas por la acción de Pérez de Oliva, además de la citada obra de Cortés Vázquez, véase Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Historia General de España y América*, VI: *La época de plenitud hasta la muerte de Felipe II (1517-1598)*, Rialp, Madrid, 1986, pp. 462-464. Más recientemente, Pilar PEDRAZA, “Hypnerotomachia Poliphili”, en *Buxi-Revista de Bibliofilia*, 2 (2010), pp. 7-18. Pedraza, defensora de la plasmación jeroglífica de la *Hypnerotomachia* en Salamanca, ha llegado a precisar cuáles fueron los jeroglíficos asidos de la obra e insertados en la escalinata (Colonna, ob. cit., Introducción, pp. 48-49).

Por el basilisco que se trava la cola, denotaban [los egipcios] el tiempo, y ponen dentro figuras de dioses, dando a entender que son inmortales (...) y así le ponian sobre las cabeças de los dioses y significa la eternidad también por la misma razón.⁸⁸

Una hábilmente *trabada* cola de basilisco, en el sentido de ‘asida’ o ‘entrelazada’, que se mantenía fiel al jeroglífico horapoliano puesto que, en este caso, no era necesario adecuarlo, sino que era suficiente con mantenerlo tal cual lo había dispuesto Horapolo. Y es aquí donde queríamos llegar para, arribados a este punto, despejar el enunciado planteado en el epígrafe: a pesar de verse condicionada por la mentalidad renacentista, la recepción egipcia permitió que el jeroglífico humanista guardara, aun sin saberlo, reminiscencias con el bestiario faraónico, no en cuanto a estética (precisamente por la mutación renacentista del jeroglífico egipcio), pero sí respecto a su trasfondo, tal y como hemos visto en el caso concreto «Eternidad» en base a la obra canónica que supuso el tratado de Horapolo en el seno de la literatura simbólica. Si la egipcia fue la sociedad antigua que entabló un diálogo más intenso con el mundo animal, fruto de este departir se concedió a la fauna (salvaje o domesticada) un rango privilegiado en el marco de la escritura jeroglífica, otorgando al animal unas propiedades mediante las que aglutinaba la fuerza creativa y organizativa del cosmos, encarnaba parte de las deidades egipcias y simbolizaba el poder mediante la iconografía y la titulatura real⁸⁹.

Unas propiedades que pudieron volcarse en el mundo hispánico, obviamente sin despojarse del ideario renacentista, ni tampoco del legado antiguo ni medieval a merced de aquella simbología pagana, no exenta de imbricaciones cristianas y bíblicas. A resultas de esta convivencia, se originó un jeroglífico figurativo que no siempre tenía porqué ajustarse al jeroglífico descriptivo y que fue el resultado de un largo proceso de gestación y evolución a lo largo del XVI, en medio de la pugna entre jeroglífico descriptivo y figurativo que, en el transcurso de la centuria, tendió a dirimirse con el empuje definitivo que Valeriano debería dar con su repertorio jeroglífico y que, lejos de resultar incompatible con la cultura contrarreformista, acabó siendo afín a ella. En definitiva, un jeroglífico humanista que, pese a distar del faraónico, logró conservar en su figuración ciertas reminiscencias primigenias gracias a la recepción del mito egipcio. Recepción que debería condicionar un imaginario tan potente en el Quinientos español (y Seiscientos) como el instado por el mundo literario de la empresa y el emblema. Porque, en efecto, el fragmento del *basilisco que se trava la cola* no corresponde a ningún tratado jeroglífico, sino a un compendio de *empresas* que abre paso al siguiente epígrafe.

VI.1.2.3. *Emblemas, Empresas y Symbolos, que en realidad son Hieroglyphicos*

Aun no ocuparse de lo que propiamente puedan entenderse como jeroglíficos *ad hoc*, pero tenidos en la época como egipcios, Juan de Horozco (*sd*-1608) incluyó en el libro I de sus *Empresas morales* (Segovia, 1589) un extenso capítulo dedicado a tal efecto⁹⁰, seguido de otros tantos capítulos, no menos extensos, versados sobre análoga materia⁹¹.

⁸⁸ Horozco y Covarrubias, ob. cit., lib. I, cap. XXII, fol. 73r.

⁸⁹ Philippe GERMOND, *Bestiaire Égyptien*, Citadelles Paris, 2001, pp. 7-9.

⁹⁰ Horozco y Covarrubias, ob. cit., lib. I, cap. XIX «De los Hieroglyphicos de los Egypcios, y de que manera significavan a Dios, Osiris, Isis, Apis Ocho, Anubis, Horo», fol. 67r y ss.

⁹¹ Que abarcan, nada más y nada menos, que un total de diez capítulos, concretamente del XX al XXX.

En el desarrollo de estos copiosos capítulos, el hermano de Sebastián de Covarrubias trató vastamente de la materia jeroglífica y se abasteció para ello de una nutrida cartera de fuentes de autoridad que abarcaban desde Diodoro y Plutarco, a Eusebio y Agustín de Hipona, hasta llegar al *Stromateus* de Clemente (citado por Horozco como *Stromas*) y, por supuesto, el que es mencionado por nuestro autor como «Oro Apolo», lo que convierte a este libro I de sus *Empresas morales* en una auténtica “*Hieroglyphica*”, aun no serlo formalmente. Esta particularidad no es, en absoluto, menor. No lo es porque esta especie de obra jeroglífica encubierta de Horozco, junto al rinoceronte que hemos visto al iniciar el Capítulo ubicado en el frontispicio de la edición horapoliana de Palmireno, o el caso paradigmático del *delfín/áncora*, son trazas dispersas que, al cohesionarlas, nos enmarcan la confusión habida en el Quinientos entre distinción y uso de los distintos tipos de ideograma. Entre ellos, claro está, el «jeroglífico» y el elenco de sus variantes léxicas («jeroglifo», «hieroglypho», «hieroglyphico», «geroglífico», incluyendo aquí las «cifras egipcias» que refiere Mexía en su *Silva*), junto al resto de composiciones icónico-literarias encabezadas por «emblema» y «empresa», rematas por «alegoría» y «enigma». Ante tal escaparate ideográfico, los propios contemporáneos tuvieron la necesidad imperativa de distinguir unos de otros. Recordemos, si no, los titubeos y las *sospechas* de Agustín. O sintomático también es que, a la muerte de Felipe II, en unas *exequias* escritas en 1600 por un médico murciano al que reencontraremos avanzado este Capítulo y, más tarde, al hablar de momias en Capítulo VIII, Juan Alonso de Almela, se esforzara él mismo en discernir a toda costa el «emblema» del «jeroglífico» y, por si fuera poco, aún añadiera otras dos composiciones, el «enigma» y la «alegoría».

La diferencia residía, según Almela, en el grado de comprensibilidad de cada uno, siendo el primero, el «emblema», el que suponía una menor complicación para el receptor en el ejercicio de su interpretación simbólica. Ahora bien, esta explicación, sin duda sencilla y aclaratoria, no quita que la relación entre ellos no sea fácil de explicar. Parece claro que se nutrieron mutuamente, que los unos alimentaron a los otros, si bien, acotando nuestro foco de atención a «emblema» y «jeroglífico», los puntos de conexión entre ambos son tantos y tan tupidos, que los dos vocablos incluso acabaron siendo sinónimos⁹², lo cual dificulta esclarecer aún más cuál fue el primero en calidad de lenguaje de expresión ideográfica renacentista⁹³. Aunque la edición príncipe del *Emblematum liber* apareció en 1531 y su versión definitiva en el año de su muerte (1550), el cometido de Alciato se remonta a inicios del decenio de 1520, siendo coetáneo al de Valeriano para con sus *Hieroglyphica*, cuya elaboración tuvo un largo proceso de gestación y se llevó a cabo, según lo dicho ya (*vide* nota 24), durante el dilatado período de 1510-1530, con intermitencias. En cualquier caso, el *Emblematum* de Alciato ganó la partida a la hora de ver la luz, y su influjo no sólo se tradujo en la reedición de la obra en numerosas ocasiones, sino en la profusión de continuadores como Achille Bocchi

⁹² Calasso, art. cit., p. 21. Para la problemática planteada en la época a la hora de distinguir estos términos, Manuela M^a GÓMEZ SACRISTÁN, «Enigmas y jeroglíficos en la literatura del Siglo de Oro», tesis doctoral inédita, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, 1989; esp. t. I, p. 70 y ss.

⁹³ Disquisición que no era tal para Volkman, discípulo de Giehlow (véase Estado de la Cuestión), que en *Bilderschriften der Renaissance: Hieroglyphik und Emblematis in ihren Beziehungen und Fortwirkungen* (Leipzig, 1923) tenía claro que el emblema era una articulación moderna del jeroglífico recepcionado a través de Horapolo. En la confusión de cultismos, algo parecido ocurría con «iconografía» (o ‘ignographia’, usado por Juan de Herrera en el *Undécimo diseño* de estampas escurialenses), «iconología» e «iconografía», siendo este último el más tardío. Juan Francisco ESTEBAN LORENTE, “Iconografía de la iconografía y de la iconología”, en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II, 3 (1989), pp. 274-281.

(1488-1562), humanista que nos ha salido con motivo de su discusión con Valeriano y en relación con las «Ægyptiorum literis» insertas en el *Symbolicarum* de 1555. Y aquí, en este punto central del Quinientos, es donde la estela de Alciato resulta abrumadora. Fue en la segunda mitad del XVI cuando a la Emblemática, constituida como género literario propio, le esperaba una pujanza en toda Europa. Y, como es sabido, la Monarquía española no escapó de ella, aportando ilustres representantes y sus notorias obras, caso de las citadas *Empresas morales* de Horozco, junto a las homónimas de su hermano, Sebastián de Covarrubias, publicadas algo más tarde, en el Madrid de 1610. Asimismo, otros representantes, no menos ilustres, con otras obras no menos notorias, como Hernando de Villa Real, responsable de la primera traducción parcial de Alciato en España, el *Emblema o scriptura de la Justicia* (Salamanca, 1546); Juan de Borja y sus, nuevamente, *Empresas morales* (Praga, 1581), aludidas al tratar del *ouroboros*; más tardío, Saavedra Fajardo y su concepción barroca de la emblemática política expuesta en *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (Mónaco, 1640); y, cerrando la estela española de Alciato, la incursión de Baltasar Gracián con motivo de su *Agudeza y arte de ingenio* (Madrid, 1642), tratado de retórica convertido en una antología emblemática. Retomando el hilo quinientista, no olvidamos a Juan de Mal Lara, uno de los primeros en atender en España el legado de Alciato, autor de una *Philosophia vulgar* (Sevilla, 1568) inspirada en los *Adagia* comentados por Erasmo que, indirectamente, debería influir en los emblemistas españoles⁹⁴. Ante tal dominio del «emblema», no podemos sino acudir a lo dicho por Horozco, que se vio en la tesitura de precisar que:

Hieroglyphicos es otro nombre, de los mas propios que las Emblemas y Empresas tienen, por aver sido imitacion de aquellas antiguas letras que los Egypcios llamaron assi (...). La invención destas que llamamos Emblemas, Empresas y Symbolos, y que en realidad son Hieroglyphicos y sagradas letras, gran antigüedad tienen, y por esto se deve tenerlas en mucho, y dar lugar a que de proposito se consideren.⁹⁵

En este fragmento de Horozco tal vez resida la solución a ese *nutrirse mutuamente* entre «jeroglífico» y «emblema» que apuntaba líneas atrás y que dificultaba precisar cuál fue el primero. Al menos para Horozco, parecía estar claro: la importancia que se tenía que reconocer a las *letras jeroglíficas* era máxima, puesto que «se deve [sic] tenerlas en mucho y dar lugar a que de propósito se consideren»⁹⁶. Ahora bien, el esfuerzo vertido por Horozco en vindicar la *invención* egipcia de los emblemas, empresas y símbolos varios, no siempre se dio, probablemente porque la confusión de unos y otros no tuviera razón de ser. De ahí que, en medio del concienzudo ejercicio de diferenciación entre ambos, sorprenda la entrada específica que Covarrubias dedicó en su *Tesoro* a «HIEROGLIFICO», sin mención ninguna al emblema, cuya entrada sí aludía, en cambio, a que «con este nombre se suele confundir con el símbolo hieroglífico»⁹⁷. Vale la pena, pues, atender la entrada completa que Covarrubias dedicó al jeroglífico, puesto que con ella le reconocía implícitamente una entidad propia:

⁹⁴ Cabe añadir que Mal Lara es el presunto autor de unas *Notas a los emblemas de Alciato*, cuya existencia no está probada. Al respecto, Beatriz ANTÓN, «Emblemática y didáctica del latín. *Insignis pietate Ciconia*», en *Revista de Estudios Latinos*, 2 (2002), pp. 199-233; incierta atribución al humanista sevillano de estas *Notas* en p. 227, n. 103. También K. L. SELIG, «The Commentary of Juan de Mal Lara to Alciato's *Emblemata*», en *Hispanic Review*, XXIV, 1 (1956), pp. 26-41.

⁹⁵ Horozco y Covarrubias, ob. cit., lib. I, fol. 20v.

⁹⁶ *Idem*, ff. 20v-21r.

⁹⁷ Covarrubias, ob. cit., voz «EMBLEMA», fol. 342v.

«HIEROGLIFICO», los Egipcios tuvieron una manera de escritura esculpida para sinificar sus conceptos, especialmente los concernientes a la falsa religion suya, a las costumbres y vida política; y esto era pintado animales, notado en ellos su naturaleza y calidades, y assi mismo otras *cosas artificiales* [denotando que los jeroglíficos no son únicamente animales], por el uso de las quales se davan a entender sus conceptos; y estas figuras les serviã de letras, y las esculpían en las piedras, colunas y pirámides, como constan de algunas que hasta oy día duran en Roma, y en otras partes (...). Y pondré aquí algunos exemplos. Por el abeja q labra la miel sinificavan el Rey, aludiendo al que ellas tienen, que dizē faltarle el aguijon con que nos proponen su clemencia, y la solicitud y cuydado con que anda en el gobierno de su Reyno para que esté [a]bastecido y todos trabajen, echando fuera los zanganos q comen de la labor y trabajo ageno. Por el gavilan sinificavan la presteza y velocidad con que algunas cosas se deven poner en execucion, especialmente las tocantes a la materia de guerra y a ataxar disensiones por la ligereza desta ave. Por el ciervo, el hombre anciano, que ha vivido muchos años, por quanto se averigua ser tan vivaz, que hã hallado algunos con collares de plata que desde los tiempos que se los echaron hasta entonces aviã passado mas de doszientos años (...). Por el leon, la fortaleza y la vigilancia. De su fortaleza consta: la vigilancia se le atribuye porque tiene siempre los ojos abiertos y ligero sueño, porq vivir sin él, poco o mucho es imposible a ningun animal. Por la mano la execucion de la obra, que aun vulgarmente dezimos poner mano en alguna cosa, por ejecutarla. Por el ojo la providencia, y assi le esculpian sobre un cetro [recuérdese el *cetro de Osiris* coronado por un ojo]. Por la sierra y la lima, la detracción y murmuración. Por la hoz [que recuerda por su forma al *ouroboros*], el tiempo, que todo lo siega, corta y destruye. Por el cuchillo la crueldad, & Desto trata largo Horo Apolo, escritor antiguo, y en nuestros tiẽpos Pierio Valeriano.⁹⁸

No conforme con esta impecable entrada, Covarrubias atendió en otras partes de su léxico a ciertos jeroglíficos de forma pormenorizada. Resulta interesante reparar en la voz «ÁGUILA», en cuya definición dedica un apartado específico al escarabajo egipcio, referido en el Capítulo I del trabajo al ahondar en la entrada «ESCARAVAJO» en la cual, más allá de definirlo como insecto, Covarrubias explicó este animal en función de su papel como deidad egipcia de carácter solar. En el caso de «ÁGUILA», se nos dice que:

El Escavarajo sobre las espaldas del Aguila sinifica el enemigo tenido en poco, que por posarle suele ser dañoso. Hieroglifico es de Oro Apolo y de [él] lo tomó Esopo y Alciato formó su emblema con título *Aminimis quoque timendum*.⁹⁹

Covarrubias sí otorga aquí una preeminencia del jeroglífico respecto al emblema: según él, no sólo Alciato formó una de sus composiciones emblemáticas en base al jeroglífico horapoliano, sino que incluso habría hecho lo propio Esopo en sus *fábulas* (recuérdese que incluidas en la *princeps* aldina). Aun no tener este argumento ninguna lógica temporal (véase nota 46), lo cierto es que Covarrubias reconoció, tanto en la voz genérica «HIEROGLIFICO» (*vide supra*), como en sendos jeroglíficos individualizados¹⁰⁰, el rango de obra canónica que, decíamos, tuvo el tratado de Horapolo como fuente antigua de autoridad. Exactamente el mismo que el propio *Tesoro* confirió a ese otro autor de *nuestros tiempos*, Pierio Valeriano.

⁹⁸ Covarrubias, ob. cit., voz «HIEROGLIFICO», fol. 469v.

⁹⁹ Covarrubias, ob. cit., voz «HIEROGLIFICO», fol. 24r.

¹⁰⁰ Como ejemplos, el *Tesoro* contiene definiciones de seres vivos u objetos que Covarrubias pone en relación con los jeroglíficos horapolianos o valerianos a razón de la categoría 'animales': Águila, Ciervo, Escarabajo, Lechuzca; 'hombre': Andrógeno, Mano; y 'cosas artificiales' [*vide supra*, 4ª línea texto]: Bonete.

VI.1.3. Gestación y recepción de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano

La interacción entre «jeroglífico» y «emblema» que acabamos de trazar en el apartado anterior, ese *nutrirse mutuamente*, dificulta poder encajar los acontecimientos y avances en cuanto a la cuestión ideográfica renacentista se refiere, más todavía cuando, según hemos indicado, la labor de Alciato y Valeriano en sus respectivos cometidos se dio en un lapso cronológico prácticamente coincidente en el tiempo, por mucho que luego sus tratados se publicaran en fechas alejadas entre sí (en 1531 y en 1556, respectivamente). De ahí la propia dificultad a la hora de establecer parcelas separadas, líneas nítidas, entre jeroglíficos, emblemas y empresas, decíamos que dificultad extensiva a los propios contemporáneos, más cuando los tratados y recopilatorios encaminados a tal efecto podían verse entremezclados a menudo en medio de discursos supuestamente ajenos a los suyos, formando parte de contextos diferentes, o actuando a modo de complemento. Sin ir más lejos, Valeriano tomó como “excusa” el marco de sus *Hieroglyphica* para ahondar en cuestiones de diversísima índole, no sólo con motivo de aquella discusión intelectual con Bocchi, sino en sentido amplio. Su recopilación jeroglífica es, a la práctica, una miscelánea típicamente humanista, que auna temas históricos, mitológicos, filosóficos y, en general, materias de copiosa erudición. Esta característica no es óbice para que su tratado haya sido considerado como el primer estudio de jeroglíficos con una exposición sistemática de tipo *enciclopédico*. Claro que, a diferencia de Horapolo y aun esa condición de ser su heredero humanista más directo, Valeriano aportó una obra compleja cuya intencionalidad última no era interpretar la escritura jeroglífica (que se daba por hecha gracias a Horapolo), sino sacar partido a su interpretación, lo que, por supuesto, no le resta valor y, de hecho, se ajusta al *espíritu de la época* y justifica la enorme repercusión que tuvo su tratado¹⁰¹. Con los inabarcables y feraces comentarios en relación con la interpretación jeroglífica que Valeriano dotó a sus *Hieroglyphica*, que la convierten en una magna obra de casi un millar de páginas, lejos de “traicionar” a los jeroglíficos que él tenía por egipcios, les otorgaba una puesta en valor y los contextualizaba en la visión humanista del mundo del Quinientos. Y es que, en una Europa como la renacentista (y como será la barroca) condicionada por el tono político autoritario y por el tono dogmático de la Reforma y la Contrarreforma, si la teoría y práctica de la *imagen* –en palabra, en figuración o en ambas– evolucionaron con el dinamismo dibujado en apartados anteriores es porque propiciaban una fórmula para intentar resolver, o al menos afrontar, las problemáticas o inquietudes de orden político y religioso. Si Valeriano, y el Humanismo en general, recurrió al jeroglífico (o a cualquiera de las opciones icónico-literarias que tenía a su alcance) fue con el propósito de dotar de más entidad al cometido erudito y de enriquecer la obra, sea cual fuere su naturaleza (miscelánea, vocabulario, libro de fábulas, hagiografía, entre otras).

¹⁰¹ No sólo en la segunda mitad del siglo XVI, también a lo largo del XVII e incluso en el XVIII, cuando la labor llevada a cabo a mediados Seiscientos por el jesuita alemán Athanasius Kircher ya había supuesto en el contexto del Siglo de las Luces un hito en la interpretación jeroglífica (lejana por entonces a las posteriores de Young y Champollion). Así, en la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert (publicada entre 1751-1772), se darán tres nombres en relación con el *desciframiento* jeroglífico: el de Horapolo, de Valeriano y de Kircher. Denis DIDEROT y Jean le Rond D’ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, V, «Do-Esymnete», Chez Marc-Michel Rey Libraire, Amsterdam, 1755, p. 476. Lejos de ser esta la única esta alusión a Valeriano, el autor de los *Hieroglyphica* gozará de gran prestigio en la Ilustración. Nada más y nada menos que una docena de páginas será las que Nicéron le dedique en sus *Memoires*, donde Pierus Valerianus recibirá la consideración de ser uno de los más afamados «hommes illustres». Jean Pierre NICERON, *Memoires pour servir à l’histoire des hommes illustres dans la république des lettres: avec un catalogue raisonne de leurs ouvrages*, XXVI, Briasson, Paris, 1734, pp. 345-356.

Un par de años antes de morir, Giovanni Pietro Dalle Fosse, más conocido como Pierio Valeriano (1477-1558), vio publicada la obra que culminaba toda una trayectoria humanista, dedicada casi por completo al estudio y al cultivo de lo literario, los *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii* (Basilea y Florencia, 1556). Había nacido en la ciudad alpina de Belluno, en la región del Véneto. Naturalmente, aquí no nos compete ahondar en su biografía, pero sí fijarnos en el punto vital que nos interesa y que arranca en 1493, año en que empezó la etapa veneciana de Valeriano, junto a un tío suyo, el franciscano Urbano Bolzanio (1442-1524), humanista que, al igual que Valeriano, apenas llegó a utilizar nunca el apellido familiar, Dalle Fosse. Urbano, antes de impartir griego en Florencia y Venecia, de ser el responsable de la primera gramática griega en latín, publicada en 1498 bajo el título *Institutiones Graecae Grammatices*, y de pertenecer a la *academia aldina* regentada por Manuzio, había sido un gran viajero, especialmente en la etapa de 1473-1484. Por todo este bagaje de Urbano, el joven Valeriano era por aquel entonces un sobrino impresionado por su tío y, movido por ello y por la admiración hacia el círculo intelectual que le rodeaba, decidió cambiar su segundo nombre, «Pietro», por el de «Pierio», parece ser que inducido por Marcantonio Coccio, llamado *Sabellico* (ca. 1436-1506), ilustre figura del humanismo veneciano que se lo adjudicó en honor a las *Musas Pierianas*¹⁰²; y, no conforme con ello, adoptó el apellido Valeriano, por el cual sería conocido en adelante¹⁰³. A la mutación del nombre y apellido debe sumarse que a veces añadió el «Bolzani» de su tío, e incluso el gentilicio de su localidad natal, «Bellunensis», por lo que, si ya es habitual encontrar entre los humanistas una variación de nombres a razón del extendido gusto renacentista a latinizarlos, en el caso de Valeriano esta variación es exponencial (lo que, lógicamente, dificulta su localización y/o identificación en inventarios)¹⁰⁴.

Fue en esta etapa formativa veneciana que Valeriano entró en contacto con la esfera de poder e intelectualidad del momento, donde sin duda sobresalía un nombre, el de Giovanni de Medici (1475-1521), segundo hijo de Lorenzo el Magnífico y futuro Papa León X (a partir de 1513). Este contacto no era fruto de la casualidad. Tiempo atrás, Urbano, el tío de Valeriano, había tenido a Giovanni como discípulo con motivo de sus clases de griego. De ahí que Valeriano lograra ampararse bajo la tutela de los Medici, bajo la cual empezó a publicar obras antes de expirar la primera década del siglo XVI, en un contexto histórico complicado a causa de la Guerras de Italia, de las que derivó la Liga de Cambrai y la invasión del Véneto, situación que obligó a nuestro humanista al exilio, circunstancia que, según todo indica, debió marcarle profundamente¹⁰⁵.

¹⁰² Sabellico dedicó este epigrama a Valeriano, recogido en su *Pieri Valeriani Amorum Libri* (Venecia, 1549): «*Petrus eras, cum te tot Norica Saxa tenebant; / Pierus ad Venetae dictus es Urbis aquas. / At postquam Cyrrha superata Antra illa subisti, / Adscribi Aoniis ut mereare choris, / Iam mihi nec Petrus neque Pierus; ista facessant, / Sed fueris vero nomine Pierius.*» Cfr. Haig Gaisser, ob. cit., p. 282.

¹⁰³ No me consta que Haig Gaisser dé una explicación al respecto, pero pudiera deberse a una advocación a alguno de los santos mártires con este nombre, cuya equivalencia latina *Valerius* alude a una gran fortaleza y valor.

¹⁰⁴ Es más que probable que este listado no las contenga, ni mucho menos, todas: Piero/Pierio Valeriano; Pierio Valeriano Bolzanio; Pierius Valerianus; Joannis Pierii Valeriani Bellunensis; Ioannis Pierii Valeriani; Ioannes Pierius Valerianus; Giovanni Piero Valeriano (así lo cita Burckhardt en su *Die Kultur der Renaissance in Italien*); Giovan Pietro della Fosse; Bolzanio Pierio Valeriano; Ian Pierre Valerian (en una versión francesa de los *Hieroglyphica* publicada en 1615); Pero/Pedro Valeriano (en inventarios escurialenses); Jean Pierus Valerianus Bolzanius (en las citadas *Memoires* de Nicéron); Pierus Valerian (tal y como aparece en el referido volumen V de la *Encyclopédie*). Naturalmente, no olvidamos el simplemente «Pierio» tal y como aparece en los *Diálogos* de Antonio Agustín.

¹⁰⁵ Porque, más tarde, Valeriano recordaría su huida de Venecia en algunos pasajes de los *Hieroglyphica*. Uno de ellos se inserta con motivo del doble-jeroglífico «Palma» y «Laurel», a lo que Valeriano se lamenta: «*Ab eo*

Pese a la coyuntura adversa, Valeriano consiguió publicar en la Venecia de 1509 una recopilación de poemas, los *Prælua Quædam*. Sirva esta primigenia compilación como *preludio* de una intensa tarea humanística, heterogénea, versátil y prolífica, que incluyó esta faceta poética, junto a tantas otras (crítico literario, traductor, corrector de textos para Manuzio), reservando para los últimos años de su vida la de profesor en la Universidad de Padua. Y sirva también para denotar un punto de inflexión, el tenido hacia 1510, cuando algunos especialistas sitúan los inicios de gestación de su tratado jeroglífico. Y es que, de vuelta a Venecia, Valeriano dio los primeros síntomas de interés por el mundo de la *imagen*; así se desprende en un pasaje de los *Hieroglyphica*, cuando Valeriano recupera una carta enviada tiempo atrás al sobrino de un amigo suyo, Antonio Agnello, coleccionista y estudioso de medallas antiguas¹⁰⁶. Dice así:

*...Idem propemodum studium ab Urbano [Bolzano] patruo meo erat mihi quodammodo haereditatum, qui cum magnam orbis partem pererrasset, mutorumque nosset hominum mores, de peregrinationibus suis Ægyptiis, Arabicis, Palestinis... Quotidie igitur cum simul esse dabatur Agnellus aliquid habebat quod super numismatis alicuius gestaminibus aut titulis disputeret. Ego, si quid diceret quod ad Ægyptiaca faceret hieroglyphica, in eo summo opere delectabar.*¹⁰⁷

Este fragmento pone de manifiesto dos cosas. La primera, que uno de los rasgos más fascinantes de los *Hieroglyphica* de Valeriano es que nos permite construir, paso a paso y de la mano del propio autor, los argumentos que vamos hilvanando: basta con acercarse con calma y tesón al millar de páginas que forman los *Hieroglyphica*¹⁰⁸ para conocer no sólo la trayectoria humanista de Valeriano, sino cómo el autor se imbuyó de la recepción egipcia –en este caso sí con sello italiano– que luego, con la publicación de su tratado, abonaría el terreno para, a razón del tema que nos ocupa, fomentar todavía más la recepción egipcia hispánica y, con ella, la existencia de un *renacimiento jeroglífico* en la Monarquía de la segunda mitad del siglo XVI, aunque ello no necesariamente implique que el humanista español siempre estuviera de acuerdo con los postulados que Valeriano vertió en los *Hieroglyphica*, caso de Antonio Agustín. El autor de Belluno suscitaba en Agustín ciertas reticencias en el ejercicio de la docta erudición, pese a no negar el arzobispo que las informaciones contenidas en el *libro* de Valeriano, generadoras de discusión entre los círculos humanistas, le fuesen *de mucha merced*¹⁰⁹.

vero tempore quo bella illa calmitosissima, tam aspera, tam continua, me non modo ex tranquillo eo secessu exturbaverunt, verum tota etiam patria expulerunt, quandiu foris profugus, errabundus, inops vixi, tui semper memor, atq[ue] sollicitus fui, quod vicem etiam tuam et bonorum omnium ingemiscebam et ubicunque locorum cives tuos dispersos etiam ipsos comperissem (...). Valeriano, ob. cit., lib. L «Quæ per Palmam et Laurum significantur ex Sacris Ægyptiorum Literis», fol. 368v. Tono profundamente herido y dramático bajo esas *desdichadas, ásperas y continuadas* guerras, y que hallamos con relativa frecuencia en los *Hieroglyphica* de Valeriano, evocando una calidad literaria seguramente debida a su vertiente poética.

¹⁰⁶ Agnello es importante dentro del círculo de amistades de Valeriano porque estaba relacionado con el humanista Joannes Lascaris (1445-1534), griego afincado en Italia tras la caída de Constantinopla, primero al servicio de Lorenzo de Medici, para quien viajó a Oriente para la adquisición de textos griegos, y luego al servicio de Francia como embajador de Luís XII en la Venecia de 1504-1509. Fue durante esta etapa diplomática veneciana cuando Lascaris conoció a Valeriano. *Cfr.* Haig Gaisser, ob. cit., p. 299.

¹⁰⁷ Valeriano, ob. cit., lib. XLVI [dedicado al *magnífico* Antonio Agnello] «De urnis Nili, lucerna et facibus, turibulo, et phiala, demum igne & aquis», fol. 338v.

¹⁰⁸ Tuve ocasión de hacerlo unos años atrás, con motivo de la elaboración de un trabajo para una de las asignaturas de Doctorado (Primer Cuatrimestre del Curso Académico 2009/2010).

¹⁰⁹ «A Pierio Valeriano no tengo por hombre que entienda bien las medallas, ni su libro [*Hieroglyphica*] aprovecha mucho para ellas; hablo de lo que a mi gusto parece, remítome a quien lo entienda [pero] V. M. no dexé de escribirme, que me hace mucha merced». Carta de Antonio Agustín a Jerónimo Zurita, en Monzón, a 20 de octubre de 1572. Extraído de: Antonii AUGUSTINI, *Opera Omnia*, vol. VII, Typis Josephi Rocchii, Lucæ, 1772, «Cartas españolas de Don Antonio Agustín, Arçobispo de Tarragona», p. 213.

La segunda, y retomando el contenido del fragmento, que esa sugestión que Urbano ejerció en Pierio, alentada por los viajes que, decíamos, su tío llevó a cabo en los años setenta y ochenta del siglo XV, se refleja en el texto reproducido con la alusión a una *peregrinationibus* por lugares de Próximo Oriente, entre los cuales, Egipto, que hubiera sido anotada por Bolzanio en un *Itinerarium*, hoy perdido y sólo referenciado en un manuscrito de 1522 del propio Valeriano, los *Antiquitatum Bellunensis Sermones*¹¹⁰. La sugestión de Urbano en Pierio cobra fuerza con la segunda frase del fragmento destacada en negrita («*Ego, si quid diceret quod ad Ægyptiaca faceret hieroglyphica, in eo summo opere delectabar*»). Valeriano parecía complacido ante el ofrecimiento de Antonio Agnello en ayudarle al estudio de los jeroglíficos egipcios, en una Italia, la del *Cinquecento*, sumida plenamente en su *renacimiento egipcio*. A saber: los jeroglíficos oníricos de Colonna ya surgían su efecto desde hacía tiempo; el tratado de Horapolo ya tenía cierto recorrido a sus costas; los frescos mantuanos del Palazzo Tè plasmaban alegres jeroglíficos; otros frescos, los pintados en la vaticana *Sala dei Santi*, figuraban la historia mítica de un Osiris *italiano*, que previamente Nanni había hecho revivir en papel; y, a partir del pontificado de Julio II, esculturas egipcias y *egiptizantes* salpicaban un Belvedere vaticano a modo de *museo arqueológico*. Tras Julio II, el mencionado León X, antiguo alumno de Urbano e impulsor del humanismo y las artes¹¹¹, en el transcurso de su pontificado (1513-1521) se mostró sumamente interesado por el territorio africano; el detonante fue el *trabajo de campo* de Al-Hasan ben Muhammad al-Garnati, mejor conocido como Juan León el Africano, nombre que el propio Papa impuso, tras convertirse al cristianismo, a este geógrafo y viajero de origen hispano-árabe; en un par de ocasiones, León el Africano recorrió parte de África, incluyendo el país del Nilo, cuya hazaña reunió en *Descrizione dell' Africa e delle cose notabili che ivi sono*, manuscrito de 1526 que, con su publicación en la Venecia de 1550, obtuvo gran repercusión y, por lo que a nosotros concierne, repercutió en la labor africanista de Mármol y Carvajal, aunada en su *Descripción general de África* (Granada, 1573) y en la correspondiente segunda parte, aparecida en Málaga en 1599, a la que he aludido en el Capítulo I del trabajo. Ahora bien, el Papa no llegaría a tener en sus manos el manuscrito de 1526; murió cinco años antes, a causa de una salud frágil y de una obesidad crónica, según relata el propio Valeriano. Antes de que ello ocurriera, León X había dispuesto que Valeriano fuera secretario personal de Giulio de Medici quien, tras el breve pontificado de Adriano VI, se convirtió en Clemente VII (1523-1534). Son estos, según vemos, unos años en los que Valeriano se afianza y posiciona en el seno de la vida papal¹¹².

¹¹⁰ Que fueron publicados póstumamente. La alusión de Valeriano al *Itinerarium* de Bolzanio dice así: «*Opportune vero mihi præ manibus est Urbani Valeriani [Bolzanio] Patruï mei Itinerarium, qui quocunque se contulerit, totius antiquitatis vir studiosissimus, nihil usquam quod ad rerum memoriam faceret, prætermisit*». Ioannis Pierii VALERIANI, *Antiquitatum Bellunensis Sermones Quattuor*, Apud Iacobum Sarzinam, Venetiis, 1620, lib. IV, p. 107.

¹¹¹ Este halo intelectual e indulgente comportó que sus contemporáneos le llamaran el «Papa alegre y confiado», Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ y José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Historia de la Iglesia*, vol. II: *La Iglesia en la Época Moderna*, Pelicano, Madrid, 2011, p. 43. Era ésta una visión benévola que, sin embargo, cambiaría sustancialmente al final de su pontificado, tras la alianza con Carlos V y de la cuestión bélica con Francia.

¹¹² Visible en su nombramiento como arcipreste de la Catedral de Belluno (1517), al tiempo de convertirse en tutor de los sobrinos de León X; uno de ellos, Ippolito de Medici, sería en el futuro el patrono que más ayudó a Valeriano en su tarea jeroglífica (varios pasajes de los *Hieroglyphica* refieren a «*Hippolyti Mediceï, discipuli mei*»). Durante el escaso año de pontificado de Adriano VI (1522-1523), la situación de Valeriano tuvo altibajos (téngase en cuenta que este Papa no era Medici). Retirado en su Belluno natal, escribió esas *Antiquitatum Bellunensium*. Faltaba poco, empero, para recuperar su estatus con Clemente VII, que nombró a su antiguo secretario personal «*secret chamberlain, apostolic protonotary and count palatine*» (Haig Gaisser, ob. cit., p. 16). En 1529, el pontífice le propuso ser obispo de Capodistria (Eslovenia), que Valeriano rechazó, optando por seguir en Roma, donde fue preceptor de los nietos de Clemente y luego de Pablo III Farnese, hasta que en la última etapa de su vida alternó entre Padua y Belluno.

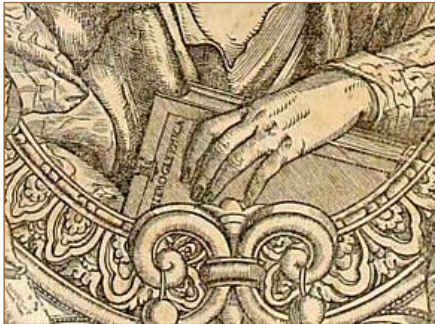
Si Valeriano estaba *complacido* con la idea de estudiar los jeroglíficos egipcios, es posible que también lo estuviera un personaje al que hemos aludido en Capítulo IV a colación de la esfera cabalística impulsada por López de Carvajal: Egidio da Viterbo, figura clave en el Vaticano del último decenio del XV y de los dos primeros del XVI, presente en los pontificados de Alejandro VI, en el efímero de Pío III, junto al de Julio II y León X, cuando fue nombrado cardenal. Egidio se convirtió en el principal apoyo en la tarea jeroglífica de Valeriano, no desde el punto de vista financiero, sino de recomendación en los círculos influyentes de la Roma del momento¹¹³. Apoyo que alentó a una de las dedicatorias secundarias de los *Hieroglyphica* dirigida al cardenal, así como el Libro XVII, enteramente dedicado al humanista «Aegidium Viterbiensis» y centrado a tratar las variantes del jeroglífico «Cigüeña», animal que –según Valeriano y tantos otros, tales como Erasmo– significaba para los egipcios ‘Piedad’ y ‘Vigilancia’.

En los años veinte, mientras Alciato concebía su *Emblematum liber*, Valeriano pareció aparcarse su cometido jeroglífico. Así lo delata, por un lado, la publicación de las *Castigationes varietates Virgilianae Lectionis* (Roma, 1521), obra en la que el humanista de Belluno se refugió en la tradición filológica épica de Virgilio; y por el otro, la sacudida en todos los sentidos que supuso el episodio aludido páginas atrás, el *Sacco di Roma*, acontecido en la primavera de 1527 bajo el pontificado de Clemente VII. La acción de las tropas imperiales de Carlos V obligó a Valeriano abandonar Roma, un segundo exilio que bien pudo igualar o superar el trauma provocado por el primero, vivido en su etapa de juventud. En el lapso de diez años, Valeriano estuvo por toda la Península itálica, instalándose en Florencia, Bolonia, Venecia y Padua. A su regreso a Roma, Pierio entró en una etapa reflexiva. Una reflexión sobre sí mismo y sobre aquello que le rodeaba, sobre qué había supuesto el *Sacco* para él y para sus colegas humanistas. Y lo reflejó, cómo no, en sus *Hieroglyphica* (sobre todo en los Libros I y VII), a través de esos príncipes *aduladores* que, empero, podían devenir en *parásitos traidores* (véase nota 24); y no sólo en relación al jeroglífico «Ciervo», también en otros, como «Elefante» (Libro II) que, según Valeriano, era el animal más *monstruoso* que la naturaleza había dado, o «Perro» (Libro V), jeroglífico figurado en un cánido atado a una correa, mediante el que establecía, de nuevo, un símil ideográfico con la idea de *príncipe*. En resumidas cuentas, un ‘ciervo’ que era engañoso, un ‘elefante’ que aplastaba con su peso, un ‘perro’ que más valía llevar atado. Significaciones, todas ellas, poco o nada sutiles (pues tanto el lector de entonces, como el de ahora, puede leerlas directamente en esos inabarcables y feraces comentarios con los que, según he indicado, el autor acompañó a cada uno de los jeroglíficos del tratado), y que evidencian lo que apuntaba al iniciar este apartado: la intencionalidad última de los *Hieroglyphica* de Valeriano no era interpretar los jeroglíficos, sino sacar partido a su interpretación, condensando en ellos la visión humanista de un mundo tan complejo como era el del Quinientos y, yendo más allá, plasmando con contundencia algo que quizá ningún emblema de Alciato consiguió lograr: mostrar y transmitir a través del jeroglífico humanista (cuya figuración visual alcanza, sólo en Valeriano, su sentido pleno mediante la palabra) un tiempo pretérito. O, acudiendo una vez más al *Zeitgeist* burckhardiano, cristalizar el *espíritu de una época*¹¹⁴.

¹¹³ Haig Gaisser, ob. cit., p. 9. Cabe decir que Cesare Ripa no pasará por alto los conocimientos de Egidio, haciendo alusión a ellos en un par de momentos de su *Iconologia* (Ripa, ob. cit., vol. II, p. 224, 427).

¹¹⁴ Debo precisar que los *Hieroglyphica* no fue la única obra en la que Valeriano volcó tales reflexiones. Lo hizo también en *De litteratorum infelicitate*, unos diálogos iniciados en 1529 y que iría retomando a lo largo de su

Escribiendo, enseñando, oficiando como sacerdote en su Belluno natal. Es la vida por la que optó Valeriano a partir de los años cuarenta. Eran los tiempos del pontificado de Paulo III, el Papa de la *Genealogia illustrissime*. Pierio había pasado el trance de la muerte en 1535 de Ippolito, su discípulo predilecto (*vide* nota 112) y faltaban poco menos de veinte años para la suya propia. Dos décadas que dedicaría a revisar y ampliar la obra más importante de su tío Urbano, aquella primera gramática griega en latín; a escribir obras propias, algunas de las cuales permanecerían inéditas; y, cómo no, a ultimar el estudio de sus jeroglíficos, a los que había consagrado gran parte de su vida. Por suerte, bien pudo tener en sus manos algún ejemplar de los *Hieroglyphica*¹¹⁵. Al poco tiempo, en las Navidades de 1558, Pierio Valeriano moría a la edad de 81 años. Lo hizo probablemente con el sosiego de haber concluido y publicado su magna obra, aun sin llegar a conocer –quizá ni siquiera sospechar– la repercusión que tendría y el sinfín de usos que se darían a *sus* jeroglíficos.



Joannis Pierii Valeriani Bolzanii,
Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum Literis Commentarii
Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, fol. s/n.

El autor sostiene un ejemplar de sus *Hieroglyphica*.
En la encuadernación, se aprecia el título rotulado.

VI.1.3.1. Posibilidades del método valeriano en la recepción del mito egipcio

La aparición de la *princeps* de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano en 1556 tuvo lugar, en paralelo, en dos ciudades distintas: primero en Florencia, en una edición parcial que sólo reunía ocho libros; y en Basilea, donde la obra apareció en su totalidad, es decir, con el compendio de los 58 libros¹¹⁶. En adelante, y de forma casi continua hasta finales de la siguiente centuria, el tratado del humanista de Belluno tuvo una veintena de ediciones y reediciones, principalmente en latín, si bien a partir del último tercio del siglo XVI conoció traducciones a lenguas vernáculas que, de hecho, coinciden con las que hemos visto de Horapolo y, además, en el mismo orden de aparición (francés, italiano y alemán), careciendo por tanto de una versión castellana, aunque no por ello se restara intensidad a la repercusión que el repertorio valeriano tendría en la Monarquía.

vida, dejándolos inacabados y con una publicación póstuma, la veneciana de 1620, donde se incluyeron los aludidos *Antiquitatum Bellunensis Sermones*. En cuanto a los diálogos que versaban sobre la condición de *infelicitad*, es la única obra que Jacob Burckhardt menciona de Valeriano, enfatizando el pulso literario que significaron para la Roma del *Cinquecento* y cómo captaron el desencanto del autor de Belluno y en general del Humanismo «bajo la amarga impresión producida por el saco de Roma», puesto que «si la historia de la cultura debe dar prioridad a aquellas declaraciones en las que la acusación puede verse moderada por la compasión humana, ninguna fuente histórica puede compararse con el tan citado escrito de Pierio Valeriano, *Sobre la infelicitad de los literatos*». Burckhardt, ob. cit., p. 245.

¹¹⁵ Puesto que la *princeps* de Basilea ofrece un grabado xilográfico alusivo a ello (*vide supra*).

¹¹⁶ Para la singularidad de dos ediciones príncipes, véase Sagrario LÓPEZ POZA, “Sabiduría cifrada en el Siglo de Oro. Las enciclopedias de *Hieroglyphica* y figuraciones alegóricas”, *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp. 167-200. A esta particularidad se suma que, a partir de la segunda edición (Basilea, 1567), los *Hieroglyphica* podían contener un total de 60 libros, debido a que los 58 de Valeriano (de la edición completa) se vieron ampliados con otros dos que firmó Celio Agostino Curione (1538-1567), hijo del erasmista Celio Secondo. Por ahora no entraré en este añadido, que siguió una línea similar a la de Valeriano; lo haré más tarde, a colación de las trabas inquisitoriales que veremos.

CUADRO 3

**HIEROGLYPHICA SIVE DE SACRIS ÆGYPTIORUM LITERIS COMMENTARII, DE PIERIO VALERIANO:
RELACIÓN DE EDICIONES Y REEDICIONES DEL TRATADO EN EL PERÍODO 1556-1678***Se marcan con asterisco (*) las ediciones presentes en la Laurentina*

- 1556, Florencia** *Editio princeps* (parcial) impresa por Laurentius Torrentinus. En latín. 8 libros.
- 1556*, Basilea** *Editio princeps* (completa) impresa por Michaël Isengrin. En latín. 58 libros íntegros.
- 1567*, Basilea** En latín. La obra se ve aumentada con dos libros de Celio Agostino Curione (libros LIX y LX). Reedición en 1575*.
- 1576, Lión** Traducción al francés de Gabriel Chappuys (1546-1611): *Commentaires hieroglyphiques ou images des choses de Ian Pierius Valerian...; plus deux liures de Cælius Curione...*
- 1579, Lión** En latín, de las prensas de Bartholomæum Honoraty (Barthélemy Honorat). Reedición en 1586.
- 1586, Leiden** ¿En latín? Sin más datos.
- 1594*, Lión** En latín, de las prensas de Thomam Soubron. Reedición en 1595.
- 1602, Venecia** Traducción al italiano: *Gli Ieroglifici overo commentari delle occulte significazioni degli Egizzi e d'altre nationi*. Presenta algunas modificaciones en la parte de Curione.
- 1602, Lión** En latín, de las prensas de Pauli Frelon (Paul Frellon). Reedición en 1610. Incluye una *Hieroglyphicorum Collectanea ex Veteribus et Neotericis Descripta*.
- 1604, Venecia** En latín. Incluye otra obra de Pierio Valeriano, el *Pro Sacerdotum Barbis*.
- 1615, Lión** Nueva traducción al francés, en este caso de Jean de Montlyart. De las prensas de Paul Frellon.
- 1615, ¿Helmstedt?** Traducción al alemán. Sin más datos.
- 1621-1626, Lión** Caso especial (*vide* CUADRO 2).¹¹⁷
- 1631, Colonia** En latín. Los *Hieroglyphica* de Valeriano aparecen junto a otras de sus obras: *De litteratorum infelicitate, Pro Sacerdotum Barbis, Antiquitatum Bellunensium, Hieroglyphicorum*
- 1647, Amsterdam** Sin más datos.
- 1654, Colonia** En latín. Con comentarios de Nicolas Caussin.
- 1664, Helmstedt** ¿En alemán?
- 1678, Frankfurt** En latín. Los *Hieroglyphica* de Valeriano aparecen junto a otras de sus obras, así como los *Hieroglyphica* de Horapolo y el *Hieroglyphicorum Collectanea ex Veteribus et Neotericis Descripta*.

La *princeps* dual florentina y basiliense presagiaba, en cierto modo, que la progresión secular de ediciones y reediciones de los *Hieroglyphica* de Valeriano no sería uniforme en cuanto a formato y contenido. Es cierto que este es un rasgo característico en el mundo de la edición e impresión de época moderna –aunar en un mismo volumen obras no siempre reunidas bajo un criterio lógico desde la perspectiva actual. Pero también lo es que en este caso se acentúa notoriamente. De ahí que resulte complicado determinar qué *libro* de Valeriano suscitó aquellas reticencias en Antonio Agustín.

¹¹⁷ Según el ejemplar consultado en BUB, cuya encuadernación (antigua) hace constar en letra manuscrita: *Hieroglyphica Valerian[i]*. La catalogación indica como título general *Joannis Pierii Valeriani Bellunensis Hieroglyphica seu de Sacris Ægyptiorum aliarumque gentium literis comentarii* [BUB Reserva 07 XVII-7422-1/2/3], pero en los libros que contiene no he podido localizar los *Hieroglyphica* de Valeriano, sino un compilatorio de 6 obras, de los que 4 son del humanista italiano: *Pro Sacerdotum barbibus ad Clarissimum Cardinalem Hyppolitum Medicem; Odarum Liber; Poemata Varia; Hieroglyphicorum Collectanea ex Veteribus et Neotericis Descripta* (cuya autoría presenta dificultades, lo que el mismo título resuelve apostillando «Et nunc primum Ioannis Pierii Valeriani et Anonymi»). Las otras dos obras (que completan el total de 6) son las siguientes: de una parte, los *Hieroglyphica* de Horapolo (*Hori Apollinis Niliaci Hieroglyphica quæ quidem ipse Ægyptio Sermone Extulit*), de ahí que en el CUADRO 2 hayamos indicado que se trate de un “supuesto” añadido a los *Hieroglyphica* de Valeriano. De otra, un *Hieroglyphicorum et Medicorum Emblematum*, curioso recopilatorio firmado por el médico francés Louis de Caseneuve; para detalles de este último, véase a Sagrario LÓPEZ POZA, “Los Emblemas y Jeroglíficos médicos de Louis de Caseneuve”, en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, VI, 12 (1993), pp. 9-21.

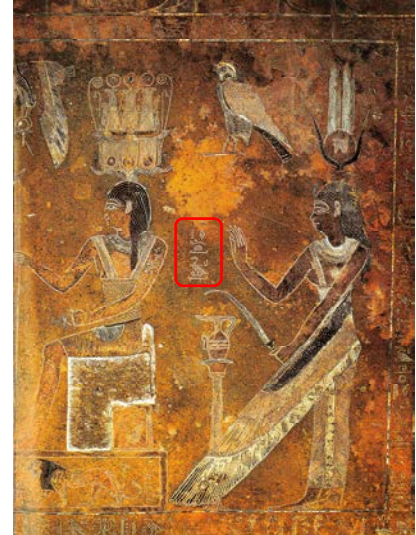
Parece claro que eran los *Hieroglyphica*, sí, pero ya no lo es tanto discernir de cuál de sus ediciones pueda tratarse, existiendo diferencias sustanciales entre unas y otras; y eso que la alusión de Agustín se inserta cuando sólo habían aparecido las dos ediciones príncipe y la segunda (Basilea, 1567), con añadidos ajenos a Valeriano que en adelante deberían mantenerse. A medida que impresiones y reimpressiones fueron sucediéndose, a la obra del humanista de Belluno aún le esperaban otras tantas alteraciones, culminando en la nueva centuria con el sumatorio de un breve *Hieroglyphicorum Collectanea ex Veteribus et Neotericis Descripta* (de sólo seis libros), cuya autoría no está clara y ofrece, respecto a Valeriano, un planteamiento distinto en cuanto a estructura (el *Hieroglyphicorum* sigue un orden alfabético, al contrario de Valeriano, que no lo hace pese a estructurar sus *Hieroglyphica* en base a esa exposición sistemática *enciclopédica* aludida unas páginas atrás)¹¹⁸; y también en cuanto a análisis (el *Hieroglyphicorum* aboga por un jeroglífico netamente descriptivo, no figurativo, a excepción de la edición lionesa de 1626 que incluye al final un grabado *egiptizante*).

Dejando de lado las ediciones del Seiscientos, es en la *princeps* basiliense de 1556 donde Valeriano clarifica al lector qué objetivo perseguía su tratado y en qué consistía ‘hablar’ con sus jeroglíficos, hilvanados a merced de comentarios –los vertidos en los *Hieroglyphica*– que no sólo sacarían a la luz las cuestiones egipcias en base a historias, monedas e inscripciones antiguas; las *letras sagradas* también imbuirían a ese lector de un sentido místico y le permitirían ir al encuentro del mismo Cristo, de los apóstoles y los profetas, junto a grandes hombres pretéritos, avanzando cuán egipcios se trataran, como Pitágoras o Platón; tras todo ello, residía latente la finalidad de evidenciar la naturaleza de las cosas humanas¹¹⁹. De ahí que, por la voluntad de Valeriano plasmada en el propio frontis de la *princeps* basiliense y por la condición de sus *Hieroglyphica* a modo de miscelánea en tanto que compendio histórico, filosófico y costumbrista, que las posibilidades del método valeriano respecto a la recepción del mito egipcio aumenten exponencialmente en comparación al método horapoliano examinado con anterioridad. Ante tal magnitud, es obvio que no podemos detenernos a desmenuzar el método valeriano más de lo debido, pero sí al menos dirimir aquellos puntos clave que lo vertebraron, dada precisamente la condición de su tratado como corpus misceláneo. En primer lugar, a razón de la implicación de Valeriano en su historia reciente, tal y como hemos asistido a colación del *Sacco di Roma*, episodio que condicionó la concepción e interpretación de algunos de sus jeroglíficos. Y, relacionado con el *Sacco*, pero indirectamente, tenemos los pasajes de los *Hieroglyphica* que se hacen eco del hallazgo arqueológico *egipcio* con más impacto –no sólo en el XVI, también en las centurias venideras– y que establecen un tímido diálogo entre el jeroglífico humanista y el asido del modelo *egiptizante* por excelencia: la *Tabula isiaca*.

¹¹⁸ Si utilizo este término es amparándome en los supuestos *enciclopédicos* con los que ya han sido definidos, en los últimos años, los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano. Al respecto, Sagrario LÓPEZ POZA, “Empresas, emblemas, jeroglíficos: agudezas simbólicas y comunicación conceptual”, en Roger Chartier y Carmen Espejo (eds.), *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Marcial Pons, Madrid, 2012, p. 49.

¹¹⁹ «LECTORI. Habes in hisce commentarii non solum variarum historiarum, numismatum, veterumque inscriptionem, verum etiam præter Ægyptiaca & alia pleraque mystica, tum locorum communium ingentem magna cum oblectatione sylvam: tum sacrarum littera[r]um, in quibus haud raro & Christum ipsum, & Apostolos Prophetasque, huiusmodi locutionibus usos fuisse videmus, exquisitam interpretationem, ut sanè] non temere Pythagoram, Platonem, aliosque summos viros ad Ægyptios doctrinae gratia profectos intelligas: quippe cum hieroglyphice loqui nihil aliud sit, quam divinarum humanarumque rerum natura aperire. Vale & hoc periuicundo iam per Pierium oblato beneficio feliciter fruerè». Valeriano, *Hieroglyphica*... ob. cit., frontispicio de la obra.

Decía Braudel que, a finales de los años 1520, a raíz del trágico final de Roma, sin olvidar el de Florencia, las grandes ciudades que habían nutrido el Renacimiento cambiaron el color de los rayos que irradiaban, del mismo modo que –comparaba el maestro Braudel– sucede en el mundo teatral, cuando la luz de los proyectores pasa bruscamente del blanco al verde, del rojo al azul¹²⁰. Algo parecido a la imagen descrita por Braudel ocurre al situarnos ante la *Tabula isiaca*, cuyos rayos rojizos y plateados que irradia cambiaron bruscamente los colores que habían caracterizado el anticuarismo hasta el instante de su descubrimiento, el cual veremos en Capítulo VII si tuvo lugar –o no– durante el *Sacco di Roma* en la primavera de 1527.



Tabula isiaca (detalle del registro central)
© Museo Egizio di Torino [inv. 7155]

Su aspecto llamativo viene dado por la tonalidad que le confieren los materiales con que la mesa está fabricada (bronce envejecido y nielado en plata). Destacamos en rojo los jeroglíficos que hay en esta parte del registro central.

Aunque no será hasta más adelante que nos ocupemos del jeroglífico asido de fuentes *egiptizantes* en base a la *Tabula isiaca* (Epígrafe VII.1.1.1), lo cierto es que no podemos pasar por alto ese diálogo –hemos advertido que tímido– que el jeroglífico humanista estableció en el seno del repertorio valeriano, concretamente en el Libro XXXIII de los *Hieroglyphica*, al ser éste donde se concentran la mayor parte de alusiones a la mesa en cuestión¹²¹. Lo curioso es que tales alusiones no reparan en los jeroglíficos que la *tabula* sí presenta insertos, ni siquiera en las figuras egipcias que, divididas en 3 registros, ocupan su superficie (véanse un par de ellas en la ilustración de esta página); Valeriano asume la mesa como una composición compacta, a la par que extrapola ideas que nada tienen que ver con su programa iconográfico, siendo el caso del «DIS MANIBVS»¹²², fórmula epigráfica recurrente y una de las varias interferencias en la figuración del jeroglífico humanista que atenderemos en Epígrafe VI.2.1. De ahí que ‘hablar’ a través del jeroglífico valeriano significara no traspasar del ideograma de factura humanista; y de ahí también que las posibilidades que ofrecía el método valeriano para la recepción del mito egipcio se adentraran por unas vías en las que el antiguo Egipto quedaba a menudo subordinado a la propia condición de corpus misceláneo de los *Hieroglyphica*. Fijémonos, por ejemplo, en el Libro XXVII, centrado en examinar dos jeroglíficos: el *pulpo* y el omnipresente *delfín*. El segundo se asocia a los conceptos ‘Mar’ y ‘Agilidad’; el primero, al de ‘Impaciencia’ porque –razona Valeriano– cuando este octópodo está hambriento, la impaciencia puede incluso hacerle llegar a ingerir sus propios tentáculos.

¹²⁰ Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, ob. cit., vol. II, p. 233.

¹²¹ Siendo además el dedicado a su tío Urbano, con lo que se otorgaba a esta figura familiar (hemos visto que crucial en la trayectoria de Pierio Valeriano) la solemnidad y la *memoria* de antigüedad lo suficientemente meritorias bajo la forma simbólica de la *Tabula isiaca*. Valeriano refiere a ella en estos términos: «*tabulae cuiusdam ob antiquitate admirabilis exemplum ad me Roma misit Bembus meus*», en alusión a Pietro Bembo, humanista y bibliotecario del Vaticano estrechamente relacionado con este objeto *egiptizante* hasta el punto de llegar a conocerse, tal y como veremos en el siguiente Capítulo, como *Mensa bembina*. Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. XXXIII, fol. 233r.

¹²² *Idem*, fol. 234r.

¿Por qué compendiar en el mismo libro criaturas marítimas, pero tan distintas entre sí? Y he aquí ese hilo conductor de los *Hieroglyphica* en tanto que compendio histórico, filosófico y costumbrista. Este Libro XXVII (descriptivo, sin apoyo de ningún jeroglífico en imagen) estaba dedicado al patriarca de Aquilea, por entonces Giovanni Grimani (1506-1593), circunstancia que vuelve a no ser fruto de la casualidad. En el transcurso del siglo XVI, la familia Grimani había formado en el Quirinal una notoria colección de antigüedades. En los jardines de la villa había un templete presidido por una Venus; la estatua alzaba con delicadeza un delfín y, al mismo tiempo, sostenía un Cupido que, a su vez, tenía a los pies un pulpo. ¿Qué mensaje alegórico podía transmitir este conjunto escultórico del Quirinal? Valeriano lo tenía claro: se trataba de una alegoría del ‘Amor’, donde Venus se mostraba hacia esas criaturas en actitud maternal, como si se tratara de la propia Virgen María¹²³. Valeriano envolvía a sus jeroglíficos de una evidente carga cristiana, haciendo gala de *quella antica virtù*, es decir, de la *virtus* antigua loada por los clásicos, entremezclada con la *virtus* cristiana. El jeroglífico «DELPHINO ET POLYPO» es sólo un ejemplo de otro de los puntos clave del método valeriano, en este caso con motivo de la implicación del autor de Belluno en su entorno más inmediato. Dicho de otro modo, el compendio de dedicatorias de los *Hieroglyphica* de Valeriano, desde la principal (que atañe a la obra en su conjunto)¹²⁴, hasta la última de las secundarias (indicada al inicio de cada uno de los 58 libros del tratado), suponen en sí mismas un jeroglífico a modo de criptograma, sustituyendo la fórmula del método horapoliano («QUÉ QUIEREN DECIR LOS EGIPCIOS CUANDO DIBUJAN UN “_____”») por un sistema criptográfico de *personaje-jeroglífico* que podemos sintetizar del siguiente modo:

- Cada libro que compone los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano trata sobre un jeroglífico, que puede ser simple o múltiple. Valeriano le adjudica una determinada forma, procedente en la mayoría de los casos de la tradición horapoliana: animal, vegetal, humana, material, geométrica. Una misma forma puede presentar dentro del corpus de cada libro diversas posibilidades y, por ende, diferentes atributos y argumentos según el capítulo.
- Cada libro está dedicado a un personaje relevante del momento y, por lo general, del entorno vital del autor. La dedicatoria va acompañada de una epístola que presenta al personaje de turno; en ella, no sólo se alaba convenientemente a su figura, sino que se inserta en episodios históricos, que tanto puede ser de la Antigüedad como de la historia reciente, cuyas referencias tienen casi siempre una finalidad moralizante, crítica o de reflexión.
- Se da paso al libro propiamente dicho a modo de tratado orgánico. El autor expone sus elucubraciones sobre el significado del jeroglífico (o jeroglíficos en el caso de que sea múltiple) y aporta su interpretación, la cual puede guardar relación directa o indirecta para con el personaje. Así, a los ejemplos que hemos expuesto en varios momentos (Cosme de Medici, Egidio da Viterbo, Vittoria Colonna, Giovanni Grimani), podemos añadir otros tantos, tales como el cardenal Jacopo Sadoletto (Libro XXI, jeroglífico «Azor», variante del halcón perdiguero); el humanista Angelo Colocci (Libro XXIII, concerniente a aves que van del cisne y el ruiseñor, al loro); y un larguísimo etcétera.

¹²³ Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. XXVII, «AMORIS FIRMITAS: Delphino & Polypo», fol. 199r/v. Cabe decir que la Villa del Quirinal, la composición escultórica de Venus y su inclusión en el repertorio valeriano son cuestiones que tenía trabajadas desde hace unos cuantos años por mi interés en la figura de Pierio Valeriano. Recientemente han sido recogidas y puestas al día en Janna ISRAEL, “Displaying Objects and Performing Publics: Antonio Maria Zanetti’s *Delle Antiche Statue*”, en Andaleeb Badiée Banta (ed.), *The Enduring Legacy of Venetian Renaissance Art*, Routledge, London & New York, 2016, pp. 121-138; en esp. p. 125-126.

¹²⁴ Dirigida a Cosme de Medici, «Illustrissimo Cosmo Medici Florentinorum Duci, Hetruriaequ Principi, Heroi Incomparabili», al que Valeriano también le dedica el Libro I, donde se trata del jeroglífico *león*, ‘Fortaleza’.

A partir de este esquema puede intuirse el sinfín de posibilidades que ofrece el método valeriano para la recepción del mito egipcio. Eso sí, posibilidades subyugadas a buena parte de los factores que, según lo denotado en el apartado Objetivos y Metodología, habían transformado Egipto respecto a sus cánones faraónicos; se hallaban sometidos a la reinterpretación de las fuentes grecolatinas; corrompidos por la tradición bíblica y adulterados por connotaciones herméticas; y, en este caso de forma particularmente intensa, entremezclados con la mentalidad e ideales *sui generis* que condicionaron la concepción de la cultura *tenida* por egipcia en el Renacimiento tardío. En definitiva, la complejidad del repertorio valeriano vino a sumarse a los jeroglíficos fantasiosos de Colonna, al componente jeroglífico de Dürer en la *Ehrenpforte*, al elenco de emblemas de Alciato y, por supuesto, a la primera edición impresa del tratado horapoliano con jeroglíficos figurativos (la veneciana de 1547). En el margen de medio siglo, cada una de estas acciones, independientes a la par que complementarias, gestaron un preludeo de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, iniciándose con ellos una segunda generación del *renacimiento jeroglífico*, que iba a coincidir de pleno con la segunda mitad del XVI y, tal y como hemos constatado en lo que llevamos dicho hasta aquí –cuando alcanzamos el ecuador de este extenso Capítulo– y seguiremos viendo en lo que aún queda de él, de la cual iba a tomar parte activa la Monarquía de Felipe II.

VI.1.4. El pulso de los *Hieroglyphica* en el corazón de la Monarquía

La presencia de Valeriano y la inmersión del *renacimiento jeroglífico* en la segunda mitad del XVI hispánico no son, ni mucho menos, de extrañar dada la predisposición en materia jeroglífica que estaba cuajándose desde mediados de la centuria a merced de aportaciones como las de Beuter o Mexía; que continuó dándose, en paralelo a la *princeps* de Valeriano, con la edición valenciana del tratado horapoliano por parte de Palmireno; y que, justo un año después, en 1557, prosiguió su arraigo en el humanismo español con Fox Morcillo –citado a colación de unos comentarios del *Timeo*. Hasta entonces, este humanista sevillano se había centrado en la filosofía natural, la lógica y la ética, y, al margen de Platón, había trabajado a Cicerón y Aristóteles; ahora, la propuesta que hacía con *De Historiæ institutione dialogus* (Amberes y París, 1557), consistía en disertar sobre los entresijos en el aprendizaje de los hechos históricos y en cómo evitar su olvido:

Al mirar el origen de la historia, me parece que la causa de su creación fue el que los hombres quisieron conocer no sólo la suya sino la de sus mayores y aquellos que eran tenidos en gran estima, y esto por un apetito de honor e inmortalidad que en todos existe por naturaleza. Pues como vieran cuántos y cuáles hechos ilustres y admirables acontecieron y los poseyera el recuerdo y la memoria de aquellos a quienes habían visto hacerlos, igual que hacían estatuas y otras cosas de este jaez pensaron en hacer una historia de sus hechos para recordarlos. Y como todavía no se habían inventado las letras, se la entregaban a sus hijos como si fuera una conversación que sus mayores les habían encomendado a la memoria, para que, a su vez, mediante una especie de audición hereditaria, se la transmitiesen a sus sucesores. Luego alguno la anotaba con unas ciertas letras, como los egipcios con jeroglíficos, para que, comprendidas éstas, la posteridad recordase los hechos de sus antepasados.¹²⁵

¹²⁵ Sigo la traducción al castellano ofrecida por Antonio CORTIJO OCAÑA, *Teoría de la historia y teoría política en el siglo XVI. Sebastián Fox Morcillo: De Historiæ institutione dialogus*, Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2000, pp. 203-204.

Al final del fragmento, un matiz sin duda revelador: Fox consideraba la jeroglífica simplemente como una escritura antigua. Desnudos de cualquier connotación ocultista o hermética, desmarcados de toda tradición egipcia remota y ambiguamente ancestral, y desprendidos de cualquier carga aglutinadora del conocimiento *supremo* o *absoluto*, los jeroglíficos no tenían por qué constituir un código o un sistema simbólico y pasaban a ser *letras* con las que se había grabado la memoria del pasado o, como dice Fox, con las que se posibilitaba que «la posteridad recordase los hechos de sus antepasados». Ahora bien, debe puntualizarse que la observación de Fox Morcillo recaía, en este caso, en los habitantes de las Indias Occidentales, en medio de un ejercicio asociativo entre el Nuevo Mundo y el antiguo Egipto que nos vamos encontrando a lo largo del trabajo; las analogías y similitudes detectables entre indígenas americanos y egipcios (antiguos) nos encauzan hasta la frase de apertura del presente Capítulo, la cual nos acompaña de forma abreviada en el encabezado de esta Tercera Parte de la investigación:

lidem quoque homines, praeter id quod summo artificio animalum, arborum rerumque aliarum, imaginibus tan quam hieroglyphicis literis omnia describant...¹²⁶

A imagen y semejanza de los pobladores del país del Nilo, los del Nuevo Mundo recurrían a representaciones de la flora y la fauna para describirlo *todo*. Y hemos cortado el fragmento justo en el instante en que Fox se dispone a desvelar que

...ut ego vidi nuper librum eo modo descriptum et Carolo V Caesari oblatum, habent etiam antiquitatis et generis sui quique vestigia designata, ut arborem, saxum aliudve huiusmodi signum quo nobilitatis suæ testentur vetustatem.¹²⁷

Es difícil precisar a qué *librum* dedicado a Carlos V que, según señala Fox, él mismo había podido ver poco antes de redactar esta parte del *De Historiæ institutione dialogus*, se refiere el humanista sevillano, si bien se ha especulado con que pueda tratarse del *Codex Nuttall*, también conocido por el nombre de su último poseedor, *Codex Zouche*¹²⁸. Manuscrito prehispánico que, en calidad de presente enviado desde las lejanas Indias, le hizo llegar Hernán Cortés al Emperador en julio de 1519, este códice compilaba signos de escritura del pueblo mixteco, uno de los sistemas jeroglíficos usados en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles. Fuera este *librum*, o no, la cuestión de fondo es que un ramal del *renacimiento jeroglífico* es el bifurcado en los códices prehispánicos, en base a una serie de supuestos en torno a las escrituras novocontinentales que no podían desligarse de la recepción egipcia¹²⁹.

¹²⁶ Sebastián FOX MORCILLO, *De Historia Institutione Dialogus*, Ex Officina Christophorum Plantinum, Antverpiæ, 1557, fol. 11r.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Partidario de esta identificación con el *librum* referido por Fox es Cortijo Ocaña, ob. cit., p. 205 n. 18.

¹²⁹ La necesidad evangelizadora en el Nuevo Mundo comportó que el estudio de las lenguas amerindias recayera en misioneros españoles, convertidos en una especie de traductores de urgencia, gramáticos improvisados y aprendices de varias lenguas a la vez. Aunque muchos códices pertenecientes a las culturas mesoamericanas y sudamericanas se perdieron, en ocasiones se tomaron medidas para evitarlo. Así, Antonio de Mendoza y Pacheco (ca. 1490-1552), primer virrey de Nueva España, mandó confeccionar entre los años 1541 y 1542 un manuscrito pictográfico, el *Codex Mendocino* (o *Mendoza*) que, pese a ser de nueva manufactura mexicana, imitaba a los pictogramas y jeroglíficos antiguos, y aunaba noticias mito-fundacionales sobre los orígenes de Tenochtitlán. Antes de enviarlo a Carlos V, este códice pasó por manos de escribanos españoles que añadieron descripciones y glosas en castellano, intentando probar suerte en su traducción. Los jeroglíficos egipcios *versus* los sistemas de escritura que se iban documentando en el Nuevo Mundo engrosan esas analogías y similitudes entre indígenas americanos y antiguos egipcios que todavía nos irán apareciendo en otras latitudes de la investigación.

Sirva la tríada humanista compuesta por Mexía, Palmireno y Fox Morcillo para esbozar esa predisposición en materia jeroglífica que estaba cuajándose desde mediados de la centuria, sin olvidar que estamos atendiendo al jeroglífico humanista y que, por tanto, en paralelo se estaban propiciando otras aportaciones coetáneas a éstas, pero concernientes al jeroglífico egipcio *ad hoc* que –tal y como ya hemos indicado– se reservan para el siguiente Capítulo. Claro que, para tomarle el pulso a los *Hieroglyphica* en el corazón de la Monarquía, tanto al repertorio de Horapolo como al de Valeriano, y quién sabe si también algún otro (Arias Montano será el encargado de decírnoslo), es imprescindible explorar otras vías que nos conduzcan a los fondos escurialenses que, desde las primeras *entradas*, fueron engrosando y enriqueciendo la librería Laurentina. Y, claro está, quizá también contribuyendo a consolidar el *renacimiento jeroglífico*.

Existen lugares que, por muchas veces que se hayan pisado, siempre causan el mismo asombro y estupor. Uno de ellos, la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Dejando atrás las escarpadas escaleras de piedra y habiendo cruzado la pequeña puerta de madera que da acceso, se hace inevitable recordar a Jerónimo de Sepúlveda cuando aseguraba que «no hay quien no enmudezca entrando en esta pieza», y añadía que «tiene esta gran librería quince mil libros y más»¹³⁰, cifra ingente que sugiere indefectiblemente que en sus estantes pudiera cobijarse algún atisbo del *renacimiento jeroglífico*. Antes, empero, de rastrearlos, vale la pena dirigir la mirada hacia arriba, a los frescos que decoran la cámara. Es cierto que este trabajo no es lugar para examinar el programa iconográfico inserto en la bóveda y el friso de la biblioteca, más habiendo sido atendido en infinidad de estudios. Pero sería imperdonable no reparar en uno de los plafones laterales, en el muro oeste de la sala, en el que se muestra a una docena de sacerdotes egipcios junto al Nilo, midiendo las tierras de cultivo tras la inundación.



Bellísima perspectiva de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

A la izquierda de la imagen, en registro superior, el fresco *Los sacerdotes egipcios* («ÆGIPTI SACERD.»)

Escribió fray José de Sigüenza que «se acabó de pintar la librería el año de 1592 (...). La invención y traza de las historias es mía». Pero los temas de los frescos ejecutados por Pellegrino Tibaldi entre 1590 y 1592 más bien respondían a otros gustos, tales como los del arquitecto real Juan de Herrera. Ahora lo veremos.

¹³⁰ Julián ZARCO CUEVAS, *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, IV: *Historia de varios sucesos de las cosas notables que han sucedido en España y otras naciones desde el año de 1584 hasta el de 1603*, escrita por el P. Fray Jerónimo de Sepúlveda el tuerto, monje jerónimo de S. Lorenzo el Real..., Imprenta Helénica, Madrid, 1924, p. 372.

El fresco *Los sacerdotes egipcios* supone una de esas vías que van a permitir alcanzar el cometido que nos proponemos en este apartado: no buscar mensajes en *tono* jeroglífico en sentido de 'enigma', sino tomar el pulso a los *Hieroglyphica* en el corazón de la Monarquía. Para empezar, la escena se inscribe en el espacio dedicado a la Geometría, una de las Artes Liberales plasmadas en la bóveda de la Biblioteca, y evocada a través de figuras geométricas e instrumentos de medida. Naturalmente, éste no es el único fresco escurialense que guarda relación con la idea de «Egipto», sino que forma parte de un horizonte laurentino más amplio en lo tocante a la recepción egipcia. De una parte, y en la propia Biblioteca, tenemos el alusivo a *Los gimnosofistas*, vinculado a ella, de refilón, a merced del fenómeno del ascetismo que se dio en el país del Nilo a inicios de la Era. De la otra, en el Estado de la Cuestión nos hemos referido al jeroglífico «CVBVS» de Valeriano (recuérdese que puesto en relación con el concepto divino «SVPREMVM NVMEN»), y, por extensión, al 'cubo', la figura hexaédrica regular por la que se mostró interesado Herrera. De ahí que la presencia iconográfica del 'cubo' en el seno de la decoración de la Real Basílica de El Escorial, en un contexto artístico y devocional clave como es la Gloria, resulte sumamente sugerente por su posición estratégica: el 'cubo', simulado en piedra, aparece bajo los pies de la Primera y la Segunda Personas de la Trinidad¹³¹.



«La Gloria de la Trinidad» o *Visión del Paraíso*. Fresco atribuido a Lucca Cambiaso, ca. 1583
Bóveda del Coro Alto, Basílica del Monasterio de El Escorial

¹³¹ Taylor, ob. cit., p. 15 y ss. También Rosemarie MULCAHY, *La decoración de la Real Basílica del Monasterio de El Escorial*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1992, pp. 98-99.

A pesar de esa posición estratégica, visible y notoria, los cronistas de la época –incluido Sigüenza– hubieran pasado por alto esta presencia cúbica a la hora de describir el fresco pintado en el Coro Alto de la Basílica escurialense por el italiano afincado en la Corte española Lucca Cambiaso (1527-1585). Si tomamos como cierta la premisa que Felipe II se hizo cargo en primera persona hasta del más mínimo detalle constructivo y decorativo de El Escorial, puede deducirse que la razón por la cual el hexaedro está representado en el sitio en que está es porque así debía ser. La determinación de situarlo en esta parte del templo radica en una combinación de factores donde el denominador común es la preeminencia del cubo de naturaleza pitagórica-platónica¹³²; de ahí su reconocimiento en el tratado de Alberti, en los comentarios de Ficino del *Timeo* (y la versión que hizo Fox), sin olvidar la redimensión hermética en Valeriano. Y aún cabría añadir un factor más: en el instante de pintarse este fresco (hacia 1583), Herrera ya habría escrito su *Discurso sobre la figura cúbica*¹³³, asumido la dirección de la recién creada Academia de Matemática (1582), y estaría en plena elaboración de *Institución de la Academia Real Mathematica* (Madrid, 1584), donde abogaría por una articulación sistemática de los conocimientos universales basada en presuntas ideas de los antiguos egipcios¹³⁴.

Desde mediados del tercer milenio, Egipto contaba con un amplio dominio del conocimiento matemático, entendido en su alcance teórico y práctico más extenso (Geometría, Trigonometría, Álgebra), circunstancia aventajada de la que se hicieron eco matemáticos, filósofos, físicos y astrónomos, entre ellos el más insigne e ilustre de los Siete Sabios griegos, Tales de Mileto. A raíz de visitar Egipto, Tales observó las pirámides y anotó lo que luego trasladaría a su doctrina de Álgebra y Geometría, y vehicularía en las teorías sobre la relación entre figuras triangulares y sus respectivos ángulos¹³⁵. En concomitancia con la supremacía egipcia puesta en valor en el apartado de Objetivos y Metodología, y su vigencia a merced de la *translatio cultus et philosophiae*, se consideraba que los antiguos egipcios habían sido los primeros en usar las herramientas trigonométricas mediante el cálculo en grados, minutos y segundos para la medición de ángulos en su inmemorial labor constructiva. Unos conocimientos que, en conjunto, fueron aunados y transmitidos por Tales, junto a Pitágoras, Arquímedes, Euclides y el seguidor de éste, Apolonio de Perga/Perge (262-190 a.C.), uno de los matemáticos más destacados de su tiempo, establecido en la Alejandría de Ptolomeo III y Ptolomeo IV. Todos y cada uno de ellos acabaron absorbidos por el mundo romano –pensemos, si no, en Vitrubio– y convirtiéndose en obligados referentes para la disciplina matemática y la ingeniería cultivadas y expandidas en el Cuatrocientos y Quinientos.

¹³² Cfr. Taylor, ob. cit., p. 16.

¹³³ En caso de que la autoría sea suya (recuérdese la discusión entre Taylor y Bury). Lo mejor en estas ocasiones es que hablen las fuentes: «No tiene este tratado nombre de auctor, pero parece y lo es iuan de herrera...». [*Declaración de*] *las figuras que es necesario penetrar y entender para la introduçion al Cubo*, RBME d-III-25 (6°), ff. 111r-153r.

¹³⁴ Cfr. Fernando CHECA CREMADES, “Un príncipe del Renacimiento. El valor de las imágenes en la Corte de Felipe II”, en *Felipe II: un monarca y su época*, ob. cit., p. 54. Checa no justifica tal presunción; intentaremos nosotros hacerlo aquí. De la *Institución de la Academia* existe edición moderna, que señalaré un poco más adelante.

¹³⁵ Aunque perdida, la obra de Tales de Mileto (ca. 625-ca. 547 a.C.) fue recogida por autores posteriores. Primeramente, por un discípulo de Aristóteles, Eudemo de Rodas (siglo IV a.C.), quien refirió a la ciencia que Tales obtuvo de los egipcios en una *Historia de las Matemáticas* (ca. 320 a.C.), también perdida. Posteriormente, por Proclus, un filósofo tardío (siglo V de la Era), autor del *Primer libro de los elementos de Euclides*; en este tratado, Proclus incluyó un comentario sobre el legado de Tales, otorgó suma importancia al origen egipcio en ramas específicas de la matemática, y aseguró que los elementos relativos al Álgebra y la Geometría habían pasado de Egipto a Grecia de la mano de Tales de Mileto. Al respecto, remitome a Isaac MORENO GALLO, “Topografía romana”, en Raúl Alba (*et alii*), *Elementos de ingeniería romana*, Colegio de Ingenieros Técnicos de Obras Públicas, Barcelona, 2004, p. 25 y ss.

Y, en base a los postulados expuestos, la Monarquía de Felipe II no sería una excepción. En el cometido de fundar y activar la mencionada Academia de Matemática, cuando el decenio de 1580 iniciaba su andadura, Juan de Herrera tuvo especial cuidado a la hora de escoger los textos que los alumnos deberían leer, por lo que mandó hacer la traducción inmediata al castellano de tratados como, en palabras del propio Herrera,

el undécimo y duodécimo de Euclides, y la Perspectiva y Especularia que ha impresso a su costa, los Sphericos de Teodosio, los Equiponderantes de Archímedes y va acabando otro intitulado **Apollono Pergeo**.¹³⁶

De ahí que las presuntas ideas de los antiguos egipcios en Herrera fueran el resultado natural de este hervidero de proyectos y manejo de fuentes de autoridad, que perseguían recuperar los orígenes de las ciencias exactas y, para ello, aproximarse a los tratados de Arquímedes, Euclides y Apolonio de Perga (en el texto, *Apollono Pergeo*). Uno de los encargados de llevar a cabo estas traducciones «en romance, por averse de leer, y hélo yo hecho por estarme cometido á mi por órden de S. M. el sacar libros para esta nueva academia»¹³⁷, fue el matemático, cosmógrafo real y catedrático de la propia institución, Pedro Ambrosio de Ondériz (?-1596). Al poco de recibir el mandato de Herrera, Ondériz sacaba una *Perspectiva y especulativa de Euclides* (Madrid, 1584). Ahora bien, el trabajo de Ondériz venía a complementar la tarea traductora iniciada previamente con *Los seis libros primeros de la Geometría de Euclides* (Sevilla, 1576), de Rodrigo Zamorano (1542-1623), matemático, astrónomo y cosmógrafo vallisoletano afincado en la Casa de Contratación de Sevilla que en el prefacio de la obra ya advertía sobre cuáles eran los orígenes de la Geometría:

cuyos invētores dizē haver sido los Egyptios por la grande necesidad q de aquella tenía. Porq como el rio Nilo en el estio crecia tanto q su creciente les regasse y aun anegasse todos los campos, venia a deshacer y borrar los terminos y linderos de las heredades de toda la tierra (...). De aqui vino q los juezes median por las reglas que cada uno hallava mas ciertas y verdaderas lo que a cada uno le pertenecia. De los quales el primero que se lee haver dado reglas para la medida fue **Meris Rey de Egypto**, al qual se atribuye la invencion de la Geometria.¹³⁸

Que el Nilo tenía mucho que ver con el desarrollo científico en Egipto, parecía obvio. De hecho, Arquímedes de Siracusa (ca. 287 aC-ca. 212 a.C.) había observado, también a raíz de viajar a Egipto, la tecnología aplicada en el aprovechamiento del agua. Esta observación alentó al matemático de la Magna Grecia a nutrir sus teorías mecánicas; a formular el método para determinar la densidad de los cuerpos tomando como unidad la densidad del agua; y a fabricar numerosos inventos, entre ellos el más conocido, el *tornillo de Arquímedes*, inspirado en lo que había visto en las acequias egipcias, dispuestas junto a los canales del Nilo y que servían para la extracción de agua¹³⁹.

¹³⁶ Moreno Gallo, art. cit., p. 26.

¹³⁷ Extraído de: Martín FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Disertación sobre la Historia de la Nántica y de las Ciencias Matemáticas que han contribuido á sus progresos entre los españoles*, Viuda de Calero/RAH, Madrid, 1846, p. 226.

¹³⁸ Rodrigo ZAMORANO, *Los seis libros primeros de la Geometria de Euclides traduzidos en lengua Española por Rodrigo çamorano Astrologo y Mathematico y Catedratico de Cosmographia por su Magestad en la Casa de Contratacion de Sevilla*, En Casa de Alonso de la Barrera, Sevilla, 1576, fol. 4r. El nombre destacado en negrita (Meris) es uno de los faraones citados por Diodoro (BH, lib. I, 51, 5; 52, 6), responsable del lago al que dio nombre (Moeris) visto en Capítulo II.

¹³⁹ Moreno Gallo, art. cit., p. 29.

Y, enlazando con el asunto que veníamos atendiendo, si Juan de Herrera estuvo implicado en primera persona en el programa de los frescos escurialenses, no parece rebuscado –parafraseando a René Taylor– considerarlos como jeroglíficos mediante los cuales se pretendiera transmitir un mensaje, cuyo trasfondo estaba en cierto modo relacionado con el propio edificio de El Escorial¹⁴⁰. Se esté, o no, de acuerdo, lo cierto es que, de una parte, la inclusión del ‘cubo’ en la bóveda del Coro Alto de la Basílica puede ser interpretada desde esa perspectiva pitagórico-platónica, hasta la hermética y luliana, aun tampoco ser descabellada la opción de que se tratara de una composición de inspiración valeriana (el jeroglífico «CVBVS»), a juzgar que esta figura aparece en los *Hieroglyphica* de Valeriano como símbolo aglutinante del «SVPREMVM NVMEN». De otra, la inclusión de las Artes Liberales en la Laurentina, en concreto la relativa a la Geometría donde se insertaba la escena egipcia de los sacerdotes, puede responder a algo parecido a una *voluntad jeroglífica*. Y es que, estando encima de la mesa el lenguaje recogido por Horapolo y desarrollado por Valeriano, y a plena disposición de las producciones eruditas, ya fueran literarias, artísticas o plásticas, no podía pasar por alto en la edificación por excelencia del XVI español¹⁴¹. De ahí que, si amarramos los cabos sueltos, el resultado sea que el Escorial fue proyectado siguiendo una especie de *patrón jeroglífico*¹⁴², bajo el influjo hermético-ocultista aportado por Herrera, aprobado por el propio Rey¹⁴³, y culminado por una visión arquitectónica y por un programa decorativo (en la Biblioteca y la Basílica) impregnados de un componente iconográfico de carácter *mágico* y asociados a una doctrina: la derivada de los textos pseudolulianos que circulaban en medio de un *lulismo humanista*¹⁴⁴. Pero insistimos: debemos tener en cuenta los mensajes en *tono* jeroglífico, pero aquí no buscamos *lo* jeroglífico sino *los* jeroglíficos.

VI.1.4.1. Del arquitecto real...

Con apenas quince años, el cántabro Juan de Herrera de Maliaño (1530-1597) había tomado parte de la comitiva del príncipe Felipe de Habsburgo en el *felicísimo* viaje. De las entradas triunfales que tuvieron lugar durante el transcurso del periplo, quizá la que más impactara en el joven Herrera fuese, precisamente, la que veremos con detenimiento en la *Addenda* del trabajo: la *joyeuse entrée* a la ciudad de Amberes de 1549. De ser así, esto explicaría que el arquitecto custodiara en su futura biblioteca personal uno de los compendios publicados con motivo de la efeméride antuerpiense, cuyos responsables fueron Cornelius Grapheus (del que hablaremos en la *Addenda*), junto al arquitecto y pintor Pieter Coecke van Aelst (1502-1550), introductor en la esfera flamenca de un tratado arquitectónico que para nosotros será crucial –el de Sebastiano Serlio.

¹⁴⁰ Taylor, ob. cit., p. 88.

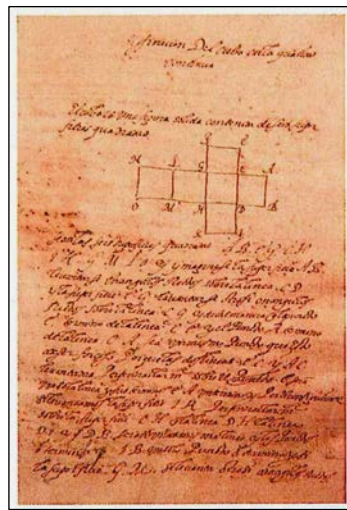
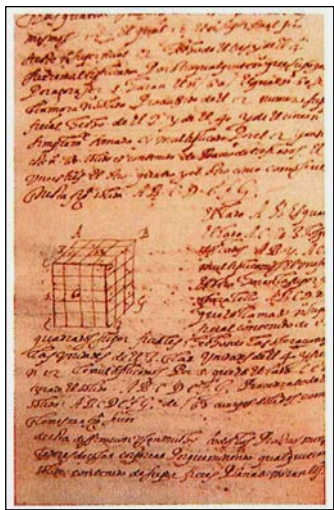
¹⁴¹ Al respecto, Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ, “El Escorial como palacio emblemático”, en AA.VV., *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV Centenario de la terminación de las obras*, CSIC/Departamento de Arte Diego de Velázquez-Centro de Estudios Históricos (CEH), Madrid, 1987, pp. 95-106.

¹⁴² Aunque Taylor no usara esta expresión, sí que sugirió que «tomando la figura geométrica a la que el sabio [Herrera] se refiere tan asiduamente, la significación del cuadrado en relación con el plano de El Escorial es evidente, ya que determina la forma de los patios, de la proyección del Este y de la mayor parte del Templo» (Taylor, ob. cit., p. 88). Sin dejar a Taylor, «parece que Paciotto, ingeniero militar italiano, determinó la forma de la parte principal de la iglesia. Sus ideas fueron incorporadas a la traza definitiva de Juan Baustista de Toledo de 1562» (*idem*, p. 129, n. 213). A Paciotto le reencontraremos en Capítulo IX, a colación de una inscripción isíaca.

¹⁴³ En este sentido, Baltasar Porreño (1569-1639) evocará el gusto del Rey Prudente por «leer los libros de Raymundo Lulio, Doctor y Martyr». Baltasar PORREÑO, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Phelipe Segundo el Prudente, potentísimo y glorioso monarca de las Españas...*, En Casa de Melchor Sánchez, Madrid, 1663, p. 165.

¹⁴⁴ Taylor, ob. cit., p. 16. Mulcahy, ob. cit., p. 98.

El compendio en cuestión era *Le Triumphe d'Anvers faict 1550*, inventariado en el fondo herreriano como «el rezebimiento que se hizo al principe don Phelipo en Anbers, en fransés»¹⁴⁵. Sea como fuere, lo cierto es que una vez finalizado el *felicissimo* viaje se abrió un paréntesis de casi una década en la relación de Herrera con la Corte, el cual debería perdurar hasta 1559, año en el que fue nombrado «Criado de su Magestad», credencial que conservaría en adelante. Con el tiempo, cuando ya estaba al frente de la empresa arquitectónica escurialense, Herrera se convirtió en *hombre de arte y de ciencia* en el sentido más amplio, incluyéndose en esta amplitud de miras la vertiente luliana. De ahí que la biblioteca herreriana tuviera libros de Lull y de autores pseudolulianos, fruto del interés del arquitecto cántabro por aglutinar lo científico y lo divino; en este sentido, el *Ars* de Lull tanto le proporcionaba el 'método científico' necesario para ir de lo universal a lo particular en el marco de su atribuido *Discurso sobre la figura cúbica*, como le confería un halo religioso, por el hecho de ser una fuente de la que manaba «la piedad y el buen celo»¹⁴⁶. En paralelo a todo ello, Herrera establecía en su *Institución* aquella articulación sistemática en torno a ideas egipcias, eso sí, de raíces alejandrinas, en base a la más *perfecta* de todas las figuras que, como hemos apuntado anteriormente, era la circular, cuyo resultado era el mismo: una *trabazón* de lo científico y lo divino¹⁴⁷.



Dos folios pertenecientes a la [Declaración de] las figuras que es necesario penetrar y entender para la introducción al Cubo.

Es el *Discurso sobre la figura cúbica* atribuido a Juan de Herrera, ca. 1580

RBM d-III-25 (6°)
Dibujos en ff. 111v-114r

Este acento luliano en Herrera explicaría que, a su muerte, los fondos recopilados a lo largo de su vida contemplaran un número nada desdeñable de obras de cariz ocultista y hermética¹⁴⁸. Entre ellas, textos egipcios de factura helenística atribuidos al Trismegisto, en traducción castellana que, en base a Ficino, elaboró entre 1485 y 1491 el canónigo

¹⁴⁵ Miguel Á. ARAMBURU-ZABALA HIGUERA (dir.), *Biografía de Juan de Herrera*, Fundación Obra Pía Juan de Herrera, Santander, 2003, cap. II «Juan de Herrera en la Corte. El *Felicissimo* viaje del Príncipe Felipe», p. 60.

¹⁴⁶ Así al menos lo dejó Herrera por escrito en su segundo testamento, fechado a 20 de febrero de 1579. Aramburu-Zabala Higuera, ob. cit., p. 92.

¹⁴⁷ «...y así los antiguos Ægyptios figuravan esta travazõ de ciencias por un círculo grãde significador de la Theologia en cuyo cẽtro se tocavã dos pequeños, tocãdo cada qual d'ellos el mismo grãde q cõprehendia a todos por la parte de dentro, uno de los quales representava la Philosophia, y el otro la Moral y el centro del grande comun y contacto de los dos pequeños lo era también de otro círculo, q con su circunferencia passava por los cẽtros de los pequeños al qual llamaban Dialectica». Juan de HERRERA, *Institucion de la Academia Real Mathematica*, edición de J. Simón Díaz y L. Cervera Vera, Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1995, [texto facsímil], ff. 3v-4r. Agradezco al Dr. Julio Pardos su gentileza al haberme indicado esta edición moderna del tratado de Herrera.

¹⁴⁸ Taylor, ob. cit., p. 19. Los lazos hermético-ocultistas de Ramon Lull se estrecharon a lo largo del XVI al entremezclarse con elementos que acabaron por atribuirle ciertos escritos alquímicos y cabalísticos.

Diego Guillén de Ávila¹⁴⁹. Ahora bien, al margen de que este acento luliano en Herrera, sincrético dadas las mezcolanzas propias del Renacimiento, fuera más o menos marcado¹⁵⁰, la recepción del mito egipcio en el arquitecto real iba más allá del horizonte alejandrino y hermético-ocultista. De ahí la tenencia de un Domenico Fontana y la inventariada como «De la traslación de la aguja vaticana y de las fábricas que hizo Sixto V, en italiano» (veremos su importancia en Epígrafe VI.2); de un Vincenzo Cartari y «Las imágenes de los dioses», es decir, *Le imagini degli dei antichi*; o de un Boccaccio y su *De genealogia deorum*¹⁵¹. En esta relación de títulos de la biblioteca herreriana todavía podemos añadir unos «Jeroglíficos dedicados al Emperador Carlo Quinto, en estampas de mano, cubierto de raso carmesí», firmados por Jacopo Strada (1507-1588), discípulo en Mantua de una autoridad en jeroglíficos egipcios como Giulio Romano (le veremos en Capítulo VII), autor del *Epitome thesauri antiquitatum* (Lión, 1553) que tanto debería influir en los *Diálogos* de Agustín; y una enigmática «Manus hieroglyphica estampada en latín», quién sabe si una *estampa de magia*, la cual no hemos conseguido identificar¹⁵². Cerrando la relación, el indispensable *Emblematum liber* de Alciato, junto a un par de ejemplares –uno de Herrera y, al parecer, otro del Rey– de la «Monada hieroglyphica».

Monas hieroglyphica, de Ioannis Dee
Gulielmus Silvius Typ. Regius
Antuerpiæ, 1564

Frontispicio de la obra



Matemático, astrónomo y *alquimista místico* al servicio de la reina Isabel I de Inglaterra, John Dee (1527-ca. 1608) es el autor de *Monas hieroglyphica* (Amberes, 1564), un breve tratado, de apenas sesenta folios donde proclamaba haber dado con un jeroglífico, el «MONAS», que reunía en sí mismo la síntesis del universo gracias a una fórmula que aglutinaba matemática, cábala y alquimia en una ciencia *única*. Algo que recuerda a la noción de *panacea* en relación con las momias, como tendremos ocasión de comprobar.

¹⁴⁹ Al parecer, tanto Herrera como Felipe II poseían un ejemplar del *Asclepio*. Taylor, ob. cit., p. 149.

¹⁵⁰ En el Estado de la Cuestión ya se ha señalado el recelo despertado por Taylor y cómo fue acogido su transgresor estudio *mágico*, primero como artículo y luego como monografía. Respecto al asunto que aquí tratamos, no pasamos por alto que hay quien piensa que «la inspiración en textos herméticos es mucho menor en Herrera de lo que Taylor había pretendido». Miguel Á. ARAMBURU-ZABALA HIGUERA y Celestina LOSADA VAREA, «Juan de Herrera y la cultura clásica», en M. González Morales y J. Á. Solórzano Telechea (eds.), *II Encuentro de Historia de Cantabria (...)*, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2005, t. II, pp. 729-774; cita textual en p. 754. Controversias aparte, creemos necesaria la puesta en valor de la presencia de éstos y otros textos helenísticos de reminiscencias egipcias. Además, basta con acudir a las fuentes originales para constatar que Taylor no iba tan desacertado: el fondo herreriano incluía varias «obras de Mercurio Trimexistro y otros philosophos». Relación completa de impresos y manuscritos pertenecientes a Herrera en Francisco Javier SÁNCHEZ CANTÓN, *La librería de Juan de Herrera*, CSIC/Instituto Diego Velázquez, Madrid, 1941, p. 27 y ss.

¹⁵¹ Sánchez Cantón, *idem*.

¹⁵² Sánchez Cantón, ob. cit., p. 36 y p. 44.

Y, llegados a este punto, no hay más tregua para revelar lo que seguramente ya se habrá deducido: en los fondos de Juan de Herrera, inventariados a razón de sus cuatro testamentos¹⁵³, no se ha localizado el tratado de Pierio Valeriano. Una contrariedad, cierto, que podría desmontar la hipótesis del jeroglífico «CVBVS» situado a los pies de la Trinidad en el fresco de la Basílica escurialense. Claro que los fondos documentales herrerianos no pueden aislarse, ni desmarcarse, de otros, tanto o más importantes que los de la biblioteca del arquitecto. En efecto, los relativos a la Laurentina.

VI.1.4.2. ...al Rey

Empezada en bloque a partir de la primera *entrega* registrada el 2 de mayo de 1576, con un ingreso que sobrepasaba los 4.500 documentos entre obras impresas y manuscritos, nacía el fondo de una de las bibliotecas más ricas y selectas –si no la que más– de la Europa del momento, la Biblioteca del Monasterio de El Escorial¹⁵⁴. Fueron necesarios sólo tres días para revisar y comprobar cada uno de los miles de documentos que se insertaban en las disciplinas *oficiales*, como la Teología, la Filosofía y la Matemática. Ahora bien, una parte de la *entrega* presentaba ciertos rasgos que la distinguía del resto. El interés y la afición del Rey por libros de todo tipo –incluidos los de carácter mágico, cabalístico y ocultista– venía de lejos. Desde la década de 1540, el joven Felipe había adquirido obras encaminadas a satisfacer su gusto por lecturas lejanas a, precisamente, esas disciplinas *oficiales*; entre ellas, las tocantes a temáticas poco ortodoxas, llegando a ser tan abundantes que años más tarde, a mediados ochenta, se haría imprescindible la figura de un censor que *expurgara* la Biblioteca e hiciera desvanecer cualquier ápice de sospecha a ojos de la Inquisición¹⁵⁵. Y es en este *haber* escurialense, alejado de la ortodoxia y cercano a un orden de conocimientos de naturaleza mágica, hermética y ocultista, donde se nos perfilan esos estantes cuyos recios tablones de madera pudieran cobijar cualquier traza o atisbo del *renacimiento jeroglífico* o, en su defecto, alguna obra cercana o afín al *renacimiento egipcio*. Estantes donde, a merced de la *entrega* de 1576, fueron colocados tratados de vasto alcance, comenzando naturalmente por los antiguos.

Vista frontal de una de las robustas estanterías laurentinas, hechas de la materia y madera *toda preciosa* que decía Sigüenza.



Un muestreo para dibujar la *huella* egipcia en la Laurentina nos lleva a la diodoriana *De fabulosis Ægyptiorum gestis* (Basilea, 1531)¹⁵⁶; sigue por los textos herméticos aunados por Ficino y sacados en 1516 por Manuzio, si bien los ingresados corresponden a una reedición tardía, coincidente

¹⁵³ El primero, fechado a 20 de agosto de 1576; el segundo, antes referido, a 20 de febrero de 1579, el más exhaustivo por el detalle con que aparecen anotados sus bienes; el tercero, a 3 de diciembre de 1584, con Herrera ya enfermo; y, pese a su débil estado de salud, aún habría tiempo para un cuarto, y último, el más confuso de todos, datado hacia 1590, y del que poco se sabe, a parte de que fue «el pretendido cuarto y último testamento de Juan de Herrera». Para la cita textual y la cuestión testamentaria, Luis CERVERA VERA, *Los cuatro testamentos otorgados por Juan de Herrera*, Fundación Obra Pía Juan de Herrera, Santander, 1997. Asimismo, Agustín RUIZ DE ARCAUTE, *Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II*, Instituto Juan de Herrera, Madrid, 1997, Apéndice IX, p. 183 y ss.

¹⁵⁴ Remítome a Gregorio de ANDRÉS, “Entrega de la Librería Real de Felipe II (1576)”, en *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, vol. VII, Imprenta Sáez, Madrid, 1964, p. 7.

¹⁵⁵ Geoffrey PARKER, *Felipe II*, Alianza, Madrid, 1993 (2ª ed. revisada), p. 35.

¹⁵⁶ Gonzalo-Sánchez Molero, *La Librería rica' de Felipe II...*, ob. cit., p. 345.

con el año de *entrega* (1576), formados por el *De mysteriis Ægyptiorum* del pitagórico Jámblico de Calcis, por relatos de Proclus (*vide nota 135*) y por otros, presentes también en el fondo herreriano, del Trismegistos¹⁵⁷. La relación culmina con la inclusión en esta primera *entrega* de la aldina de los *Moralia* (Venecia, 1509); de ahí que la Laurentina contara, desde un primer momento, con el tratado XXVIII plutarqueo o, dicho de otro modo, tuviera a mano el *De Iside et Osiride*, el cual debemos recordar que, aunque en este caso así fuera, no siempre estaba incluido en el tratado de Plutarco por las razones esgrimidas en Epígrafe V.1.2.1¹⁵⁸. Tratados y autores antiguos aparte, el muestreo pasa naturalmente por lo propio con los renacentistas, cuya variedad es tan extensa y feraz que comprende desde descripciones geográficas relativas a Egipto, hasta obras que atañen a la cuestión de la momificación. De León el Africano, la *Descriptio Africae*; de un seguidor de éste, Mármol, la *Descripción general de África por el veedor Luis del Mármol*; de Pierre Belon du Mans, el anotado como *De las cosas memorables de Grecia, Asia, Judea, Egipto, etc.*¹⁵⁹; de Alejandro de Alejandro (*Alexandro ab Alexandro*), un tratado registrado sin título, que será desvelado en Capítulo IX del trabajo, junto a su relación con Egipto¹⁶⁰; de Bernardino Gómez de Miedes, los *Commentaria de sale*, incluyéndose en ellos una disertación sobre el embalsamamiento practicado en el antiguo Egipto que, en este caso, se verá en el pertinente Capítulo VIII¹⁶¹. Y en este bosquejo variopinto alcanzamos el epicentro del muestreo, donde la materia jeroglífica es considerable, albergando desde una *Hypnerotomachia* de Colonna a un *Monas hieroglyphica* de Dee¹⁶². Y, al fin, los dos registros para nosotros más significativos de la *entrada* de 1576:

940 – *Pierii Valeriani hieroglyphica*. Basileæ, 1556. 17-I-21.

992 – *Erasmi apophthegmata, et Horus de hieroglyphica*. Lugduni, 1547. 59-IV-24.¹⁶³

Respecto al segundo, el *Horus de hieroglyphica*, es decir, el tratado de Horapolo, presenta algunos interrogantes. Según se recordará, a los los *Apophthegmata laconica* de Plutarco nos hemos referido en Capítulo III; aquí, empero, nos encontramos ante la versión propuesta por Erasmo de esta obra plutarquiana la cual, de hecho, excedía de una mera traducción del texto plutarqueo, suponiendo una especie de adaptación erasmista al uso que obtuvo notorio éxito a raíz de publicarse por primera vez al iniciarse la década de 1530 bajo el título de *Apophthegmata sive scite dictorum libri sex* (Basilea, 1531). Un éxito tangible a merced de las setenta y seis ediciones que conoció esta obra pero que en ninguna de ellas hemos podido localizar ningún tipo de añadido de los *Hieroglyphica* de Horapolo, de ahí la incógnita que en el registro se presente junto a los *Erasmi apophthegmata*. Si buscamos las ediciones horapolianas más próximas en cuanto a fecha de publicación, resulta que son las de 1547 y 1548 (véase CUADRO 2); respecto a la primera, apareció en Venecia en una edición de Gabriel Giolito de Ferrari, siguiendo la traducción latina propuesta por Pietro Vasolli da Fivizzano en base a la de Trebazio; en cuanto a la segunda, lo hizo en París y presentaba ciertas particularidades:

¹⁵⁷ Inv. 568: «Marsilius Ficinus de vita, et Mercurius Trismegistus, Iamblichus et Proclus et Alcinoüs de doctrina Platonis, Basileæ, 1576, 18-IV-1-2». Andrés, ob. cit., p. 33.

¹⁵⁸ Inv. 1165: «Moralia Plutarchi, Aldus, 1509, cum Scholiis in margine doctoris Paez». Andrés, ob. cit., p. 60.

¹⁵⁹ Por orden: inv. 901, 1495-1496 y 1770. Andrés, ob. cit., p. 49, p. 81, p. 99, respectivamente.

¹⁶⁰ Inv. 926: «Alexander ab Alexandro, Parisiis, 1532, 73-VI-18». Andrés, ob. cit., p. 50.

¹⁶¹ Inv. 645: «Bernardini Miedis commentaria de sale, Valentiae, 1572 [sin sign.].» Andrés, ob. cit., p. 51.

¹⁶² Inv. 554: «Monas hieroglyphica Ioannis Dee, Antwerpiae, 1564, 38-V-13». Andrés, ob. cit., p. 33.

¹⁶³ Andrés, ob. cit., p. 51 y p. 53, respectivamente.

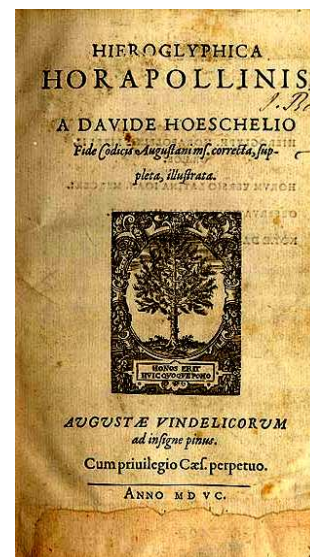
combinaba las versiones griega (*Ieroglyphiká*) y latina (*Hieroglyphica*) y presentaba los jeroglíficos horapolianos en un formato visual, asidos de la edición francesa de 1543¹⁶⁴. Sea como fuere, el caso es que este registro compartido entre Horapolo y Erasmo, de quien constatamos en ciertos momentos del Capítulo que coqueteó con el jeroglífico humanista, no es el único alusivo al repertorio horapoliano en el seno de la Laurentina:

- Sin movernos de la *entrada* de 1576, consta un registro que corresponde a la edición latina de los *Hieroglyphica* de Horapolo publicada en París en 1530, que también seguía la temprana versión de Trebazio.
- En un punto indeterminado, ingresa una de las ediciones más habituales y difundidas de Horapolo, la de David Hoeschel, publicada en el Augsburgo de 1595; pese a ser una edición en griego, en el frontis aparece rotulada como *Hieroglyphica*, y no *Ieroglyphiká*, y el prefacio de la obra está redactado en latín.
- Además de la obra impresa, no podemos pasar por alto el importantísimo fondo escurialense en códices manuscritos, ya procedieran de adquisiciones o donaciones. Fijándonos en los manuscritos griegos, que a finales del XVI ya ultrapasaban del millar, nos topamos con unos *Ieroglyphiká de Horapollon Nilous*.¹⁶⁵

Hieroglyphica Horapollinis
en edición de Davide Hoeschelio (David Hoeschel).
[Hans Schultes, en base a marca de impresor ►]
Augustæ Vindelicorum (Augsburgo)
1595

Frontis de la obra

[RBME 39-V-65]



Y en cuanto al primero de los registros, el de *Pierii Valeriani hieroglyphica*, cabe suponer que estuvo dispuesto en uno de esos estantes a partir del momento de inventariarse en la *entrada* de 1576. Una suposición que viene dada por la llegada de libros incluso antes de que tuviera lugar la plena instalación en El Escorial, acontecida en junio de 1571. Años atrás, en 1565, se había producido una temprana *entrada* a merced de un lote de 42 libros, consistente al parecer en duplicados de la biblioteca personal del Rey; una segunda *entrada* no se haría esperar (1566); poco después, a finales de 1568, la cifra de libros custodiados en el Monasterio rebasaba el millar, entre manuscritos e impresos.

¹⁶⁴ Recuérdese que era la primera traducción al francés, publicada por Jacques Kerver. La parisina de 1543 había sido una edición ilustrada con un total de 197 grabados, generalmente atribuidos a Jean Cousin. Un añadido al tratado contenía 10 jeroglíficos procedentes de la edición aldina y otros tantos de la *Hypnerotomachia* de Colonna.

¹⁶⁵ Códice 80 (Σ I 20), 2, ff. 27v-37v: «Ὠρο νάπολλωνον ιερογλυφικά (...). *Ori Apollinis Niliaci Hieroglyphica*». Al respecto, Alejo REVILLA, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, vol. IV, Imprenta Helénica, Madrid, 1936, p. 282.

Al conjunto de adquisiciones llevadas a cabo por embajadores dispersos aquí y allá de Europa, tales como Diego Guzmán de Silva en Venecia, Álava y Beamonte en Francia, y Arias Montano en Flandes, se sumaron los ejemplares procedentes de la biblioteca de Juan Páez de Castro (1572), los incorporados de Juan Bautista de Toledo (1573-1574), y todavía los provinientes de Diego Hurtado de Mendoza (1576)¹⁶⁶. Posteriormente, en ingresos sucesivos registrados de 1581 en adelante, fueron arribando a la Laurentina impresos y códices, destacando los de Antonio Agustín (1591-1593) y, más allá del trance del Rey, la cesión póstuma de Arias Montano (1599) o la incorporación de libros raros y valiosos que, a merced de la testamentaria de Felipe II, ingresaron entre 1602-1614.

Que los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano estuvieran en la Laurentina no es –ni pretende serlo– un dato nuevo¹⁶⁷. Ahora bien, mientras que la presencia de Horapolo en la Biblioteca parece incuestionable y no comporta problemas a la hora de discernir el origen de su ingreso en base a lo dicho en páginas anteriores, la de Valeriano suscita algunos interrogantes, no por el hecho de estar en inferioridad numérica respecto al tratado horapoliano (enseguida veremos que no lo está, aun engrosarse la presencia horapoliana con la absorción de los fondos procedentes de Agustín), sino por motivos un tanto confusos que derivan de otros tres ejemplares del tratado valeriano que también se recogen en los asientos escurialenses: los dos primeros a razón de la edición basiliense de 1567 y de su reedición en 1575 (recuérdese que esta versión ya incluía el añadido de Curione, lo que supondría para la obra el verse situada bajo el foco inquisitorial, punto que recuperaré en Epígrafe VI.2.1); y el tercer ejemplar (o cuarto, si contamos el anotado en la *entrada* de 1576), correspondiente a la edición lionesa de 1594. Confusos porque, en primer lugar, la signatura asociada a la *princeps* de 1556 coincide con la que consta en el actual catálogo escurialense, la basiliense de 1567¹⁶⁸. Y porque de estos tres ejemplares, sólo puedo asegurar con certeza que uno fuera incorporado a la Laurentina bajo Felipe II, en el marco de esos ingresos sucesivos que ahora señalaba que se registraron a partir de 1581, teniendo su disparo de salida en una partida de medio millar de impresos procedentes de la biblioteca del III marqués de los Vélez, Pedro Fajardo Fernández de Córdoba (ca. 1530-1579), entre los cuales se hallarían los *Hieroglyphica* de Valeriano con, cabe no olvidarlo, la controvertida adición de Curione¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Recogidos también por Andrés en “La biblioteca de don Diego Hurtado de Mendoza (1576)”, ob. cit., p. 235 y ss. En esta partida hubiera llegado el ejemplar ‘compartido’ de Erasmo y Horapolo que hemos visto.

¹⁶⁷ No sólo por la obviedad de que ya fueron recogidos por Gregorio de Andrés, sino porque en su día Taylor refirió a los *Hieroglyphica*, no sólo de Valeriano, también a los de Horapolo, a merced de la *entrada* de 1576, aunque sin aportar demasiado detalle al respecto. En su *Arquitectura y magia* incluyó unos apéndices donde el autor incluía datos documentales que avalaran sus controvertidas teorías. En el primero de dichos apéndices, Taylor relacionaba nominalmente los autores y las obras presentes en los fondos escurialenses, cuyo propósito era corroborar el carácter *mágico* del círculo de Felipe II. Al referirse a Valeriano, Taylor lo hizo de una forma castellanizada, «Pedro Valeriano» (Taylor, ob. cit., Apéndice I, p. 140; recuérdese que el *Arquitectura y magia* fue un ensayo publicado directamente en lengua española); quizá sea algo sin importancia, un matiz anecdótico, pero a mí me resulta inquietante, más aún habiendo aparecido como «Petrus Valerianus» en *Essays in the History of Architecture* (ob. cit., p. 105). Es cierto que el nombre del humanista de Belluno puede presentar múltiples variantes (al respecto, véase nota 104), pero también lo es que no suele encontrarse de forma castellanizada, salvo en una supuesta obrita menor de Cervantes, *El buscapié*, tenida por una de las falsificaciones literarias del Siglo de Oro, publicada en el siglo XIX y atribuida a Adolfo de Castro, donde se explica lo siguiente: «los caldeos, egipcios y persas usaban en sus jeroglíficos cuando tenían la necesidad de poner en ellos números, de una mano haciendo ciertos signos con los dedos (...). Así se leen estas noticias en el libro *Hieroglyphicorum*, compuesto por Pedro Valeriano, y publicado bajo la protección de Cosme de Médicis, gran duque de Florencia». [¿Adolfo de CASTRO?], *El buscapié. Opúsculo inédito que en defensa de la primera parte del Quijote escribió Miguel de Cervantes Saavedra*, D. Juan B. de Gaona, Cádiz, 1848, p. 74.

¹⁶⁸ Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica...*, Thomam Guarium, Basileæ, 1567 [RBME 17-I-21].

¹⁶⁹ Andrés, “La biblioteca de don Pedro Fajardo, marqués de los Vélez (1581)”, en ob. cit., p. 358.

En función de los datos recabados y, no menos, de las incertezas existentes, el balance de los fondos escurialenses en materia jeroglífica (por el momento, no egipcia *ad hoc*) nos sitúa ante un volumen nada desdeñable de obras, no sólo las de Horapolo y Valeriano, también las de Colonna o Dee, y aún otras que enseguida veremos. De ahí que el ingente número que, en el conjunto global de adquisiciones y de donaciones documentales que no se ajustaban demasiado a las categorías tipificadas como *oficiales* y la concentración de muchas de ellas en el terreno ocultista y hermético, obligara a Benito Arias Montano –quien había pisado El Escorial por primera vez en marzo de 1577 y estaba en disposición de conocer perfectamente el fondo de libros laurentinos desde su inicial emplazamiento en una cámara provisional del Monasterio– a contemplar ya en su primera catalogación una serie de divisiones pivotantes entre la Astrología, la Adivinación, la Alquimia y la Hermética, sin olvidar el *Ars memoriae*¹⁷⁰. Ergo, la clasificación dirimida por el primer bibliotecario oficial de la Laurentina evidenciaba *per se* la mixtura de dos naturalezas en principio antagónicas: la ortodoxa de la Monarquía de Felipe II *versus* una dimensión que poco tenía que ver con esa ortodoxia. Ambas, empero, encajaban sin fisuras en un lugar como El Escorial y en un contexto como el renacentista, tan propenso a formular sincretismos en apariencia contradictorios y en el que, además, el ambiente eclesiástico era proclive al cultivo del símbolo, teniendo en cuenta la versatilidad que ofrecía el jeroglífico *tenido* por egipcio.

Fue precisamente Arias Montano quien, decíamos en la página anterior, llevó a cabo durante su estancia en Flandes una activa y productiva adquisición de libros para alimentar los fondos laurentinos. Corrían los inicios de la década de 1570. Desde hacía poco, en el contexto de su etapa antuerpiense, Arias Montano había entablado amistad con Abraham Ortelius, la cual debería perdurar hasta 1598, año de la muerte de ambos. El caso es que, en el marco de la correspondencia mantenida durante ese tiempo con la Corte española, Montano envió una carta al Rey donde le anunciaba que

con esta envío un ejemplar de los monumentos para S. Md. como salen de la impresion, sin colores, porque tenga S. Md. de una manera y de otra, que aca agradan mucho estas estampas sin colores por ser tan limpias (...). En la flota envió un *Theatrum orbis*, pintado de colores de mano del mismo Ortelio, autor del libro, para S. Md.¹⁷¹

No sería éste el único ejemplar del *Theatrum Orbis Terrarum* enviado por Montano desde Amberes a El Escorial¹⁷². Si retomamos las circunstancias vistas en Capítulo I del trabajo, a saber, que el nombramiento de Ortelius como Cosmógrafo Real se había producido en 1573, que la *princeps* del atlas orteliano iba dedicada a Felipe II, y que la versión castellana, el *Theatro d'el orbe de la tierra* (Amberes, 1588) lo estaría al futuro Felipe III, es harto probable la recepción del compendio de mapas históricos aportados en la adición al atlas orteliano, el citado *Parergon*, incluyéndose aquel *Ægyptos Antiqua*.

¹⁷⁰ Taylor, ob. cit., p. 139. Asimismo, Aurora MIGUEL ALONSO y Asunción SÁNCHEZ MANZANO, “La Biblioteca de El Escorial según la *descripción* del P. Claude Clement, S. J.”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La ciencia en el Monasterio del Escorial*, Real Centro Universitario Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1993, pp. 619-647; para la relación de las «Disciplinarum series» establecidas por Arias Montano, pp. 637-638.

¹⁷¹ Extraído de: «Capítulos de carta del doctor Arias Montano á Zayas, de 14 de diciembre 1571», en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vol. XLI, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1862, p. 263.

¹⁷² Es lo que se desprende de la correspondencia con Zayas, si bien sólo he podido localizar uno de ellos: «Un libro, infolio mayor, *Theatrum orbis*, encuadernado en pergamino (...) impreso en Amberes por Phelippe Galleu, año de mill y quinientos y setenta y dos: tasado en tres ducados [inv. 1337]». Sánchez Cantón, *Inventarios reales*, ob. cit., p. 180.

Este detalle es importante, no sólo por el mapa propiamente dicho, sino por el texto inscrito en su reverso, el correspondiente *discurso geográfico* que acompañaba a la cartografía orteliana y que, según hemos visto en el mismo Capítulo I, en el caso del *Ægyptvs Antiqua* supone una copiosa aportación de datos sobre la civilización egipcia. En particular, lo que nos interesa en este instante atañe al cierre del texto en cuestión:

De Ægyptiorum philosophia, hieroglyphisque mysteriis, consule sextum librum Stromatum Clementis Alexandrini. Item Orum Apollinem.¹⁷³

Tenemos aquí, pues, las dos “*Hieroglyphicas*” de la Antigüedad tardía, es decir, no sólo la de Horapolo, también la del citado Clemente de Alejandría (en el texto, *Stromatum*). La condición de «stromata», esto es, de miscelánea, del tratado de Clemente que por consiguiente ultrapasaba la estricta atención en materia jeroglífica, no quita que la percepción moderna que se tenía de ella fuera, precisamente, la de tratado jeroglífico por el hecho de que, recuérdese, una parte del *Stromateus* se había perdido. Ahora bien, esta particularidad entraña algunos problemas a la hora de identificarla con claridad, más aún si, acudiendo de nuevo a la *entrada* de 1576, nos encontramos con lo siguiente:

1128 – Clemens Alexandrinus, Florentiæ, 1550. 82-V-6.¹⁷⁴

Se trata de la primera edición, en griego, de Clemente, a cargo de un humanista cercano a Agustín, Pietro Vettori (*Petrus Victorius*), intitulada *Klêmentos Alexandreôs ta Euriskomena hapanta* y aunadora de tres tratados: el *Protreptikos*, el *Paidagogos* y el *Stromateus*. Una *princeps* impresa el año que consta en el registro (1550) por Laurentius Torrentinus, es decir, el mismo tipógrafo que luego asumiría la *princeps* (parcial) de los *Hieroglyphica* de Valeriano. La presencia clementina en los fondos escurialenses¹⁷⁵ podría deberse a la llegada en 1572 de una partida importante como era la citada de Juan Páez de Castro (1512-1570)¹⁷⁶. Fuera debida –o no– a la adhesión de la biblioteca de este cronista real¹⁷⁷, la *entrega* de 1576 contempla la obra clementina en cuestión y, por ende, el *Stromateus*, dato para nosotros significativo porque en él quedó establecida la distinción entre los jeroglíficos figurativos, de aquellos que transmitían ideas literalmente por imitación, y aún de otros que ofrecían una interpretación alegórica mediante enigmas. Así pues, la versatilidad jeroglífica alentada por Clemente, recordemos que autor griego –como Horapolo– pero cristiano –a diferencia, pues, del sacerdote alejandrino–, propició que la Laurentina tuviera los recursos suficientes para cimentar, si cabe todavía más, el poso jeroglífico necesario para iniciar una línea de estudio en el último tercio del XVI que, veremos más adelante, alentó a entablar un diálogo entre jeroglífico y exégesis.

¹⁷³ Véase íntegro en Documento I/7 del Apéndice de Textos. Extraído de Abraham ORTELIUS, *Ægyptvs*, Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioanem Moretum, Antverpiæ, 1595, fol. XXXIIIv.

¹⁷⁴ Andrés, ob. cit., p. 59.

¹⁷⁵ [Clemente de Alejandría], ΣΤΡΩΜΑΤΩΝ, en ΚΑΜΕΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ ΤΑ ΕΥΡΕΣΚΟΜΕΝΑ, Laurentius Torrentinus, Florentiæ, 1550, p. 93 y ss. [RBME 82-V-6]. Existe otro ejemplar en el catálogo actual [RBME 117-III-5], pero remítome estrictamente al que consta en la *entrega* de 1576.

¹⁷⁶ Intuimos que, en su faceta de humanista, bibliófilo y filólogo, Páez de Castro podía estar interesado en las cuestiones egipcias a merced de sus anotaciones detectables en, por ejemplo, aquellos *Moralia* de Plutarco que presentaban «Scholiis in margine doctoris Pæz» (*vide* nota 158).

¹⁷⁷ Las anotaciones que señalábamos en nota anterior son extensibles a otro ejemplar clementino que hay en la Biblioteca Nacional [BNE R/20343] y, por consiguiente, éste hubiera pertenecido a Páez. Al respecto, Arantxa DOMINGO MALVADI, *Bibliofilia humanista en tiempos de Felipe II. La Biblioteca de Juan Pérez de Castro*, Ediciones de la Universidad de Salamanca/Publicaciones de la Universidad de León, Salamanca, 2011, p. 73.

Vamos constatando cómo el pulso del jeroglífico en su acepción renacentista más amplia (en base a Clemente, Horapolo, Colonna, Valeriano y Dee, recordando una vez más que el jeroglífico egipcio *ad hoc* será tratado en Capítulo VII) latía en el corazón de la Monarquía que para nosotros es, a todas luces, El Escorial. Un pulso que todavía debemos completar con otro nombre propio, el de Antonio Agustín. En 1587, es decir, justo cuando aparecían sus *Diálogos de medallas*, el valenciano Juan Bautista de Cardona (1511-1589) dirigió un *memorial* al rey Felipe II. La coincidencia del año no es casual. Los lazos trabados por Cardona, obispo de Tortosa, con el recién fallecido Agustín, le habían facilitado el camino para que el impresor de los *Diálogos*, Felipe Mey, aceptara publicar su *memorial* que, *grosso modo*, consistía en un proyecto de Biblioteca Regia¹⁷⁸. Por supuesto que el magno proyecto de Biblioteca Regia no queda acotado al *memorial* de Cardona, enmarcándose en un ideario mucho más extenso que iba encaminado a acrecentar el alcance intelectual de la dinastía habsbúrguica, fraguado incluso antes de la propia existencia de la Laurentina y detectable en posturas e iniciativas como, sin ir más lejos, las del citado Páez de Castro, aun las diferencias entre éste y el Rey en terrenos afines, entre ellos el que pivotaba en cómo debía enfocarse el uso del Archivo Real de Simancas¹⁷⁹.

¿Qué nos interesa, pues, de Cardona? Que su *memorial* forma pareja con un manuscrito, en castellano, que sería incluido en la obra impresa por Mey (pero en latín), donde el valenciano exponía largamente una *Traza para la librería de San Lorenzo el Real*¹⁸⁰; y, entrando en materia, que además de sugerirle al Rey cuál era la mejor manera de formar, organizar y conservar los fondos escurialenses, e instarle a que la Laurentina no fuera sólo el acopio de libros, sino que allí se reunieran y colocaran con *admirable ornato* «las piedras grandes y pedazos de epitafios, que hay muchos esparcidos por España» (algo que, veremos, Agustín ya había hecho en Tarragona), Cardona evocaba cuál era el paradigma de «biblioteca», que no era otro que el habitual en el Quinientos: el de la Biblioteca de Alejandría¹⁸¹. Claro que ésta formaba paredro con el *Museion* (en sentido antiguo del término); y, precisamente por ello, libros y enseres tampoco serían

¹⁷⁸ *Ioan. Bapt. Cardonæ episc. Dertosani De regia S. Laurentii Bibliotheca*, Apud Philippum Mey, Tarraconæ, 1587. RBME 130-VI-10 (28^o). Claro que los lazos trabados entre Cardona y Agustín tendrán, al parecer de Gregorio Mayans, un doble juego. Mayans pondrá en duda que la última voluntad de Agustín fuera dejar «su Librería llena de todo genero de Libros i antiguedades a Felipe Segundo, Rei de las Españas, que dava muestras de quererla». Y Mayans razona su sospecha: «Dudo yo mucho que Don Antonio Agustín hiciese tal cosa. Primeramente, porque le parecia mal, como a Geronimo Zurita, que los Libros se estancassen en el Escorial, donde se guardassen tanto, que no se dexassen ver ni desfrutar. Secundariamente, porque el Padre Frai Josef de Siguenza no dejaría de hacer memoria de essa circunstancia (...). I ultimamente, porque si esso fuesse assi, no tendría lugar el consejo de Don Juan Bautista Cardona, natural de Valencia i Obispo de Tortosa, el qual en el año inmediato al de la muerte de Don Antonio Agustín, esto es, en el de mil quinientos ochenta i siete, en el precioso Libro *De Regia Sancti Laurentii Bibliotheca* persuadía al Rei Felipe Segundo, que procurasse tener el Indice de la Biblioteca de Don Antonio Agustín, de Benito Arias Montano (...); que de todos aquellos Indices mandasse componer uno, dejando espaciosas margenes para notar en ellas los Libros que ya estavan comprados, i ver los que faltavan, escogidos por tan grandes Hombres». Dicho más simple: aprovechar una tarea que ya estaba hecha y, además, con la certeza de que estaba bien hecha. Gregorio MAYANS I SISCAR, *Vida de D. Antonio Agustín, arzobispo de Tarragona*, Juan de Zuñiga, Madrid, 1734, p. 122.

¹⁷⁹ Para tales consideraciones en torno a la figura de Juan Páez de Castro, Kagan, ob. cit., p. 153; p. 162. En torno a la Biblioteca Regia existe una más que nutrida bibliografía, pero aquí me remito sólo a un par de síntesis. La primera, María M. PORTUONDO, “The Study of Nature, Philosophy and the Royal Library of San Lorenzo of the Escorial”, en *Renaissance Quarterly*, 63 (2010), pp. 1106-1150; esp. epígrafe “The Biblioteca Regia”, p. 1109 y ss. Respecto a la segunda síntesis, François GÉAL, “Supervivencias humanísticas en la España tridentina de finales del siglo XVI: el caso de la Biblioteca escurialense”, en *Criticon*, 78 (2000), pp. 5-28.

¹⁸⁰ [*Traza*] para la librería que la Magestad Catholica del Rey Nuestro Señor Manda levantar en Sant Lorenço el Real... [por el Doctor Juan Bautista de Cardona, canónigo de Valencia], s/f. RBME d-III-25 (1^o), ff. 1r-18v.

¹⁸¹ «...la librería que hizo el Rey Ptholomeo Philadelpho en Alexandria de Agypto [sic]». Cardona, *Traza de la Librería de San Lorenzo el Real...*, Ms. cit., fol. 1r.

suficientes para la Laurentina, así que –según Cardona– en ella deberían acogerse un núcleo de *insignes barones* que, a imagen y semejanza de los congregados en la alejandrina, se encargaran de elaborar un *abecedario* de todas las letras conocidas:

Porque los muy estudiosos y amigos de la antigüedad con la observacion y atencion con que an leído y visto libros por la forma de las letras y figuras de los caracteres conocen poco mas o menos quantos años ha que escrivieron los libros por tener entendido en cada siglo y Era que letra usava y que forma. Y porque ay pocos que estan bien exercitados en esto y lo sepan exactamente sera bien q el Arçobispo de Tarragona se desocupe de sus ordinarios studios, q lo hará en poco más de un mes, y con mucha facilidad junte un libro de esta manera q diga letras y caracteres q se usavan ahora mil años en los libros griegos y latinos, y luego ponga por exemplo dos otras ojas de pergamino de escriptura de aquel tiempo, para que se aprenda y conciba bien luego, despues diga letras y caracteres con que se escrevia ahora setecientos años ha, y luego poner otras tan ojas de aquellos libros antiguos y proseguir adelante y para que la instrucción de los ignorantes y claridad de los que leen y trasladan en librerias seria a bien destas formas de letras hacer un abezedario (...), y con esto viendo los libros antiguos y comprovandolos y cotejandolos con este libro [=el '*abezedario*'] se podria sacar y rastrear quantos años ha q se escrivio y con los libros q de cada dia se ynbiaron a V. Mg. y rrelataçion dellos, se podrá acreçentar este trabajo y diligencia la qual será de ynmenso provecho y notablemente curiosa y no hecha por nadie.¹⁸²

VI.1.4.3. ...pasando por Antonio Agustín y sus *dos pedaços de papel antiguo de Egitos scriptos*

Que, al parecer de Cardona, la labor de un *abecedario* no estuviera «hecha por nadie», no significa que la voluntad de confeccionarlo fuera inexistente. El infortunio hizo que Antonio Agustín no escribiera ninguna síntesis de su cometido filológico y epigráfico, de todo su conocimiento sobre la Antigüedad. De ahí que su obra esté dispersa, salvo contadas excepciones, algunas de ellas vistas a colación de su papel como editor de Festo, o de la propia elaboración de sus *Diálogos de medallas*, publicados póstumamente. Ahora bien, la labor, la constancia y el máximo cuidado por el rigor que caracterizaban a Agustín, significaron un cuantioso trabajo sin pausa, cristalizado en innumerables ejercicios, anotaciones y borradores que luego no siempre tendrían porqué ver la luz. Claro ejemplo es el *Alveolus*, un compendio de esas anotaciones que, a la larga, acabaría siendo una especie de versión de juventud de lo que evolucionaría hasta convertirse en los futuros *Diálogos*¹⁸³. El cúmulo de apuntes y materiales diseminados que Agustín fue acaudalando comportó que, al ingresar sus fondos a la Laurentina en aquel anhelo de «recoger Bibliotecas de otros» –pese al desgrado que ello suponía en detractores como Granvela–, entre las cuales Cardona decía que «tiene el primer lugar la Biblioteca de este gran Varón», es decir, Agustín, no sólo significara la incorporación de volúmenes compactos, sino la recepción de las notas y «cedulillas sueltas» que dejó el arzobispo¹⁸⁴.

¹⁸² Cardona, *Trazo de la Librería de San Lorenzo el Real...*, Ms. cit., fol. 6r/6v.

¹⁸³ De la trayectoria humanista y la extensa producción de Antonio Agustín despuntan varios especialistas, sobre todo vinculados a la Filología, pero también a la Historia del Arte. Especialistas que van desde Joan F. Alcina, Joan Carbonell, Marc Mayer o Immaculada Socías, hasta naturalmente Cándido Florés Sellés, siendo éste quien asumió en 1982 la edición del *Alveolus*, entre otras aportaciones en torno a Agustín que, ya sea en forma de artículo o de monografía, aparecieron a finales de los setenta e inicios de los ochenta del siglo pasado. Ni mucho menos es mi intención desmenuzar aquí la figura de Agustín y su obra; la intención es otra, que enseguida veremos.

¹⁸⁴ Para las citas textuales: Mayans, ob. cit., p. 124 y p. 130.

De ahí que una parte de los fondos agustinianos custodiados en la Biblioteca escurialense sean códices y manuscritos aunados bajo epígrafes genéricos que delatan su condición de *anotaciones varias* y que reúnen páginas paleográficas, habitualmente en orden alfabético, dedicadas a recopilar tipos latinos y no latinos (sobre todo griegos), o a listar vocablos de diversa naturaleza, ordenados por materias y acompañados de su definición o bien de reflexiones eruditas. La heterogeneidad del contenido tiene su correlación con el contenedor, entrañando con ello dificultades no sólo en cuanto a su clasificación, también en su conservación, dada una circunstancia evidente: la falta de regularidad en la dimensión de los folios¹⁸⁵. Ahora bien, el sumo cuidado con que se realizó el traspaso de la biblioteca del canonista a la Laurentina queda manifiesto en los inventarios donde se registró qué había llegado a El Escorial procedente de Tarragona y cuál era el asunto de todas y cada una de las pertenencias, aunque entre ellas pudiera haber unos simples trozos de papel. Y, entre «las cosas de Antigüedades y curiosidad que se reunieron, los libros que se traxeron a la Librería Real desta Cassa de la que quedó de Antonio de Agustín, Arçobispo que fue de Tarragona», resulta que había

dos pedaços de papel antiguo de Egitos scriptos en letra lombarda con la ynterpretacion de mano del dicho Arçobispo con un pedaço de taffetan.¹⁸⁶

¿Qué podían ser estos *dos pedaços de papel*? Por el hecho de ser meros trozos, ¿acaso pudieron quedar encartados en alguno de aquellos agrupamientos de manuscritos variados, caracterizados por la irregularidad en la dimensión de los folios? ¿Quizás contenían algún tipo de traza jeroglífica? Es cierto que hemos hablado de las reticencias que los *Hieroglyphica* de Valeriano suscitaban en Agustín, expresadas vívidamente en el intercambio epistolar que el arzobispo mantuvo con Jerónimo Zurita (1512-1580), en particular en la mencionada carta que el primero envió al segundo en octubre de 1572 (*vide* nota 109)¹⁸⁷. Pero también lo es que el fondo documental de Agustín absorbido por la Laurentina contemplaba un extenso apartado de manuscritos griegos, entre los cuales el ejemplar que nos faltaba para completar la relación escurialense de Horapolo:

Hori Apollinis Niliaci hieroglyphica lingua Ægyptia conscripta quæ in Græcum sermonem trans. Philippus.¹⁸⁸

Parece obvio que, aunque la cuestión egipcia y, en particular, la materia jeroglífica, no despertaran en Agustín grandes dosis de interés¹⁸⁹, esta moderación no empuja que el arzobispo tomara parte de la recepción egipcia y la evocara, sin ir más lejos, en el citado *Alveolus* que, sin embargo, vería reducido el contenido al cuajar en los *Diálogos*. Es decir, he señalado que el poso de lo anotado en el primero pasó luego a la obra impresa, si bien la profundidad en ciertos temas menguó en el proceso de traspaso,

¹⁸⁵ Siendo el caso de, por ejemplo, *Antonii Augustini adnotationes varii argumenti*. RBME K-I-22 (1°).

¹⁸⁶ *Relación de ornamentos en oro, plata, reliquias, retablos, libros litúrgicos (...) donados por Felipe II al Monasterio de S. Lorenzo*, AGP, Fondo Patronatos, San Lorenzo de El Escorial, caja 83: «Entrega Sexta (1593)», pp. 242-243.

¹⁸⁷ Para el intercambio epistolar entre ambos, Remedios MORÁN MARTÍN, «Crítica histórico-jurídica a través de la correspondencia de Antonio Agustín con Jerónimo Zurita», en *Jornades d'Història: Antoni Agustí i el seu temps (1517-1585)*, vol. II, Caixa Tarragona/Arquebisbat de Tarragona/URV, Tarragona, 1990, pp. 387-408.

¹⁸⁸ Extraído de «Antonii Augustini Bibliotheca Græca Manuscripta», en Agustín, *Opera Omnia...*, ob. cit., p. 64 [inv. 257/2].

¹⁸⁹ Según se desprende no sólo de la extensa bibliografía en torno a la figura agustiniana, sino también de la opinión de alguno de los especialistas anteriormente enumerados con que tuve oportunidad de entrevistarme.

siendo éste el caso de lo egipcio. De tal modo que en el *Alveolus*, preparado en los años cincuenta, cuando Agustín era auditor en el Tribunal Apostolicum Rota Romanæ, encontramos abundantes referencias egipcias, que van desde explicaciones de dioses (por ejemplo, en el apartado «DEORUM NOTIONES» se trata del hijo de Osiris e Isis en su edad púber, Harpócrates); pasando por el medio nilótico (en base a la fauna egipcia formada por el hipopótamo o el cocodrilo, hallándose este último en ciertas monedas romanas, tal y como tendremos oportunidad de ver en el próximo epígrafe); hasta un concepto tan amplio como «Ægyptos», inserto en «COSMOGRAPHIA», donde, de nuevo en base a la numismática, se introducen explicaciones en torno a Isis y al instrumento musical egipcio por excelencia, el sistro; o la alusión, en el apartado «SIMILIA», a uno de los jeroglíficos asidos del que se cita como *Horo Apolline*¹⁹⁰. Insisto que muchas de estas referencias acabarán en los *Diálogos* (concentradas sobre todo en el «Diálogo Tercero»), pero con un enfoque distinto, no tan analítico y acorde con el tono lisonjero que suele caracterizar el 'diálogo' de naturaleza renacentista tramado en este tipo de obras.

El mito egipcio que Agustín recepcionó en la etapa italiana no es en absoluto desdeñable. Él mismo tuvo noticia de la *Tabula isiaca*, el objeto *egiptizante* (pero en la época tenido por egipcio) más antiguo jamás descubierto, hallado en la Roma de los años veinte, repleto de siluetas de deidades y jeroglíficos, y acabado en manos de quien lo custodiaría durante años, Pietro Bembo (*vide* nota 121). De hecho, es harto probable que Agustín llegara a ver la *Tabula isiaca*, si bien pusiera en duda –fiel a su inefable línea de reprobación– su supuesta antigüedad. En una carta dirigida a Fulvio Orsini (1529-1600), bibliotecario del Gran Cardenal Alejandro Farnese y estrecho colaborador de Agustín en algunos de sus trabajos, el humanista aragonés dice al respecto:

Ricordomi d'una tavola di bronzo di hieroglyphici, di qualche testa di marmo et similia (...). A me mi pare non antiqua per non esser cosa perfeta.¹⁹¹

Además de extrapolar de la última frase que Agustín consideraba que las egipcias eran *cosas perfectas* (mientras que, a su juicio, la *Tabula isiaca* no lo era, quizá por la singularidad estética a que hemos aludido anteriormente, propiciada por los materiales con que la mesa está confeccionada), es para nosotros sumamente revelador que el arzobispo viera la *tabula*, no por el hecho en sí mismo, sino porque, tiempo después, aún la recordaba –la carta carece de fecha pero corresponde ya a su etapa tarraconense. Precisamente, sería en esta etapa, la última en la vida de Agustín, cuando fue cuajando la intención de compendiar y editar las notas del *Alveolus*, idea que en un principio no convencía demasiado al arzobispo, pero a la que finalmente le animó su sobrino-nieto, Rodrigo Zapata Palafox (1543-1591). Con ayuda de Zurita y tras examinar un esbozo preliminar de los *Diálogos* en un intensivo encuentro de ambos que tuvo lugar durante la jornada del 14 de marzo de 1579, Zapata escribía a su tío-abuelo para explicarle que

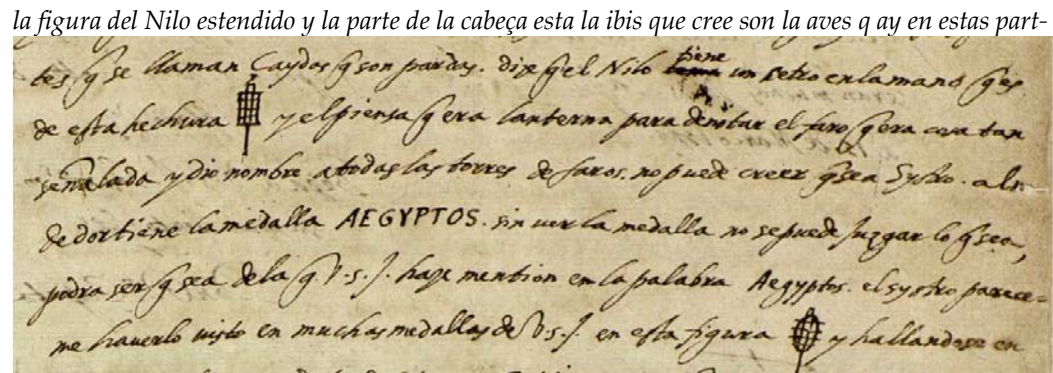
Çurita estuvo ayer aquí y detuiose un dia por gozar de los dialogos de V. S. y por descansar, creo que estuvimos encerrados porque no nos estorvassen mas de ocho oras (...). [Zapata entra en materia y habla de los primeros diálogos que incluye el esbozo].

¹⁹⁰ RBME S-II-18 [*Alveolus*]. La procedencia de las referencias que hemos enumerado a modo de ejemplo es como sigue: fol. 53v, fol. 280r, fol. 525v-526r y fol. 600r, respectivamente.

¹⁹¹ «Agustín a Orsini, Tarracona, 10 settembre, senza anno». BAV Vat. lat. 4104, fol. 141r. En otra carta, Agustín aludirá a una «stanza dove é la tavola di bronze», pero sin más detalle. BAV Vat. lat. 4104, fol. 315r.

En el mismo dialogo [el Tercero] donde V. S. trata del systro quiere q el systro sea como los sonajas [=sonajero; en el *Tesoro* de Covarrubias «sonaja» designará el instrumento que los egipcios hacían sonar en las fiestas y sacrificios en honor a Isis] de los portugueses, yo no estoi bien con essa opinion porq el crotalo [=serpiente de cascabel] es el q tiene semejança con las sonajas (...).¹⁹²

Y Zapata prosigue la disertación sobre el sistro que se desprende del esbozo de Agustín, apoyada en una medalla cuyo reverso muestra lo siguiente:



las manos de los sacerdotes de dioses.¹⁹³

© BUB. Fondos del Convent de Sant Josep

Si hemos encartado el documento original en medio de la citación textual es para constatar la convivencia del argumento con unos signos que se asemejan a signos jeroglíficos, siendo el primero un cetro y, respecto al segundo, la figura de un sistro. Tales signos no aparecerán en la obra impresa, pero ello no exime que sí estén aquí. Una convivencia gráfica resuelta con aparente normalidad que hace que, llegados a este punto, volvamos a preguntarnos: ¿qué podían ser aquellos *dos pedaços de papel*? Según hemos visto, el registro del inventario apostilla que no se trata de papel al uso, sino de «papel antiguo de Egitos scriptos». Ergo, el soporte pudiera tratarse de papiro. Y, claro está, la cuestión de las fuentes papiráceas no es tarea fácil¹⁹⁴. A lo que se suma el escollo que supone el resto de frase por donde la hemos cortado, «scriptos en letra lombarda», que tampoco viene a facilitarnos demasiado las cosas. En cualquier caso, el anticuarismo y epigrafismo quinientistas fueron proclives al coleccionismo de papiros, en particular en Italia y, acotando el foco, fue la biblioteca del citado Orsini la elevada a ser su referente por el surtido que tenía de papiros medievales, los *papiri diplomatici*¹⁹⁵. En este sentido, basta con echar un vistazo a sus inventarios para dar con lo siguiente:

Un papiro *Ægyptio longo*, avvoltato in modo di volume, scritto in lettera longobarda.

Un' altro papiro scritto in lettera longobarda, avvoltato in modo di volume.

Un' altro papiro simile, mà non cosi grande, scritto in lettera longobarda.¹⁹⁶

¹⁹² Carta de Rodrigo Zapata Palafox a Antonio Agustín Albanell, en Calatayud, a 15 de marzo de 1579, «Epistolari d'Antoni Agustí», BUB Mss. 94, ff. 43r-44v. Respecto a la ayuda recibida de Zurita, se explica por su interés en cifras y empresas de tipo jeroglífico. Al respecto, Guillermo FATÁS, «Anotaciones a César por Zurita en un inédito del Real Seminario de San Carlos Borromeo», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 88 (2013), pp. 47-59.

¹⁹³ *Idem*, fol. 44r.

¹⁹⁴ Agradezco las pautas que el Dr. Alberto Nodar Domínguez, profesor de la UPF y actualmente una de las máximas autoridades en papirología, tuvo la bondad de facilitarme.

¹⁹⁵ Pierre de NOLHAC, *La bibliothèque de Fulvio Orsini. Contributions à l'histoire des collections d'Italie et à l'étude de la Renaissance*, E. Bouillon & E. Vieweg, Paris, 1887, p. 132.

¹⁹⁶ Nolhac, ob. cit., «Inventaire de la Bibliothèque d'Orsini», p. 395.

Es verosímil pensar que lo que acabamos de situar en los inventarios de Orsini pueda guardar relación con una anotación incluida en el *Alveolus* de Agustín: en el apartado «GRAMMATICA», al tratar sobre las mayúsculas y minúsculas antiguas a colación de la Biblia de Carlomango y del Terencio Vaticano, el humanista aragonés vindica que «las mayúsculas, cuanto más antiguas son más perfectas», y, como guinda de su defensa, anuncia que tiene en su poder un antiguo papiro egipcio en escritura lombarda:

Sed antiquiorem habeo papyrum Ægyptiacam litteris longobardicis scriptam.¹⁹⁷

La escritura lombarda, o carolingia, empleada en Italia y Francia entre los siglos VII y XIII se plasmó en ocasiones en soporte papiráceo, a razón de papiros que primeramente llegaban de Egipto y, más tarde, de Sicilia (de ahí la posible procedencia sícula del papiro utilizado en documentos legales emitidos por la Cancillería merovingia y por la Papal, y en códices vaticanos de cierta solemnidad). Y es que, hasta la conquista árabe de Egipto, en el siglo VII, el monopolio papiráceo había pertenecido al Bajo Egipto, concentrándose su producción en la zona de Alejandría y manteniéndose la preponderancia del papiro nilótico hasta las postrimerías de la siguiente centuria. Ahora bien, la situación cambió a inicios del siglo IX, cuando el cultivo de la planta y su ulterior conversión en soporte escritorio se verían desplazados a la isla de Sicilia¹⁹⁸.

Tras marcar las aristas que segmentan todo lo relativo a los *dos pedaços de papel* arribados a la Laurentina, de lo cual ya se había advertido que no sería tarea fácil, no renunciamos a descartar que la «letra lombarda» anotada por el escribano pueda sugerir una posibilidad: que la identificación con la grafía capitular lombarda, caracterizada por una policromía viva y adornada a menudo mediante elementos artísticos, siluetas, follajes y motivos vegetales, se deba a una confusión con otro tipo de figuraciones, dibujos o signos, estampados en dos pequeños borradores (de ahí que los de Agustín sean *dos pedaços*, en oposición al *papiro longo* de Orsini o al papiro indexado en el *Alveolus*, descartando que éste pudiera haberse roto dada la resistencia del papiro como soporte de escritura). Borradores que podrían contemplar algún ensayo de jeroglíficos, que por ello incluirían esa «ynterpretacion de mano del dicho Arçobispo», y que, por sus reducidas dimensiones, podrían estar encartados en alguno de aquellos agrupamientos laurentinos de *anotaciones varias*. Pero no, no han aparecido por ninguna parte los *dos pedaços de papel* de Agustín, así que son sólo suposiciones. ¿Por qué empeñarse en querer hallar trazas de jeroglíficos en ellos? Básicamente por cuatro razones. La primera, por la recepción egipcia en Agustín, cuyos cimientos hemos situado en su etapa italiana, donde todo apunta a que tuvo contacto visual con la *Tabula isiaca*, compendiadora de unos jeroglíficos que, coincidiendo con sus años en la Rota Romana, suscitaron un revuelo humanístico que veremos en Capítulo VII. La segunda, por los vínculos trabados con Orsini y la compra de libros que éste le facilitaba, incluyendo «aquella libreria della quale mi porto indice il mio Dottor[e] Quilez [canónigo de Lérida]»¹⁹⁹, a saber si la tocante a Pietro Bembo (muerto en 1547),

¹⁹⁷ [*Alveolus*], ms. cit., fol. 385r.

¹⁹⁸ Antonio C. FLORIANO, *Paleografía y diplomática españolas*, Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1946, pp. 60-62.

¹⁹⁹ No se tiene ningún otro dato de la tildada de *misteriosa* biblioteca. Al respecto, Joan F. ALCINA ROVIRA, «El origen de los fondos italianos de la biblioteca de Antonio Agustín. La compra de la biblioteca de Juan de Verzosa», separata de *Humanismo y pervivencia del Mundo Antiguo*, IV.5, CSIC/IEH, Madrid/Alcañiz, 2010, p. 2445.

primer poseedor de la *Tabula isiaca*, uno de los máximos abanderados del *renacimiento egipcio* italiano en la primera mitad del XVI, y de quien el propio Orsini adquirió piezas importantes²⁰⁰. La tercera, por el confusionismo que pueden comportar determinadas expresiones, caso de la *Tabula isiaca* y la *Tabula bembina*, habiendo estado ambas en manos de Bembo; la *isiaca* equivale a la *Mensa bembina* (la mesa repleta de siluetas de deidades y jeroglíficos); la otra refiere a una inscripción opistógrafa que contiene dos textos legislativos romanos, la *Lex Agraria* y, en el lado opuesto, la *Lex Iudiciaria Servilia*²⁰¹. De ahí que si el contenedor –el soporte– puede prestarse a confusión, lo mismo ocurra con el contenido, aspecto que nos conduce a la cuarta, y última, razón, derivada del fenómeno de la *scriptio continua* y la alteración de matices que puede implicar. Es decir, la anotación del escribano, que está exenta de signos de puntuación («dos pedaços de papel antiguo de Egitos scriptos en letra lombarda»), ¿cuántas pausas debe contemplar? He aquí la grave problemática que plantea la *scriptio continua*, tan extendida en el XVI, y por la que no se preocupaba demasiado ni el escribano de un documento, ni el autor de una obra, ni el tipógrafo de la misma²⁰². Nótese, pues, cómo la *scriptio continua* puede afectar a la interpretación del texto, según sea la pausa declamada (leída) por el lector:

- dos pedaços de papel antiguo de Egitos scriptos | en letra lombarda...
- dos pedaços de papel antiguo de Egitos | scriptos en letra lombarda...

A nosotros nos sugiere que la pausa correcta viene dada por la primera de las opciones, puesto que, de una parte, el adjetivo sustantivado «Egitos» viene expresado en plural, acorde con el sustantivo «scriptos», el cual puede precederlo, como sucede en este caso, no siendo entonces participio verbal de ‘escribir’. Naturalmente, el sentido queda transformado por completo, afectando incluso a los *dos pedaços de papel*, que quedarían desconectados de «Egitos» y, por ende, dejarían de poderse identificar con ‘papiros’ (recuérdese, además, la alta resistencia que se ha hecho notar para este tipo de soporte). De ahí que, ante la duda de qué podían ser las estampaciones en los dos trozos de papel desgastado, el escribano acabara asociándolos a la grafía lombarda, aun ser ensayos de jeroglíficos humanistas, propensos a generar esta clase de vacilaciones. Por consiguiente, los *dos pedaços de papel* no corresponderían al papiro del *Alveolus*, y quién sabe si su *interpretación* tendría que servir para el *abecedario* ambicionado por Cardona.

Se esté, o no, de acuerdo con esta arriesgada y desafiante hipótesis²⁰³, se deberá esperar al próximo Capítulo (Epígrafe VII.2.1) para recabar más argumentos en su defensa, a colación de un caso similar protagonizado por un humanista flamenco que se movió por los mismos ambientes anticuarios de Antonio Agustín. Mientras tanto, dejamos atrás los caminos del papel y la tinta para saltar al siguiente apartado, donde otros –no mucho más llanos– por los que también se encauzó el jeroglífico humanista, nos conducirán hasta su figuración en programas iconográficos del ceremonial regio.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Sin ir más lejos, dos folios atrás de la carta que contiene la referencia a la *Tabula isiaca* (véase nota 191), hay otra epístola de Agustín igualmente dirigida a Orsini, en este caso agradeciéndole el envío de unos fragmentos de la *bembina* para su estudio, aludiendo aquí al texto de la *Lex Agraria*. BAV Vat. lat. 4104, ff. 139r-140v.

²⁰² Al respecto, Chartier, *La obra, el taller y el escenario...*, ob cit., pp. 41-51.

²⁰³ Soy consciente de ello y en ningún momento paso por alto las trabas a esta hipótesis como, por ejemplo, que Martín López Bailo, secretario y bibliotecario de Agustín, siempre al cuidado de sus manuscritos, reconocía a la perfección las «litteris longobardicis», tal y como demuestra al describir un fragmento del Psalterio (siglos XI-XII) en el catálogo de la biblioteca agustiniana impreso por Felipe Mey también en la Tarragona de 1587.

VI.2. Más allá del papel y la tinta.

La plasmación figurativa del jeroglífico humanista en programas iconográficos

En la introducción a este Capítulo VI decíamos que la eclosión jeroglífica en la Europa del Quinientos tuvo su correspondiente brote en el contexto hispánico de la segunda mitad del dieciséis porque encajaba en la cultura político-simbólica del momento y, asimismo, contribuía a modelar la *imagen* de Felipe II, todo ello a merced de un jeroglífico humanista que logró encauzar por derroteros alejados del papel y la tinta. Derroteros, empero, no exentos de ciertas trabas e interferencias que, según veremos, existieron. Pese a todo, el jeroglífico humanista logró ostentar un lugar específico en el ejercicio propagandista y conmemorativo de la Monarquía. En efecto, un considerable número de humanistas, de desigual renombre y prestigio, acudirían entre 1550 y 1600 a sendos repertorios jeroglíficos de Horapolo y Valeriano, no sólo para estudiar aquellas *cosas apacibles y provechosas* que decía Mexía, sino para incluirlos en programas iconográficos que deberían formar parte del ceremonial urbano y de acontecimientos regios.

Junto a los emblemas de Alciato y sus continuadores, y al resto de opciones icónico-literarias, signos ideográficos y fórmulas del lenguaje alegórico (composiciones clásicas, referencias latinas y bíblicas, epitafios y lemas ilustrados de diversa índole), la presencia de jeroglíficos tenidos en la época por egipcios se tornó en indispensable puesto que, sin ellos, no era posible alcanzar el tono solemne que se pretendía con la celebración de este tipo de eventos. Presencia indispensable, sí, en la concepción y organización de tales aparatos, cuyas arquitecturas efímeras eran planificadas, orquestadas y ejecutadas por, siguiendo el modelo italiano, literatos y artistas de diversa categoría (*festaiuoli*)²⁰⁴. De ahí que las posibilidades que ofrecían ambos repertorios, el horapoliano y el valeriano, fueran aprovechadas en torno a un jeroglífico humanista que resultaba *eficaz* como transmisor de conceptos, de ideas y de valores afines a la proyección, ambición y gloria universalistas de la Monarquía, apareciendo ante los ojos de esos eruditos y artistas como ideogramas capacitados para representar y exaltar las virtudes del Rey, y facultados para nutrir la retórica de su *imagen* real.

Ahora bien, para encauzar el jeroglífico humanista por esos derroteros alejados del papel y la tinta, y poderlo acoplar debidamente en el contexto urbano y ceremonial del siglo XVI, nos falta una pieza importante: la inclusión del jeroglífico horapoliano no sólo en la *Ehrenpforte* de Dürer, sino ya con anterioridad, en los tratados de arquitectura de finales del *Quattrocento*, que habían instado a su uso en la decoración de edificios, alentando con ello a situar la composición jeroglífica en una dimensión artística y ornamental. De buscar y documentar las principales aportaciones en materia jeroglífica que pudieran contener estos tratados italianos de finales del quince ya se ocuparon, en su día, tanto Giehlow como su discípulo Volkmann. A raíz de su tarea, podemos apuntar a dos de estas aportaciones como las más significativas e influyentes. La primera, la del florentino Antonio di Pietro Averlino, llamado *il Filarete* (ca. 1400-1469), que en su *Tratado sobre arquitectura* elaborado en el decenio de 1460 incluía unas *lettere figurate* en referencia a los jeroglíficos egipcios, aunque reconocía no saber nada acerca

²⁰⁴ Cfr. María José RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Marcial Pons, Madrid, 2000, p. 60.

de su significado. De todos modos, es la segunda aportación la que iba a ejercer mayor influencia: la derivada del *De Re Aedificatoria* (Florencia, 1485) de Leon Battista Alberti (ca. 1404-1472), fundador de lo que tradicionalmente se viene considerando como «arquitectura moderna», asentada en los cimientos clásicos de la arquitectura romana que Vitrubio expuso en *De Architectura libri decem* (Roma, 1486). Dos tratados que, cabe recordar, fueron los únicos en su categoría bajo la forma de incunable, según las fechas indicadas, nótese que muy cercanas entre sí, al sólo distar un año la segunda de la primera. Emulando a Vitrubio, el tratado de Alberti también estaba formado por diez libros, por lo que la versión castellana, impulsada entre otros por Juan de Herrera, aparecería respetando el espíritu del título vitrubiano, *Los diez libros de la Architectura de Leon Baptista Alberto traduzidos de latín en romance* (Madrid, 1582). Sin embargo, en ese anhelo característico renacentista de reestablecer la autoridad de los clásicos, de releerlos sin someterse a ellos, ese ejercicio –parafraseando a Eugenio Garin– de *imitación creativa* pero nunca *mecánica*²⁰⁵, el arquitecto genovés atendía un aspecto en el que Vitrubio no había reparado en la Antigüedad: en ciertos pasajes de su obra, Alberti trataba sobre los templos egipcios erigidos para el culto de los dioses nilóticos, describía las *imágenes* esculpidas en piedra en honor a gobernantes como Sesostriis [=Ramsés II] o Amasis, y aludía al afamado Laberinto de Hawara²⁰⁶. Ahora bien, al llegar al Libro VIII, dedicado a los «Publici profani ornamentum», Alberti observaba que los egipcios hacían uso de símbolos para transmitir conceptos de tal modo que

con el ojo simbolizaban la divinidad; con el buitre, la naturaleza; con la abeja, al rey; con el círculo, el tiempo; con el buey, la paz (...). Ellos [los egipcios] pensaban que la manera de expresar el sentido que utilizaban en estas ocasiones, mediante símbolos, siempre sería comprendida por los hombres eruditos de todas las naciones, los únicos capacitados, pensaban, a los que comunicar cosas del momento.²⁰⁷

La cuestión era cómo estos símbolos se habían transferido –*migrado* en expresión de Wittkower– a otros contextos culturales, para lo que Alberti argumentaba de qué modo el *método egipcio* había sido usado y adaptado por esas otras *naciones*, en particular por Roma, puesto que:

Nuestros romanos recogían las hazañas de sus grandes hombres, esculpiendo su historia en mármol. Esto dio origen a columnas, arcos triunfales, pórticos enriquecidos con acontecimientos memorables conservados en pinturas y esculturas.²⁰⁸

Si había sido usado y adaptado por otras *naciones*, el *método egipcio* podría considerarse óptimo para un uso y adaptación renacentista, validando el jeroglífico para que fuera incluido en decoraciones artísticas y soportes arquitectónicos, pero también en monedas y medallas, igualmente evocadoras de *hazañas de los grandes hombres*. Así pues, a finales siglo XV se había abierto la puerta a la aplicación artística de los jeroglíficos²⁰⁹. De ahí

²⁰⁵ Eugenio GARIN, *La educación en Europa, 1400-1600. Problemas y programas*, Crítica, Barcelona, 1987, mención a esa *imitación* genuina del Humanismo en base a los clásicos en pp. 94-99.

²⁰⁶ Leon Battista ALBERTI, *De re aedificatoria*, edición moderna de J. Rivera, Akal, Madrid, 2007, para refs. citadas: pp. 102, 316, 323. Tal y como he anunciado, retomaremos el tema del Laberinto en la *Addenda* del trabajo.

²⁰⁷ Alberti, ob. cit., 341.

²⁰⁸ Extraído de Rudolf WITTKOWER, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006, p. 179.

²⁰⁹ «The door was opened to the artistic application of the hieroglyphs». Cfr. Erik IVERSEN, «Hieroglyphic Studies of the Renaissance», en *The Burlington Magazine*, 658 (1958), pp. 15-21.

que la dicotomía que, según hemos argumentado ya, podía comportar el uso de la pirámide, considerada como edificación excesiva e *inútil* a la par que adecuada y *útil* hasta el punto de emplazarla en la entrada de la flamenca Dendermonde en el contexto del *felicísimo viaje*, por contra el uso del jeroglífico no implicara este tipo de dilaciones. Tal y como se preludiaba a finales del Cuatrocientos a merced de estos tratados de arquitectura y luego, en el primer tercio del XVI, se corroboraría con el hallazgo de la *Tabula isiacca* en los años veinte, el *método egipcio* contaba ya con la aprobación erudita para insertar jeroglíficos tanto en decoraciones artísticas y soportes arquitectónicos (que veremos más tarde), como en producciones materiales de pequeño formato, monedas y medallas, de máxima relevancia en el Renacimiento por ser entendidas como objeto de estudio y *vehículo de comunicación*²¹⁰. En efecto, pese a su formato reducido, la numismática y la medallística no eran en el siglo XVI manifestaciones artísticas de carácter menor, sino todo lo contrario. Además, ofrecían al humanista un campo del que recoger elementos que contuvieran la figuración de símbolos, incluyendo los jeroglíficos tenidos por egipcios, hasta el punto de auspiciar las *sospechas* de Agustín al pensar que lo que contenía una de las insignias examinadas era –aun no serlo– la plasmación de «esso que llaman letras hieroglyphicas»; las *sospechas* se dieron, decía, al dudar si podían tratarse de jeroglíficos de *Horo* o *Pierio*, llaneza de Agustín al referirse a Horapolo y Valeriano que, teniendo en cuenta que no estamos ante uno de sus innumerables manuscritos con infinitas anotaciones, sino de una obra impresa y de máximo alcance como los *Diálogos de medallas* publicados por Felipe Mey en la Tarragona de 1587, no deja de ser sumamente reveladora al denotar su conocimiento de ambos autores. Lo que Agustín examinaba en este caso no era una de las antiguallas con las que solía toparse aquí y allá, fruto de esa especie de *trabajo de campo* al que le llevó su afán por recoger «muchas inscripciones en su huerto que se iban perdiendo por Tarragona»²¹¹; era, como él mismo explica, el estudio de una medalla que no lograba descifrar y que, en uno de sus *diálogos*, le insta a preguntarse y a responder:

C. [¿] Pues qué es lo que dizen de la medalla de Augusto Cesar con el anchora y delphin con una letra que dezia *Festina Lente*? | A. Yo no la he visto. Pero bien sé q era dicho de Augusto (...), y que Tito hazía medallas con essa empresa de la anchora con el delphin, sin letra q declarasse por que la hiziesse debuxar.²¹²

Tal vez por el hecho de no haberla visto, Agustín parecía plantear en este *diálogo* algunas dudas. Intuía que el *delfín* entrelazado en un *áncora* que mostraba el reverso de la medalla en cuestión, y que hemos incluido al inicio de este Capítulo en una de las ilustraciones ofrecidas a modo de *collage*, podía deberse a esas «letras *hieroglyphicas*», aunque tampoco descartaba que pudiera tratarse de una empresa, debido a la interacción explicada anteriormente entre «jeroglífico», «emblema» y «empresa» que, según el arzobispo, «en muchas cosas eran semejantes»²¹³. Naturalmente, por mucho que antaño se hubiera legitimado el *método egipcio* en el seno de esas otras *naciones*, y

²¹⁰ Wittkower, ob. cit., p. 181. Unas producciones materiales que, en el caso de la medallística renacentista, alentaron al uso jeroglífico en, pongamos por caso, la moneda de Vittoria Colonna que hemos visto anteriormente.

²¹¹ José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Aguilar, Madrid, 1952, p. 1.347.

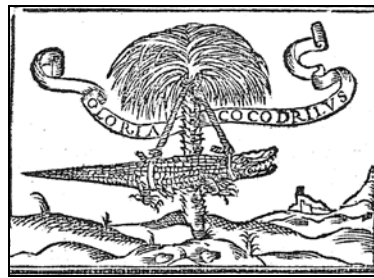
²¹² En el fragmento, /A./ es la personificación de Agustín y /C./ su interlocutor. Antonio AGUSTÍN, *Dialogos de Medallas, inscripciones [sic] y otras antigüedades*, Felipe Mey, Tarragona, 1587, «Diálogo Segundo», p. 32.

²¹³ *Idem*, p. 33.

que la numismática y la medallística representaran para el humanismo quinientista un campo abonado donde hallar la figuración de símbolos, lo que se cuestionaba Agustín no guardaba relación con los jeroglíficos de Horapolo, ni de Valeriano, ni egipcios. Estamos ante una plasmación fictiva del jeroglífico horapoliano y valeriano, y por supuesto también egipcio. En este sentido, el *delfín* y el *áncora* fueron motivos numismáticos frecuentes en época imperial, especialmente en tiempos de dos emperadores de la dinastía Flavia, Tito Vespasiano (79-81) y su hijo Domiciano (81-96). Ahora bien, el uso y adaptación renacentista del *método egipcio* en base a figuraciones romanas, caso del delfín y el áncora, podía reservar algún espacio a la figuración de signo egipcio, caso del cocodrilo, animal nilótico que, tras Actium y el imaginario generado en torno a la victoria de Octavio/derrota de Cleopatra (véase Capítulo III), tempranamente pasó a simbolizar la noción plástica de un Egipto vencido, *caído*, cuya inserción en el campo de la numismática propició la acuñación de monedas laudatorias del resultado de Actium en tanto que –me acojo a la expresión de Wittkower– un eficaz *vehículo de comunicación* del ideario augusteo²¹⁴.



«ÆGVPT[O] CAPTA»
denario, ca. 28 a.C.



Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales*
Juan de la Cuesta, Segovia, 1589, emblema XLVI, lib. III, fol. 193

Pese a entrar frontalmente en competencia con el cocodrilo americano, en tanto que figura iconográfica y alegórica que había pasado a ser evocadora del Nuevo Mundo²¹⁵,

²¹⁴ El reverso de estas monedas, un cocodrilo junto al lema «ÆGYPTO CAPTA» (*vide supra*), teniendo eso sí variantes locales tales como la inclusión de una palmera, igualmente asociada a Egipto. La ceca de Alejandría fue la más dinámica en el mundo romano en cuanto a motivos artísticos, superando de largo la moneda de época ptolemaica. Con anterioridad al período grecorromano, no había sistema monetario en Egipto [N. de la A.].

²¹⁵ Al respecto, Francisco Javier PIZARRO GÓMEZ, *Arte y espectáculo en los viajes de Felipe II, 1542-1592*, Encuentro, Madrid, 1999, p. 103. Está clara la competencia que supuso el cocodrilo americano respecto al egipcio, sobre todo a partir de su primera figuración iconográfica en el marco ceremonial del último tercio del siglo XVI en calidad de alegoría del Nuevo Mundo (para la entrada triunfal en Toledo de 1570, Pizarro, *idem*). Es posible que esta figuración del reptil se diera a merced del estudio de la fauna americana debido fundamentalmente a Francisco Hernández de Toledo (1517-1587), en este caso a razón de los «cocodrylos o caymanes que llaman *acuítzpalim*», conocidos luego como ‘cocodrilos mexicanos’, que el médico toledano pudo documentar *in situ*, explicar y dibujar en un manuscrito en latín, póstumamente publicado en castellano (con traducción de Francisco Ximénez), que es de donde procede la cita: [Francisco HERNÁNDEZ], *Quatro Libros de la Naturaleza y virtudes de las plantas y animales*, Casa de la Viuda de Diego López, México, 1615, parte I, cap. III, fol. 179r y ss. Sin embargo, el cocodrilo egipcio siguió aglutinando en el Quientos español una imagen evocadora de fuerza sin rival, tanto en su forma visual como literaria. Para constatar la visual, bastará con recordar el fresco laurentino *Los sacerdotes egipcios* (al respecto, *vide* Epígrafe VI.1.4) y otear los cocodrilos nilóticos que, desafiantes, se asoman a lo lejos de la escena. En cuanto a la segunda, la literaria, podemos citar la inclusión que hizo Mal Lara de este reptil en su *Pshyche*, poema de mitología moralizada al que volveré más adelante porque su contenido se encuentra nutrido de referencias egipcias; en concreto, Mal Lara nos dice: «Y por los cocodrillos que espantavan | A Pshyche sin parar salen de Egipto». [Juan de MAL LARA], *La Pshyche de I[uan] de Mallara dirigida a la Muy Alta y Muy Poderosa Señora Dona Ioana ynfanta de las Españas i Princesa de Portugal*, [1566], lib. VIII, fol. 198v [BNE Mss/3949]. Es posible que tal alusión se debiera a Mártir de Anglería, que había dado su testimonio sobre el impacto que le causó avistar peligrosos cocodrilos durante su estancia en Egipto. Ahora bien, yo no he hallado su obra en los inventarios de la biblioteca de Mal Lara.

el cocodrilo egipcio (*Crocodylus niloticus*) no había perdido fuelle en la segunda mitad del XVI a merced de los jeroglíficos horapolianos y valerianos, que tomaban el reptil para significar a través de él diversas acepciones, por lo general vinculadas a la idea de 'Agresividad' u 'Orientación'²¹⁶. Aun así, todo apunta a que no fueron tales jeroglíficos, sino una de las variantes locales de la aludida moneda augustea, lo que instó a Agustín a referirse en un par de ocasiones de sus *Diálogos* a las «medallas de la colonia de Nimes en Francia», una de las variantes locales aducidas, donde se podía observar:

un crocodilo colgado de un ramo de palma... por señalar la victoria que hubo en Egipto²¹⁷

La imagen del cocodrilo colgado de una palmera, o *palma* (motivo vegetal que vuelve a corresponder a ciertos jeroglíficos horapolianos y valerianos bajo acepciones diversas, generalmente relacionadas con conceptos de medida del tiempo, como 'Año' y 'Mes'), fue retomada poco después por Horozco en sus *Empresas morales*, publicadas sólo dos años después de los *Diálogos* de Agustín; Horozco plasmó en su emblema XLVI a ese *cocodrilo colgado de una palma* (véase en página anterior), no sin antes haber teorizado *in extenso* en el libro I de su tratado emblemático, decía que una especie de "*Hieroglyphica*" encubierta, los jeroglíficos horapolianos «Cocodrilo»²¹⁸ y «Palma»²¹⁹ (en el que Horozco incluso explicita la relación de la *palma* con Isis para significar el concepto 'Año'), y haber justificado porqué tenía sentido asociar ambos jeroglíficos en un mismo emblema, dado que la palma «fue siempre tenida por señal de victoria y assi como ella nació en Egipto, assi también vino de allá al entenderse por ella la honra del vencimiento»²²⁰. Una asociación que por igual se da en el *Tesoro* de Covarrubias, puesto que, de una parte, la «palma es insignia de Vitoria, de la palma y muchos geroglificos podrás ver a Pierio»²²¹; y de otra, «del Crocodilo formaron los Egypcios diversos Geroglificos», porque «sinifica [sic] a Egipto por ser peculiar bestia de aquella Provincia, y también el río Nilo, por criarse en él» y porque, a pesar de ser «símbolo de la gloria y de la honra», con él «en cadenas y colgado de una palma [se] sinifica a Egipto vencida y cautiva por los Romanos»²²². Sin embargo, pese a tal cúmulo de argumentos, aun ser figuraciones de signo egipcio, contar con el respaldo visual numismático (recuérdese el denario augusteo de la página anterior), y tener fuente de autoridad en los tratados de Horapolo y Valeriano, *cocodrilo* y *palma* no formaron parte de aquella plasmación fictiva de jeroglíficos horapolianos y valerianos de Agustín, al contrario de *delfín/áncora*, dos símbolos en apariencia alejados del imaginario egipcio.

²¹⁶ Ambas respetaban la concepción egipcia *dual* del cocodrilo, una negativa y la otra positiva: la primera, por su vínculo con las fuerzas malignas, al ser un animal extremadamente agresivo; la segunda, dada su faceta solar, al emerger de las aguas buscando el Sol, por lo que fue asociado al astro rey. El pensamiento espiritual egipcio otorgó otras facetas al cocodrilo, cuya deidad principal fue Sobek y sus centros culturales estuvieron en Kom Ombo y Crocodilópolis (Fayum; *vide* MAPA DEL ANTIGUO EGIPTO). Castel, *Egipto. Signos y símbolos...*, ob. cit., p. 112 y ss.

²¹⁷ Agustín, *Diálogos...*, ob. cit., III, pp. 106-107. La segunda alusión es casi idéntica, en relación con la misma moneda de Nimes y su inscripción «ÆGVPTO [sic] CAPTA», donde Agustín refiere a «un crocodilo [sic] atado con una cadena a un ramo de una palma», VI, pp. 239-240. Tales alusiones al símbolo *cocodrilo/palma* como victoria octaviana sobre Egipto eran habituales en estos años; así, cuando en 1585 el secretario Gabriel de Zayas requirió a Duarte Nunes do Lião un reverso adecuado para una medalla del rey Prudente, el erudito portugués repasó las divisas existentes más afamadas, incluyendo ésta. *Cfr.* Almudena PÉREZ DE TUDELA GABALDÓN, "Algunas precisiones sobre la imagen de Felipe II en las medallas", en *Revista de Arte, Geografía e Historia*, 1 (1998), pp. 241-271.

²¹⁸ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. XXV, fol. 78v.

²¹⁹ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. XXII, ff. 73r-73v.

²²⁰ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. XXV, fol. 79r.

²²¹ Covarrubias, ob. cit., voz «PALMA», fol. 574r.

²²² Covarrubias, ob. cit., voz «COCODRILLO» (alternado con la forma latinizada *crocodilo*), ff. 218v-219r.

La cuestión es entonces preguntarse qué pudo alentar las *sospechas* de Agustín que, como vemos, no vinieron inducidas al estudiar *cocodrilo/palma*, pero sí en cambio al hacer lo propio con *delfín/áncora*. Y, según he señalado, si el *delfín* y el *áncora* fueron motivos numismáticos frecuentes en época imperial, posiblemente la respuesta reside en el objeto en el cual basó Agustín el argumento que el *delfín* entrelazado en un *áncora* podía tratarse de «eso que llaman letras hieroglyphicas». Al parecer, una de estas monedas romanas de época flavia –la acuñada por Vespasiano con un delfín rodeando un áncora en su reverso, que es la examinada por Agustín, recordemos que sin haberla visto²²³– estuvo en posesión de Aldo Manuzio. Tal circunstancia, unida al jeroglífico onírico de la *Hypnerotomachia* de Colonna (evocando el mito griego de Arión y los delfines, el cual *migró* al imaginario romano), no sólo animó al impresor veneciano a tomar como marca tipográfica el ideograma *delfín/áncora*, sino que propició que Erasmo incluyera en sus célebres y exitosos *Adagia*, citados a colación de la *Philosophia vulgar* de Mal Lara, un lema que pese a no figurar insertado en esta moneda, tenía razón de ser por un motivo que el humanista neerlandés enseguida nos desvelará. En efecto, se trata del afamado «Festina Lente», mencionado por el propio Agustín (*vide supra*), con el que se exhortaba al hombre a la paradoja de ‘apresurarse lentamente’. En medio de todo ello, ¿dónde quedan los jeroglíficos egipcios? La respuesta nos la da el propio Erasmo:

FESTINA LENTE. *Nam certus dux potior est q̄ confidens. Hæc serme Suetonius. Iam vero dictum idem Tito Vespasiano placuisse ex antiq̄ssimis [sic] illius nomismatis facile colligitur, quorum unum Aldus Manutius mihi spectandum exhibuit argenteum, veteris, planeque Romanæ scalpturæ, quod sibi dono missum aiebat a Petro Bembo, patritio Veneto, iuvene cum interprimos erudito, cum omnis literariæ antiquitatis diligentissimo peruestigatore. Nomismatis character erat huiusmodi: altera ex parte faciem Titi Vespasiani cum inscriptione præfert, ex altera ancoram, cuius medium ceu temonem Delphin obvolutus complectitur. Id autem symboli nihil aliud sibi velle, quam illud Augusti Caesaris, festina lente, dictum indicio sunt monimenta literarum hieroglyphicarum.*²²⁴

Según se desprende del texto, Aldo había mostrado a Erasmo una moneda plateada, de acuñación romana, que le había sido enviada en calidad de presente por Pietro Bembo, patricio veneciano que, a pesar de su juventud por aquel entonces (aquí no es aún el Bembo de la *Mensa bembina*) ya se distinguía por su docta erudición y por su diligencia en el estudio de todo lo relativo a la *literariæ antiquitatis*. La descripción de la moneda era –sin dejar el texto– tal y como sigue: de un lado, la efigie de Vespasiano, con una inscripción; en el otro, un áncora en la que aparecía envuelto un delfín, casi como si se tratara de un timón, cuyo trasfondo simbólico no era otro que aquello proclamado por César Augusto, «Festina Lente», lo cual debería servir para –según concluye el texto– probar la monumentalidad de las letras jeroglíficas, expresada en el texto como «monimenta» (evolución frecuente en el latín del siglo XVI respecto al más depurado *monumentum*), en el sentido de testimonio solemne.

²²³ Se trata, como todo apunta, de esta moneda de Vespasiano, si bien su hijo Domiciano posteriormente continuó acuñando denarios de plata que, en su reverso, mantuvieron el mismo símbolo del delfín y el áncora. Pero, como digo, la moneda que aquí nos ocupa es la acuñada por su padre, por la razón que nos dará en seguida Erasmo de Rotterdam.

²²⁴ Erasmi ROTERODAMI, *Adagiorum chiliades tres, ac centuria fere totidem*, Aldus [Manutius], Venetiis, 1508, *Chilias Secunda Proverbiorum*, ff. 112v-113r. No es ésta, ni mucho menos, la única alusión de Erasmo a las *letras jeroglíficas*. Si recordamos en este punto la *columna osiriana*, al cetro con el ojo como representación de la *imagen* real referirá el humanista neerlandés en su *Institutio Principis Christiani* de 1516, dedicada al entonces príncipe Carlos.

Más allá del campo numismático y medallístico, la condición de las *literarum hieroglyphicarum* en tanto que testimonio solemne donde cobró mayor envergadura fue en el contexto urbano, a merced de la presencia de inscripciones jeroglíficas de tipo epigráfico (en este caso, sí egipcias) existentes en ciertos obeliscos de Roma (no todos). Gracias a su puesta en valor por figuras de primer orden como el arquitecto vicentino Palladio en ocasión de sus visitas a Roma²²⁵; y gracias al modelo del *elogio* de la ciudad que el humanismo italiano había impulsado desde el último tercio del siglo XV, con aportaciones iniciales como las de Flavio Biondo (*Roma instaurata*, 1471; *Romæ triumphantis*, 1472), y que alentaron a que paulatinamente se fuera prestando, en base a este género literario, una atención específica a la Roma *egipcia*. Tal vez el tratado arqueológico y topográfico más notorio al respecto sea el elaborado a principios del siglo XVI por el florentino Francesco Albertini, el *Opusculum de mirabilibus novæ et veteris ubis Romæ* (Roma, 1510), que en adelante conocería sucesivas ampliaciones, a través de las cuales se podía ir siguiendo gradualmente cómo aquellos obeliscos, antaño olvidados y semienterrados entre ruinas y escombros, iban saliendo de su estado de abandono y ofrecían la visión de, en caso de tenerlas, inscripciones jeroglíficas²²⁶. De ahí que los jeroglíficos fueran objeto de curiosidad y mención en de los *mirabilia urbis*, esas obras a modo de guía urbana que fueron apareciendo en el transcurso del Quinientos²²⁷. Y de ahí también que a Agustín no le pasara por alto hacer mención ni a los obeliscos ni a los jeroglíficos que podían hallarse en algunos de ellos, más aún teniendo en cuenta que en los años tarraconenses en que debió redactar sus *Diálogos*, la Roma contemporánea a él estaba sumida de pleno en la reubicación de los monolitos egipcios esparcidos por Roma, proyecto de reordenación urbanística (no exento de una voluntad de sacralización de tales monumentos faraónicos) llevado a cabo bajo el pontificado de Sixto V (1585-1590)²²⁸.

²²⁵ Andrea PALLADIO, *Las Antigüedades de Roma*, edición moderna de José Riello, Akal, Madrid, 2008, p. 84.

²²⁶ La situación de abandono de algunos obeliscos, especialmente el de Psamético II (dinastía XXVI) situado en el Campo de Marte desde tiempos de Augusto y conocido como *horologium augusti* (por su función de reloj solar), ya fue denunciada abiertamente a finales del *Quattrocento* por Pomponio Leto y el propio Alberti. Respecto al *Opusculum* de Albertini, dedica un libro entero a «De Obeliscis et methis». Francesco ALBERTINI, *Opusculum de mirabilibus novæ et veteris urbis Romæ*, [¿impresor?], Basilæorum, 1519, lib. II, ff. 63r-64r. Por último, desde su reubicación —a la que ahora aludiremos— este obelisco se encuentra en la romana Piazza Montecitorio.

²²⁷ Y que enaltecerán los «obeliscos [sic] overamente agujas» que albergan «caracteres y letras Egipcias». [ANÓNIMO], *Mirabilia romæ. A donde se trata de las yglesias, reliquias, estaciones (...), con la guía Romana que enseña [a] los forasteros a ballar las cosas más notables de Roma*, Iosepe de los Ángeles, Roma, 1575, p. 122.

²²⁸ En el transcurso de este quinquenio fueron reubicados siete de los obeliscos egipcios habidos en Roma. Entre ellos, el aludido de Psamético II, mandado llevar por Augusto en 10 a.C. de Heliópolis (Bajo Egipto) a Roma; y el obelisco alejandrino del Foro Juliano, derribado en 37 d.C. por Calígula, no sin antes salvar el monolito que albergaba y que fue llevado a Roma, reerigiéndose en el *Circus Maximus*, a los pies del Monte Vaticano. Pese a su condición anaepigráfica, el segundo obelisco era el más significativo y por ello fue el trasladado a Piazza San Pietro. El imaginario devocional lo situaba donde había muerto Pedro junto a otros cristianos, siendo aquella *aguja* el último testigo del martirio. El responsable de su traslado fue Domenico Fontana (1543-1607), arquitecto y creador de una gigantesca maquinaria entendida, ya en la época, como prodigio de la ingeniería, que permitió desplazar más de un obelisco por año entre 1586 y 1589. La operación suscitó gran expectación, no sólo por la trascendencia devocional del obelisco, sino por la magnitud de la operativa del traslado. El episodio fue recogido tanto por Michele Mercati en *De gli obelischi di Roma* (Roma, 1589), como por el propio Fontana en *Della trasportatione dell'obelisco Vaticano et delle fabbriche di nostro signore papa Sisto V fatte del cavalier Domenico Fontana, architetto di Sua Santità*, en dos volúmenes: *Del modo tenuto in trasferire l'obelisco vaticano et delle fabbriche fatte da nostro signore papa Sisto Quinto co'disegni loro* (Roma, 1590); y el segundo, más amplio, *Libro secondo in cui si ragiona di alcune fabbriche fatte in Roma et in Napoli* (Nápoles, 1604). Este segundo se inscribe en un contexto distinto para Fontana que, tras la reordenación urbanística de la Roma de Sixto V, pasó a Nápoles en calidad de ingeniero mayor de la Corona española, siendo el responsable inicial de la construcción del Palazzo Reale. Nombramiento que debe ser entendido porque él, como pocos, era consciente de «la estrecha relación entre urbanismo y poder», *cf.* Joan-Lluís PALOS, *La mirada italiana. Un relato visual del imperio español en la corte de sus virreyes en Nápoles, 1600-1700*, PUV, Valencia, 2010, pp. 48-49.

Ahora bien, al referirse a los obeliscos de Roma y a los jeroglíficos que algunos de ellos albergaban, Agustín lo hizo de forma un tanto peculiar al concluir su argumento, anunciando con ello las interferencias a que debería afrontar los *usus* del jeroglífico:

A. (...) Las que llamavan *aguja*s [y que] por otro nombre se dizen *obelos* y *pyramides* por la figura que acaban en punta, y por diminucion [sic], se dizen *obeliscos* (...) La más alta *aguja* de Roma es la q está a las espaldas de S. Pedro (...). | C. [¿]Tiene letras hieroglyphicas? | A. No las tiene, pero la que está en el hippodromo de Caracalla²²⁹ las tiene, y otras muchas que hai [sic] en Roma. | C. [¿]Hai alguna manera para entender essas letras? | A. Un librillo hay de Horus Apollo y otro grande moderno de Pierio Valeriano, que no sirven sino para conversación.²³⁰

Aquel testimonio solemne que constituían las letras egipcias bajo el amparo de las *literarum hieroglyphicarum* que decía Erasmo, aquí parece diluirse. Quizá no en relación con los jeroglíficos egipcios *stricto sensu*, pero el comentario final de Agustín sí parece alojar ciertas reticencias para con los horapolianos y valerianos que, según apostilla el arzobispo, «no sirven sino para conversación». La cuestión es por qué tales reticencias. Y la respuesta seguramente resida en el hecho de que, a la condición de solemnidad que el humanismo adjudicó al jeroglífico tenido en la época por egipcio (caso del *basilisco/ouroboros* o del *delfín/ancora*), y al propiamente egipcio (el albergado en obeliscos u otros soportes que veremos en Capítulo VII), se unía el carácter *sacro* de las *letras egipcias*, lo que en un principio nos puede resultar motivo suficiente para validar, si cabe todavía más, el uso práctico del jeroglífico en el contexto del ceremonial regio. Pero a la hora de encauzar por los derroteros alejados del papel y la tinta, decía que el jeroglífico humanista tuvo que salvar ciertas trabas. Trabas que no eran precisamente pequeños guijarros en el camino. Trabas que nos hacen topar con la Inquisición.

VI.2.1. Interferencias en la figuración del jeroglífico humanista

Como poco resulta desconcertante que los jeroglíficos oníricos del Polífilo de Colonna se hallaran insertos en un *falso* extremeño, una lápida que hubiera sido descubierta en los aledaños de la ermita de la Virgen del Ara (Badajoz) y documentada por el anticuario cordobés Juan Alfonso Fernández Franco (1519-1601)²³¹. Aun ser figura clave en materia epigráfica y discípulo de Ambrosio de Morales, además de responsable de algunas de las síloges recogidas en el *Codex Valentinus* (que veremos en Capítulo IX), los datos relativos a Franco son más bien exiguos, igual que los tocantes a sus obras, testimoniadas mediante cartas y menciones en autores posteriores (a partir del XVIII,

²²⁹ Agustín refiere aquí al obelisco que luego pasaría a Piazza Navona. Se trata de un monolito que mandó extraer de la cantera de Asuán (sur de Egipto) el aludido emperador Domiciano, uno de los faraones de época romana del que más rastro artístico faraónico nos ha llegado. Muestra de ello es visible, por ejemplo, en un bajorrelieve de Domiciano (fechado de su mandato, 81-96 d.C.), donde el faraón es representado con la tradicional iconografía faraónica y realiza ofrendas votivas a la *manera egipcia* (relieve parietal en piedra caliza perteneciente al Museu Egipci de Barcelona, inv. MEB E-693). De ahí que su nombre se encuentre en una inscripción jeroglífica contenida en dicho obelisco. Respecto a su traslado al emplazamiento actual de Piazza Navona, no tuvo lugar en tiempos de Sixto V, sino a mediados siglo XVII, bajo el pontificado de Inocencio X (1644-1655). Labib HABACHI, *Gli obeliscchi egizj. I grattaceli dell'Antichità*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1996, pp. 112-113.

²³⁰ Agustín, *Diálogos...*, ob. cit., Diálogo IV, p. 139.

²³¹ A veces citado como Juan Fernández Franco o Juan Alonso Franco. En Hübner, variación latinizada a Ioannis Alphonsi/Ioannes Franci. Emile HÜBNER, *Corpus Inscriptionvm Latinarvm* (en adelante, *CIL*), vol. II: *Inscriptiones Hispania Latina*, Academiae Litterarvm Regiae Borvssicæ, Berolini apud Georgium Reimerum, 1869, p. XIII.

por el motivo que daré un poco más adelante). Es a colación de un manuscrito sobre antigüedades hispanorromanas y de la correspondencia mantenida entre Franco y un personaje al que ahora referiré, que se da noticia de un *jeroglífico romano* hallado, según reza una de las cartas, en las proximidades de Llerena²³². El personaje en cuestión era un devoto buscador de epitafios e inscripciones en suelo peninsular, Gaspar de Castro, beneficiado de Ledesma, villa salmantina en la que –sea dicho ya de paso– se albergaba una de las esculturas zoomorfas con aspecto de verraco (en Epígrafe IX.2.1 se desvelará el motivo de otorgar importancia a este detalle y su vínculo con los jeroglíficos). El caso es que Castro pasó a ser canónigo de Salamanca para, a la postre, acabar como cardenal de la Santa Croce en Roma, siendo en este último estadio donde debe enmarcarse el intercambio epistolar en el punto central de la centuria (1550-1551), no sólo con Franco, también con eruditos como Antonio Agustín, cuando éste era auditor de la Rota²³³. En este vaivén de cartas se reportaban aquellas inscripciones que suscitaban algún tipo de interés o de curiosidad anticuaria; y, en una de ellas, es donde se revela lo siguiente:

En Santa María del Ara, [a] dos leguas de Llerena, en una piedra grande, que tiene tres varas de largo, dos de ancho y más de una de alto, estan estas figuras y debajo el letrero:



Inscripción jeroglífica extremeña; en registro inferior, leyenda latina con su interpretación. Autoría incierta, mediados XVI. Publicado en *Semanario Pintoresco Español*, XXI (1854), p. 163.

Lo que aquí se entiende de las figuras o jeroglíficos y letras, es esto: los ojos, *Diis* [sic] ('a los Dioses'); el infierno, *manibus* ('manes'); el uso, *mors* ('la muerte'); el candil, *vitæ* ('de la vida'); las saetas, *contraria et velocissima* ('contraria y velocísima'); el mundo, *omnia* ('todo'); el ancla, *rapit* ('lo arrebató'); el fuego, *consumit* ('consume'); el cuchillo, *dissolvit* ('disuelve' [sic]); la suela, *suppeditat* ('huella'); la abeja, *melliflue* ('con suavidad'); *duos se stricim ardentis et amantes* ('a dos que estrechamente se abrazaban y amaban'); el sepulcro, *hic extinctos* ('aquí muertos'); el yugo, *coniunxit* (los juntó). (...) Y con haberla enviado [la inscripción] el Sr. Inquisidor sin hacer mención de las figuras, me confirmo más en mi sospecha, de la cual pretendo salir pronto, mediante Dios (...). Ledesma, 7 de abril de 1551. –Servidor de V. M. –Gaspar de Castro. –Al muy noble señor, mi señor, el B[achille]r. Juan Alonso Franco, en Salamanca.²³⁴

²³² Al respecto, F. L. GUERRA, "Noticia histórica del Señor Juan Alonso Franco, anticuario del siglo XVI", en *Semanario Pintoresco Español*, XXV (1854), p. 194.

²³³ Para estos datos, de los poquísimos que se disponen de Gaspar de Castro, Juan Manuel ABASCAL, *Manuscritos sobre antigüedades de la Real Academia de la Historia*, RAH, Madrid, 2006, pp. 128-129.

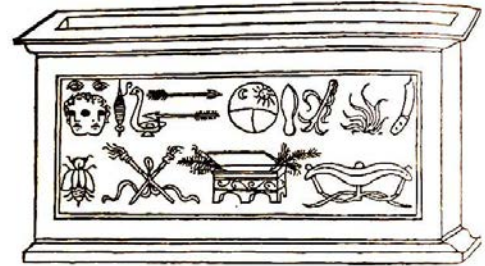
²³⁴ Carta reproducida en F. L. GUERRA, "Jeroglífico romano de Llerena. Noticia inédita del Señor Juan Alonso Franco, anticuario del siglo XVI", en *Semanario Pintoresco Español*, XXI (1854), pp. 163-164.

Quizá este *falso* aparecido cerca de Llerena se insertase en una serie de inscripciones encontradas en el *camino de Estremadura* que Castro compiló en el hemisferio del XVI, bien porque él mismo las hubiera visto *in situ*, bien porque eruditos allegados le facilitaran informaciones de epígrafes del lugar, siendo el caso de los copiados por el bachiller Franco²³⁵. Y si en este intante vamos a buscar a qué jeroglíficos del Polífilo de Colonna nos referíamos, topamos con análoga inscripción, tanto jeroglífica como latina.

Francesco Colonna,
Hypnerotomachia Poliphilii, ob. cit., cap. XIX.

Relata Colonna que la muerte es contraria a la vida, es velocísima, todo lo pisotea, lo arrebatata, lo consume.

Este sarcófago [►]
–en cuyo interior yacen unidos dos amantes–
presenta una equivalencia entre el registro superior
(jeroglífico) e inferior (latino), recogida en el *corpus*
de la carta de Gaspar de Castro
[*vide* página anterior].



DIIS MANIBVS. MORS VITAE CONTRARIA ET VELOCISSIMA
CVNCTA CALCAT SVPPEDITAT, RAPIT, CONSVMIT.
DISSOLVIT. MELLIFLVE DVOS MVTVO SE STRICTIM ET
ARDENTER AMANTES, HIC EXTINGCTOS CONIVNXXIT.

Al hecho de que «el señor Inquisidor» que irrumpe al final de la carta no mencionara tales figuras, se sumaba –escribe Castro a Franco– que era mejor ser cauto y desconfiar de su autenticidad, puesto que «todavía tengo sospecha de que es finjido aquel epitafio de Santa Maria del Ara y no caescere della hasta que me conste de lo contrario, y si verdad es que se halla tal memoria antigua, debe ser tenida por la cosa de mas estima en esta provincia (...)»²³⁶. Tal vez la *sospecha* tuviera que ver con que Franco esperase a finales años sesenta para incluir el epígrafe en uno de sus recopilatorios de inscripciones:

En Sancta Maria de Ara dos leguas del Erena se halla una piedra muy grande que tiene tres varas en largo y dos de ancho y mas de una vara de alto, labrada quadradamente: estan las figuras y letras esculpidas de la manera que en la plana antecede [pero no se muestra dibujo] y es de notar que son figuras hieroglificas, que por ellas los antiguos significaban lo que querian mayormente antes que las letras se inventassen (...): *Primi inquit Ægyptii per figuras animalium mentis sensus effingebant, et antiquissima monumenta memoria humana sacris impresa cenuntur et litterarum inventores perhibentur*. Pues lo que en este Titulo se quiso significar fue que las figuras significassen lo mismo que las letras, y luego pusieron el titulo aplicando cada palabra a su figura y es sepulcro de marido y muger que mucho se debieron amar y aplicase ansi. [Sigue la explicación del *Dis Manibus...*, que no repetimos]. Esto es lo que se entiende deste titulo, el qual yo no he visto, pero diomelo el Señor Inquisidor Olivan y a su mercede lo embiaron del Erena y la Yglesia se debe nombrar del Ara por estar alli aquella gran Piedra como altar.²³⁷

²³⁵ De las primeras, el manuscrito intitulado «Año de 1550. Fui a la provincia de Estremadura (...) y en estos lugares vi y copie las memorias antiguas que van en este pliego como en las piedras que contienen»; de las segundas, «De los letreros antiguos contenidos en este pliego no he visto los originales. Van escritos conforme a los traslados que a mi poder vinieron», incluyéndose en ellos la quincena de epígrafes copiados por Alonso Franco. Al respecto, Joan CARBONELL MANILS, «Las supuestas siloges epigráficas de Alfonso y Gaspar de Castro. A propósito de los papeles de J. Matal y A. Agustín del Ms. Vat. Lat. 6040», en José M^a Maestre Maestre *et alii* (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Juan Gil, V.1*, CSIC, Alcañiz-Madrid, 2015, p. 480.

²³⁶ Carta de Castro a Alonso Franco, *idem*.

²³⁷ [Juan FERNÁNDEZ FRANCO], *Inscripciones y antigüedades varias de España y especialmente de Andalucía*, [¿copia s. XVIII?], BNE Mss/4518, ff. 130r-130v. Indico entre corchetes que no se muestra el dibujo (el fol. 129v está en blanco), pero sí aparece en otra de las copias del manuscrito [RAH Ms. 9/5146, fol. 248], que se asemeja bastante –pero no es igual– a su publicación en el *Semanario Pintoresco Español*, que hemos visto en la página anterior.

Al parecer, Franco tampoco hubiera visto la inscripción extremeña, pero su existencia parecía *probada* por habérsela reportado Martín Pérez de Oliván (ca. 1495-1563), canonista benedictino oriundo de Utebo (Zaragoza), abad de San Juan de la Peña e inquisidor, primero del Tribunal de Logroño (entre 1533 y 1540), luego del de Córdoba (de 1540 a 1551), siendo este último el contexto en que se dio, desde mediados años cuarenta, una actividad epistolar entre ambos (concentrada entre 1545-1549), así como de envío de inscripciones, de la cual también hubiera tomado parte Jerónimo Zurita²³⁸. El caso es que buena parte de los epígrafes copiados por el anticuario cordobés, junto a la propia actividad epistolar, pudieran tratarse de una falsificación del siglo XVIII; de ahí que hayamos indicado que fue a partir de esta centuria cuando surgió un repentino interés por Franco y empezaran a brotar publicaciones sobre presuntas cartas inéditas en las que un inquisidor de la talla de Pérez de Oliván podía, en calidad de informante, dotar de prestigio tanto al epígrafe extremeño como al resto de los *corpora epigraphica*²³⁹.

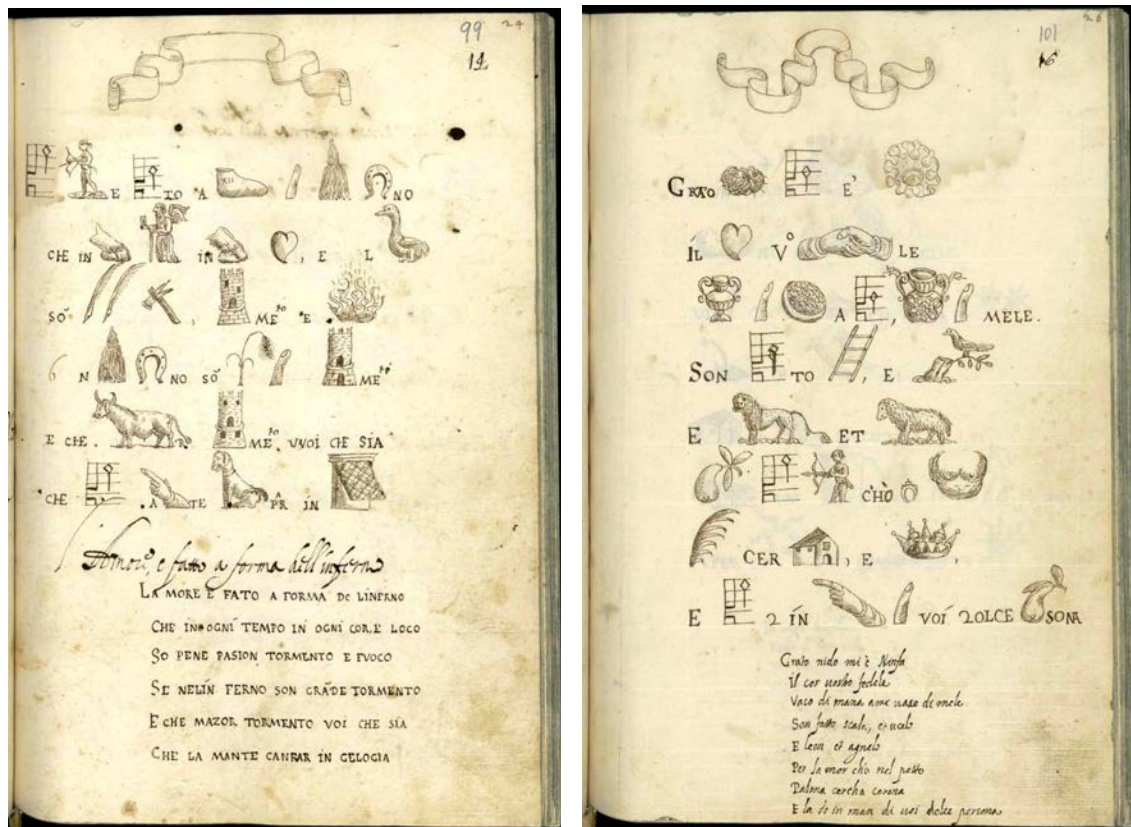
No cabe duda que esto es, por sí mismo, una grave interferencia en la figuración del jeroglífico humanista porque la piedra jeroglífica de Santa María del Ara sería una falsificación del XVIII, no del XVI. Ahora bien, en el beneplácito de existir alguna posibilidad –por remota que sea– de abogar por el XVI y prescindir de interpolaciones posteriores, no renunciamos a ella. Decíamos que Morales fue mentor de Franco. Y, estirando el hilo, Morales era sobrino del citado Fernán Pérez de Oliva, recuérdese que familiarizado con los jeroglíficos de Horapolo y Colonna y que, más allá de aunarlos en imágenes descritas en verso, los plasmó plásticamente en la Universidad de Salamanca. Son suposiciones, cierto. Pero lo relevante es que en el Quinientos existía un *entorno jeroglífico* donde debe insertarse el conocimiento del Polífilo de Colonna, aunque la novela no contara aquí con un influjo tan notorio como en Francia o en la propia Italia. Claro que, en caso de ser una falsificación del XVI, la piedra de Santa María del Ara tendría una segunda interferencia. Aun guardar un gran parecido la carta de Castro y el presunto manuscrito de Franco, hay un par de matices entre ambos: Castro incide en que el inquisidor había referido a la inscripción, «sin hacer mención de las figuras»; Franco mitiga las artes de la magia amatoria en relación al mito egipcio (me he referido a ellas en otras partes del trabajo), que Colonna evoca ante el sarcófago del *Dis Manibus* cuando Polífilo lo halla en el *Poliandrión* (cementerio de gentes que habían muerto por causa del amor), apostillando que «es sepulcro de marido y muger que mucho se debieron amar». Ergo, con independencia de su condición de falso y pese a su atractivo como elemento tenido por antiquísimo, inscripciones como la extremeña podían causar reparo al tratarse de un epitafio funerario, sí, pero con un trasfondo iniciático que no sólo invocaba a las fuerzas ocultas del destino, del deseo y de los espíritus del inframundo (los dioses *Manes* de la tradición romana)²⁴⁰, sino que los figuraba mediante jeroglíficos.

²³⁸ Al respecto, *Cartas atribuidas al Licenciado Alonso Franco sobre monumentos desconocidos, escritas a un Inquisidor, que se sospecha fuese el Doctor Oliván* [1754], RAH 9-2210. Asimismo, Fernando Joseph LÓPEZ DE CÁRDENAS, *Franco ilustrado. Notas a las obras manuscritas de el insigne antiquario Juan Fernández Franco*, Oficina de Don Juan Rodríguez de la Torre, Córdoba, 1775; correspondencia con Oliván en pp. 125-126. Sobre la participación de Zurita en el intercambio de inscripciones con Franco y Oliván, Gregorio MAYANS I SISCAR, *Introductio ad veterum inscriptionum historiam litterariam*, RAH, Madrid, 1999, pp. 56-57.

²³⁹ Para el falsario en torno a la supuesta recopilación de cartas y copia de epígrafes atribuidas a Franco, que habría sido instigado a mediados siglo XVIII por el toledano Cándido María Trigueros (1736-1798), véase Martín ALMAGRO-GORBEA, *Epigrafía prerromana. Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, RAH, Madrid, 2003, Apéndice I, p. 416 y ss.

²⁴⁰ Cabe decir que la fórmula de encabezado *Dis Manibus* era frecuente en la epigrafía funeraria hispana.

Al margen del falso extremeño de Santa María del Ara, lo cierto es que los temas relativos al deseo y la pasión amorosa encajaban bien en el horizonte jeroglífico, no sólo a colación de Polífilo y de su amada Polia, también de la expansión literaria que el jeroglífico experimentó por sí mismo en la esfera retórica característica del galanteo. Prueba de ello es la lírica italiana cultivada por poetas quinientistas encabezados por Luigi Tansillo (1510-1568) que, a merced de haber contado en su círculo de amistades con Garcilaso de la Vega, gozó de renombre y prestigio en la España de la segunda mitad del siglo XVI²⁴¹. De ahí que la poesía amorosa y en general el género pastoril se sintieran cómodos a la hora de trasladar sus mensajes al lenguaje jeroglífico humanista.



En ambas lám.: registro superior, poema amoroso presentado en texto jeroglífico; inferior, en italiano.

© Biblioteca Nacional de España²⁴²

Amore e fatto a forma dell inferno
~
L'[a]more e fatto a forma dell inferno
Che ino ogni tempo ini ogni cor, e loco
So pene passione tormento e evoco
Se nell inferno son grande tormento
E che mazor [sic] tormento voi che sia
Che la mante campar in gelosia.

Grato nido mi è Ninfa
Il cor nostro fedele
Vaco di mana ame vase de mele
Son fatto scala, et ucelo
Et leon et agnelo
Per la mor cho nel petto
Palma cercha corona
E la do in man di noi dolce persona.

²⁴¹ Entre otras razones más estrictamente de índole literaria; para ellas, Eugenio MELE, "Per la fortuna delle liriche di Tansillo in Ispagna", en *Giornale Storico della Letteratura italiana*, LXVI (1915), pp. 284-288. Para el influjo de Tansillo en la España del Siglo de Oro, en especial a partir de los años 1580, Marcella TRAMBAIOLI, "Ecos de la lírica de Luigi Tansillo en los versos gongorinos", en *Criticon*, 77 (1999), pp. 53-70.

²⁴² *Colección de poesías*, siglos XVI-XVII, BNE Mss/3676, fol. 99 y fol. 101 [doble foliación, siendo también fol. 14 y fol. 16, respec.]. De hecho, es verosímil pensar que los literatos (más aún los italianos) conociesen el repertorio horapoliano en relación con los asuntos pasionales y carnales; basta recordar lo dicho a colación de los jeroglíficos «CÓMO REPRESENTAN EL PLACER» y «CÓMO REPRESENTAN LA UNIÓN SEXUAL» (vide Epígrafe VI.1.2.1).

Y de ahí también que, en la multiplicidad de contornos propia de la recepción egipcia, pueda hallarse un jeroglífico, ahora de factura valeriana, a razón de un uso *amoroso* completamente distinto (relativo al tema del *divino amor*), en un contexto igualmente literario pero teatral, y en un género tan genuino de la época como los *autos*, caracterizado por la omnipresencia de símbolos y de personajes alegóricos. Así, en *Fiestas Reales de Justa y Torneo*²⁴³, de Miguel de Madrid²⁴⁴, en una copia del libreto custodiada en la Laurentina²⁴⁵ hay intercalado el jeroglífico «PELECANUS» de Valeriano, interpretado para esta figuración –puesto que hay otras variantes valerianas de *pelicano*– como ‘Compasión’, ‘Misericordia’, y asociado al símbolo de Cristo enunciado por Eusebio de Cesarea²⁴⁶. Pese a no ser citado explícitamente, el palmípedo guarda relación con el ave de connotaciones bíblico-salmistas²⁴⁷; según los Padres de la Iglesia (Eusebio, pero también san Agustín), el pelicano se alza sobre su nido, se hiere el pecho hasta sangrar y, con su sangre, logra el poder de la resurrección (algo parecido al Fénix, pájaro también de trasfondo egipcio y que veremos en la *Addenda* del trabajo). En dicho libreto, el pelicano se presenta a modo de divisa e ilustra las copiosas referencias que el texto incluye a Egipto²⁴⁸. El dibujo a tinta del jeroglífico valeriano es, en el fondo, un indicativo más de un Egipto entendido como *representación* en sentido pleno.



IZQUIERDA:

Jeroglífico «PELECANUS».

Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XX, fol. 146r.

DERECHA:

**«AL PELICANO [SIC] AMOROSO
QUE EN LA SOLEDAD ANIDA,
ES SEMEJANTE MI VIDA. PS. 101».**

Dibujo a tinta de un pelicano de

reminiscencias valerianas inserto en un pendón a modo de divisa y acompañado de un lema extraído del Salmo 101:7. Folio perteneciente a una copia de unas «Fiestas Reales de Justa y Torneo», *auto real* de fray Miguel de Madrid, 1589. RBME d-III-25 (2º), fol. 41r. | © Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

²⁴³ «Auto real o Fiestas Reales de Justa y Torneo, pleito sobre la Iglesia, sacerdocio y reino de Christo. Farsa en 5 actos, en verso» [1589]. Referenciado, entre otros, en Cayetano Alberto de la BARRERA Y LEIRADO, *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español. Desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, Tamesis Books Limited, London, 1968, p. 232; y en Julio CEJADOR Y FRAUCA, *Historia de la lengua y literatura castellana. Época de Felipe II*, vol. III, Imprenta de Galo Sáez, Madrid, 1930, p. 320. Existe publicación en Manuel MIGUÉLEZ, “Fiestas reales de justa y torneo. Un auto sacramental inédito (1589)”, en *Ciudad de Dios*, 123 (1920), p. 208 y ss.

²⁴⁴ Aun ser un dramaturgo menor, este fraile jerónimo oriundo de Segovia fue el autor, además del *auto* en cuestión escrito en 1589, de *El martirio de San Lorenzo*, una comedia hagiográfica que fue escenificada ante Felipe II al año siguiente. Al respecto, Gregorio de ANDRÉS, “*El martirio de San Lorenzo*. Comedia representada en El Escorial en el año de 1590”, separata de *El Monasterio de San Lorenzo el Real en el IV Centenario de la Fundación, 1563-1963*, Real Monasterio de El Escorial, San Lorenzo de El Escorial, 1964, pp. 363-401. RBME 130-V-3 (15º).

²⁴⁵ RBME d-III-25 (2º), ff. 24r-47v. Los caprichos del destino me hicieron topar con este jeroglífico, puesto que la copia del *auto* comparte legajo con la *Traza* de Cardona y el *discurso* atribuido a Herrera.

²⁴⁶ «Sedenim nostro quoq3 cum Ægyptiis sacerdotibus in hoc pingendi genere consentientes, Pelecanū pro miseratione ponunt, & Assertoris nostri hieroglyphicū in summa cruce statuunt, qui nos sospitaturus, atrocissima torqueri morte volverit (...). Eucherus Pelecanū pro Christi Symbolo». Valeriano, ob. cit., lib. XX, fol. 146r.

²⁴⁷ En concreto, al Salmo 101: «Me asemejo al pelicano en el desierto», Sal 101:7. Ahora bien, en algunas versiones modernas del texto bíblico aparece traducido como ‘buhu’: «Me parezco a un buhu en el desierto», *idem*.

²⁴⁸ «Symbolo excelente y milagroso, | encima de la cruz, el pecho abierto | los egypcios pintaban | un pelicano tierno y amoroso | conque la piedad y el amor cierto | del Padre figuraban». Más adelante, los versos recurren a un par de motivos egipcios reiterados como son ‘Nilo’ y ‘pirámides’: «Ni las Pyramides que al cielo | tocan con punta aguda y levantada | ni del famoso Nilo | las siete bocas por do[nde] riega el suelo | ni de bestias la furia no domada, | con arrogante estilo». Miguel de Madrid, *Fiestas reales de Justa y Torneo...*, Ms. cit., fol. 41r/41v.

Para el humanismo, el anticuarismo y la erudición quinientista (incluyendo aquí, según lo visto, a literatos), las verdades de los tiempos antiguos estaban soterradas, ocultas, en los jeroglíficos, siendo sus símbolos reconciliables con los significados que encerraba tanto la mitología clásica como el cristianismo, y mostrándose afines a la dimensión onírico-hermética-neoplatónica con la que coqueteaban los ideales renacentistas. De ahí que, por mucho que Martín Pérez de Oliván –de ser cierto el episodio– hubiera esquivado mencionar las figuras del *falso* extremeño, la materia jeroglífica no tuviera porqué representar *per se* una problemática para la Inquisición. De todos modos, ello no quita que el tratado de Valeriano escapara del foco inquisitorial, sobre todo a partir de la segunda edición –póstuma– de los *Hieroglyphica* (Basilea, 1567), en la que los dos libros de Celio Agostino Curione, los *Hieroglyphicorum commentarionum*, se añadieron a los 58 originales de Valeriano (*vide* nota 116), suscitando el recelo del Santo Oficio²⁴⁹. Es factible que tal recelo viniera motivado por la inclusión de un jeroglífico en particular, «PIRAMIS» [*vide infra*], y la equiparación neoplatónica que entrañaba –desvirtuando de forma implícita el dogma de la Trinidad– con la naturaleza, el alma humana y Dios:

*Nam Ægyptiorum fuit illa opinio de rebus in eundem statum triginta sex millium annorum spacio restituendis, & ab illis se id accepisse, testatur Plato: qui etiam hoc ipsum, id est animam nostram Pyramidis formam habere mihi testari videtur, in Timæo, cum ait sic factam fuisse a Deo animam, unam accepisse illum ex universo portionem, quæ proculdubio unitas puncto illo, qui in Pyramidis vertice est, significatur: secundam aut primæ partis duplam: tertiã secundæ sesquialteram & primæ triplam: quartam secundæ duplam: quintam tertiæ triplam: sextam primæ octuplam: postremo septimam, quæ partibus sex & viginti primam excederet: posthæc dupla & tripla intervalla replensse. Quibus numeris profecto nihil aliud significat, nisi expansionem illam linearum quæ a puncto ad basim tractæ angulos efficiunt, & per intervalla ipsas superficies quæ lineis clauduntur, ex quo apparet illum hoc quoq3, ut alia, ab Ægyptiis accepisse.*²⁵⁰

**Jeroglífico «PIRAMIS». Caelii Augustis Curionis,
Hieroglyphicorum commentarionum
[adición a los Hieroglyphica de Pierio Valeriano].
Thomam Guarinum, Basileæ, 1575, lib. LX, fol. 438v.**



²⁴⁹ Punto y hora de que las obras de este autor, recuérdese que hijo de Celio Secondo (perseguido por la Inquisición a raíz de su defensa del protestantismo), estaban vedadas. Al respecto, Francisco HENARES DÍAZ, "El franciscano Diego de Arce, predicador, calificador del Santo Oficio", en *Revista de la Inquisición*, 8 (1999), pp. 219-273; alusión a los *Hieroglyphica* de Valeriano, al añadido de Curione y al veto a las obras de este autor en p. 260. Cabe precisar que Arce no hubiera tenido acceso directamente a la segunda edición de los *Hieroglyphica* (1567), sino a tres posteriores: Basilea, 1575 (a la que corresponden grabado y fragmento de esta página); Lyon, 1579 y 1595.

²⁵⁰ Caelii AUGUSTIS CURIONIS, *Hieroglyphicorum commentarionum*, Thomam Guarinum, Basileæ, 1575, lib. LX, «Piramis. Rerum natura, vel materia prima», cap. «Anima hominis», ff. 438v-439r. La traducción castellana propuesta es: «Los egipcios tenían una idea relativa a la restitución del estado de cosas al término de treinta y seis mil años, como dice Platón haber aprendido de ellos, dando a entender en el *Timeo* que nuestra alma tiene la forma de una pirámide cuando dijo que Dios tomó una primera porción del universo y la juntó con la punta que culmina en la cúspide de la pirámide; la segunda, el doble de la primera; la tercera, el triple; la cuarta, el doble de la segunda; la quinta, el triple de la tercera; la sexta, excediendo ocho veces la primera; a la postre, la séptima sobrepasa la primera por veintiséis partes; y después llenó los dobles y triples intervalos por cuyos números no significó otra cosa que la extensión y la dilatación de líneas, las cuales unidas en el punto desde la base forman ángulos. Y por los intervalos, las superficies se cierran por líneas, de lo que se deduce, junto a otras cosas, que lo asieron los egipcios». Es decir, en el *Timeo* se buscaba el origen del alma en base a dos progresiones numéricas: una geométrica y la otra aritmética. De ahí que el otro fresco de la Laurentina que decíamos, el alusivo a *Los gimnosofistas*, haya sido entendido como la escenificación de esta explicación de Platón; en el registro central del fresco aparece, a modo de pirámide, un tetraedro con la inscripción «Anima». Al respecto, Manuel RINCÓN ÁLVAREZ, *Reflexiones en torno a una bóveda. Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 69.

Claro que los responsables de elaborar los *Índices* iban desde un Arias Montano, pasando por un Pineda, hasta un Mariana, por citar tres de los nombres doctos con que convivimos en otras partes de la presente investigación y que, de una forma directa, estaban vinculados con su confección²⁵¹. Sin olvidar aportaciones en esos *Índices* tales como la de Diego de Arce (1553-1616) que, aun haber sido nombrado en 1590 como calificador del Santo Oficio, hizo prevalecer su admiración por la materia jeroglífica²⁵²; de ahí su aceptación tácita de la reedición lionesa de 1595 de los *Hieroglyphica* porque, pese a contener igualmente la controvertida adición de Curione (incluyéndose en ella el jeroglífico «PIRAMIS»), se hacía de una forma anónima, con un título distinto y con una numeración independiente de libros (no como continuación de los 58 previos de Valeriano)²⁵³. Ahora bien, admiraciones y agrados aparte, esta condescendencia es posible que se debiera a un segundo plano de reconciliación y afinidad de los jeroglíficos al que sólo he apuntado de refilón: el de comulgar –y *voilà* el quid de la cuestión– con la revelación hebrea y cristiana²⁵⁴. En este sentido, podemos trazar una línea discursiva latente que se remonta a las teorías sobre las lenguas europeas primigenias, atisbadas desde la idea evolutiva de Nebrija; que, siguiendo por la misma línea, nos lleva a mediados XVI y nos planta en medio de la búsqueda de sacralidad en los distintos modos de escrituras antiguas y, a raíz de tal indagación, nos sitúa ante aquellas *Annotationes* sobre las Sagradas Escrituras donde Beuter se animaba a establecer conexiones entre signos jeroglíficos y hebreos; conexiones que ni mucho menos serían exclusivas del humanista valenciano sino que –sin dejar la misma línea– continuarían dándose en la segunda mitad del XVI, estrechándose los vínculos entre ambos hasta el punto de, llegados a los años setenta, sumergirlos en la exégesis bíblica de Arias Montano y confundirlos unos con otros desde el punto de vista figurativo. Fruto de esta concepción sagrada, el jeroglífico se situaría como un componente más del biblismo español del último tercio de siglo. Por ende, tal circunstancia nos conduce a otra interferencia del jeroglífico humanista: una coexistencia polisimbólica en la que signos jeroglíficos eran figurados indistintamente como caracteres del *alefbet* hebreo.

Cierto que no hallaremos –no de forma rotunda– figuraciones de este tipo hasta el XVII, siendo caso paradigmático el auspiciado por el «Arco de los Gigantes» de Antequera, erigido en 1585 en sustitución de la vetusta puerta musulmana que daba acceso a la ciudad, proyectado por el arquitecto Francisco Acuriola y contenedor de un epígrafe latino en honor a Felipe II, recordando en cierto modo aquellos arcos efímeros que Sevilla había albergado en ocasión de la entrada triunfal del rey Prudente en 1570, a la que volveremos. Con un aire que recordaba en cierto modo al *Arch of the Giants* erigido en Temple Bar con motivo de la entrada en Londres de Felipe II en 1554, el antequerano estaba rodeado de un halo de antigüedad que recorría e impregnaba el espacio urbano donde se alzaba. Lejos, pues, de ser una particularidad exclusiva de este arco triunfal, en las urbes españolas suponía un *leitmotiv*, instaurado desde que las *Relaciones topográficas* hubieran incentivado aquella búsqueda del pasado inmemorial,

²⁵¹ Henares Díaz, art. cit., p. 224.

²⁵² Admiración y agrado al considerar Arce que, en su conjunto, el tratado de los *Hieroglyphica* era una obra erudita y útil. Cfr. Henares Díaz, art. cit., p. 260.

²⁵³ [S/d], *Eruditi cuiusdam hominis hieroglyphicorum commentariorum liber prior*, en Ioanne Pierio VALERIANO, *Hieroglyphica seu [sic] de Sacris Aegyptiorum, aliarumque gentium literis commentarii*, Apud Thomam Sovbron, Lugduni, 1595; para el jeroglífico «PIRAMIS» (siendo texto y grabado iguales a los vistos en la página anterior), lib. II, p. 584.

²⁵⁴ Wittkower, ob. cit., p. 181.

exhortando a la recuperación de unos tiempos pretéritos lo más remotamente posibles y que a nosotros nos ha conducido con anterioridad al –pongamos por caso– paraje jienense de la Peña de Martos. Aun no contemplarse en las *Relaciones* la localidad antequerana, la erección del Arco de los Gigantes instó a producciones eruditas como *Edificio en la ciudad de Antequera* (ca. 1585), obra atribuida a Juan de Mora en la que se estudiaban las inscripciones latinas insertadas en la estructura de la portalada, y que procedían de las antiguas ciudades romanas de la Vega de Antequera (Antikaria, Osqua, Singilia Barba, Nescania), y se ofrecía su respectiva traducción al castellano²⁵⁵. Sucedieron a esta obra diversas *historias* de Antequera a lo largo del Seiscentos, efervescencia que alentó a que se propiciara un imaginario pseudohistórico alrededor del Arco de los Gigantes, donde no se desestimaba la conversión de esas inscripciones latinas a otro tipo de figuraciones, distinguiéndose –no sin dificultad– signos del *alefbet* hebreo, algunos de pseudofenicios, griegos y pretendidos jeroglíficos pseudoegipcios, cuya inserción tal vez viniera motivada por un supuesto paso de habitantes nilóticos por Antequera, cuya *memoria* había quedado plasmada a merced de esos epígrafes²⁵⁶.

Pero cierto también que, aunque este tipo de ficciones figurativas sean más fácilmente detectables en el siglo XVII y que no haya sido posible localizar un ejemplo equiparable –ni siquiera en arquitectura efímera– en el contexto urbano del Quinientos, no empece que no se dieran este tipo de figuraciones sincréticas en otros contextos culturales. En un tratado de mediados años setenta del XVI, a colación de una de las primeras momias egipcias representadas de forma iconográficamente reconocible como tal (en Capítulo VIII del trabajo explicaré con detenimiento a qué me refiero), es posible observar cómo sus vendajes contienen lo que indefectiblemente son jeroglíficos pero que, a medida que las tiras de vendas avanzan por el cuerpo embalsamado del finado, acaban por convertirse en signos del *alefbet* hebreo. Una composición que debía su razón de ser a la impronta que por aquel entonces ya habían dejado las teorías de Goropius Becanus difundidas a través de sus citados *Origines Antwerpianæ*, donde se establecían conexiones entre la lengua primigenia hablada en el Paraíso (en alusión en este caso al brabante flamenco) y la egipcia (trasladada a la esfera escrita mediante jeroglíficos), en cuyo trasfondo yacía la búsqueda de un lenguaje único europeo y que tendría su continuación en autores posteriores como Cluverius²⁵⁷.



Vendajes con jeroglíficos pseudoegipcios (registro superior) que derivan en signos hebreos (inferior).

Detalle del grabado de momia egipcia que ofreceremos, completo, en el penúltimo Capítulo del trabajo.

Joachim Strüppe von Gelnhausen, *Consensus celebriorum medicorum, historicorum et philosophorum...*

Frankfurt am Main, Nikolaus Basse, 1574, fol. s/n [RBME 12-IV-70 (2^o)]

²⁵⁵ Para la labor arquitectónica de Acuriola y la filológica de Mora, he consultado un par de documentos en AHN, Diversos/Concejos y Ciudades/Antequera, leg. 27 (documentación relativa al Arco de los Gigantes) y leg. 32 (al derribo de la muralla de Antequera y obras posteriores, 1579-1583). Para la escuela humanista antequerana, con representantes al frente como el propio Mora o Francisco de Medina, Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios de crítica histórica literaria*, vol. V, Espasa-Calpe, Madrid, 1944, p. 66. Para la cuestión específica epigráfica, Rafael ATENCIA PÁEZ, “El Arco de los Gigantes y la epigrafía antequerana”, en *Jábega*, 35 (1981), pp. 47-54.

²⁵⁶ Véase Aparato de Láminas, **fig. 10**. Se trata de un grabado de mediados del siglo XVII que muestra este *mezclum* con jeroglíficos pseudoegipcios. Me puso sobre la pista un artículo de J. M^a FERNÁNDEZ, “El Arco de los Gigantes y el Museo Arqueológico Municipal”, en *Antequera por su amor*, 13 (1929) [sin paginación].

²⁵⁷ Al respecto, Toon van HAL, “One Continent, One Language? *Europa Celtica* and its Language in Philippus Cluverius’ *Germania Antiqua* (1616) and Beyond”, en *European Review of History*, XXI, 6 (2014), pp. 889-907.

Pero, volviendo al marco intelectual español, esta interrelación de signos –estrecha hasta el punto de fusionarse unos con otros– la palpamos a finales del Quinientos con Juan de Horozco, punto y hora que los *hieroglyphicos* y las *sagradas letras* egipcias tenían para él esa «gran autoridad y por esto se deve tenerlas en mucho», a la que ya hemos hecho alusión con anterioridad²⁵⁸. De hecho, no es que Horozco las tuviera en *mucho*, sino que las tenía en *tanto* que «algunos Hieroglyphicos que en la Sagrada Escritura se hallan»²⁵⁹ guardaban correspondencia con los egipcios, no porque aquí se emplee el término «jeroglífico» de forma ambigua (como sucede en otros contextos quinientistas), sino porque –y recuérdese en este instante lo que Horozco razonaba a ilación de la *vara* de Jeremías (Epígrafe III.2.2):

las figuras [=símbolos] de los Prophetas son llanamente Hieroglyphicos, como fue el de la vara vigilante, de donde tomaron los Egypcios el suyo del ceptro y el ojo sobre él.²⁶⁰

Esta clase de argumentaciones evocaban un modo sacro de entender los jeroglíficos, al convertirse en instrumento filológico útil para la indagación de *lo sagrado* y al resultar afines a la exégesis, en función de una teología poético-hermética por la cual las Sagradas Escrituras podían ser interpretadas desde la literalidad del texto hebreo²⁶¹. De ahí que Beuter hubiera acudido a mediados de siglo al modelo de los jeroglíficos para explicar el funcionamiento de la palabra de Dios en lengua hebrea²⁶². Y de ahí también que, ya en las primeras *entradas* a la Laurentina, la inclusión de los repertorios de Horapolo y Valeriano fuera imprescindible en tanto que herramientas hermenéuticas. A todas luces, el pulso jeroglífico tenía que latir en el mismo corazón de la Monarquía. Un latir que tenía su razón de ser: la reformulación de la exégesis tradicional gestada en Alcalá de Henares de la mano de uno de los maestros de Arias Montano, el fraile cisterciense y humanista leonés Cipriano de la Huerga (*ca.* 1510-1560), quien a su vez recogía el legado exegetico de Alfonso de Zamora, el biblista converso y catedrático de hebreo de dicha universidad visto en Capítulo I del trabajo²⁶³. Con esta reformulación se pretendía captar el lenguaje arcano en toda su magnitud, exprimiendo todo lo que pudiera dar de sí el texto bíblico, no sólo el mensaje de orden dogmático, histórico, alegórico, moral (tropológico) y espiritual (anagógico); también el oracular, el oculto, el místico e incluso el cabalístico. Pretensiones en las que encajaban sendos repertorios jeroglíficos, horapoliano y valeriano, a los que se sumaban el de Clemente y aún otros que también debían circular desde mediados XVI, como unos supuestos *Hieroglyphica* del humanista suizo Heinrich Loritz/Loriti Glarus (*Henricus Glareanus*, 1488-1563), que aparece mencionado en el *De arcano Sermone* (Amberes, 1571) de Arias Montano, obra satélite de su *Políglota* antuerpiense; una mención hecha de forma explícita (rasgo no demasiado habitual en Montano), y destacada (porque la grafía impresa relativa al nombre de Glareanus y al título de sus presuntos *Hieroglyphica* aparece en VERSALITAS):

²⁵⁸ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. I, ff. 20v-21r.

²⁵⁹ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. II, fol. 21r.

²⁶⁰ Horozco, ob. cit., lib. I, cap. II, fol. 23v.

²⁶¹ Cfr. Luis GÓMEZ CANSECO, “Los sentidos del lenguaje divino: para una lectura del *Liber Ioseph*”, en B. Arias Montano, *Libro de José o Sobre el lenguaje arcano*, edición de L. Gómez Canseco (*et alii*), Biblioteca Montañana, 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2006, p. 71.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Para los lazos entre ambos, el Huerguensis y el Zamorano, véase Francisco Javier PEREA SILLER, “Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga”, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, LXIV, 191 (2013), pp. 153-180.

Multa quoque in hoc genere ab iis tradita sunt, qui de somniorum interpretatione differuerunt & paucis ab hinc annis prodiit HENRICI GLAREANI amplum volumen, cuius inscriptio est HIEROGLYPHICA²⁶⁴.

Unos supuestos *Hieroglyphica*, los de Glareanus²⁶⁵, referenciados por otros autores de la misma órbita de Cipriano de la Huerga, como Andrés de Acitores (ca. 1550-1599), exégeta palenciano y también fraile cisterciense que en una *Theologia Symbolica sive Hieroglyphica* (Salamanca 1597) remite al *Sermone* de Arias Montano, poniendo en valor que el humanista extremeño hubiera indagado en la mayoría de significados arcanos de las Escrituras en base a los jeroglíficos aun hacerlo –según Acitores– sin llegar a nombrar qué fuentes de autoridad le habían permitido realizar su labor. Una omisión (en realidad imprecisa) que Acitores reprochaba a Montano y que el propio exégeta palenciano se encargaba de resolver mencionando el tratado de Glareanus, junto al de Valeriano (con el añadido de Curione incluido), o el de Becanus y, cerrando el abanico de citas del *Theologia Symbolica*, la alusión a un manuscrito del maestro de la Huerga, el *De Symbolis Mosaicis*, que aglutinaba la trayectoria del humanista leonés en la exégesis²⁶⁶. Por todo ello, más que ante interferencias en la figuración del jeroglífico humanista, estamos en definitiva ante el anhelo que regía el mundo de la erudición renacentista y que, a efectos prácticos, mitigaba aquella posibilidad de que los *Hieroglyphica* fueran incluidos en los *Índices*: hallar una verdad absoluta, un *todo* compacto, que no era otra cosa que el testigo de la *translatio* señalada al iniciarse este Capítulo, mediante la cual se creía que el «Conocimiento» originado en el antiguo Egipto había logrado llegar hasta el momento presente, la segunda mitad del siglo XVI. De ahí que, a todas luces, los jeroglíficos humanistas traspasaran el papel y la tinta, yendo a parar a programas iconográficos que serían leídos y entendidos por –eso sí– sólo los eruditos iniciados.

²⁶⁴ Benedictus ARIAS MONTANUS, *Liber Ioseph sive de arcano sermone, ad sacri apparatus instructionem a Benedicto Aria Montano hispalensi concinnatus...*, Christophorus Plantinus Prototypographus Regius, Antwerpiae, 1571; nota titulada «Sacrarum literarum studioso lectoris», que antecede al prefacio de la obra (fol. s/n). [BNE R/15710 (2)].

²⁶⁵ La prudencia no permite ir más allá de referirme a ellos como ‘supuestos’ al ser una obra algo confusa, sólo aludida (hasta donde yo he podido llegar) en bibliografía española precisamente a partir de la citación de Arias Montano: Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO (ed.), *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y su obra*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1989; aquí encontramos que «el volumen titulado *Hieroglyphica* [de Glareanus] es muy alabado por Montano», p. 79. Algo después, se recoge una alusión similar en Gaspar MOROCHO GAYO, “La filología bíblica del humanismo renacentista: continuidad y ruptura”, en M. Pérez González (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, León, 1998, pp. 127-155; para el profesor Morcho, los *Hieroglyphica* de Glareanus fueron en la época «una de las obras más leídas». Del mismo modo, es decir, en base a la citación de Arias Montano, otro autor contemporáneo al que ahora referiré, Andrés de Acitores, también alude al tratado de Glareanus. Ante tales circunstancias, se ha especulado con que el humanista extremeño pudiera haber asociado la figura de Glareanus a la de Valeriano, adjudicándole al primero los *Hieroglyphica* del segundo, cosa que, desde mi punto de vista, parece poco probable.

²⁶⁶ Así lo expresa Acitores: «Arias ille Montanus, Hispalēsis, Hispalis, ac totius Hispaniæ nostræ decus & ornamentum, in suo Iosepho & Ieremia (sic enim duos de hac re libellos inscripsit) Laconica licet mira sua illa brevitate pleraquæ sacrarum literarum arcana significata tetigit. Sed id non citatis autoribus (quod nos facere non debuimus) ille fecit. Pierius item Valerianus suis ab antiquis ethnicorum literis, acceptis Hieroglyphicis, leviter (ut eius postulabat argumentum) nonnulla eaque fere mystico in sensu solum, pandit. Non secus & Cælius Augustinus [Curione]. Scripsit & Hieroglyphica Goropius Becanus. Sed hi equidem non tam Hebræorum divina Symbola, quam aliarum gentium pandere festinabant. Non aliter & de Alciato, in suis emblematis iudicaverim, deque Henrici Glareani Hieroglyphicis, aliorumque similium autorum Symbolicis operibus. Scripsit & Cyprianus nostre Huerguensis in Academia Complutensi divinæ legis non vulgaris eruditionis & nominis interpres Opus de Symbolis Mosaicis omni (ut et sunt aliæ eius opera) eruditione refertum (...).» Andraam de ACITORES, *Theologia Symbolica sive Hieroglyphica. Pro totius Scripturæ Sacræ, iuxta primarium et genuinum sensum Comentariorum aliisque sensibus facile hauriendis in qua sub nomine symbolilatus accepti, omnis arcanus [et] abstrusus sacrarum literarum aperitur sermo, ex variis isque gravissimis, omnigenæ lectionibus auctoribus collecta*, Didacus a Cussio, Salmanticiæ, 1597, «Prolegomenon (Proleg. 3), Ad Lectorem Theophilum. Descientiæ huius professoribus (...), fol. s/n (por epígrafes: núms. 35-36).

VI.2.2. Entre lo visual y lo ceremonial: uso práctico del jeroglífico humanista en la España de la segunda mitad del XVI

Aunque 1568, *annus horribilis* de Felipe II²⁶⁷, inauguró una etapa en que el rey Prudente –ya vestido de negro– optaría por retirarse de la vida pública, festiva y ceremonial de la Corte, evitando siempre que le fuera posible «la participación personal en los rituales madrileños y, en general, de cualquier otra ciudad»²⁶⁸, la serie de fastos y acontecimientos *inevitables* que se llevarían a cabo en adelante constituyen una vívida muestra del uso práctico del jeroglífico humanista en la España de la segunda mitad del XVI. *Inevitables* porque así lo sentencian, hasta el final de su reinado, las abundantes ceremonias urbanas oficiadas en las urbes castellanas que contaban con un mínimo de rango y categoría, ya fuera en ocasión de entradas triunfales o la celebración de honras fúnebres. Las crónicas que éstas generaron, y los humanistas que hubo tras ellas, tuvieron su propia recepción del mito egipcio y, en medio de composiciones clásicas, referencias latinas y bíblicas, emblemas, epitafios y lemas ilustrados de diversa índole, situaron jeroglíficos (sobre todo de factura valeriana), dando lugar a un genuino *renacimiento jeroglífico* español. Sin olvidar el empleo escatológico del jeroglífico, uso que comportó su ubicación en el contexto de exequias y honras fúnebres, no sólo en tanto que una lectura funeraria *stricto sensu*, sino en virtud de un espectro mucho más amplio que incluía un Egipto que, de nuevo, se situaba en el punto más álgido de la Antigüedad. De ahí que el citado Juan Alonso de Almela, en sus también citadas *exequias* por la muerte de Felipe II, aparecidas dos años después de haber muerto el rey Prudente, otorgara a Egipto –con un tono solemne acorde con el trasfondo de su escrito– una indiscutible primacía respecto al resto de *provincias del mundo* puesto que:

entre las q mas florecieron en potestad, riqueza y grandeza, la primera y la q tuvo la prima en todo fue el Reyno de Egypto. Y como el leō tiene el primado entre todos los animales de la tierra, assi Egypto lo tuvo entre todas las Provincias del mundo (...). ¿Quiē no sabe la grandeza y opulencia de sus ciudades q erã en tãto numero, como dize Diodoro Siculo (...), q llegavã a diez y ocho mil; quien no sabe la altura de sus Pirãmides, sus celebrados Mausoleos, sus obeliscos, sus labirinthos, sus tēplos de tã stupēda fabrica q pudieron en admiracion al mundo? ¿Quiē ignora la grandeza y potestad de sus Reyes potētissimos en q paro todo aqsto?²⁶⁹

Una *grandeza* y *potestad* egipcias que, al parecer de Almela, nadie podía ignorar y que, de hecho, él mismo había enaltecido previamente en su *Descripción de la octava maravilla del mundo*: de la comparación con cada una de las siete *maravillas* de la Antigüedad, el Monasterio de El Escorial era la «mejor esta nuestra octava maravilla del mundo que todas las otras»; claro que Almela no renunciaba a confrontar el cometido constructivo escurialense de Felipe II con el de los *potentísimos* faraones de Egipto, con su edificación de pirámides, o la no menos celebrada elevación de la *torre de Pharos* en Alejandría²⁷⁰.

²⁶⁷ Las causas que confluyen en este *annus horribilis* han sido expuestas (*vide* Capítulo III, nota 114). A ellas debo añadir, ese mismo año, la muerte de Isabel de Valois, a la que atenderemos en breve a razón de sus exequias.

²⁶⁸ Río Barredo, *ob. cit.*, p. 56.

²⁶⁹ Juan Alonso de ALMELA, *Las reales exequias y doloroso sentimiento que la muy noble y muy leal ciudad de Murcia hizo en la muerte del muy Catbolico Rey y Señor Don Philipe de Austria II*, En Casa de Diego de la Torre, Valencia, 1600, lib. II, p. 91.

²⁷⁰ Juan Alonso de ALMELA, *Descripción de la Octava Maravilla del Mundo que es la Excelente y Sancta Casa de Sanct Laurencio, El real Monasterio de Frailes Hieronimos...*, 1594, BNE Mss/1724, cap. XXXVII, ff. 237r-240v.

La antigüedad como sistema de comprensión y de vehiculación del presente incluía, de nuevo, el mito egipcio como una pieza más del propio sistema; en cuanto a lo referido a los jeroglíficos *tenidos* por egipcios y mudados a jeroglíficos humanistas, suponían un recurso más de lo que en el Quinientos requería la Monarquía Católica para poder gestionar su honor y su propia *memoria*²⁷¹, contemplándose no sólo como instrumento para los cronistas en tanto que gestores de la *memoria* “general” (que hemos visto en Capítulos anteriores del trabajo); también como instrumento relativo al propio rey, al ceremonial de exaltación de la Monarquía, o a la esfera militar, la heráldica y la «memoria honrada» (que iremos viendo en subsiguientes apartados). Pasamos, pues, a examinar el conjunto de estas facetas y usos del jeroglífico humanista para argumentar las razones que nos llevan a señalar que en la segunda mitad del XVI tuvo lugar un genuino *renacimiento jeroglífico* español.

VI.2.2.1. El jeroglífico, componente subsidiario del lenguaje de la realeza

Que Horapolo era conocido en España antes de la edición de Palmireno lo delata, entre otras razones esgrimidas anteriormente, el hecho de que Pero Mexía ya hiciera notar en 1550 que los antiguos egipcios «por *el* abeja mostraban y entendían al Rey porque ha de tener miel y aguijón»²⁷². La abeja como modelo alegórico de la sociedad monárquica fue algo común entre tratadistas y emblemistas de los siglos XVI y XVII. Tal asociación no sólo descansaba en Horapolo y Valeriano, para quienes la abeja significaba «Pueblo obediente al rey» y constituía el ideal del buen gobierno²⁷³. También lo hacía en otras fuentes, tanto clásicas (Platón, Aristóteles, Plinio), donde este insecto era asimilado a la «ordenada república»; como modernas, en las que no podía faltar la abeja de Alciato, símbolo de la *clemencia* del príncipe (*Emblematum*, CXLVIII), o la alusión de Alberti. Ahora bien, entre esos jeroglíficos *tenidos* por egipcios y mudados a humanistas, pocos debieron tanto al jeroglífico egipcio *ad hoc* como la abeja, al mantener intacto el vínculo simbólico-monárquico originario que ya auspiciado en el antiguo Egipto. Y es que, desde las épocas más remotas de la historia egipcia, la abeja formaba parte intrínseca y fundamental de la titulación real del faraón (hallándola documentada en la dinastía I); el cuarto nombre del rey del país del Nilo era precedido por el *nesut-bity*, esto es, «el [Señor] de la Caña y la Abeja», siendo el antófilo un símbolo *per se* del dominio territorial del Bajo Egipto, en oposición a la caña, que lo era del sur, el Alto Egipto²⁷⁴. De ahí que, gracias al *filtro* que supuso el tratado de Horapolo para la conservación de tal vínculo y a la tónica de emblemas, empresas y símbolos que *eran en realidad Hieroglyphicos*, con un Mexía a mediados XVI y luego un Covarrubias en su definición de «HIEROGLIFICO» (*vide* Epígrafe VI.1.2.3), podemos rastrear uno de los indicios más firmes y categóricos de la recepción egipcia hispánica en materia jeroglífica.

²⁷¹ Respecto al argumento en torno a los recursos para gestionar el honor y la memoria de la Monarquía, José Antonio GUILLÉN BERRENDERO, “Un oficio de la *memoria honrada* de la Monarquía. Los Reyes de Armas y la idea de nobleza en Castilla del siglo XVII”, en *Armas e Trofeus. Revista de História, Heráldica, Genealogia e Arte*, IX (2013), pp. 481-503; en esp. pp. 481-484.

²⁷² Mexía, ob. cit., parte I, cap. III, p. 58.

²⁷³ «CÓMO EXPRESAN ‘PUEBLO OBEDIENTE AL REY’. Para indicar ‘pueblo obediente hacia el rey’ pintan una abeja. Pues entre todos los demás animales es el único que tiene rey, al que sigue la restante multitud de abejas, como también los hombres obedecen al rey. Dan a entender a partir de la bondad de la miel y de la fuerza del aguijón del animal que el rey es bondadoso a la vez que enérgico en justicia y gobierno». Horapolo, ob. cit., p. 200.

²⁷⁴ Castel Ronda, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 21-22. Veremos un caso práctico de la presencia de la abeja en el marco de la titulación real faraónica en Capítulo VII (Epígrafe VII.1.1).

Es cierto que esta recepción hispánica no llegaría a lograr cotas de sofisticación equiparables a las alcanzadas en Italia o Francia; pongamos por caso, si nos quedamos en el reino vecino, la traducción al francés de Horapolo en la edición parisina de los *Hieroglyphica* de 1543 (vide CUADRO 2) alentó a adoptar escenográficamente el repertorio horapoliano en ambientes de entretenimiento cortesano tan sugerentes como bailes y mascaradas²⁷⁵. Claro que también lo es que, no por falta de sofisticación, al menos en un sentido de tono sugestivo, el jeroglífico humanista dejara de actuar como *lenguaje de la realeza* en relación con la Casa de Austria y no ejerciera un papel determinante en la concepción y puesta en escena del aparato festivo. Simplemente que de un modo distinto, más acorde con las *visiones* propiamente tocantes a la Monarquía, en particular las relativas a la gloria y el poder²⁷⁶. Un *lenguaje de la realeza* relativo a los Austrias, más concretamente a Felipe II, definido por su naturaleza mixta de imagen y palabra, que no sólo se fundamentaría en el repertorio de Horapolo; también lo haría en el de Colonna, de Glareanus (si hacemos caso a Arias Montano), y en otros tantos, como el de Girolamo Ruscelli (1518-1566), quien dedicó al rey Prudente sus *empresas ilustradas*, que vieron la luz en Venecia el mismo año en que moría este autor viterbiense y que, a todas luces, tanto debieron al autor que encabeza este listado, Horapolo, en su talante de responsable canónico de la cultura simbólica y la literatura simbólico-hermética²⁷⁷. En definitiva, la falta de sofisticación en contexto hispánico –en caso de que no la hubiere o que no pueda hablarse *stricto sensu* de ella– no es óbice para que el *pictorialismo* que invadió las páginas del libro de la segunda mitad del XVI e hizo posible que bien «pudiera vivir eternamente en los ojos»²⁷⁸, traspasara el papel y la tinta. Y no, no hemos olvidado incluir en este listado a Valeriano. Sobre todo, y por encima de cualquiera de ellos, Valeriano.

VI.2.2.2. *Sembrado assi en lo pintado como en lo escripto.*

Mal Lara, paradigma en el uso de los *Hieroglyphica* de Valeriano

El Recebimiento sevillano de 1570

En 1570, un año antes de morir, Juan de Mal Lara, humanista sevillano mencionado en otras latitudes del trabajo, concibió e ideó el complejo programa iconográfico que debía emplazarse en Sevilla con motivo de la visita real de Felipe II. Aunque la entrada sevillana sería recogida en varias crónicas de la época, entre ellas destacó en particular la elaborada por Mal Lara, el *Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla a la C. R. M. del Rey D. Philipe* (Sevilla, 1570). La ocasión merecía su máxima dedicación a este proyecto arquitectónico-decorativo puesto que eran escasas las visitas

²⁷⁵ Para esta cuestión, Yassana CROIZAT-GLAZER, “The Role of Ancient Egypt in Masquerades at the Court of François I”, en *Renaissance Quarterly*, LXVI, 4 (2013), pp. 1206-1249. Respecto a Italia, la inspiración jeroglífica envolvió a algunos artistas de la esfera de Cosme de Medici, igualmente en el marco de las *Mascheratas*. Rick A. SCORZA, “Vincenzo Borghini and *Invenzione*: The Florentine Apparato of 1565”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981), pp. 57-75.

²⁷⁶ Al respecto, Víctor MÍNGUEZ (ed.), *Visiones de la Monarquía hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007; esp. cap. I «Visiones de gloria y poder», p. 17 y ss.

²⁷⁷ Ieronimo RUSCELLI, *Le imprese illustri con espositioni et discorsi (...), al Serenissimo et sempre Felicissimo Re Catolico, Filippo d'Austria, Re di Spagna*, Franciscus Rampazetto, Venetia, 1566; «Oro Apolline» esp. en lib. II y lib. III.

²⁷⁸ Cfr. Fernando R. DE LA FLOR, “*Emblemata regia*”, en M^a Luisa LÓPEZ-VIDRIERO y Pedro M^a CATEDRA (eds.), *El libro antiguo español*, vol. III: *El Libro en Palacio y otros estudios bibliográficos*, Ediciones de la Universidad de Salamanca/Patrimonio Nacional/Sociedad Española de Historia del Libro, Salamanca, 1996, p. 226.

reales que, en los últimos tiempos, habían pasado por la urbe andaluza. Lejanas quedaban la de Alfonso XI (1327), o la de los Reyes Católicos (1477), incluido el retorno efectuado por Fernando –ya solo– en 1508. Además, había pasado medio siglo desde el enlace imperial de Carlos V e Isabel de Portugal en 1526, celebrado en el Alcázar sevillano, por lo que se requería que la composición artística para la entrada filipina celebrada el 1 de mayo de 1570 estuviera a la altura de las expectativas. Y, sin duda, lo estuvo. Así al menos lo refleja el *Recebimiento* de Mal Lara, una de las relaciones ceremoniales más completas del último tercio del XVI que, además, condensa en su retórica el empeño de Sevilla en erigirse en la *Nueva Roma*²⁷⁹.

El programa de Mal Lara para las calles y puertas de la ciudad contemplaba elementos mitológicos de la Antigüedad clásica, motivos y símbolos ornamentales recurrentes de la tradición grecorromana (como el caduceo o la cornucopia), epigramas latinos y los habituales emblemas de Alciato. Claro que, en su conjunto, el diseño sevillano no renunciaba a las referencias asidas de Pierio Valeriano, al recurrir amplia, constante y generosamente a la fuente icónico-literaria que Mal Lara refiere como «libro que hizo de las letras Egypcias, llamadas Hieroglaphycas [sic]»²⁸⁰. El uso de *letras egipcias* revela que los *Hieroglyphica* tanto aportaban recursos simbólicos acordes con el programa sevillano, como se adecuaban a conveniencia del humanista, ya fuera en este caso Mal Lara en el *Recebimiento*, ya fuera el erudito de turno en otros proyectos. Adecuación, empero, que no era exclusiva del repertorio valeriano y que afectaba también al elenco de jeroglíficos horapolianos. Sin ir más lejos, la noción «Tiempo» figurada –según hemos dicho– bajo la forma de *serpiente que introduce la cola en su boca*, había sido recogida en 1568 por Lorenzo de San Pedro en ocasión de unas exequias sevillanas tras la muerte de Isabel de Valois. San Pedro señalaba que «por esta culebra dieron a entender los egipcios la naturaleza y revolución del tiempo, que de sí mismo comienza y en sí mismo se acaba», a la par que empleaba la serpiente para simbolizar la ‘Prudencia’, otorgándole por tanto un sentido distinto al enunciado por Horapolo²⁸¹. En cambio, acordémonos que la misma noción «Tiempo» acabaría asimilada a una *hoz* en el *Tesoro* de Covarrubias; es más, el propio Covarrubias sería el encargado de adjudicar unos matices diferentes al jeroglífico formado por unos gavilanes respecto a las connotaciones que le habían atribuido autores previos como el propio Mal Lara. Sea como fuere, la adecuación a conveniencia llegará al punto de que símbolos distintos en apariencia, como la *abeja* y la *cigüeña*, presenten afinidades en cuanto a significado.

En el caso de Valeriano, la adecuación de su repertorio era, si cabe, todavía más compleja que con el de Horapolo porque partía de la propia base de sus *Hieroglyphica*. Aunados a modo de manual renacentista que conjugaba la erudición de la cultura

²⁷⁹ Para ello, véase a Vicente LLEÓ CAÑAL, *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento sevillano*, Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla/Sección Arte (serie 1ª, nº 13), Sevilla, 1979.

²⁸⁰ Juan de MAL LARA, *Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla a la C. R. M. del Rey D. Philipe N. S. Va todo figurado*, En Casa de Alonso Escrivano, Sevilla, 1570, fol. 54r; en Erratas, al final de la obra, se indica que donde dice «Hieroglaphycas» debe ser «Hieroglyphicas», fol. s/n. De esta obra existe edición moderna de M. Bernal Rodríguez: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1992. Nosotros, empero, seguiremos aquí la *editio princeps*. Para las referencias que Mal Lara recoge de Valeriano, Francisco J. PIZARRO GÓMEZ, “Antigüedad y emblemática en la entrada triunfal de Felipe II en Sevilla en 1570”, en *Revista Norba-Arte*, 6 (1985), pp. 65-84. Del mismo autor, *Arte y espectáculo en los viajes de Felipe II*, Encuentro, Madrid, 1999, esp. cap. VIII.

²⁸¹ Cfr. Bartolomé POZUELO CALERO, “El túmulo y exequias de Isabel de Valois en Sevilla (1568)”, en *Calamus Renascens. Revista de Humanismo y tradición clásica*, 3 (2002), pp. 193-248.

grecolatina con la tradición cristiana, los jeroglíficos de Pierio Valeriano compendiaban –según hemos explicado– un sinfín de conceptos filosóficos referidos a la naturaleza; de reflexiones acerca de la condición y la conducta humanas; de consideraciones sobre las excelencias y vilezas de los gobernantes; y de sucesos históricos de la Roma de la primera mitad del *Cinquecento* que, a su vez, se asociaban con episodios mitológicos de la Antigüedad. Episodios que, en consecuencia, eran reinterpretados por Valeriano. Así, en sus *Hieroglyphica* se revelaba que las manzanas de oro de las Hespérides (fuente de eterna juventud divina en la mitología griega) eran en realidad las virtudes que los príncipes debían reunir y pregonar; igualmente, se reformulaban aspectos procedentes de la tradición egipcia: el jeroglífico «ACCIPITER» (los *gavilanes* enunciados más arriba), era ‘descifrado’ por Valeriano con el significado de «VICTORIA PERPETUA» [*vide infra*]. De tal modo que, al encajar esta interpretación con el ideario simbólico que pretendía Mal Lara en el *Recebimiento*, fue ubicado en uno de los arcos sevillanos:

Viniendo al arco de en medio estaban en el cielo tres gavilanes, las cabeças juntas en triángulo, y assi las colas a la parte de fuera, con las alas tendidas, haziendo una rueda dellas y sus cuerpos, y por entre los seys espacios de fuera, estas letras Griegas de dos en dos NI.KH.TI.KQ.TA.TOΣ. Hazen una hermosa empresa, y es tan antigua que dize P. Valeriano, en el libro 21, que Dario el que tenia pensamiento de señorear todo el mundo, solía traer una ropa (...) en que estava la empresa q avemos puesto labrada y bordada artificiosamente.²⁸²



Jeroglífico «ACCIPITER/ACCIPITRIS»

[‘gavilán’ o ‘azor’, si bien es traducible en genérico, es decir, ‘ave de presa’]

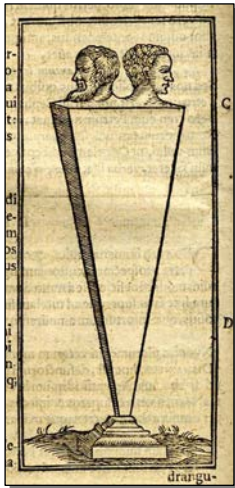
Joannis Pierii Valeriani Bolzanii, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XXI, fol. 155r. El jeroglífico corresponde, en efecto, a los *gavilanes* de Mal Lara en su *Recebimiento...* (Sevilla, 1570).

Dice Mal Lara situar este jeroglífico «encima de la cabeza de Su Majestad [Felipe II], para insignia de su perpetua felicidad y victoria en lo que pone sus manos» puesto que, según explica el humanista sevillano, «el gavilan con las alas assi tendidas significava en los misterios antiguos Egypcios victoria perpetua»²⁸³. Con un significado parecido, y sin dejar el mismo arco, Mal Lara se refiere al jeroglífico «Lechuza», ave nocturna que representa con un ramo de palma y que situa junto a la inscripción «VICTORIA FELIX», puesto que «tenian los gentiles que la Lechuza era ave de buen agüero y symbolo de Victoria, como lo trae largamente Pierio en el vigesimo libro»²⁸⁴. Pero la victoria no podrá ser completa si el príncipe no hace uso de su prudencia, una virtud que Mal Lara también moldea a partir de un jeroglífico valeriano [puede verse su figuración en la página siguiente] situado en este caso «en la otra banda [del arco], a mano izquierda», e inspirado en el Jano bifronte, que puede ver el pasado y vaticinar el futuro para decidir, siempre bajo las directrices de esa prudencia, qué hacer en el presente.

²⁸² Mal Lara, *Recebimiento...*, ob. cit., p. fol. 65r.

²⁸³ Mal Lara, *Recebimiento...*, ob. cit., p. fol. 65v.

²⁸⁴ Mal Lara, *Recebimiento...*, ob. cit., p. fol. 67r. He aquí otra adecuación del jeroglífico: Mal Lara otorga a la *lechuza* una lectura positiva, en la línea del emblema de Atenea (‘sabiduría’), y en clara oposición a Horapolo y Valeriano, puesto que ambos la relacionan con la muerte. Su condición de ave nocturna la convierte en un jeroglífico asociado a la injusticia, la infidelidad y, al contrario de Mal Lara, en síntoma de *mal agüero*. Aspectos todos ellos negativos que presentan ciertas coincidencias con las *Metamorfosis* de Ovidio, al ser la lechuza «siniestro augurio para los mortales», *cf.* González de Zárate, ob. cit., pp. 347-348.



Jeroglífico «TRICIPITIUM»
 [triceps/-cipitis, 'tres cabezas']
 Joannis Pierii Valeriani Bolzani,
Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum...
 Michaël Isengrin, Basileæ, 1556
 lib. XXXII, fol. 228r.

«BETIS», grabado xilográfico

Juan de Mal Lara,
*Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de
 Sevilla a la C. R. M. del Rey D. Philipe N. S. Va todo figurado.*
 En Casa de Alonso Escrivano, Sevilla, 1570
 fol. 58v



Continuando por «el arco junto al Betis», Mal Lara describe que «estaba por Cielo un Ara antigua, con sus fuegos, y a los pies dos Águilas, que las colas tenían escondidas detrás del pie del Ara, y sus pies fuera, y aleando con los picos hazia el fuego y la letra «MEMORIA FELIX», puesto que «declarase la venturosa venida de Su Magestad a esta ciudad con el fuego, que siempre arde, y la eternidad de las Aguilas, que denotan esto»²⁸⁵. La *memoria dichosa* que guardará y ensalzará la figura del monarca y la ciudad que lo recibe queda recogida en la imagen de las águilas y el ara ardiendo tomada, según precisa Mal Lara, del reverso de una medalla de Constantino, aunque también corresponde a otro jeroglífico de Pierio Valeriano en el que un ave rapaz (en este caso, un águila) aparece sobrevolando un ara en llamas, alegoría interpretada bajo el significado de «APOTHEOSIS» [vide infra]. Sirvan estos ejemplos del *Recebimiento* para mostrar que, al margen de los recursos de orden numismático, medallístico y emblemático²⁸⁶, los jeroglíficos humanistas conferían al acontecimiento ceremonial regio la transmisión de –en palabras de Mal Lara– los *misterios* [de los] *antiguos egipcios*.

Águila sobrevolando un ara en llamas,
 cuyo significado del jeroglífico es «APOTHEOSIS»

Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*,
 Michaël Isengrin, Basileæ, 1556,
 lib. XIX, fol. 139r.



De ahí que tales *misterios* posibilitaran la elaboración de mensajes contenedores de propaganda política, que implicaba una lectura encriptada y un trasfondo hermético, cuya finalidad no era otra que satisfacer el propósito iconológico de condensar

las mayores virtudes que tiene un Rey y con que se sustenta, que eran Fundacion, Nobleza, Riqueza, Fertilidad, Obediēcia, Victoria, Clemencia, Alegria, Religion, Valor, Sanctidad, Iusticia, Prudencia y Fee, lo qual todo podra ver, V. Señoria sembrado assi en lo pintado, como en lo escripto.²⁸⁷

²⁸⁵ Mal Lara, *Recebimiento...*, ob. cit., p. fol. 66v.

²⁸⁶ Cabe recordar el estrecho vínculo de Mal Lara con la Emblemática y su presunta autoría de aquellas *Notas a los emblemas de Alciato* (véase nota 94).

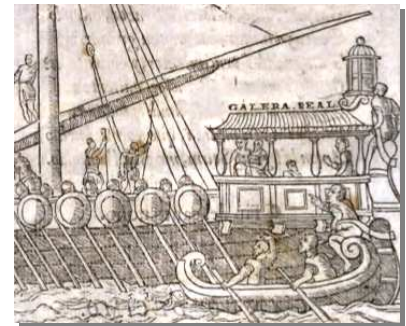
²⁸⁷ Mal Lara, *Recebimiento...*, ob. cit., Prólogo, p. fol. 5v.

La atención de Mal Lara por lo egipcio no queda acotada al uso de *letras hieroglyphicas* en la entrada sevillana. En otras producciones literarias previas, como las citadas *Philosophia Vulgar* (Sevilla, 1568) y *Pshyche* (ca. 1566), el humanista ya se había ocupado de Plutarco y «lo que dize en el libro de Isis y Osiris»²⁸⁸, así como de episodios recurrentes en la historiografía clásica del Egipto faraónico²⁸⁹. Llegados a la magna, y postrera, *Descripción de la Galera Real*, las referencias a Valeriano no sólo serán copiosas hasta el punto de convertir a los *Hieroglyphica* en «libro de cabecera» de Mal Lara²⁹⁰, sino que sus alusiones a la mitología y simbología egipcias no resultarán nada desdeñables.

La postrera *Descripción de la Galera Real* de Lepanto

Que el proyecto para la Sevilla de 1570 contó con la aprobación de la Corona parece claro porque, al mismo tiempo, Mal Lara se encontraba ultimando –aunque de rebote– el programa decorativo destinado a la nave capitana que llevaría a Juan de Austria hasta Lepanto. De la batalla he hablado en Capítulo III; en aquella ocasión, en calidad de recurso simbólico-literario de la recepción egipcia, que hizo del *cara a cara* entre Oriente y Occidente una *nueva Actium*; en ésta, la *multiplicidad de contornos* propia del mito egipcio da un giro radical en cuanto a uso y significado.

«GALERA REAL» | Jerónimo Corte Real, *Felicissima victoria...*
En Casa de Antonio Ribero, Lisboa, 1578 | BNE R/167, fol. 131v



La batalla tuvo su epicentro a principios de octubre de 1571, cuando la flota de la Liga Santa, con los reinos hispánicos y las repúblicas veneciana y genovesa al frente, desafió a la escuadra otomana para, finalmente, acabar imponiéndose a ella. Harto es conocido que la facción de la alianza cristiana estuvo capitaneada por la Galera Real, construida en las atarazanas barcelonesas entre inicios de 1568 (coincidiendo con el nombramiento de don Juan como Capitán General de la Mar) y mediados del año siguiente, y provista de una serie de ornatos que debían nutrirla, desde su misma gestación, de símbolos para la gloria. De hecho, parte del propio *ornamentum* (especialmente el concentrado en la zona de popa), iba encaminado a exaltar las virtudes del Rey y de su brazo ejecutor. Hombre de la máxima confianza de Felipe II, no sólo dada su condición de hijo natural –reconocido– de Carlos V, sino por su halo de militar invicto tras aplastar el recién rebrote de las Alpujarras y, cómo no, por ser a ojos de la épica castellana una figura simbólica *per se* en la lucha contra el *infiel*, Juan de Austria lograría un triunfo marcial profético contra el Turco. Profético porque don Juan contaba a su favor con la *virtus*, que le secundaba y le encauzaba hacia el único camino imaginable: el de la victoria.

²⁸⁸ Al respecto, A. PÉREZ JIMÉNEZ, “Plutarco, Juan de Mal Lara y la Galera de don Juan de Austria”, en Rosa M^a Aguilar e Ignacio Rodríguez-Alfageme (eds.), *Ecos de Plutarco en Europa. De fortuna Plutarchi studia selecta*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006, pp. 201-259.

²⁸⁹ Tales como la construcción del *Laberinto* y del canal del *mar Bermejo* (Mar Rojo), o menciones al faraón Necao (dinastía XXVI, ca. 610-595 a.C.), o a los dos primeros Lágida (305-30 a.C.). Cfr. F. J. ESCOBAR, *El mito de Psique y Cupido en la poesía española del siglo XVI*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002, pp. 124-125. Del mismo autor, “Memoria histórica y humanismo. La época de los Reyes Católicos en los poemas mitográficos de Juan de Mal Lara”, en A. J. Close (ed.), *Edad de Oro Cantabrigense*, AISO, Madrid, 2006, p. 217.

²⁹⁰ Según expresión empleada en Rocío CARANDE HERRERO, *Mal-Lara y Lepanto. Los epigramas latinos de la Galera Real de Don Juan de Austria*, Caja de San Fernando, Sevilla, 1990, p. 239.

Si bien la empresa de construir la nave tuvo lugar en Barcelona, fue en Sevilla donde se concentró otra empresa no menos importante, la de concebir su decoración, puesto que, una vez terminada, se trasladaría a la urbe bética para su ornamentación. En un primer momento, la labor conceptual no recayó en Mal Lara. Fue iniciada por un arquitecto y pintor genovés, Giovanni Battista Castello, *il Bergamasco* (1509-1569), quien hacía algún tiempo, a principios años sesenta, había llegado a España, siendo en 1567 cuando entró al servicio del Rey para realizar algún trabajo puntual en El Escorial; una situación en la Corte que le duraría poco porque Castello moría dos años más tarde²⁹¹. Tras esta aportación, efímera, entró en escena Mal Lara. Al asumir su cometido, el humanista hispalense no tuvo reparo en delatar algunos *inconvinientes* que veía a la «traça primera» de Castello, sobre todo en lo tocante a la pintura y escultura relativas al citado *ornamentum* de popa²⁹². Tales *inconvinientes* fueron largamente expuestos por Mal Lara en unos *apuntamientos* intercalados tras cada una de las *relaciones* de Castello que contenían el plan decorativo. Con todo, el erudito sevillano asumió paneles que el artista italiano había dejado atados, como el central de popa, copado por la nave Argos y basado en las figuras de Jasón y Heracles; pero no sería tan condescendiente con otros episodios y personajes, al no creerlos adecuados para asociar a don Juan, en particular el de Alejandro Magno, cuya identidad moral era digna de reprobación; de ahí que en

lo que toca a Alexandro, ni se ponga ni se trate dello, porque no queremos que el señor Don Juan encubra vicios con liberalidad, sino que sobre todas sus virtudes resplandesca su magnificencia y porque de Philipppo se lee se reprehendia a su hijo Alexandro porque no tenia moderacion en el hazer mercedes a sus soldados, que los echava a perder (...).²⁹³

Ante tal diligencia, parece claro que lo que fuera a formar parte del programa final de la nave habría pasado la criba de Mal Lara y, en caso de ser de cosecha propia, sería de su plena conformidad y respondería a su gusto, criterio y erudición. Y, a merced de la vívida recepción egipcia que le hemos conocido al humanista sevillano en otras partes de la investigación, es esperable que su atención y cuidado para hacerla patente en la Galera Real no sean, en absoluto, nimios. Una recepción que no sólo iba a concernir al *renacimiento jeroglífico*, particularmente intenso en la Monarquía del último tercio del siglo XVI; también abrazaría otro tipo de alusiones, sobre todo de índole isíaca, asidas de los *Moralia* de Plutarco, de las *Metamorfosis* de Ovidio y de las *Saturnalia* de Macrobio²⁹⁴. Alusiones que son difíciles de detectar en la propia nave, cierto²⁹⁵. Sin embargo, basta con reseguir las indicaciones y pistas facilitadas por Mal Lara para detectarlas –aunque sea de un modo implícito– en el contexto de una determinada escena o representación.

²⁹¹ Al respecto, Julián ZARCO CUEVAS, *Pintores italianos en San Lorenzo el Real de El Escorial, 1575-1613*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1932, p. 29 y ss.

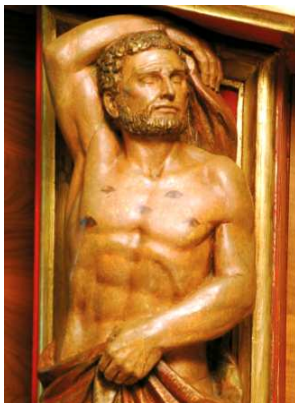
²⁹² Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 15. De la efímera contribución de *il Bergamasco* al proyecto se ha ocupado Rocío CARANDE HERRERO, «Donde las enzinas hablaban». Símbolo e ideología en la Galera Real de Lepanto», en *Acta/Artis. Estudios d'Art Modern*, 1 (2013), pp. 15-27.

²⁹³ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., «Apuntamiento» de Mal Lara a la «Relacion» de Castello en el asunto concerniente al motivo de Alejandro Magno, p. 41.

²⁹⁴ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., esp. pp. 104, 132, 214, 405, 482.

²⁹⁵ A pesar de haber desaparecido tras el enfrentamiento naval, la Galera Real cuenta con una magnífica réplica a tamaño natural (escala 1:1), fabricada concienzudamente entre 1968-1971 con materiales nobles de época (madera, metal, fibra vegetal, tejido, pintura). Tal construcción se debió al IV Centenario de la Batalla de Lepanto (1571-1971). Desde entonces, se expone en las otrora atarazanas, actual sede del Museu Marítim de Barcelona [MMB inv. 13271]. Para la confección de este apartado de la investigación, visité dicho museo con el fin de estudiar la Galera *in situ* y –texto en mano– cotejarla con el programa iconográfico contenido en la *Descripción* de Mal Lara.

Sin movernos de popa, a la derecha hay una escultura de Argos. Mal Lara se detiene en ella, no sin antes apostillar que no se trata de la nave del mismo nombre (hace un instante que la citábamos a colación de la pintura inserta al centro de popa, con Jasón y Heracles), sino de uno de los personajes mitológicos llamados así –tégase en cuenta que la mitología griega contempla a varios ‘Argos’. De todos ellos, el esculpido en la parte trasera de la Galera Real era el más célebre de todos; aquel que, según unos, tenía un ojo; según otros, cuatro, dos que miraban hacia adelante, dos hacia atrás; y aún había otros que le adjudicaban infinidad de ojos, esparcidos por todo el cuerpo. Esta última opción, la de poseer incontables órganos visuales, es la que corresponde a la escultura en cuestión; es más, Mal Lara precisa que Argos tenía un total de cien ojos²⁹⁶. Por su peculiaridad ocular, Hera, la celosa esposa de Zeus (aunque aquí se utiliza la nomenclatura romana, Juno/Júpiter), pidió a Argos que vigilara a la vaca Io²⁹⁷; su vigilancia no debería suponerle ningún problema porque, mientras una mitad de los ojos dormían, la otra mitad permanecían abiertos y expectantes. Pero el ingenio de Zeus, y el deseo que sentía por Io, hicieron de las suyas: la misión que debía poner fin al cautiverio de su amante se la encargó a Hermes (en el texto, Mercurio, al que Mal Lara disfraza de *vaquero*), y la forma en cómo lo hizo –aunque puede presentar variantes– fue tocando una flauta sin parar; llegada la noche, la música adormeció a todos los ojos de Argos, incluso aquellos a los que les tocaba velar, y



aunque Juno acudió prestamente y los ojos [de Argos] que estaban muriendo los passo en las colas de los pavones que tiravan el carro de la Diosa. Y a la vaca diole un furor, que corriesse por todo el mundo hasta Egipto, adonde en fin, demandando favor a Jupiter, recobró su primera forma y casó con el Rey Osiris, y fue tan amada y reverenciada de los Egipcios, que después de muerta la tuvieron por Diosa y la llamaron Isis, y sus fiestas Isiacos [sic] en las cuales se sacrificaba un ansar.²⁹⁸

Argos con el pecho recubierto de ojos. Detalle estatua (de factura moderna) en lado exterior de popa. | Réplica Galera Real de Lepanto [MMB inv. 13271]
Foto: José Luis Biel | © Patrimonio Nacional

De ahí que el programa iconográfico y escultórico de la nave pudiera ultrapasar de lo que se *veía*, existiendo en él una especie de parte *velada*, que era conocida por Mal Lara y que, por extensión, lo sería también por los receptores del mito egipcio. Por ello,

bolviendo a Argos, que según Macrobio tiene hermosa declaración, diremos que viene bien en este lugar porque es el cielo estrellado que está pintado con la luz de tantas estrellas, lo qual representa una forma de ojos celestiales que con tal hermosura resplandecen: llamó al cielo Argos por la blancura y velocidad que tiene y la vaca en que está ocupado es la tierra, porque los Egipcios en sus **letras Hieroglyficas** ponen una figura de vaca por la tierra, y assi el cielo es guarda della, y porque Mercurio significa el Sol que viene en figura de vaquero, que es en su trabajo de cada día visitar la tierra, y con la fistula [la flauta tocada por el *vaquero*] que es la resolución de los siete planetas.²⁹⁹

²⁹⁶ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 103.

²⁹⁷ Recuérdese todo lo explicado sobre el mito de Io/Isis en Capítulo V de la investigación.

²⁹⁸ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 104.

²⁹⁹ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 104-105.

Ergo, tras la escultura de Argos en tanto que personificación de la constante vigilancia que debe ejercer el capitán, resulta que hay una lectura *egiptizante*, sólo inteligible por esos receptores del mito egipcio. Para calibrar quiénes podían ser, en un contexto como el sevillano, donde los *studia humanitatis* eran tan inquietos, estaban tan desarrollados y en constante búsqueda de la poética culta, es el propio Mal Lara quien en sus *apuntamientos* ya advierte que, ante la magnitud del proyecto, no se enfrentaría él solo al cometido decorativo y que, además, no renunciaría al bagaje que traía a sus espaldas –marcado por la *Philosophia Vulgar*, cimentada en epigramas neolatinos acompañados de sonetos en castellano, y por la composición mitográfica inspirada en el *Asno de oro* de Apuleyo, o sea, la *Pshyche*–, bagaje del que no podía desprenderse y en el cual *revolvería*:

paresciome no ser negocio sin proposito de servir á V. Excelencia [refiere al Asistente de Sevilla, Francisco Hurtado de Mendoza, conde de Monteagudo, que notificó a Mal Lara el trabajo tras morir *il Bergamasco*] consultar esto con algunos hombres doctos de esta ciudad, y ver si avia otras cosas [además de las contenidas en el plan inicial de Castello] que mas al caso hiziessen en esta pintura de la pieça [de popa], que a los ojos de V. Excelencia ha de estar, y rebolviendo algo de mis letras que en algún tiempo estudié.³⁰⁰

Esos *hombres doctos* fueron sobre todo Benvenuto Tortelo, Maestro Mayor de Sevilla, quien también estuvo junto a Mal Lara en el *Recebimiento* sevillano a Felipe II de 1570; el artista Juan Bautista Vázquez, que se ocupó de las esculturas de la Galera Real; Cristóbal de las Casas, centrado en la parte interior de la nave; y Luis de Valdivieso junto a Antonio de Arfián como responsables de pintar el *tendal*³⁰¹. Sea como fuere, el caso es que las alusiones isíacas de Mal Lara, entre ellas las relativas al *Navigium Isidis* (véase Epígrafe V.1.1.1), se debían más a su propio bagaje que a contribuciones externas por una sencilla razón: la mayor parte de los argumentos esgrimidos en su *Descripción* aunaban unos mismos orígenes o, al menos, presentaban puntos de conexión en esos orígenes. De ahí que el episodio sobre Argos e Io/Isis acabara confluyendo en el comentario de Mal Lara sobre ciertas «letras Hieroglyficas» y, unos folios más allá del texto, culminara en el citado *Navigium* que –según, se recordará, en base a Apuleyo, Diodoro y Macrobio, sin olvidar a Plutarco– tenía su pertinente réplica jeroglífica en el tratado valeriano, donde una nave de dimensiones considerables y ricamente decorada irradiaba destellos dorados y propiciaba buenos augurios en las fiestas iniciáticas:

LUNÆ VECTATIO. Qvod navigiū Isidis honorē Ægyptiī colverint, sunt qui raptā eam ab Iove [=Jove, Júpiter] navi, cuius insigne uacca esset, arbitrentur; sed cōmentitium hoc mihi uidetur. Magis autem ad Ægyptiorū eruditionem quadrat quod Plutarchus ait,



Lunam apud eos navigio uehi fictam. Hanc Isidis navem Apuleius multis donariis ornat. Diodorus fabricatam à Sesostri [faraón de las listas legendarias del autor de Sicilia] navim ex cedro octuaginta cubito rum ait longitudine, deauratam exterius, interius uerò deargentatam, quam do no obtulit Deo qui Thebis Ægyptiīs colebatur. Is Isis erat.³⁰²

Jeroglífico «NAVIS»

Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*,
Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XLV, fol. 334v.

³⁰⁰ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 17.

³⁰¹ Para el conjunto de artistas implicados, Carande Herrero, *Mal-Lara y Lepanto...*, ob. cit., p. 24 y ss.

³⁰² Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. XLV, jeroglífico «NAVIS», fol. 335r/335v.

Ni mucho menos es nuestra intención vislumbrar un «Egipto» omnipresente hasta el último rincón de la nave capitana de Juan de Austria. Ahora bien, se había anunciado que la atención y el cuidado volcados por el humanista hispalense no serían nimios a la hora de hacer patente su recepción del mito egipcio en la Galera Real. Además, se hace difícil esquivar *lo egipcio* en ella porque Mal Lara se encarga de hacerlo notar. He aquí otro ejemplo: la disposición, en la misma popa, de una estatua de Mercurio, símbolo del *silencio de Príncipes*³⁰³, en alusión a la discreción, reserva y secreto con los que debe actuar el gobernante, respondía a la «traça primera» de Castello, cuya *relación* refería a



un Mercurio con el dedo en la boca denotando silencio, con un mote que diga OPPORTVNE para denotar que el buen Capitan ha de saber callar y hablar a su tiempo, o si pareciere mas a proposito, será esta figura un Sileno, que denote lo mesmo, como era la divisa de Alcibiades, con una letra que diga: *Secreta belli innocvulto*, siendo, como es, necessario que las cosas de la guerra las traten los capitanes con mucho recato y secreto.³⁰⁴

Mercurio llevándose el dedo a la boca. Detalle estatua (de factura moderna) en lado exterior izquierdo de popa. | Réplica Galera Real de Lepanto [MMB inv. 13271] Foto: José Luis Biel | © Patrimonio Nacional

Ante tal elenco de posibilidades, el *apuntamiento* de Mal Lara aconseja ser más diáfano a la hora de transmitir el mensaje, a fin de evitar cualquier vacilación; así que

para quitar esas dudas, pusiera yo un labyrintho y en medio donde estava el Minotauro, un hombre con el dedo en la boca, que fuera Harpócrates [=Horus en edad púber], Dios del Silencio entre los egipcios, y una letra que dixera *Innocte conslivm*, que siendo el labyrintho el primero el de Egipto [=Laberinto de Hawara], y tan oculta cosa se significa por él la noche y secreto y el hombre, o Dios Harpócrates, el consejo que se debe tener encubierto con todas las maneras de recato y fidelidad que se puede aver en cosas tan tan importantes como es la guerra de mar y lo mesmo de tierra (...).³⁰⁵

Sin embargo, transformar el laberinto minotáurico no era tarea fácil, al tratarse de una empresa utilizada desde antaño; además, la alternativa no sería ni tan diáfana como pretendía Mal Lara, ni mucho más clara que las opciones propuestas por Castello, porque la empresa ya era, por sí misma, maleable, y ese *silencio de Príncipes* que iba en un sentido, podría adquirir otro bien distinto. Sin ir más lejos, al laberinto minotáurico, y asociándolo al lema «IN SILENTIO ET SPE», había recurrido, desde su faceta de literato, el secretario Gonzalo Pérez (1500-1567), en respuesta a su resentimiento *silenciado* nacido de las trabas y obstáculos que se interponían en su ascenso y diluían sus anhelos, a la postre frustrados, de alcanzar el cardenalato³⁰⁶. Y al mismo laberinto, en este caso simplemente bajo el lema «IN SPE», acudiría en el futuro su hijo, Antonio Pérez, para quien un ‘Minotauro’ –mencionado con este nombre, aunque veremos en la página siguiente que se trata de un Centauro– situado en el centro de un *laberinto de secretos* y con un dedo levantado, denotaba, según el otrora secretario de Felipe II, *mudez*:

³⁰³ Cfr. Sylvène ÉDOUARD, “Argo, la Galera Real de Don Juan de Austria en Lepanto”, en *Reales Sitios. Revista del Patrimonio Nacional*, 172 (2007), pp. 4-27; referencia a Mercurio, símbolo del *silencio de los Príncipes* en p. 17.

³⁰⁴ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 29.

³⁰⁵ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 29-30.

³⁰⁶ Cfr. Juan PÉREZ DE TUDELA Y BUESO, “Antonio Pérez”, en Felipe Ruiz Martín (coord.), *La Monarquía de Felipe II*, RAH, Madrid, 2003, p. 207.

En medio de mis prisiones, y de mis descargos en Aragon hize lo mismo. No a 30 dias despues de my [sic] primera prision, leyendo en mi soledad aquel lugar de san Pablo del cap. 8 de la Epistola de los Romanos: *Nam expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectas*, se offresçieron a mi affliction y fortuna aquellas dos devisas de aquellos Labyrinthos. La una del labyrintho cerrado con un Minotauro con el dedo en la boca, con aquella letra IN SPE, tomada del mismo lugar. No fuera de proposito, pues tenia tanto que callar, como se va viendo, que callava (...). [Y añade que esta divisa es para] mostrar a mi Príncipe que sobre tal golpe de agravio, sobre tal quiebra de meritos y esperanças, en mediod de aquellas prisiones, metido en aquel Labyrintho de cõfusiõ de animo tendría constante my silencio, y firme confiança IN SPE, en esperança de [él], y de la fee de cavallero, que me avia diversas vezes empeñado.³⁰⁷

«IN SPE»
[‘Minotauro’, en realidad un Centauro,
con el dedo en la boca y en medio de un laberinto]

*Relaciones de Antonio Pérez, secretario de Estado
que fue del Rey de España Don Phelippe II deste nombre
[¿Impresor?], París, 1598, p. 20.*



Ahora bien, la atomización derivada de ciertos aspectos planteados por Mal Lara, según hemos comprobado a partir de las esculturas de Argos y Mercurio, desaparece al tratar asuntos focalizados en ideas y que no impliquen una personificación simbólica. Al abandonar el exterior de la Galera para desplazarnos hacia el interior, al espacio noble que era la carroza de popa, cuya estructura se alzaba por encima de la cubierta principal, en el extremo posterior de la nave, nos adentramos en el ambiente donde no se escatimaron lujos ni comodidades por tratarse del lugar que debería acoger durante largas horas a don Juan. Ya a bordo, fue esta zona la elegida para ubicar, al fondo, una pieza presidida por un banco; a ella refiere Mal Lara como *lechera*, puesto que serviría

para hazer lecho al señor Don Juan muchas vezes alli, y por esto se llama lechera. Y de aquí tomé ocasión para poner en ella seis platos o servicios de pescados, aunque no sean los mas preciosos que se comen a la mesa de los grandes (...). Y aviendo en los animales y aves casi todos grandes virtudes y cosas que notar llenas de admiracion, en los pescados ay pocos que tengan significacion, sino en el delphin* (...). Y entre los Egipcios se usava llamar pesce al hombre ageno de las musas y de las gracias (...). Y los Egipcios enteramente desterraron los pescados de su trato y mantenimiento.³⁰⁸

Sí. La destreza erudita de Mal Lara al moverse por el mito egipcio llega a este punto (al respecto de ‘pez’, *pesce* y ‘pescado’, véase Epígrafe VI.1.2.1). Que en el resultado iconográfico final acabaran apareciendo peces, no sólo porque es lo lógico al tratarse de un entorno marítimo, sino porque son seres silenciosos que favorecerían al descanso en la *lechera*, no quita ni un ápice de importancia a la observación del humanista sevillano.

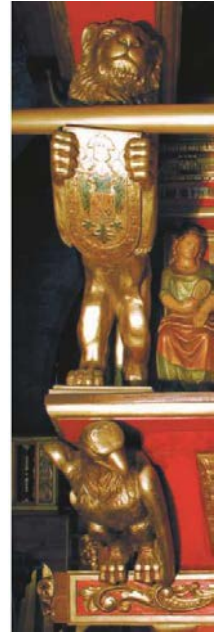
³⁰⁷ Extraído de: *Relaciones de Antonio Pérez, secretario de Estado que fue del Rey de España Don Phelippe II deste nombre*, [¿Impresor?], París, 1598, pp. 14-15.

* Con anterioridad, ya he hablado de la importancia y significación del motivo *delfín*. De ahí que sea una excepción para Mal Lara. De una parte, en la proa de la Galera tenemos a Neptuno montado en un delfín; de otra, a don Juan como un joven armado a la antigua y cabalgando sobre un delfín. *Cfr.* Édouard, art. cit., p. 22 y p. 25.

³⁰⁸ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 220.

León y águila (de factura moderna) en esquina izquierda de popa; en la opuesta, otros dos forman pareja.
 Réplica Galera Real de Lepanto [MMB inv. 13271] | Foto: José Luis Biel | © Patrimonio Nacional

De hecho, Mal Lara no dejaba de ser un *regisseur* en el programa³⁰⁹, tanto el relativo a la Galera Real como a la entrada sevillana, por lo que cabe suponer que no todos sus *apuntamientos* fueron tomados al pie de la letra. Ahora bien, en lo que llevamos dicho hasta ahora, el componente jeroglífico yace latente, no es el objeto en sí. Al entrar en materia jeroglífica, las cosas cambian. De ahí que haya indicado que, al tratar sobre asuntos focalizados en ideas, la atomización desaparece. Así, de vuelta al exterior de la nave, del *águila*, indiscutible símbolo dinástico e insignia del conjunto de la Galera, Mal Lara no olvida ponerla en relación con los *misterios* que la envuelven, los cuales «se cuentan en prosperidad perpetua, que será de bien dexarlo a quien largamente quisiere leer el libro decimo nono de Pierio Valeriano»³¹⁰. Es esta la primera ocasión que el humanista de Belluno hace acto de presencia en la *Descripción*, siendo a veces citado por Mal Lara como «Pierro»³¹¹. El caso es que, aun el peso específico de esta ave de presa, por encima de las dos águilas que hay en popa... [véase imagen ►]



...salen dos leones dorados de proporción casi natural que parece[n] querer arremeter, con unos escudos en las manos que tienen las armas de Austria y el Tuson (...). Significasse mucho en el leon Rey tambien de los animales en cuyos miembros hallaron los sacerdotes de Egipto mucho que notar en cada uno, y anto en solo el leon, quanto no imaginaron en todos los animales. Todas las partes delanteras del declaravan grandeza de animo, vigor y fuerça porque (...) conviene al guerrero en la batalla contra el enemigo mostrarse feroz pospuesta de toda mansedumbre, que es aquello que dize Homero, quando hablando de Aquiles dixo, como leon silvestre, lo ha mirado en el sepulchro del famosissimo Rey de los Egipcios Simandio, estava esculpido el mesmo en figura de leon, que estava tras sus enemigos, denotando su animo, su fuerça y vigilancia (...). Y que siendo el leon animal que se halla en tierras apartadas de nosotros, que no abra parte del mundo (...) que no pueda domar con las armas de nuestros Reyes, principalmente de su Mag. queda en las manos el carro en que puede el Señor Don Juan hazer tan alto effeto grandezas de la significacion del leon se pueden leer en todo el libro primero de Pierro [sic] y en otros lugares desta Galera se esculpira.³¹²



Jeroglífico «LEONEM».

Una de las múltiples variantes que ofrece el repertorio valeriano a partir del león, en concreto la referida en el texto de Mal Lara a la posibilidad, al alcance de pocos, de domarlo. Joannis Pierii Valeriani Bolzanii, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. I, fol. 15v.

³⁰⁹ Cfr. Lleó Cañal, *Nueva Roma...*, ob. cit., p. 24. Además, insisto que Mal Lara no estaba solo. El propio Asistente de Sevilla, Hurtado de Mendoza, tomó parte de la decoración de popa, en base al *Symbolicarum questionum* de Achille Bocchi, citado al iniciarse este Capítulo. Para el tributo del conde de Monteagudo, Édouard, art. cit., p. 7.

³¹⁰ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 66.

³¹¹ Es cierto que el binomio Mal Lara/Valeriano ya se ha conjugado en Rocío CARANDE HERRERO, "Juan de Mal-Lara y Pierio Valeriano", en *Actas VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 3, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989, pp. 399-404. En cierto modo, también en John T. CULL, "«Han de ser biuas las ymágenes de estas cosas». Juan de Mal-Lara's Floating Emblem Book: *Descripción de la Galera Real del Serenísimo Sr. Don Juan de Austria*", en *South Atlantic Review*, LXXII, 1 (2007), pp. 143-170. Pero, igual que con motivo del *Recebimiento*, intento aportar aquí algunos datos nuevos o, al menos, plantearlos con un enfoque distinto.

³¹² Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 67-68.

Es posible que donde se hace más evidente el acoplo de lo representado en la Galera con el jeroglífico valeriano sea en una de las pinturas ubicadas a la derecha de popa, en concreto la que recrea la lucha de un rinoceronte contra un elefante, alegoría de *victoria o muerte*, en cuyo trasfondo residía la idea de que el capitán debe luchar para la victoria o, en caso de no lograrla, morir en la batalla. Entre ambos, el jeroglífico valeriano y el ideograma de la nave (no olvidemos que réplica de la Galera original), la diferencia más sustancial incide en un par de elementos vegetales de los que carece el primero: la pintura muestra un ciprés (símbolo de la *muerte*) y una palma (la *victoria* sobre ella).

Escena de lucha entre rinoceronte y elefante (de factura moderna)
en uno de los paneles del lado exterior derecho de popa.

Réplica Galera Real de Lepanto [MMB inv. 13271]

Foto: José Luis Biel | © Patrimonio Nacional



Combinación de los jeroglíficos:

«ELEPHANTUS» y «RHINOCERONTIS».

Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*,

Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. II, fol. 21r.



Una composición que, cabe decir, ya estaba contemplada en la primigenia *relación*:

El segundo quadro será de un Rhinoceronte puesto enfrente de un elephante, que es su enemigo, aguzando sus cuernos en una peña el Rhinoceronte y el elephante sus cuchillos en el arbos como se dize que hazen quando quieren pelear, y el Rhinoceronte tendra a una mano un ramo de palma, que significa Victoria, y a la otra un cypres, que significa muerte, con un mote que diga In vtrvmqve paratvs para significar que el buen capitan viendo a su enemigo se ha de resolver de morir o vencer tomando exemplo de este animal que no huye jamas de su enemigo.³¹³

Y lo más curioso es que, aunque *a priori* pueda parecer que aquí no sucederá, sí sucede: el *apuntamiento* de Mal Lara correspondiente a esta *relación* de Castello también presenta objeción, e insta a que rinoceronte y elefante sean reemplazados por un «Perseo armado a pie con la cabeça de Meduça en la mano»³¹⁴. Sirva este ejemplo no sólo para mostrar que ni mucho menos pretendemos situar en la nave capitana un «Egipto» omnipresente, sino también para desmitificar –al menos relativizar– que los *Hieroglyphica* de Valeriano son el «libro de cabecera» de Mal Lara; de ser así, en este caso que creemos suficientemente ilustrativo, acogerse al jeroglífico que acabamos de ver, fruto de la fusión de «ELEPHANTUS» y «RHINOCERONTIS», hubiera sido lo esperable para justificar la presencia de este ideograma pictórico en el panel del lado exterior derecho de popa.

³¹³ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 41-42.

³¹⁴ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 42.



Tisera o armazón abovedado de madera en la zona noble de cubierta (factura moderna)
Réplica Galera Real de Lepanto [MMB inv. 13271] | © WordPress

Quisiéramos terminar este apartado con un ejemplo que no sea el que acabamos de comentar, digamos que tibio por lo antitético que resulta para nuestros propósitos. Así que volvamos por última vez a bordo, a la noble y bella zona de cubierta [*vide supra*], donde el jeroglífico valeriano adquiere toda su dimensión, visibilidad y riqueza en la Galera Real. Antes, un inciso: el fragmento textual de la *Descripción* del que ahora nos ocuparemos, que refiere a la *bancaza* de popa y lleva por título «De la tiserá, y sus letras Hieroglyphicas», aglutina una parte de ese bagaje de Mal Lara al que hemos aludido. Es en su *Philosophia vulgar* donde hay el poso jeroglífico que el humanista recuperará luego, en el seno de su *Descripción de la Galera Real*, en particular en lo concerniente a esta zona de cubierta; eso sí, un poso donde no encontramos el sedimento del tratado de Valeriano, sino el de Horapolo³¹⁵. Tal puntualización no pretende restar peso ni relevancia a la fuente de autoridad que el autor de Belluno es para Mal Lara en «De la tiserá»; al contrario, viene a poner en valor que ese tímido poso jeroglífico existente apenas un par de años atrás, evoluciona hasta desbordar aquí por todos lados. Veamos:

DE LA TISERA, Y SVS LETRAS HIEROGLIPHICAS.

En la bancaza de Popa está la tiserá que se enxirió de dos vigas encorvadas y son su llave las trava, toda labrada de medio relieve, dorada y pintada con muchos grutescos que querer dar significacion de todos ellos seria no dar fin a esta obra. Tiene sus pedestales que los acompañan unas letras Hieroglyphicas. De lo qual, porque llamo letras a lo que es animal o ave, daré la razón; está muchas vezes repetido que los sacerdotes de Egipto tenían diferentes formas de letras o figuras, con que declaravan sus conceptos, por figuras de animales, de aves, de reptiles, por partes del cuerpo humano y otras cosas que (...)

³¹⁵ En la digresión «Al padre temporal has de honrar y mas al spiritual», Mal Lara ofrece una alabanza de la cigüeña al ser un ave que –explica el humanista– se hace cargo de sus padres en la vejez. Y añade: «dos primeros que declararon este Symbolo o señal o empresa fueron los Egyptios como los sabios al principio del Mundo (...), dellos esto según trae Oro Appollo [=Horapolo] en el segundo libro de sus letras Hieroglyphicas, que era cosa por letra para declarar el amor del padre pintavan una Cigüeña (...)». Tras la digresión, fluye la poética culta de Mal Lara a través de un soneto donde se glosan las bonanzas de la cigüeña. Ioan de MAL LARA, *La Philosophia vulgar. Primera Parte que contiene mil refranes glosados*, En Casa de Hernando Diaz, Sevilla, 1568, «CENTVRIA SEPTIMA», fol. 179v.

en latin nos dio a entender Pierro Valeriano; estan en el pedestal de la mano izquierda, segun diximos, para poderlas contemplar tres figuras. La **primera** [letra] a la parte de dentro esta una grua [=grulla] bolando sobre el mar con una piedra en el pie, con que lleva asegurado el buelo. | De la grua sacaron los hombres grandes exemplos, y assi la he visto figurada en tres maneras: la primera **[A]** quando esta el un pie en el suelo y el otro levantado con una piedra entre las uñas, significando CVSTODIA o Guarda porque las gruas disponen sus centinelas de aquella manera, se avisan las que duermen con el caer de la piedra (...). | La segunda **[B]** pintura de la grua es puestas muchas juntos los picos en forma de querer consultar algo (...); y assi en oyendo el parecer de muchos [es] facil cosa discernir lo mejor (...). | Lo tercero **[C]** que se cuenta que las gruas es quando buelan muy alto llevan una piedra en la mano para que cayendose vean si van sobre mar o tierra, si han de pasar alelante [sic] o hazer alto (...); y assi se se [sic] declara quanto bien haga la Prudencia, y tiene por letra PRVDENTIA FIRMAT.³¹⁶

«DE GRVE». Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*,

Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XVII; se indica el folio junto a cada jeroglífico.

El orden que sigue Mal Lara en su exposición es exactamente el mismo que el dispuesto por Valeriano.



[A] CVSTODIA, fol. 128v



[B] DEMOCRATIA, fol. 128v



[C] PRVDENTIA, fol. 129r

A la precisión descriptiva de Mal Lara, absolutamente fiel a la figuración de Valeriano, se suma el estricto orden expositivo que el erudito sevillano sigue respecto al bellunesi, con una única omisión: en «De la tiserá» no hay ni rastro del lema asociado al jeroglífico central, «DEMOCRATIA». En cualquier caso, la tríada jeroglífica resultante de *grulla* debía cumplirse en la primera parte de la *bancaza*, a lo que seguían el resto de *letras*, hasta un total de seis, esparcidas por la celosía. Todas derivan de jeroglíficos valerianos, de los cuales algunos nos resultarán familiares; en cambio, otros no, dada la ampliación inabarcable que Valeriano dio al repertorio de Horapolo. Las *letras* son las siguientes:

- **[D]** La **tercera** es un *basilisco* que porta una diadema, por lo que los egipcios le pusieron el nombre de «VRÆOS».³¹⁷
- **[E]** La **cuarta** consiste en un *gallo*, cuyo canto es «muchas vezes pronóstico de vitoria» y se rotula con un «VICTORIA PRÆPES», ‘Victoria ligera’.³¹⁸
- **[F]** La **quinta** está formada por cuatro *murciélagos* bajo el lema «OFFICIA MVTVA», puesto que, explica Mal Lara, «estos animales, quando los persiguen, [se] encadenan y [se] defienden juntos, lo qual se haze en las galeras y en los soldados dellas».³¹⁹
- **[G]** La **sexta** es un *ansar* (‘pato’, ‘ganso’), representado con una piedra en la boca para denotar cuán provechoso es el silencio, especialmente cuando se trata de «los negocios de la mar», por lo que su lema es «SILENTIVM OPPORTVNVM», ‘Silencio a tiempo’.³²⁰

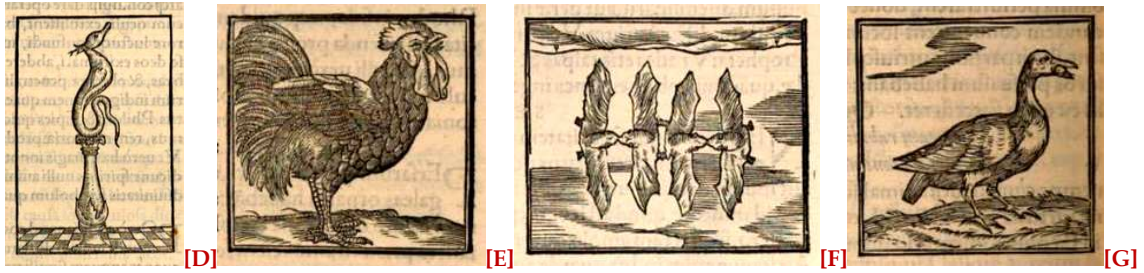
³¹⁶ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 179-182.

³¹⁷ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., pp. 185-187.

³¹⁸ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 187.

³¹⁹ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 188.

³²⁰ *Ibidem*.



[D] «DE BASILISCVS» | [E] «DE GALLO» | [F] «DE VESPERTILIONE» | [G] «DE ANSERE»
 Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556
 En orden: lib. XIV, fol. 105r; lib. XXIV, fol. 173 r; lib. XXV, fol. 179r; lib. XXIV, fol. 174v

Seguro que el lector se habrá percatado que nos hemos saltado la segunda de las *letras*. En efecto, la hemos dejado expresamente para el final:

La **segunda** letra a la parte que corre por la gelosia [=celosía] es una uña de Hipopotamo y una cabeza de cigüeña encima enxerta, declarando quan mas conviene usar de la piedad que de la crueldad (...). Y assi los sacerdotes Egipcios para ponernos delante un cruel, un ingrato, un injusto y en un impio o erege señalavan un Hipopotamo (...).³²¹

Naturalmente, hay un motivo para justificar que se haya dejado en último lugar a esta segunda *letra* del conjunto de las relacionadas en la *bancaza*. Descrita por Mal Lara como una pezuña de *hipopótamo* y rematada con una cabeza de *cigüeña*, de la cual no mostramos –intencionadamente– su correspondiente jeroglífico valeriano y, por tanto, nos queda pendiente su figuración, el motivo de dispensar un trato especial a esta segunda *letra* es el siguiente: cuando, al iniciar este epígrafe, hemos apuntado que el *ornamentum* de la nave iba encaminado a exaltar las virtudes de Felipe II y las de su brazo ejecutor en la coyuntura de Lepanto, don Juan, es porque de ese *ornamentum* formaba parte el jeroglífico humanista. Y la transversalidad que su uso entrañaba, hacía que un mismo jeroglífico pudiera encajarse en contextos diferentes y ponerse en relación con un Capitán General de la Mar e, indistintamente, con el mismísimo Rey –tal y como sucederá con el jeroglífico que dejamos pendiente, *hipopótamo/cigüeña*. Eso sí, la transversalidad debía supeditarse a un fin, la exaltación de la Monarquía, que, con la intrusión de Antonio Pérez, se ha visto que no siempre estaba garantizada.

En definitiva, y en su condición de postrera –Mal Lara moría en febrero de 1571, cinco meses antes de que, en julio, la nave capitana zarpara hacia Génova, para luego surcar las aguas del Mediterráneo rumbo a destino–, la *Descripción de la Galera Real* es un sólido e inagotable testimonio en tanto que *libro de memoria* y manual preceptivo³²². Y, aun no tener parangón en la recepción tardo-quinientista del mito egipcio, tanto la *Descripción* como el *Recebimiento* de Mal Lara están en concomitancia con ese intenso *renacimiento jeroglífico* experimentado –decíamos– en la Monarquía del último tercio del siglo XVI, aunque en su caso también estimularon a que el jeroglífico, en particular el de factura valeriana, se apuntalara en los círculos ‘oficiales’ y conociera otros usos en el cultivo erudito de la *imagen* y *auctoritas* real. Veamos qué usos en el siguiente apartado.

³²¹ Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 184.

³²² «... y que la mesma Galera sirva de libro de memoria [y] que a todas horas abierto amoneste al Señor Don Juan en todas sus partes lo que deve hazer». Mal Lara, *Descripción de la Galera Real...*, ob. cit., p. 15.

VI.2.2.3. Otros usos del jeroglífico valeriano en la *imagen* y la *auctoritas* real

De vuelta al *annus horribilis* de Felipe II, y al mismo tiempo que Mal Lara iniciaba su andadura por los derroteros del *renacimiento jeroglífico*, hacía lo propio otro humanista, en este caso el madrileño Juan López de Hoyos (1511-1583). En octubre de ese año (1568), el que fuera maestro de Cervantes recibió el encargo de concebir los epitafios y las composiciones alegóricas que debían realizarse en las Descalzas Reales de Madrid. Y es que, a raíz de la muerte de la tercera esposa del rey Prudente, López de Hoyos elaboraría unas *exequias* en honor a Isabel de Valois; en ellas no sólo describiría algunas alegorías del túmulo madrileño en honor a la reina difunta en tanto que «imitación de las letras jeroglíficas de los Egipcios», sino que, en la dimensión mitológica en que solían sumergirse las exequias reales de la Casa de Austria, también ponderaría cómo diversos pueblos antiguos habían enterrado a sus difuntos, desde persas y espartanos, hasta egipcios, siendo las pirámides y la «Sphinx» los sepulcros de estos últimos³²³. Completando el círculo creativo focalizado en este cambio de década, López de Hoyos sería también el encargado de asumir la entrada en Madrid de la cuarta mujer de Felipe, cometido que el cronista recopiló en *Real Apparato y sumptuoso recebimiento con que Madrid rescibió a la Serenissima reyna D. Ana de Austria* (Madrid, 1572). Así, en uno de los arcos madrileños erigidos para tan *sumptuoso recebimiento* se incluyeron ciertos jeroglíficos valerianos que, de hecho, ya habían sido empleados en tiempos pretéritos y cuya vigencia seguía intacta en el presente³²⁴. Entre ellos el formado por dos cigüeñas. Hemos incidido con anterioridad en la importancia del jeroglífico «Cigüeña» (*Ciconia*), no sólo en Valeriano, también en Erasmo; ahora bien, precisamente por el significado que le hemos adjudicado ('Piedad' y 'Vigilancia'), esta ave no podía desvincularse del componente militar, por lo que López de Hoyos ponía encima de la mesa que:

como dizen todos los naturales, y recopila muy bien Valerio Pierio tractando de las Cigüeñas, estas aves perpetuamente tienen guerra con las serpientes rateras que siempre andan pecho por tierra, por los que se entienden los appetitos desordenados desta nuestra sensualidad.³²⁵

Es posible que el ejemplo plástico más *sensual* y bello nos venga proporcionado por un escudo de manufactura mexicana que, junto a los trofeos de Lepanto, Felipe II mandara depositar en su armería en 1582. En la adarga en cuestión [véase imagen ►] están representadas cuatro de las victorias capitales en el imaginario bélico de una Monarquía que, batalla tras batalla, habían permitido su imposición al *infiel*³²⁶.



³²³ Juan LÓPEZ DE HOYOS, *Hystoria y relacion verdadera de la enfermedad, felicissimo tránsito y sumptuosas exequias fúnebres de la Serenissima Reyna Doña Isabel de Valoys*, Imprenta Cosin, Madrid, 1569, f. 131v.

³²⁴ Es el caso de «Cigüeña», con el que nos situamos ante un jeroglífico de primer orden ya desde Carlos V y que fue utilizado en varias ocasiones en relación con el emperador. Al respecto, Fernando CHECA CREMADES, «Plus Ultra Omnis Solisque Vias. La imagen de Carlos V en el reinado de Felipe II», en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, vol. I, 1 (1988), pp. 55-80.

³²⁵ Extraído de: José SIMÓN DÍAZ, *Fuentes para la historia de Madrid y su provincia*, t. I: *Textos impresos de los siglos XVI y XVII*, Patronato José M. Quadrado/CSIC/Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1964, p. 73.

³²⁶ El escudo arranca con las Navas de Tolosa (1212), prosigue con la caída de Granada (1492) y la conquista de Túnez (1535), culminando con la batalla de Lepanto (1571).

[Pie de ilustración página anterior]

Adarga de parada de manufactura mexicana (indios amantecas),
con un mosaico de cuero, seda y plumas. Último tercio siglo XVI.

© Real Armería, Palacio Real de Madrid

La adarga está inventariada en:

Catálogo histórico-descriptivo de la Real Armería de Madrid,
Hauser y Menet, Madrid, 1898; sección «Adargas», D-88, pp. 161-162

En la parte central de la adarga se observa un sapo muerto, una serpiente alada y dos cigüeñas, una de las cuales está rematada por el lema «SERÆ SPES VNA SENECTÆ»³²⁷. Respecto a la otra cigüeña de la adarga, se la presenta persiguiendo a unas alimañas. ¿Quizá esta segunda cigüeña debía proyectar una *imagen* más agresiva y amenazante en consonancia con un Felipe II contra el turco y el resto de episodios que acontecieron entre finales de los años 1560 e inicios del siguiente decenio? Si tenemos en cuenta la coyuntura exterior de la Monarquía (marcada por la revuelta de los Países Bajos, las Guerras de Religión en Francia, la presión de los hugonotes en la zona pirenaica y la agitación calvinista), sin olvidar por supuesto la situación interna (con problemáticas tales como el rebrote de las Alpujarras, junto a la cuestión del bandolerismo), es harto probable que la respuesta al interrogante sea afirmativa. De ahí el peso específico del componente militar en el jeroglífico «Cigüeña»; y de ahí también que, si retomamos el *Recebimiento* a Ana de Austria de 1572, López de Hoyos lo asiera según apuntábamos en la página anterior, manteniendo así vigente esa tradición simbólico-alegórica previa –la imperial de Carlos V– al incluirlo en uno de esos arcos triunfales madrileños, sin variar ni un ápice la dualidad de acepciones de este jeroglífico:



Estas dos Cigüeñas tenían una culebra en los pies por dos causas. La primera, porque como dicen todos los naturales, y recopila muy bien Valerio Pierio en el libro 17 tractando de las Cigüeñas. Estas aves perpetuamente tienen guerra (...) guerra con las serpientes rateras que siempre andan pecho por tierra, por los cuales se entienden los appetitos desordenados desta nuestra sensualidad... y la segunda causa porque lo pusimos fue porque la Concordia sabe muy bien compartir los bienes, que entre todos ay porque el amor no sabe tener cosa propia, pues su triunfal virtud, consiste en la comunicación.³²⁸

Jeroglífico «CIGÜEÑA» (*Ciconia*) | En la variante iconográfica de este jeroglífico, que muestra a un grupo de cigüeñas volando, el significado es «MILITARIS DISCIPLINA». J. Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. XVII, fol. 125v.

Dicho de otro modo, una agresividad, una dureza, una rudeza, de las que debía hacer gala el gobernante, si bien siempre en su justa medida, a merced de su *piedad* y, no menos, haciendo uso de la *concordia*. Aspectos fundamentales de la virtud heroica del príncipe que, sin duda, tenían que formar parte del cometido proyectado por Felipe II. Y la mejor ocasión para denotarlo era la que brindaba el marco del ceremonial urbano.

³²⁷ «Una esperanza es el báculo de la senectud». *Catálogo de la Real Armería*, Aguado, Madrid, 1849, p. 93.

³²⁸ Simón Díaz, ob. cit., p. 73.

Si embargo, los expuestos hasta aquí no son los únicos casos en que el jeroglífico estuvo a merced de la dialéctica militar. La capacidad de transmisión y expresión de los *Hieroglyphica*, así como su aportación en la retórica de la imagen y la autoridad real, propiciaron que el jeroglífico ultrapasara ese marco de los acontecimientos regios y aparatos festivos, y su uso se instalara entre apologetas y panegiristas del poder regio. De ahí que el repertorio de Valeriano cobrara notoriedad en momentos del reinado de Felipe II en los que, de la acción propagandista, podía llegar a depender el devenir de la propia Corona. Uno de esos momentos fue el generado por el debate en torno a la sucesión de Portugal tras tener lugar la batalla de Alcazarquivir (1578), contexto donde reencontramos a Lorenzo de San Pedro. Con objeto de desacreditar al resto de aspirantes al trono portugués, presentar ante la nobleza lusitana un Austria como legítimo candidato a la sucesión Avis, y anunciar la venida de un todopoderoso Rey Católico, cuya misión era compactar la Península ibérica con el fin de unir al pueblo de Dios, una especie de augurio de la recuperación de Jerusalén por parte de la Cristiandad³²⁹, San Pedro compuso su elaborado, complejo e intencionado *Diálogo llamado Philippino*³³⁰. A merced de las ráfagas neoplatónicas que recorren la conversación entre Lusitano y Bético, San Pedro incorporó una serie de representaciones alegóricas que formaban parte de su argumento discursivo, en que jeroglíficos y emblemas, o mezcla de ambos, debían *probar* la *congruencia* de reconocer a Felipe II como rey de Portugal³³¹, a la par que conferían «extraordinaria eficacia a las imágenes en la perfección de su belleza»³³². Una de las representaciones alegóricas a las que recurrió fue el cetro de la «Clemencia», sustentado sobre una pezuña de hipopótamo y coronado por una cabeza de cigüeña. Se trata, en efecto, de la *letra* de Mal Lara que teníamos pendiente. Ambos, cigüeña e hipopótamo, simbolizaban 'Clemencia' y su falta absoluta, al ser «el más piadoso y el más impío de los animales», antítesis que encerraba la *gravísima autoridad* del Rey y su representación de la *justa guerra*³³³. Al compararlos, la evocación valeriana es evidente:



Izquierda (a y b): «CICONIÆ ET HIPPOPOTAMUS». J. Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556 | (a) Lib. XVI, vol. 124v | (b) Lib. XXIX, fol. 208v. Es el único jeroglífico que se repite en el tratado, circunstancia que potencia su significación || Derecha: Cetro de la «Clemencia» frente al de «Justicia». Lorenzo de San Pedro, *Dialogo llamado Philippino...*, 1579, RBME &-III-12, fol. CCLVI. Publicado en F. Bouza, *Imagen y propaganda...*, ob. cit., p. 78.

³²⁹ Cfr. Geoffrey PARKER, *Felipe II. La biografía definitiva*, Planeta, Barcelona, 2010, p. 713.

³³⁰ [Lorenzo de SAN PEDRO], *Dialogo llamado Philippino donde se refieren cien congruencias concernientes al derecho que sv Magestad Del Rei D. Phelippe nuestro Señor tiene al reino de Portugal* [1579]. RBME &-III-12.

³³¹ Fernando CHECA CREMADES, *Felipe II. Mecenas de las Artes*, Nerea, Madrid, 1992, p. 281.

³³² Fernando BOUZA, «Ardides del arte. Cultura de corte, acción política y artes visuales en tiempos de Felipe II», en F. Checa Cremades, *Felipe II: un monarca y su época*, ob. cit., p. 60.

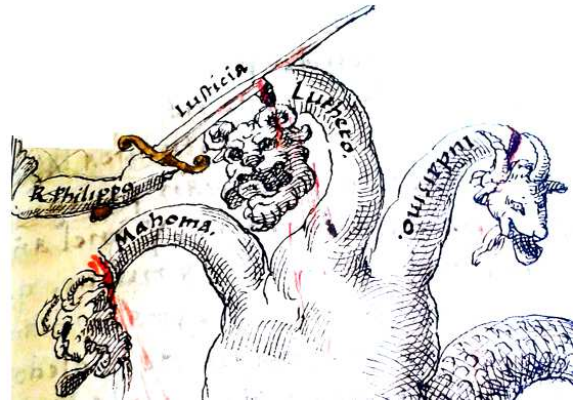
³³³ Bouza, *Imagen y propaganda...*, ob. cit., p. 79.

El *Diálogo* encierra otras aportaciones, tanto jeroglíficas como emblemático-jeroglíficas³³⁴. En este sentido, al conglomerado de tales aportaciones, hilvanadas con precisión, casi al milímetro, por el licenciado San Pedro en base a Pierio Valeriano, compendiador de

computaciones hieroglyphicas (...) que son notas y demostraciones de que usarō los antiguos Egipcios antes que tuviessē invencion de letras, para explicar conceptos...³³⁵

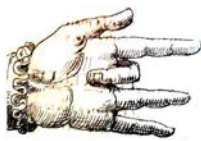
se unen otro tipo de figuraciones igualmente evocadoras de la recepción egipcia, tales como el «TRIVMPHO DE LA FEE», vertebrada alrededor de un Felipe II presentado como el *Defensor fidei* que –cuán Hércules *el egipcio* se tratara, empuñando una «espada de justicia»³³⁶– se enfrenta a un monstruo en el que «se veen tres cuerpos hermanados»³³⁷, identificado con «los tres Geriones que procuran tiranizar a España»³³⁸.

«TRIVMPHO DE LA FEE» (detalle)
Dibujo a pluma en tinta negra,
con toques dorados en la empuñadura
de la espada de justicia, y con
salpicaduras en tinta roja, emulando
los chorros de sangre que brotan
de las heridas infligidas por el Rey.
Lorenzo de San Pedro, *Diálogo llamado
Philippino...*, 1579
RBME &-III-12, fol. CLVIr



© Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial

Y, desmarcándose de las aportaciones simbólicas apoyadas en animales en tanto que hipóstasis de *virtudes* (caso del cetro «Clemencia»), o en seres tan fabulosos como temibles (caso de la bestia tricéfala)³³⁹, emergen las antropomorfias, basadas en partes de la anatomía humana, tales como la *mano* y los *dedos*, o el engranaje de ambos por estar la primera formada de los segundos, siendo el caso más evidente la *mano de reinos*, símbolo de la «MONARCHIA DE ESPAÑA», en la que sus dedos son los cinco reinos cristianos peninsulares³⁴⁰. Claro que la mano también forma parte del corpus metafórico en la composición «TRIVMPHO DE LA FEE», puesto que con ella se empuña esa *espada de justicia* y en ella reside el 'Valor' y, a la postre, el sentido de *reputación*³⁴¹.



³³⁴ Que ya han sido atendidas, principalmente en Bouza, *Imagen y propaganda...*, ob. cit., p. 74 y ss.; y en Augustin REDONDO, *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIè et XVIIè siècles*, Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVIè et XVIIè siècles (CRES), vol. VII, Publications de la Sorbonne, París, 1992.

³³⁵ San Pedro, *Dialogo llamado Philippino...*, Ms. cit., inicio de la «Congruencia XV», fol. LIVr/LIVv.

³³⁶ San Pedro, *Dialogo llamado Philippino...*, Ms. cit., fol. CLVIr. Se sugiere que sea Hércules *el egipcio* porque se desliza en el trasfondo de ésta y de otras escenas. En breve, nos ocupamos del *pulgar*, dedo asociado a Horus.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Bouza, *Imagen y propaganda...*, ob. cit., p. 79.

³³⁹ Aunando en ella misma los tres *enemigos de la fe* y los injuriosos de la Iglesia, «hereges, judios y moros». San Pedro, *Dialogo llamado Philippino...*, [Dedicatoria a Felipe II], prefacio a la obra.

³⁴⁰ Castilla, León, Aragón, Navarra y el que faltaba para aunarlos a todos en un solo *señorío*, Portugal, siendo su dedo el corazón. Al respecto, Bouza, *Imagen y propaganda...*, ob. cit., p. 74; Redondo, *Le corps...*, ob. cit., pp. 14-16.

³⁴¹ Lo planteo como antesala de ideas que ya eran interpeladas en el horizonte erudito a través de la *mano* que cristalizarán en, por ejemplo, un Botero y su Razón de Estado; para alcanzarla, será necesario que «vengamos a las cosas que traen reputacion; las cuales (...) son dos, la Prudencia y el Valor, que son dos pilares sobre los cuales se debe fundar el gobierno. La Prudencia sirve al Rey de ojo; el Valor, de mano. Sin la Prudencia sería como ciego; sin el Valor, impotente. La Prudencia da el consejo; el Valor, la fuerça». Botero, *Diez libros de la Razón de Estado...*, ob. cit., lib. II, «De la Prudencia», fol. 32v. En el fondo, lo opuesto a la mano que para Galeno era el *órgano de la razón*.

[Pie de ilustración página anterior]: «MONARCHIA DE ESPAÑA» (detalle). Dibujo a pluma

San Pedro, *Diálogo...*, 1579 | RBME &-III-12, fol. LIVv | © Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial

Si la mano ofrece versatilidad simbólica, tres cuartos de lo mismo ocurre con los dedos. Uno en particular, el pulgar, cobra relevancia en una escena inserta hacia el final del *Diálogo*, en la que un espléndido Felipe II aparece situado entre el 'Amor' y el 'Favor'. Para entender los entresijos en los motivos de esta escena, San Pedro aconseja que

conviene que trahigais a la memoria que la nobleza suele conciliar amor y favor. Y con estos dos admirables efectos de su humanidad y clemencia entra su Magestad en este Reyno [de Portugal], como parece por esta figura donde se representa el Amor por el coraçon inflamado que aquí vees: que su Magestad tiene en su mano derecha, al qual Orpheo llama principio de todo ser humano, y Zenon Stoyco, instrumêto de amistad, concordia y libertad. Y el Favor tiene figurado con el pulgar levantado de la otra mano: como lo figuraron los antiguos Egipcios, y deste favor depende toda v[uest]ra prosperidad. Por ende, sois obligados a corresponderle con v[uest]ra nobleza: porque de otra manera no guardariades [sic] en ella lo que debeis a v[uest]ra profession.³⁴²



[Felipe II, entre el 'Amor' y el 'Favor']

Dibujo a pluma. Escena completa y detalle de la mano izquierda del Rey, con el pulgar alzado.

Lorenzo de San Pedro, *Diálogo llamado Philippino*, 1579
RBME &-III-12, fol. CCCXIVv.

© Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial



Tanto el dibujo como el fragmento resultan poderosamente interesantes. De una parte, el *coraçon inflamado* supone una regresión al corazón de connotaciones egipcias (*vide* Epígrafe VI.1.2.1), no porque San Pedro refiera a él (en el texto lo relaciona con Orfeo³⁴³ y Zenón de Citio³⁴⁴), sino porque la identificación del corazón (inflamado o ardiente) con el amplio concepto de 'Amor' venía dada desde la Antigüedad, empapándose en el Renacimiento de un latente componente egipcio-hermético. La secuencia es esta: Thot, Señor de la Escritura, deidad zoomorfa consagrada a un ave, el ibis (si bien al finalizar este Capítulo se verá que también puede estarlo a un cinocéfalo o babuino), muta a Hermes Trismegisto, Señor del Corazón y la Elocuencia. De ahí que, en base a Plinio³⁴⁵, y a merced de las versiones y traducciones al castellano que conoció desde finales XVI

³⁴² San Pedro, *Diálogo llamado Philippino...*, Ms. cit., ff. CCCXIVv- CCCXVr.

³⁴³ Paradigma del 'Amor' y protagonista del mito quizá más cargadamente simbólico de la mitología helénica. El descenso de Orfeo a los infiernos por el amor a su esposa, Eurídice, fue tema literario en época alejandrina y, en base a él, se formó la teología órfica y se alentó al surgimiento de los misterios de Eleusis. Grimal, ob. cit., pp. 391-393.

³⁴⁴ En tanto que el amor estoico considera a Eros como dios de la amistad y de la libertad.

³⁴⁵ Plinio, *Nat. Hist.*, X, 28.

la obra pliniana (la manuscrita del citado Francisco Hernández de Toledo³⁴⁶, y la impresa de Jerónimo de la Huerta –a la que acudimos tanto aquí como lo haremos en otras partes del resto de la investigación– que empezó a ver la luz en 1599, prosiguió en 1624 y culminó en 1629), resulte que con el ibis «significarō los Egepcios el coraçon del hombre y [lo] dedicaron a Mercurio, a quien tenian por Presidente y Governador de las palabras y conceptos del coraçon»³⁴⁷. Ergo, del corazón que sujeta Felipe con su mano derecha emana un designio, el de *Dios ama al que entiende, pero rechaza al que no entiende*, asido del hermetismo cristiano, envuelto de esas ráfagas neoplatónicas que recorren el *Diálogo*, y naturalmente adaptado a la escena en cuestión: el Rey amará a los súbditos que *entiendan*, pero no a los *obstinados*, que sólo conseguirán apartarse de él y, con tales disensiones, traer muerte, hambre, destrucción de ciudades, calamidades y miserias³⁴⁸. De otra parte, tenemos el *pulgar levantado de la otra mano*, la izquierda, una postura con la que es presentado el Rey y que –ahora sí explícitamente– dicese emular a una figuración egipcia que denota ‘Favor’ en sentido de *prosperidad*. Una acepción, ésta, inconexa del jeroglífico horapoliano; según el sacerdote alejandrino, los egipcios significaban con *un* dedo (sin precisar cuál) el estómago del hombre³⁴⁹. Valeriano asirá este jeroglífico para desarrollarlo, proveyendo al resultante, «DIGITVS/DIGITI», de una rica variedad de acepciones³⁵⁰; entre ellas, ‘Favor’, que, en relación con el pulgar (*pollice*), el autor de Belluno asociará a una de las máximas de las *Epistulæ* de Horacio:

Favor autem assensus q3 alineæ victoriae præstius, aut cum aliquē strenue facientem laudare vellent, per sublatum pollicem exprimebatur. Hinc illud apud Horatium: *Fautor utroq3 tuum laudabit pollice ludum*, hoc est, maxime tibi favebit.³⁵¹

Aun mostrarse sólo la mitad de la máxima horaciana³⁵², la glosa comulga con el gesto de aprobación y favorecimiento, por lo que San Pedro vuelve a refugiarse en un jeroglífico valeriano (descrito, no figurado) para transmitir su idea de ‘Favor’, tal vez de manera un tanto forzada, algo que no importa demasiado a efectos prácticos del mensaje, ni al efectismo de su visibilidad. En definitiva, en este Felipe portando media armadura, parado ante unos cortinajes y junto a una mesa, donde se muestra un casco de hombre de armas³⁵³, es posible entrever a un Rey concebido como *figura jeroglífica*, presidiendo una escena de reverberaciones egipcio-herméticas inserta hacia el final del desplegable metafórico y visual que es el *Diálogo llamado Philippino*, y compendiando a modo de epílogo por qué para San Pedro debía imponerse en Portugal «la Monarchia cumplida en su Magestad»³⁵⁴. Y todo ello nos deja a las puertas del siguiente apartado.

³⁴⁶ [CAYO PLINIO SEGUNDO], *Historia natural... trasladada y anotada por el Doctor Francisco Hernandez, medico de Felipe II* [s/f]. Varios tomos que agrupan los libros plinianos, custodiándose los ejemplares en BNE.

³⁴⁷ [CAYO PLINIO SEGUNDO], *Historia natural de Gayo Plinio Segundo, traducida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, t. II, En Casa de Juan González, Madrid, 1629, lib. X, cap. XXVIII, «De la Ibis», *Anotación de Huerta*, p. 750.

³⁴⁸ Estas vienen a ser las palabras con las que Bético resume a Lusitano qué desgracias acecharían el reino de Portugal en caso de no unirse a la Monarquía española. San Pedro, *Diálogo llamado Philippino...*, Ms. cit., fol. LVr.

³⁴⁹ Horapolo, ob. cit., p. 275.

³⁵⁰ Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. XXXVI, jeroglífico «DE DIGITO COMMVNITER», ff. 259r-264v.

³⁵¹ Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. XXXVI, fol. 260r.

³⁵² «Consentire suis studiis qui crederit te | fautor utroque tuum laudabit pollice ludum». *Epist.* I, 18, 65-66.

³⁵³ Elementos e indumentaria alusivos *per se* al poder y la fuerza militar. Redondo, *Le corps...*, ob. cit., p. 17. De hecho, «se tivéssemos que escolher uma imagem símbolo da Sucessão de Portugal, uma imagem que, como quer a Retórica, pudéssemos fixa na memória», la escogida sería, sin duda, ésta. Fernando BOUZA, “Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II”, en *Penélope. Fazer e desfazer História*, 4 (1989), pp. 19-58; cita en p. 42.

³⁵⁴ San Pedro, *Diálogo llamado Philippino...*, [Dedicatoria a Felipe II], prefacio a la obra.

VI.2.2.4. Jeroglíficos, heráldica y «memoria honrada»

Cuando se cumplían nueve meses de la muerte de Felipe II, un cronista al que he citado a colación de la mitografía *escotiana*, Antonio de Herrera y Tordesillas, se planteaba la idoneidad de referirse al Rey difunto con un sobrenombre y, en caso afirmativo, cuál podría ser el mejor³⁵⁵. Si se hubiera hecho caso a las *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España* (Valladolid, 1597), del jurista madrileño Gregorio López Madera (1562-1649), el epíteto escogido quizá hubiera sido el *Sabio*, puesto que en esta obra –como en otras– se había magnificado la sabiduría de Felipe II hasta el punto de cifrarla al mismo nivel que la del áureo rey Sabio, Salomón. Claro que las *Excelencias* de López Madera no hacen aquí un acto de presencia casual. En el *cathalogo* de autores que este jurista al servicio de la Corona señala al iniciar su obra, aparece un nombre: Pierio Valeriano³⁵⁶. ¿Qué *excelencia* podía buscar López Madera en el autor de los *Hieroglyphica*? Veamos:

Mas no se ha de parar sin consideracions, que quando quisiessemos provar la excellencia de las armas Reales de España hallariamos mas en ellas q en otras ningunas, no deteniēdonos en colores, o metales, que son cosas de poca importancia, sino tratando del antigüedad, y nobleza de ellas mismas, y los que las han usado, y començando por el León, que es antiquissima insignia de nuestros Reyes, es sin duda una de las mas excelente, que jamas ha avido, assi por su significacion Real, como por su mucha antigüedad, y por aver usado del los mas principales Reynos del mundo, porque no es la invencion de las armas en los escudos cosa nueva, como algunos piensan, sino tan antigua como lo q muestra con su exquisita curiosidad, y erudicion, Piero Valeriano en sus Hieroglificas, y lo advierte en algunos lugares dellas (...).³⁵⁷

La imagen cultural por definición del *león* en tanto que ‘Potestad’ y ‘Fortaleza’, unida a su dimensión heráldica como uno de los símbolos del escudo de armas de los Habsburgo, deja paso en el fragmento de López Madera a la relación de este animal con Egipto. Una compleja asociación donde, pese a no citarlas *ad litteram*, deben cobijarse las diversas acepciones de *león* en Horapolo³⁵⁸, desarrolladas por Valeriano en las variantes de su jeroglífico «León» (*Hieroglyphica*, Libro I); aunque no debemos excluir las connotaciones astrológicas de este felino, ni tampoco su vínculo estacional con el país del Nilo³⁵⁹; sin olvidar otras implicaciones, igualmente capitales, como son las de orden bíblico³⁶⁰, que López Madera redondea al presentar el *león* como «insignia de los Reyes de Judá, señalada por Jacob»³⁶¹. A lo cual, el jurista prosigue y añade:

³⁵⁵ Herrera así se lo plantea en un documento considerado de *importante* y fechado a 13 de junio de 1599, *cf.* Richard L. KAGAN, “Felipe II: el hombre y la imagen”, en AA.VV., *Felipe II y el arte de su tiempo*, Visor/Fundación Argentaria, Madrid, 1998, p. 462. Según explica Kagan, Herrera puso encima de la mesa la necesidad de otorgar un sobrenombre a Felipe II, en la misma línea que otros gobernantes de Castilla tales como el *Católico*, el *Casto*, el *Santo*, el *Magno* o el *Sabio*. El Cronista Real y Mayor de Indias sugirió propuestas tan diversas como el *Religioso*, el *Compuesto*, el *Bueno*, el *Honesto*, el *Justo*, el *Devoto*, el *Modesto* o, el finalmente ganador, el *Prudente*.

³⁵⁶ Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España*, Diego Fernández de Córdoba, Valladolid, 1597, «Cathalogo de los Autores que en esta obra se citan, fuera de los contenidos en la Biblia [sic] sagrada, Sanctos Concilios y en los derechos Civil y Canonico y leyes del Reyno», fol. s/n.

³⁵⁷ López Madera, *ob. cit.*, cap. IV «Excelencias del Reyno de España», fol. 30r-30v.

³⁵⁸ En su tratado conviven las tópicas de ‘poder’ y ‘fuerza física’, junto a la egipcia de «crecida del Nilo»; y, por contra, otras de tipo negativo, como el concepto «cólera sin medida», que para los antiguos egipcios era, siempre según Horapolo, «un león que deshuesa a sus propios cachorros». González de Zárate, *ob. cit.*, p. 453.

³⁵⁹ ‘Leo’, quinto signo zodiacal, comprende los meses de julio y agosto, momento coincidente con la inundación nilótica, como ya observaron Plutarco (*De Iside et Osiride*, XXXVIII), o Plinio (*Nat. Hist.*, V, X).

³⁶⁰ Gn 49, 8-10.

³⁶¹ López Madera, *ob. cit.*, fol. 30v.

y si tratamos de historias prophanas, [el león] fue también insignia del antiquissimo Hercules Oro Libio, como lo afirma Diodoro Sículo, y quantos del escribieron, y tan solamente suya como advierte el doctissimo Piero, i que como aya sido nuestro Rey, es mucho de notar el antigüedad destas armas en nuestro Reyes, y assi tengo por cierto que las usaron despues dellos Españoles.³⁶²

Al amparo del tubalismo propio del XVI, del cual era partícipe López Madera, y con el propósito de mostrar al monarca español como el legítimo poseedor de este título, las *Excelencias* hacían de Túbal, nieto de Noé, el primer poblador peninsular. Pero no conformándose con la venida de Hércules a España para ejecutar parte de sus trabajos, fundar ciudades y culminar la institución de la Monarquía española, mostrándose afín con los postulados de Nanni y, por ende, con los de Ocampo, Morales o Garibay, el jurista incluía en la lista de reyes españoles primigenios al hijo de Osiris, venido a la Península para erradicar la tiranía de los Geriones, participando así de las genealogías osirianas³⁶³. A imagen y semejanza del Heracles griego y de sus atributos característicos (maza, piel del león de Nemea), López Madera adjudicaba al Hércules egipcio la insignia del *león*, de acuerdo con el sincretismo grecoegipcio practicado por Diodoro³⁶⁴. Esta adjudicación añadía un matiz a las acepciones del *león* en relación con Egipto que, de hecho, no sólo encajaría en la defensa de López Madera de la remota antigüedad de la Monarquía, anteponiéndola, ya de paso, a la de Francia, puesto que «los Galos antiguos procedían de nuestro Rey Hercules Oro Libio»; también actuaría de preludeo de la proclama de Almela sobre la primacía de Egipto respecto al resto de *provincias*, puesto que ya López Madera tenía al «Reyno de Egipto por el primero del mundo»³⁶⁵.

Dada su *eficacia* a la hora de transmitir conceptos, ideas y valores que –como decíamos unas páginas atrás– resultaban afines a la proyección, ambición y gloria universalistas de la Monarquía, siendo ideogramas capacitados para representar y exaltar las virtudes del soberano y facultados para nutrir la retórica de su *imagen* real, en el seno de la explotación del jeroglífico humanista emergía el tratado de Valeriano. Sus *Hieroglyphica* no sólo fueron bien acogidos en el instante de ver la luz a mediados XVI, sino que su impronta fue la más notoria y permanente respecto a la ejercida por repertorios jeroglíficos similares a merced –precisamente– de su incontestable *eficacia*³⁶⁶. De ahí que el abanico iconográfico valeriano condensara temas simbólicos y alegóricos que tanto podían satisfacer las necesidades en ámbitos próximos a la vivencia religiosa y a la espiritualidad, como nutrir las exigencias de las esferas de poder, en las que debemos insertar el conjunto de manifestaciones vinculadas a la Corona y de índole

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ «Hercules (...) el Egypcio, de cuyas hazañas estava el mundo lleno, aviendole corrido todo y subjectado la mayor parte, no llevando para si mas de la gloria de avello hecho y quitado de tantes partes los Tyranos, e para venirse con esto en su vejez a descansar en España, y a reynar en ella». López Madera, ob. cit., fol. 20r.

³⁶⁴ «Heracles, egipcio de origen, recorrió por su valentía gran parte del mundo habitado (...). Afirman que existió Heracles en la generación anterior a los troyanos (...); desde aquél se cuentan entre los egipcios más de diez mil años y, desde los troyanos, menos de mil doscientos. Igualmente le conviene la maza y la piel de león al Heracles antiguo [el *egipcio*] porque, en aquellos tiempos, no inventadas aún las armas, los hombres se defendían de sus contrarios con palos y utilizaban pieles de animales como armas defensivas». Diodoro, *BH*, lib. I, 24:3.

³⁶⁵ López Madera, ob. cit., fol. 6v.

³⁶⁶ En efecto, los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano seguirán vigentes en la cultura simbólica del Seiscientos español, bajo los reinados de Felipe III y Felipe IV, al constituir las honras y exequias de Carlos V y de Felipe II un *modelo* para el ceremonial funerario del XVII. Al respecto, entre otros, Emilia MONTANER, “The Last Tribute to Isabella of Bourbon at Salamanca”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 60 (1997), pp. 164-193.

propagandista que requerían de una puesta en escena *teatral*, cargada, ampulosa, alegórica, formando parte de ellas las entradas triunfales y las honras fúnebres³⁶⁷. En unas y otras se recurría a los *Hieroglyphica* de Valeriano por su eficacia visual. Ahora bien, las exigencias de las esferas de poder iban, naturalmente, más allá de estos actos ceremoniales. En este sentido, en Epígrafe I.8 nos hemos referido al vínculo lingüístico entre Osiris y el linaje de los Osorio. De Prudencio de Sandoval, quien más evidenció tal vínculo, cogerían el testigo autores como Pedro de Junco (¿?), arcediano de Deza y canónigo de la catedral de Lugo que en una *Fundación, nombres y armas de la Ciudad de Astorga* (Pamplona, 1635), en medio de su búsqueda del «origen y la derivación de Osorios, que siempre se han llamado assi», concluyó que:

la sacan [la derivación] más antigua y más ilustre del más poderoso y mayor Rey, Osiris (...) el primero que con poderoso exercito entró en España y venció a Gerión, sin pretender más que castigar tyranos, quitar fuerças y todo genero de maldad y agravio. Y aun puede ser indicio y no pequeño, tener por armas los Osorios lobos: y aver usado Osiris lobo por armas.³⁶⁸



Blasón de los Osorio, con dos lobos pasantes.

Detalle del edificio palaciego de Monforte de Lemos (Lugo), siglo XVI.
Actualmente, Parador de Turismo.

Según Junco, el «aver usado Osiris lobo por armas» era un dato asido de la *Monarchia* de Pineda, aunque si vamos a comprobarlo detectamos que tal asociación no es tan clara y que Osiris es relacionado (como, de hecho, era más frecuente) con el león; así, Pineda nos dice que «como el león es tenido por el rey de los animales, ansi lo fue Osiris de muy gran parte del mundo», y todavía añade el perro en alusión a Anubis³⁶⁹. Un razonamiento, éste, parecido al que hará, en esta ocasión a finales del siglo XVII, el benedictino Francisco de Sota, cronista que nos conduce hasta tiempos de Carlos II. En *Chronica de los Príncipes de Asturias y Cantabria* (Madrid, 1681), Sota también referirá a «Osorio del renombre Osiris, que los Egepcios dieron a este antiquissimo Rey», e incluso excederá su ejercicio de analogías etimológicas, asegurando que:

Astures viene del nombre propio de su Fundador, Astur, alterado en sola una letra; y Lupos o Lopes (el primero deste nombre de Cantabria), porque este mismo Rey Astur fue el primero que en las Estandartes o Vanderas traxo un Lobo por divisa, el qual en lengua Egepcia se dize Anubis.³⁷⁰

³⁶⁷ Estas últimas las hemos ido viendo. Respecto a la vivencia religiosa y a la espiritualidad, pensemos en el misticismo, tan íntimamente ligado al universo de las imágenes alegóricas porque, sólo a través de ellas, podían plasmarse los sueños místicos y transmitirse su significado. Será el caso, ya en el siglo XVII, aunque relacionadas por igual con los *Hieroglyphica* de Valeriano, de las experiencias místicas de Juana Inés de la Cruz (ca. 1648-1695), evocadoras además de una vertiente femenina del repertorio valeriano. Al respecto, Gema SENÉS RODRÍGUEZ, “Notas a la representación simbólica de la mujer en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano”, en *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, 55 (2006), pp. 25-36.

³⁶⁸ Pedro de JUNCO, *Fundación, Nombres y Armas de la Ciudad de Astorga*, Martín de Labàyen Impresor del Reyno de Navarra, Pamplona, 1635, cap. I, fol. 3v.

³⁶⁹ Pineda, *Los Treyntra libros de la Monarchia...*, ob. cit., vol. I, lib. II, cap. VIII, ff. 100v-101r.

³⁷⁰ Francisco de SOTA, *Chronica de los Príncipes de Asturias y Cantabria*, Juan García Infançon, Madrid, 1681, lib. II, cap. XIV, p. 100.

De ahí que, a imagen y semejanza de Hércules con la piel del león de Nemea, Anubis fuera, según Sota, «hijo del antiquísimo Rey Osiris de Egipto, y acompañó a su padre armado de piel de lobo en la expedición que hixo por todo el orbe»³⁷¹. Dicho de otro modo, el constructo que hallamos al punto de expirar el XVI con las *Excelencias* de López Madera, se desarrollará en adelante. Es más, su poso aún puede remontarse mucho antes y en un contexto tan lejano como el del Nuevo Mundo. De los relatos que Bartolomé de las Casas (1484-1566) escribió en los años 1520 y 1530, nos quedamos aquí con la *Apologética historia sumaria*³⁷². Es harto conocida la aportación que, en el conjunto de su obra, el dominico sevillano y cronista de Indias hizo sobre la cultura y los pueblos indígenas; sin embargo, uno de los propósitos en la *Apologética* era reafirmar las ‘cualidades’ de aquellos súbditos en principio ajenos a la Corona, para lo cual debía demostrarse que las obras de los pobladores indígenas eran comparables a las realizadas por los hombres en la Antigüedad; y no sólo debían serlo en el terreno arquitectónico, que también, sino en otros aspectos tales como las insignias. Así, en el capítulo CXVIII de la *Apologética*, Bartolomé de las Casas atendía esmeradamente a las «Divinidades de otros pueblos de la Antigüedad», poniendo el acento en los dioses egipcios de naturaleza zoomorfa, en base al texto de Diodoro y, en este sentido, siendo

la causa por que los gitanos [=egipcios] adoraron a estas bestias porque (...) tuvieron por dios a Osiris. Éste tuvo un hijo que se llamó Anubis, el cual acompañó a su padre Osiris en su peregrinación y tomó por insignias o armas una cabeza de un perro, y también porque fue guardador del cuerpo de Osiris, como el perro era bueno para guardar (...), adoraron al dios Anubis en figura de la cabeza de un perro.³⁷³

Es este poso que, formado por leones, lobos y perros de acuñación tenida por egipcia, dotará de elementos al subgénero de la *heráldica imaginada*, basada en los libros de caballerías y en la tradición historiográfica medieval (en la línea de un Isidoro de Sevilla o de un Ximénez de Rada)³⁷⁴, pero también en el mito egipcio, figurado a través de los jeroglíficos. Una figuración, empero, que traspasaría el uso estricto del jeroglífico humanista y que experimentaría interesantes sincretismos, en este caso no con signos hebreos, sino con jeroglíficos egipcios *ad hoc*. Así, en un tratado de nobleza de influjo más que notorio en la heráldica del mundo ibérico y, en general, europeo, cuyo manuscrito circuló desde época tardomedieval hasta imprimirse en el XVII, el *Nobiliario del Conde de Barcelos* (Roma, 1640), topamos con este frontispicio [►]³⁷⁵.



³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² La *Apologética historia sumaria*, cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, permaneció manuscrita hasta finales de los años sesenta del siglo XX. La edición moderna fue a cargo de Edmundo O’Gorman y la publicó la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto de Investigaciones Históricas (México, 1967), siendo la versión aquí consultada.

³⁷³ De las Casas, *Apologética...*, ob. cit., pàg. 562.

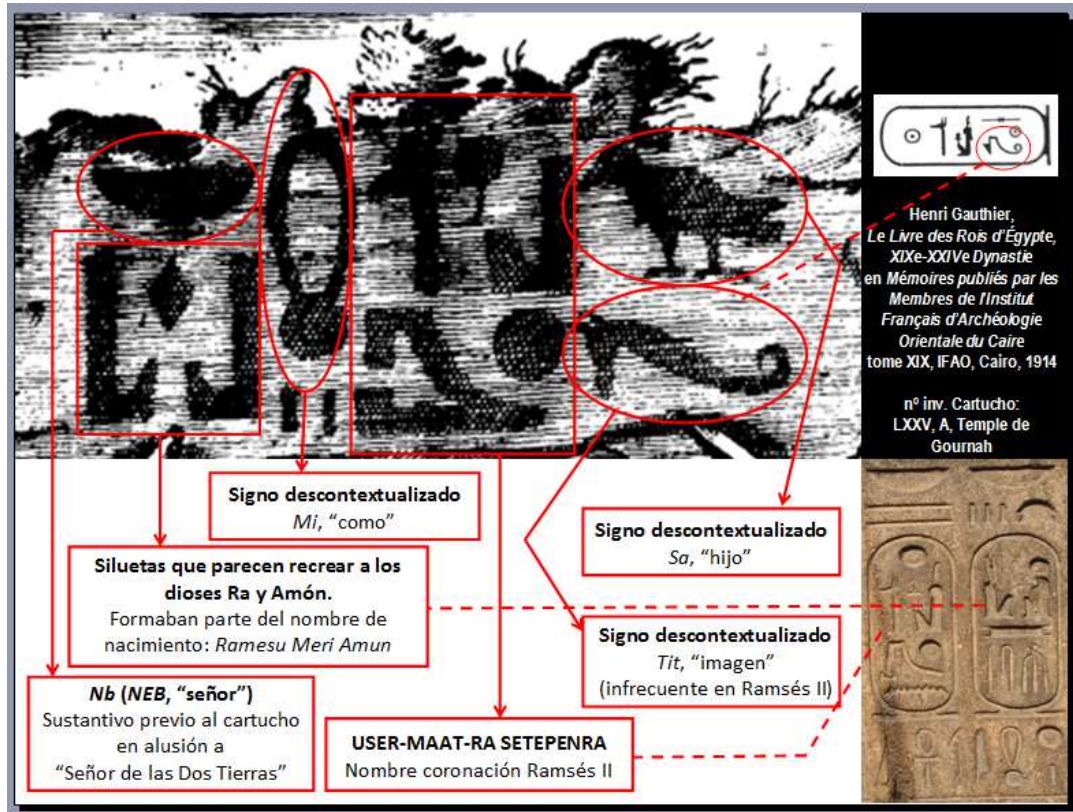
³⁷⁴ Al respecto, véase Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *Símbolos de España y de sus regiones y autonomías. Emblemática territorial española*, Visión Libros, Madrid, 2010, p. 132.

³⁷⁵ Agradezco al Dr. José Antonio Guillén Berrendero el haberme hecho reparar en este frontis.

[Pie de ilustración página anterior]

*Nobiliario de D. Pedro Conde de Barcelos, hijo del Rey D. Dionis de Portugal*Frontis de la *princeps* a cuidado de João Baptista Lavanha e impresa por Esteban Paolino, Roma, 1640

Al examinar el registro superior del frontis³⁷⁶, detectamos que el blasón está rematado con una composición jeroglífica alusiva a la titulación real de Ramsés II³⁷⁷. Veamos:



Carecemos de una explicación para justificar qué pudo inducir a la superposición de la titulación de Ramsés II en el blasón portugués, respondiendo además a una variación de su cartucho infrecuente en contexto egiptológico³⁷⁸. Sea como fuere, el caso excede de la acotación cronológica de la investigación, cierto, pero lo ofrecemos por una razón: sin la prolífica retórica del jeroglífico humanista en el ejercicio de la *memoria honrada*, heredada de la centuria anterior y consolidada como un instrumento político-cultural, es posible que esta composición jeroglífica egipcia *ad hoc* no hubiera sido posible.

³⁷⁶ Con la ampliación, la imagen pierde irremediamente calidad de resolución. Pedimos disculpas al lector.

³⁷⁷ Cabe decir que esta forma en la titulación de Ramsés II es insólita por la presencia del signo *tit*, infrecuente en el cartucho de este faraón. Por ello, no ha sido fácil buscar paralelos que permitieran su desglose y transliteración. De hecho, sólo existe un paralelo en el templo de Gournah (Alto Egipto), documentado a inicios del siglo XX por Henri GAUTHIER, "Le Livre des Rois d'Égypte, XIXe-XXIVe Dynastie", en *Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Française d'Archéologie Orientale du Caire*, t. XIX, IFAO, Cairo, 1914, cartucho n° LXXV.

³⁷⁸ Dada la rareza, pedí opinión a uno de los egiptólogos más eminentes del mundo académico portugués, el Dr. Luis Manuel de Araújo, de la Universidad de Lisboa, a quien quiero expresarle desde aquí su tiempo al intentar buscar algún indicio del «estrano caso» que le presenté con esta inscripción inusual inserta en el escudo de Portugal. El profesor Araújo consultó a sus colegas de Historia Moderna de dicha Universidad que, sorprendidos, no pudieron aportar ningún dato al respecto. En definitiva, para Araújo se trataría de una inscripción jeroglífica añadida por el impresor, sin entender su significado y sólo para dar un aire respetable y misterioso al frontispicio. Por mi parte, pienso que lo más desconcertante es la presencia del signo *tit*. Existe una inscripción de Ramsés II en una estatua del Museo Nacional de Arqueología de Lisboa, procedente del Palacio Nacional das Necessidades; pero la inscripción carece de este signo porque –insisto– sólo está documentado en Gournah (*vide* nota anterior).

VI.2.2.5. «El halcón ha volado»³⁷⁹

Tras los angustiosos y agonizantes 53 días que antecedieron a su muerte, el Rey expiró el domingo 13 de septiembre de 1598³⁸⁰. En Epígrafe VI.1.4 se ha advertido que nuestra pretensión aquí no era la de buscar en la trama constructivo-decorativa de El Escorial mensajes en *tono* jeroglífico en sentido de ‘enigma’, no sólo porque sea una cuestión atendida ya en otros estudios, sino porque a nuestro entender se escapa de la recepción del mito egipcio, al menos de una forma diáfana, directa. Sin embargo, ahora que nos acercamos al cierre de este Capítulo, el más extenso de toda la investigación, resulta apropiado hacer una excepción en el marco de materia jeroglífica y muerte de Felipe II. En una obra de Sebastián de Covarrubias que no aún ha sido citada, *Emblemas morales* (Madrid, 1610) –hemos acudido a los de su hermano, Juan, pero no a los suyos– aparece El Escorial como monumento funerario, sí, pero concebido de tal modo que el edificio se lucida como descompuesto en piezas, como un *jeroglífico de la memoria*³⁸¹. Una concepción que triunfará en la Emblemática barroca, si bien se asienta en un poso previo, al entrever en el trasfondo del Monasterio la evocación de un templo egipcio³⁸².



EMBLEMA 36

*El Ephesino templo, la muralla,
De la gran Babilonia y del Egipto,
Las piramides altas y la talla,
Del mausoleo de Caria, y quãto escrito
De soberanas fabricas se halla
Que el tiẽpo a cõsumido y a prescrito,
Son cifra del milagro, raro al mundo,
Sepulcro de Filipo, Rey Segundo.*³⁸³

Materia jeroglífica y muerte de Felipe II es una conjunción que ha estado presente en otras partes de este Capítulo, con motivo de túmulos funerarios y de honras fúnebres. De ahí que ya no insistamos más en la gravitación del *renacimiento jeroglífico* en el seno del ceremonial de carácter mortuorio. De todos modos, un jeroglífico valeriano pareció ser obviado adrede en el magno programa iconográfico del catafalco sevillano de 1598.

³⁷⁹ Permítome una licencia en el título de este último epígrafe del Capítulo: hacer uso de la bella expresión empleada en el antiguo Egipto para anunciar a los trabajadores de las tumbas reales que el faraón había fallecido. En una segunda parte de la misma expresión (que aquí omito), se plasmaba la línea real de continuidad, dejando claro que el nuevo soberano había tomado posesión del faraonato. A modo de ejemplo: en un diario localizado en Deir el-Medina (ciudad del West Bank, Tebas Oeste, donde vivían los constructores de las tumbas del Valle de los Reyes), se explica que los trabajadores de la tumba de Ramsés III recibieron la noticia de que «el halcón ha volado hacia el cielo y, en su lugar, el nuevo rey [Ramsés IV] se aposenta en el trono de Ra». [N. de la A.].

³⁸⁰ Al respecto, Antonio CERVERA DE LA TORRE, *Testimonio autentico y verdadero de las cosas notables que passaron en la dichosa muerte del Nuestro Señor Rey Sr. Don Phelipe II*, Pedro P. Mey, Valencia, 1599, Discurso II, p. 42 y ss. Volveremos a estas terribles jornadas que precedieron a la muerte de Felipe II en Capítulo VIII del trabajo, es decir, cuando nos ocupemos de la *mumia* como remedio medicamentoso habitual en la segunda mitad del siglo XVI.

³⁸¹ Cfr. José Luis VEGA-LOECHES, “*Futura Consideranda Sunt*. Memoria y retórica en El Escorial, siglos XVI-XVII”, en *Anales de Historia del Arte*, vol. extraordinario s/n (2011), pp. 521-535.

³⁸² Puesto que en la traza original de Juan de Herrera no hay rastro de los reyes bíblicos que presiden la segunda fachada, sino obeliscos rematados por esferas. Al significado del obelisco volveré en la *Addenda* del trabajo. Naturalmente, es un contrapunto a la visión tradicional del Monasterio visto como un nuevo templo de Salomón. Al respecto, José M^a de AZCÁRATE Y RISTORI, “Los grupos funerarios de la Basílica”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La escultura en el Monasterio del Escorial*, Real Centro Universitario Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1994, pp. 142-152; para la evocación estética del Monasterio como templo egipcio, p. 148. La metáfora de El Escorial como monumento funerario de reminiscencias egipcias será retomada en Capítulo IX.

³⁸³ Sebastián de COVARRUBIAS, *Emblemas morales*, Luis Sánchez, Madrid, 1610, Emblema 36, fol. s/n.

Se trataba del controvertido jeroglífico «PIRAMIS». Sí, en efecto, uno de los incluidos en el añadido de Curione a los *Hieroglyphica* de Valeriano. Pese a su prefiguración como símbolo de eternidad en tanto que monumento imperecedero, a la par que transmisor de la proclamación del triunfo, la gloria y la inmortalidad del finado, y a pesar también de la frecuente coronación de túmulos con estructuras piramidales³⁸⁴, en esta ocasión la pirámide parecía no ser suficiente para formar parte de la edificación funeraria filipina. Así se hizo constar *ad litteram* en una de las inscripciones que cubrían el túmulo sevillano:

VIS DARE DARE DIGNA TUO TUMULI FASTIGIA REGI
HISPALIS? AUT FUERAT PYRAMIS ULLA SATIS.³⁸⁵

La ausencia de pirámides en este catafalco felipino encierra, en sí misma, la esencia antagónica de la recepción hispánica del mito egipcio, aplicable al epigrama sevillano. Túmulo excepcional, cuya grandeza aventajaba a cualquier pirámide pero que, por contra, no renunciaba a estar recubierto de jeroglíficos valerianos que, según se creía, eran invención egipcia. Túmulo erigido para preservar la *memoria figurada* de Felipe II, el Rey Católico que había estado más de cuatro décadas al frente de la Monarquía, y de quien las genealogías de raíces osirianas avalaban que, remotamente, descendía de ellos. De mientras, en otras latitudes de la Monarquía, caso del Reino de Nápoles, se tenía claro que un obelisco debería presidir el catafalco napolitano erigido en 1599 por Domenico Fontana a quien, tras su etapa romana, le hemos dejado instalado en la urbe napolitana en calidad de ingeniero de la Corona española (*vide* nota 228). Su proyecto para las exequias del Rey, «MAVSOLÆI TYPUS NEAPOLI IN FUNERE PHILIPPI II», el primero que Fontana asumía en arquitectura efímera tocante al ceremonial funerario, no sólo incluía el obelisco; como es lógico, aunaba un sinfín de alegorías, entre ellas, un jeroglífico en origen horapoliano y desarrollado por Valeriano.

Jeroglífico «CYNOCEPHALUS»
Interpretado por Valeriano como 'Lunæ ortus'
Joannis Pierii Valeriani Bolzanii, *Hieroglyphica...*,
Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. VI, fol. 46r



En efecto, el cinocéfalo o babuino³⁸⁶, el *Ba* ('espíritu') de Osiris, siempre rampante y en actitud de adorar a la Luna, entendida como un *Sol nocturno* porque, aun no verla, está. En cierto modo, como el Rey que, aun no verlo por haber perecido, seguiría estando³⁸⁷.

]

³⁸⁴ La lista de ejemplos es larga, así que sólo mencionaré las exequias celebradas en la misma Sevilla, pero cincuenta años atrás, en 1545, para María de Portugal, primera esposa de Felipe II. En aquella ocasión sí fue contemplada la colocación de un túmulo-torre formado por dos cuerpos arquitectónicos superpuestos y rematados por una pirámide escalonada. Al respecto, M^a Adelaida ALLO MANERO, "La mitología en las exequias reales de la Casa de Austria", en *De Arte*, 2 (2003), pp. 145-164. Asimismo, Juan F. ESTEBAN LORENTE, "El estudio de las exequias reales de la Monarquía Hispánica, siglos XVI, XVII y XVIII", en *Artigrama*, 19 (2004), pp. 39-94.

³⁸⁵ «Si pretendes, Sevilla, fabricar túmulo cuya grandeza sea digna de tu Rey, déjate de pirámides, que ni ellas bastan». Collado, *Descripción del túmulo y relación de las exequias que hizo la ciudad de Sevilla...*, ob. cit., pp. 94-95. Según Collado, la mayor parte de inscripciones fueron ideadas por Pacheco, uno de los discípulos de Mal Lara.

³⁸⁶ Primate muy arraigado en la mitología egipcia, asociado a varios símbolos y dioses (como Thot), y con conexiones solares y lunares. Las segundas son las que prevalecieron a merced de Horapolo y, luego, de Valeriano.

³⁸⁷ Para contrarrestar la densidad de este Capítulo, se propone al lector la búsqueda de este jeroglífico en el catafalco de Nápoles. Para ello, véase **fig. 24** del Aparato de Láminas y... ¡suerte! (en egipcio antiguo, *n3d*).

«... ita enim appellant antiquas Ægyptiorum litteras».

Joannes Goropius Becanus,
Hieroglyphicorum
tratado incluido en *Opera Ioan Goropii Becani*
Ex Officina Christophorus Plantinus, Antverpiæ, 1580
Liber VII, p. 109

[Capítulo VII] Del jeroglífico egipcio

Todo apuntaba a que el alcance y la extensión del presente Capítulo no serían, ni de lejos, equiparables a los del anterior, menos aún teniendo en cuenta que acabamos de dejar atrás un Capítulo VI que sobrepasa el centenar de páginas. La razón de tal presunción estribaba en un hecho que parecía *a priori* lógico: el jeroglífico de cuña renacentista ocupó la mayor parte del espacio culto en el pensamiento y la erudición quinientistas, ya fuera en el campo estrictamente teórico, ya fuera en el terreno práctico –reflejo del anterior– a merced de los programas iconográficos que hemos examinado. Si embargo, el dominio cuasi absoluto del jeroglífico humanista, tenido en la época por egipcio, no significa que el jeroglífico *ad hoc*, es decir, el que debemos entender como específicamente egipcio, no lograra disponer del suyo propio. Un espacio de dimensiones previsiblemente más reducidas debido a un entorno cultural como el que nos atañe, donde las posibilidades de acceder directamente a las fuentes faraónicas eran limitadas y el jeroglífico de cuña egipcia fue recepcionado bajo postulados que aún distaban –y mucho– de permitir su correcta interpretación y desciframiento. O al menos en teoría. De ahí que en este Capítulo VII se dedique un epígrafe específico al jeroglífico egipcio recepcionado a través de la tradición árabe y en base al copto (es decir, el último estadio de la lengua egipcia antigua), lo que permitió que el desciframiento oriental logrado durante el Medievo fuera remotamente anterior al occidental, no acaecido hasta siglos después. En cualquier caso, las particularidades y especificidades del siglo XVI son aquello que nos interesa para averiguar si existe, por medio de ellas, algún modo de poder encajar el jeroglífico *auténticamente* egipcio en el seno de la Monarquía de Felipe II.



La recepción del jeroglífico *ad hoc* en el Quinientos hispánico

VII.1. Despojando el jeroglífico del ropaje humanista. El papel determinante de las fuentes egipcias

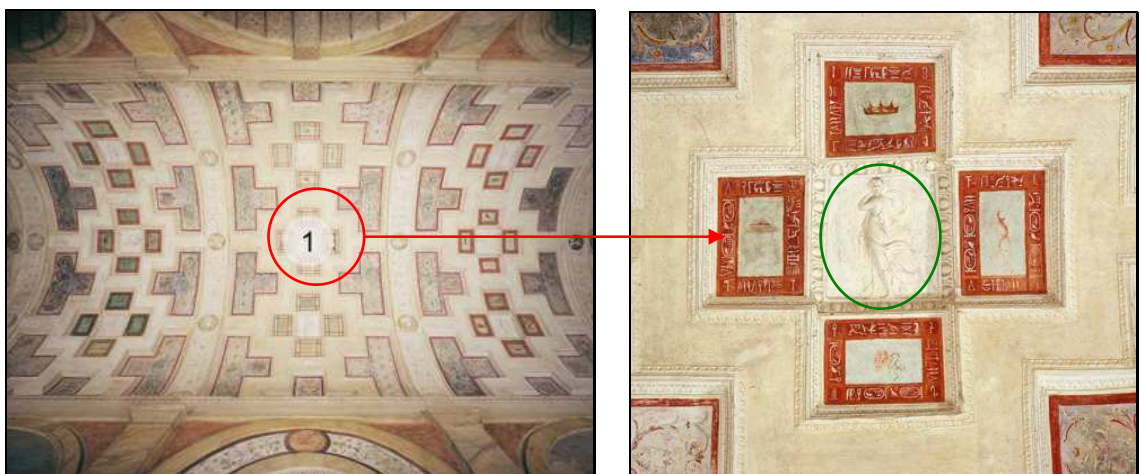
Corría el año 1580. En la Oficina plantiniana de Amberes veía la luz una genéricamente rubricada *Opera* que aglutinaba, a título póstumo, una serie de tratados firmados por Goropius Becanus, autor al que nos hemos referido con anterioridad a colación de sus tesis lingüísticas de orden primigenio. Pero aquí le reencontramos por motivos bien distintos, aunque en el fondo veremos que no tan desligados. Ya en su día, Colin Clair aludió a cómo el destino se había encargado de unir a dos de las figuras clave del Renacimiento, la del humanista y médico Jan van Gorp (1518-1573), y la del editor e impresor de origen francés Christophe Plantin (*ca.* 1520-1589). En una de las primeras noches que, recién llegado de París, pasaba en Amberes, ocurrió un trágico episodio: Plantino fue agredido y el *destino* quiso que van Gorp estuviera allí para socorrerle. Este encuentro fortuito supuso el detonante para que, poco después, a partir de 1563, iniciaran juntos una fructífera etapa intelectual¹. Muestra de ello fueron los *Origines Antwerpianæ* salidos de las prensas plantinianas en 1569, magna obra que ultrapasaba del millar de páginas donde el humanista flamenco, amparado bajo una latinización de su nombre, defendía las teorías referidas en otras partes del trabajo. En cuanto al resto de escritos de Goropius Becanus, deberían esperar a 1580 para ser compilados en esa póstuma *Opera Ioan Goropii Becani*, publicada por un ya entonces consagrado Plantino. Y fue en el Libro VII, correspondiente al tratado *Hieroglyphicorum*, donde una plancha permitió reproducir fielmente unos *auténticos* jeroglíficos, inscritos en un tipo de estatuilla característica de la cultura material faraónica conocida como *ushebti*.

¹ Colin CLAIR, *Cristóbal Plantino, editor del Humanismo*, Rialp, Madrid, 1964, p. 175.

Frente al jeroglífico humanista, nacido de la colisión de antecedentes complejos, sustentado en el grueso pilar de la concepción literaria del simbolismo egipcio imperante en el pensamiento renacentista, debatido en la pugna entre lo descriptivo y lo figurativo, e imbuido del imaginario *egiptizante* que derivaba del dilatado proceso de aculturación, debe situarse el jeroglífico egipcio, esto es, el relativo a la concepción gráfica e iconográfica de los *auténticos* signos de escritura utilizados en el seno de la civilización faraónica en el transcurso histórico de tres milenios. De los segundos, su conocimiento pareció tomar consistencia en la Italia de la primera mitad del siglo XVI. Y también de los segundos, en el otro extremo de la centuria y en el marco flamenco, obtendremos un ejemplo tan paradigmático como es el excepcional *ushebti* reproducido en la *Opera* de Becanus. Lo mejor será, pues, que vayamos por partes.

VII.1.1. Hacia la figuración del *auténtico* jeroglífico: fuentes egipcias en el mundo italiano

Entre 1527 y 1529, años en los que el jeroglífico humanista de tipo figurativo ya contaba con las aportaciones de Dürer y, por aquel entonces, se fraguaba la labor de Valeriano, el arquitecto, pintor y decorador Giulio Romano se encontraba inmerso en una de sus producciones artísticas más destacadas, que había iniciado poco antes, en 1526, y que concluiría en 1535: la del Palazzo Té, en Mantua (Lombardía). Con este discípulo de Rafael nos habíamos topado al atender el motivo iconográfico del *ouroboros*, insertado en su *Alegoría de la Inmortalidad*. Ahora, en un entorno distinto como es su cometido en el marco palaciego mantuano, hallamos al Romano más íntimamente vinculado con el *renacimiento jeroglífico* italiano. En este sentido, en un pasadizo porticado del exterior del Palazzo Té, la *Loggia delle Muse*, Romano incluyó una serie de jeroglíficos al fresco, pintados en los bajorrelieves situados en las bóvedas. Ahora bien, en la mayoría de casos no se trataba de jeroglíficos tamizados por el *filtro* humanista. Efectivamente, una parte de los jeroglíficos de Romano se basaban en fuentes egipcias.



Izquierda: una de las bóvedas de la *Loggia delle Muse*, situada en el lado norte del Palazzo Té (Mantua).

Derecha: detalle del techo. Los plafones contienen las series jeroglíficas (destacadas sobre fondo rojizo) procedentes de fuentes egipcias que pasaremos a comentar. Al centro de cada plafón, figuraciones *egiptizantes* inspiradas en la *Hypnerotomachia* de Colonna. La efigie que preside la composición a modo de medallón (se señala en verde) es una de las nueve musas diseminadas por la *Loggia* a que dan nombre.

© Musei Civici, Mantova

Giulio Romano y colaboradores,
Loggia delle Muse, ca. 1527-1529
 Palazzo Té, Mantua

Detalle del techo de la *loggia*. Ilustración extraída de:
 Brian Curran, *The Egyptian Renaissance*,
 The University of Chicago Press, Chicago & London, p. 238.

Además de la serie de jeroglíficos que rodean el plafón,
 el motivo central es, en este caso, una esfinge egipcia
 de la dinastía XXIX que sirvió de modelo para su copia
 (en la estatua original, la inscripción jeroglífica está en la base).



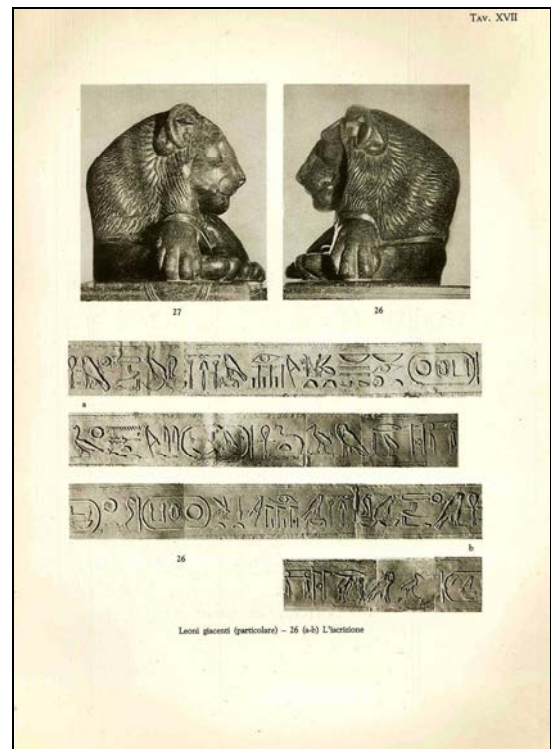
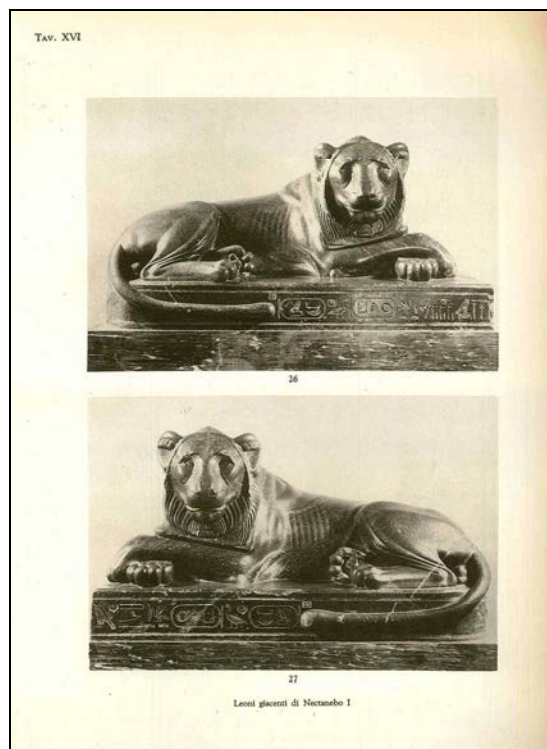
Dejando de lado los jeroglíficos oníricos de Colonna, visibles en la parte central de la mayoría de los plafones (ilustración derecha en página anterior), y acotando el foco de atención a las series jeroglíficas insertadas sobre fondo rojizo, las fuentes egipcias que sirvieron a Romano para realizarlas fueron unas inscripciones (parciales) tomadas de dos esfinges egipcias de rango real, una de las cuales vemos reproducida [*vide supra*]. Ambas formaban pareja escultórica y representaban a Neferites I y Acoris, faraones de la dinastía XXIX (Baja Época, ca. 399-393 a.C. y ca. 393-380 a.C., respectivamente), y, en el segundo caso, recordemos que asociado a Scota en el seno del imaginario *egiptizante*. Consideradas como una de las primeras muestras de estatuaria faraónica llevada de Egipto a Italia, y a la espera de que los obeliscos esparcidos por Roma fueran reubicados en tiempos de Sixto V, las esfinges capitolinas de Neferites y Acoris, trasladadas del Campo de Marte a los jardines de Villa Borghese en algún momento del XVI², junto a otros elementos escultóricos de características similares –caso de dos leones egipcios a los que me referiré enseguida, sitios en Italia desde época imperial– resultaban una estatuaria asequible en cuanto a dimensiones (en comparación a los descomunales obeliscos que, además, no siempre poseían jeroglíficos) para permitir ese definitorio ejercicio humanista que era la *observación* directa como vía de conocimiento. Y era en las bases de esta estatuaria asequible donde se podían *observar* inscripciones jeroglíficas que, por lo general, solían corresponder a la titulación real del faraón al que hubieran pertenecido u homenajeado a modo conmemorativo, siendo éste el caso de ambas esfinges [véase Aparato de Láminas, **fig. 11a** y **fig. 11b**]. Claro que este dato conciso no sólo no sería identificable por el *observador* del siglo XVI; ni siquiera la circunstancia de ser jeroglíficos asidos de modelos egipcios no implicaba forzosamente una textualidad en la copia y, por ende, no garantizaba que la composición resultante ofrecida por Giulio Romano fuese fidedigna respecto a las inscripciones originales³.

Además de las esfinges que inspiraron una parte de la decoración palaciega de Mantua, la Roma del *Cinquecento* contaba con la presencia, no menos relevante, de los

² Donde deberían permanecer hasta inicios del XIX, cuando pasaron a Francia, ingresando en los fondos del Louvre en 1807. Actualmente ambas son exhibidas en el museo parisino, ocupando una parte del ámbito museográfico dedicado temáticamente a la religión egipcia y a exhibir relieves funerarios. Referencia museística: Musée du Louvre, Département des Antiquités Égyptiennes: Néphèritès, inv. 26; Hakoris/Akoris/Achoris, inv. 27.

³ Para los jeroglíficos copiados por Romano a partir de las dos esfinges, Bertrand JAEGER, “L’Egitto alla corte dei Gonzaga. La Loggia delle Muse al Palazzo Te e altre testimonianze”, en *L’Egitto fuori dell’Egitto*, CLUEB, Bolonia, 1991, pp. 233-253. También Jean-Marcel HUMBERT, Michael PANTAZZI y Christiane ZIEGLER, *Egyptomania. L’Égypte dans l’Art Occidental, 1730-1930*, Réunion des Musées Nationaux, París, 1994, esp. pp. 87-90. Por último, Curran, ob. cit., p. 237 y ss.

citados leones llegados a Italia en época imperial y que deberían cumplir una función similar de *modelo*. Al igual que las esfinges de Neferites y Acoris, ambos leones eran de manufactura faraónica y formaban pareja escultórica, siendo sumamente apreciados desde la Antigüedad, tanto por su material como por su calidad artística. Los leones en cuestión eran algo posteriores que las esfinges, datados del reinado Nectanebo I, faraón de la dinastía XXX (ca. 380-362 a.C.) que nos ha aparecido en otros lugares del trabajo con motivo de sus imbricaciones bíblicas y sus relaciones fictivas quinientistas. Ambos leones habían llegado a Roma procedentes de la lejana ciudad nilótica de Tell Baqliya (Delta occidental, norte de Egipto), tal vez para emplazarlos en el Campo de Marte, aunque finalmente fueran a parar a las inmediaciones del Panteón de Agripa, donde serían redescubiertos en el decenio de 1430⁴. Más tarde, bajo el pontificado de Sixto V, se les buscó un espacio urbano donde pudieran lucir en todo su esplendor, siendo el escogido la *Fontana dell'Acqua Felice*, en las Termas de Diocleciano, donde deberían permanecer hasta su incorporación a la colección egipcia vaticana de Gregorio XVI⁵.



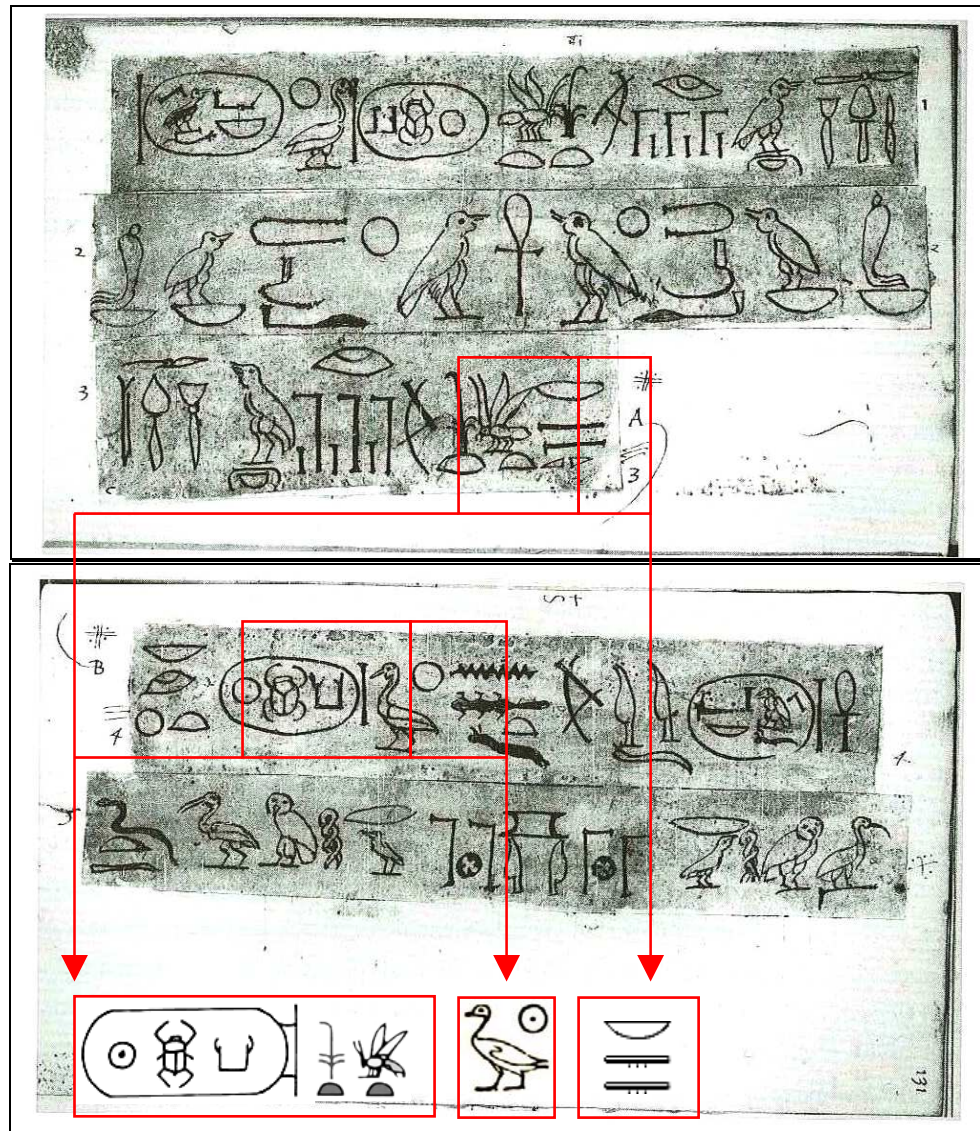
Leones de Nectanebo I, dinastía XXX (fines Baja Época, ca. 380-362 a.C.). Granito gris con trazas rosadas. Giuseppe Botti y Pietro Romanelli, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1951 [BAJC 05.03.Vat.]

A raíz de su redescubrimiento, la pareja de leones suscitó gran admiración e interés en los círculos humanistas italianos. A ojos renacentistas, su majestuosa presencia era por sí misma evocadora de antigüedad, lo que se tradujo en el surgimiento y la recepción de un imaginario jeroglífico *ad hoc*, tanto en su dimensión escultórica como epigráfica.

⁴ La ubicación en la zona de acceso del Panteón podría haberse producido en un punto indeterminado del Medioevo, tal y como propuso Peter SPRING, «The Topographical and Archaeological Study of the Antiquities of the City of Rome, 1420-1447», Ph. Thesis (inérita), Dept. of Archaeology, University of Edinburgh, 1972, p. 40 n. 166.

⁵ Para completar el recorrido de la leonina pareja, hoy en día puede ser admirada por el visitante en los Museos Vaticanos, en la *Cortile della Pigna*. Para el periplo de los dos leones de Nectanebo, Jean-Claude GRENIER, *Museo Gregoriano Egizio. Guide-Cataloghi Musei Vaticani*, 2, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1993, p. 49.

En efecto, las inscripciones contenidas en la base de ambas estatuas animaron a que fueran recogidas documental y literalmente de la forma más minuciosa posible. Uno de los humanistas que contribuyó a ello fue Michele Fabrizio Ferrarini (*s.d.-ca.* 1492), quien quiso captar, al poco de ser desenterrados, hasta el más mínimo detalle de tan solemnes leones. El cometido de Ferrarini quedó recogido en un par de estudios que quedaron manuscritos, siendo el primero de ellos el conocido como *Liber Antiquus*, datado a inicios del decenio de 1480 y al que pertenece el siguiente fragmento⁶.



Secuencia de jeroglíficos anotados a partir de las inscripciones epigráficas contenidas en la base de los leones de Nectanebo I (véanse ilustraciones de la página anterior), según copia realizada por Michele Ferrarini, *Liber Antiquus*, ca. 1480 [BNE, Ms 6128, ff. 130v-131r].

«Nectanebo» es el nombre griego del egipcio *Najt-nb-ef*, nombre de nacimiento de este faraón que subió al trono coronado como *Kheper-ka-Re*. Este último es el que puede leerse en el cartucho copiado por Ferrarini, junto a parte de la titulación real correspondiente a *Neb-Tauiy*, 'Señor de las Dos Tierras' (=Egipto, véase Capítulo I, nota 11); *Nesw-bity*, 'el de la Abeja y la Caña'; *sa-Ra*, 'hijo del Sol'. Para hacer esta secuencia de la titulación real más clara, separamos en última línea los recuadros enmarcados en rojo. [N. de la A.].

⁶ Este manuscrito ha sido atendido, entre otros, por Curran, *ob. cit.*, pp. 99-105. A partir del incipiente *Liber Antiquus*, Ferrarini elaboró luego bellas composiciones jeroglíficas, siendo la mayoría de ellas compendiadas en un *Antiquarium sive Divae Antiquitatis Sacrarium*, fechado hacia finales de los años 1480. *Ibidem*.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si la plasmación italiana del jeroglífico egipcio, con aportaciones como la de Romano o Ferrarini, pudo tener algún tipo de incidencia o paralelo en el caso hispánico. Y la respuesta es sí. Si recuperamos *Os desenhos das antigualhas*, el códice de Francisco Hollanda que nos hemos referido al abordar la cuestión cleopatrística, recordaremos que el principal cometido del pintor portugués fue aunar modelos estéticos tanto de la Antigüedad como del Renacimiento italiano que pudieran evocar en sus dibujos la *imagen* de la Roma antigua; y recordaremos también que, al formar parte implícita y explícita de ella, Hollanda incluyó elementos artísticos de signo egipcio y *egiptizante*, equiparando así el modelo egipcio al clásico, y otorgando un mismo tratamiento al primero respecto el segundo.

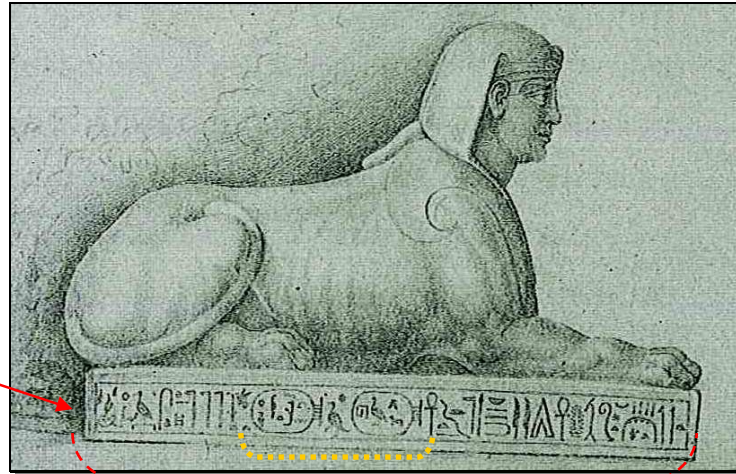
Es posible que la fluida recepción egipcia de Hollanda en lo tocante a modelos estéticos se encuentre a uno de sus escritos complementarios a las *Antigualhas*. Se trata de los *Diálogos en Roma*, cuatro discusiones de tipo erudito que fueron incluidas en probablemente la obra más significativa de Hollanda, *Da pintura antiga* que, pese a ultimarse hacia 1548, reunió una serie de coloquios que el portugués había anotado unos diez años antes durante su estancia en Roma. Coloquios que eran fruto de las discusiones de cariz intelectual mantenidas en un marco cronológico y espacial que ya nos delata algún que otro detalle importante: entre 1538 y 1540, en aquella esfera docta colindante a Vittoria Colonna (véase Capítulo VI, nota 85). La poetisa y musa que, según lo dicho, fue la destinataria de la dedicatoria del libro XXII de los *Hieroglyphica* de Valeriano, reunió en su círculo más cercano a unas figuras de renombre y prestigio, caso de Michelangelo, de Clovio y de Lattanzio Tolomei, quienes, de hecho, serían los protagonistas de los cuatro *Diálogos* escritos por Hollanda. En ellos, a raíz de una discusión surgida en medio de esta auténtica eclosión humanista de la *palabra*, en que Michelangelo había dilucidado sobre la importancia vital que para el artista tenían los conocimientos adquiridos, Lattanzio Tolomei contestó a Buonarroti y vindicó, en su respuesta, algo relevante para nosotros: que los jeroglíficos eran la perfecta unidad entre poesía y pintura⁷. Un argumento, éste, que Hollanda ponía en boca de Tolomei:

E penso que também os Egípcios costumavam a saber todos pintar, os que haviam de escrever ou significar alguma cousa, e as mesmas suas *letras glíficas* eram alimárias e aves pintadas, como se ainda mostra em agluns obeliscos desta cidade que vieram do Egipto.⁸

Ahora bien, aun constituir los obeliscos una fuente importante para la *observación* directa (pese a las reticencias que más tarde mostraría Agustín respecto a poderlos discernir a merced de los *librillos* de Horapolo y Valeriano), los jeroglíficos finalmente incluidos por Francisco de Hollanda en sus *Antigualhas* no fueron los inscritos en los monolitos romanos, sino otros: los tomados de la base de una de las esfinges de Giulio Romano, así como de los leones de Michele Ferrarini. Al fijarnos en los primeros, unos jeroglíficos copiados con aparente rigor por parte del portugués, podremos deducir su procedencia de la esfinge de Acoris; no obstante, las inscripciones jeroglíficas copiadas por Hollanda no son tan precisas como pudiera parecer a primera vista. Veamos.

⁷ Cfr. Curran, ob. cit., p. 239.

⁸ Francisco de HOLLANDA, *Diálogos de Roma da pintura antiga*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1955, p. 42. A su vez, el argumento de Lattanzio Tolomei sobre los jeroglíficos egipcios procedería de otro similar que ya había utilizado, a principios del XVI, el escultor napolitano Pomponi Gauricus en *De Sculptura* (Florencia, 1504).



Supra. «Una esfinge». Dibujo a lápiz. Lámina procedente de *Os desenhos das antigualhas que vio Francisco d'Ollanda...*, ca. 1538-1540 | © Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial
Esfinge de Acoris con jeroglíficos en su base, según versión de Hollanda. RBME 28-1-20, fol. 26v.

Infra. Esfinge del faraón Acoris (dinastía XXIX, ca. 393-380 a.C.), vista por ambos lados.

© Musée du Louvre, Département des Antiquités Égyptiennes [inv. 27]

Nótese que los jeroglíficos copiados (parcialmente) están en el lado opuesto del modelo original.



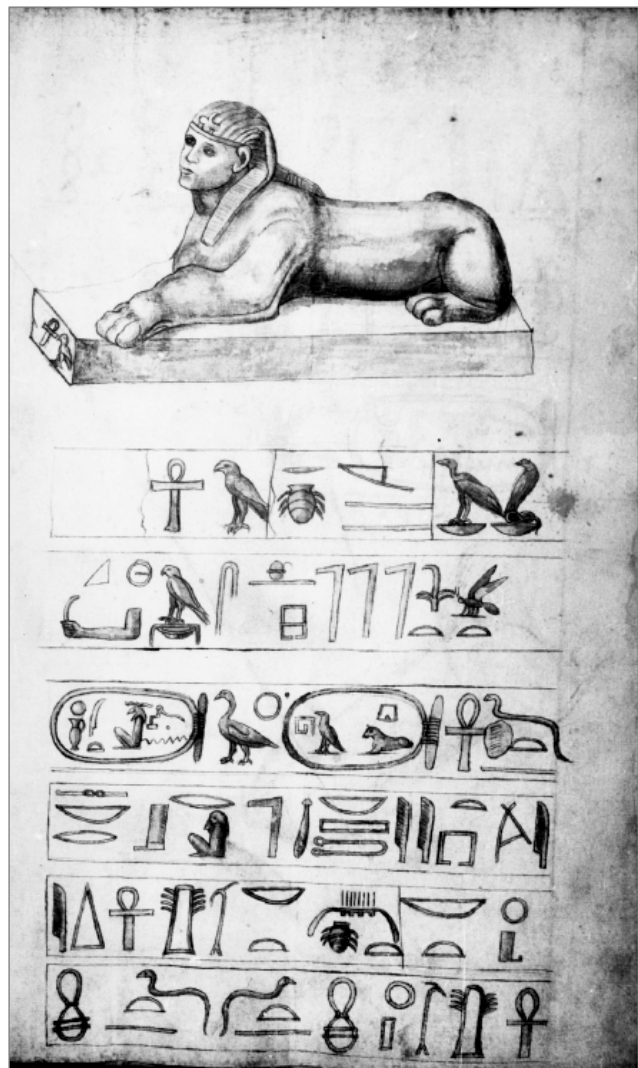
Al comparar el dibujo con el modelo original, se nos revela que la lectura de los jeroglíficos copiados por Hollanda va en dirección opuesta de los insertados en el lado correcto de la esfinge, puesto que el portugués copió las inscripciones correspondientes al otro costado de la estatua. Dicho de otro modo, estamos ante jeroglíficos *auténticos* dispuestos de forma no arbitraria (puesto que siguen el mismo orden) pero sí desplazados respecto a su contexto original. Es posible que la composición “libre” de Hollanda se debiera a que las inscripciones jeroglíficas de la esfinge de Acoris fueron dañadas en algún momento indeterminado de la primera mitad del siglo XVI⁹. Además, la transferencia de aquellos jeroglíficos que, por aquel entonces, serían más visibles al lateral de la esfinge que resulta más atractiva, al mostrar el detalle de la cola, permitió un diseño de *antigualla* convincente, por mucho que entrara en conflicto en cuanto a la orientación de los jeroglíficos y a su disposición epigráfica en el registro pertinente. Sea como fuere, el detalle de la cola de esta esfinge capitolina o los posibles daños de la inscripción no dejan de ser justificaciones a una alteración que no tenía que darse necesariamente, tal y como demuestra el preciso ejercicio de copia recogido en el denominado *Codex Pighianus*, datado hacia mediados de la centuria, cuya significación veremos al tratar sobre la *Tabula isiaca* (Epígrafe VII.1.1.1).

[Dibujo de la esfinge del faraón Acoris
y ejercicio de copia de sus jeroglíficos]

Atribuido a Stephanus Vinandus Pighius
Codex Pighianus, ca. 1555
© Staatsbibliothek, Berlín
[Ms. Lat. Fol. 61, fol. 49r]

A diferencia del dibujo de Hollanda,
la copia de los jeroglíficos corresponde
al lado correcto de la esfinge.

Al igual que Ferranini, la copia
de series jeroglíficas se presenta
al modo egipcio, es decir, siguiendo una
disposición pautada mediante regletas.



⁹ No siendo restauradas hasta principios del siglo XIX, a raíz de su ingreso en el Louvre (*vide* nota 2).

En cualquier caso, la alteración en la copia realizada por Holanda, posiblemente debida a un parecer estético de la inscripción de la esfinge capitolina de Acoris (vemos que una especie de modelo *ad hoc* para el ensayo y aprendizaje del dibujo específico de jeroglíficos), tiene una importancia relativa; la del portugués es una reproducción que, poseedora de una voluntad de *imitar* el pasado, fue plasmada bajo un criterio de transferencia lo más rigurosa posible, desmarcándose de lo fictivo de, pongamos por caso, la composición final de los jeroglíficos de Giulio Romano en la *Loggia delle Muse*. Sin embargo, la voluntad de *imitación*, este esfuerzo por la rigurosidad y el intento de precisión a la hora de plasmar los signos jeroglíficos de la esfinge de Acoris se disipan, inexplicablemente, en la lámina correspondiente a los leones de Nectanebo, el segundo arquetipo en materia jeroglífica atendido por Holanda en sus *Antigualhas*. Aun dar la sensación de verosimilitud, las inscripciones dibujadas en las bases de cada una de las estatuas –las mismas que Ferrarini había copiado con suma literalidad– poco tienen que ver con los modelos originales. Pese a ello, siguen tratándose de jeroglíficos *simuladamente auténticos*, en ningún caso de jeroglíficos humanistas.



[Leones de Nectanebo montados en lo alto de dos pilastras]. Dibujo a pluma.
Lámina procedente de *Os desenhos das antigualhas que vio Francisco d'Ollanda...*, ca. 1538-1540
RBME 28-1-20, fol. 16v | © Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial

Imitar *simulando* era suficiente. La literalidad no tenía por qué marcar unas pautas inamovibles, al menos cuando se trataba de materia jeroglífica, reservándose la copia fidedigna, siguiendo con los leones de Holanda, para la inscripción epigráfica latina referida a León X (obsérvese en el epitafio insertado en uno de los pedestales que sostienen la pila a modo de sarcófago, verdadero tema nuclear del dibujo de Holanda). Si imitar *simulando* era suficiente en el ejercicio de trasladar jeroglíficos, puesto que lo verdaderamente importante era el epitafio latino, esto nos sugiere una idea. Como es sabido, al margen de jeroglíficos, emblemas y empresas, la cultura simbólica humanista se nutría de otro tipo de motivos decorativos, los relativos al *grutesco*.

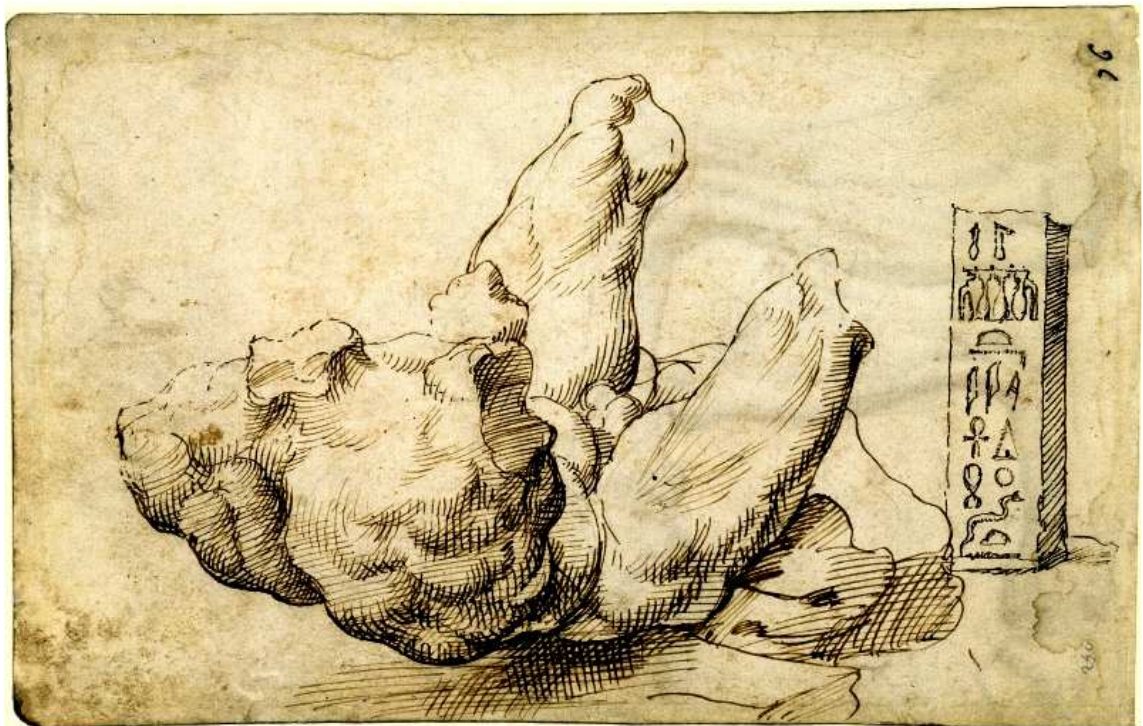
Tan presente en el arte del Renacimiento y tan diverso en cuanto a su repertorio de posibilidades figurativas (nutrido de figuras humanas, mitológicas, animales, vegetales, florales), el *grutesco* debía evitar el *horror vacui* y, por ello, debía rellenar los espacios vacíos y embellecerlos; tal finalidad no impedía que, en ciertos contextos, el *grutesco* pudiera dar pie a un lenguaje de difícil lectura. Tal circunstancia comportaba que, desde la perspectiva manierista, las figuraciones grutescas fueran en ocasiones concebidas como signos jeroglíficos. Así lo hizo notar Giovanni Paolo Lomazzo en su *Trattato dell'arte della pittura* (Milán, 1585), al asegurar que los grutescos podían rebosar de sentido, cuasi como si fueran signos herméticos, por lo que deberían ser interpretados como figuras egipcias «per sacre pitture e perciò chiamante ieroglifice da gl'Egittii»¹⁰. Y, a la inversa, podían utilizarse jeroglíficos a la *grutesca*; en tal caso no era necesaria la copia literal de, pongamos, las inscripciones de las bases de los leones de Nectanebo, al carecer de significado para el humanista, convirtiendo signos jeroglíficos auténticos (siluetas antropomorfas, órganos, cetos y bastones de mando, utensilios de todo tipo, abejas, patos, múltiples especies de serpientes y aves, y un largo etcétera), en una pieza más del repertorio *grutesco*. Un pájaro era un pájaro, y no hacía falta averiguar de qué especie se trataba porque, en definitiva, era un ave. De ahí que la forma *iconográfica* del signo jeroglífico no tuviera porqué coincidir con su trasfondo *iconológico*: Ferrarini situó correctamente el *sa-Ra* ('hijo del Sol') en la titulación real de Nectanebo (respetando posición y orientación); Hollanda optó por insertar a modo de *grutesco* en su dibujo de los dos leones el mismo ideograma, abigarrado entre otros jeroglíficos que, aun ser auténticos, están dispuestos arbitrariamente. *Avant la lettre*, la «iconografía» coincide en ambos, pero no la «iconología»¹¹. E insisto que el uso a conveniencia de los jeroglíficos por parte de Hollanda tiene relativa importancia. Eran inevitables las deformaciones jeroglíficas y las manipulaciones fictivas en un contexto cultural, el quinientista, en que –dejando de lado su lejanía al desciframiento champollionano– el mundo del jeroglífico se entendía en clave humanista y en los modos explicados en Capítulo VI del trabajo, indisociables de los preceptos herméticos de Ficino y de la concepción neoplatónica de la imagen simbólica, entre otras tantas afectaciones propias de la mentalidad renacentista.

Naturalmente, el uso de jeroglíficos a la *grutesca* no queda limitado a Hollanda. La inserción de signos jeroglíficos auténticos en un contexto clásico fue extensivo a otros artistas de los mismos años treinta, cuya voluntad de imitar *lo egipcio* se dio en un momento en que el conjunto de pontífices que hemos enumerado al hablar del entorno vaticano de Pierio Valeriano, eran sensibles a esta voluntad. Entre ellos, tenemos a Giuliano della Rovere, convertido en Julio II entre 1503 y 1513, etapa en la que el Belvedere se erigió en auténtico *museo arqueológico*. No sólo por salpicarlo, decíamos, con esculturas egipcias y *egiptizantes*; *lo egipcio* podía irrumpir en *lo clásico*, en la misma línea de la equiparación de ambos modelos artísticos en Hollanda.

¹⁰ Giovanni Paolo LOMAZZO, *Trattato dell'arte della pittura, scoltura et architectura*, Paolo Gottardo Pontio Stampatore Regio, Milán, 1585, lib. VI, p. 438.

¹¹ *Avant la lettre* porque la distinción entre «iconografía» e «iconología» no empezará a establecerse *de facto* hasta las postrimerías del siglo XVI, a raíz de publicarse una obra a la que ya me he referido en el Capítulo anterior: efectivamente, la de Cesare Ripa, *Iconologia, ovvero Descrittione dell'Imagini universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi, da Cesare Ripa Peruggino. Opera non meno utile che necessaria à Poeti, Pittori et Scultori, per rappresentare le Virtù, Viti, Affetti et Passioni humane* (Roma, 1593). A ella me he referido, cierto, pero lo hago aquí a merced del repertorio simbólico alusivo a nociones abstractas que Ripa dispuso en orden alfabético, identificadas mediante atributos específicos, esto es, representadas a través de un *icono*. Recordemos que con Ripa volvió a darse un proceso inicialmente conceptual y luego figurativo: hasta la tercera edición, la romana de 1603, su tratado fue meramente descriptivo.

Ejemplo de ello, aunque debemos remontarnos a un poco antes de los dibujos del portugués, lo hallamos en relación con el *Torso del Belvedere*, fragmento colosal de una estatua helenística de mármol, que muestra el tronco y parte superior de las piernas de una figura masculina sentada en una roca, que tomó su nombre tras instalarse en el patio vaticano¹². Este torso, conocido en los ambientes anticuarios de la Roma del *Quattrocento*¹³, estaba destinado a ser un *leitmotiv* en bocetos y dibujos; entre ellos, los realizados por Maarten van Heemskerck (1498-1574), que estuvo en Roma entre 1532 y 1537, poco antes que Hollanda. Durante su estancia romana, el dibujante flamenco tuvo ocasión de estar, cuando aún yacía en el suelo, ante el *Torso del Belvedere*, y dibujó dos vistas al respecto: una, de la estatua sola; la otra, con una perspectiva desafiante y añadiendo a su lado una columna con inscripciones jeroglíficas¹⁴.



«TORSO VON BELVEDERE. FRAGMENT EINES OBELISKEN»

Dibujo a pluma y tinta. Maarten van Heemskerck, *Kupferstichkabinett*, ca. 1532-1537
SMB 79-D-2, fol. 63r/76r [doble foliación]

© Staatliche Museen zu Berlin

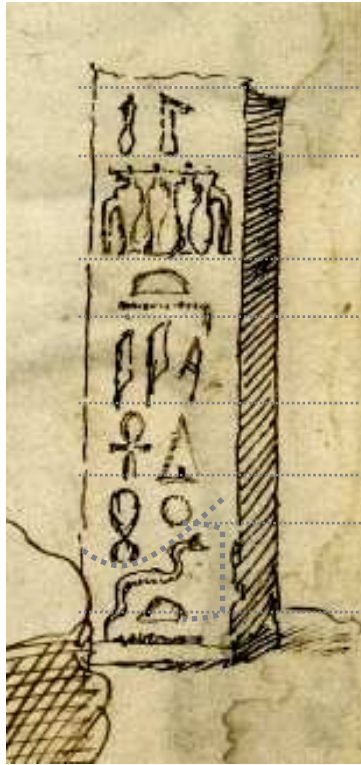
¹² Por sus portentosas formas musculosas y contorsionadas, se ha propuesto la identificación de la estatua con Heracles/Hércules; pero su condición de estar sentada y con actitud sutilmente reclinada, ha inducido a pensar que pueda tratarse del héroe griego Áyax Telamonio, esculpido en el preciso instante que se encontraba meditando, sentado, su suicidio. Para las hipótesis sobre su identificación, Enrico BRUSCHINI, *Masterpieces of the Vatican*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano, 2004, p. 35. Actualmente, esta estatua se encuentra en el Museo Pio-Clementino de los Museos Vaticanos [inv. 1192].

¹³ Al estar documentado en el pontificado de Martín V (1417-1431). El colosal torso pasó a formar parte de la colección de la familia de Francesco Colonna, en el Quirinal (*Monte Cavallo*), de donde se trasladó al Vaticano en algún momento entre finales de 1515 y los años en que van Heemskerck hizo sus dibujos. Phyllis P. BOBER, *Renaissance Artists & Antique Sculpture. A Handbook of Sources*, Harvey Miller Publishers, London, 2010, pp. 181-182.

¹⁴ Aunque no guarde ningún parecido o no presente ningún tipo de atisbo para pensarlo, esta columna ha llegado a ser tipificada de obelisco, o, como poco, de fragmento de obelisco. Al respecto, Marice ROSE (ed.), *Receptions of Antiquity, Constructions of Gender in European Art, 1300-1600*, Brill, Leiden, 2015, p. 178. Esta misma tipificación se contempla en su ficha de catálogo en el Staatliche Museen zu Berlin (*vide supra*).

Veamos con más calma y mayor detalle el registro derecho del dibujo de Heemskerck, correspondiente a la columna tipificada como obelisco, donde se inscriben una serie de jeroglíficos a partir de los cuales podemos llevar a cabo un completo ejercicio de transliteración y traducción del texto epigráfico:

Transliteración del texto:



[]		[falta nombre del dios]
<i>nṯr nfr</i>		'Dios perfecto'
<i>hnty... [i?]</i>		'El que está delante / preside'
<i>pt [i?]</i>		'cielo'
<i>mry</i>		'amado de...'
<i>dí `nh</i>		'que le sea dada la vida'
<i>mí Ā</i>		'como a Ra'
<i>d3t</i>		'eternamente'

Traducción del texto:

*Dios perfecto, el que está delante del cielo [o preside el cielo]
Amado de... [falta nombre del dios]
que le sea dada vida como a Ra, eternamente.*¹⁵

«TORSO VON BELVEDERE (...)»

Detalle registro derecho del dibujo. | Maarten van Heemskerck, *Kupferstichkabinett*, ca. 1532-1537
Staatliche Museen zu Berlin [SMB 79-D-2, fol. 63r/76r]

Este dibujo, donde la serie de jeroglíficos dispuestos en vertical siguen la estela iniciada por Ferrarini y, en este sentido, comprobamos que pueden ser sometidos a una precisa transliteración y traducción, obteniendo con ello un texto comprensible (un ejercicio y un resultado impensables con los jeroglíficos humanistas)¹⁶, se inserta en un contexto quinientista marcado, de una parte, por el nacimiento de la inquietud anticuaria y la formación de las primeras colecciones *arqueológicas* como, sin ir más lejos, la incipiente vaticana; de otra, por la tendencia estética del *romanismo* que, tras importarla de Italia, tuvo seguidores sobre todo en la Flandes del XVI, acomodándose entre grabadores y dibujantes como el propio van Heemskerck¹⁷. Una irradiación artística que alentó a la difusión de motivos iconográficos presentes en este *romanismo*¹⁸, quizá incluyéndose entre ellos los explícitos jeroglíficos del *Torso del Belvedere* de Maarten van Heemskerck.

¹⁵ Agradezco para la propuesta de transliteración y traducción de este texto de nuevo la ayuda inestimable del profesor Luis Manuel González, egiptólogo, arqueólogo y conservador del Museu Egipci de Barcelona.

¹⁶ ¿Quizá se deba a una réplica a los jeroglíficos de la *Hypnerotomachia* de Colonna? Van Heemskerck pudo llegar a saber que la estatua había pertenecido a su familia (véase nota 13), y la inclusión de jeroglíficos en su lámina (sin duda copiados de una fuente egipcia) fuera algún tipo de juego visual, tan del gusto renacentista. [N. de la A.].

¹⁷ González de Zárate, "Imágenes en El Escorial", art. cit., p. 312.

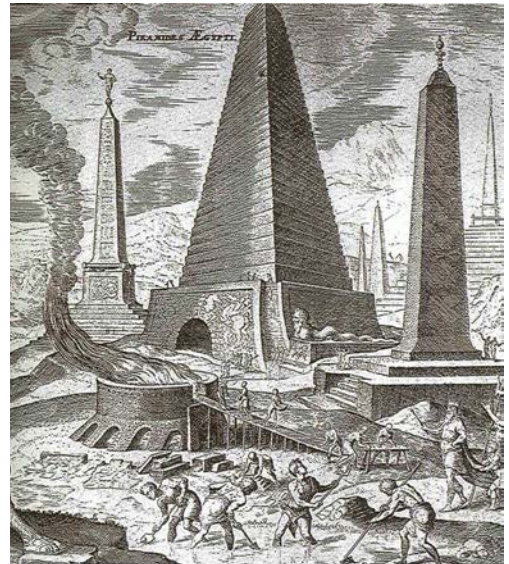
¹⁸ *Ibidem*.

«PIRAMIDES ÆGYPTI»

Grabado perteneciente a la serie de M. Heemskerck
Las siete maravillas del mundo y las ruinas del Coliseo
Philippe Galle, ¿Amberes?, 1572

RBME 28-II-17/18/19, lám. I (en ff. variables según ej.)
© Real Colección de Estampas
de San Lorenzo de El Escorial

La escena, ilusoria, de una pirámide figurada que emerge en medio de un campo de monolitos, presenta a la izquierda del grabado un obelisco en el que se aprecian inscripciones jeroglíficas, demasiado lejanas para poder intuir nada más.



Conocido por sus posteriores grabados sobre las *maravillas* del mundo antiguo; por ser maestro del pintor Cornelis van Haarlem (cuya travesía por el Mar Rojo hemos visto en el Capítulo III del trabajo); y, antes de todo ello, por su espléndida y exitosa serie de estampas elaboradas tal vez a instancias de Felipe II y tocantes a escenas vinculadas con las victorias y triunfos imperiales de su padre¹⁹, de Maarten van Heemskerck llegaron a El Escorial algunas de sus producciones gráficas (sobre todo de tema bíblico, pero también las aludidas *maravillas*, véase ilustración), enmarcadas en esa nutrida colección de estampas flamencas adquiridas por Arias Montano (referidas en el mismo Capítulo III, Epígrafe III.3.2.3). Entre ellas no se encuentra la del *Torso del Belvedere*, cierto. Pero no sería descabellado pensar que en el círculo de Felipe II se hubiera tenido noticia de esta estampa de la etapa inicial romana del luego afamado artista. Y, aun no poder demostrarlo tras una exhaustiva búsqueda documental, presumo que no es descabellado por razones de diversa índole. Respecto a Heemskerck, porque sus diseños resultaban del gusto de la Corona, no sólo por esos *triumfos* de Carlos V, sino también porque los inventarios de tapices de Felipe II registran paños bruselenses basados en cartones que se le atribuyen²⁰. Respecto al *Torso del Belvedere*, cuyo modelo artístico era atractivo por sí mismo²¹, porque el influjo de dibujos como el del flamenco, en que el prototipo masculino (de formas marcadamente pronunciadas) se encontraba en un soporte fácilmente circulable y accesible, se dejó sentir en aledaños alejados del arte –pero complementarios a él– como el estudio y la representación de la anatomía humana, campo desarrollado a partir de Andries van Wiesel, Vesalio, de quien sólo un año después del diseño de Heemskerck aparecía su *Tabulæ anatomicæ* (Venecia, 1538)²².

¹⁹ Me refiero a la serie de estampas intitulada *Divi Caroli V*, publicada en Amberes en 1556 por Hieronymus Cock, cuyo éxito se tradujo en siete ediciones a partir de esta *princeps* y hasta aproximadamente 1640. Para la docena de estampas de van Heemskerck que configuran este ciclo guerrero de Carlos V, Checa Cremades, ob. cit., pp. 314-316. También Jonathan BROWN y John H. ELLIOTT, *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV*, Taurus/Santillana Ediciones Generales, Madrid, 2003, p. 159.

²⁰ Que se inspiran en las Historias de Herodoto. Cfr. Concha HERRERO CARRETERO, “La Colección de Tapices de la Corona de España. Notas sobre su formación y conservación”, en *Arbor*, CLXIX, 665 (2001), pp. 163-192; para los paños en cuestión basados en diseños de van Heemskerck, p. 170.

²¹ En este sentido, el *Torso del Belvedere* no sólo fue *leitmotiv* en bocetos y dibujos, sino también en figuras de bulto caso, por ejemplo, del *Hércules sedente* del Museo Arqueológico Nacional [inv. 52729], estatuilla de bronce inspirada en él (recuérdese que la estatua vaticana está sentada en una roca), la cual perteneció a Carlos V y luego a Felipe II, según rezan sendos inventarios. Para ello, Checa Cremades, ob. cit., pp. 640-641.

²² Al respecto, Clare GUEST, “Art, Antiquarism and Early Anatomy”, en *Medical Humanities*, 40 (2014), pp. 97-104; Christa SCHWINN, *Die Bedeutung des Torso vom Belvedere für Theorie und Praxis der bildenden Kunst*, Herbert Lang, Frankfurt-am-Main, 1973, p. 57 y ss.; estrictamente al influjo del *torso* de Heemskerck, Ilja VELDMAN, *Maarten van Heemskerck and Dutch Humanism in the Sixteenth Century*, Gary Schwartz, Maarssen, 1977, p. 69 y ss.

Y, cerrando el cúmulo de circunstancias por las que se pudiera haber tenido noticia del *Torso del Belvedere* de Heemskerck (incluyendo, claro está, sus jeroglíficos), tenemos los propios avatares que corrían producciones gráficas como, sin ir más lejos, la serie de estampas de los *triumfos* de Carlos V a que nos referíamos líneas atrás, cuya versión iluminada existente en El Escorial pasó por un vaivén de vicisitudes que la llevarían primero a París para, finalmente, acabar en Londres²³. Sirva este rodeo en torno al *torso* de Maarten van Heemskerck para evidenciar las dificultades que surgen, no sólo en esta ocasión, al intentar reseguir la *huella* dejada por el jeroglífico derivado de fuentes egipcias, algo que no ha sucedido –o no tan abiertamente– al tratar sobre el jeroglífico humanista. De ahí que los jeroglíficos copiados con mayor o menor acierto por Hollanda en sus *Antigualhas*, ese *libro de tropheos y antiguallas romanas de estampas* que sí registró –según lo dicho también en Capítulo III– el *imbentario real* de 1607 relativo a los *bienes que se hallaron en el guardajoyas* de Felipe II, sean la antesala para adentrarnos en aspectos relativos a la presencia de los jeroglíficos *auténticos* en el entorno escurialense. Aunque ello no tenga porqué significar que siempre vayan a deberse a fuentes que podamos considerar como plenamente egipcias. En este sentido, existió una variante del jeroglífico *auténtico* basado en un tipo de fuente tenida en la época por egipcia, aunque en realidad no lo fuera.

VII.1.1.1. Una variante: el jeroglífico procedente de fuentes *egiptizantes*. El caso de la *Tabula isiac*

Al ejercicio de copia llevado a cabo por Hollanda y van Heemskerck debemos añadir, poco después de los dibujos del portugués y del flamenco, algo parecido con la copia tomada aparentemente de modelos originales por Enea Vico de Parma (1523-1567), humanista y afamado grabador que reencontramos ahora al haber dispuesto en algunas de sus producciones unas series de signos jeroglíficos verosímiles debido a las circunstancias que aduciremos. Lo hizo en una obra suya insertada en unos años cuarenta y cincuenta del siglo XVI marcados fuertemente por la cultura anticuaria y por un estudio pormenorizado de la iconografía numismática y medallística. En el caso de Enea Vico, tal estudio le llevó a elaborar, en calidad de grabador y haciéndose acompañar de textos de Antonio Zantani, *Le imagini et le vite de gli imperatori* (¿Parma? ¿Venecia?, 1548), obra que el propio Vico tuvo oportunidad de regalar al futuro Felipe II durante el *felicissimo viaje*, cuando el príncipe se dirigía a Trento y, por aquel entonces, todo apuntaba a que sería el sucesor en el trono imperial, de ahí el acertado obsequio del ejemplar porque, claro está, reunía *imágenes y vidas* de Césares²⁴. Pero no es aquí donde se hallan las series jeroglíficas realizadas por el humanista de Parma. Fue en otra obra, elaborada prácticamente en paralelo al compendio de Césares, donde Vico salpicó algunos grabados con motivos egipcios y *egiptizantes*: esfinges, pirámides y sobre todo jeroglíficos. Se trata de una *Serie de emperatrices romanas sacadas de medallas antiguas*, inserta en la citada Real Colección de Estampas de El Escorial²⁵.

²³ Donde forma parte de los fondos del British Museum (*cf.* Checa Cremades, ob. cit., p. 597). La serie conservada en BNE reúne sólo 10 calcografías (de la docena de grabados), también de la primera edición (1556), pero se trata de aguafuertes a una tinta. En cuanto al *Torso* de Maarten van Heemskerck, una copia se encuentra, como hemos indicado con anterioridad, en el Staatliche Museen de Berlín.

²⁴ Gonzalo-Sánchez Molero, “Las joyas de la librería personal de Felipe II...”, art. cit., p. 460.

²⁵ RBME 28-II-9. Para las estampas que nos interesan, desglosaremos convenientemente cada signatura.

Al recrear *sus* emperatrices, el grabador llevó su técnica a la máxima expresión, formando bellas escenas evocadoras de antigüedad a partir de efigies de las esposas de emperadores, a las que situó en medio de complejas composiciones artísticas, algunas de las cuales incluían tales motivos egipcios y *egiptizantes*. Poco después, la *serie* de estampas saldría compendiada en una obra impresa a merced de múltiple privilegio (papal e imperial, al que se sumó el del propio Felipe II, además del veneciano y del florentino), generosa concesión a la que, de hecho, Vico estaba acostumbrado²⁶. En esta obra, que inicialmente apareció intitulada *Le imagini delle donne Auguste* (Venecia, 1557), Vico incluyó textos suyos y, dado el éxito que obtuvo con ella y, cuanto menos, a fin de amortizar tal privilegio, al año siguiente ofreció una variante, publicada en esta ocasión bajo el título *Augustarum imagines Æreis formis expressæ* (Venecia, 1558)²⁷. Los tres casos, es decir, la *serie* de estampas, la obra de 1557 y la de 1558, presentan ciertas diferencias formales y de contenido, pero en la cuestión jeroglífica son exactamente iguales.

Las salpicaduras que decíamos se concentran en tres de los sesenta grabados de Vico que forman el conjunto de mujeres imperiales, en concreto los alusivos a tres de las esposas de dos emperadores de la familia julio-claudia: Calígula (37-41) y su sucesor, Claudio (41-54). Sin poder precisar la razón exacta de porqué fueron ellas, y no otras, Vico asoció jeroglíficos a las efigies de Livia Orestila²⁸ y Milonia Cesonia²⁹, segunda y cuarta (y última) esposas de Calígula; respecto a Claudio, lo hizo en relación con su segunda mujer, Valeria Mesalina³⁰. Ahora bien, aun no poder precisar qué pudo motivar su elección, desestimamos la relación de ambos emperadores con Egipto en función del traslado del obelisco alejandrino a Roma por parte de Calígula (aludido en Capítulo VI, nota 228), y una acción similar en época de Claudio para decorar el mausoleo de Augusto, al carecer ambos traslados de suficiente peso para establecer tal asociación como nexo de conexión, más aún cuando los monolitos faraónicos llegados a Italia con estos emperadores eran anaepigráficos. Descartada esta posibilidad, nos resignamos a pensar que la elección de Vico fuera fruto del azar o se debiera a un uso de los jeroglíficos *a la grutesca*; de ahí que la relación filo-egipcia de Calígula y Claudio, manifestada a través de sus esposas, que parece más plausible para justificar la presencia jeroglífica en los tres grabados en cuestión sea la derivada del culto isíaco.

Al acudir al capítulo de Calígula en la obra pareja de los Césares de 1548 por si albergaba alguna pista que condujera al motivo que indujo a Vico a asociar jeroglíficos con la efigie de Livia Orestila y Milonia Cesonia, lo único que sugiere tal asociación reside en el primer párrafo, cuando Antonio Zantani, autor de los textos, se refiere al emperador de un modo un tanto inquietante³¹. Es probable que tras las *cosas occultas* que se aluden en el texto pueda atisbarse el sentido religioso de factura egipcia instalado en

²⁶ Christopher L.C.E. WITCOMBE, *Copyright in the Renaissance. Prints and the Privilegio in Sixteenth-Century Venice and Rome*, Brill, Leiden, 2004, p. 158.

²⁷ Ejemplar en RBME 39-V-55 (1º).

²⁸ RBME 28-II-9 fol. 118.

²⁹ RBME 28-II-9 fol. 121.

³⁰ RBME 28-II-9 fol. 131.

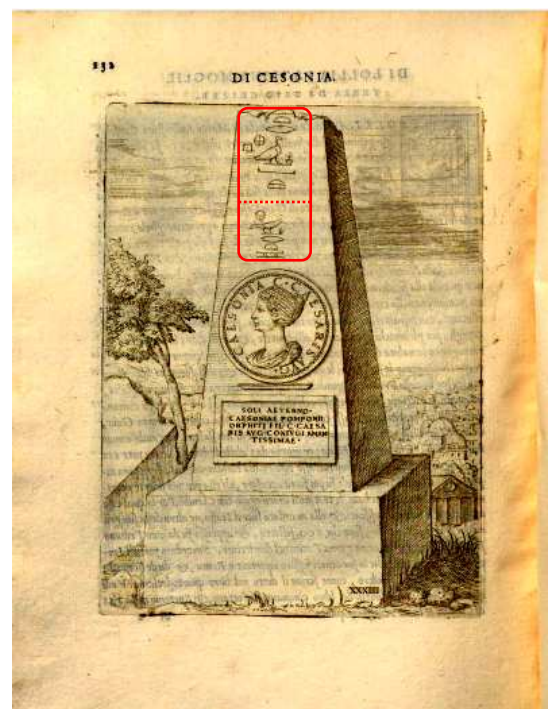
³¹ «Molti essempli sono delle cose occulte, & riservate nello abisso della providenza divina, traquali una uen'è degna di consideratione, che è questa, come da honestissimo, & virtuosissimo padre nasca sigliovolo di natura contraria. Largo, & ampio testimonio ne sono l'histoire, & tra le altre questa di Caio Cesare Caligula». Enea VICO [& Antonio ZANTANI], *Le imagini con tutti i riversi trovati et le vite de gli Imperatori tratte dalle medaglie et dalle historie de gli abnichi*, s.i., s.l. [¿Parma? ¿Venecia?], 1548, fol. s/n.

el mundo romano a partir de Calígula. No en vano, fue durante su gobierno cuando el culto a Isis se importó del país del Nilo y se introdujo en la religión de Estado, erigiéndose en el Campo de Marte un templo dedicado a Isis³², despuntando los misterios isíacos e implantándolos con carácter oficial en el Imperio³³, cuestión capital como tendremos oportunidad de comprobar más adelante, al hablar de la conexión durante el Quinientos de jeroglíficos y *letras egipcias* con el componente religioso y devocional cristiano (Epígrafe VII.2.1). De momento, aquí estamos ante una conexión estrictamente pagana, al ubicar Vico sus series jeroglíficas en monumentos de tipo funerario, detonando con ello antigüedad y evocando *lo egipcio*.

«DI LIVIA ORESTIA C. CAESARIS AUG.»

Enea Vico, *Le imagini delle donne auguste*, Vincenzo Valgrisio all'insegna d'Erasmus, Vinegia, 1557, p. 128

Epigrama en latín: «HEU QUID PROSUNT IMPERIA LIVIA ORES I TILIA FUI·C·CAESARIS AUG·CONIUX INFELICISSIMA»



«DI CESONIA, MOGLIE QUARTA, ET ULTIMA, DI GAIO CESARE»

Enea Vico, *Le imagini delle donne auguste*, Vincenzo Valgrisio all'insegna d'Erasmus, Vinegia, 1557, p. 132

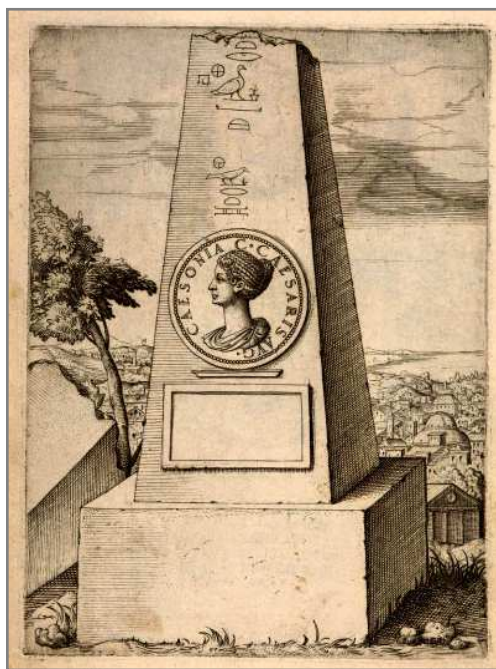
Epigrama latino: «SOLI ÆTERNO CÆSONIÆ POMPONII ORPHITI FIL[IAM] C·CÆSARIS AVG·CONIVGI AMANTISSIMÆ»

Al observar los grabados de Orestila y Cesonia, detectamos que los jeroglíficos, pequeños y desdibujados en el primer caso, cobran protagonismo y precisión en el segundo. Tampoco esta circunstancia parece ser gratuita. Si cogemos el grabado de Cesonia (derecha), decíamos que cuarta y última esposa de Calígula (aunque la única que cita Zantani en el capítulo dedicado a este emperador en la obra de los Césares), incluye dos registros con jeroglíficos (separados por un espacio) que presiden la composición de Vico. Al ser jeroglíficos más visibles que los del grabado de Orestila (izquierda), los alusivos a Cesonia son los que han centrado nuestra atención.

³² El gran templo de la *Isis campensis* fue construido en el año 38, al que conducía una avenida flanqueada por estatuaria y esfinges. Baltrusaitis, ob. cit., p. 14.

³³ Para la implantación del culto a Isis y la instauración de los misterios isíacos en tiempos de Calígula, José M. SANTERO SANTURINO, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978, p. 47; también Segundo SERRANO PONCELA, *La cultura occidental*, Arte, Caracas, 1963, p. 112.

Según revelan las fuentes clásicas, Cesonia no destacó por su belleza, sino por su inteligencia y formación culta, tan elevadas como su lascivia, rasgos que, escribe Vico en base a Suetonio (recuérdese que en este caso los textos no son de Zantani, sino del propio Vico), hicieron que esta mujer, viuda en el instante de unirse al emperador, fuera la más «amata dal detto Gaio [Calígula] con tanto sfrenato ardore»³⁴. A partir de todo ello, se planteó el *desciframiento* de los jeroglíficos de Vico en dos sentidos distintos. El primero, en base a la distinción de aves: un pato [*vide infra*: I], y un pájaro [II] que parece tratarse de una paloma; de ser así, inicialmente se pensó que la intención de Vico pudiera haber sido relacionar «Paloma»³⁵ con el imaginario en torno a Cesonia, no sólo recogido por Suetonio, sino también por Flavio Josefo y Juvenal, alimentado por esas dotes amorosas, no exentas de unas artes mágicas que causaron la falta de juicio del emperador³⁶. Sin embargo, esta hipótesis cayó cuando, finalmente, se pudo figurar que el grabado de Orestila contiene la misma serie jeroglífica donde aparece la paloma³⁷. El segundo, en base a un ejercicio de transliteración y traducción al uso: los jeroglíficos cercanos a la efigie de Cesonia [II] corresponden a */wrt mr(y)[t]/*, ‘la gran amada’; en cuanto al otro registro [I], resulta confuso y, aun estar formado por signos aceptablemente ejecutados, se hace difícil poder identificar con claridad un *sa-Ra*, que indicaría, en caso de serlo, que estamos ante el nombre de un faraón. Tal vez ahora sí fruto del azar, tenemos a Cesonia como *gran amada del faraón*, la «amata dal detto Gaio» de Vico³⁸.



[I]
t/r sa Ra [¿?]
h [signo descontextualizado
en margen izquierdo]

[II]
wrt mr(y)[t]
‘gran amada’

«CAESONIA C-CAESARIA AUG.»

[Título tomado de inscripción en medalla].

Estampa, buril.

Enea Vico, *Serie de emperatrices romanas sacadas de medallas antiguas*, ca. 1550 | RBME 28-II-9, fol. s/n [121]

A diferencia de las obras impresas de 1557 y 1558, esta estampa carece del epitafio latino [*vide* página anterior].

³⁴ Enea VICO, *Le imagini delle donne Auguste intagliate in istampa di rame con le vite et ispositioni di Enea Vico*, Appresso Enea Vico Parmigiano, et Vincenzo Valgrisio all’insegna d’Erasmus, Vinegia, 1557, lib. I, p. 133. Respecto a Suetonio, *Vida de los doce Césares*, «Calígula», XXV.

³⁵ Recuérdese lo dicho sobre el significado de «Paloma» en Eliano (‘lascivia’) y Horapolo (‘viudedad’). Véase Capítulo VI (final nota 85).

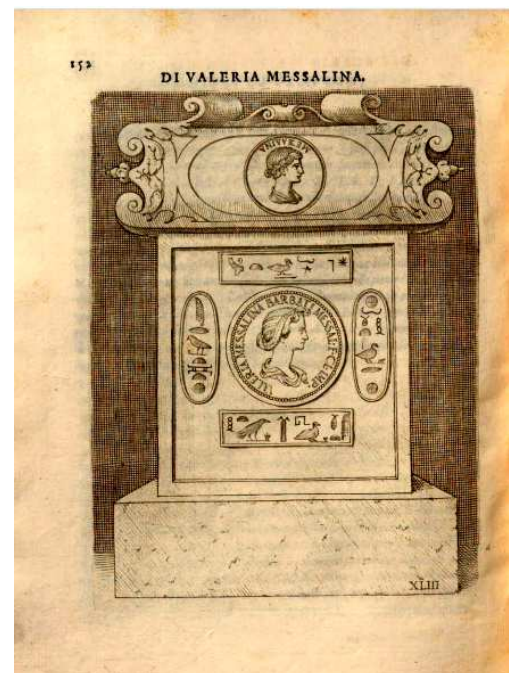
³⁶ Este imaginario forjado en el mundo antiguo llegó al siglo XVI de este modo: «Que a este hombre [Calígula] le fue dada cierta bebida y medicamento por su muger, llamada Cesonia, con que se hizo furioso y falto de juyzio natural, dado selo ella para efeto de q la amasse». Mexía, *Historia Imperial*, ob. cit., «Cayo Calígula», fol. 28r.

³⁷ En este sentido, la segunda esposa de Calígula no era viuda, sino la mujer de Pisón, a quien el emperador le arrebató Orestila al poco tiempo de casarse (o, según la fuente, incluso en el preciso momento de producirse el enlace).

³⁸ Agradecer de nuevo a Luis Manuel González, así como a la profesora Maite Rada Caballé, ambos del Museu Egipcí de Barcelona, sus observaciones a la hora de transliterar estas series jeroglíficas, sin duda complejas.

La rareza de tales jeroglíficos en su conjunto, con apariencia de *auténticos*, pero con matices que les confieren una extraña complejidad, evidencia que el modelo que sirvió a Enea Vico para su copia era distinto al de, sin ir más lejos, Hollanda o Heemskerck; unos jeroglíficos posiblemente tardíos, ya de época romana, que suelen incluir alteraciones en el trazo de los caracteres y signos descontextualizados. De ahí que los jeroglíficos presentes en el tercer grabado de Vico, los relativos a Valeria Mesalina, segunda esposa de Claudio, sean claves para esclarecer el modelo que empleó Vico. Las dos series jeroglíficas de Cesonia se repiten en Mesalina, si bien con variaciones y ampliaciones, insertadas además en dos cartuchos (registros laterales) y en dos rectángulos a modo de *serej* epigráfico (arriba y abajo), en los cuales se dan las mismas alteraciones que, según decíamos, son características de inscripciones ya tardías.

«DI VALERIA MESSALINA»
Enea Vico, *Le imagini delle donne Auguste*,
Vincenzo Valgrisió all'insegna d'Erasmio, Vinegia, 1557,
p. 152



Los jeroglíficos que vemos tanto aquí, rodeando a Mesalina, como los que acompañan a las esposas de Calígula, están extraídos de una *tabula hieroglyphica* que el propio Vico reprodujo poco después de sacar estos grabados. Lo hizo en 1559, en una obra dedicada en esta ocasión al recién ascendido al trono imperial Fernando de Habsburgo, que compilaba 11 planchas, sin texto, sobre esta *tabula hieroglyphica* y que apareció bajo el título *Vetustissimæ tabulæ Æneæ hieroglyphicis hoc est Sacris Ægyptiorum literis caelatae* (Venecia, 1559). Aun no reflejarse en el título, el motivo central de esta obra era un objeto al que hemos aludido anteriormente: la *Tabula isiaca*. Y es en ella donde reside el modelo que sirvió al humanista de Parma para las composiciones jeroglíficas de sus emperatrices romanas, demostrando que, incluso antes de dotarla de entidad propia en esta publicación específica, Vico había atendido los jeroglíficos –efectivamente tardíos– contenidos en el controvertido objeto *egiptizante*. Ese mismo año 1559, y probablemente también en Venecia, grabó esa *tabula hieroglyphica* a tamaño natural, con la máxima precisión que ello requería, por lo que Enea Vico se convirtió en todo un referente para las versiones posteriores, casi idénticas, de la *Tabula isiaca*³⁹.

³⁹ Me refiero a las de Giacomo Franco y Lorenzo Pignoria en la Venecia de 1600 y 1605, respectivamente; sin olvidar las posteriores de Kircher, de mediados del siglo XVII, y de Montfaucon, ya del primer tercio del XVIII.

Pese a la relevancia de ambas publicaciones aparecidas en 1559, las de Vico no son las únicas muestras gráficas quinientistas de la *Tabula isiaca*. Una de las primeras aportaciones suele ser la adjudicada a Stephen Winand Pigge (1520-1604), enmarcada en una recopilación de dibujos sobre antigüedades romanas que este humanista y anticuario neerlandés, más conocido por su latinización a Stephanus Vinandus Pighius, realizó entre 1548 y 1557, reuniéndolos de forma compacta en el *Codex Pighianus*, citado a colación de la esfinge capitolina de Acoris, y del que se conservan un par de copias⁴⁰. Ahora bien, al margen de la aportación de Pighius, fue el formato con el que Vico presentó en 1559 la *Tabula isiaca*, sin olvidar el prelude de sus jeroglíficos extrapolados de la *tabula* e insertados en sus imágenes de emperatrices romanas, lo que configuró el imaginario de este objeto *egiptizante* del que, según avanzábamos en Capítulo VI, se tenía noticia desde la década de 1520 y que a merced del humanista de Parma quedó instaurado de forma transversal en el horizonte intelectual de la segunda mitad del Quinientos, gracias a eruditos tan dispares como Morillon, Ortelius o Agustín con, eso sí, un nexo en común entre ellos: la voluntad de explotar todas las posibilidades que la medallística y la numismática pudieran dar de sí, algo iniciado por Vico a mediados siglo XVI y arraigado por completo en la cultura anticuaría de finales de la centuria.



«CANOPI. | Ex tabula hieroglyphica Pe | tri Bembi»
Abraham Ortelius,
*Deorum dearunque capita ex vetustis numismatibus
in gratiam Antiquitatis studiosorum effigiata et edita*
Philippus Gallaeus, Antuerpiæ, 1573
fol. s/n.

Habría sido durante el *Sacco di Roma* perpetrado a principios de mayo de 1527 por las tropas imperiales de Carlos V cuando, en medio del episodio contra la Liga de Cognac, trascendió el hallazgo en la ciudad de una antigüedad excepcional, considerada en adelante como la más bella y ancestral de cuantas hubiere. Pese a tal excepcionalidad, su aparición no era un hecho aislado. El descubrimiento de elementos arqueológicos, estatuaria o inscripciones epigráficas, así como la aparición parcial de estructuras

⁴⁰ En la Universitätsbibliothek de Tübingen y en la Staatsbibliothek de Berlín; para la localización de sendos ejemplares, James S. CURL, *The Egyptian revival. Ancient Egypt as the inspiration for design motifs in the West*, Routledge Taylor & Francis Group, Suffolk, 2005, p. 111. Pese a su enorme interés histórico-artístico, el códice de Pighius no fue estudiado *in extenso* hasta mediados siglo XIX por Otto JAHN, *Über die Zeichnungen antiker Monumente im Codex Pighianus*, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Leipzig, 1868.

antiguas, solían darse en medio de conflictos bélicos o bien durante la construcción de fortalezas y ciudadelas, más si cabe en lugares como la Península itálica, donde la presencia de ruinas y vestigios estaba por todas partes⁴¹. Pero que el hallazgo en cuestión trascendiera en la Roma de 1527 –hablamos, en efecto, de la *Tabula isiacae*– no significa que se descubriera entonces; perfectamente podría haberse producido con anterioridad, quién sabe si por lo menos un par de años atrás, y luego caer en manos de los soldados imperiales durante el saqueo de Roma, quienes la hubieran vendido a un personaje que ya nos ha salido anteriormente, el cardenal Pietro Bembo (1470-1547), a fin de que la incluyera en su tan preciada colección de antigüedades⁴².

Son datos sin duda confusos; de ahí que una extensa bibliografía al respecto, tanto por número de publicaciones como por su dilatación en el tiempo, se haya encargado de vestir tal confusión con matices y puntualizaciones que intentan con mayor o menor fortuna esclarecer desde cuándo la *Tabula isiacae* era conocida en la Italia del *Cinquecento*⁴³. Sea como fuere, la confusión parece disiparse a partir de que Torquato Bembo, uno de los tres hijos del cardenal, heredara en 1547 la *tabula* y el resto de las antigüedades que habían pertenecido a su padre, si bien la colección bembina se disgregaría al poco tiempo y la *Tabula isiacae* conocería en el futuro diversos paraderos⁴⁴.

⁴¹ El fortuito descubrimiento de elementos *egiptizantes* en la Italia renacentista solía tener el *leitmotiv* del trasfondo bélico. De ello es ejemplo paradigmático Turín; tras la ocupación francesa de 1536-1563, se procedió a la proyección de la ciudadela, encargada en 1564 a Francesco Paccioto. Fue durante su construcción cuando apareció en 1567 una inscripción dedicada a Isis que, de hecho, plasmó lo que ya formaba parte del imaginario del momento, que remontaba los orígenes míticos de la ciudad del Piamonte a una fundación egipcia. El lugar en el que se encontró la inscripción isíaca, donde antaño se ubicaba San Solutore Maggiore (abadía medieval derribada durante la invasión francesa), fue interpretado como un antiguo recinto de culto egipcio, emplazamiento del *iseo* de Turín.

⁴² Se desconoce con exactitud cuándo la *Tabula isiacae* fue descubierta. Para la defensa de su hallazgo en 1525, Baltrusaitis, ob. cit., p. 66. También Alessandro ROCCATI, *Il Museo Egizio di Torino*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1974, p. 35. Por su parte, y en base a Lorenzo Pignoria, autor de una de esas versiones prácticamente análogas (incluso en el título) del tratado de Enea Vico, no queda claro si la *tabula* apareció antes o durante el *sacco* de 1527, pero sí asegura que estaría en poder de Pablo III Farnese en los años 1530, de quien hubiera caído «in manus magni viri Petri Bembi Cardinalis», Laurentio PIGNORIO, *Vetustissimae tabulae aenea Sacris Aegyptiorum Simulachris coelatae accurata explicatio*, A. Rampazettum, Venetiis, 1605, fol. 6v.

⁴³ No falta quien ha sostenido que era conocida incluso con anterioridad al decenio de 1520; así lo aseguró Karl Giehlow a principios del siglo XIX, otorgando mayor notoriedad al cardenal Bembo y, ya de paso, justificando porqué la *Tabula isiacae* era conocida como *Mensa bembina* (Giehlow, art. cit., p. 111); Bembo, humanista y bibliotecario del Vaticano, hubiera tenido conocimiento de ella durante su estancia en Roma, transcurrida durante el pontificado de León X (1513-1521). En este caso, las noticias de la *tabula* se situarían a inicios del XVI y Bembo, interesado por *lo egipcio*, la hubiera conseguido para incluirla en su gabinete de curiosidades y estudiarla; tal presencia en la colección bembina quedaría atestiguada a través de dibujos y esbozos de la *tabula* que, al parecer, el propio Bembo mandó elaborar hacia 1520, con el objetivo de difundirlos entre los círculos humanistas (Curl, ob. cit., 117). Ahora bien, otros autores aseguran que la *mensa* no estuvo en posesión de Bembo hasta una fecha tan tardía como 1539, año de su nombramiento como cardenal; y todavía otros han retardado aún más el hallazgo de la *Tabula isiacae*, cifrándolo a finales década de 1540, en el último tramo del pontificado de Pablo III y una vez Bembo ya había muerto. Estas últimas son teorías descartables, pero no por ello deben obviarse para constatar la controversia permanente que ha envuelto, y lo sigue haciendo, a la *Tabula isiacae*. Para su ingreso en 1539, Sir John E. SANDYS, *From the revival of learning to the end of the eighteenth century in Italy, France, England and the Netherlands*, vol. II: *A History of Classical Scholarship*, Hafner Pub.&Co., New York, 1958 [1ª ed. 1908], p. 114. Para su aparición a finales años 1540, Karl BAEDEKER, *Northern Italy as far as Leghorn, Florence and Ancona and the Island of Corsica. Handbook for Travellers*, Williams & Norgate, London, 1868; cap. «Turin-Museum of Antiquities», p. 100. Acabamos este baile de datos y fechas con dos propuestas insostenibles: la del hallazgo de la *tabula* en 1549 en Villa Caffarelli, Roma, William W. WESTCOTT, *The Isiac Tablet of Cardinal Bembo. Its History and Occult Significance*, Robt. H. Fryar, Bath, 1887; y la no menos imprecisa, en sentido inverso, que se estimaba en el siglo XVIII, al asegurarse que la *Tabula isiacae* estaba en Italia desde tiempos de las Cruzadas (Diderot y D'Alembert, *Encyclopédie*, ob. cit., vol. VIII, 1766, p. 912).

⁴⁴ Puesto que Torquato Bembo la puso a disposición del duque de Mantua, Vincenzo Gonzaga (1562-1612), quien la adquirió e ingresó en la «preciosa Pinacotheca Serenissimi Ducis Mantuae inter illustrium Pictorum monumenta adservatur», Enrica LEOSPO, *La Mensa Isiacae di Torino*, Brill, Leiden, 1978, p. 19). En Mantua, aquella *tabula egittia di bronzo* debería permanecer algunos años, generando una rica documentación conservada en el Archivo

Ahora bien, al margen de los avatares que tuvo la mesa, lo cierto es que su pertenencia a la colección bembina fue una etapa determinante y motivó su asociación al propietario primigenio, el cardenal Bembo, hasta el punto de convertirse en la *Mensa bembina*, o la variante *Ægyptiaca Bembi Tabula*. En este sentido, que Bembo poseía un repertorio anticuario de primera magnitud, estaba claro; y que lo realmente importante de él era aquella *cosa maravillosa de ver*⁴⁵, también. Una circunstancia, ésta, que explica que la *Tabula isiaca* acabara atrayendo a humanistas de signo tan distinto como un Valeriano o un Agustín. Algunos, en cambio, optaron por referirse a ella como *tabula hieroglyphica*⁴⁶, nombre con el que se reafirmaba la conexión entre jeroglífico y *lo supremo*, no sólo porque la diosa Isis –que ocupa la parte central de la *tabula*– había sido la inventora y la transmisora de las *letras egipcias*, sino porque los jeroglíficos se regían a través de un «Supremo Deorum Ordini»⁴⁷. Una conexión no exenta de interferencias, precisamente derivadas de su identificación como una *tabula hieroglyphica* y que, con aportaciones visuales como el «CANOPI» del *Deorum dearumque capita* de Ortelius que veíamos unas páginas atrás, se animaba a la mezcla de elementos iconográficos los cuales, pese a no ser jeroglíficos, serían recepcionados como tal y servirían de base para que estudiosos posteriores siguieran anclados en esos postulados; es el caso de Lorenzo Pignoria (1571-1631), que en *Characteres Ægyptii* (Frankfurt, 1608) entendía las escenas votivas y naturalistas insertas en los bordes de la mesa como series jeroglíficas –aun no serlo.



Supra. Borde superior de la *Tabula isiaca* según Vico, *Vetustissimæ tabulæ Æneae hieroglyphicis*, Venecia, 1559.

Infra. Borde lateral izquierdo de la *Tabula isiaca*, pero en la versión de Kircher que, aunque posterior (1654), toma el grabado de Vico y, al estar policromado, se observan mejor las escenas votivas y naturalistas.



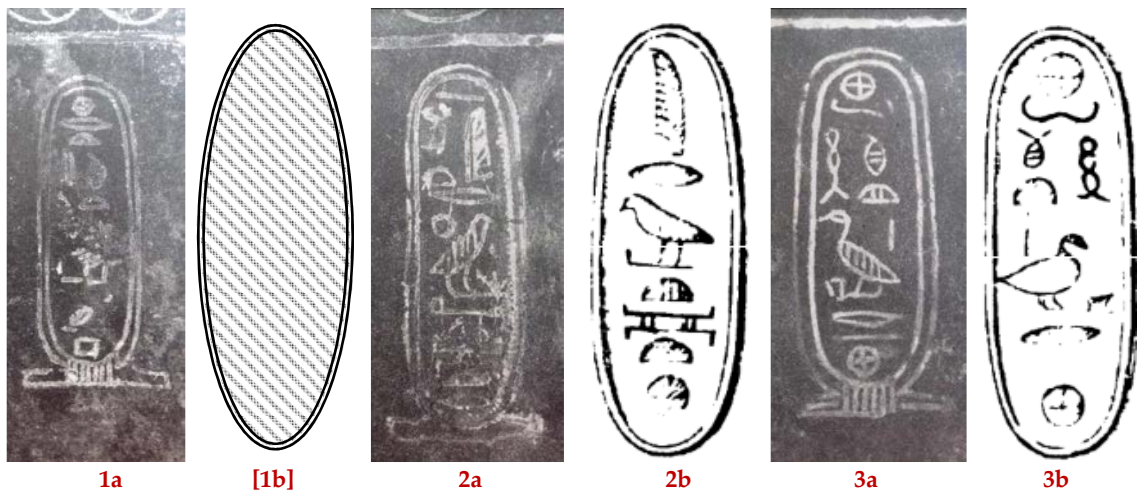
Gonzaga di Mantova que ratificaba la idea por la que, según decíamos, se trataba de uno de los objetos artísticos, arqueológicos e históricos más preciados de cuantos hubiere, «della quale non si può dubitare che non sia meritevole di esser posta in ogni honoratissimo studio» (Leospo, ob. cit., *idem*). A raíz del *Sacco di Mantova* ocurrido en julio de 1630, la *Tabula isiaca* se trasladó al Ducado de Saboya, donde estuvo por espacio de tres décadas en el *Gabinetto delle curiosità* de la Casa Saboya, hasta que un incendio arrasó el palacio ducal y la *mensa* tuvo que ser de nuevo trasladada, en este caso a Turín. Allí fue emplazada en una de las propiedades que los Gonzaga tenían en la capital del Piemonte, el Palazzo dei Duchi di Savoia. De Turín, la *Tabula isiaca* ya no se movería más, si bien en el siglo XVIII cambió el palacio ducal por el Museo della Regia Università di Torino. Ya en el XIX, los fondos museísticos de la universidad se habían multiplicado de tal forma con la recepción de materiales llegados de Egipto (fruto de campañas que emulaban la napoleónica de 1798-1799), que tuvieron que someterse a una reorganización, cometido que recayó en Bernardino Drovetti. Corría el año 1824 y nació la Collezione Drovetti, embrión del futuro Museo Egizio di Torino, actual sede que custodia la *Tabula isiaca*. Para los orígenes de este museo italiano, el segundo en importancia tras el Museo Egipcio del Cairo, Ana M. DONADONI, *Il Museo Egizio di Torino. Guida alla lettura di una civiltà*, Istituto Geografico de Agostini, Novara, 1988, esp. p. 15 y ss.

⁴⁵ Así lo aseguraba Lodovico Beccadelli (1501-1572) en un manuscrito elaborado hacia 1530, inédito hasta finales del XVIII. Hablando de la colección de Bembo, Beccadelli nos dice que aglutinaba «Medaglie, et Scolture, et Pitture antiche, et moderne; delle quali cose havea un studio cosi bene instrutto, ch'in Italia forse pochi pari havea, fra l'altre teneva una Tavola di rame assai ben grande lavorata d'argento a figure egittie, cosa maravigliosa a vedere». Lodovico BECCADELLI, *Monumenti di Varia Letteratura tratti dai Manoscritti di M. Lodovico Beccadelli*, t. I, parte II, Nell'Institutio Nazionale, Bologna, 1799, cap. «Vita del Cardinale Pietro Bembo», p. 234.

⁴⁶ Sin ir más lejos, Ortelius menciona la «tabla de jeroglíficos egipcios hecha por Bembo». Para ello, acúdase al Apéndice de Textos, Documento I/6.

⁴⁷ Joannes GOROPIUS BECANUS, *Hieroglyphicorum*, tratado incluido en *Opera Ioan Goropii Becani*, Ex Officina Christophorus Plantinus, Antverpiæ, 1580, lib. VII, p. 99.

En cualquier caso, quien sí había tenido claro qué eran jeroglíficos y qué no lo eran en el contexto de la *Tabula isiaca*, fue Enea Vico. Lo que nosotros no tenemos tan claro es por qué el grabador parmesano asió determinados jeroglíficos de la mesa y los asoció al entorno de Calígula y Claudio, ambos emperadores tan estrechamente vinculados a los cultos isíacos y a la *tabula*, en particular el segundo, cuyo nombre es el único inteligible en ella, aunque no toda la comunidad egiptológica comparte tal afirmación. En efecto, que la *Mensa bembina* contenga los cartuchos con el *nomen* y el *prænomen* de Claudio como faraón de Egipto, junto a un tercero, el cartucho correspondiente al título de «CÆSAR AUTOKRATOR»⁴⁸, es una cuestión que suscita la controversia propia de la nomenclatura real egipcia en época imperial, sumamente compleja por las variantes gráficas y matices fonéticos que el mundo romano introdujo en la escritura jeroglífica⁴⁹.



1a | 2a | 3a ► *Nomen, prænomen* y título de *καίσαρ αὐτοκράτωρ* («CÆSAR AUTOKRATOR») del emperador Claudio como faraón de Egipto a partir de tres cartuchos de la *Tabula isiaca*, según hipótesis de E. Scamuzzi. Para defenderla, se obviaron o simplificaron fonemas y grafías que forman parte de los cartuchos de Claudio y que difieren en la *Tabula isiaca*. Ernesto Scamuzzi, *La Mensa Isiaca del Regio Museo di Antichità di Torino*, Pub. Egittologiche del R. Museo di Torino/Giovanni Bardi Ed., Roma, 1939, pp. 23-25.

[1b] | 2b | 3b ► Cartuchos insertos en el grabado «DI VALERIA MESSALINA» de Enea Vico, *Le imagini delle donne Auguste*, Vincenzo Valgrisio all'insegna d'Erasmus, Vinegia, 1557, p. 152. Es posible que el primero fuera descartado porque presentara, ya a mediados del siglo XVI, un desgaste parecido al actual.

⁴⁸ Como faraón de Egipto, el nombre íntegro fue: «Tiberios Klaudios | Autokrator Heqa Heqau Mery Aset Ptah | Ka Nakht Djed Iakh Shu [em] Akhet», 'Tiberio Klaudios, Emperador y Gobernante de Gobernantes, Amado de [los dioses] Isis y Ptah | el Fuerte Toro de la apacible Luna en el Horizonte'. Para el nombre completo, formado por tres bloques que corresponden a cada uno de los tres cartuchos (que aquí no ofrecemos), la referencia bibliográfica es como sigue: para el 1º y 3º, William F. PETRIE, *Athribis*, Office of School of Archaeology-University College/B. Quaritch, London, 1908, p. 9; para el 3º, Jürgen von BECKERATH, *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*, Kunstverl, München, 1984, p. 124; y una última referencia para el 2º y 3º, Karl Richard LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien nach den Zeichnungen*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin, 1849, p. 199, p. 240.

⁴⁹ En la primera mitad del siglo XX, Ernesto Scamuzzi, egiptólogo y director del Museo Egizio di Torino, defendió que la *Tabula isiaca* presenta tres cartuchos legibles con el nombre de nacimiento y coronación de Claudio, siendo el tercero el pertinente al título *καίσαρ αὐτοκράτωρ*. Ernesto SCAMUZZI, *La Mensa Isiaca del Regio Museo di Antichità di Torino*, Pubblicazioni Egittologiche del R. Museo di Torino/Dott. Giovanni Bardi Editore, Roma, 1939, pp. 22-27. La propuesta de Scamuzzi no convenció ni a la Egiptología de entonces, ni tampoco a la de ahora, ambas muy condicionadas por el estudio de la nomenclatura y la titulación reales del citado Henri GAUTHIER, 'Le Livre des Rois d'Égypte. Recueil de titres et protocoles royaux, noms propres de rois, reines, princes, princesses et parents de rois', en *Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Française d'Archéologie Orientale du Caire*, t. V, IFAO, Cairo, 1917, cap. 4 «Tibère Claude Cèsar Auguste Germanicus», pp. 47-62.

* Al respecto, M^a Amparo ARROYO DE LA FUENTE, «Propuesta para un análisis iconográfico de la Tabla isiaca del Museo Egipcio de Turín», tesis doctoral inédita, Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 2012, p. 385.

De lo expuesto en torno a la supuesta titulación real de Claudio como faraón de Egipto, un par de observaciones en relación con el tema aquí tratado. La primera es que, se esté de acuerdo, o no, con la identificación de los cartuchos insertos en la *Tabula isiaca* y su adjudicación al cuarto emperador de la dinastía Julio-Claudia, existe una casuística que, como mínimo, resulta desconcertante; incluso antes de que Vico, por mandato de Torquato Bembo, hiciera grabar en cobre un dibujo a tamaño real de la *Tabula isiaca* que, dedicado al recién nombrado emperador Habsburgo, Fernando I⁵⁰, vería la luz en la Venecia de 1559 y serviría de base para las versiones del propio Vico (en formatos más asequibles), y las posteriores (Franco, Pignoria, Kircher, Montfaucon), el parmesano ya había extraído parte de sus jeroglíficos para situarlos en ciertos grabados de sus *series* de estampas realizadas entre 1550 y 1557. Y esto es revelador *per se*: Vico extrajo jeroglíficos, no figuraciones tenidas en la época como tales; y todo apunta que no los eligió al azar, sino que, de forma intuitiva, percibió que aquellos acotados mediante óvalos (cartuchos) debían tener más notoriedad que los que carecían de ellos. Y esta intuición nos lleva a la segunda observación: los cartuchos asociados a la segunda esposa de Claudio fueron los atribuibles –valga la redundancia– a Claudio, y aun estar los signos invertidos en la imagen de Vico (quizá por una transposición de la plancha), el vínculo que anudó el grabador fue certero, insisto que con reservas a tenor de las discrepancias lingüístico-egiptológicas esgrimidas.

En definitiva, las fuentes egipcias (pero fuera de Egipto) y las fuentes *egiptizantes* (en particular la *Tabula isiaca*, de factura alejandrina o romana en época Alto Imperial), ofrecían un contacto con los jeroglíficos egipcios que, con mayor o menor acierto, alimentaba el *renacimiento jeroglífico*, aun entrar en competencia con el nutrido por el jeroglífico humanista. Claro que a esas dos vías de recepción aún podemos añadir una tercera. Y es que tal vez el mundo árabe también tuviera algo que decir al respecto.

VII.1.2. Hacia la figuración del *auténtico* jeroglífico: fuentes egipcias en el mundo árabe

No es esta la primera vez que el mundo árabe irrumpe en nuestra investigación. A él hemos acudido al referirnos a trasuntos de naturaleza distinta, en los que se ha visto –y se verá al tratar de la *mumia*– hasta qué punto la tradición árabe actuó de transmisora de fuentes egipcias antiguas, bajo el habitual amparo de versiones latinas y en romance. En una dirección similar a la mediación árabe en la recepción egipcia quinientista a merced de la intercesión historiográfica, fundacional o médico-farmacológica (en relación con las momias que nos esperan más tarde), se planteó la posibilidad de establecer una conexión análoga en materia jeroglífica. De ahí la hipótesis que, a través de tal mediación, se hubiera tenido algún tipo de noticia sobre el jeroglífico egipcio en la segunda mitad del XVI. Hipótesis verosímil a tenor de la *multiplicidad de contornos* que dibuja la recepción egipcia. De un lado, porque en ciertos estudios realizados en los últimos años se ha abogado, en base a fuentes árabes, por una atención científica y rigurosa en tiempos medievales para con la civilización faraónica, en particular respecto a su sistema de escritura jeroglífica, un interés con tintes ‘pre-egiptológicos’, empleando un término acorde con el talante de estos estudios, contrarios a la idea de que los sedimentos del jeroglífico *auténtico* estaban demasiado sepultados en el Medievo.

⁵⁰ Scamuzzi, ob. cit., p. 10.

Del otro, porque entre los vastísimos fondos de manuscritos árabes custodiados en la Laurentina quizá pudiera hallarse alguna de las fuentes que contienen trazas de materia jeroglífica. Veamos hasta dónde da de sí la verosimilitud.

Al margen de la tradición del jeroglífico humanista alentada por el tratado de Horapolo y sus antecesores, pudo existir una tradición jeroglífica *ad hoc* que hubiera permitido preservar el conocimiento y uso de la escritura jeroglífica originaria del Egipto faraónico. En la Antigüedad tardía, la prohibición de los cultos paganos y la clausura de las escuelas filosóficas ateniense y alejandrina (siglos IV-VI), aglutinadoras del pensamiento y de los saberes de la Antigüedad⁵¹, supuso una traslación del conocimiento greco-alejandrino a otros puntos geográficos. El exilio al que se vieron abocados sus integrantes los condujo primero a Anatolia, donde se instalarían en Antioquia y Harrán (sureste de la actual Turquía) y por aquel entonces parte del Imperio persa de los Sasánida; allí se formó una comunidad –no exenta de ciertos tintes sectarios– conocida como *sabeos* de Harrán (o Escuela de Harrán), al tomar el nombre de la principal urbe donde se asentaron entre los siglos VI-IX; más tarde, a partir del X, se trasladarían a otros puntos del Oriente Próximo, fijando emplazamiento en Bagdad⁵². Para entonces, la Escuela de Harrán se había convertido en una especie de *isla cultural* del mundo islámico y, desde esas lejanas latitudes, los *sabeos* irradiaban a Occidente su percepción de la Antigüedad clásica, su ciencia basada en el sincretismo helenístico y la filosofía hermética, sus conocimientos astronómicos y matemáticos, junto a sus creencias basadas en la magia astral, dada su condición de adorar a los astros y los planetas.

Una irradiación que llegaría hasta la Península ibérica de la Baja Edad Media, instalándose en la *scientia astrorum* practicada en los círculos de Alfonso X, desde los que surgieron, por ejemplo, algunas versiones castellanas de esos tratados sobre magia astral: el *Libro de astromagia* y el *Libro de las formas et de las ymagenes que son en los cielos*⁵³. Ahora bien, en la retaguardia de esta irradiación pagana, los *sabeos* llevaron a cabo el cometido para nosotros más trascendente: la conservación de documentos antiguos; para ello era ineludible la copia y traducción al árabe de textos paganos, en su mayoría griegos, persas e hindúes, junto a otros relativos a la *escritura sagrada* (en su acepción original de ‘palabras divinas’) de la lengua egipcia antigua, la jeroglífica. Al igual que el resto de textos, los de factura egipcia debían preservarse y traducirse para que el conocimiento vertido en ellos no se perdiera. De ahí que obras que abarcan una extensa cronología (siglos VII-XIV) fueran el fruto de este cometido, tras las cuales había un nutrido listado de autores árabes, en su mayoría alquimistas y místicos sufíes, entre

⁵¹ Para el detalle de la evolución en las paulatinas restricciones de los paganos a la facultad de enseñar, hasta el cierre definitivo de la escuela filosófica de Alejandría y la *Akademeia* de Atenas, Gonzalo FERNÁNDEZ, “La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529”, en *Erytheia*, VIII, 2 (1987), pp. 203-207.

⁵² Para el detalle de esta traslación geográfica y, con ella, del conocimiento pagano, George SALIBA, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, The MIT Press, Cambridge & London, 2007, p. 5 y ss.; Max MEYERHOF, “Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts den Arabern”, en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse* (1930), pp. 389-429; David PINGREE, “The Sabians of Harran and the Classical Tradition”, en *International Journal of the Classical Tradition*, IX, 1 (2002), pp. 8-35.

⁵³ De esta última, se conserva copia en la Laurentina. Para esta recepción en la esfera alfonsina, remítome a Alejandro GARCÍA AVILÉS, “Imágenes mágicas. La obra astromágica de Alfonso X y su fortuna en la Europa bajomedieval”, en Miguel Rodríguez Llopis (coord.), *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Ed. Regional de Murcia, Murcia, 1997, pp. 135-172. Para la entrada peninsular de textos paganos *sabeos* a partir del siglo X con la llegada a España de algunos eruditos procedentes de Harrán, Cook, art. cit., esp. pp. 98-99.

ellos Ibn Wahšiyya, que atendieron antiguos alfabetos de los que pudieran obtenerse finalidades de carácter mágico⁵⁴. El objetivo último, pues, no distaba tanto del que luego perseguiría el Humanismo quinientista con *su* jeroglífico tenido por egipcio.

CUADRO 4

RELACIÓN DE AUTORES Y OBRAS SOBRE EL ESTUDIO DEL JEROGLÍFICO EGIPCIO EN LA TRADICIÓN ÁRABE, SIGLOS VII-XIV

*Siempre que es posible, se cita la localización de la obra y un esbozo sobre su contenido*⁵⁵

Mediados s. VII-mediados s. VIII	Ŷabir Ibn Hayyān Obra: <i>Hall Al-Rumuz wa Mafatih al-Kumuz</i> Localización: perdida <i>Establece que cada signo jeroglífico corresponde a una idea (ideograma) y les otorga un valor talismánico.</i>
Primera mitad siglo IX	Ayub Ibn Maslama Obra: <i>Aqlam al-Mutaqadinem</i> Localización: Al-Assad Library Damascus, Mss 1024 <i>Por orden de Al-Mamun, traduce jeroglíficos en el área de Guiza.</i>
Siglo IX (hasta ca. 860)	Dhu Al-Nūn Al-Misrī Obra: <i>Hall Al-Rumzi</i> Localización: Atatürk Kitaplığı, Istanbul, Ms Muallim Cevdet K290 <i>Conocedor del copto. Interpreta y traduce caracteres demóticos.</i>
Siglos IX-X	Ibn Wahšiyya Al-Sufi Obra: <i>Šawq al-mustahām fī maʿrifat rumūz al-aqlām</i> Localización: -Bibliothèque Nationale de France: BNF Ms Arabe 6805 -Copia cairota, hoy perdida, que sirvió de base para su publicación en 1806 -Biblioteca Sipahsālār de Teherán (National Library of Iran): ¿sign.? -Bayerische Staatsbibliothek: BSB Cod. Arab. Mss 789 <i>Identifica correctamente signos jeroglíficos, les da valores fonéticos y señala la existencia de determinativos.</i>
Siglo X	Mohammad Ibn Umail Obra: <i>Al-Maʿ Al-Warāqi</i> Localización: ¿perdida? Estudioso de la antigua cultura egipcia y del panteón faraónico (templos, cosmogonías, deidades). <i>No tengo claro que se ocupara de la materia jeroglífica.</i>
Siglos X-XI	Ibn Fatik Obra: ¿título? Distingue las 3 escrituras de la lengua egipcia: jeroglífica, hierática, demótica
Siglo XIII (hasta ca. 1270)	Ibn Abi Usaybiʿah Obra: ¿título? Reafirma las 3 escrituras de la lengua egipcia: jeroglífica, hierática, demótica
Siglo XIV	Abu Al-Qasim AlʿIraqi Obra: <i>Hall Al-rumūz wa fak al-aqlām</i> Localización: -British Library: BL Ms Add 25724 -Bibliothèque Nationale de France: BNF Ms Arabe 2676 <i>Crea una tabla de traducción de los signos jeroglíficos al árabe, dotándolos de valores fonéticos correctos.</i>

⁵⁴ Cfr. Okasha EL-DALY, *Egyptology: the Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, University College London Press/Institute of Archaeology Publications, Routledge, London, 2005, p. 88 y ss.

⁵⁵ Cuadro elaborado, pero sólo parcialmente, en base a Giancarlo NEGRO, “A caccia dei tesori nascosti. Un’introduzione al *Libre des perles enfouies et du mystère précieux*”, en *Sahara Journal*, s/n (2008) [artículo accesible únicamente en versión digital: www.saharajournal.com/pdf/tesori_nascosti.pdf], Introducción, p. 16 n. IX. Según Negro, tras Abu Al-Qasim AlʿIraqi, alquimista originario de Irak que estuvo en Egipto, la tradición árabe en el estudio jeroglífico se interrumpe bruscamente, sin una razón clara que explique sus causas. Agradezco desde estas líneas a Jordi Garcés Montero, DEA en Egiptología y gran conocedor de los *sabeos*, la indicación de este artículo.

La cuestión es: si algunos textos de magia astral harriana, junto a otros, tales como un tratado sobre agricultura nabatea de Ibn Waḥṣiyya, pasaron a la esfera castellana, ¿cabe la posibilidad de que sucediera lo mismo con los de contenido jeroglífico? Pregunta no exenta de cierta simplicidad, cierto, pero en un tema de alcance como la recepción egipcia quinientista, no desligado de la dimensión medievalista y arabista, cobra significación⁵⁶. Además, el propio Waḥṣiyya fue tan conocido en el seno de la literatura hispánica medieval que las traducciones de algunas de sus obras en el *scriptorium* alfonsino se han considerado «the earliest European translations of Ibn Wahshiya in the vernacular»⁵⁷. Al margen de ello, esos autores árabes que eran en su mayoría, según decíamos, alquimistas y místicos sufíes, tomaron parte de las corrientes esotéricas y herméticas medievales que situaban en el seno de la civilización faraónica el origen de los saberes arcanos y de la mística⁵⁸. De ahí que los sedimentos del jeroglífico *auténtico* no estuvieran tan sepultados en el Medievo, al menos no en el mundo árabe; la aproximación de estos autores a los jeroglíficos egipcios les servía de mucho, tanto para incluirlos en obras de alquimia y mecánica, como para explotarlos desde el punto de vista gráfico y caligráfico. Así, satisfacían la exacerbada atención sufí por cuestiones de tipo grafológico, lo que en palabras de Waḥṣiyya sería una *pasión por el conocimiento de los símbolos de las escrituras*, puesto que «como la escritura cúfica, los jeroglíficos eran un sistema gráfico que respondía a criterios de proporcionalidad, belleza y armonía en la factura y disposición de los signos, al servicio de un mensaje trascendente»⁵⁹. Todo ello sin perder de vista aquellas finalidades de carácter mágico, ni tampoco que el jeroglífico era, en la tradición árabe, el «alfabeto del filósofo Hermes el Grande»⁶⁰, dicho *alfabeto hermesiano*⁶¹, en alusión a Hermes (equivalente al Trismegisto griego), figura mítica tenida por la historiografía oriental como primer rey del antiguo Egipto⁶².

Agrónomo, alquimista, astrólogo, entendido en materia de venenos y estudioso de los alfabetos antiguos, Aḥmad ibn Abī Bakr Ibn Waḥṣiyya al-Nabṭī fue uno de esos autores originarios de Irak, el emplazamiento definitivo de los integrantes de la *Escuela de Harrán*, descendiente en su caso de una familia nabatea (de ahí el gentilicio *al-Nabṭī* y su autoría del tratado sobre agricultura al que he aludido) que vivió entre finales del siglo IX y principios del X⁶³. En base a su manejo de textos egipcios, Waḥṣiyya no sólo

⁵⁶ Aun ser el uso de fuentes árabes más visible en el siglo XVII, caso del orientalista Tomás de León, para quien los autores árabes eran «buenos testigos» y habían abonado el terreno para el estudio jeroglífico de Kircher. Al respecto, García-Arenal y Rodríguez Mediano, *Un Oriente español...*, ob. cit., p. 385.

⁵⁷ George O. S. DARBY, “Ibn Wahshiya in Mediaeval Spanish Literature”, en *Isis*, vol. XXXIII, 4 (1941), pp. 433-438; cita textual en p. 437. Es el caso del tratado sobre agricultura nabatea a que ahora aludíamos, *Al-ḥilāḥaa al-Nabataiyya*, una de las obras más conocidas de Ibn Waḥṣiyya, arribada a Occidente durante la primera mitad del siglo XIII, a través de intermediarios como Tomás de Aquino. Pese a todo, la recepción de Waḥṣiyya no está tan clara y existe controversia al determinar cuándo empezó; en este sentido, entre los autores andalusíes era conocido, ya en los siglos XI-XII, un tal Wasifí, en el que ha querido identificarse a Ibn Waḥṣiyya (Cook, art. cit., p. 83).

⁵⁸ Cfr. Josep CERVELLÓ AUTUORI, *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2015, p. 225.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Idem*, p.226.

⁶¹ La expresión «Hermesian alphabet» se debe a Joseph von HAMMER, *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters explained with an Account of the Egyptian Priests, their classes, initiation and Sacrifices, in the Arabic Language by Ahmad bin Abubeker bin Wahshib*, Bulmer & Co., London, 1806, prefacio, p. IX. Obra, ésta, a la que volveremos.

⁶² Para el componente hermético en la historia Egipto faraónico a expensas de la historiografía árabe, véase Cook, art. cit., p. 67 y ss.

⁶³ Véase Jaakko HÄMEEN-ANTTILA, *The Last Pagans of Iraq: Ibn Wahshiyya and His Nabatean Agriculture*, Brill, Leiden, 2006.

supo reconocer los determinativos, elemento capital en la estructura gramatical de la escritura jeroglífica, e identificar valores fonéticos de algunos signos, sino también traducir fragmentos enteros o –como él mismo dice– mencionando su nombre original⁶⁴. Sus resultados fueron recogidos en *Šawq al-mustahām fī ma‘rifat rumūz al-aqlām*, o *Libro del deseo del apasionado por el conocimiento de los símbolos de las escrituras*, obra que se le atribuye, no sin discutibles dudas al respecto, siendo apócrifa para algunos arabistas⁶⁵, y de la cual en principio se tiene constancia de la existencia de tres copias manuscritas. La primera es una versión del siglo XI, adquirida por Athanasius Kircher en la isla de Malta en las postrimerías del decenio de 1630⁶⁶, que es la que sirvió de base para la conservada hoy en París⁶⁷. La segunda fue comprada en el Cairo a finales siglo XVIII por el orientalista austríaco e historiador del Imperio otomano Joseph von Hammer (1774-1856), quien la estudió, tradujo al inglés y publicó en 1806⁶⁸, si bien el original que utilizó está, al parecer, en paradero desconocido⁶⁹. Respecto a la tercera, se hallaría en la Biblioteca Sipahsālār de Teherán, aunque me ha sido imposible localizar los datos del ejemplar⁷⁰. Hasta aquí las copias del manuscrito de Waḥšiyya de las que se tiene constancia –reitero que en principio. Aunque bien pudieran existir, claro está, variantes de la obra que alterarían la existencia de sólo tres, teniendo en cuenta que Waḥšiyya reunió en el *Šawq al-mustahām* textos relativos a la sabiduría de los sacerdotes egipcios y, por ende, de contenido diverso, dirimiéndose entre lo concerniente al campo de la lingüística y la filología (la parte donde el autor atiende los alfabetos antiguos, entre los cuales el jeroglífico), y por otro lado lo relativo al campo de números y matemáticas.

Al margen de las desapariciones ocasionadas durante la invasión napoleónica, de las donaciones, extravíos y, por supuesto, hurtos de todo tipo, un punto y aparte viene dado por los *funestos* incendios que han acechado la Biblioteca de El Escorial⁷¹.

⁶⁴ Cfr. Iyād Jālid Al-ṬABĀ‘, *Manḥý Tahqīq al-Majtū‘āt wa ma‘bu Šawq al-Mustahām*, Dar El-Fikr, Damascus, 2003, p. 132. En el desciframiento jeroglífico árabe tuvo un importante papel el copto, último estadio de la lengua egipcia, al igual que también lo tendría en el desciframiento europeo del siglo XVIII, encabezado por Champollion.

⁶⁵ Al respecto, Jaakko HÄMEEN-ANTTILA, “Ibn Wahshiyya and Magic”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, X (1999), pp. 39-48 (esp. p. 41). No sólo dudas respecto a la autoría, sino que el *Šawq* de Ibn Waḥšiyya ha llegado a ser considerado por algunos como un *fraude* de la literatura hermética perpetrada desde Irak (Cook, art. cit., p. 96).

⁶⁶ Por tanto, esta adquisición maltesa no tuvo lugar en el siglo XVI, tal y como ha señalado Cervelló (*idem*, p. 226), sino a finales años treinta del XVII. No obstante, se desconocen los detalles sobre cómo el jesuita alemán consiguió la copia durante su estancia en Malta entre 1637-1638, enmarcada en un viaje por el sur de Italia y algunas islas del Mediterráneo; en este sentido, «it is not clear whether Kircher had already intended to look there for old manuscripts or whether he found them “by chance”». Harald GROPP, “Bin Wahshiyya’s 93 Alphabets and Mathematics, en Emilia Calvo *et alii* (eds.), *A Shared Legacy. Islamic Science East and West. Homage to Professor J. M. Millàs Vallierosa*, Publicacions de la UB, Barcelona, 2008, p. 178. Fue esta copia, pues, la utilizada luego por Kircher en su estudio jeroglífico del *Cedipus Aegyptiacus* (Roma, 1654), el *Cedypsi* que aludía Tomás de León (véase nota 56).

⁶⁷ En la ficha de catalogación se indica que el documento ingresó en BNF en 1932 y, asimismo, se ofrece su recorrido secular: el original del siglo IX se hubiera copiado en el XI, aunque la conservada en la BNF no sería esta segunda copia, sino una posterior de mediados XVIII. En cualquier caso, en el documento se explicita el nombre de «Aḥmad ibn Abī Bakr Ibn Waḥšiyya al-Nabṭī al-Kaldānī» (BNF Ms Arabe 6805, fol. 131), de ahí que consideremos *discutibles* las dudas en torno a su autoría, pues posiblemente sea una de las pocas cosas claras.

⁶⁸ Obra referida en nota 61. Hammer ocupó un cargo diplomático en la embajada austríaca de Estambul en 1799, coincidiendo con la expedición napoleónica en Egipto. En este contexto, se emprendió la campaña contra Napoleón, que culminó con el enfrentamiento anglo-francés del que tomó parte Hammer, lo que le permitió dar con el hallazgo cairota del manuscrito de Waḥšiyya. Esta segunda copia está referenciada en Cervelló, ob. cit., p. 226; El-Daly, pp. 68-69.

⁶⁹ El-Daly, ob. cit., p. 68.

⁷⁰ Esta tercera copia iraní es citada, aunque indirectamente, por El-Daly, ob. cit., p. 68. Como indico, no me ha sido posible ir más allá de situarla en esta biblioteca de Teherán, actualmente National Library of Iran.

⁷¹ Gregorio de ANDRÉS, “Relaciones sobre los incendios del Monasterio de El Escorial”, en Julián Zarco Cuevas, *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, t. VIII, Imprenta del Real Monasterio, San Lorenzo de El Escorial, 1965; alusión a los *funestos* incendios en Introducción, p. 67.

Harto conocido es el fuego que alcanzó una envergadura sin parangón: el ocurrido en 1671. Tras iniciarse en el mediodía de un domingo de junio de aquel año, el fuego avanzó de forma incontrolada y, entre sus llamas, pereció una parte más que notoria de los fondos escurialenses. Un portentoso número tanto de impresos como de manuscritos entre los que resultaron especialmente afectados los códices árabes, cuya cifra de ejemplares perdidos se calcula en unos 2.500, quedando a fecha de hoy sólo un par de miles en la Laurentina⁷². A la magnitud de la pérdida documental causada por este episodio –que dañó en particular la Librería Alta, donde mayoritariamente se ubicaban los fondos árabes y que, tras el incendio, quedó como una *inculta selva*⁷³–, y por otros tantos capítulos en su haber, se suma la cuestión de los inventarios; a ellos iremos ahora, no sin antes lamentar la nefasta desaparición, quizás entre las llamas de 1671, de un registro personal de Felipe II, en el que se encontraban anotados sus libros particulares y del que, en caso de existir alguna copia, yo no la conozco⁷⁴.

Es por todo ello que, aun ser verosímil, la hipótesis de localizar una fuente árabe entre los vastos fondos árabes custodiados en la Laurentina que contuviera trazas de materia jeroglífica –quién sabe si el manuscrito de Ibn Wahšiyya– tal vez fuera demasiado arriesgada. Además, a la pérdida propiamente dicha de manuscritos árabes en el incendio de 1671, se añade el hecho de que, muchos de ellos, en un intento para salvarlos fueron «arrojados por las ventanas», con el consiguiente desbarajuste y confusión que motivó esta operación a la desesperada, ocasionando una fácilmente imaginable visión de folios volando por los aires, chamuscados y, en el mejor de los casos, mojados. El resultado final fue un panorama abrumador en el que los «códices se habían desvenecijado, con la correspondiente dispersión de hojas», que luego no siempre serían reagrupadas de forma ordenada y que acabarían siendo una *massa damnata* de difícil recuperación⁷⁵. Ante tal cúmulo de circunstancias, eran de esperar las indefectibles variaciones que acabarían existiendo entre unos y otros catálogos que deberían regir la ordenación y la estructuración de los códices árabes escurialenses, siendo no pocas las ocasiones en que, por ejemplo, se cita la primera obra contenida en un determinado legajo, sin precisar el resto de obras que también forman parte de él. Si, al parecer, los arabistas aún tienen hoy ciertas dificultades para asegurar la existencia de un determinado autor o manuscrito en los fondos laurentinos y, una vez confirmada, no siempre consiguen localizar su objeto de búsqueda⁷⁶, ¿cómo pretender encontrar, a duras penas, jeroglíficos egipcios en ellos? Más aún cuando, a nivel bibliográfico, no existe referenciado nada al respecto. Pero, a pesar de tener todas las cartas de la baraja en contra, la presente investigación no quería desestimar automáticamente la posibilidad de buscar jeroglíficos *escurialenses* y conformarse con una solución que, sin duda alguna, hubiera sido más cómoda y rápida: la deserción.

⁷² Al respecto, Braulio JUSTEL CALABOZO, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sinopsis histórico-descriptiva*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987, p. 20, p. 188 y ss. Más reciente y con mayor detalle en base a los datos de Zarco Cuevas, Aurora CANO LEDESMA, *Indización de los Manuscritos árabes de El Escorial*, I, Ediciones Escurialenses-Real Monasterio de El Escorial, San Lorenzo de El Escorial, 1996, pp. 24-25.

⁷³ Cfr. Cano Ledesma, ob. cit., I, p. 30.

⁷⁴ Me refiero al *Catálogo de los libros de Su Majestad del rey Don Phelippe Segundo, nuestro Señor, distinguidos por lenguas y facultades, con algunas advertencias de su propia mano, de los q los más o todos están en esta librería de San Lorenzo el Real*. Respecto a su posible quema en 1671, y en base a lo dicho antaño por Guillermo Antolín, Cano Ledesma, ob. cit., I, p. 18.

⁷⁵ Cfr. Braulio JUSTEL CALABOZO, “Legajos árabes de El Escorial: nuevas reagrupaciones y varias restituciones a los códices de origen”, en *La Ciudad de Dios*, vol. CXCII, 3 (1979), p. 435-455; citas en p. 438.

⁷⁶ Cano Ledesma, ob. cit., prólogo, p. 8. Para la misma problemática, Justel Calabozo, art. cit., pp. 442-443.

De ahí que se procediera a hacer un vaciado exhaustivo y pormenorizado de prácticamente todos los inventarios especializados en los fondos árabes laurentinos⁷⁷. Una primera consecuencia del vaciado fue, cuanto menos, la toma de conciencia de la problemática a la que se afrontaba esta parte de la Tesis. A mis conocimientos de árabe (limitados y restringidos al dialecto árabe-egipcio), se sumó el hecho de buscar una obra como *Šawq al-mustahām* en la que, ya para empezar, el nombre de su autor, Waḥšiyya, presenta serias digresiones gráficas, no sólo en tiempos pretéritos, también en los actuales, cosa habitual en el nomenclátor de literatos árabes, si bien exponencial en el que nos ocupa⁷⁸. A las digresiones léxicas se añaden otro tipo de dificultades que actuaron de “interferencias” y despistaron durante el vaciado de los fondos escurialenses: la más evidente, la motivada por Waṣiya/«Waṣiyyā» (singular), o «Waṣāya»/«Waṣāyya» (plural), vocablo que no alude, aun oscilar su inicial en mayúscula/minúscula, a un nombre propio, sino al término árabe traducible como ‘instrucción’, ‘recomendación’, ‘testamento’, insertado a veces en obras relativas al legado espiritual de Mahoma.

Ante un primer resultado –infructuoso– del vaciado, no se desfalleció ni se reculó. Debo aclarar, empero, que el propósito no era dar con el manuscrito íntegro del *Šawq al-mustahām*. El objetivo de la búsqueda en los fondos árabes escurialenses era detectar alguna de esas posibles variantes que pudiera existir de la obra de Waḥšiyya documentada a partir de las tres copias anteriormente referenciadas, y tal vez adaptada en alguna versión posterior, algo que no parecía absurdo teniendo en cuenta que uno de los primeros autores en mencionar, a finales del siglo X, el *Šawq* fue Ibn al-Nadim, quien la incluyó en su *Kitāb al-Fihrist* (ca. 990), un recopilatorio a modo de índice de tratados árabes, sobre todo relativos a la erudición de los *sabeos* harranianos y al *corpus* de obras nabateas⁷⁹. Ciertamente que esta obra no se encuentra en los fondos escurialenses. Pero la cito aquí porque Ibn al-Nadim indexó la obra de Ibn Waḥšiyya como *Šawq al-mustahām fī ma‘rifat rumūz al-aqlām*, e indistintamente con el título alternativo *al-Asmā*, lo que ratificaba –si cabe todavía más– que estamos ante una tarea nada fácil y repleta de trabas y digresiones. Claro que la búsqueda infructuosa de tales títulos de Waḥšiyya

⁷⁷ A los trabajos referidos en notas anteriores de Justel Calabozo y Cano Ledesma, cuya *Indización* aglutina un total de tres volúmenes (publicados entre 1996 y 2004), debo añadir el vaciado del resto de catálogos a los que he tenido acceso: los primigenios de Miguel CASIRI, *Biblioteca Arabico-Hispana Escorialensis sive Librorum omnium Mss. Arabice ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectibus, rescensio & explanatio*, Antonius Pérez de Soto, Madrid, 1760-1770 (2 v.); los de H. DERENBOURG, H. P. J. RENAUD y E. LÉVI-PROVENÇAL, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Ernest Leroux/Paul Geuthner, Paris, 1884-1928 (3 v.); y los catálogos foráneos que incluyen fondos árabes en origen laurentinos: Georges VAJDA, “Catalogue des manuscrits arabes de la Société Asiatique de Paris”, en *Journal Asiatique*, 238 (1950), pp. 1-29; *idem*, “Notes sur le fonds de Manuscrits arabes de la Bibliothèque de l'Escorial”, en *Al-Andalus*, XXVIII, 1 (1963), pp. 61-94. Sin olvidar un trabajo sumamente interesante para nosotros: Nemesio MORATA, “Un catálogo de los fondos árabes primitivos de El Escorial”, en *Al-Andalus*, II, 1 (1934), pp. 87-182. Ni tampoco el más conciso de Mercedes GARCÍA-ARENAL, “Algunos manuscritos de *Fiqh* andalusíes y norteafricanos pertenecientes a la Real Biblioteca de El Escorial”, en *Al-Qantara*, vol. I, 1-2 (1980), pp. 9-26. Caso aparte son las catalogaciones elaboradas en el último tercio del XVI a las que luego me referiré y que aquí sólo avanzo: la de Antonio Gracián Dantisco (1572), la de Benito Arias Montano (1577), la de Alonso del Castillo (1583) y, por último, la de Diego de Urrea (1598). Lo que, por contra, no ha sido posible es contrastar la noticia de estos registros de manuscritos con los custodiados en BAV Ms. Vat. lat. 3958.

⁷⁸ A la forma completa de Aḥmad ibn Abī Bakr Ibn Waḥšiyya al-Nabī al-Kaldānī [siendo variable el último en al-Sufī], se suman las numerosas posibilidades en su citación simplificada: las actuales de Waḥšiyya, Waḥšiya, Waḥshiyah; las pretéritas *Abenwaschia*/*Abenuwaschia* (caso de Kircher en su *Athanasii Kircheri Œdipi Ægyptiaci*, t. II, Pars altera, Typographia Vitalis Mascardi, Romae, 1653, cap. IV, p. 43). A estas últimas formas de antaño, claras en el caso de Kircher, debo añadir otras, las referidas a *Abene Axia*, *Abenexia* y *Aben Obaxia*, pero el contexto donde las he localizado no me hace estar absolutamente segura de que se trate realmente de Ibn Waḥšiyya.

⁷⁹ Hāmeen-Antila, art. cit., pp. 41-42.

en *indizaciones* e inventarios modernos (relacionados en notas 72 y 77) ni siquiera tenía razón para ser motivo de preocupación o desánimo, teniendo en cuenta una coyuntura bibliotecaria como la quinientista, marcada por las particularidades en el proceso de registro e intitulación de obras, y condicionada por los limitados (e inicialmente nulos) conocimientos de la lengua del *infiel*, al menos en la etapa formativa de los fondos árabes escurialenses. Dicho de otro modo: si cabía la posibilidad de que nuestro presunto manuscrito se hubiera perdido o “traspapelado” tras el incendio de 1671, la única vía posible que quedaba era consultar los catálogos iniciales y *primitivos*, es decir, los concernientes al último tercio del siglo XVI. Sin obviar que, en caso de que así fuera, bien pudiera encontrarse registrado bajo una simple anotación genérica de «*libros Arávigos*», acompañado a lo sumo de una acotación alusiva a su formato en folio, tal y como sucede al examinar un *Índice abecedario de los manuscritos que se reservaron del fatal incendio que padeció este Real Monasterio*, cuya autoría y datación son inciertas y del cual se conservan un par de ejemplares, ambos vaciados pero, de nuevo, sin resultados⁸⁰.

En cualquier caso, y antes de pasar a ocuparnos con mayor detalle de estos catálogos iniciales y *primitivos*, un par de consideraciones más respecto al vaciado de inventarios modernos. La primera es que ha resultado imposible atender de forma adecuada y con calma las sospechas que pudieran suscitar algunas obras contenidas en los fondos árabes escurialenses, en particular las concernientes a autores harranianos, posiblemente integrantes –al menos a razón del indicativo de las fechas de estos autores– de la Escuela de Harrán⁸¹. La segunda es que tampoco se han podido examinar un par de opúsculos que se habían previsto: el *Kitāb qawā'id al-dīn*, y respecto al otro, el *Kitāb fī l-dāt al-karīma*⁸², ambos relacionados con los libros plúmbeos del Sacromonte granadino, siendo éste un contexto, el relativo a las *falsificaciones* de Granada, al que he aludido con anterioridad y que retomaré en breve, cuya relación con el tema jeroglífico viene motivada por razones que más tarde serán desveladas. Y, ante este terreno que indefectiblemente se nos expande más allá de perseguir el rastro de Ibn Waḥṣiyya⁸³, todavía podemos incluir una tercera consideración: como mínimo la primera de las tres copias del *Šawq al-mustahām* (recuérdese: la utilizada por Kircher y que sirvió de base para la conservada en la BNF; la publicada por Hammer y en paradero desconocido; y, por último, la iraní) no es el manuscrito de mano del propio Waḥṣiyya sino que, tal y como he apuntado, responde a una versión del siglo XI, cuyo copista se debe a otro harraniano, Ibn Tābit ibn Qurra al-Hārranī⁸⁴, quien no he podido comprobar con la suficiente certeza de que se trate del mismo Ibn Tābit ibn Qurra al-Hārranī que firma un tratado sobre figuras geométricas titulado *Maqāla li-Tābit b. Qurra al-Hārranī fī sifāt al-askal al-lātī*, perteneciente a los fondos árabes escurialenses⁸⁵.

⁸⁰ El *abecedario* reúne códices hebreos, caldeos y árabes. Sign. ambos ej.: RBME K-I-19; BNE Mss 12922.

⁸¹ Tales como Abū al-Tāhir Ibrāhīm Yaḥyā Ibn Gannam al-Hārranī, o, aún suscitando mayores sospechas, Abū ‘Abd Allāh Muh Ŷābir b Sinān Al-Battānī al-Hārranī, autor coetáneo a Ibn Waḥṣiyya y conocido sobre todo por su tratado astronómico en la tradición del *Almagesto* de Ptolomeo, cuyos trabajos se ocupan, además de atender otras temáticas habituales como la medicina y la cirugía, las propias de los *sabeos* de Bagdad, alineándose por tanto en la estela de incluir textos antiguos de origen egipcio con posible inclusión de jeroglíficos. Ambos autores incluidos en Cano Ledesma, ob. cit., I, p. 101 y p. 112, respectivamente.

⁸² RBME Ms D1859. Referenciado en el último volumen de Cano Ledesma, *Indización...*, III, 2004, p. 32.

⁸³ Para el conjunto de *sabeos* que trataron sobre los jeroglíficos egipcios, recuérdese el CUADRO 4.

⁸⁴ BNF Ms Arabe 6805, nombre del copista en fol. 130r/130v.

⁸⁵ Cano Ledesma, ob. cit., III, p. 108.

Del mismo modo que ha ocurrido al atender la presencia escurialense de los tratados de Horapolo y Valeriano, no es éste el lugar para detenerse en el surgimiento y dotación de los fondos laurentinos, ni en la formación de la *librería rica* de Felipe II, asuntos de los que ya se han encargado estudios al respecto, sobradamente conocidos. En relación con los fondos árabes, empero, no podemos dejar de reparar en los «*lingua arabica manuscripta*» procedentes de la biblioteca de Diego Hurtado de Mendoza y atendidos, ya en su día, por Gregorio de Andrés⁸⁶; ni tampoco los libros aunados por Arias Montano bajo el encabezado «Scriptura Sacra Arabice» en su *Catálogo de los libros escritos de mano de la librería Real de S. Lorenzo*. En estos inventarios, de 1576 y 1577 respectivamente, se recogen ciertos manuscritos árabes que luego, por las causas que fueren, Casiri no contemplaría en su catalogación del siglo XVIII (referida en nota 77). Si hacemos hincapié en ello es porque, según decíamos, parece no haber alternativa a pensar que, en caso de que la Biblioteca de El Escorial llegara a albergar algún indicio de jeroglífico en base a fuentes egipcias mediadas por la tradición árabe, la única vía posible para averiguarlo es la que abren –sin librarnos en ningún caso de las dificultades que han acechado al vaciar las *indizaciones* e inventarios modernos– los catálogos iniciales y *primitivos*, es decir, los concernientes al último tercio del siglo XVI.

A estas *entradas* registradas en los años setenta del XVI debemos incluir los regalos personales a Felipe II, caso del librado por Juan de Borja, cuya donación al Rey incluyó, además de un tratado de simples de Ibn Wāfid al que me referiré en el apartado de momias, una serie de libros chinos, junto a algunos manuscritos hebreos y árabes⁸⁷. Naturalmente, tales inclusiones bibliográficas y documentales no deben entenderse como acciones dispersas y despojadas de toda coherencia, sino como una respuesta a lo que Antonio Gracián Dantisco (ca. 1540-1576) instaba entre «aquellos hombres doctos y de gran destreza» a buscar firmemente por todas partes tanto del Reino como fuera de él (Asia, África, Europa) fondos con los que debía nutrirse la Laurentina para lograr que fuera «tanto mayor y la más preciosa que las pasadas»⁸⁸. En este sentido, sirva la exhortación del hijo y sucesor en las tareas como secretario del Rey del mencionado Diego Gracián de Alderete, para vislumbrar la empresa que supuso el proyecto bibliotecario escurialense incluso antes de estas *entradas* iniciales del decenio de 1570, gestándose prácticamente desde la colocación de la primera piedra del Monasterio, en abril de 1563. Lo que no quita que, a la vez que se gestaba el proyecto bibliotecario y se fraguaba una esmerada atención por el mundo árabe para que tuviera su espacio en él⁸⁹, se produjeran serias prohibiciones a los moriscos valencianos de hablar y escribir en su lengua (Cortes de Valencia de 1564), o, poco después, en 1567, lo propio para los de Castilla.

Un contexto de endurecimiento de la Corona para con la comunidad morisca, en concomitancia con las primeras confiscaciones y quemas de códices árabes por parte de la Inquisición, tras la cual había la voluntad de perseguir las *particularidades* y las

⁸⁶ Gregorio de ANDRÉS, “La biblioteca de Don Diego Hurtado de Mendoza (1576)”, en *Documentos...*, ob cit., t. VII, pp. 235-236.

⁸⁷ Gregorio de ANDRÉS, “Los libros chinos de la Real Biblioteca de El Escorial”, en *Missionalia Hispanica*, XXVI, 76 (1969), p. 120 n. 14.

⁸⁸ «Declaración de las armas de San Lorenzo el Real [por Antonio Gracián]», RBME &-II-1 (1º), fol. 42v.

⁸⁹ Interés intelectual detectable mucho antes, en la propia juventud de Felipe, cuando «en 1543 se pagaron 144 maravedises en Valencia, donde era todavía fuerte la influencia mora, por un libro del Alcorán que mandó su Alteza comprar». Parker, *Felipe II*, ob. cit. (recuérdese que remítome a la 2ª ed. de Alianza en base al estudio de 1979), p. 35.

peculiaridades moriscas mediante disposiciones que abolieran la temible práctica de la *taqiyya*, por la que los moriscos aparentaban ser cristianos aun mantener interiormente la religión que sentían suya⁹⁰; que ratificaban dicha prohibición del árabe hablado y escrito bajo la advertencia de que el Santo Oficio y los tribunales de justicia ordinaria tomarían las medidas pertinentes en caso de infracción; que anulaban la validez de cualquier documento, sea cual fuere su naturaleza, «e cualquier cosa escrita en *arávigo*»; y, en definitiva, que tenían como finalidad última un objetivo claro y conciso: seccionar de raíz *lo morisco del morisco*⁹¹.

Sirvan estas consideraciones de carácter general para calibrar el desajuste entre lo vivido en el interior de los muros escurialenses y lo acontecido fuera de ellos. Aunque insisto que no podemos detenernos más de lo debido en estas cuestiones sobre la paulatina inclusión en la Biblioteca de El Escorial de los fondos árabes a través del detalle de sus incorporaciones en el transcurso del último tercio del XVI y en relación con el trasfondo político-religioso en el que se fueron sucediendo. De todos modos, que se fueran sucediendo no significa que las *entradas reales* supusieran un acercamiento a su estudio, ni siquiera una idea precisa de qué era lo que *entraba*. La esmerada atención documental por el mundo árabe no siempre tenía una equivalencia con la comprensión de los documentos que los integraban, desalentadora situación que Arias Montano lamentaba en una *memoria*, escrita no antes de 1581, al decir que:

Libros aravigos tiene la librería Real en buena copia, mas quasi todos son de medicina y astrologia, con algunos pocos de mathematicas (...). Para todo buen suceso es bien que en el thesoro de su Magestad aya copia de los de esta lengua, aunque agora no se entienda ni se use entre los estudiosos.⁹²

⁹⁰ La *disimulación religiosa* fue motivo de recurrente preocupación en época moderna, ante el temor de que las conversiones al catolicismo fueran sólo nominales, especialmente en una Monarquía donde se miraba con recelo no únicamente a los moriscos, también a los judeoconversos. Claro que este temor no se acotaba al caso hispánico, sino que era extensible a toda la Europa del momento. Al margen de la práctica de la *taqiyya* en el mundo musulmán, el marco de la Reforma y la Contrarreforma generó el fenómeno del *nicodemismo*; término acuñado por Calvino a partir de la figura bíblica de Nicodemo (fariseo y miembro del Sanedrín que, según el Evangelio de Juan y el apócrifo de Nicodemo hallado en Egipto en 1945, iba a escondidas por la noche a escuchar la prédica de Jesús, mientras que durante el día aparentaba ser el *perfecto* judío), el nicodemismo concernía a los protestantes que en público se mostraban como católicos para escapar de la persecución religiosa. Ahora bien, si la *taqiyya* era permitida por el Islam en caso necesario, el nicodemismo fue mal visto por Calvino, para quien era preferible que el protestante se arriesgara a mostrar su verdadera religión, antes que disimular un catolicismo irrisoriamente falso. Para el nicodemismo y la cuestión de la *disimulación religiosa*, véase Carlo GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*, Einaudi, Torino, 1970; también Xavier GIL PUJOL, *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa Moderna*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006, p. 137.

⁹¹ Un año antes de la pragmática de 1567, Núñez Muley redactaba un *memorial* con la intención de dirigirlo a la Real Audiencia y la Chancillería de la Ciudad y Reino de Granada. La intención era contundente: impedir la puesta en marcha de este tipo de disposiciones reales; para este texto de Núñez Muley, existe una edición reciente: Francisco NÚÑEZ MULEY, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Linkgua, Barcelona, 2007. Respecto a seccionar de raíz *lo morisco del morisco*, se trataba de discernir «entre matar 'lo morisco' del morisco, o eliminar al morisco mismo»; para la cuestión del morisco visto como uno, José M^a PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, esp. pp. 184-189/284. Es ahora, en el marco del Real Decreto de 1567, cuando esta visión estaba en gestación, forjándose una imagen única y unificadora de la comunidad morisca, «siendo verdad que de los moriscos deste Reyno hay menos que temer, porque (...) todos son uno en la apostasia y en el deseo de rebelarse contra su Rey y contra la Religiosidad Christiana», Pascual BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico crítico*, vol. II, F. Vives y Mora, Valencia, 1901, p. 167.

⁹² Guillermo ANTOLÍN, *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, V, Imprenta Helénica, 1923, pp. 16-17. Para la datación de esta *memoria*, Braulio JUSTEL CALABOZO, «Arias Montano y los manuscritos árabes de El Escorial», en *Anales de la Universidad de Cádiz*, VII-VIII (1990-1991), pp. 303-310; para la datación de *Lo que el Doctor Montano escribe sobre los libros que se podrian traer de Roma para Sanct Lorenzo el Real*, p. 305.

De ahí la necesidad de que en la Corte hubiera conocedores de *esta lengua*. En el instante de escribir Arias Montano estas líneas, hacía algún tiempo que había arribado el médico de origen morisco Alonso del Castillo, puesto que ya en 1573 (antes del propio Montano, cuya llegada a El Escorial no se produce hasta 1577) se hubieran requerido sus servicios, tanto como afamado galeno instruido en la tradición médica arábiga, como «romançador de las escrituras arábicas»⁹³. Castillo recibió en 1582 el encargo de Felipe II de trasladar una serie de códices árabes granadinos y de otras procedencias andaluzas que estaban principalmente en manos de la Inquisición, aunque tal cometido no resultaría fácil y hasta 1591 no lograría ejecutar el traspaso documental de unos libros pertenecientes la Capilla Real de Granada a El Escorial⁹⁴. En esta recta final del XVI tendría lugar una última entrada significativa de libros árabes anotada por Arias Montano, sin especificar título ni materia, sólo formato en folio y tipo de encuadernación, cuyo parco contenido coincide, de hecho, con aquella simple anotación de «libros Arávigos» del *Índice abecedario* al que hemos aludido anteriormente.

Pese a sus orígenes moriscos, actitud y aptitud facultaron a Alonso del Castillo (ca. 1525-ca. 1610) para labrarse un próspero porvenir. Había estudiado medicina en la recién fundada Universidad de Granada (abierta en 1531 para poder formar a los hijos de conversos), y pronto entró a formar parte del tribunal granadino del Santo Oficio en calidad de traductor de árabe⁹⁵. Una vez instalado en El Escorial, además de traducir documentos de carácter diplomático, Castillo recibió el encargo de elaborar un catálogo de los ingentes manuscritos árabes habidos en la Laurentina, tarea que no siempre sería entendida que acometiera con rigor, llegando a suscitar dudas por sus servicios⁹⁶. Su tarea escorialense fue llevada a cabo hasta que tuvo que volver a su Granada natal. El regreso de Castillo se dio en 1587, poco antes dar comienzo el *ciclo falsario granadino*. En efecto. Corría el mes de marzo de 1588 cuando en medio de las obras de ampliación de la catedral, al derribar el alminar de la mezquita mayor de la ciudad, una torre vieja llamada Turpiana, de entre los escombros apareció una caja de plomo. Aquella caja, presente incluso en el *Quijote*⁹⁷, contenía una serie de objetos, a cuál más inquietante y revelador⁹⁸.

⁹³ Darío CABANELAS, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada, 1991 (reed.), p. 75. De hecho, Castillo había entrado en contacto con personajes de la Corte incluso antes, coincidiendo en el episodio de las Alpujarras de 1568-1570 con Juan de Austria.

⁹⁴ Morata, art. cit., pp. 91-93.

⁹⁵ Castillo se había dado a conocer en los círculos eruditos oficiales en 1564, a raíz de traducir unas inscripciones de la Alhambra por petición de las autoridades granadinas. Cabanelas, ob. cit., p. 295.

⁹⁶ Como las expresadas por fray Juan de San Jerónimo, prior de El Escorial, al secretario Gracián en 1574, tras haber reparado que «hay título de libro que en una parte dize que es de Medicina y en otra que trata sobre la ley de los Moros, de donde que me ha quedado alguna sospecha de que no estén bien intitulados» (citado en Morata, art. cit., p. 96). Según señala Morata, el documento que despierta las sospechas en el prior es un manuscrito acéfalo del fondo árabe laurentino que trata sobre Medicina y Derecho, al que además le faltan hojas del final (*idem*, n. 4). Es habitual que estas obras se ocupen de varias materias; recuérdese, si no, que el propio *Šawq* de Waḥsiyya atiende la cuestión jeroglífica (junto a otros alfabetos antiguos) y temas matemáticos, lo que evidencia la dificultad a la hora de localizar estos códices, en caso de que llegara a pautarse que debían aunarse bajo una identificación uniforme.

⁹⁷ Presente y descrita por supuesto con el envoltorio de la ironía cervantina. Vale la pena reproducir el fragmento: «Un antiguo médico [recuérdese que Alonso del Castillo también lo era] tenía en su poder una caja de plomo, que, según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos pergaminos escritos con letras góticas, pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas (...).» Cervantes Saavedra, ob. cit., final Primera Parte, cap. LII, pp. 426-429.

⁹⁸ Además del pergamino que ahora referiré, la caja contenía una tablilla con la imagen de la Virgen vestida a la *egipciana* y con el Niño en brazos; un paño de tela con el que la Virgen enjugó sus lágrimas durante la Pasión de Cristo; y un amasijo de huesos, entre ellos un dedo pulgar que se atribuyó a san Esteban protomártir o a san Cecilio, insigne discípulo del apóstol Santiago y primer obispo de Iliberis (Granada). Para el contenido de la

Entre los objetos hallados en el interior de la caja destacaba un pergamino escrito en árabe, aunque no únicamente, puesto que presentaba ciertas incursiones al latín, al castellano e incluso al griego, mediante la inserción de esta mezcla de escrituras con una disposición encriptada de los distintos caracteres [véase **fig. 12**]. Dada la magnitud y dificultad que entrañaba aquel pergamino, los servicios de Castillo fueron requeridos para tomar parte del comité que debía examinarlo; una vez revisado, el médico morisco acreditó su caligrafía y la antigüedad del documento. Por supuesto, su aval como intérprete de la Corona y del Santo Oficio era suficiente (al menos de momento) para eximirle de dar explicaciones que justificaran por qué su traducción del pergamino turpiano estaba plagada de ambigüedades, instaurándose esta constante –la ambigüedad– en el estudio al que más tarde se someterían los *plomos* del Sacromonte⁹⁹.

Con la segunda etapa del *ciclo falsario* (1595-1599), el focalizado precisamente en el Sacromonte granadino –antaño monte Valparaíso– aparece en escena Diego de Urrea, arabista tan citado en el *Tesoro* de Covarrubias y destinado a ser uno de los traductores de las láminas y los libros plúmbeos que serían *descubiertos* en aquel lugar¹⁰⁰. Urrea, toda una autoridad en la *lectura arábica*, era un italiano que, tras «una vida aventurera, pasada al servicio del Turco en Asia y África»¹⁰¹, había venido a parar a España en 1591, donde pronto se posicionó en el ámbito universitario, llegando a ser catedrático de árabe en Alcalá¹⁰². Si Urrea es citado aquí es por el papel que desempeñó, al igual que previamente Castillo, como catalogador de los manuscritos árabes laurentinos, situándose su estancia escurialense tras ocuparse de los *plomos* y poco antes de morir Felipe II. Y si nos detenemos en Castillo, Urrea y en la relación de ambos con un episodio como el granadino que, lejos de ser local, dejó sentirse más allá del *eco* cervantino y repercutió en la Monarquía, en el Papado y en latitudes europeas, es porque algo tiene que ver con la materia que nos ocupa, la tocante a los jeroglíficos egipcios.

Si bien el número de monografías que se han ocupado de atender un tema tan apasionante y complejo como el relativo a las falsificaciones granadinas es más que abundante, la cuestión de una posible incidencia de los jeroglíficos egipcios, tanto en el pergamino turpiano, como en las cuatro láminas de plomo halladas en el Sacromonte en 1595, y en los plúmbeos que fueron apareciendo en la colina granadina hasta 1599, ha pasado desapercibida. Claro que ante la disposición criptográfica de los caracteres de diversa índole que inundan el pergamino turpiano; ante la extrañeza del lenguaje hispano-bético de las cuatro láminas; y ante la grafía árabe-salomónica que nutre las

caja, una síntesis en Camilo ÁLVAREZ DE MORALES, “Los *libros plúmbeos*, las historias eclesiásticas y la Abadía del Sacromonte de Granada a la luz de estudios recientes”, en *Chronica Nova*, 30 (2003-2004), pp. 729-773. Precisamente en relación con Cecilio, se fraguó la idea de que este santo era natural de Arabia, vinculándole a los árabes que acompañaron a Osiris en su venida a España argumentada por Andrés de Poza y que Luis de la Cueva contextualizó en el marco de los descubrimientos granadinos (recuérdese Capítulo I, Epígrafe I.8, notas 228 y 230).

⁹⁹ Cfr. Manuel BARRIOS AGUILERA y Mercedes GARCÍA-ARENAL, *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2006, p. 212. Aunque no entraremos en el contenido de los *plomos* sacromontanos, recordar que se tratan de una serie de evangelios apócrifos sobre la vida de Cristo y María (especialmente en su faceta de Inmaculada Concepción), y sobre la venida a España de Santiago.

¹⁰⁰ Además de Urrea y Castillo, se designaron otros eruditos para traducir y dictaminar la falsedad, o no, de los documentos granadinos, como Miguel de Luna (yerno de Castillo), Francisco López Tamarid, Ignacio de las Casas, el propio Arias Montano o, a inicios del XVII, el italiano Marcos Dobelio, siendo los últimos acérrimos detractores.

¹⁰¹ Morata, art. cit., p. 102.

¹⁰² Carlos D. GARCÍA y Fco. A. MARCOS-MARÍN, “La química del 1600, según el *Tesoro* lexicográfico”, en *Académica*, 6, *Monográfico IV Centenario del Tesoro de la Lengua Castellana* (2011), pp. 329-361; para Urrea, p. 332.

inscripciones de los libros plúmbeos¹⁰³, resulta inevitable pensar que los jeroglíficos egipcios de tradición árabe no incidieran de algún modo en la creación de los falsarios granadinos: no sólo desde la perspectiva textual de ser mensajes herméticos, ni de su aspecto paleográfico por, precisamente, la mezcla de caracteres y el uso de una singular escritura arábica, carente de signos diacríticos que facultaba poderla datar como anterior al Corán¹⁰⁴; también desde la perspectiva material, en lo tocante a las láminas del Sacromonte, junto a los plúmbeos y las cubiertas circulares que los envolvían, dada la significación alquimista que el plomo conlleva implícitamente.

En Capítulo VIII, al hablar sobre teoría y praxis medicinal en torno a la *mumia*, aludiremos a unos manuscritos árabes, aljamiados y castellano-mudéjares, datados entre los siglos XIV-XV y conocidos genéricamente bajo el título *Manuscritos de Ocaña*, entre ellos el *Misceláneo de Salomón*. Este texto, junto a otros tratados árabes de sanación y magia conocidos en el mundo morisco del XVI, guardaba ciertas conexiones con los caracteres salomónicos de los *plomos* granadinos. Dejando de lado el *sello* de Salomón¹⁰⁵, la atribución de la escritura salomónica al hijo del rey David alentaba a una antigüedad más reculada a los tiempos de predicación de Mahoma, cuya demostración gráfica se ratificaba con la falta de signos diacríticos pre-coránicos que ahora señalaba; asimismo, remitía a finalidades de carácter mágico, las mismas que –recordemos– habían pretendido los *sabeos* al recuperar y traducir antiguos alfabetos, esperando de ellos un camino que condujera hacia el conocimiento de lo oculto y lo mágico. Respecto a la antigüedad, los *plomos* granadinos abonaban el terreno historiográfico explicado en la Parte II del trabajo con premisas alternativas al legado clásico que debían demostrar «que la influencia grecorromana no fue el único referente de los orígenes culturales, buscando la posibilidad de una cultura hispánica anterior, de procedencia oriental con elementos egipcios, judíos y árabes, más vieja e importante»¹⁰⁶. Y respecto a los fines de carácter mágico, nos retrotraen a los alquimistas y místicos reunidos en el CUADRO 4, desde Ibn Hayyān hasta Al'Iraqi, pasando por Waḥṣiyya, cuyos estudios jeroglíficos establecieron valores fonéticos y dotaron de sentido semántico a los caracteres egipcios, cierto, pero sin perder de vista su valor talismánico y su condición de alfabeto mágico¹⁰⁷.

Si a las tres copias del *Šawq al-mustahām* de Ibn Waḥṣiyya, referenciadas unas páginas atrás, añadimos una cuarta copia del manuscrito de la que, en un principio, no se tenía constancia¹⁰⁸; si uno de los alfabetos antiguos examinados por Waḥṣiyya en su tratado, e incluido dentro del apartado que el autor nabateo clasifica como «Alfabetos de

¹⁰³ Álvarez de Morales, art. cit., pp. 731-734.

¹⁰⁴ García-Arenal y Rodríguez Mediano, ob. cit., p. 184.

¹⁰⁵ Elevado a símbolo sacromontano en tiempos del arzobispo Pedro de Castro Vaca y Quiñones, quien relevó poco después del primer hallazgo granadino de 1588 al entonces recién fallecido Juan Méndez de Salvatierra. El *sello* de Salomón es un hexagrama, en origen símbolo cosmológico romano, que luego se rodeó de un halo mágico-religioso. De ahí que fuera visto como poseedor de una fuerte carga simbólica, tanto devocional como de sabiduría.

¹⁰⁶ Álvarez de Morales, art. cit., pp. 736.

¹⁰⁷ Para el asunto de los alfabetos mágicos y sus derivadas, me remito a Esther FERNÁNDEZ MEDINA, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, p. 96 y ss.

¹⁰⁸ Me refiero a una copia conservada en la Biblioteca Nacional de Baviera, Munich, al parecer procedente de Constantinopla y en una versión tardía (¿del siglo XVIII?): Bayerische Staatsbibliothek BSB Cod. Arab. Mss 789. Esta cuarta copia, a la que no hacen alusión ni Cervelló ni El-Daly, abre nuevas perspectivas a la hora de hallar alguna variante más del manuscrito de Waḥṣiyya en otros paraderos. Agradezco al Dr. Xavier Ballestín Navarro, profesor del Departament d'Història Medieval, Paleografia i Diplomàtica de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona, su ayuda al haberme hecho reparar en esta cuarta copia del *Šawq al-mustahām* de Waḥṣiyya.

filósofos», contiene los signos mágicos atribuidos al filósofo Colphoterios (¿siglo VIII?) y llamadas *letras antejadas*, que «tendrían reminiscencias de los lenguajes jeroglíficos»¹⁰⁹; si estas *letras antejadas* presentan analogías con signos talismánicos que aparecen en manuscritos moriscos sobre magia (siendo signos no necesariamente legibles) y, mucho antes de ellos, en obras inscritas en aquella tradición de magia astral recepcionada en la *scientia astrorum* alfonsina a través de los citados *Libro de astromagia* y *Libro de las formas et de las ymagenes*, así como de otro no menos importante, el *Gāyat al-hakīm*, tratado de talismánica, hermética y alquimia conocido como *Liber Picatrix*¹¹⁰; si los intentos –y logros– en el desciframiento de la escritura jeroglífica se dieron en el mundo árabe a merced del acercamiento a los alfabetos antiguos de signo mágico; si la maniobra de las falsificaciones granadinas de cariz documental debía servir a la sociedad morisca para evitar decantar la balanza hacia la expulsión y equilibrarla para asegurar la permanencia en suelo español; si lo egipcio era argumento de antigüedad, tanto en su dimensión mitográfica como en lo tocante a su lengua y escritura; si Urrea (cuya trayectoria vital había estado vinculada con el *infiel*), si Castillo (recuérdese que de origen morisco) y si el resto de eruditos y arabistas tenían acceso a *muchos papeles árabes* versados en magia y misticismo; si la suma de todo ello apunta a barajar que el jeroglífico de mediación árabe pudiera incidir en los artefactos grafológicos granadinos, silenciarlo aquí no tendría razón de ser, siendo por supuesto pocas cualesquiera de las precauciones tomadas al respecto.

Precisamente a Castillo le unía cierta relación de amistad con Mármol Carvajal, cuya labor africanista condensada en la *Descripción general de África* nos hemos referido en otras partes del trabajo, y quien también formó parte de uno de los gabinetes doctos encargados de supervisar la traducción del pergamino turpiano. Una relación de amistad repleta de altibajos¹¹¹, no exenta de intereses mutuos a merced de, por ejemplo, el intercambio entre ambos de documentos arábigos e impresiones en torno a los fondos árabes de Mendoza llegados a El Escorial. Una amistad que finalmente resultó no serlo tanto cuando Mármol no tuvo reparo en delatar a Castillo y explicar que su regreso a Granada, justo antes de iniciarse el *ciclo falsario*, no había sido fruto de la casualidad:

Y mande V^a Señoría que el dicho licenciado Castillo diga a quién oyó decir, cuatro o seis años antes del alçamiento de los moriscos [=Alpujarras], que cuando derribasen aquella Torre [Turpiana] se hallaría allí un gran pronóstico, porque él ha dicho a mí que un morisco antiguo llamado el-Merini, que murió el primer año del rebelión, se lo dixo, (...) porque el-Merini presumía de muy leído y **tenía muchos papeles árabes**.¹¹²

¹⁰⁹ Fernández Medina, ob. cit., p. 97. Por su parte, el filósofo es citado como Colphoterios por Hammer, ob. cit., p. 7. Para el comparativo del manuscrito de Wahšiyya y Hammer, vide Aparato de Láminas, **fig. 13** y **fig. 14**. Para la mezcla detectable en Wahšiyya entre jeroglíficos egipcios y *letras antejadas*, véase **fig. 15a** y **fig. 15b**.

¹¹⁰ La versión castellana que salió de los talleres alfonsinos está, al menos que yo sepa, perdida. Ahora bien, el *Gāyat al-hakīm* se conoce ya sea por la versión latina, ya sea por alguna de las copias del código árabe (ejemplar escurialense en RBME Ms D947/C942). El *Picatrix* reúne una treintena de figuras diversas y de signos talismánicos. Aquí he utilizado el ejemplar vienés del siglo XV [ONB Ms 3317] para poder contrastar la inclusión de signos talismánicos bajo influjo de los signos de Colphoterios (o *letras antejadas*) recogidas en el *Šanq al-mustahām* de Ibn Wahšiyya; para ello, acúdase al Aparato de Láminas, **fig. 16**.

¹¹¹ Para la amistad irregular entre ambos, Javier CASTILLO FERNÁNDEZ, *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su Historia del Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada. Análisis histórico y estudio crítico*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2014, esp. pp. 148/210/248.

¹¹² Carta al arzobispo de Granada, Pedro de Castro Vaca y Quiñones, insertadas en los informes redactados por Mármol en 1593 y conservados en la Abadía del Sacromonte. Extraída de Cabanelas, ob. cit., p. 253.

Con independencia de qué pudieran tratar esos *muchos papeles árabes*, parece claro que la materia jeroglífica interesó a Mármol Carvajal. En su *Descripción*, al ocuparse de «Thebas, ciudad principal de Egipto», el cronista y viajero reparó en «las antiguallas de los edificios», en los que se veían grandes letreros esculpidos en piedras con *letras Egipcias*¹¹³. Y no sólo eso: al llegar a otra ciudad, la que Mármol denomina *Menf Loth* (no hemos logrado identificarla, pero por lo que describe el autor podría tratarse de Kom Ombo, uno de los principales centros de culto a Sobek aludidos en Capítulo VI del trabajo), resulta que se nos dice lo siguiente:

Véense el día de oy columnas [sic] muy altas de piedra, y tablas de Alabastro en diversos edificios desta ciudad [*Menf Loth*] con versos escritos en letra y lengua Egipciana y junto al Nilo esta un edificio que demuestra aver sido templo de Gentiles y dize un escritor Arabe (...) q cavando en los cimientos deste templo se halló una estatua del Cocodrilo, hecha de plomo con ciertas letras Egipcias q parecían averlas hecho debaxo de algunas constelaciones contra aquel animal para q no hiziesse daño (...).¹¹⁴

A este cocodrilo nos hemos referido al tratar sobre la cuestión talismánica de tradición bizantina e irradiación árabe alrededor de las *estatuas animadas* (véase Epígrafe V.1.1). Al margen de ello, no es baladí la consideración de Mármol que los jeroglíficos fueran «versos escritos en letra y lengua Egipciana» ni, en ocasión de las *letras egipcias* contenidas en la estatua de un cocodrilo, que el propio Mármol pensara que iban encaminadas a una protección contra el reptil, recuérdese que animal nilótico peligroso por antonomasia en el imaginario quinientista, tal y como hemos explicado en el anterior Capítulo. Por tanto, estamos aquí ante unos jeroglíficos egipcios de carácter mágico y valor talismánico, siendo ambos rasgos distintivos del jeroglífico egipcio transmitido por la tradición árabe. El de Mármol puede parecer un comentario anecdótico, sin duda. Pero tal impresión desaparece al reparar en un autor barroco de reminiscencias plenamente renacentistas como es Juan Eusebio Nieremberg, el jesuita español de origen alemán de quien hemos hecho notar en Capítulo III su *egiptomanía* (aun no ser, insistimos, un término de nuestro agrado) como una faceta implícita de su neoplatonismo. En el primer tercio del siglo XVII, Nieremberg referirá a la misma estatua de plomo cubierta con las mismas *letras egipcias* en una obra sobre filosofía y escritura elaborada a partir de varios tratados de magia, y de ella dirá que al hacerla «pedaços desde entonces començaron a hazer mucho daño los Cocodrilos, pareciendo supersticiosamente a los Barbaros [=moros'] que estava hecha de ciertas constelaciones contra aquellas bestias»¹¹⁵. De nuevo, el carácter mágico y el valor talismánico del jeroglífico egipcio que, al margen del recorrido propio que experimentó el jeroglífico humanista a merced de la *translatio cultus et philosophiæ*, situándose en el horizonte hermético occidental que dibujaba la *prisca theologia* de Ficino, y ampliándose el legado de Horapolo en manos de Valeriano, el jeroglífico de recepción oriental en base a fuentes árabes estuvo latente en el Renacimiento hispánico.

¹¹³ Mármol, ob. cit., *Segunda parte...*, ob. cit., lib. XI, cap. XIX, fol. CVIIIv.

¹¹⁴ *Idem*, cap. XXXIII, fol. CXIIIv.

¹¹⁵ Juan Eusebio NIEREMBERG, *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales. Contiene historias muy notables, averiguanse secretos y problemas de la naturaleza con filosofía nueva, explícanse lugares dificultosos de Escritura. Obra muy util, no solo para los curiosos, sino para doctos Escriturarios, como Filósofos y Médicos*, Imprenta del Reyno, Madrid, 1630, lib. I, cap. XVII, fol. 15r-15v.

J

Llegados a este punto, tenemos la formación de los fondos árabes escurialenses a partir de la segunda mitad del decenio de 1560, su impulso e inmediata consolidación en la década siguiente; y, como asunto satélite, tenemos los distintos avatares motivados por el *ciclo falsario granadino* y por algunos de sus protagonistas. Sin embargo, la prudencia aconseja a no desbordar los parámetros de la presente investigación, a no encauzar caminos hacia aledaños que permitieran contemplar otras vías de entrada de manuscritos, a fin de concretar la posible incursión jeroglífica hispánica filtrada por la tradición árabe. Ahora bien, antes de concluir este apartado es preciso, al menos, formular unas últimas conjeturas en base a indicios que no nos pueden pasar por alto. En este sentido, si una parte del botín de Lepanto en 1571 consistió en un conjunto de códices en árabe, persa y turco, algo semejante pudo suceder en otros escenarios mediterráneos, por igual fundamentales en el reinado de Felipe II. Es el caso de Malta.

La contribución española en la defensa de la isla en 1565 ante el asedio de la armada turca, aparcando el Rey el resto de asuntos de la Monarquía para centrar todos los esfuerzos en ponerla a salvo¹¹⁶, pudo reportar algún tipo de compensación por parte de la Orden de los Caballeros de San Juan; una de carácter ceremonial y que tuviera que ver con su condición de poseedora de ricos fondos de manuscritos árabes. Ciertamente que la salida que este tipo de códices custodiados en Malta no tuvo lugar masivamente hasta 1620 y, en esa tardía ocasión, con destino al Vaticano¹¹⁷; y cierto también que, hasta finales de la década siguiente, Kircher no adquiriría –según hemos explicado– su copia del manuscrito de Waḥṣiyya. Pero no lo es menos que la suya no tenía por qué ser la única que hubiera llegado a la isla. Además, en una coyuntura bulliciosa como fue la maltesa a mediados XVI, cuando en 1555 tomaba forma la biblioteca de la Orden y, pocos meses tras el episodio de 1565, se fundaba La Valeta y, con ella, se construía el Palacio del Gran Maestre, no hay razón para descartar que se produjera una circulación –fuera por donación o intercambio– de manuscritos árabes malteses, más cuando este tipo de acciones de cariz diplomático y carácter ceremonioso en absoluto eran inexistentes entre la Monarquía y Malta¹¹⁸. Sin ir más lejos, tenemos el caso de la donación realizada, en este punto central del Quinientos, por Jean de Valette (1495-1568) a la Casa Ducal de Medinaceli; una donación que tuvo lugar en 1559, si bien cabe precisar que no consistió en códices ni en libros, sino en objetos de índole devocional que el Maestre entregó a los duques¹¹⁹.

¹¹⁶ Geoffrey PARKER, *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1998, p. 137.

¹¹⁷ Para el traspaso a la Biblioteca Vaticana de manuscritos árabes de origen maltés, Robert JONES, “Piracy, War, and the Acquisition of Arabic Manuscripts in Renaissance Europe”, en *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987), pp. 96-110; referencia a manuscritos malteses en p. 103.

¹¹⁸ Existiendo entre ambas un buen entendimiento, tal y como refleja el ofrecimiento de ayuda por parte del Gran Maestre a la Corona española, puesto que «así tiene siempre muy gran cuidado y le ha tenido de enviarme siempre los avisos que tiene, por lo cual le podrá V. M. siendo servido dar las gracias pues lo merece su voluntad». Carta de Don Alonso de la Cueva al Rey [Felipe II], a 3 de mayo de 1561 [siendo el contexto el marcado por el temor a un nuevo refuerzo de la armada turca en Constantinopla], AGS Estado, legajo 486, fol. s/n. Un buen entendimiento que, sin duda, venía desde tiempos medievales, con la inserción de la Orden de San Juan en España tanto a nivel hospitalario como educacional en, por ejemplo, el colegio fundado en Salamanca en 1534, que siempre debía estar abastecido de libros y códices dotados por la Orden; al respecto, Javier ALVARADO y Jaime SALAZAR (coords.), *La Orden de Malta en España (1113-2013)*, Sanz y Torres/UNED, Madrid, 2015, esp. vol. II, pp. 577-609.

¹¹⁹ «Donación de reliquias y alhajas a los Señores de la Casa [de Medinaceli], año de 1559. El gran Maestre de Malta, Juan de la Valeta, dio al Duque de Medinaceli, al ir a África, un pedazo de la Vera Cruz y la espada que

Son arenas movedizas, de las que apenas nos hemos salido a lo largo de todo este apartado, más aún si recordamos que las otras copias del manuscrito de Waḥṣiyya tenían procedencias dispares (Egipto e Irán; y respecto a la cuarta, Turquía) que disipan todavía más una acotación geográfica. De ahí que lamentemos no poder extendernos en ello, obligados a precipitar una serie de puntos de análisis que se tenían contemplados pero que deben resolverse sin demora y, por ende, no pasan de ser simples conjeturas. Conjeturas que, claro está, no serían expuestas aquí si no hubiera un ápice de credibilidad para sostener el camino maltés como vaso comunicante de manuscritos árabes de contenido jeroglífico. Así nos lo sugiere el citado Diego de Urrea que, en una carta escrita a principios del Seiscientos en relación con la adquisición de libros y códices árabes, parece muy cerciorado a la hora de asegurarle a su interlocutor epistolar que «por vía de Malta y duque de Florencia podría V.S. Illma. haver muchos libros»¹²⁰. La sentencia de Urrea deja entrever hasta qué punto esta investigación dirige su *mirada* hacia el futuro, a la espera de demostrar que la labor jeroglífica en base a fuentes árabes –llegadas a suelo peninsular vía Malta o a través del norte de África¹²¹–, ni era desconocida en autores occidentales previos a Kircher, ni ajena a fondos documentales de primer orden como los escurialenses desde su primigenia formación. En definitiva, quedamos a la espera de poder completar el CUADRO 4 con la inclusión de algún dato circunscrito al caso hispánico que, de un modo u otro, permita concretar una toma de contacto quinientista con el jeroglífico egipcio de mediación árabe.

VII.2. La consolidación del auténtico jeroglífico en el mundo flamenco

No negaremos las arduas dificultades que, en el epígrafe anterior, se han afrontado a la hora de ensamblar datos tan dispersos y dispares para aportar una visión de conjunto que permitiera cimentar la existencia –o no– de una posible recepción hispánica del jeroglífico egipcio en base a fuentes árabes. Y, como se habrá percatado el lector, la demostración de tal existencia no está nada clara. De ahí que pueda sorprender que, tras ese intento de trabazón, hecho con tesón, pero con resultados dudosos al tener la sensación de no haber alcanzado una meta al final del recorrido por la sinuosa senda de la tradición árabe, lleguemos a este nuevo apartado, en cuyo título se alude a una consolidación del auténtico jeroglífico. Sin embargo, se constatará como, pese a la difícil recepción quinientista del genuino jeroglífico egipcio, éste se dio *de facto*. Tenemos, ahora sí, una meta bien señalizada al final de este último tramo del Capítulo VII.

San Luis llevó a Tierra Santa (...)), Juan Luis PÉREZ ARRIBAS (comp.), *Documentos de interés relacionados con la Casa Ducal de Medinaceli*, tomo I, 1ª serie histórica: años 800-1814, [¿Impresor?], Madrid, 1915, p. 16. Para el sitio de Malta de 1565, el sofoco de la facción otomana de Solimán el Magnífico, el papel del carismático Valette y la ayuda prestada por la Corona española a través de la figura de García de Toledo, además de Braudel (varias referencias en ambos volúmenes del *Mediterráneo y el mundo Mediterráneo de Felipe II*, ob. cit.), véase también una monografía publicada recientemente: Bruce W. ALLEN, *The Great Siege of Malta. The Epic Battle between the Ottoman Empire and The Knights of St. John*, ForeEdge/University Press of New England, Lebanon (New Hampshire), 2015.

¹²⁰ Su interlocutor era el cardenal Borromeo, a quien Urrea ofreció sus servicios para ayudarlo a adquirir libros y manuscritos árabes. Fragmento de carta datada en 1611 extraída de: Francisco RODRÍGUEZ MEDIANO, “Diego de Urrea en Italia”, en *Al-Qantara*, XXV, 1 (2004), pp. 183-201; cita en p. 186.

¹²¹ Que alguna de las obras contenidas en el CUADRO 4, incluyendo por supuesto la de Ibn Waḥṣiyya, pudiera llegar hasta España a través del norte de África, dada la condición peninsular de crisol de las ciencias árabes e islámicas, en particular las relacionadas con la alquimia, no es en absoluto descabellada para un especialista como Okasha El-Daly, autor citado anteriormente y profesor del Institute of Archaeology (University College London), con el que tuve ocasión de contactar en noviembre de 2015 y a quien agradezco sus impresiones y sugerencias.

Elementos y modelos de la cultura antigua egipcia sirvieron a las producciones anteriormente examinadas para la copia e imitación de sus inscripciones jeroglíficas. Algo parecido sucede con el elemento del que pasaremos a ocuparnos enseguida, una estatuilla llamada *ushebti* repleta de jeroglíficos *auténticos*, si bien con una diferencia: esfinges y leones, obeliscos y columnatas con inscripciones epigráficas en escritura jeroglífica pertenecen al contexto urbano o se enmarcan en un entorno conciso como es el jardín renacentista. En cambio, el *ushebti* mostrado en el tratado *Hieroglyphicorum* de Joannes Goropius Becanus y dado a conocer en su póstuma *Opera* de 1580, es una pieza arqueológica de reducidas dimensiones y de difícil acotación en cuanto a su origen y emplazamiento europeo, que se distingue de la estatuaria colosal llegada en tiempos antiguos a la Península itálica, sobre todo en época augustea; se desmarca de hallazgos *egiptizantes* como la *Tabula isiaca*; y, no menos importante, se vincula a un interés y un sentimiento de apego coleccionista que pudo manifestarse hacia un objeto pequeño y frágil tomado de la cultura material egipcia (no *egiptizante*) que –valga la redundancia– era originario de Egipto (aun no poderse precisar su procedencia exacta) y que estaba absolutamente alejado de la espectacularidad y el asombro que podían despertar los monolitos faraónicos o, de igual modo, otro tipo de componentes del imaginario egipcio como, pongamos por caso, las momias. En este sentido, no resulta fácil documentar en círculos eruditos de la segunda mitad del siglo XVI casos tan sobresalientes como el *ushebti* de Becanus. De ahí su excepcionalidad y su condición de *paradigmático* y *perfecto* por los motivos que veremos. No obstante, primero unas consideraciones previas para denotar por qué el *ushebti* de Becanus es algo extraordinario en un contexto ordinario.

VII.2.1. Consideraciones previas: de nuevo, la conexión de índole religiosa

Un año antes de que apareciera la *Opera* de Becanus, lo hizo *Cort begryp der XII. Boecken Olympiados* (Amberes, 1579), donde la épica renacentista compuesta en latitudes septentrionales de la Monarquía alcanzaba su cénit y ofrecía un ejercicio poético visual «describing a Neo-Platonic journey of the soul in an allegorical form derived from the *Hypnerotomachia*», siguiendo así con la tradición del jeroglífico onírico de Colonna¹²². La autoría de la obra, publicada paralelamente en neerlandés y francés, se debía al poeta y emblemista flamenco Jonker Jan van der Noot (ca. 1539-ca. 1595), calvinista convertido al catolicismo, figura clave de la literatura en verso cultivada en los Países Bajos, interesado e influido por la literatura española, autor prolífico y políglota debido al exilio que le llevó a varios países antes de regresar a Amberes¹²³. Fue a raíz de una de sus estancias durante la ausencia flamenca, concretamente en Inglaterra, donde van der Noot publicó su primer libro de emblemas, cuyas figuraciones evocaban jeroglíficos horapolianos y valerianos; haciendo gala de su condición políglota, el propio autor lo elaboró primero en francés, *Le Théâtre av-quel son exposés et montrés les inconveniens et miseres qui suivent les mondains et vicieux*, y luego en inglés, *The Theatre* (Londres, 1568 y 1569 respectivamente), aunando en ellos un tipo de visión apocalíptica que años más tarde, ya reinstalado en su lugar de origen, culminaría con un recopilatorio de hojas

¹²² C. A. ZAALBERG, *The Olympia Epics of Jan van der Noot*, Van Gorcum & Co., Assen, 1956, p. XI.

¹²³ Al respecto, Margit RADERS y M^a LUISA SCHILLING (eds.), *Deutsch-Spanische Literatur und Kulturbeziehungen. Rezeptionsgeschichte / Relaciones hispano-alemanas en la literatura y la cultura. Historia de la recepción*, Ediciones del Orto/UCM, Madrid, 1995, p. 42 y ss. Para la afición de Jan van der Noot por la poesía española, Simon A. VOSTERS, *Antonio de Guevara y Europa*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008, esp. pp. 845-853.

sueltas, escritas mayoritariamente en su lengua natal e inundadas con espléndidos grabados, intitulado *De poetische werken van mijn heer van der Noot* (Amberes, 1593)¹²⁴. Retomando la *olimpiada* de van der Noot publicada en el Amberes de 1579, el poeta flamenco incluyó en el colofón de la obra un obelisco a modo de epitafio latino, glosador de la perpetuidad de la *virtus*. El interior del monolito ofrecía una composición criptográfica, encabezada por el omnipresente *delfin/áncora* aldino, y seguida de una serie ordenada de otros tantos jeroglíficos humanistas, muchos de ellos reconocibles si se recupera en este instante el *collage* que hemos aportado en Capítulo VI del trabajo.

«DEFICIET NVNQVAM GENEROSO
IN PECTORE VIRTVS»

Jan van der Noot,
*Cort begryp der XII. Boecken Olympiades
beschreven I. Ian Vander Noot, patritius van Antvoerpen.
Abregé des Douze livres Olympiades composez par le S.
Iehan vander Noot, Patrice d'Anvers.
De l'Imprimerie Giles vanden Rade,
Antuerpiæ, 1579*

Colofón obra, fol. s/n



Basta con observar la composición pictográfica de van der Noot para percatarse que poco tiene que ver con la columna jeroglífica de Heemskerck en el *Torso del Belvedere*. Lejos de acotarse a Noot y al ámbito del grabado, el uso del jeroglífico humanista de importación italiana se hizo extensivo a la esfera flamenca, en obras pictóricas de mayor envergadura, con frecuencia alusivas a episodios religiosos, tanto bíblicos como apócrifos; entre ellas, las firmadas por el polifacético Lambert Lombard (1505-1566), pintor, arquitecto y filósofo belga de sólida formación humanista, que estuvo en Italia por los mismos años que Heemskerck y Hollanda; se movió en los círculos artísticos de Jan van Scorel (*vide* Capítulo III, nota 235); se relacionó en los ambientes anticuarios del también flamenco Antoine Morillon y de nuestro Antonio Agustín; y que, por todo ello, a Lombard se le ha considerado «the Father of Belgian numismatics»¹²⁵.

¹²⁴ Werner WATERSCHOOT, “An Author’s strategy: Jan van der Noot’s *Het Theatre*”, en B. Westerweel (ed.), *Anglo-Dutch Relations in the Field of the Emblem*, The Sir Thomas Browne Institute/Brill, Leiden, 1997, pp. 35-47.

¹²⁵ François DE CALLATAÏ, “The Numismatic Interests of Laevinus Torrentius (1525-1595), one of the Foremost Humanists of this Time”, en Ulrike Peter y Bernhard Weisser (eds.), *Translatio Nummorum. Römische Kaiser in Der Renaissance. Akten des Internationalen Symposiums*, Franz P. Rutzen Verlag, 2013, pp. 125-140; cita textual en p. 126. Para la significación renacentista de la figura del Lombard, Godelieve DENHAENE, *Lambert Lombard. Renaissance et Humanisme à Liège*, Mercatorfonds, Antwerpen, 1990.

Tal cúmulo de circunstancias en la trayectoria de Lombard debió facilitar que el jeroglífico humanista, junto a otros elementos característicos del imaginario egipcio y *egiptizante* (obeliscos, pirámides), estuviera presente en buena parte de su producción pictórica. Es posible que uno de los ejemplos más ilustrativos en materia jeroglífica sea *L'offrande de Joachim refusée* (ca. 1560), citado a menudo como *Sacrificio del cordero de san Joaquín*, aun traicionar con ello no sólo el sentido original del título, también del propio episodio apócrifo que narra el rechazo que sufrió el esposo de santa Ana cuando se dirigía al Templo de Jerusalén con la intención de depositar la ofrenda de un cordero, debido a su condición de estéril¹²⁶; en el altar donde Joaquín se disponía a colocar el animal, Lombard situó dos series jeroglíficas, una frontal y otra lateral [véase **fig. 17**]. Se trata, en efecto, de jeroglíficos humanistas. No sería ésta la única vez que Lombard salpicaría una obra suya con jeroglíficos; en un intento de hacerlos *más* egipcios, en ocasiones los resolvería de tal modo que recuerdan a los de la columna de Heemskerck [**figs. 18a/18b**]; en otras, invitan a imaginar cómo hubieran sido los *dos pedaços* de Agustín, a partir de unos esbozos atribuidos a Lombard [*vide infra*], en los que parece ensayar algunos jeroglíficos y los acompaña de su *interpretación de mano*, escrita en italiano, con las dudas que este detalle inevitablemente suscita: al contrario que Antonio Agustín, Lombard no empleaba el italiano porque, al parecer, era una lengua que no entendía¹²⁷.



Uno de los *dos pedaços* de papel con esbozos jeroglíficos atribuidos a Lambert Lombard, s/f
 Diseño a pluma, tinta negra. Medidas: 52 mm x 82 mm. Corte irregular en parte inferior del papel.
 Album d'Arenberg [inv. 208] | © Cabinet des Estampes et des Dessins de la Ville de Liège, Belgique

Una mano que sujeta un cuchillo corta el hilo de un huso. El hilo va a parar a un delfín que reposa en un león que, a su vez, está encima de una rueda. La interpretación manuscrita, de izquierda a derecha, dice: *tronco il / filo / atropos* | *Breve et veloci è la vita / dei grandi* | *festina / instabile*

¹²⁶ «Según cuentan las memorias de las doce tribus de Israel, había un hombre muy rico por nombre Joaquín, quien hacía sus ofrendas en cantidad doble diciendo: “El sobrante lo ofrezco por todo el pueblo, y lo debido en expiación de mis pecados será para el Señor a fin de volverle propicio”. | Llegó la fiesta grande del Señor, en que los hijos de Israel suelen ofrecer sus dones, y Rubén se plantó frente a Joaquín diciéndole: “No te es lícito ofrecer el primero tus ofrendas, por cuanto no has suscitado un vástago en Israel”». *Evangelios Apócrifos: Protoevangelio de Santiago*, I, *Tratado histórico acerca de la Natividad de la Madre santísima de Dios y siempre Virgen María*, 1-2.

¹²⁷ Cfr. Dimitri LABOURY, “Renaissance de l'Égypte aux Temps Modernes. De l'intérêt pour la civilisation pharaonique et des hiéroglyphes à Liège au XVI^e siècle”, en E. Warmenbol (dir.), *La Caravane du Caire. L'Égypte sur d'autres rives*, Catálogo Exposición en Museo de Arte Valón de Lieja, Renaissance du Livre/Versant-Sud, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 43-68; incomprensión del italiano por parte de Lombard en p. 56.

Al margen de los supuestos contactos que Lambert Lombard pudiera tener en latitudes meridionales de la Monarquía¹²⁸, lo cierto es que los esfuerzos del flamenco en intentar hacer jeroglíficos que resultaran *más* egipcios (aunque vemos en el esbozo que no los desligaba de una interpretación moralizante entendida a modo de jeroglífico-empresa, y los dotaba de una apariencia pictográfica que dista de ser egipcia, por mucho que el delfín pretendiera asemejarse a una serpiente), se compaginaban con la inclusión de jeroglíficos humanistas en sus obras pictóricas de temática religiosa, enfatizando de este modo la concepción *divina y suprema* que había tras los jeroglíficos. De ahí que su presencia en, pongamos por caso, el altar del Templo con motivo de la ofrenda de san Joaquín, no dejara de ser una manifestación más del imaginario sincrético establecido entre signos jeroglíficos y caracteres de la escritura atribuida a Salomón y, ya de paso, acrecentara sus connotaciones herméticas, dada la consideración quinientista que los jeroglíficos eran obra del Trismegisto, junto a la reminiscencia de ser ‘palabras divinas’ por el hecho de que las *letras egipcias* habían sido reveladas por Isis, acto iniciático en cuyo trasfondo yacía ese *don* que poseía la diosa egipcia, igualmente hermético, llamado «Negro Perfecto», que hemos comentado al inicio de esta investigación.

No, no olvidamos que en Capítulo VI hemos mencionado que Platón hizo notar en el *Fedro* que Thot era la divinidad más vinculada con la escritura por ser su creador. Ahora bien, la recepción de Isis como aquella que la dio a conocer, que la *reveló*, no sólo permitía a nivel mitográfico un mejor paredro de Osiris en tanto que *instructor* de los hombres en la agricultura (recuérdense las genealogías míticas de raíces osirianas), sino que también abogaba por una separación más clara de algo que era confuso y que Marsilio Ficino había intentado explicar distinguiendo los dos tipos de escritura que, según él, tuvieron los antiguos egipcios: uno simbólico, para el cual se empleaban imágenes de animales y plantas; el otro alfabético, que vendrían a ser las *letras egipcias* reveladas por Isis. Naturalmente, esta distinción no aclara demasiado, al menos desde la perspectiva actual, y resulta difícil discernir dónde acababa una y empezaba la otra. Ahora bien, el segundo tipo encajaba a la perfección en la *prisca theologia* de Ficino y en su búsqueda de una religión *natural* de alcance universal que fuera compatible con la fe cristiana, de forma que las *letras egipcias* que Isis había transmitido podrían ser asidas para introducirse no sólo en programas iconográficos relativos a las construcciones (efímeras) que hemos visto a colación del ceremonial regio; también en obras artísticas, tanto pictóricas como escultóricas, de carácter sacro por, precisamente, la condición de *revelación divina* que esas *letras* tenían para el humanista del XVI –y recordemos que Lambert Lombard lo era. Claro que la única forma posible de plasmar *letras egipcias* sería recurriendo al primer tipo de escritura, es decir, a las imágenes que decía Ficino y que, dada su condición de *revelación divina*, fueron emplazadas como mínimo en un par de monumentos funerarios (imperecederos) de iglesias belgas; unos monumentos de estilo italianizante datados a mediados del Quinientos, que recuerdan a las formas artísticas expresadas por Lombard y que sitúan dos series de jeroglíficos esculpidos en, ni más ni menos, el contexto de la *crucifixión* [Aparato de Láminas, **fig. 19**]¹²⁹.

¹²⁸ Recientemente se ha propuesto que el flamenco sea el autor de un tríptico de madera existente en la iglesia de san Juan Bautista de Telde, que hasta ahora se había atribuido a Michiel Coxie, estableciendo con ello una estancia del afamado artista de Lieja en Las Palmas de Gran Canaria. Al respecto, Matías DÍAZ PADRÓN, “Lambert Lombard, pintor del *adelantado* don Cristóbal del Castillo”, en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 61 (2015), pp. 1-22.

¹²⁹ Laboury, art. cit., p. 58.

Tales ejemplos no son, por supuesto, los únicos que nos ofrecen los Países Bajos¹³⁰. Sin embargo, a pesar del diálogo con los jeroglíficos egipcios establecido por Lombard en sus cuadros de temática religiosa, de la espectacularidad del monumento funerario liejense que acabamos de ver, o de otras tantas ocasiones que el jeroglífico se aplicó de forma plástica en el plano devocional, sobre todo en relación con el mundo funerario¹³¹, que los jeroglíficos planearan en el horizonte del fervor religioso no era algo exclusivo del mundo neerlandés, ni de las vicisitudes ni particularidades vividas en un entorno complejo motivado por el choque de doctrinas y por las directrices emanadas tanto de la Iglesia Reformada como de la Contrarreforma. De ahí que el mismo diálogo jeroglífico sobrevolara la erudición española, sintetizándose bajo aquella consideración expresada por Juan de Horozco de que algunos jeroglíficos se hallaban en las Sagradas Escrituras. Claro que, en el caso flamenco tal asociación no se daría en el terreno intelectual hasta plenamente entrado el siglo XVII, destacando la teorización de Joannes van Sambeeck (1601-1666), jesuita antuerpiense que en un tratado acerca de la celebración espiritual, intitulado *Het gheestelyck jubilee* (Amberes, 1663), argumentó que los jeroglíficos eran los inspiradores para elaborar un *abecedario* que compendia las letras de la *a* a la *z* presentándolas a modo de instrumentos ideográficos y pictográficos que, mediante un código criptográfico, explicaban los pasajes bíblicos relativos a la Pasión de Cristo¹³².



«DEN A.B.C. VAN HET LIJDEN JESU»

Joannes van Sambeeck,
Het gheestelyck jubilee van het Iaer
Voor Philips van Eyck, Antwerpen, 1663
p. 248

Este tipo de encauzamiento de los jeroglíficos, lejos de ser fruto del universo barroco que, como señalaremos en el apartado de Conclusiones de la investigación, servirán en el Setecientos de imágenes alegóricas para evocar los sueños de tipo místico en base a los *Hieroglyphica* de Valeriano, y lejos también de ser un elemento de distorsión o herejía en un contexto de claro signo religioso, ya fuere reformado o católico, se debían aún a esa concepción de acuñación renacentista de los jeroglíficos en tanto que *revelación divina*.

¹³⁰ Al respecto, Thijs WESTSTEIJN, "From Hieroglyphs to Universal Characters. Pictography in the Early Modern Netherlands", en Eric Jorink y Bart Ramakers (eds.), *Art and Science in the Early Modern Netherlands*, Yearbook for History of Art, Zwolle, 2011, pp. 238-281.

¹³¹ Tales como el obelisco con inscripciones jeroglíficas erigido hacia 1570 en el cementerio de la localidad de Heemskerk por el citado van Heemskerck, a modo de memorial en honor a su padre. *Cfr.* Veldman, ob. cit., p. 17.

¹³² Joannes VAN SAMBEECK, *Het gheestelyck jubilee van het Iaer*, Voor Philips van Eyck, Antwerpen, 1663, cap. «DEN A.B.C. VAN HET LIJDEN JESU», p. 248 [ilustración de esta página] y pp. ss. para los pasajes de Cristo. Cabe señalar que el *abecedario* de Sambeeck tuvo excelente acogida en un contexto como el del Setecientos en que las imágenes debían servir para un mejor aprendizaje mnemotécnico del catecismo. *Cfr.* Weststeijn, art. cit., p. 263.

Una concepción no sólo acotada a Marsilio Ficino, sino recepcionada e irradiada con fuerza por uno de sus discípulos aventajados, Florentino Pietro del Riccio Baldi (1474-1507), más conocido como Pietro Crinito (o Petrus Crinitus), quien además de Ficino tuvo como maestro a Niccolò Machiavelli y que, pese a morir joven según nos indica su cronología vital, llegó a tomar contacto con la esfera humanista e impresora de Aldo Manuzio¹³³. De Ficino recibió Crinito la noción de la escritura egipcia dividida en dos tipos, es decir, el simbólico y el alfabético¹³⁴. Respecto al segundo, en una obra publicada a inicios del dieciséis, *De honesta disciplina* (Florenia, 1504), Crinito aseguró haber encontrado un antiguo manuscrito que recogía el origen e invención de los siete tipos de escritura existentes en el momento de ser redactado, entre los cuales figuraba la revelación de Isis de las *letras egipcias*¹³⁵. La *invención* aludida por Crinito se inscribía en una dilatadísima tradición que se remontaba a la España visigótica del siglo VII y que atribuía a una serie de patriarcas bíblicos y de personajes cristianos y paganos –Isis entre ellos– la creación y difusión de los antiguos alfabetos. Por supuesto, esta tradición podía presentar ciertas alteraciones, básicamente en cuanto al orden en el surgimiento de dichos alfabetos y matices relativos a las noticias de cómo y dónde habían surgido, pero la idea que arraigó en el imaginario hispánico (tanto del Quinientos como del Seiscientos) estaba formulada en el modo que la recoge un receptáculo de epitafios e inscripciones antiguas y medievales anotadas a mano en el siglo XVI, donde se incluyó un epigrama heredado de esa España visigótica: uno contenido en el *Libellus carminum* de Eugenio de Toledo (s.d.-657)¹³⁶. En el ejercicio de la epigrafía medieval y la poesía visigótica cultivada por este arzobispo de Toledo y Padre de la Iglesia hispánica de la primera mitad del siglo VII, cuya devoción en el XVI quedó patente con el retorno desde Francia a la catedral Primada de sus restos mortales por acción de Felipe II (1565), Eugenio quiso glosar cuándo habían florecido los alfabetos y a quién se debían. El arzobispo toledano los reculó a Moisés con el hebreo; prosiguió con otros tantos, incluyendo el egipcio revelado por Isis; y finalizó con el séptimo, el de Ulfila (citado *Gufila* en el siguiente texto), obispo del siglo IV que evangelizó a los godos e *inventó* el alfabeto que porta su nombre, mezcla de letras latinas, griegas y germánicas (rúnicas):

Moisés [fue] el primero en trazar las letras Hebreas.
 La mente de los fenicios ideó las Áticas.
 Nosotros escribimos las de Latino, que divulgó Nicóstrata,
 Abraham inventó las Sirias, así como las Caldeas.
Isis, con un arte no menor, reveló las [letras Egipcias],
 Gu[lf]ila dio a conocer las de los Godos, que tenemos por últimas.¹³⁷

¹³³ Christopher S. CELENZA, “Petrus Crinitus and Ancient Latin Poetry”, en Alison Frazier y Patrick Nold (eds.), *Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani*, Brill, Leiden, 2015, esp. pp. 36-52.

¹³⁴ Giehlow, ob. cit., p. 158.

¹³⁵ Petrus CRINITUS, *De Honestis Disciplinis*, Philippus de Giunta, Florentiae, 1504, lib. XVII, cap. I, fol. s/n. El alcance de lo dicho por Crinito traspasará fronteras geográficas y cronológicas. A ello se referirá, por ejemplo, la lírica mística de Juana Inés de la Cruz en el universo barroco a que ahora aludía y que recuperaremos en el apartado de Conclusiones. La religiosa mexicana y figura literaria del Siglo de Oro presentará a Isis como «la inventora de las Letras de los egipcios, si se ha de dar crédito a los versos antiguos que afirma Pedro Crinito haver hallado y leído en la *Bibliotheca Septimana*, uno de los cuales dize assi: *Isis arte non minore protulit aegyptias*» [el mismo destacado en negrita en esta página]. Margo GLANTZ, *Sor Juana Inés de la Cruz. Obra selecta*, I, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1994, p. 243.

¹³⁶ Paulo FARMHOUSE ALBERTO, “La scuola in versi: gli inventori degli alfabeti nella poesia della Spagna visigotica”, en *Il Calamo della Memoria*, V (2012), pp. 267-284.

¹³⁷ Extraído de: *Colección de epitafios e inscripciones antiguas y medievales*, siglo XVI, BNE Mss/5973, fol. 5v. Para el texto original en latín, véase Apéndice de Textos, Documento V.

Insistimos que esta descripción poética con trasfondo pretendidamente histórico podía presentar alteraciones, tal y como ocurre en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla¹³⁸. Ahora bien, lo que nos interesa del epigrama son dos cuestiones que se derivan de él: la primera, que el cometido de Isis es equiparado al de la profetisa Nicóstrata (nombre primitivo de la Carmenta romana), la cual es presentada en el poema como creadora de las letras latinas (aun serlo propiamente Carmenta); la segunda, que la revelación isíaca de las *letras egipcias* no era un ejercicio de transmisión distinto ni inferior al llevado a cabo por los profetas Moisés y Abraham o por el obispo Ulfilas en sendas *invenciones*. De ahí que la condición *divina* que entrañaba el propio acto de *revelación* isíaco de las *letras egipcias* fuera compatible con la consideración de Isis como figura pagana que, en base al «singular libro por todos leído» que decía Mexía en alusión al *Asno de oro* de Apuleyo¹³⁹, estaba legitimada a presidir procesiones de trasfondo neoplatónico en las que se representaban y enaltecían los misterios isíacos como parte de ritos que, cuanto menos, no causaban *extrañamiento* en el marco devocional de reverberaciones marianas.



[Grupo de paseantes arrodillados ante una imagen de Isis sobre un burro], Johannes Sadeler, ca. 1570

Estampa en aguafuerte con inscripción al pie de Alciato: «ISIDIS EFFIGIEM TARDUS GESTABAT ASELLUS...».

PR Real Biblioteca GRAB/105 (15) | © Patrimonio Nacional

¹³⁸ Coetáneo a Eugenio de Toledo, Isidoro de Sevilla alude a la *invención* de los alfabetos tal y como sigue: «Las letras de los Judíos comenzaron desde la Ley por Moysén, e las de los Siros e de los Caldeos por Abraham, onde en cuento e en sueño acuerdan con las de los Judíos e non se departen sinon en las señales, que non son fechas las unas commo [sic] las otras. / Las letras de los Egepcianos falló la reyna Yris [Isis], fija de Ynaco, que vinie de Grecia a Egipto e diógelas (...)». González Cuenca, *Las etimologías romanceadas...*, ob. cit., p. 103.

¹³⁹ Pero MEXÍA, *Diálogos eruditos*, Hernando Díaz, Savilla [sic], 1570, «Coloquio del Porfiado», p. 185.

* Más propiamente debería estar traducido como «asno». [N. de la A.].

Este grabado del neerlandés Johannes Sadeler (1550-1601), en el que pudo participar un artista manierista especializado en paisajes, escenas bíblicas, mitológicas y alegóricas como Hans Bol (1534-1593), no es una muestra aislada en la exaltación mitificadora de la figura isíaca experimentada en el mundo flamenco y, en general, en el hispánico¹⁴⁰. En la misma línea, si bien con un estilo ajeno a la época que capta el grabado de Sadeler (nótese que tanto el paisaje como los *paseantes arrodillados* son coetáneos a su plasmación en el último tercio del siglo XVI), unos años antes, en 1549, el omnipresente Heemskerck, junto al grabador y hombre asiduo de la esfera humanista antuerpiense, Dirk Volckertsz Coornhert (ca. 1520-1590), habían concebido un diseño similar [véase Aparato de Láminas, **fig. 20b**], pero con un matiz sin duda importante: en su caso, la procesión evoca *antigüedad* y muestra a una Isis figurativa, montada a lomos de un asno¹⁴¹, nada que ver con la diosa *velada* y la contemporaneidad que respiraría el posterior aguafuerte de Sadeler. Pese a tales diferencias estilísticas, y aun la distancia temporal entre uno y otro grabado, ambos reforzaron su sentido icónico con un texto asido de Alciato, el correspondiente al Emblema VII de su *Emblematum liber* [**fig. 20a**].

De este modo se aunaba un complejo entramado de los misterios isíacos, ligado al *singular libro* que aludía Mexía. Y si recordamos el *lenguaje secreto* del que habló Apuleyo y que Guevara mutó a «letras ignorables», entenderemos porqué reparamos en estos grabados: en el libro XI de las *Metamorfosis*, dedicado a los misterios de Isis y a la veneración hacia la deidad, Apuleyo señaló el celoso resguardo que los sacerdotes egipcios tenían de textos iniciáticos en base a «unos ciertos libros escritos de libros [sic, =letras] y figuras no conocidas»¹⁴². *Letras y figuras desconocidas –ignobiles* que diría Guevara– las cuales sólo la diosa podría revelar.

La cita textual de Apuleyo es de la versión castellana que triunfó a lo largo del XVI, la debida a Diego López de Cortegana (1455-1524). Humanista, hombre de Iglesia e inquisidor, la proyección y difusión de la traducción de la novela latina de Apuleyo por Cortegana rebasaron –y mucho– su cronología vital, superando las primeras ediciones sevillanas salidas de las prensas de Cronenberg y Robertis, entre otros tipógrafos, en el período 1513-1546, para alcanzar la flamenca de Steelsius en el Amberes de 1551 y, años más tarde, la que aquí se ha utilizado, la alcalaína de 1584. Sirva este bosquejo de *Metamorfosis* quinientistas que seguían la versión de Cortegana para evidenciar que la suya no dejó nada que desear a las que habían puesto en circulación renacentista el *Asinus aureus* a fines del *Quattrocento*, la de Matteo Boiardo y, aún más influyente, la de Filippo Beroaldo; y aunque la condición eclesiástica e

¹⁴⁰ Al margen de los de Sadeler y Heemskerck existen paralelos, aunque no referidos explícitamente a procesiones de los misterios isíacos, en un par de grabados pertenecientes a la citada Real Colección de Estampas de San Lorenzo de El Escorial: el primero se inserta en unos grutescos inspirados en la Domus Aurea de Nerón, datados hacia 1540, cuya autoría es del también citado Enea Vico, una composición donde se muestra a la figura de Isis en una serie intitulada *Leuiore et ut videtur extemporaneae picturae quas grotteschas vulgo vocant quibus romani...* [RBME 28-II-9], fol. 6. Respecto al segundo, pertenece a la misma Real Colección y es un motivo ornamental datado de la misma época del grabado de Vico, consistente en una efigie de Isis situada entre dos altares, elaborada en base a un diseño de Raffaello Sanzio o Giovanni da Udine, y a cargo del grabador Agostino Musi [RBME 28-II-9] fol. 19.

¹⁴¹ Obsérvese en el grabado de Sadeler que, al contrario del de Heemskerck [Aparato de Láminas, **fig. 20b**], Isis no es figurativa puesto que la efigie de la diosa *está* en el interior del tabernáculo que transporta el asno.

¹⁴² [Diego LÓPEZ DE CORTEGANA, traductor], *Libro de Lucio Apuleyo del Asno de Oro, repartido en onze libros y traduzido en Romance Castellano*, Hernán Ramírez, Alcalá de Henares, 1584, lib. XI, fol. 203v. La obra tuvo varias reediciones, pero acabaría incluida en el *Índice Expurgatorio* de 1559, por lo que las versiones posteriores ya no ofrecieron el texto completo de Apuleyo.

inquisitorial de Cortegana le hiciera, al traducir ciertos pasajes, *podar* el texto de Apuleyo en base a Beroaldo¹⁴³, el colofón de la edición alcalaina no tiene desperdicio:

De su historia [entiéndase la narrada por Apuleyo], se parescen y expressan nuestras costumbres, y la imagē de nuestra vida continuada. Cuyo fin fue entrar en la religion y servicio de la reyna Isis: en que nos demuestra, que nos devemos emplear con todo nuestro juyzio a la obediencia y servicio de nuestro Dios verdadero, el qual nos galardonará nuestros trabajos muy cumplidamente.¹⁴⁴

Ahora comentaremos qué sugiere este fragmento. Antes, empero, por mucho que en el colofón resuene un tono solemne, lo cierto es que, tras la *metamorfosis* narrada, reside el sentido conciso del *asno* inducido por la ironía literaria¹⁴⁵, junto a las connotaciones que este animal suscitaba en, pongamos por caso, los repertorios jeroglíficos de Horapolo y de Valeriano¹⁴⁶. Pese a ello, la escena de Sadeler queda libre de cualquier suspicacia irónica y debe interpretarse en una clave distinta a merced, precisamente, del texto de Alciato que se intuye en el registro inferior del grabado, dividido en cuatro columnas y que a continuación compactamos en dos para su mejor lectura:

*Isidis effigiem tardus gestabat asellus,
pando verenda dorso habens misteria.*

*Obvius ergo Deam quisquis reverenter adorat,
piasque genibus concipit flexis preces.*

*Ast asinus tantum præstari credit honorem
sibi, & intumescit admodum superbiens,*

*donec eum flagris comspescens dixit agaso,
non es Deus tu aselle, sed Deum vehis.¹⁴⁷*

En efecto, el tabernáculo que el asno acarrea, cuyo interior albergaba la efigie de Isis, era entendido en clave devocional sin causar –repito– ningún síntoma de *extrañamiento*, como se desprende de la armónica escena procesional grabada por Sadeler y lo mismo del texto de Alciato (recuérdese que también presente en el grabado de Heemskerck) que, en oposición al iluso animal, no escatima en elogios al referirse a la reverenciada diosa egipcia y traslada la esencia del «Asinus portans mysteria» evocado en los citados *Adagia* de Erasmo¹⁴⁸. Igual se desprende del fragmento de Apuleyo en la versión de Cortegana que, lejos de ser *podado*, insta al lector a tomar ejemplo del tesón que dimana el relato narrado en las *Metamorfosis* para poder «entrar en la religión y servicio de la reyna Isis», equiparándolo de forma metafórica con lo propio que debe hacerse y *emplearse* para con «el servicio de nuestro Dios verdadero».

¹⁴³ Para esta ‘poda’, véase a Francisco J. ESCOBAR BORREGO (*et alii*), *La Metamorfosis de un Inquisidor: el humanista Diego López de Cortegana (1455-1524)*, Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2012.

¹⁴⁴ Apuleyo [en versión de Cortegana], ob. cit., colofón obra, fol. s/n.

¹⁴⁵ En la novela latina de Apuleyo, el asno se trata, en realidad, del protagonista del relato, Lucio. Al lanzarse a la búsqueda del arte mágica, Lucio se vio convertido en este animal. Es la *metamorfosis* del hombre en asno (y viceversa porque finalmente recobra su forma humana), con la correspondiente carga irónica que ello supone.

¹⁴⁶ Asociándolo a quien no escucha y es ignorante. En un sentido similar, Ripa y Horozco. Por su parte, Eliano ya reparó en la aversión que este animal despertaba en los egipcios. *Cfr.* González de Zárate, ob. cit., p. 216.

¹⁴⁷ «Un asno portaba una efigie de Isis, | acarreado en su espalda los imponentes misterios. | De tal modo que [a su paso] los paseantes adoraban con reverencia a la diosa, | y, arrodillándose, le ofrecían devotas oraciones. | Pero el asno imaginó que tales honores iban dirigidos a él, | y empezó a rezumar de orgullo, | hasta que su portador, amonestándolo a latigazos, le dijo: | —No eres un Dios, asno, sino que llevas [encima de ti] a un Dios». [Separación respetando las cuatro columnas originales; traducción al castellano elaborada por la autora].

¹⁴⁸ Veldman, ob. cit., p. 24.

Tales consideraciones permiten, de una parte, conocer una faceta más de Egipto como *representación*: la que reside en ese halo *divino* que entrañaba el acto de *revelación* isíaco de las *letras egipcias*, de otro modo ignoradas e incomprensibles, abogando por una figura pagana cercana que, pese a su condición de deidad de *gentiles*, la filosofía neoplatónica había recepcionado de una Isis que hundía sus raíces en Egipto y se había instalado en el seno de los cultos orientales propagados por Roma a través de los misterios isíacos, sumamente detallados gracias a autores como Apuleyo. De la otra, constatar hasta qué punto la *invención* de los alfabetos, entre ellos el egipcio, glosados desde tiempos visigóticos y luego testimoniados en documentación dispar, constituyó un hito poético-mitográfico que permitía establecer un diálogo de cariz religioso con las *letras egipcias* mediante el cual se podrían insertar jeroglíficos en episodios bíblicos o apócrifos, caso de Lombard en sus producciones de mediados del siglo XVI. Así lo legitimaba el campo de la erudición a partir de Crinito (aunque fuera una tradición que venía de antaño), tanto en la esfera italiana¹⁴⁹, como en la hispánica, alcanzando en latitudes norteñas un apogeo erudito algo posterior, apuntábamos que ya en el XVII, coincidiendo con la eclosión de teorías sobre lenguas europeas primigenias, auguradas en la centuria anterior por el citado Coornhert o por el propio Goropius Becanus, y expuestas en el mundo germánico por Philippus Cluverius en *Germania antiqua* (Leiden, 1616), en el francés por Isaac la Peyrère en *Præ-adamitæ* (Amsterdam, 1655), y en el flamenco por Gerardus Johannes Vossius (1577-1649), cuya influyente *De arte grammatica* (Amsterdam, 1635) es no por casualidad coetánea al código de inspiración jeroglífica de van Sambecq, tan íntimamente ligado al motivo devocional de la Pasión de Cristo; en su tratado filológico, Vossius recogió exactamente el mismo epigrama latino en el formato estereotipado e irradiado a partir de la obra impresa de Crinito¹⁵⁰. Claro que, en medio de la fuerte corriente intelectual europea sobre lenguas primitivas, sería injusto no poner encima de la mesa que, a partir del Setecientos, *lo egipcio* debería competir seriamente con *lo chino* y un teórico origen del lenguaje y de la caligrafía en latitudes del Lejano Oriente, ideas contempladas por Vossius en 1635 pero que, a finales del XVII, habrán adquirido tal dimensión que serán reprochadas de *ridículas*¹⁵¹. Una relación con *lo chino* que, sin embargo, no será considerada por todos de *ridícula* y alentará a establecer vínculos con *lo egipcio* en general y los jeroglíficos en particular, desde la segunda mitad del XVII, con Kircher, hasta entrado el XIX, con Champollion.

Retomando el hilo del XVI, vemos que la conexión de los jeroglíficos egipcios con el componente religioso responde a una acumulación de factores diversos, a la par que entrelazados e indisociables. Es evidente que el *auténtico* jeroglífico estaba soterrado bajo un cúmulo de superposiciones metafísicas de diversa índole (mística, filosófico-hermética, misteriosa), si bien trabadas por el pensamiento humanista y ejecutadas con solvencia y exquisitez a nivel artístico. En el *peor* de los casos, el jeroglífico flamenco recurrió al jeroglífico humanista para formar composiciones pictográficas como la que

¹⁴⁹ El epigrama de los siete alfabetos según Crinito se halla en tratados y opúsculos de tipo historiográfico y lingüístico. Es oportuno aportar al menos un par de ejemplos de ello: Giacopo MAZZONI, *Discorso de Dittongi*, Bartolomeo Rauerio, Cesena, 1572, lib. I, 5v; Giovanni Felice ASTOLFI, *Della Officina Istorica*, Appresso i Sessa, Venetia, 1605, lib. III, pp. 427-428.

¹⁵⁰ Para el epigrama en Vossius: Gerardi Ioannis VOSSII, *De arte grammatica libri septem*, Apud Guilielmum Blaeu, Amsterdam, 1635, lib. I, cap. IX, p. 35.

¹⁵¹ «In the Netherlands, ideas on Chinese art and writing, and their consequences for sacred history, became common and met with popular ridicule». Weststeijn, art. cit., p. 252.

cierra el *Boecken Olympiados* de Jan van der Noot con la que iniciábamos este apartado, cuyos signos contenidos en el obelisco contrastan, si cabe aún más, la excepcionalidad del *ushebti* de Becanus en tanto que *paradigmático* y *perfecto*. En el *mejor* de ellos, se asió el jeroglífico filtrado por fuentes egipcias o *egiptizantes*, no sólo a merced de autores y artistas flamencos como Heemskerck y Lombard, irregulares en cuanto a la ejecución de jeroglíficos, o como Hollanda y Vico, más cercanos a la copia fiel de inscripciones. Y, en unos y en otros, se fue fraguando la diferencia fundamental entre jeroglífico egipcio y jeroglífico humanista, desmarcándose el primero de la sistemática ‘enciclopédica’ (si se prefiere, compendiadora), y de la voluntad interpretativa del segundo, a merced de lo comentado en Capítulo VI al reparar en el frontis de la *princeps* basiliense de los *Hieroglyphica* de Valeriano, donde se delataba su vocación de miscelánea histórica, filosófica y costumbrista que, en el fondo, fue lo que permitió que las posibilidades del método valeriano aumentaran exponencialmente respecto al horapoliano, que su uso fuera transversal, y que su vigencia rebasara las fronteras temporales del Renacimiento. En cambio, la recepción y difusión del jeroglífico egipcio fueron más tibias y limitadas, no sólo por aislarse de todo ello, sino porque además perdió su condición emblemática al prescindir del habitual epigrama latino al uso. Cien años después de que Ferrarini anotara en el *Liber Antiquus* su impecable secuencia jeroglífica, el Amberes de 1580 daba a luz al *ushebti* de Becanus, que aquí tildamos de «perfecto» y «paradigmático» por algo tan simple –a la par que crucial– como es que todos y cada uno de los signos jeroglíficos que ocupan el registro central de la estatuilla, estaban en su *sitio*.

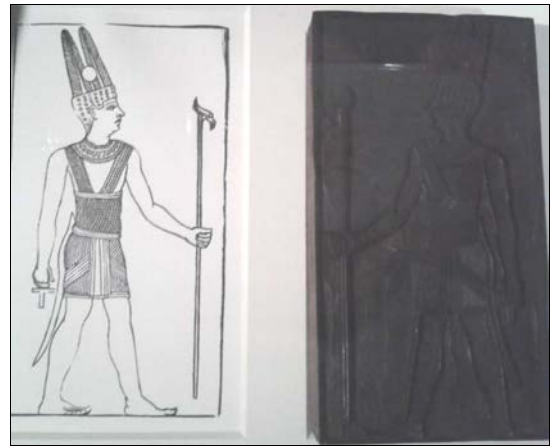
VII.2.2. El «perfecto» *ushebti* de Goropius Becanus de 1580.

Un caso paradigmático

Aunque en la presente investigación finalmente se haya descartado la cuestión del coleccionismo, hay un aspecto del discurso material quinientista que difiere del propiamente coleccionista, al no ser su propósito medular el atesoramiento de lo antiguo, sino la permeabilidad de la *memoria* en base a él. De ello nos ocuparemos en Capítulo IX por tratarse de un asunto que, temáticamente, es afín a la Tercera Parte del trabajo, donde se examinará el «Egipto» más tangible en el contexto de la Monarquía. Ahora bien, aun ser probable que el objeto aquí presentado perteneciera a algún repertorio anticuario o colección, el *ushebti* de Becanus adquiere ese matiz distinto dada su incorporación en el tratado del humanista flamenco. Son muchas las ramificaciones que pueden derivarse de la estatuilla, desde averiguar a qué colección pudo pertenecer en origen; pasando por el reconocimiento humanista de la cultura material egipcia (no *egiptizante* ni *tenida* por egipcia); continuando por aspectos formales referidos a las planchas requeridas por la tipográfica de Plantino que debían permitir su estampación; prosiguiendo por el alcance de su irradiación a merced del efecto difusor de la obra impresa; hasta llegar al receptor de ésta, puesto que el lector que hojeara el libro VII del *Hieroglyphicorum* de Goropius Becanus tendría ante sí –sin saberlo– a un *ushebti*¹⁵².

¹⁵² *Ushebti*, *uixebti*/*xuabti*, o *shabti*/*shawabti*/*ushabti*, son las transcripciones fonéticas castellana, catalana y anglosajona, respectivamente, de la transliteración del término originario en egipcio antiguo, *šwꜣbty*. Su raíz proviene del verbo *Šmbꜣy*, literalmente ‘responder’. En el Egipto faraónico, el «*ushebti*», sustantivo que viene a significar «aquél que responde a la Voz», era un tipo de estatuilla (rara vez medía más de 30cm) que podía estar fabricada en materiales muy diversos (fayenza, madera, alabastro, pasta vidriada, bronce, terracota, piedra, cera a la técnica de *contours perdus*). Sus orígenes se remontan a Reino Medio, cuando se incorporó como parte del ajuar funerario. Representaba al difunto, de ahí su aspecto momiforme; en sus manos, el *ushebti* solía portar instrumentos agrícolas y

Lo mejor será, pues, que vayamos por partes. Para empezar, en un antiguo catálogo del Plantin-Moretus Museum de Amberes se recoge la entrada relativa a las planchas que sirvieron para los grabados del *Hieroglyphicorum* de Goropius Becanus¹⁵³. Por desgracia, no hemos podido averiguar si entre ellas había las que sirvieron para la estampación del *ushebti*; en cambio, las que sí se conservan –y se exhiben aún hoy en día [*vide infra*]– son las correspondientes a una serie de grabados que también incluye la *Opera* de Becanus, apenas unos folios más allá del *ushebti*, en este caso en torno a figuraciones asidas de la *Tabula isiaca*. Se da la circunstancia que, en su etapa vital de 1540-1555, el humanista flamenco viajó por Europa, incluyendo Italia, donde pudiera haber visto la *Mensa bembina*, al igual que –según recordaremos– en esos mismos años tuvo ocasión de verla Antonio Agustín. De ahí que pueda situarse la elaboración del *Hieroglyphicorum* en la década de 1560, una vez Becanus ya había establecido su colaboración con Plantino, coincidiendo no sólo con el período exitoso del impresor del Compás de Oro (1568-1580), también –y no por casualidad– con uno de los momentos de más impacto en la recepción egipcia hispánica durante el reinado de Felipe II.



Izquierda. Ejemplar de la *Opera* de Joannes Goropius Becanus, abierto por la parte de las figuraciones de la *Tabula isiaca* y acompañado por las planchas originales. Se trata de una de las deliciosas vitrinas de la Der Saal der Buchillustration ('Sala de la ilustración de libros') del Plantin-Moretus Museum de Amberes, donde se muestran las dos técnicas del grabado más antiguas en libro impreso: sobre plancha de madera o cobre. **Derecha.** Detalle de una de las planchas, correspondiente al dios Amón (le identificamos por su corona característica de dos plumas); es una de las figuraciones del registro superior de la *Tabula isiaca*.

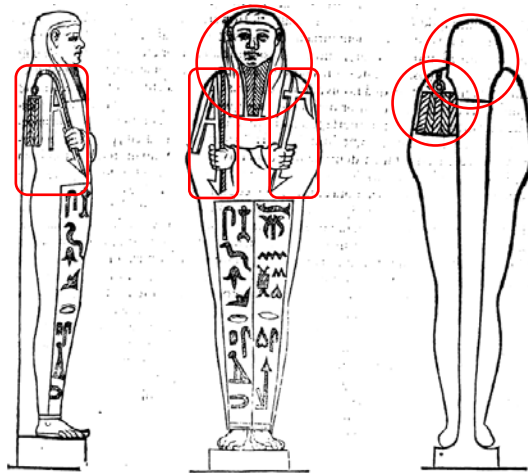
Museu Plantin-Moretus of Antwerp [MPMA inv. HB 1109-1112]

Fotografías tomadas por la autora (diciembre 2015) con el consentimiento de la Dirección del MPMA.

cargar a su espalda otros elementos asociados a la labranza. Contenía textos, esculpidos o pintados, en escritura jeroglífica o hierática (siendo la primera la del *ushebti* que aquí nos ocupa), que facilitan la identificación del difunto (su nombre y el de sus progenitores; títulos, si los tuviere) y en ocasiones un capítulo del *Libro de la Salida al Día* (es decir, el *Libro de los Muertos*), el sexto: «Fórmula para que un *ushebti* ejecute los trabajos para alguien en el Más Allá». Esta fórmula sigue una pauta esquemática concisa porque, mediante las palabras escritas, debía generarse la magia propiciatoria necesaria para que la estatuilla cobrara vida (recuérdense las *estatuas animadas* explicadas en Capítulo V del trabajo), y se convirtiera en un servidor de ultratumba para el finado: *Palabras dichas por N. [=finado] | Que digan: | ¡Ob ushebti de N! Si me llaman, si me asignan ejecutar todos los trabajos que son necesarios en el Más Allá, [sepas] que la carga recaerá sobre ti. Tal y como [se debe] alguien a su tarea, coge tú mi lugar en todo momento para así cultivar los campos, irrigar las orillas y transportar la arena de Oriente a Occidente. Aquí me tienes [dirás tú] e iré hacia donde tú me mandes, Osiris N Justificado [=difunto].* Los textos pueden recogerse de un modo más o menos sintético, y no siempre presentan la misma orientación de lectura: las secuencias de signos pueden ser en horizontal (filas), o, más raramente, en vertical, a razón de una o dos columnas, siendo ésta última opción la del *ushebti* de Becanus. La producción de este tipo de estatuilla se tornó masiva a partir de Baja Época, datación a la que corresponde nuestro *ushebti*.

¹⁵³ «Room XXI: The 2nd Room of Wood Engravings: 6-Plates of Joannes Goropius Becanus *Opera Hieroglyphica* (Plantin, 1580)». Max ROOSES, *Catalogue of the Plantin-Moretus Museum*, De Vos & Groen, Antwerp, 1909, p. 114.

Sirva el ejemplo de esta plancha para extrapolar la precisión que debió tener la del *ushebti*, y no sólo en lo concerniente a los signos jeroglíficos. La precisión se hace extensible a la propia silueta del *ushebti* que, aunque pueda parecer que no entraña demasiada complicación, en realidad es lo contrario. Distinguir este tipo de estatuillas es complejo, dado que, junto a amuletos y escarabeos, los *ushebtis* constituyen los objetos más abundantes dentro de la cultura material egipcia, a lo que se suma la disparidad de sus materiales y de sus cánones estéticos, y todavía la diversificación de sus atributos, comportando que, aun tratarse de un tipo concreto de estatuaria, sus variantes sean muchísimas y respondan a la época histórica (egipcia) en la que fueron fabricadas. De ahí la importancia de esa máxima precisión de la plancha del *ushebti* de Becanus, puesto que, gracias a ella y simplemente con la visualización del grabado, podemos distinguir del primer al último detalle iconográfico (tipo de peluca y barba; posición de manos; atributos), y, en base a ello, deducir su material de fabricación, su datación, y, finalmente, transliterar y traducir el texto jeroglífico que presenta inserto.

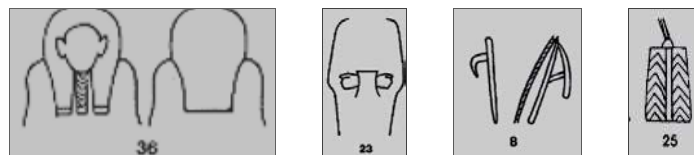


Supra

«ANTIQUAS ÆGYPTIORUM LITTERAS». [Vista frontal, lateral derecho y posterior del *ushebti* de Becanus]. Joannes Goropius Becanus, *Hieroglyphicorum*, en *Opera*, Ex Officina Christophorus Plantinus, Antverpiæ, 1580, lib. VII, p. 109. Nótese que el lateral y el dorsal presentan invertida la colocación del cesto en el hombro.

Infra

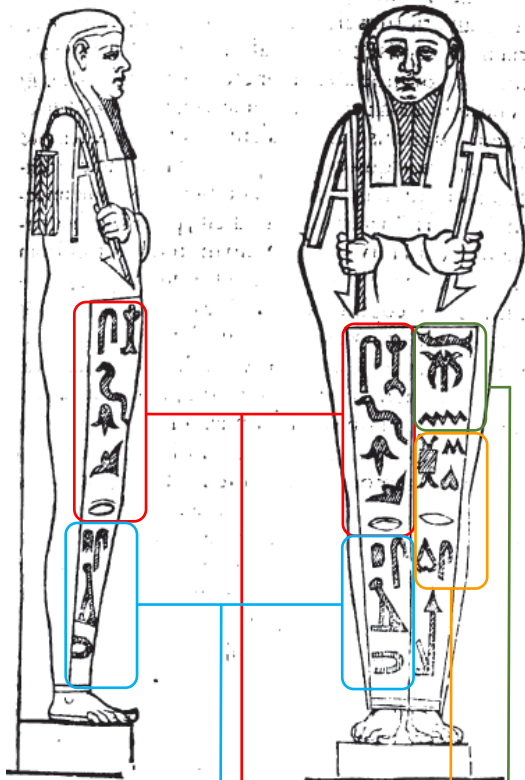
Clasificación del *ushebti* según tipo de peluca y barba, posición de manos, instrumentos agrícolas y cesto. Extraído de: H. D. Schneider, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden, CNMAL, Leiden, 1977; Types of Wigs and Beards* (núm. 36); *Hands* (núm. 23); *Implements* (núm. 8); *Bags and Baskets* (núm. 25).



Insisto: esta exhaustiva descripción formal es posible gracias a la fidelidad del grabado, a los rasgos perfectamente definidos de la estatuilla, desmarcados de cualquier ápice imaginativo y de la transgresión humanista (salvo el detalle de la inversión del cesto). Pasemos ahora a la cuestión textual que, junto a la iconografía acabada de identificar, nos permitirá dar con el tipo de material, la datación y el nombre de su propietario (por lo que dejaremos de referirnos a él como '*ushebti* de Becanus'), y establecer un paralelo que se ha podido documentar a partir de un *ushebti* del Museu Egipci de Barcelona.

Ushebti de un personaje llamado Psamético.

Vista frontal y lateral en la obra de Becanus, 1580



Ficha a partir de los datos que aporta el grabado de 1580

- Frontal y lateral del *ushebti* de un personaje llamado Psamético*
- Datación: Baja Época, ¿dinastía XXVI? (664-525 a.C.)
- Material: [¿fayenza?]**
- Medidas: [H. 18 cm | L. 4,6 cm | A. 3,2 cm]**
- Clasificación según Schneider: W-36, H-23, I-8, B-25
- Descripción: *ushebti* en posición momiforme, en pie sobre una pequeña plataforma. Brazos cruzados por delante del pecho, sujetando con las manos instrumentos de labranza. Peluca tripartita y barba postiza, estriada. Rasgos faciales marcados. Texto jeroglífico frontal, presentando dos registros verticales, con signos orientados de modo que el orden de lectura es de izquierda a derecha. Sobre la espalda (hombro izquierdo), un cesto/saco de arena colgado de una cuerda. Pilastra dorsal.
- Ubicación: En paradero desconocido.

(*) En Baja Época, «Psamético» era un basilióforo frecuente.
 (**) Parámetro establecido a partir del paralelo del MEB.

1) Transliteración:

Shd Wsír
Psmtk

ms.n

Nt | ir-dí.s

2) Traducción: «El Iluminado, el Osiris Psamético, hijo de Neithirdis».



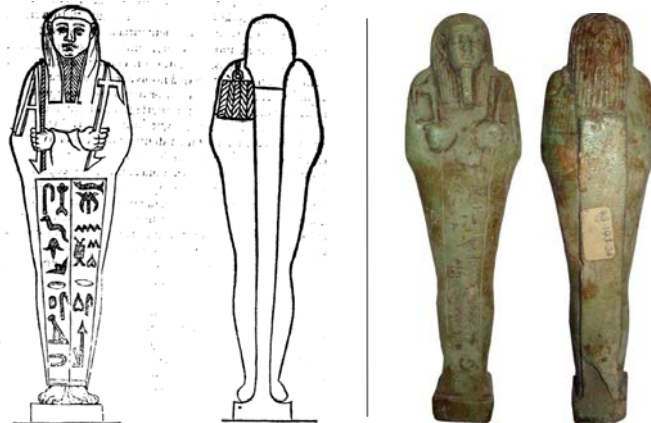
Ushebti de un personaje llamado Shentyt.

MEB inv. E-714 | © Museu Egipci de Barcelona

Ficha del paralelo

- Frontal y dorsal del *ushebti* de un personaje llamado Shentyt
- Datación: Baja Época, dinastía XXX (380-343 a.C.)
- Material: fayenza
- Medidas: H. 18 cm | L. 4,6 cm | A. 3,2 cm
- Clasificación según Schneider: W-36, H-23, I-8, B-25/28
- Descripción: *ushebti* en posición momiforme, en pie sobre una pequeña plataforma. Brazos cruzados por delante del pecho, sujetando con las manos instrumentos de labranza. Peluca tripartita y barba postiza, estriada. Rasgos faciales muy bien indicados, en relieve. Texto jeroglífico frontal que presenta un registro horizontal y otro vertical, cuyos signos están pintados en azul y orientados de modo que el orden de lectura es de derecha a izquierda. Sobre la espalda (hombro izquierdo), un cesto/saco de arena colgado de una cuerda. Pilastra dorsal.
- Ubicación: Museu Egipci de Barcelona [MEB inv. E-714].

Tras elaborar la ficha del *ushebti* de Psamético como objeto arqueológico, se procedió a realizar una concienzuda búsqueda para intentar dar con su paradero actual. La busca tuvo Amberes como punto de partida, ya que no se han detectado paralelos de la plancha producida en la Oficina plantiniana, siendo la obra de Becanus –que sepamos– la única donde aparece el *ushebti*; luego se prosiguió en un radio geográficamente abarcable respecto a la urbe flamenca¹⁵⁴. Ahora bien, ni en publicaciones específicas del Plantin-Moretus Museum, ni en investigaciones sobre las primeras tomas de contacto de los Países Bajos (españoles) con el país del Nilo, se proporciona ningún dato fiable que arroje luz sobre la localización actual del *ushebti*¹⁵⁵. Claro que, al igual que la *Tabula isiacca* –incluida en el tratado de Becanus– se conserva en el Museo Egizio di Torino, el *ushebti* podría estar en Italia, donde el humanista flamenco pudiera haberlo visto durante su *peregrinatio* de 1540-1555; ante tal hipótesis, se han barajado varias posibilidades: que el *ushebti* pueda estar en Turín, Boloña o Roma, quién sabe si en los ricos fondos egipcios de los Museos Vaticanos. Y naturalmente también cabe la posibilidad de que el *ushebti* se haya extraviado. Sea como fuere, al redactar este cierre del Capítulo VII no dispongo de ningún dato concluyente y sólo puedo decir que –hoy por hoy– se trata de un objeto no rastreable. En general, resulta difícil seguir la pista de las antigüedades egipcias que formaron parte de las incipientes colecciones quinientistas; más aún en el caso de los *ushebtis*, tanto por sus reducidas dimensiones, como por su proliferación en épocas tardías del Egipto faraónico, lo que implica que actualmente sea uno de los objetos más numéricamente presente en fondos museísticos. De ahí que sí sea relativamente fácil hallar paralelos como el examinado del Museu Egipci de Barcelona, o como el ofrecido a continuación, que hemos localizado en Reino Unido.

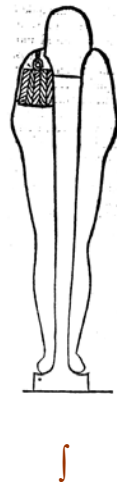


Izquierda: *ushebti* de Psamético en la obra de Becanus. | **Derecha:** *ushebti* de Sa-iset. Fayenza, Baja Época. World Museum [inv. 1963.193.24] © National Museums of Liverpool | Sorprende que, hoy en día, se siga utilizando el mismo plano seccionado utilizado en el grabado de Becanus a finales del siglo XVI.

¹⁵⁴ Agradezco a todas las instituciones a las que acudí y sus esfuerzos en ayudarme en la búsqueda del paradero actual del *ushebti* de Becanus. Muy especialmente al Dr. Toon van Hal, de la KU Leuven de Bélgica; a la Dra. Helen Whitehouse, de la University of Oxford; y al Dr. Maarten Raven, de la Leiden University. Este último me indicó la existencia en el Rijksmuseum van Oudheden, del que el Dr. Raven es su *curator* desde 1978, de un *ushebti* de «Psamético, hijo de Neithirdis» (inv. EG-ZM247), aunque esta estatuilla custodiada en los fondos egipcios del museo de Leiden presenta una composición del registro textual distinta a la mostrada en el *ushebti* de Becanus.

¹⁵⁵ Así, en la introducción histórica al catálogo del Vleeshuis Museum de Amberes, se publica una imagen del *ushebti* del tratado de Becanus, pero no se facilita ningún dato en cuanto a su posible localización; al respecto, Eric GUBEL, *Egypt Onomvonden. Egyptische ondbeden van het Museum Vleeshuis*, Museum Vleeshuis, Antwerp, 1995, p. 16. De otra parte, para las primeras tomas de contacto de los Países Bajos con Egipto, existe un estudio que parecía prometedor, si bien se ha podido comprobar que en la bibliografía no se incluye la obra de Goropius Becanus y, por consiguiente, no hay ni rastro del *ushebti*; el estudio en cuestión es: Jan SMITS, *De Verenigde Nederlanden op naar zoek Het Oude Egypte, 1580-1780. De traditie gevogeld en gevogen*, Boekhaendel Boldingh-Culemborg, Groningen, 1988.

De todos modos, el percance y la contrariedad de no haber dado con la estatuilla se disipan ante algo irrefutable: el *ushebti* de Psamético recogido en el *Hieroglyphicorum* de Goropius Becanus, publicado póstumamente, en 1580, en un volumen en folio que compendia sus obras, es el objeto funerario mejor documentado en su categoría, tanto desde la óptica iconográfica como lingüístico-filológica. Y, en cuanto a esta segunda, no podemos obviar que todavía faltaban dos siglos y medio para que se produjera el logro del desciframiento champollioniano. Ya sólo por eso, este *ushebti* puede ser considerado como «perfecto» y debe ser tenido como un caso paradigmático dentro de la recepción del jeroglífico *ad hoc* en el Quinientos hispánico. Otra cosa es que podamos establecer ningún tipo de relación entre el *ushebti* de Psamético y la labor del flamenco en materia de lenguas primigenias, a la que nos hemos referido en otras partes del trabajo. Uno de los puntos de apoyo para las teorías de Becanus, ya desde sus planteamientos en *Origines Antwerpianæ*, fueron los *experimentos* lingüísticos que un Psamético¹⁵⁶ puso en marcha en Egipto para intentar averiguar qué lengua era la más antigua de todas¹⁵⁷. Naturalmente, con ello no insinuamos nada. Que la fábula herodotiana de Psamético fuera tan importante para Becanus, y que este mismo nombre figurase inscrito en el *ushebti* que acabaría inserto en su *Hieroglyphicorum*, es –como ya nos ha ocurrido con Enea Vico– otro *guiño* de esos que, a veces, lo fortuito parece hacerle a la Historia.



¹⁵⁶ Sin poder precisar cuál, puesto que en la dinastía XXVI, hubo tres faraones con este nombre: Psamético I (664-610 a.C.), Psamético II (595-589 a.C.) y el más efímero de todos, Psamético III (526-525). De ahí que, en Baja Época, «Psamético» fuera un basilóforo frecuente y, en el caso de nuestro *ushebti*, su propietario tuviera este nombre.

¹⁵⁷ Tales *experimentos* lingüísticos fueron recogidos por Herodoto, *Historias*, lib. II, 2:2-5, 154:2-4.

∫

De Tangibile Res Ægyptiaca

[Cuarta Parte]

Expressa veræ
Mumiæ Aegy-
ptiacæ effigies.

«(...) y que sino tome raíz de felipendula y momia
ya por polvos destes dos y mezclados, y darselos en bino».

Bernardo Quirós,
*Recetario para las dolencias del cuerpo humano
por el licenciado Quirós, médico del rey don Felipe II.*

Finales siglo XVI
Ms RBME H-III-25, fol. 28r

~

«(...) Una redomita pequeña de bidrio
con Bálsamo Oriental, que la falta un poco».

Inventarios reales. Bienes muebles que pertenecieron a Felipe II
Edición de Francisco J. Sánchez Cantón
en *Archivo Documental Español*, t. XI, vol. 2,
RAH, Madrid, 1956-1959, p. 146 (núm. inv. 3.393)

[Capítulo VIII]

Una caxica llena d'exquisitissima mumia

Al interés que *lo egipcio* suscitó en el mundo hispánico del siglo XVI y se tradujo en la recepción egipcia a través de un complejo discurso *egiptizante* que, según hemos visto en los capítulos precedentes, se articuló en campos de la esfera intelectual (exegético, genealógico, historiográfico, mito-fundacional, jeroglífico), aún debe añadirse una dimensión de carácter tangible, concerniente a la cultura material. De los dos elementos de cultura material –momias y vestigios– que son atendidos en esta Cuarta Parte, el presente Capítulo se ocupa del primero de ellos, situándonos en la vertiente aparentemente más exótica de la *multiplicidad de contornos*, a tenor de las connotaciones e inquietudes que las momias suelen llevar implícitas. En el seno de un imaginario donde la momificación propiciaba un halo mitificador, las momias egipcias se emplazaron en el contexto comercial, médico y farmacológico de la Europa moderna. Un imaginario y un contexto de los que no fue ajena la Monarquía española de la segunda mitad del siglo XVI. Algunos médicos del círculo de Felipe II se mostraron afines a la creencia de que cuerpos de muertos pudieran curar a cuerpos de vivos.

De ahí la idea expresada en torno a un uso práctico del *sentido* del pasado, puesto que las momias acabarían por convertirse en auténtica *panacea* de la medicina. Farmacopeas y prescripciones médicas incluyeron específicamente remedios elaborados con «momia», no exentos de un carácter mágico y como confusión de lo que ciertos autores clásicos habían elogiado a inicios de la Era, glosando las virtudes terapéuticas del *mūm*, un betún natural originario de Persia. Cuando esta sustancia empezó a escasear, fue reemplazándose por los aceites rescos de, en apariencia, las inagotables momias egipcias. Y es que, durante el proceso de momificación, los egipcios untaban el cuerpo de los finados con resinas y con aceites que, una vez desecados, adquirirían un aspecto análogo al betún natural. La confusión no sólo tuvo consecuencias lingüísticas; también motivó la conversión de las momias en un preciado producto comercial y, por ende, el surgimiento de un comercio que las llevaría hasta boticas y apotecas europeas, a menudo troceadas o en polvo, y no siempre auténticas. La demanda alcanzó cotas tan considerables que las autoridades del Egipto otomano prohibieron la salida de momias del país del Nilo aunque, lejos de erradicarse, su mercadeo prosiguió vía contrabando.



Momias egipcias, o el uso práctico del *sentido* del pasado

VIII.1. De objeto inerte a *panacea* médica.

Mito, conceptualización y transversalidad en torno a las momias egipcias

El discurso *egiptizante* construido durante la Baja Edad Media y la Alta Edad Moderna en base al mito egipcio está marcado, en una medida nada desdeñable respecto al resto de *huellas*, por la fascinación que despertaban las momias. Una fascinación entendida, primeramente, por su capacidad de personificar *lo eterno* y de representar *lo antiguo*¹; una solemnidad que no empecía que las momias fueran tipificadas de *curiosa artificialia*, siendopreciado objeto de coleccionismo y exhibición en las *wunderkammern* europeas². En segundo lugar, una fascinación derivada del halo mitificador en torno a las momias, que les otorgaba una función benéfica y milagrosa al atribuirles unas excepcionales propiedades terapéuticas y curativas. Esta segunda atribución venía motivada por una confusión, visual a la par que terminológica, que equiparaba las resinas empleadas en el proceso de momificación característico del antiguo Egipto, empezado a practicarse en las primeras dinastías y mantenido –con variantes– durante los tres milenios de civilización faraónica hasta épocas postreras, con una sustancia bituminosa procedente de la zona de Persia, el *mūm* (cuyo significado literal es ‘cera’)³.

¹ Por esta capacidad de personificación y representación, a mediados siglo XVII se dirá que «quiere los Egipcios dexar memoria de sí y de sus hechos, no solo trabajaron en edificar obras heroicas. La razón que tenían para Embalsamarse [era] eternizarse más que con el hueso». Juan Eulogio PÉREZ FADRIQUE, *Modo práctico de embalsamar cuerpos defunctos para preservarlos incorruptos y eternizarlos en lo posible*, Tomé de Dios Miranda, Sevilla, 1666, pp. 68-70.

² A merced de su enorme capacidad para personificar *lo eterno* y representar *lo antiguo*, las momias constituyeron un objeto relativo a la cultura material y motivo de coleccionismo, ocupando un lugar específico en algunas *wunderkammern* (cámaras de maravillas), así como en ciertos *Theatra anatomica*, tema del que no me ocupo al no ser relevante en el caso español. Para la presencia de momias egipcias (y no egipcias) en gabinetes europeos, véase a Peter MASON, *Infelicités. Representations of the Exotic*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

³ De *mūm* deriva la voz árabe *mūmiya* y la latina medieval *mumia/mummia*. La confusión –de presunto origen árabe– se habría dado porque según Ibn Buklāris, médico judeo-andalusí del siglo XII, *mūmiya* se refería al betún y a los aromas (áloe, mirra) usados para embalsamar. Más diáfanos serán ciertos autores del siglo XVI que emplearán indistintamente *mumia/momia* y *carnemomia*, buscando asociaciones fonéticas a la hora de esclarecer su etimología. Es el caso de Juan de Pineda, quien argumentará en su *Monarchia ecclesiastica* que «se llama la carne momia, que se ha de dezir Amomia, del templo de Amón», Pineda, ob. cit., vol. II, parte I, lib. VII, fol. 109r.

El *mūm* era una resina blanda que, a su vez, actuaba de sucedáneo del betún de Judea (*Bitumen Iudaicum*), recurso de origen natural abundante en el Próximo Oriente antiguo⁴. Pese a tal abundancia, desde antaño se habían agotado sus existencias al tratarse de un remedio elogiado por Plinio el Viejo y altamente aconsejado por la medicina clásica de autoridades del siglo I y II como Dioscórides de Anazarbo y Galeno de Pérgamo⁵. De ahí que tuvieran que buscarse alternativas, y que el término persa *mūm* y el egipcio *sah* (que designaba al cuerpo embalsamado) acabaran por asimilarse desde época romana: si ambos tenían un aspecto parecido, una tonalidad oscura y cérea, por lógica deberían poseer las mismas propiedades y, por ende, inclusive podrían recibir el mismo nombre⁶. El siguiente paso fue convertir la voz *mumia* en equivalente de carne de cadáver reducida a fragmentos o polvo⁷; divulgar su conocimiento y aplicación a través de una teoría y praxis médicas que aunaban *lo científico* y *lo mágico*; irradiar su consumo en Occidente gracias a un comercio intenso aunque inherente al equilibrio delicado y cambiante del escenario mediterráneo; y todo ello hasta situar felizmente la *mumia* en el seno de la farmacología europea desde el siglo XI al XIX, y en algún caso incluso hasta el XX⁸. Quizás la *mumia* no sea el único remedio *raro* que se haya dado en la Historia de la Medicina, pero sí uno de los más dilatados y perdurables en el tiempo.

Ante tal magnitud era impensable no plantearse que del imaginario generado por el mito de la *mumia* tomara parte la recepción egipcia en tiempos de Felipe II. Si la cultura médica renacentista fue lógicamente la propia de su contexto histórico, de algún modo la erudición científica debiera haber sido compatible con la naturaleza complementaria de lo *pseudocientífico*, donde se producía un acercamiento a lo alquímico y lo mágico al existir «cierta inclinación a consultar yerberos y simplistas»⁹. Y quién sabe si también un acercamiento al umbral donde se situaba la creencia de que los cuerpos de muertos podían curar a los cuerpos de vivos. De ahí que la presencia en los inventarios felipinos de ciertos recipientes (caso de la *redomita* pequeña de vidrio

⁴ Entre los productos relacionados con el petróleo para uso humano destacaba este *betún de Judea*, llamado también bitumen, piasfalto o asfalto natural (por recogerse en el Mar Muerto, conocido como lago Asfaltites), y en el Kieh Múmiáy (Montaña de la Momia), en la zona de Persia. Cfr. Anastasio ROJO VEGA, “Remedios raros en medicina: momia (I y II)”, en *Spanish Journal of Surgical Research*, 2 (2012), pp. 109-115; *idem*, 3 (2012), pp. 169-175.

⁵ En particular el primero, el griego Pedánios Dioskouridēs Anazarbeús (ca. 40-90), médico originario de Anazarbo (Cilicia, Asia Menor). En tiempos de Nerón, Dioscórides se afincó en Roma en calidad de médico militar y compuso *De materia medica*, mientras Plinio hacía lo propio con su *Historia Natural*. Cfr. Manuela GARCÍA VALDÉS, *De materia medica (Plantas y remedios medicinales)*, I, Gredos, Madrid, 1998, introducción, pp. 7-78.

⁶ Aun ser muchos los matices y no siempre coincidir con la ‘momia’ en tanto que cuerpo embalsamado. En la versión latina del *Liber ad Almansorem* de Ibn Razi, Gerardo de Cremona (siglo XII), de la Escuela de Toledo, señala *mumia* como «la sustancia que se halla donde los cuerpos son enterrados con áloe o líquido de muertos, que se transforma y es similar a la breja marina».

⁷ «Mumia» y «momia» pasaron a ser equivalentes en castellano al menos desde el siglo XIV. Cfr. Leopoldo de EGUÍLAZ, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, La Lealtad, Granada, 1886, p. 461. Respecto a la lengua catalana, el vocablo latín *mumia* se tendría que mantener hasta el siglo XIX, si bien a finales del siglo XVI encontramos el término «mòmio» (*Momios*), que habría llegado a través de la voz francesa «momie», más que de la castellana «momia». Jordi BRUGUERA, *Diccionari etimològic*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2006, pp. 608-609.

⁸ «El cráneo humano, la orina, la grasa, los cabellos, las uñas y la *mumia egypciaca* permanecen aún como testimonio irrecusable de la preocupación de los antiguos, y también de la credulidad de muchos de los modernos», Mariano DEL AMO, *Programa y resumen de las lecciones de materia farmacéutica*, Impr. I. Ventura, Granada, 1869, p. 233. Respecto al siglo XX, el componente *mumia* aún está incluido en el apartado *Asphaltum* de una farmacopea alemana bajo la entrada «MUMIA VERA (ÆGYPTIACA), MUMIE». G. FRERICHS (*et alii*), *Hagers Handbuch der pharmazeutischen praxis für Apotheker, Arzneimittelhersteller Drogisten, Ärzte und Medizinbeamte*, Julius Springer, Berlín, 1938, p. 595.

⁹ Mercedes GARCÍA TRASCASAS y Mariano QUIROS GARCÍA, “Consideraciones filológicas en torno al *Enchiridion* (1589) de Bernardino Gómez Miedes”, en José M. Maestre Maestre (ed.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, vol. III.5, Madrid, CSIC, 2002, p. 2349.

que aparece en la segunda cita textual que abre el Capítulo) en los que se contenían trazas del llamado *bálsamo oriental*, del cual formaba parte –según veremos a su debido tiempo– el componente de la *mumia vera Ægyptiaca*, fuera el detonante para plantear una posibilidad que no parecía remota: que la Monarquía española de la segunda mitad del siglo XVI hubiera tomado parte de un fenómeno extendido en la Europa moderna como era el uso de momias en calidad de remedio medicamentoso.

Sin embargo, el objeto de análisis no quería acotarse a la hipótesis de si Felipe II, a fin de guarecer sus dolencias y achaques, llegó a ingerir un trozo de momia en algún momento de su vida. Al menos *a priori* todo apuntaba que era impensable cifrar la *mumia* como tratamiento o «auxilio de botica» para el Rey. Ya para empezar, no había ni rastro de *mumia* en una de las producciones médicas renacentistas más difundidas e influyentes de la segunda parte del Quinientos, la de Francisco Vallés de Covarrubias (1524-1592), catedrático de Prima en Alcalá (1557), Protomédico de Castilla y, entre 1572-1592, médico real y de Cámara de Felipe II, quien le otorgó el apodo de *el Divino*, evocador de su destreza y acierto a la hora de aliviarle el dolor derivado de los ataques de gota¹⁰. Es por ello que en una monografía publicada hace casi treinta años sobre la figura del *divino* Vallés, que profundizaba en los temas polémicos de la medicina renacentista, fuera lógica la ausencia de cualquier indicio referido a las momias¹¹. Ausencia que era extensible a los numerosos estudios médicos y clínicos referidos al rey Prudente que han querido aproximarse al perfil médico-histórico del monarca¹²; han dibujado la nutrida nómina de médicos y boticarios al servicio de la Corona; y han indagado en la empresa que, a partir del decenio de 1560, supuso la red de destilatorios (Aranjuez, Madrid, Escorial), desde los que se incentivó una renovación en la práctica de la terapéutica real, se abrió la puerta a las influencias paracélsicas (a las que referiré oportunamente), y se buscaron nuevos remedios que perseguían un fin prioritario: la obtención de las *quintae essentiae* de todos los simples y compuestos, tal y como diría al cerrar la centuria el citado Juan Alonso de Almela¹³. Con tales perspectivas, y a merced del remedio prescrito por Bernardo Quirós en la cita textual que inaugura el Capítulo, por qué no presumir la presencia de *mumia* en el entorno de Felipe II.

Pero, dada la complejidad de la materia a que nos enfrentamos, vayamos por partes.

¹⁰ José Luis PESET REIG, “Los saberes médicos en la Universidad de Alcalá”, en Luis Jiménez Moreno (coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Editorial Complutense, Madrid, 1996, p. 257.

¹¹ Me refiero a la monografía de José M^a LÓPEZ PIÑERO, *Los temas polémicos de la medicina renacentista. Las «Controversias» (1556) de Francisco Vallés*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988.

¹² Más allá de las incursiones de Marañón, hay el estudio clásico de M^a Teresa OLIVEROS DE CASTRO y Eliseo SUBIZA MARTÍN, *Felipe II. Estudio médico-histórico*, Aguilar, Madrid, 1956. La obra breve, pero densa, de Luis CONTRERAS POZA, *Un estudio médico sobre Felipe II*, s.n., s.l., ¿1970? [RBME 130-V-1]. O la más reciente sobre la destilación de Mar REY BUENO y M^a Esther ALEGRE PÉREZ, “Los destiladores de Su Majestad. Destilación, espagiria y paracelsismo en la corte de Felipe II”, en *Dynamis*, 21 (2001), pp. 323-350. Tampoco hay rastro de *mumia* en la medicación felipina examinada por Sagrario MUÑOZ CALVO, “El medicamento en la Medicina de Cámara de Felipe II: protagonismo de Juan Frago”, en F. J. Campos (coord.), *La ciencia en el Monasterio del Escorial*, I, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo de El Escorial, 1993, pp. 245-274.

¹³ Al margen de tal consideración vertida por Almela en su *Descripción de la Octava Maravilla del Mundo* (1594), lo cierto es que «la Botica laurentina no se limitaba a la aglomeración de tarros u orzas en anaqueles, sino que se completaba con sabias y científicas oficinas dedicadas a variadas y a veces sorprendentes destilaciones». Luis M. AUBERSÓN MARRÓN, “La antigua botica del Real Monasterio del Escorial”, *Separata del Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia*, XXI, 81 (1970), p. 10 [RBME 130-V-3 (12^o)].

VIII.1.1. La momia es cosa probada. En busca de la «verdadera» *mumia*

Han transcurrido más de tres décadas desde que un artículo de Karl H. Dannenfeldt dedicado a examinar la *mumia* egipcia fuera publicado¹⁴. Se culminaba así una extensa trayectoria consagrada –según hemos visto a razón de las aportaciones de Dannenfeldt (véase Estado de la Cuestión)– a revisar el Renacimiento burckhardtiano y a vindicar el lugar que las civilizaciones preclásicas ocuparon en él. Que este artículo se ciñera a ahondar en la *mumia* egipcia delataba que se estaba ante una cuestión que merecía recibir una atención específica. Y no sólo eso. El planteamiento de Dannenfeldt se desmarcaba del aparente exotismo que pudiera envolver al mundo de las momias. Lejos de ser un mero objeto singular, inerte e inmóvil presente en algunas cámaras de maravillas, la *mumia* egipcia conllevaba el estudio de una serie de implicaciones históricas transversales, íntimamente interrelacionadas: de una parte, las consideradas como fundamentales, es decir, las de orden comercial, médico y farmacológico; de otra, las de naturaleza diversa y alcance heterogéneo, que iban desde lo social, lo supersticioso y lo literario, hasta el pensamiento político, la moralidad y la religiosidad.

Para empezar a sopesar y a clarificar tal cúmulo de implicaciones transversales, pasemos a atender la última de las señaladas, la relativa a la religiosidad. Pongamos por caso la teoría que a mediados siglo XVII argumentaba Esteban de Villa, fraile benedictino y regente de la botica del hospital de San Juan de Burgos: en caso de existir la *mumia* perfecta, ésta hubiera sido, sin duda alguna, la de Jesucristo¹⁵. Especulación que tenía como telón de fondo un imaginario devoto que venía de lejos y que amalgamaba múltiples aspectos, de índole diversa pero de nuevo conectados entre sí: desde el acto litúrgico de comer la carne de Cristo; pasando por la momificación del último patriarca bíblico y la de su hijo, *visir* del farón¹⁶; siguiendo por la conexión paracélsica, por la cual la *mumia* remitía a Moisés¹⁷; hasta llegar, cómo no, a la sanación derivada del culto y la veneración por las reliquias de santos y mártires cristianos¹⁸.

¹⁴ Karl H. DANNENFELDT, “Egyptian *Mumia*: The Sixteenth-Century Experience and Debate”, en *The Sixteenth Century Journal*, XVI, 2 (1985), pp. 163-180. La estela dejada por Dannenfeldt la encontramos para el caso español en M^a Teresa HERRERA y M^a Concepción VÁZQUEZ, “En torno a Momia”, en Roberto Dengler (ed.), *Estudios humanísticos en homenaje a Luis Cortés Vázquez*, I, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 395-412.

¹⁵ Esteban de VILLA, *Libro de simples icognitos en la medicina*, P. Gómez, Burgos, 1643, pp. 89-90. Villa también estableció conexiones entre historia bíblica y plantas medicinales. Respecto al origen de la *mumia*, el fraile benedictino la situaba en el lago Asfaltites (véase nota 4): «tiene razón de *mumia* el bitumen de Judea, que por otro nombre se dize asphalto, porque esto secoge de encima de las aguas del lago de Sodoma, llamado Asphalites». Villa, ob. cit., p. 88.

¹⁶ A Jacob y a José me he referido en el Capítulo III: ambos fueron embalsamados, según el texto bíblico, por médicos egipcios (Gn 50). Sin embargo, el proceso de momificación no era practicado en Egipto por médicos, sino por sacerdotes, dadas las imbricaciones sacras que conllevaba este rito. Claro que, en el siglo XVI, la explicación bíblica y la herodotiana se equiparaban; véase para ello a fray Pineda en Apéndice de Textos, Documento VI.

¹⁷ Ya con anterioridad a Paracelso, eruditos medievales vieron en la *mumia* un espíritu vital que circulaba por la sangre que, según la exégesis bíblica en base al Levítico, Moisés llamó *anima carnis*: «Porque la vida de la carne está en la sangre, y por eso os he dado la sangre para que hagáis sobre el altar la expiación por vuestras vidas, pues la sangre es la que expía por la vida./Por eso he dicho yo a los israelitas: Ninguno de vosotros comerá sangre; tampoco el forastero que reside entre vosotros» (Lv 17:11-12). Sobre este precepto, los judíos basaron las prescripciones que rigen la preparación de la carne, mientras que la composición resultante de la coagulación del fluido vital para medicamentos extraídos de la sangre humana pasaría a ser la *mumia* o *momia*. De ahí que en el siglo XVI la *mumia* fuera descrita como «una sangre fijada en estado sólido, que preparaban los egipcios, que resultaba remedio soberano para todas las partes de donde saliera sangre, así como para las entrañas rotas o machacadas». Estanislao LLUESMA-URANGA, *Obras completas de Paracelso*, Ed. Renacimiento-CSIC, Sevilla, 1992, p. 211 n. 48.

¹⁸ Desde la Antigüedad tardía, las reliquias de santos habían generado un fenómeno religioso, político y comercial. Los cuerpos de algunos mártires se habían preservado milagrosamente, siendo sus miembros orgánicos, o los productos derivados de ellos, eficaces para curar enfermedades. Tal creencia, extendida en la Cristiandad

Ritos y tradiciones culturales que atenúan la impresión que pueda sugerirnos el empleo medicinal de la *mumia* y permiten dilucidar que, con el tiempo, se propiciara el marco idóneo para que la adquisición y consumo de supuestos restos de mártires cristianos, e indistintamente de momias egipcias, fueran acciones vistas con cierta naturalidad. Naturalidad, sí, pese a la condición “científica” del cuerpo humano y a su conocimiento anatómico más o menos exhaustivo con el que se contaba en el Quinientos a raíz de irrumpir Andries van Wiesel (1514-1564), Vesalio, con sus célebres *Tabulae anatomicae* (Venecia, 1538), y consolidarse con su obra trascendental dedicada al futuro Felipe II, el *De humani corporis fabrica librorum epitome* (Basilea, 1543). De ahí la existencia de detractores que arremetían contra el consumo de *mumia*, que intentaban deshacer la endémica confusión entre esta sustancia y el asfalto indicado por Dioscórides, y que advertían sobre los peligros de ingerir momias¹⁹. Claro que, como veremos a su debido tiempo, ni siquiera Vesalio era ajeno al uso medicinal de la *mumia*.

Una naturalidad que, además, nos plantea lo que la Antropología ha examinado bajo el prisma de prácticas socialmente aceptadas de antropofagia y canibalismo en el seno de la Europa moderna²⁰. Al mismo tiempo que nos recuerda la tradición ancestral de la medicina orgánica, cuya praxis experimentó un auge en el siglo XVII²¹. Y, por último, nos insta a dudar hasta qué punto no estamos hablando exclusivamente de reliquias y de momias egipcias, sino de tantos y tantos otros restos humanos; y es que,

medieval y también en la posterior, tenía que afrontar una traba importante: los reinos musulmanes se situaban en los antaño espacios cristianos. Esta “interferencia” en el Mediterráneo sacro motivaría, por ejemplo, los vínculos entre los reinos peninsulares y Egipto. De ahí las peticiones al sultán egipcio de las reliquias de Santa Bárbara, accediendo a enviarlas a Alfonso IV de Aragón en 1328 [ACA Cartas árabes 151]; o la demanda de aceites curativos del cuerpo incorrupto de Catalina de Alejandría, en su tumba del Monte Sinaí. Cfr. Philip SCHWYZER, *Archaeologies of English Renaissance Literature*, The Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 157-158. Ahora bien, no siempre era necesaria la ingesta de la reliquia para poder obtener su efectividad. Es el caso de la “sanación” de don Carlos, hijo de Felipe II: la lesión en la cabeza del príncipe al caerse por una escalera en 1562 curó ante la sola presencia del cuerpo incorrupto de Diego de Alcalá, muerto en 1463 y canonizado por Sixto V en 1588. Conocida es la devoción del rey Prudente por las reliquias, acumulando unas 7.500 particularmente en la recta final de su vida (etapa de 1571-1598), cfr. Geoffrey PARKER, *Felipe II*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 12-13; y reuniendo el El Escorial un total de 11 esqueletos completos, cfr. Alma S. WITTLIN, *The Museum. Its History and Its Tasks in Education*, Routledge & K. Paul, London, 1949, p. 34. Reliquias y huesos que debieron proporcionarle al Rey cierto alivio durante aquellos angustiosos y agonizantes 53 días previos a su muerte, a los que hemos aludido en Capítulo VI; para esta cuestión, Antonio CERVERA DE LA TORRE, *Testimonio autentico y verdadero de las cosas notables que passaron en la dichosa muerte del Nuestro Señor Rey Sr. Don Phelipe II*, Pedro P. Mey, Valencia, 1599, Discurso II, p. 42 y ss.

¹⁹ Uno de los ataques más duros fue el de Pierre Belon que a mediados Quinientos declaró en contra de su consumo e intentó deshacer la confusión entre la *mumia* y el asfalto de Dioscórides. Pierre BELON, *De admirabili operum antiquorum*, G. Cavellat, París, 1553, esp. ff. 20r-38v. Mayor impacto tendría en España el tratado de otro francés, Guy de Chauliac, del siglo XIV, aunque difundido por una versión castellana de finales XVI, en la que se incluía una parte añadida sobre simples que firmaba el médico de origen aragonés Juan Calvo (ca. 1535-1599); en ella, Calvo advertía las contraindicaciones de tomar *mumia*, eso sí, con matices respecto a Belon porque loaba su uso antaño: «Mumia es la momia que ay en las boticas, muy diferente de la que en los tiempos antiguos solían guardar, porque aquella era una unamivar [¿?] que se recogía en las cavidades y entrañas de los que embalsamavan, hecho de la humedad, y de las cosas olorosas confortantes y preservantes de putrefacción, con que los embalsamavan, como son myrrha, aloes, canela, clavillos de especies y otras cosas. Y la mumia que agora se usa, vemos que ni es aminuar [¿?] ni tiene cosas confortantes, sino malas y perjudicadas para el cuerpo». [Guy de CHAULIAC], *Cirurgia de Guido de Cauliaco (...) con un tratado de los simples por Juan Calvo*, Casa de Pedro Patricio, Valencia, 1596, p. 33.

²⁰ Véase a Karen GORDON-GRUBE, “Anthropophagy in Post-Renaissance Europe. The Tradition of Medicinal Cannibalism”, en *American Anthropologist*, 90 (1988), pp. 405-409. Y a Richard SUGG, “Good Physic but Bad Food: Early Modern Attitudes to Medicinal Cannibalism and its Suppliers”, en *Social History of Medicine*, XIX, 2 (2006), pp. 225-240.

²¹ La organoterapia ya se halla en la medicina faraónica. El Papiro Edwin Smith (ca. 1550 a.C.) compila instrucciones médico-farmacológicas referenciadas por Clemente de Alejandría a inicios de la Era. Una de ellas consistía en aplicar carne fresca en heridas abiertas en el cráneo hasta que sus efectos lograran penetrar al hueso. James H. BREASTED (ed.), *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Chicago University Press, Chicago, 1930, p. 133. Obviamente, el uso de material humano sigue vigente en la medicina actual mediante transplantes y transfusiones.

a merced de la noción del *corpus conditum*, en el Renacimiento estuvo extendida la idea de que la mayoría de los pueblos antiguos habían practicado el arte de embalsamar a sus difuntos²². Un afán de ver momias por todas partes y dotar al embalsamamiento de una aureola civilizadora que dificulta –si cabe todavía más– establecer con claridad qué era *mumia* y qué no, cuál era mejor y qué podía suplirla en caso de no disponerse.

La Monarquía española tomó parte de esta discusión. Y es lógico que lo hiciera. La *mumia* era largamente conocida en suelo peninsular desde la Baja Edad Media (veremos que en un sentido un tanto distinto), y ya en el Quinientos fue incluida en la célebre farmacopea de Bernardino de Laredo, el *Modus faciendi cum ordine medicandi*²³. Del mismo modo, se incluyó en la versión castellana que el médico Andrés de Laguna ofreció a mediados siglo XVI del *Materia medica* de Dioscórides, una de las obras más influyentes en la Antigüedad y también en el Renacimiento en cuanto a conocimientos botánicos y remedios farmacológicos se refiere. Sin embargo, la de Andrés de Laguna (1499-1559) distaba, y mucho, de ser una mera traducción. Las aportaciones del médico y humanista segoviano sobrepasan el tratado clásico original, siendo más densos sus comentarios que el ensayo de Dioscórides en sí, y añadiendo un supuesto trabajo de campo que el propio Laguna se esfuerza en hacer notar²⁴. Un texto clásico, el de Dioscórides, al que todo médico y cirujano del momento debía citar y conocido en España gracias a la edición latina del *Materia medica* publicada en Alcalá de Henares unos años antes, en 1518²⁵, si bien la de Laguna debería ser la más exitosa, no sólo por las numerosas reediciones que conoció²⁶, sino por haber llegado a manos de Felipe II²⁷. Un texto adaptado, el de Laguna, que distorsionaba el original en cuanto al asfalto, y se entregaba a la búsqueda de la «*mumia* muy más perfecta» entre las variantes existentes:

Embalsamavãse antiguamente los cuerpos muertos de los Principes y señalados varones con aloe, açafrà, myrra y balsamo: la qual costumbre permanece aun oy dia empero los de los pobres y populares, con Pissasphalto, del qual conficionado en el vientre defuncto, con el liquor de la carne humana, se hazia y haze la mumia, q ordinariamente aplicã los

²² Idea por la que «todos los pueblos históricos habrían conocido el proceso, aunque empleando técnicas y modos de conservación diferenciados; mientras los judíos preparaban a sus difuntos con betún y los egipcios con sales, natrón y resinas, griegos y romanos preferían el cedro». Rojo, art. cit., II, pp. 169-170. Tal vez por esta idea, reyes y grandes personajes del Renacimiento encomendaron a sus médicos y cirujanos el embalsamamiento de sus cuerpos, tal y como constataría en 1602 el galeno italiano Ulisse Aldrovandi. Cfr. A. COCKBURN (*et alii*), *Mummies, Disease and Ancient Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 272.

²³ No en la *princeps* sevillana de 1527, sino en la segunda edición (1534). Avanzado el Capítulo recuperaré este añadido a Laredo; por ahora me limito a decir que coincide en el tiempo con el hecho que Francisco I de Francia siempre portaba consigo una reserva personal de *mumia* para, en caso de caída o herida, mezclar con polvo de ruidarbo y aplicar para detener la hemorragia. Cfr. José M. PARRA, *Momias. La derrota de la muerte en el antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 22. El mismo dato en Carol ANDREWS, *Egyptian Mummies*, British Museum, London, 1984, p. 69.

²⁴ En el prefacio de la obra, Laguna hace ostentación de sus viajes y lamenta los que no ha podido hacer: «Quiero passar por silencio, quantos y quan trabajosos viajes hize, para salir con la tal empresa honorablemente: quantos, y quan altos montes subi: quantas cuevas baxè, arriscandome por barrancos y peligrosos despeñaderos: y finalmente quã sin duelo gastè la mayor parte de mi caudal y substancia, en hazerme traher (...) d'Egypto muchos simples exquisitos y raros, para conferirlos con sus historias, no pudiendo por la malignidad de los tiempos ir yo mesmo à buscarlos à sus propias regiones». Andrés de LAGUNA, *Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Acerca de la Materia Medicinal y de los Venenos Mortíferos*, Juan Latio, Amberes, 1555, prefacio, fol. 2v.

²⁵ Bajo impulso de Nebrija y que apareció junto a un *Lexicon con la correspondencia castellana de muchos nombres griegos y latinos de las plantas*. Algo posterior a la versión de Laguna fue la ofrecida por Juan Jarava en 1557.

²⁶ Salamanca, 1563, 1566, 1570; Valencia, 1651, 1695; Segovia, 1565; Madrid, 1733, 1752.

²⁷ A raíz del retorno a España de Laguna, tras su estancia italiana como médico del Vaticano (1545-1554), y su nombramiento en 1557 como galeno –por breve tiempo– de Carlos V y Felipe II. Respecto al ejemplar entregado a la Corona, se trata de un bello códice iluminado en pergamino, de policromía exquisita [BNE R-8514].

medicos Arabes a diversas enfermedades. Y dado q de aquella confection de balsamo y myrra con la qual se conservan incorruptos los cuerpos de los grandes Señores, se haga una *mumia muy mas perfecta*, que la que consta del Pissasphalto, es todavia de creer, que la tal jamas no viene à nosotros: pues ni se venden ni se pueden tan facilmente robar, los cuerpos embalsamados de personas grandes y poderosas.²⁸

Más allá de Laredo y Laguna, los modos de entender, de explicar y de aplicar la *mumia* desataron un intenso debate en los siglos XVI y XVII y se tradujeron en la publicación de obras que discernían y abogaban por la auténtica *mumia*, denostando aquella que no lo fuera²⁹. En estas obras se ponía al descubierto que «la carne momia que vendían los boticarios eran cadáveres de pobres cocidos en asfalto y pez»³⁰, refiriéndose este último a una resina oscura extraída de los pinos. Así al menos lo denunciaba en el decenio de 1520 una autoridad farmacéutica y *maestro en el arte de la apotecaría* como Fernando de Sepúlveda en su *Manipulus medicinarum* (Salamanca, 1523)³¹; y, algo más tarde, una autoridad médica de la Corona como Juan Fragoso, cirujano de Cámara de Felipe II, en su *Catalogus simplicium medicamentorum* (Alcalá de Henares, 1566)³². Llegados al XVII, era tanta la preocupación por el asunto que Esteban de Villa –el boticario de San Juan de Burgos mencionado unas páginas atrás– le dedicó un capítulo entero de su *Libro de simples icognitos en la medicina* (Burgos, 1643)³³. Es más: el debate llegó a traspasar el círculo estrictamente médico. Mientras que Covarrubias requería en su *Tesoro* una doble entrada para explicar adecuadamente los conceptos relativos a momias³⁴, obras de diversa índole condensaban las distintas acepciones y posibles vías para buscar la verdadera *mumia*, que para unos era la de los autores antiguos, que para otros era la referida por Luis del Mármol en su *Descripción General de África* (Granada, 1573):

porque se levante de verano un ayre Solano, que mudando la arena de una parte a otra, cubre los pozos, y algunas vezes es tan grande aquella tormenta que en breve tiempo ahoga los camellos y los hombres, echandoles dos lanças de arena encima. Y de estos cuerpos dizen que se haze la *carne momia*³⁵.

²⁸ Laguna, ob. cit., lib. I, cap. LXXXI, pp. 59-60.

²⁹ Distinguir las variantes de *mumia* no era tarea fácil ni cuestión trivial, llegando a discernirse hasta tres tipos: la *mumia primaria* (o natural), la *secundaria* o *Mumia vera Ægyptiaca* (que veremos), y la *mumia falsa*. Robert J. FORBES, *Studies in Early Petroleum History*, Brill, Leiden, 1958, pp. 166-167. Meyerhof difiere: *mumia* sería el betún usado en Egipto para embalsamar, aludiría a restos corpóreos, o bien equivaldría a la *naphta* de Dioscórides y Plinio el Viejo. Max MEYERHOF, *Un glossaire de matière médicale de Maïmonide*, IFAO, Cairo, 1940, p. 116.

³⁰ Rojo, art. cit., II, p. 173.

³¹ Aquí he tenido acceso a una edición posterior: Fernando de SEPÚLVEDA, *Manipulus medicinarum in quo continentur omnes medicine tam simplices quam composite*, Ioan de Villaquiran, Valladolid, 1550, ‘carnemomia’ en fol. XVIII.

³² Juan FRAGOSO, *Catalogus simplicium medicamentorum*, Petrum Robles & Ioannem de Villanova, Alcalá de Henares, 1566, ff. 77v-78v. Vemos, pues, como apotecarios y médicos coincidían en el asunto fraudulento de la *mumia*.

³³ Villa, ob. cit., cap. XVI «De la Mumia», pp. 87-91. De nuevo, un boticario, y en este caso religioso.

³⁴ En sendas voces de «CARNEMOMIA» y «MOMIA CARNE». Mejor veámoslas una a una:

«**CARNEMOMIA.** Es la carne enjuta, sin humedad ninguna, del cuerpo del hombre, que por estar embalsamado o por haberse secado entre el arena ardiente, cuando el torbellino della los sepulta vivos en sí, como si fueran olas de alta mar, dicen haber tomado el nombre de *mumia*, cierto betún con que se embalsamaban los cuerpos muertos, el cual incorporado y conficionado con el vientre y humor corrompido del difunto, se hace aquella confection y pasta que llaman *mumia*. La perfectísima es de los cuerpos de los príncipes, porque le echan juntamente áloe, azafrán, mirra y bálsamo. Verás a Laguna sobre Dioscórides (...). Otros dicen estar corrompido el vocablo de *carne ammomia*, o sea de Júpiter Ammón, cuyo templo famoso estuvo en los desiertos de África [recuérdese lo dicho por Pineda, nota 3]. Y esta carne dicen ser medicina que se receta para muchas enfermedades». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., fol. 204r. «**MOMIA CARNE.** La del cuerpo humano que se ha enxugado y secado, que ordinariamente dizen hallarse en los desiertos, adonde las arenas suelen se llevadas de una parte a otra con el aire y cubrir los hombres soterrándolos debaxo». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., fol. 553r.

³⁵ Luis del MÁRMOL, *Primera parte de la descripción general de Affrica*, René Rabut, Granada, 1573, fol. 14v.

Pese a todo, las únicas cosas que parecían estar claras eran dos: la primera, que los efectos de las momias para sanar eran *cosa probada*³⁶; la segunda, que existía cierto consenso a la hora de considerar que la egipcia era la mejor de todas. Una perfecta conservación la que gozaban las momias egipcias que, según señalaba el citado Bernardino Gómez de Miedes en el *Commentariorum de sale* (Valencia, 1572), se debía a que en su embalsamamiento no sólo se habían utilizado productos orgánicos (mirra), sino inorgánicos, entre los que para el aragonés resultaba determinante la sal (natrón). Pero tal razonamiento no siempre se daba y podía reemplazarse por otro: el referido al *bálsamo* o masa bituminosa que impregnaba a los cuerpos momificados y que se tenía como aquello que confería a la *mumia* egipcia su condición de «mejor» y «verdadera»³⁷. Así, en la citada *Historia de la Ethiopia* (Valencia, 1610), Luis de Urreta cuenta que:

Ay otra Momia que son los cuerpos sepultados en las pirámides, obeliscos y laberintos de Egipto, donde han hallado innumerables cadáveres de hombres embalsamados, embueltos en unas telas de algodón, que con el bálsamo han perseverado enteros, sin corrupcion, muchos millares de años. Esta Momia es mucho mejor, por estar conservada con bálsamo (...); pero ay ya poca y casi no se hallan estos cuerpos embalsamados. Pero tambien tiene su defecto, por ser de hombres muertos por enfermedades y de vejez³⁸.

El argumento de Urreta prosigue presentando como habitual la venta y consumo de *carnemomia*, lo que suponía una paulatina disminución de existencias en los boticarios y un que fueran en aumento las momias de individuos muertos por enfermedades y «de vejez». De ahí la inquietud del fraile por la escasez detectable en ese momento inicial del Seiscientos y el intento de paliarla mediante la falsificación coetánea de cuerpos embalsamados que, de hecho, ya se presumía en la *Descripción* de Luis del Mármol. Pero Urreta añadía al fenómeno del amaño de momias una descarga cruel, explicando con aparente normalidad un «modo de hazer» momias falsas a partir de cuerpos de *infielos*:

Cogen un Moro cautivo, el más sano que pueden hallar, y le purgan una y muchas veces. Quando les parece q está muy limpio, le cortan la cabeça estando durmiendo, y descuydado, y le dexan desangrar colgándose de los pies, y después le dan muchas cuchilladas muy profundas, trepándole todo el cuerpo, y moliendo canela, nuezes moscadas, estoraque, clavos, lo mezclan con ámbar, algalia y bálsamo, y todas quantas especies aromáticas se pueden hallar, y de todo hazen una confección, de la qual llenan todas las cuchilladas y aberturas del cuerpo (...); y después le embuelven en mucho heno y le entierran en algún hoyo en algún lugar húmedo, cubriéndole de tierra. Con la qual humedad se incha el cuerpo, y después de unos quinze días (...) le desentierran y le cuelgan al Sol, que le dé todo el día (...). De tal suerte, que quedan los huessos mondos, resolviéndose toda la carne como bálsamo y este licor es de mayor bondad y virtud que ninguna de las Momias antiguas, más limpia, más saludable y de mayor eficacia³⁹.

³⁶ Así, Francisco López de Villalobos (ca. 1473-1549), médico-poeta destacado en la Corte de toda la primera mitad del XVI, incluyendo la atención en los primeros años de vida de Felipe II (antes de ser coronado), indica en su *Sumario de Medicina*, incunable salmantino de 1498, que en caso de rotura «se cure con cosas muy consolidantes, la momia y consuelda real por ventura son cosas probadas». Eduardo GARCÍA DEL REAL (ed.), *Sumario de la Medicina, con un tratado sobre las pestíferas buvas por el Dr. Francisco López de Villalobos*, J. Cosano, Madrid, 1948, t. 15, p. 330.

³⁷ En este sentido, el bitumen podía penetrar en los huesos hasta el punto de ser difícil distinguir qué era hueso y qué bitumen. E. A. WALLIS BUDGE, *The Mummy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1893, p. 183.

³⁸ Urreta, ob. cit., p. 238.

³⁹ Urreta, ob. cit., pp. 238-239.

La aparente normalidad con la que el fraile dominico describe la obtención de momias coetáneas a partir de cuerpos de *infieles*, que según Urreta es «invención de los médicos de la Etiopía»⁴⁰, encaja con el hábito de canibalismo que en la época se adjudicaba al mítico reino abisinio del Preste Juan⁴¹. A merced del temor a lo desconocido que desvirtuaba este lugar legendario en el imaginario cristiano, se creía que los moradores del reino del Preste Juan comían carne humana⁴². Connotaciones antropófagas que no deben hacer perder de vista que el consumo medicinal de *mumia* no era el remedio que pueda causar mayor estupor y repulsión⁴³. Además, la *mumia* podía ser de uso tópico, aplicándose a modo de emplasto. Ahora bien, cuando era por vía oral, no se ingería sin tratar; se mezclaba con hierbas, ruibarbo, arroz previamente lavado o vino, así como ingredientes variados cuya determinación no es menos confusa que la propia *mumia*. Todo ello para hacerla más agradable al paladar del paciente, puesto que «su sabor es un poco acre y amargo»⁴⁴. Y, asimismo, para amoldarla a conveniencia según fuera la patología diagnosticada, siendo aconsejada para tratar cualquier tipo de dolencia (tos, náuseas, úlceras, contusiones, fracturas, parálisis, almorranas, hemorragias provocadas por heridas u otras razones)⁴⁵; y efectiva para paliar ataques epilépticos, parálisis, dolor de articulaciones y casos de gota⁴⁶. Tal versatilidad hizo que la *mumia* fuera uno de los remedios más preconizados, según decíamos, hasta épocas relativamente recientes y la «droga» más comúnmente prescrita en Europa, convirtiéndose en auténtica *panacea*⁴⁷. Estamos, pues, ante un dilatado e intrincado proceso de mitificación en el que, por inercia, la definición y el uso acusadamente variables de *mumia* acabarían provocando serias distorsiones, dudas y divagaciones⁴⁸.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Recordemos que esta obra de Urreta aludía explícitamente en el título al reino del Preste Juan.

⁴² Cfr. Antonio GARROSA, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987, pp. 492-493. Creo necesario añadir que el cristianismo se introdujo tempranamente en Etiopía (siglo IV), tomando el canon monofisita de la iglesia copta de Alejandría y erigiéndose como uno de los primeros reinos cristianos (Aksum). A partir del siglo VII, la irrupción islámica en Egipto acabó por aislar Aksum que, convertida en reducto cristiano, envolvió de misterio sus ritos culturales: mezcla de cultos locales, creencias africanas ancestrales (espíritus malignos causantes de enfermedades; talismanes mágico-terapéuticos...), y –dato importante– prácticas judías las cuales, a la par que detractoras de comer carne de cerdo, por contra podían ser afines a la ingesta de carne humana en base a ciertos tratados médicos medievales. Ya en pleno siglo XII, el mítico reino del Preste Juan se instaló en el imaginario de la Cristiandad, ubicándose primero en Asia, e identificándose luego con Abisinia.

⁴³ A punto de mencionar a Paracelso, citaré el uso de sangre humana, excrementos, sudor y cabello como componentes de ciertos remedios, cfr. Schwyzer, ob. cit., p. 160. Una síntesis de ello, quizá superada pero ilustrativa, en Paul G. BREWSTER, “Physician and Surgeon as Depicted in 16th and 17th Century English Literature”, en *Osiris*, 14 (1962), pp. 13-32. Además, cabe tener en cuenta que la Medicina actual sigue utilizando, por ejemplo, la glándula pituitaria de cadáveres en remedios contra las deficiencias en la hormona del crecimiento, cfr. Parra, ob. cit., p. 21.

⁴⁴ Agustín FERNÁNDEZ MERINO, *Códices y libros de alquimia, química, metalurgia... y botica en las Librerías de San Lorenzo el Real del Escorial*, Círculo Científico, Madrid, 2008, p. 127 [RBME 132-III-1].

⁴⁵ Ann R. DAVID y Eddie TAPP (eds.), *The mummy's tale. The scientific and medical investigation of Natsef-Amun, priest in the Temple at Karnak*, St. Martin's Press, New York, 1993, p. 12. En el apartado específico de hemorragias femeninas, la *mumia* debía utilizarse en su formato de ‘polvo de momia’ a fin de compactarse y usarse a modo de supositorio en casos de menstruaciones irregulares o excesivas. Cfr. Michael CAMILLE, “The corpse in the Garden. *Mumia* in Medieval Herbal Illustrations”, en *Micrologus*, VII: *Il Cadavere: The Corpse* (1999), p. 300.

⁴⁶ Brewster, art. cit., p. 21. Para las mismas dolencias, Luisa F. AGUIRRE DE CÁRCER (ed.), *Kitāb al-Adwiyā al-Mufrada*, vol. I, CSIC, Salamanca, 1995, p. 292. En cuanto a la última dolencia enumerada, la gota, cabe recordar que la problemática del ácido úrico estuvo presente tanto en el cuadro clínico de Felipe II como en el de su padre.

⁴⁷ Ann R. DAVID, “Mummy and Mumia as *Panaceas*”, en *International Journal of Dermatology*, vol. XXXIV, 9 (1995), p. 641. La noción de *panacea* se hace eco de la «alquimia del elixir» surgida en la Baja Edad Media, que pretendía dar con el fármaco perfecto a través de las prácticas de connotaciones alquimistas. Véase al respecto a Michela PEREIRA, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*, CISAM, Spoleto, 1996, esp. p. 68.

⁴⁸ Por ello, a finales del XVI un médico turolense prescribía a los paralíticos un «azeyte maravilloso» que debía contener *mumia*, claro que él mismo advertía que podría usarse «si se hallare lo que es». Jerónimo SORIANO, *Libro de experimentos médicos fáciles y verdaderos*, En Casa de Juan Pérez de Valdivielso, Zaragoza, 1598, fol. 16r.

De ahí que pasara a identificarse en unos contextos del Quinientos español con el betún original, mientras que en otros, ante la paulatina falta de *mumia legitima*, los boticarios recurrían a las falsificaciones aludidas por fray Urreta, u optaran por expedir *mumia arte facta*⁴⁹. Por todo ello, la porosidad y la confusión que genera todo lo relativo a la *mumia* viene motivada en buena medida por sus connotaciones alquímicas y por esa consideración de *panacea* procedente, aunque sólo en parte, de la doctrina paracélsica que algunos autores han señalado –discutiblemente– como instigadora del uso terapéutico de la *mumia*. En la primera mitad del siglo XVI, Theophrastus Bombastus von Hohenheim, Paracelso, describió la *mumia* como la «semilla de vida» (*semina*); aseguró que estaba presente en todo ser humano; apuntó que cada médico era quien debía buscarla a su antojo; y proclamó que era un remedio universal, puesto que «en él residía el principio supremo de curación»⁵⁰. Las tesis de Paracelso, difundidas en *Das Buch Paramirum* (Mülhausen, 1562) y su correspondiente versión latina, el célebre *Liber Paramirum* (Basilea, 1570), encerraban, empero, no pocos interrogantes. Tantos que, una vez más, no quedaba claro qué era *mumia*, indefinición ante la cual sólo cabía la posibilidad de situarla en el horizonte alquímico más oscuro e impenetrable⁵¹.

Un horizonte en el que también se divisaban otros preparados y fármacos, caso de los *electuarios* o *confecciones*, conocidos en el XVI español como *polvos electuarios* y caracterizados por la misma particularidad de la *mumia*: ser «ingrato[s] al gusto de los enfermos», lo que se paliaba con azúcar y miel⁵². De presunto origen egipcio, utilizados también por Galeno y Dioscórides, e incorporados en la medicina árabe, los *electuarios* se definían por ser medicamentos blandos, unión de varios simples y del extracto de sustancias orgánicas, que fueron complicándose al entrar a formar parte de la filosofía médica paracélsica⁵³. Dada su importancia, de los *electuarios* incluso se hizo eco Almela en su *Octava Maravilla* al hablar de la botica escurialense, por lo que no resulta extraño que aparezcan con frecuencia en sus registros⁵⁴. No obstante, aún deberemos esperar un poco más para comprobar si ocurre lo mismo con la *mumia*.

⁴⁹ Cuya composición sería en teoría de asfalto de Judea (o, en su defecto, del procedente de América), incienso, colofonio, áloe, resina blanca y ocre. Leon TOURNIER, “Comentario a la Tarifa de Boticas impresa en Santiago de Chile en el año de 1813”, en *Anales de la Universidad de Chile*, 71 (1913), pp. 115-180. Respecto a las falsificaciones de momias, se dieron activamente hasta el siglo XVIII, coincidiendo a partir de entonces con el inicio de un descenso (no desaparición) en la demanda de *mumia* como remedio de botica, *cf.* Parra, *ob. cit.*, p. 22.

⁵⁰ Mar REY BUENO, *Quijote mágico. Los mundos encantados de un hidalgo hechizado*, Algaba Ediciones, Madrid, 2005, pp. 62-71. Cerca de un centenar de indicaciones prescritas por Paracelso empiezan con la expresión «tómese *mumia*». *Cfr.* Fernández Merino, *ob. cit.*, p. 127.

⁵¹ Así, «algunos creen que Paracelso quiso designar con este vocablo una pequeña planta que crece en los ataúdes de los cadáveres embalsamados [idea no exclusiva ni nueva de Paracelso, sino extensible y basada en el *Hortus sanitatis* de finales siglo XV, al que más tarde referiré]. Otros, que la momia de Paracelso era otra substancia, cuya verdadera naturaleza no indica claramente». Tournier, *art. cit.*, p. 163. Este tipo de premisas paracélsicas recogían, a su vez, ideas concebidas antaño: por ejemplo, la mandrágora desconcertaba en algunos códices medievales por su extraña humanidad vegetal y se asociaba con cuerpos de finados representados en el interior de sus ataúdes, con una incisión en el vientre cuya apertura permitía visualizar los intestinos. ¿Dónde quedaba entonces la noción de *mumia*? La respuesta parece darnosla el *De simplicí medicina* (o *Circa instans*) de Platearius –al que referiré en breve– puesto que en este tratado dicese que la *mumia* es la «especie que se halla en el interior de los sepulcros de los muertos, que es caliente y seca en el cuarto grado». Camille, *art. cit.*, pp. 297-318.

⁵² Antonio CASTELL, *Theoria y practica de boticario en que se trata de la arte y forma como se han de componer las confecciones ansi interiores como exteriores*, S. Cormellas, Barcelona, 1592, lib. I, fol. 78v. En el caso concreto de la miel, además de paliar el mal sabor, tenía un efecto osmótico y antibacteriano.

⁵³ Jaume E. MERCANT RAMÍREZ, *Historia de la farmacoterapia, siglos XVIII y XIX*, Tesis doctoral inédita, Departamento de Medicina, Universidad Autónoma de Barcelona, 2008, pp. 123-124/398.

⁵⁴ Fundamentalmente en los relativos a los años 1590. AGP, Administración General, Dependencias, Botica, leg. 429, diversas entradas de *electuarios* en ff. s/n.

VIII.1.2. Antecedentes peninsulares tardomedievales de *mumia*. Orígenes, evolución, paralelos y alcance posterior

Decíamos que la doctrina paracélsica ha sido señalada tradicionalmente como la instigadora del uso terapéutico de la *mumia*. Asimismo, sugeríamos que este dato es discutible. Y lo es porque el uso terapéutico de la *mumia* no sólo se remonta a fechas muy anteriores a la formulación de las tesis del médico suizo-germánico, sino que no siempre estuvo asociado al tratamiento de enfermedades estrictamente humanas. Prueba de ello la aporta una de las primeras menciones explícitas y documentadas en lengua castellana de *mumia/momia*, datada de 1386 y recogida en *El libro de las aves de caza* de Pero López de Ayala, quien observó que «la momia que tienen los buticarios es aconsejada para curar las heridas de halcón»⁵⁵. De ahí que se detecte tempranamente, ya en el siglo XIV, y en suelo hispánico, de la mano del Canciller Mayor de Castilla en tiempos de Enrique III, la obsesión de buscar «buena» *mumia* que, según precisa Ayala,

es la más preciosa melezina para los quebrantamientos del falcón, que puede ser et se fecha de carne de ome conficionada (...). Et quando el falcon sentieres que está ocasionado de tales feridas como estas, farás así: toma la suelda que dixe (...) de la pierna quebrada, que se faze con la *mumia*, et dale della de comer nueve dias⁵⁶.

Un remedio compuesto de carne humana molida (la «carne de ome» que dice el canciller) destinado a las aves de caza, de suma importancia en la sociedad medieval⁵⁷, y del que «todo cazador debe traer siempre consigo». Vemos, pues, que la posterior complejidad paracélsica se minimiza ante las consideraciones cotidianas de Ayala⁵⁸. Simplicidad a la que se suman otros autores peninsulares, igualmente primigenios, caso del viajero Pero Tafur, que tras su paso por Egipto recogió en sus *andanzas e viajes* llevados a cabo entre 1435 y 1439 que la *mumia* era simple y llanamente

carne de onbres que mueren allí [Egipto], é con la gran seque-dat non podresçen, mas consumiendose aquel humido radical, queda la persona entera é seca, tal que se puede moler⁵⁹.

La entrada de *mumia* en la Península ibérica data, según todos los indicios, al menos del último tercio del siglo XIV, aunque es altamente probable que sea incluso anterior⁶⁰.

⁵⁵ Pero LÓPEZ DE AYALA, *El libro de las aves de caza*, M. Galiano, Madrid, 1869, pp. 110-111.

⁵⁶ López de Ayala, ob. cit., pp. 128/164-165.

⁵⁷ Cfr. Carlos ASTARITA, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo. Castilla, siglos XIII a XVI*, Grupo Editor de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1992, p. 31. Una importancia, la de las aves de caza en la sociedad medieval, que vendría a justificar que el comercio de *mumia* ya sea detectable en el contexto peninsular tardomedieval, tal y como ahora referiré.

⁵⁸ Este cometido didáctico es extensible a las obras medievales coetáneas. La claridad expositiva de Ayala tenía un fin práctico: la fácil comprensión para que sus indicaciones tuvieran una utilidad real. Cfr. José FRADEJAS LEBRERO (ed.), *Pero López de Ayala. Libro de la caza de las aves*, Castalia, Madrid, 1959, introducción, p. 41.

⁵⁹ Pero TAFUR, *Andanzas e viajes por diversas partes del mundo avido*, M. Ginesta, Madrid, 1874, pp. 91-92.

⁶⁰ De ahí que la *mumia/momia* de Ayala sea una de las primeras menciones en castellano romance, pero no la primera. En este sentido, cabe apuntar la posibilidad de que las consideraciones vertidas en el siglo XIV por el canciller pudieran basarse en un previo *Libro de los animales que cazan*, obra árabe del siglo IX atribuida a Moamin y traducida a mediados siglo XIII por Yosef ben Abraham Ibn Waqar (conocido como don Abraham el Alfaquín), integrante de la Escuela de Toledo y representante de la tradición médica judía en la corte de Castilla en tiempos de Alfonso X. Véase al respecto Anthony J. CÁRDENAS (ed.), *Libro que es fecho de las animalias que cazan. The Book of Moamin. The Text and Concordance of Biblioteca Nacional Manuscript RES. 270-217*, Hispanic Seminary Medieval Studies, Madison, 1987; indicaciones sobre el uso de *mumia/momia* para la cura de halcones en diversas partes de la obra, tal

La tan beneficiosa *carne de hombres* aludida por Ayala y Tafur no sólo se debía a los contactos castellanos establecidos desde el siglo XIII en el marco de una acción político-comercial emprendida por Alfonso X con las autoridades mamelucas de Egipto⁶¹, sino también a las relaciones entre la Corona de Aragón y Egipto, las cuales habían cristalizado en 1272 con la creación del consulado catalán en Alejandría en tiempos de Jaime I⁶². La *mumia* era todavía un producto minoritario sobre el que debían cernirse la infinidad de impuestos y aranceles que grababan ya de por sí las mercancías (peajes, *portazgos*, *lezdas*), y en especial las relativas a los bienes de importación de lujo llegados de Oriente (sedas, especias y demás productos exóticos), más aún en su caso, dada la naturaleza singular, peligrosa y –según veremos desde el punto de vista moral– controvertida que caracterizaba por sí misma a la *mumia*.⁶³ Claro que, a pesar de todo, es posible detectarla sin demasiada dificultad en el contexto peninsular tardomedieval en base especialmente al *Libre de conexenses de spícies e de drogues*⁶⁴, prontuario fechado hacia 1385 que es considerado como el primer registro hispánico de mercancías y, no por casualidad, es coetáneo al *Libro de las aves* del canciller Ayala. El prontuario en cuestión da noticia de unas doscientas drogas y especias, incluyendo las de Oriente, con sus respectivos precios⁶⁵. Entre los productos listados, se halla la *mumia*, de la que se nos dice que, a fin y efecto de poder garantizar su calidad, debería ser de tono negruzco, comprobarse que tuviera proporciones generosas y, a poder ser, que incluyera restos de huesos y sobre todo la parte referida a la cabeza⁶⁶:

Aver de lliura. Mumia aytalla conexença: que sia ben negra he que tingua lo trench fosch, que y aia rests dell cap, e que y aia hossos, e que sia ben flayrant, e que no sia manuda⁶⁷.

La presencia de *mumia* en la esfera bajomedieval, vista con esa *naturalidad* que he apuntado anteriormente, insisto que ajena por completo a la posterior complejidad paracélsica y que, en el tránsito de la literatura cetrera tardomedieval a la renacentista, pasaría a obras que tomaron el testigo de Ayala, caso de un tratado anónimo del Quinientos conocido como *Modo de meleçinar las aves*⁶⁸, se debía a una traslación de lo que era conocido por la medicina andalusí y que, a su vez, recogía los conocimientos griegos introducidos a partir del siglo IX en el mundo árabe y luego filtrados por versiones latinas y en romance, caso del *Liber Moaminus* (véase nota 60). Sin olvidar los

y como siguen: ff. 139v, 155v, 165r-166r, 168v, 179r. Precisamente a merced de esta versión del tratado de Moamin aportada por Ibn Waqar, encajan en el siglo XIII los lazos peninsulares con Egipto a los que ahora me referiré.

⁶¹ Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ, “Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores”, en *Al-Andalus*, XXVII, 2 (1962), pp. 343-376.

⁶² M^a Teresa FERRER, “El Consolat de Mar i els consolats d’ultramar”, en M^a Teresa Ferrer y Damien Coulon (eds.), *L’expansió catalana a la Mediterrània a la Baixa Edat Mitjana*, Casa de Velázquez/Institució Milà i Fontanals-CSIC, Barcelona, 1999, p. 66.

⁶³ Naturaleza controvertida que podía complicarse aún más ante episodios como el acontecido en 1555 al hallarse las *momias* turolenses atribuidas a los Amantes de Teruel. Jaime CARUANA (*et alii*), *Los Amantes de Teruel. Volumen conmemorativo IV Centro del descubrimiento de sus momias*, Instituto Estudios Turolenses, Teruel, 1958, p. 31 y ss.

⁶⁴ Miguel GUAL CAMARENA, *El primer manual hispánico de mercadería (siglo XIV)*, CSIC, Barcelona, 1981.

⁶⁵ Francisco M. ROSELL, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, vol. I, Direcciones Generales de Enseñanza Universitaria, Archivos y Bibliotecas, Madrid, 1958, pp. 5-6.

⁶⁶ Coincidiendo con Ayala, quien precisa que «lo mejor es que sea de la cabeza». Ayala, ob. cit., p. 128.

⁶⁷ [ANÓNIMO], *Libre de conexenses de spícies e de drogues e de avissaments de pessos, canes e massures de diverses terres*, ca. 1385-1455, BUB Ms 4, fol. 25r.

⁶⁸ Véase José FRADEJAS RUEDA, *Antiguos tratados de cetrería castellanos*, Caïrel, Madrid, 1985; indicación de momia en el *Modo de meleçinar las aves* en p. 193. Precisamente, en este momento de tránsito fue cuando ganó terreno la consideración de si la *mumia* era buena para los halcones, también lo podía ser para los hombres.

conocimientos medievales que aglutinaban *ex aequo* el riquísimo legado de Ibn Sina⁶⁹, las tradiciones previas (egipcia, persa), ni tampoco las creencias comunes (elementos de orden mágico y mitológico)⁷⁰. En la intersección de todos ellos debe situarse la *mumia*, incluida tanto en tratados relativos a la medicina científica, como en obras de carácter popular y afines al mundo de la magia, la hechicería y el exorcismo.

De los primeros, los relativos a la medicina científica, forma parte el legado de Ibn Wāfid, farmacólogo y agrónomo toledano de mediados siglo XI, cuya influencia llegaría hasta la España del XVI gracias a la versión castellana de su *Maymū fī l-filāḥa* ofrecida por Gabriel Alonso de Herrera, la *Suma de agricultura* (Valladolid, 1513). Influencia que también se daría a merced de otros dos tratados de Ibn Wāfid: el *Libro de la almohada sobre medicina* y el *Libro de los medicamentos simples* o, lo que es lo mismo, el *Kitāb al-Wisād fī l-Tibb* y el *Kitāb al-Adiwiya al-Mufrada*, respectivamente, cuyas versiones árabe, latina, hebrea y romance gozaron de gran difusión en el Quinientos español⁷¹. Ambos tratados pasaron al mundo morisco sin demasiado esfuerzo puesto que, desde el siglo XI, constituían todo un referente en la teoría y praxis médica peninsular, siendo Ibn Wāfid mencionado con frecuencia en manuscritos aljamiados de curación. Sin ir más lejos, el modelo que la medicina árabe suponía en la España del XVI quedaba reflejado en el citado episodio de don Carlos (véase nota 18): poco antes de acontecer el milagro de “sanación” del hijo de Felipe II ante el cuerpo incorrupto de fray Diego de Alcalá, se había probado suerte con otro intento curativo para sanar al príncipe:

En aquellos días desesperados, alguien de la Cámara debió de apuntar que se avisase a un curandero morisco [Pintarete] famoso en Valencia por sus curas maravillosas. Aunque los médicos [de Felipe II] se opusieron, prevaleció la idea y allí llegó el curandero deshaciéndose en reverencias ante la actitud altanera de los fracasados médicos. Según refiere el embajador de Florencia en carta fechada a 14 de mayo [1562]: el morisco puso la llaga al descubierto, la olió y preguntando al príncipe si le dolía la frente, éste contestó negativamente. Entonces él aseguró que pronto y con la ayuda de Dios, recuperaría la salud. [Y] embadurnó la herida con un unguento negro y otro blanco.⁷²

Cabe plantear la posibilidad de que el «ungüento negro» referido en la última línea del texto se tratase en realidad del *ungüento egipciaco*, remedio de supuesto origen egipcio⁷³. Este unguento, de uso externo, es citado en el *Libro de la almohada* de Ibn Wāfid⁷⁴, así como en un *Tratado de medicina* en romance, en el que se indica que «e si fuere la boca de la llaga angosta, ponle la melzina del unguento del Egipto»⁷⁵. Y no queda aquí.

⁶⁹ El influjo que ejerció el legado de Avicena (970-1037) fue en aumento cuando, a finales del siglo XVI, apareció en Venecia la publicación latina del tratado de este médico persa, donde la presencia de *mumia* es más que notoria, junto al amplio abanico de posibilidades al administrarla (*mumia pura*, *mumia cum aqua cymini*, *mumia cum oxymelle*). Gerardo de CREMONA, *Avicennae arabum medicorum principis*, Apud Iuntas, Venecia, 1595, vol. II.

⁷⁰ Cfr. Camilo ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ MATAS (ed.), [Ibn Wāfid], *Kitāb al-Wisād fī l-Tibb. Libro de la almohada, sobre medicina*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 2006, p. 19.

⁷¹ El influjo de Wāfid se debió a su recepción y repercusión en el mundo morisco, siendo su obra citada en manuscritos aljamiados de sanación, y su legado un antecedente de la práctica médica en la España del XVI.

⁷² M^a Teresa OLIVEROS y Eliseo SUBIZA, *Felipe II. Estudio médico-histórico*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 76.

⁷³ Pese a la composición de alumbre, acetato de cobre, miel, vinagre y cardenillo, la tonalidad verdácea inicial se oscurecía, a la par de adquirir una consistencia densa. Tal y como ocurre con la *mumia*, el *ungüento egipciaco* será contemplado en tratados de farmacia española del XIX e indicado para sanar flujos de pus y ayudar a la cicatrización. Cfr. Raimundo FORS, *Tratado de farmacia operatoria*, t. I, José Tauló, Barcelona, 1841, pp. 704-705.

⁷⁴ [Ibn Wāfid], ob. cit., Remedio VI, 20.

⁷⁵ ANÓNIMO, *Tratado de medicina [siglos XIV-XV]*, BNE Mss/10051, fol. 57v.



Junto a los citados *polvos electuarios*, a la especie herbácea *Osyris* (vide CUADRO 1, Capítulo I) y al *cyphi* (que referiré más adelante), el *ungüento egipciaco* es otro paralelo de *mumia*, entendido como tal no por su composición, sino en cuanto a su origen egipcio. Este tipo específico de unguento entró en competencia con la *mumia* como *auxilio* prodigioso en la medicina y la farmacia quinientistas. De ahí que a inicios de los años 1580 aún resonaran los ecos de Ibn Wāfid. Es el momento en que Luis de Oviedo, boticario madrileño, ultima un *Método de la recolección y reposición de las medicinas simples y de su corrección y preparación* (Madrid, 1581), que pronto se erigió en farmacopea de referencia⁷⁶. En él, Oviedo dedicaba un apartado a explicar la historia de los unguentos; otro a distinguir si su origen era vegetal, mineral o animal; y todavía otro a ofrecer una exhaustiva relación de clases de unguentos en la que, por supuesto, se incluía el *egipciaco*, del que se precisaba que «su nombre lo recibe o bien porque fue muy usado en Egipto, o porque su inventor fue de Egipto»⁷⁷.

Son los años en los que Luis Mercado (ca. 1525-1611), Médico de Cámara de la Corona, primero al servicio de Felipe II y luego de su sucesor, trabaja en enfermedades específicas de la mujer y elabora un par de obras por encargo real que respondían a un programa formativo destinado a la rama médica que fijaba las funciones y objetivos que debían cumplir los futuros facultativos y cirujanos⁷⁸. Ahora bien, Mercado pasaría sobre todo a ser conocido por su preocupación por la grave problemática de la peste como epidemia vastamente extendida a fines del XVI y por sus propuestas preventivas, cometido que condensaría en *De natura & conditionibus, praeservationes & curatione pestis* (Madrid, 1598), cuya versión castellana aparecería poco después, haciéndose notar la relevancia que viera la luz «en lengua vulgar para que sea en beneficio mas comun»⁷⁹, significándose así su finalidad útil, lo que ya de paso suponía que el *ungüento egipciaco* se percibiera como uno de los remedios curativos capaces de paliar con mayor eficacia los efectos nefastos provocados por la peste. A este cometido se sumó en breve un tratado de Manuel de Escobar –quien había pasado los mismos años de 1580 instalado en la enfermería jerónima de El Escorial– en el cual el *ungüento egipciaco* se ratificaba como imprescindible para afrontar la tan espantosa enfermedad contagiosa⁸⁰.

[Pie de ilustración de esta página]. «OSYRIS», especie herbácea con propiedades curativas

Andrés de Laguna, *Acerca de la Materia Medicina...*, Juan Latio, Amberes, 1555, lib. IV, p. 462 [BNE R-8514]

⁷⁶ Conociendo una segunda edición, corregida y aumentada, en 1595; y una tercera, publicada en 1609, de la que se harían reimpresiones a lo largo del siglo XVII (1622, 1639 y 1692). Cfr. Sagrario MUÑOZ CALVO, *Historia de la farmacia en la España moderna y contemporánea*, Síntesis, Madrid, 1994, p. 85.

⁷⁷ Muñoz Calvo, ob. cit., p. 92.

⁷⁸ Se trata, respectivamente, de *De mulierum affectionibus* (Venecia, 1587); *Institutiones chirurgicae jussu regio factae pro chirurgis in praxi examinandis* (Madrid, 1594); e *Institutiones que Su Magestad mandó hazer al doctor Mercado para el aprovechamiento y examen de los Algebristas* (Madrid, 1599).

⁷⁹ Luis MERCADO, *Libro, en que se trata con claridad la naturaleza, causas, pronidēcia, y verdadera orden y modo de curar la enfermedad vulgar, y peste que en estos años se ha divulgado por toda España*, Licenciado Castro, Madrid, 1599, fol. s/n.

⁸⁰ «...el dolor era intolerable, me dezía a vezes que lo dexasse morir (...); yo hize se quedasse allí gente teniendolo, porque no se quitase la ventosa, y me fui: de allí a una hora bolvi a quitarsela, y quitada, le labaron las fajas con salmuera, que assi se ha de hazer, o con legia (...); y despues se han de aplicar en las tales fajas, medicinas desecativas y que repriman fuertemente la qualidad venenosa, como es el *unguento Egypciaco*». Manuel de ESCOBAR, *Tratado de la essencia, causas y curacion de los Bubones, y Carbūcos pestilentes, con otras muchas cosas concernientes a la misma materia*, Justo Sánchez Crespo, Alcalá de Henares, 1600, cap. XI «Curación de los bubones», ff. 78v-78r.

Platearius, *Livre des simples médecines ou Herboriste*, ca. 1520.
BNF Ms 12322, fol. 191v. | © Bibliothèque Nationale de France

La momia, rotulada «Mümie» (situada en registro inferior) aparece representada en el interior de un ataúd.

Pese a todo, lejos de poder corroborar con certeza que el curandero morisco utilizara el *ungüento egipciaco* en 1562 con el príncipe Carlos, lo cierto es que tal hipótesis se mantiene abierta al ser verosímil por dos razones: la primera, porque el *ungüento egipciaco* no sólo estaba presente en la teoría y praxis médica y farmacológica quinientista; también lo estaba de forma tangible en la botica escurialense, tal y como ya nos ha ocurrido con los *polvos electuarios*⁸¹. La segunda razón, porque el tratado de simples de Ibn Wāfid se encuentra entre los códices aljamiados en hebreo de la Laurentina, desde que Juan de Borja lo regalara a Felipe II⁸². Es por ello que tampoco es descabellado presumir que existiera algún tipo de contacto con otras prescripciones del autor andalusí, incluyéndose naturalmente la *mumia*⁸³. En ambos tratados, es decir, el relativo a la almohada sobre medicina y el concerniente a simples, Ibn Wāfid elogiaba su eficacia, considerándola un simple, aun no especificar si su origen era vegetal, mineral, animal o humano⁸⁴. Nueva indeterminación al intentar vislumbrar su origen que, por supuesto, no era exclusiva del mundo andalusí y estaba en concomitancia con los tratados y herbarios del Medievo cristiano, caso del *De simplicibus medicina* de Matthaeus Platearius, elaborado a finales siglo XII. Ahora bien, las versiones iluminadas posteriores delatan dos detalles que no pueden ignorarse: la momia se representa en el interior de un ataúd (recuérdese lo dicho en nota 51); y nótese que comparte espacio con elementos tan dispares como corales, amatistas e incluso un calamar gigante [*vide supra*]⁸⁵.



⁸¹ Constató la presencia de *ungüento egipciaco* a partir del vaciado del conjunto de documentación referida a las *Cuentas de la Botica* escurialense, donde se registran, sobre todo a partir del decenio de 1580, una serie de entradas alusivas al «ungüento egipciaco». AGP, Administración General de Cuentas de la Real Botica, leg. 6656, ff. s/n.

⁸² Junto a la docena de manuscritos árabes y hebreos, sin olvidar la serie de libros chinos. A todos ellos me he referido en Capítulo VII. Para el tratado de simples de Wāfid de la Laurentina: RBME Ms G-II-11.

⁸³ Puesto que *mumia* aparece citado en RBME Ms G-II-9, documento en aljamia (caracteres hebraicos y árabes) incluido en la misma partida regalada a Felipe II indicada en nota anterior. *Cfr.* Andrés, art. cit., p. 63.

⁸⁴ Aunque debo precisar que, en principio, el origen mineral y vegetal quedan descartados en la *mumia* de Ibn Wāfid, entendiéndose como una masa bituminosa procedente de momia humana. *Cfr.* Aguirre, ob. cit., p. 63.

⁸⁵ La presencia de *mumia* en herbolarios medievales era una reminiscencia al uso de plantas y vegetales en el proceso de momificación que preservaban al individuo embalsamado, siendo habituales las siguientes: *Phoenix dactylifera*, *Parmelia furfuracea*, *Allium cepa* (cebollas). Se constatan así las bases racionales de la magia adjudicada a ciertas plantas recogidas por Dioscórides en su herbolario griego. *Cfr.* Ann R. DAVID, "Plants and plant products used in mummification", en Herbert N. Nigg y David Seigler (eds.), *Phytochemical Resources for Medicine and Agriculture*, vol. VII, Plenum Press, New York & London, 1992, pp. 15-31. La inclusión de *mumia* seguirá en herbolarios posteriores a Platearius, como el hispano-provenzal de mediados del XIV: *mumia* aparece al final del manuscrito y

Del segundo tipo de tratados –los de carácter popular que, según he dicho, eran afines al mundo de la magia, la hechicería y el exorcismo– forman parte aquella serie de manuscritos árabes, aljamiados y castellano-mudéjares fechados a caballo de los siglos XIV-XV y conocidos como *Manuscritos de Ocaña*, en los que sobresale el aludido *Misceláneo de Salomón*. A lo largo de este texto, el rey Salomón (Sulaymān), personaje bíblico capital en tradiciones y leyendas del mundo musulmán, se indica una receta para cada enfermedad, detallando en cada caso las drogas más adecuadas⁸⁶. En una de las glosas aljamiadas romances que se refieren a nombres de plantas y fármacos se incluye «momiya», voz tomada del árabe *mūmiyā*, registrándose tales arabismos en la lengua castellana del momento⁸⁷. Un fenómeno que convivió en primera instancia con la equivalencia de *mumia/momia* dada con Ayala, e incluso antes, con el precedente de Ibn Waqar; se reflejó a corto plazo en tratados médicos en romance que reunían remedios psicoterápicos, más persuasivos que científicos⁸⁸; se acomodó a medio plazo en recetarios que irían elaborándose en el Quinientos en torno a la idea de que el «polvo [de momia] cura las heridas»⁸⁹; se vio nutrido del imaginario popular, tan marcado por la sapiencia médica aglutinada alrededor del mundo celestinesco⁹⁰; y se “coló” a largo plazo en usos medicamentosos donde la *mumia* quedaría cobijada hasta fechas tardías bajo distintas formas y nombres, caso de la «raspadura de huesos»⁹¹.

El hecho de quedar cobijada ya sucedía, en otro sentido, desde el siglo XVI al utilizarse la *mumia* en el preparado de esencias, jarabes y elixires; pero, por encima de todo, de un tipo específico de bálsamo. Vendría a ser lo que Urreta defendía como mejor forma de resolver la *carnemomia* del desdichado «moro cautivo», al hacerse de ella un bálsamo que, recordemos lo dicho por el fraile dominico, era el «licor de mayor bondad y virtud que ninguna de las Momias antiguas, más limpia, más saludable y de mayor eficacia»⁹². El bálsamo en cuestión es importante en dos sentidos: redondea el proceso de mitificación donde –según he indicado– la versatilidad en la definición y uso de *mumia* acabaron por provocar aquellas serias distorsiones; y evidencia hasta qué punto

es un cadáver dentro del ataúd; ofrece la visión de esqueleto (sin el soporte del tejido muscular seco) y se sitúa junto a tres especies de herbáceas (*Meu, Mala citronia, Malorum granatorum*). También lo hará en la primera historia natural de tipo enciclopédico, el *Hortus sanitatis* (Maguncia, 1485), donde *mumia* es el ‘humor’ que se encuentra en las tumbas. O en el *Tractatus de herbis*: la *mumia* (con aspecto de “momia”, no de esqueleto) se inserta junto a la menta y la mandrágora. Ya en el XVII, John Parkinson incluirá «The Virtues of Mummy» en *Theatrum Botanicum* (Londres, 1640).

⁸⁶ Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO y Juan MARTÍNEZ RUIZ, *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”*, Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1987, pp. 12-21.

⁸⁷ Albarracín, ob. cit., p. 61.

⁸⁸ Así, la *mumia* es aconsejada para la «cura de dolencias del coraçon», para lo que se prescribe lo que sigue: «e beve el buen vino de buen olor, e tome la *mumia*». Anónimo, ms. cit., BNE Mss/10051, fol. 57v.

⁸⁹ Según reza el *Codex Bruxellensis IV* de finales del siglo XV.

⁹⁰ Cfr. Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO y Juan MARTÍNEZ RUIZ, “Farmacopea en *La Celestina* y en un manuscrito árabe de Ocaña”, en Manuel Criado del Val (ed.), *La Celestina y su contorno social. Actas I Congreso Internacional sobre la Celestina*, Borrás, Barcelona, 1977, pp. 409-425. Rojas no llega a mencionar la *mumia*, si bien en la *Comedia de Calisto y Melibea* sí encontramos un fármaco tomado de Galeno y Dioscórides: la *triacia* o *atriaca* (Acto VI), remedio que según el *Tesoro* de Covarrubias era «eficacísimo, compuesto de muchos simples», siendo uno de ellos el *bálsamo oriental*, al que me referiré a continuación. Cfr. Julián MARTÍN-ARAGÓN, *Los saberes médicos en La Celestina*, Diputación de Toledo, Toledo, 1998, p. 80. También Juan ESTEVA DE SAGRERA, “La farmacia en tiempos del Quijote”, separata Colegio Oficial de Farmacéuticos de Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 2010, pp. 29-40.

⁹¹ Tamar ALEXANDER-FRIZER y Yaakov BENTOLILA (eds.), *Estudios sobre la cultura sefardí. La cultura judeo-española del Norte de Marruecos*, II, Universidad Ben-Gurion del Negev/Sentro Moshe David Gaon de Cultura Judeo-Española, Beersheva, 2008, p. 98 n. 40. Retomaré la relación entre comercio de momias y mundo judío.

⁹² Urreta, ob. cit., p. 239. La *mumia* resuelta como licor es anterior a los siglos XVI-XVII, siendo uno de los primeros en citarlo Nicolaus Leonicensis en *De Plinii et plutorum aliorum in medicina erroribus liber* (Ferrara, 1491).

no es fácil situar de forma precisa la *mumia* en la recepción hispánica del mito egipcio, emplazándonos –como ha ocurrido en capítulos previos– en esa intersección donde convergieron el horizonte erudito del Nuevo Mundo y el propiciado por Egipto. Claro que el segundo, el egipcio, acabó por imponerse al primero, al menos por lo que respecta a la consideración de *verdadero* bálsamo. En este sentido, en la monumental *Historia Medicinal de las cosas que se traen de las Indias Occidentales* (Sevilla, 1565), cuando el médico Nicolás Monardes (ca. 1512-1588) se disponía a comparar ciertas de esas *cosas* traídas del Nuevo Mundo con otras conocidas de antaño, hacía notar que

traen de Nueva España aquel licor que por su excelencia y maravillosos efectos llaman Balsamo a ymitacion del verdadero Balsamo, que avia en tierra de Egypto.⁹³

Coincidiendo con Urreta, el verdadero bálsamo era para Monardes aquel «que había en tierra de Egipto» y, por lo general, solía denominarse bajo la expresión *bálsamo oriental*. Ampliamente pregonado en la España del Quinientos, resulta inevitable no entrever el *bálsamo oriental* en el siguiente fragmento, donde se cita un remedio milagroso del que «con una sola gota se ahorra tiempo y medicinas», provocando así ciertas sospechas:

—¿Qué redoma y qué bálsamo es ése? –dijo Sancho Panza.

—Es un bálsamo –respondió don Quijote– de quien tengo la receta en la memoria, con el cual no hay que tener temor a la muerte, ni hay que pensar morir de ferida alguna. Y ansí, cuando yo le haga y te le dé, no tienes más que hacer sino que, cuando vieres que en alguna batalla me han partido por medio del cuerpo (...), y con mucha sotiliza, antes que la sangre se yele, la pondrás sobre la otra mitad que quedare en la silla, advirtiendo de encajallo igualmente y al justo. Luego me darás a beber solos dos tragos del bálsamo que he dicho, y verásme quedar más sano que una manzana.⁹⁴

En el fragmento, correspondiente a la primera parte del texto quijotesco, se puede entrever el *bálsamo oriental*⁹⁵. A modo de antítesis del bíblico⁹⁶, el *bálsamo de Fierabrás*, gracias al cual no habría «que pensar morir de ferida alguna», fue asido por Cervantes del cantar de gesta de Fierabrás (siglo XII), que conoció una exitosa versión castellana quinientista, la traducida por Nicolás da Piamonte, *Historia del emperador Carlomagno en la qual se trata de las grandes proezas y hazañas de los doce Pares de Francia* (Sevilla, 1521), que tuvo varias reediciones y que, una vez más, nos sitúa en el libro de caballerías. En el episodio donde se narra el saqueo de Roma por un gigante llamado Fierabrás, la historia cuenta que tuvo lugar el robo de unas reliquias y de un bálsamo con el que, según se decía, se había embalsamado el cuerpo de Jesucristo tras el descendimiento⁹⁷.

⁹³ Nicolás MONARDES, *Primera y Segunda y Tercera partes de la Historia Medicinal de las cosas que se traen de las Indias Occidentales que sirven al uso de Medicina*, A. Escrivano, Sevilla, 1574, fol. 9r. Monardes no será el único puente con América; en los mismos años, Pedro Arias de Benavides dirá que en las Indias curan las caídas con *carne de mumia*. Cfr. José L. FRESQUET, *La experiencia americana y la terapéutica en los Secretos de Cirugía (1567)*, CSIC, Valencia, 1993, p. 171.

⁹⁴ Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* [Primera Parte], Edición Conmemorativa IV Centenario, Austral, Madrid, 2005, cap. X, p. 77.

⁹⁵ Así lo opina también Rey Bueno, ob. cit., pp. 62-71.

⁹⁶ Me refiero al bálsamo de Galaad que, según el texto bíblico, de nada tendría que servir: «Sube a Galaad y busca bálsamo, doncella, capital de Egipto. En vano multiplicas los remedios: no hay cura para tí», Jr 46:11.

⁹⁷ «...y dezirte he como sanarás en un punto, aunque más llagas tuviesses: llégate a mi cavallo y hallarás dos barriles atados al arzón de la silla llenos de balsamo q por fuerça darmas gané en Jerusalén; y deste balsamo fue embalsamado el cuerpo de tu Dios quan[do] le descendieron de la cruz e si dello beves quedarás luego sano de todas tus heridas». [Nicolás da PIAMONTE], *La Historia del emperador Carlo Magno y de los doce Pares de Francia y de la cruda batalla que uvo Oliveros con Fierabras, Rey de Alexandria*, J. Cromberger, Sevilla, 1549, lib. II, cap. XVIII, fol. VIIIr.

Un bálsamo capaz de curarlo todo, en cuyo trasfondo residía aquella idea utópica de «momia perfecta» que –volviendo a la teoría inicial del boticario Villa– hubiera sido la resultante de la descomposición del cuerpo de Cristo. Es por todo ello plausible entrever la *mumia* tras el *bálsamo de Fierabrás*, más todavía si, según veremos en el siguiente epígrafe, era uno de los ingredientes que componían el *bálsamo oriental*.

El episodio quijotesco de Fierabrás ilustra una de las implicaciones literarias que decíamos al iniciar el Capítulo. Aunque tales implicaciones no siempre deberían regirse por la sutileza cervantina. A veces adquirirían un tono burdo y jocos, de modo que la utopía escatológica y la magnitud cuasi divina de la *mumia* y del *bálsamo oriental* mutaban hacia un plano más cómico y mundano de la *carnemomia*, acomodándose en el imaginario popular de los siglos XVI-XVII, convirtiéndose en tópico literario de cariz burlesco al utilizarse en alusión despectiva al deterioro del aspecto físico y como metáfora de los estragos provocados por el paso del tiempo (referidos por lo general a las mujeres), y siendo recurrente en autores del Siglo de Oro tales como Lope de Rueda en las *Quatro comedias y dos coloquios pastoriles* (Valencia, 1567)⁹⁸; López de Úbeda en su *Pícara justina* (Medina del Campo, 1605)⁹⁹; Céspedes y Meneses en su *Píndaro* (Lisboa, 1640)¹⁰⁰; y de nuevo Cervantes, pero en un sentido distinto al infalible *bálsamo de Fierabrás* y, en este caso, en el marco de la segunda parte del *Quijote*¹⁰¹. Mención a parte, pero obligada, merece la *carnemomia* aludida en las *Relaciones* de Antonio Pérez¹⁰².

VIII.2. Momia en la botica y... en Lepanto.

La presencia heterogénea de *mumia* en tiempos de Felipe II

La inserción, evolución y alcance en el mundo hispánico de la *mumia*, junto a sus variantes formales, léxicas, semánticas y literarias, llegaron a unas cotas que evidencian la preocupación y los entresijos derivados de la búsqueda de la «verdadera» *mumia*. Pero quizás no lo suficiente para situar con precisión y exactitud lo que proponíamos al principio, es decir, que del imaginario generado por el mito de la *mumia* hubiera tomado parte la recepción egipcia en tiempos de Felipe II y quién sabe si también la cultura médica renacentista cercana al propio monarca. Por ello, la presencia en los inventarios felipinos de esos recipientes que contenían *bálsamo oriental* con los que abríamos el Capítulo adquiere en este instante suma importancia. En efecto, retomando el *Imventario real de los bienes que se hallaron en el guardajoyas del Rey Don Phelippe Segundo*, encontramos registrados como contenedores de este tipo de bálsamo un total de dos brinquiños y una *redomita*¹⁰³, cuya presencia no puede pasar por alto:

⁹⁸ El dramaturgo sevillano menciona la «carne-momia» en su *Comedia llamada Enfemia* (Acto II, Escena I).

⁹⁹ Se refiere a «una muger que parecía que constava de solo carne momia» para referirse en tono burlesco a lo opuesto: «sin duda era mala visión, toda ella junta parecía troço de roble: era gorda y repolluda». FRANCISCO LÓPEZ DE ÚBEDA, *Libro de entretenimiento de la pícara Justina*, Cristóbal Lasso Vaca, Medina del Campo, 1605, p. 138.

¹⁰⁰ Se utiliza para describir graciosamente a «una mugercilla enquadernada de raíces de enebros». GONZALO DE CÉSPEDES Y MENESES, *Varia fortuna del soldado Píndaro*, Vicente Álvarez, Lisboa, 1640, fol. 120r.

¹⁰¹ «Y estava tan seco y amoxamado que no parecía sino hecho de carne momia» / «traía en las manos un lienço delgado, y entre él, a lo que pude divisar un coraçon de carne momia, segun venia seco y amojamado». MIGUEL DE CERVANTES, *Segunda Parte del Ingenioso Cavallero Don Quixote de la Mancha*, Juan de la Cuesta, Madrid, 1615, ff. 1v/92r.

¹⁰² «Deven de tener por carnemomia el nombre y persona de Antonio Pérez, y por remedio y objecto en quien arrojar culpas de otros y accomodar indignidades ajenas». Extraído de: *Relaciones de Antonio Pérez, secretario de Estado que fue del Rey de España Don Phelippe II deste nombre*, [¿Impresor?], París, 1598, p. 183.

¹⁰³ Diminutivo de «redoma» que, según definición de la RAE, alude a una «vasija de cristal, esférica y con el cuello largo y estrecho, que se usaba en la alquimia». *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

Una caxuela cubierta de cuero colorado con un cordón de seda carmesí con dos brinquiños de bidrio y dentro un licor que se cree ser de balsamo oriental (...).

Otra caxuela cubierta de cuero negro y dentro de ella un brinquiño de bidrio con balsamo oriental (...).

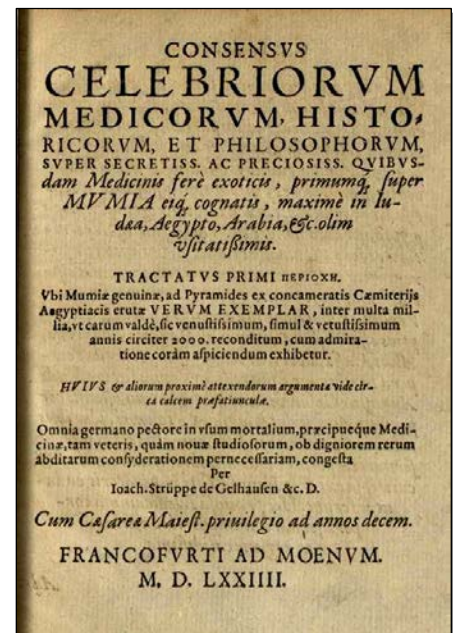
Una redomita pequeña de bidrio con Balsamo Oriental, que la falta un poco.¹⁰⁴

La precisión con la que tales pertenencias del rey Prudente fueron anotadas por el escribano llega al punto de apostillar que la redomita no estaba del todo llena. Lo *poco* que quedaba, al igual que el resto de brinquiños, se trataba –según se indica al final de cada anotación– de *bálsamo oriental*. Que esta resina fuera guardada con tanto cuidado y esmero evoca lo que Monardes opinaba sobre el verdadero bálsamo que, para él, no era otro sino el «que había en tierra de Egipto». La cuestión era por qué. Y la respuesta quizá resida en su composición, de la que formaban parte al menos tres ingredientes¹⁰⁵:

- la goma arábica (en polvo), que actuaba de aglutinante¹⁰⁶;
- la *Passiflora menispermifolia* (en polvo), que otorgaba una textura más agradable y más fácilmente digerible¹⁰⁷;
- la *Mumia vera Ægyptiaca* (¿en polvo?), considerada “clave” a modo de *quintae essentiae* alquímica y en consonancia a la observación que hemos anotado de Almela¹⁰⁸.

El tercer ingrediente era, en efecto, el tipificado como *mumia vera Ægyptiaca* que, aun ser parte del *bálsamo oriental*, podía convertirse en el «todo», adquiriendo entonces una dimensión de carácter supremo. Así lo sugirieron las excelencias vertidas *in extenso* por Joachim Strüppe (1530-1606) en un pequeño tratado del último tercio del XVI, el *Consensus celebriorum medicorum* (Frankfurt, 1574), publicado en latín al tiempo que en alemán, en el que este médico germánico no sólo recopiló 21 indicaciones de la *mumia vera Ægyptiaca*; también in-

Joachim Strüppe von Gelnhäusen, *Consensus celebriorum* (...) Frankfurt am Main, Nikolaus Basse, 1574. Frontispicio de la obra [RBME 12-IV-70 (2º)]



¹⁰⁴ Sánchez Cantón, ob. cit., tomo XI, vol. II, p. 146 (núms. inv. 3.389 / 3.390 / 3.393).

¹⁰⁵ Para el desglose del *bálsamo oriental*, cuya denominación convivió en el siglo XVI con la de *bálsamo de Judea* y la de *bálsamo de la Meca*, agradezco al Dr. Albert Isidro i Llorens (paleopatólogo y traumatólogo del Hospital Universitari Sagrat Cor de Barcelona) el hecho de haberme puesto en contacto con miembros del Departamento de Historia de la Farmacología de la Facultad de Farmacia de la Universidad Complutense de Madrid (enero de 2011).

¹⁰⁶ Entre sus usos en farmacia, la *goma arábica* podía utilizarse como sustancia o polvo, siendo la segunda la solución «para preparar pociones gomosas y para mezclar con agua los aceites fijos, los volátiles, las óleo-resinas y las resinas, y convertirlas así en licores emulsivos». Manuel JIMÉNEZ, *Diccionario de los diccionarios de Medicina publicados en Europa, ó Tratado completo de Medicina y Cirujía Prácticas*, vol. V, Narciso Sanchiz, Madrid, 1844, p. 40.

¹⁰⁷ Variante de la *Passiflorae herba*, planta tropical de origen americano a la que los jesuitas adjudicaron una serie de connotaciones relacionadas con la Pasión de Cristo. Monardes refiere a esta *flor de la Pasión*, al igual que el boticario Villa, de quien ya he señalado sus asociaciones entre historia bíblica y plantas medicinales: «allí [en Perú] verán una planta que nace como la yedra, muy alta, en cuías extremidades ay unas flores blancas figuradas muy al vivo con despojos de la Passion de Christo Señor Ntro. El fruto que lleva es como una granada, de agradable gusto el licor q encierra». Esteban de VILLA, *Segunda parte de simples incognitos en la medicina*, P. Valdivieso, Burgos, 1654, fol. 18r.

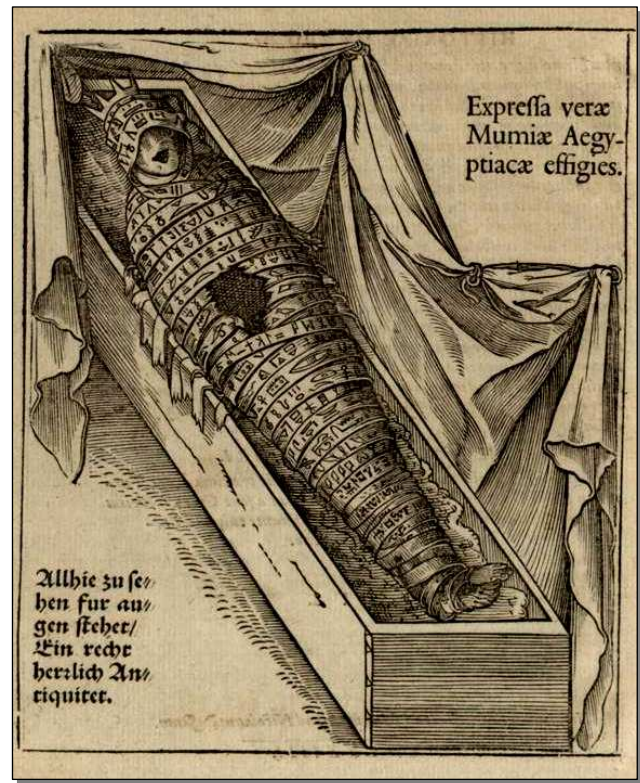
¹⁰⁸ Una *quinta essentia* no exenta de la noción de «panacea» (véase nota 47), en cuyo trasfondo persistiría, como mínimo, hasta finales siglo XVIII con utopías como el *bálsamo de las maravillas* [AGP leg. 3.874, fol. s/n].

cluyó la considerada como primera imagen alusiva –y explícita– de una momia egipcia la cual, por primera vez, no dejaba lugar a dudas.

«EXPRESSA VERÆ
MUMIÆ ÆGYPTICÆ EFFIGIES». Grabado xil.

Joachim Strüppe von Gelnhausen,
*Consensus celebriorum medicorum,
historicorum et philosophorum super secretiss. ac
preciosiss quibusdam medicinis fere exoticis,
primumque super MUMIA eique cognatis,
maxime in Iudaea, Ægypto, Arabia, etc.*
Frankfurt am Main, Nikolaus Basse, 1574,
fol. s/n [RBME 12-IV-70 2^o]

La momia sigue representada en el interior
de un ataúd, pero con ciertos matices
y presentando algunas novedades
que no pasaron inadvertidas en la época:
aparece coronada, vendada y con signos
pseudojeroglíficos que cubren los vendajes.



La relevancia de este grabado que, insisto, mostraba por primera vez a una momia plenamente egipcia, se rentabilizó en otras obras, caso de la *Cosmographia Orientis* de André Thévet, cuya edición de mediados siglo XVI fue tomada a principios del XVII por otro médico y humanista germánico, Gregor Horst, quien ofreció una versión alemana de la obra que se publicó en Giessen en 1617 y cuya parte dedicada al Levante mediterráneo se vio nutrida con comentarios y materiales adicionales entre los cuales destacaba aquella plancha de momia egipcia procedente del panfleto médico de Strüppe¹⁰⁹. Esta reutilización en una obra, la de Horst, que aparecía cuando habían transcurrido más de cuatro décadas del tratado de Strüppe, es posible que se debiera, en parte, al impacto que propiciaba al lector tener ante sí a una momia egipcia *real*¹¹⁰. Pero, con independencia de este impacto visual, si la volvemos a observar, notaremos que el grabado de Strüppe presenta dos novedades importantes respecto a la «Mūmie» de Platearius mostrada unas páginas atrás, e incluso respecto al citado *Hortus sanitatis*, incunable alemán de las postrimerías del siglo XV que en ediciones ilustradas del XVI

¹⁰⁹ En este sentido, y como ya se ha señalado, «in this German version, the *Cosmographie de Levant* was enlarged by substantial marginalia, augmented with additional plates based on illustrations in Thévet's 1556 edition, and ornamented with a woodcut taken from a pamphlet by Joachim Strüppe, showing the 'true portrait of an Egyptian mummy'». Frank LESTRINGANT, *Mapping the Renaissance World. The Geographical Imagination in the Age of Discovery*, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 49.

¹¹⁰ De ahí que el texto latín que, según vemos, acompaña al grabado (en margen superior derecho) sea lo suficiente explícito: «Expressa verae Mumiae Ægypticae effigies» ('imagen de una momia egipcia real'). Lo mismo ocurre con el texto alemán (en margen inferior izquierdo): «All/hie[r] zu sehen für augen stehet ein recht herrlich antiquitet» ('para que nuestros ojos puedan apreciar una hermosa antigüedad'). Debo aclarar que, para la traducción alemana, que no pretende ser más que una aproximación, me he ayudado de una obra del siglo XVIII que reproduce el texto de Strüppe y, al ser algo posterior, la ortografía aplicada es un tanto más parecida a la del alemán actual. Christian HERTZOG, *Mumiographia Medica, oder Bericht von Egyptischen Mumien*, Reyher, Gotha, 1716, pp. 27-28.

seguía describiendo, e ilustrando, la *mumia* como aquello que se hallaba en el interior de las tumbas, tal y como puede apreciarse en la imagen ofrecida en esta página, donde para mostrar la *mumia* paradójicamente no hay ‘momia’, sino un ataúd vacío con restos de algo que no logra distinguirse qué es y que extrae el enterrador con la ayuda de una pala. De aquí la importancia de las dos novedades que aportaba el grabado incluido en el *Consensus* y reproducido en la página anterior: la primera reside en el hecho de que la momia egipcia de Strüppe, pese a continuar representada en el interior del sarcófago (reminiscencia de esa endémica relación *mumia*/ataúd), aparece coronada y vendada de pies a cabeza, salvo el desgarre claramente visible en la zona abdominal; la segunda, aludida en Capítulo VI del trabajo, que sus vendajes se encuentran recubiertos con lo que pretenden ser signos jeroglíficos, al menos hasta la altura de las rodillas, donde son hábilmente relevados por signos hebreos, confundiendo unos con otros¹¹¹.

«MVMIA»
según el herbario de finales siglo XV
en edición quinientista:
Hortus sanitatis quatuor libris,
Mathiam Apiarum, Argentorati, 1536
lib. IV, fol. 115v



Sin embargo, la relevancia del grabado de Strüppe no sólo venía dada por el aspecto reconocible y novedoso de una momia egipcia, sino también por la significación que ésta tenía *ad hoc*. Según Strüppe, la incluida en su *Consensus* emulaba a la mismísima momia egipcia que, al parecer, habían llevado consigo los turcos a Lepanto¹¹². De ahí que en el título de este apartado se aluda a una presencia heterogénea de *mumia* en tiempos de Felipe II, puesto que no toda momia debe situarse en estantes de boticas o apotecas. La razón de haber emplazado una momia egipcia en el marco de la batalla naval de 1571 la proporciona el propio Strüppe, cuando en la parte inicial de la versión alemana de su tratado y, curiosamente, en el epílogo de la versión latina, explica porqué la facción otomana contó con tan singular compañía en este contexto bélico:

ÆQUIVO SPECTATORI.

*Nunc hanc Mumiam veram et preciosissimam in proxima strage Turcia in Golfo Dilaphantho [sic] cum captis istic navibus a sene Graeco Venetias transportatam, et pro idolo praelium fortunant e cultam à Barbaris, si libet, aspicio.*¹¹³

¹¹¹ Recuérdese en este punto la conexión humanista entre signos hebreos y jeroglíficos. Respecto a su inserción en la momia de Strüppe, dio cuenta de ello uno de los primeros en examinar a fondo este grabado, el alemán Kurt W. Marek, más conocido por su pseudónimo, C. W. Ceram: «The mummy's bindings is followed from top to bottom, it can be seen how the artist gradually turned the hieroglyphs into Hebrew letters, which were undoubtedly more familiar to him». C. W. CERAM, *The March of Archaeology*, Knopf, New York, 1958, p. 111.

¹¹² Aun ser una cuestión poco estudiada, han sido sobre todo historiadores alemanes los que han aludido, sucintamente, a la presencia en Lepanto de una momia egipcia: Ceram (*ibidem*), y, aún más escueto, Dannenfeldt (art. cit., p. 170 n. 26). Sin olvidar los tratados de medicina, también alemanes, sobre todo del siglo XVIII: además del de Christian Hertzog (véase nota 110), tenemos el caso de Johann Friedrich Blumenbach, fundador alemán de la medicina antropológica y la anatomía comparada, al que referiré en breve.

¹¹³ Joachim STRÜPPE VON GELNHAUSEN, *Consensus celebriorum medicorum medicorum, historicorum et philosophorum...*, Nikolaus Basse, Frankfurt, 1574, «Historiæ Mumiaë», epílogo obra, fol. s/n [RBME 12-IV-70 (2º)].

Por tanto, la razón aducida por Strüppe sería la de atraer –sin demasiado éxito a decir del resultado final– buenos augurios a la facción otomana en su enfrentamiento a la flota cristiana¹¹⁴. Del cometido que debía cumplir la presencia de una momia egipcia en Lepanto se desprende un aspecto relevante: el halo místico que envolvía a las momias podía convertirlas, por contra, en portadoras de malos augurios, cuestión nada trivial. La existencia de este tipo de fetichismos y aprensiones en una época en la que imperaba, según hemos visto en el Capítulo III, la mentalidad mesiánica, propició un imaginario antagónico donde las momias eran un ente maligno e instigaban los malos presagios. Aprensiones que nos conducen de nuevo hasta el terreno profético, por lo que no sorprende que la Laurentina albergara los *Oracula Leonis*¹¹⁵, obra clave de la literatura oracular bizantina recepcionada y copiada en el siglo XVI, que acabaría por emplearse para predecir el final del Imperio otomano y que, no en vano, incluía este criptograma:

LEONIS VI SAPIENTIS ORACULA
siglo XVI (copia)

Codex Escorialensis Y.I.16, fol. 22r

Oráculo XIII:
«Fin del Imperio bizantino»

La figura de un ángel
aparece sobrevolando un cuerpo,
amortajado a modo de momia, que reposa
sobre dos perros que miran a lados opuestos.



La conjugación de lo mágico y lo supersticioso con el miedo que podían suscitar las momias repercutió en la transacción comercial de cuerpos embalsamados sacados del país del Nilo. De ahí que, al disponernos a cuantificar y tasar el mercadeo de momias, nos situemos en un terreno en el que nuestro objeto de estudio ni siquiera está, de nuevo, al borde de las arenas movedizas, sino hundido en las profundidades del mar. Esta expectativa desalentadora se debe no sólo a la propia indeterminación de qué podía considerarse *mumia* y qué no, sino a la existencia de esos temores que impedían, u obstaculizaban, que los movimientos comerciales relativos a momias procedentes de Egipto fueran nítidos y, por ende, pudieran verse ocultos o no siempre registrados de forma clara. No es, pues, tarea llana enfrentarse a los escollos que actúan de trabas en ambos lados del circuito: en un extremo, las momias en tanto que mercancía en origen; en el otro, su destino final como producto vendido en ferias y apotecarios, asumiendo que no tenían por qué llegar enteras; podían hacerlo fragmentadas en restos de cabeza y huesos, tal y como nos ha advertido el *Libre de conexenses de spícies e de drogues*. Siempre y cuando, claro, no acabaran como talismán o perdiéndose en el largo *camino egipcio*.

¹¹⁴ A tal efecto, «the book [*Consensus*] claims that this mummy was booty taken at the Battle of Lepanto, the heathens having used it as a talisman», Ceram, ob. cit., p. 111. En el siglo XVIII, Blumenbach asegurará tener una copia del tratado de Strüppe, del que destacará la inclusión de «a woodcut of the first mummy seen in Germany: this was part of the booty taken at the Battle of Lepanto, where the Turks had used it as a talisman». Aidan y Eve COCKBURN (dir.), *Paleopathology Newsletter*, 21-42 (1978), p. 12 [folletín de la Paleopathology Association].

¹¹⁵ Inicialmente fueron tres los códices de los oráculos de León el Sabio que albergó El Escorial: uno que perteneció a la biblioteca privada de Felipe II; otro que ingresó procedente de la de Antonio Agustín; y el tercero, el referido aquí, que es el único conservado. Cfr. Inmaculada PÉREZ-MARTÍN y Antonio BRAVO, «Los *Oracula Leonis* entre Oriente y Occidente. A propósito del *Escorialensis Y.I.16* y otros códices copiados por Manuel Malaxós», en Pedro Bádenas de la Peña *et alii* (eds.), *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, CSIC, Madrid, 2003. p. 462.

VIII.2.1. De lo mágico a lo moral, de la superstición al peligro. El largo camino egipcio

A pesar de los escollos, parece claro que fueron momias de época tardía –datadas de la Baja Época (747-332 a.C.) y del período Ptolemaico (332-30 a.C.)– aquellas que salieron de Egipto en sumas cuantiosas para ser vendidas. El motivo no sólo radica en el hecho de que, a causa precisamente de esta cronología tardía, tales momias se hallaran en estratos arqueológicos superficiales y más accesibles, sino también porque su aspecto negruzco era el deseado y, en este sentido, los egipcios de estas etapas postreras de la civilización faraónica habían utilizado para elaborarlas el betún que, según hemos indicado, brotaba aún por aquel entonces en la zona del Próximo Oriente antiguo¹¹⁶. Aunque Laguna ya advirtiera que «no se pueden tan fácilmente robar los cuerpos embalsamados de personas grandes y poderosas», lo cierto es que no debía resultar difícil en pleno siglo XVI –como tampoco lo es ahora– toparse con escondrijos donde se amontonaban cuerpos momificados. Eran los *campos de momias*, frecuentados en época tardomedieval y moderna por viajeros que pisaron Egipto y que documentaron lo que vieron a su paso, momias incluidas¹¹⁷. En esta extrema facilidad para conseguir momias en Egipto reparó en el decenio de 1590 ni más ni menos que Jean Bodin (*ca.* 1530-1596). Lo hizo en dos de sus últimas obras: el *Colloquium heptaplomeres*, escrito hacia 1593 e inédito hasta el siglo XIX¹¹⁸; y el *Universae naturae theatrum* (Lión, 1596). Así, en las páginas iniciales de la primera, el *Colloquium*, Bodin ponía en boca de Octavio Fagnola –el interlocutor del diálogo que personificaba a un cristiano convertido al Islam– cierto episodio ocurrido en los alrededores del Cairo que puede parecer anecdótico aun no serlo: el robo de una «Amonia»¹¹⁹. Según Bodin, este nombre era el que recibían

los cadáveres de Egipto que de antiguo habían sido guardados embalsamados con amoníaco, cárdamo, sal, aceite, miel, mirra, áloe, nardo, queso, resina y otras pócimas que le liberaban de la putrefacción; tanta fuerza tenían estos cadáveres que curaban casi todas las enfermedades. Y sacamos de entre las pirámides [¿de Guiza?], tras destruir muchísimos sepulcros, un cadáver envuelto en cuero de buey. Tenía extraídas las vísceras, su interior estaba seco, y en lugar del corazón había una imagen esculpida en piedra, de nombre Isis [recuérdese el *ydolo* citado por Escobar en Documento VII].¹²⁰

¹¹⁶ Cfr. Schwyzer, ob. cit., p. 156.

¹¹⁷ La relación de viajeros que aluden a estos *campos de momias* es extensa. Entre ellos, Anglería, cuya labor ya he citado a colación de su *Opera Legatio Babylonica* (Sevilla, 1511); el también citado Thevet, en *Cosmographie de Levant* (Lión, 1554); y, en la década de 1580, el inglés John Sanderson y el alemán Samuel Kiechel, que visitaron las pirámides y «la Momia», recinto a unas 6 millas de Guiza, *cf.* Dannenfeldt, art. cit., pp. 168-169. Sin duda, es el mismo recinto que conoció el poeta vallisoletano Escobar Cabeza de Vaca, quien durante su estancia en Egipto habla de una *Cueva de Carnemomia* junto al Cairo, la cual visitó porque «no quise en este tiempo estar ocioso y así fui a ver las Momias que atrás dixe (cosa digna de ver y ser contada, y que al principio pone algun espanto)», Pedro ESCOBAR CABEZA DE VACA, *Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egipto*, Diego de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1594, Canto V, fol. 26r. Para el relato completo de Escobar sobre su visita a esta *cueva*, véase Apéndice de Textos, Documento VII.

¹¹⁸ No entraré aquí a cuestionar la autoría del *Colloquium*, pero al menos sí incidir en que es el episodio de la momia al que ahora me referiré el que ha sembrado más dudas al respecto y ha inducido a negar que sea Bodin, ya que podría ser un texto posterior. Para ello, Karl F. FALTENBACHER, *Das Colloquium Heptaplomeres ein Religionsgespräch Zwischen Scholastik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1988. También Noël MALCOLM, “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres*”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69 (2006), pp. 95-150.

¹¹⁹ Recordando el vocablo «carne *ammomia*, o sea Júpiter Ammón» que Covarrubias señalaba en su *Tesoro* como etimología de *momia* relacionada con el templo de Amón, nos aparece la «Amonia» de Bodin, «*Amomiam*» en la versión latina del texto: Joannis BODINI, *Colloquium Heptaplomeres...*, Typ. Friderici Guilelmi, Parisiis, 1857, p. 5.

¹²⁰ Jean BODIN, *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, edición moderna de Primitivo Mariño, CEPC, Madrid, 1998, lib. I, p. 5.

Bodin precisaba que la «Amonia» robada por Fagnola y otro compañero suyo de viaje, del que sólo se revela su procedencia genovesa, era el cadáver de un hombre; en caso contrario, existía un riesgo muy conciso puesto que ni siquiera «los cuerpos de vírgenes y mujeres que la vejez todavía no había descarnado antes de los tres días no se permitían visitar a embalsamadores para que no cometieran estupro con cadáveres».¹²¹ Trasladando casi palabra por palabra lo dicho por Herodoto¹²², Bodin justificaba que aquella momia se tratara de un varón por precaución carnal. Y es que las insinuaciones de carácter sexual no se acotaban al acto de embalsamar; formaban parte también de los temores que acechaban al transporte de momias (no necesariamente antiguas), generando un imaginario sobre prácticas necrófilas que podían producirse durante el traslado a su destino, el largo *camino egipcio*.¹²³ De ahí que la *mumia* que teóricamente procedía de doncellas vírgenes fuera tenida como eficaz en grado sumo y, por ende, se vendiera a un precio superior¹²⁴. Asuntos e insinuaciones escabrosas que acrecentaban el halo de amoralidad y depravación que, desde mediados XVI, parecían empañar el uso e ingesta de momias, induciendo a autoridades de rango como Francisco de Vitoria (ca. 1490-1546) a tildar –en parte– de «abominable» el consumo de *carnemomia*¹²⁵.

Retomando el episodio de la «Amonia» relatado por Bodin en el *Colloquium*, lo cierto es que su final no es menos desconcertante: el cuerpo robado nunca llegó a ningún apotecario europeo. Bodin incidía así en que la facilidad de conseguir momias terminaba en el instante de trasladarlas a Europa. Tras zarpar del puerto de Alejandría, la nave que se dirigía a Italia y portaba la momia escondida en el interior de un arca, se vio sorprendida por unos fuertes vientos. Fagnola, el interlocutor del relato, describe que su furia huracanada provocó una tempestad y sacudió con violencia la embarcación hasta el punto de obligar a la tripulación a deshacerse de todas las mercancías que transportaban. De todas menos una, cuya existencia sólo era conocida por Fagnola. En plena noche, Fagnola lanzó la momia al mar, no sin antes advertir que «los cadáveres de los egipcios siempre promueven tempestades» y que, por ello, «las leyes marinas de los egipcios prohibían rigurosamente su transporte», cuya infracción significaba acusar a los supervivientes del naufragio de todo el mal ocasionado¹²⁶. Quién sabe si una reminiscencia del mal augurio que había supuesto la momia egipcia de Lepanto.

¹²¹ Bodin, ob. cit., p. 6.

¹²² «A las mujeres de los hombres ilustres, una vez que han muerto, no las entregan inmediatamente para embalsamarlas, ni tampoco aquellas que sean de aspecto muy hermoso y de mayor reputación, sino que, cuando ya están de tres o cuatro días, entonces las entregan a los que embalsaman. Y esto lo hacen así para que sus embalsamadores no se unan a estas mujeres. Dicen que uno fue cogido unido al cadáver reciente de una mujer y que lo denunció el compañero». Herodoto, *Historias*, II:88. Pineda omite este dato (recuérdese Documento VI del Apéndice).

¹²³ Tales insinuaciones proseguirán en el Seiscientos en autores como John Dryden, *cf.* Schwyzer, ob. cit., p. 164.

¹²⁴ «On attribuit à la *mumie blanche* que fournissaient les corps desséchés naturellement dans les sables, des vertus particulières différentes de celles qu'on prêtait à la *noire*; et on l'employait dans la médecine, quoiqu'elle fût réputée bien inférieure (...). Celles des filles-vierges, par exemple, passaient pour être bien plus efficaces; et je n'ai pas besoin de dire qu'on devait, en conséquence, les vendre plus cher que les autres». Jean-Baptiste de ROQUEFORT, *Des sépultures nationales, et particulièrement de celles des Rois de France*, J. Esneaux, París, 1824, p. 141 [el autor no cita fuente].

¹²⁵ De acuerdo con sus reflexiones sobre moralidad y dignidad humanas, el padre Vitoria se preguntaba en sus póstumas *Relecciones teológicas* (Lión, 1557) si era lícito, o no, ingerir carne humana, a lo que el maestro de Salamanca respondía con un ambiguo *sí y no*: sí, porque no iba contra la caridad de Dios; y no, porque «in contrarium est *ius gentium*, [*carnemomia*] apud quas semper fuit abominable». Francisci de VICTORIA, *Relecciones Theologicae XII, Tomus Primus*, Iacobum Boyerium, Lugduni, 1557, «De temperantia», p. 50. Al lado opuesto, tenemos el pragmatismo de Botero, para quien la *carnemomia* era simplemente un producto «que se trae muchas vezes a Venecia», Giovanni BOTERO, *Relaciones universales del Mundo... traducidas... por Diego de Aguiar*, Herederos de Diego Fernández de Córdoba, Valladolid, 1603, «Del Mundo. Egipto», fol. 111v.

¹²⁶ Bodin, ob. cit., lib. I, pp. 8-11.

La peligrosidad y los riesgos que comportaba el traslado en barcos de momias desde Egipto deberían continuar presentes, como mínimo, hasta el primer tercio del siglo XVII, de la mano de eruditos de prestigio como Nicolas Peiresc. En este sentido, Peiresc se haría eco de episodios similares al narrado por Jean Bodin a finales del Quinientos sobre naufragios causados por el transporte de cuerpos embalsamados¹²⁷. Unos episodios que, sin dejar el hilo de Bodin, encontramos también en su obra póstuma, el referido *Universæ naturæ theatrum*, donde se insiste en una idea análoga: si un cadáver desenterrado de las tumbas egipcias es llevado en barco para ser vendido, a menos que se deseche a tiempo, la nave correrá riesgo de naufragar¹²⁸. Ergo, en caso de que alguien se atreviera a desenterrar una momia de una tumba egipcia, la embarcación que la trasladara a destino acabaría irremediablemente bajo el mar. Supersticiones y amenazas latentes que, además de llevar al extremo los augurios que poco antes Strüppe había revelado sobre la momia egipcia de Lepanto, probablemente pretendían frenar la exportación de un producto controvertido como era la *mumia*, que ni siquiera conseguía frenar la legislación marítima aludida por Bodin¹²⁹.

Las leyes marítimas a que alude Jean Bodin formaban parte de las medidas introducidas por las autoridades egipcias del Quinientos a fin de reducir la exportación de cuerpos embalsamados¹³⁰. Al convertirse en provincia del Imperio Otomano (1517), Egipto había introducido diversos cambios políticos respecto al sultanato mameluco previo, aun procurar una legislación que mantuviera ciertos privilegios comerciales especialmente a su aliada por excelencia, Venecia. Tales privilegios, que ya venían de los siglos precedentes, permitieron que continuasen arribando a la Península itálica una ingente cantidad de objetos de producción sirio-egipcia (cerámica, vidrio)¹³¹, y una no menos ingente de manufactura faraónica que, de hecho, se constatan hasta hoy en día en los fondos egipcios de primer orden custodiados en museos y colecciones egiptológicas italianas. El poso de este intenso intercambio con la *Serenissima* tenía unas raíces simbólicas en el año 828, cuando dos mercaderes venecianos habían sacado de Alejandría las supuestas reliquias de san Marcos. Un intercambio que, centurias más tarde, lejos de atenuar su intensidad, tendría su punto álgido a mediados siglo XVI, momento en el que en 1553 se permitió que fuera edificado en el Cairo un almacén de uso exclusivo a los mercaderes venecianos. Pero el equilibrio delicado y característico del escenario mediterráneo comportaría que la situación de privilegios comerciales mudara a medida que iba avanzando la centuria. Así, las autoridades egipcias decretaron en 1597 que los comerciantes del Véneto (y extranjeros en general) pagaran grandes sumas para poder ejercer su actividad o, de lo contrario, deberían abandonar

¹²⁷ De aquí que la autoría del *Colloquium* esté en entredicho para algunos especialistas (*vide nota 118*). Respecto a la duda en torno al texto de Peiresc, véase a Sydney H. AUFRÈRE, *La Momie et la tempête. Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et la curiosité égyptienne en Provence au début du XVIIe siècle*, A. Barthélemy, Aviñón, 1990, pp. 56-57.

¹²⁸ Malcom, art. cit., p. 114. Claro que, retomando el *Colloquium*, Bodin pone en boca de otro interlocutor, Federico Podamico (que personifica al luteranismo), la voz de la sensatez y la razón al proclamar que «no es cierto que las grandes tempestades y tormentas se formen por el robo de los cadáveres egipcios». Bodin, ob. cit., lib. II, p. 41.

¹²⁹ En la mencionada versión latina, estas leyes aparecen referenciadas como «Nauticis Ægyptiorum legibus cadavera transvehi sanctissime prohiberentur». Bodin, ob. cit., p. 10.

¹³⁰ *Cfr.* Harold J. COOK, *Matters of Exchange. Commerce, Medicine and Science in the Dutch Golden Age*, Yale University Press, New Haven & London, p. 270. También citado por Dannenfeldt, art. cit., pp. 168-171.

¹³¹ Cristina TONGHINI, “I manufatti di produzione siro-egiziana importati a Venezia fra il XV e il XVI secolo”, en Enrico Maria Dal Pozzolo (*et alii*), *Venezia e l’Egitto*, Fondazione Museo Civici di Venezia-Skira Editore, Venecia y Milán 2011, pp. 103-106.

la capital cairota. Paulatinamente, los mercaderes optaron por retirarse al Bajo Egipto donde, una vez alejados del núcleo de poder político, hallaron cierta tranquilidad en Alejandría. A ello se sumó la circunstancia de que colonias judías se hubieran instalado en esta ciudad desde antiguo, en constante crecimiento desde los primeros Lágidas, en ascenso social a partir del reinado de Ptolomeo VI (180-145 a.C.), en constantes altibajos en época romana y, una vez superados, en proceso de asentamiento de una cultura judeoalejandrina genuina y estable que, en lo concerniente a nuestro objeto de interés, favoreció en tiempos venideros la puesta en marcha de un comercio de momias estrechamente vinculado, como veremos, con la comunidad judía alejandrina¹³².

VIII.2.2. *Las momias son mercancía, Misraim cura heridas y el faraón se vende como bálsamo*¹³³

Al margen de los objetos faraónicos apuntados más arriba que llegaban hasta Europa, cabe preguntarse qué ocurría con la *mumia*. Desde el siglo XV se había intensificado de forma alarmante la recogida de cuerpos embalsamados de los *campos de momias*, así como su extracción de tumbas, motivando ya entonces las primeras persecuciones de mercaderes de momias¹³⁴. Así, hacia 1420, algunos de estos mercaderes fueron juzgados y encarcelados en el Cairo bajo acusación de cocer momias en agua hirviendo; tras ser torturados, confesaron que lo hacían para vender el aceite a comerciantes europeos, recibiendo a cambio unas 25 piezas de oro por quintal (unos 45 kg)¹³⁵. Este no sería el único caso, ni tampoco el peor: en circunstancias similares, pero situándonos ya en el marco del siglo XVI, un mercader que vendía momias a extranjeros fue sentenciado a muerte en 1513¹³⁶. Aun tratarse de episodios anecdóticos son, sin duda, reveladores. A ellos debe sumarse la operativa llevada a cabo por los comerciantes ingleses en el Mediterráneo oriental en las postrimerías del siglo XVI, que culminaría por lo que se refiere estrictamente a territorio egipcio con la fundación en 1583 de la sucursal cairota de la Levant Company¹³⁷, cuyo objetivo era tejer una red comercial que permitiera, por lo que aquí respecta, el flujo de carne momificada recién salida de las tumbas de la zona de Menfis (próxima al Cairo, al norte de Egipto) hasta los boticarios de Londres¹³⁸. Pronto se evidenció, empero, que el consulado inglés no era suficiente para evitar extorsiones de todo tipo: el primer cónsul desapareció; el segundo fue ahorcado por intrigas con españoles; el tercero se convirtió al Islam y dimitió en 1601, dejando el cargo vacante durante prácticamente medio siglo¹³⁹. Sin embargo, pese a las extorsiones y torturas, pese a las supersticiones, a las aprensiones de tipo moral y a su condición de producto controvertido, en la siguiente centuria las momias serían tipificadas, sin tapujos, bajo un convencionalismo por sí mismo revelador:

¹³² Para la instalación y evolución histórico-social del colectivo judío en Alejandría, Frederic RAURELL (ed.), *Carta d'Arístees*, Institut Cambó/Fundació Bíblica Catalana/Alpha, Barcelona, 2002, Introducción, pp. 7-55.

¹³³ El título del epígrafe se inspira en la observación de un médico inglés del siglo XVII, Thomas Browne, al que ahora referiré.

¹³⁴ *Cfr.* Dannenfeldt, art. cit., p. 167. También Schwyzer, ob. cit., p. 162.

¹³⁵ *Cfr.* Antoine Isaac SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe ou extraits de divers écrivains arabes*, II, Imprimerie Impériale, París, 1806, pp. 555-556.

¹³⁶ Okasha EL-DALY, *Egyptology: The missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, UCL Press, London, 2005, p. 97.

¹³⁷ Alfred C. WOOD, *A history of the Levant Company*, Oxford University Press, Oxford, 1935, p. 32 y ss.

¹³⁸ *Cfr.* Schwyzer, ob. cit., pp. 160-161.

¹³⁹ *Cfr.* Schwyzer, ob. cit., pp. 162-163.

Mummy is become merchandise, Mizraim [=Egipto] cures wounds and Pharaoh is sold for balsams.¹⁴⁰

Bajo esta doble perspectiva serían consideradas las momias a mediados del Seiscientos, aunque a la práctica ya lo fueran desde antaño¹⁴¹. Una doble perspectiva en tanto que mercancía y producto medicinal (un *Egipto* que curaba heridas y un *faraón* que se vendía como bálsamo) como resulta de creencias milagrosas y usos terapéuticos tenidas de antaño y que he ido desgranando, desde que Ayala consideraba la «carne de ome» como «preçiosa melezina» y que el prontuario de 1385 la contenía registrada como mercancía introducida en suelo peninsular. Una mercancía que, tirando del hilo, debería proseguir hasta épocas relativamente recientes. Hacia 1880, fecha tan alejada de la cronología que nos ocupa, y en una extraña coexistencia con la ya por entonces desarrollada Egiptología (entendida como disciplina académico-científica), las momias procedentes de *campos* y de tumbas aún serían consideradas en Europa como remedio medicamentoso de primer orden. De ahí que la tipificada como *carnemomia* siguiera instalada en el horizonte terapéutico de la España de hace apenas doscientos años, tipificada como «droga» y listada en documentación relativa a derechos arancelarios:

	Derechos antiguos	Los actuales viniendo en buque nacional	Los actuales viniendo en buque extranjero ó por tierra
Carne momia, ext. c. lib.*	40 Mrs.	$\frac{2}{3}$	$\frac{3}{4}$

*extranjero; cada libra

Las Drogas extranjeras o nacionales para el uso de la medicina deben visitarse con esmero en las Aduanas por los comisionados del Real Protomedicato antes de entregarse á los consignatarios ó dueños (Real resolución de 19 Noviembre 1788), y si fueran adulteradas ó nocivas, quemarse.¹⁴²

En medio de estos extremos cronológicos, es decir, entre la lejana inclusión de *mumia* en el primer registro hispánico de mercancías (el prontuario de finales siglo XIV), y la de *carnemomia* contemplada en este registro arancelario de finales siglo XVIII e inicios del XIX, cabe preguntarse qué ocurre con lo propio para el Quinientos. No obstante, los intentos para localizar registros en estudios económico-comerciales que permitieran un muestreo de *mumia* para cuantificarla y tasarla como mercancía en la cronología que aquí nos concierne han sido, en un principio, infructuosos¹⁴³. De ahí que unas páginas

¹⁴⁰ Thomas BROWNE, *Hydriotaphia. Urn burial or a Discourse of the sepulchral urns lately found in Norfolk* [1658], en Simon Wilkin (ed.), *The Works of Sir Thomas Browne*, Henry G. Bohn, London, 1852, p. 46.

¹⁴¹ El propio Browne basó sus argumentos en obras del siglo XVI tales como *De Medicina Aegyptiorum* de Prospero Alpini (al que en breve referiré), o los *Hieroglyphica* de Valeriano, entre otras. Aunque también lo hizo en base a una coetánea, la *Pyramidographia or a Description of the Pyramids in Aegypt* (Londres, 1646) de John Greaves, profesor en Oxford. Para el poso documental de Browne en la centuria que precede a su *Hydriotaphia*, Robert R. CAWLEY, “Sir Thomas Browne and His Reading”, en *PMLA-Modern Language Association*, 48, 2 (1933), pp. 426-470.

¹⁴² Extraído de Juan GARCÍA BARZANALLANA, *Arancel de derechos que pagan los géneros... extranjeros y nacionales á su entrada y salida en el Reyno* [de España], Francisco de la Parte, Madrid, 1816, pp. 75-80. La tasación de *carnemomia* en 40 maravedís/libra ya se documenta en aranceles reales previos como los de 1785. En esta cronología tardía parece recuperarse la prescripción de momia en sus orígenes medievales, al ser aconsejada sobre todo para la aceleración en el proceso de soldaduras en fisuras óseas, *cf.* Meyerhof, ob. cit., p. 116. Aunque también es cierto que, más allá del uso farmacológico, en esta misma cronología se darán otro tipo de prácticas alejadas del mundo medicinal: el uso de momia en la pintura (la policromía llamada comúnmente «marrón momia»); su aplicación en la fabricación de papel; y su empleo en locomotoras como combustible, sin olvidar el exitoso evento característico de los siglos XVIII-XIX consistente en desvendar momias egipcias en público, *cf.* Parra, ob. cit., pp. 23-35.

¹⁴³ Caso, por ejemplo, del estudio clásico de mediados años 1930 de Earl J. HAMILTON, *Money, Prices and Wages in Valencia, Aragon and Navarre, 1351-1500*, Porcupine Press, Philadelphia, 1975 (2ª ed.). No es una excepción; por lo general, la importación peninsular de *mumia* es obviada o, como mucho, se resuelve con indeterminaciones: «en otros tiempos, [la *mumia*] llegaba a España desde Egipto», Fernández Merino, ob. cit., p. 127.

atrás anunciáramos que es este un terreno de la investigación literalmente hundido en las profundidades del mar, podría decirse que junto a la momia de Bodin. Claro que, ya de entrada, la cuestión del comercio de *mumia* en el XVI es un reto difícil, y no sólo por los miedos y supersticiones que, según hemos visto, envolvían a las momias.

La historiografía ha tendido tradicionalmente a poner en entredicho las relaciones comerciales habidas en época moderna entre España y el Mediterráneo islámico a causa del enfrentamiento entre ambas facciones, particularmente acentuado en el contexto del Quinientos¹⁴⁴. Desde esta perspectiva, fruto del choque latente –y a menudo materializado– habría resultado el impedimento de realizar transacciones mercantiles entre la Monarquía hispánica y el mundo musulmán por el simple hecho de que la Corona no hubiera admitido el establecimiento de tratos comerciales con los *enemigos de la fe*. Un marco religioso adverso al que debemos añadir otra circunstancia no menos determinante: la competencia que supuso la irrupción del Nuevo Mundo en el escenario comercial. Y que, si el licor que traían de Nueva España no era más que una imitación de –según Monardes– el *verdadero* que era el de Egipto, en el fondo no importaba tanto. Ambos factores, la adversidad religiosa y la competencia americana, hubieran comportado –de acuerdo con esta óptica historiográfica tradicional– una existencia más bien tímida de fuentes documentales referidas a tales asuntos.

Sin embargo, como han dado a conocer estudios revisionistas sobre la materia, que las noticias de intercambios comerciales cristiano-musulmanes sean más bien escasas no significa que no se produjeran. Por supuesto que se producían y lo hacían con la llegada a la Pensínsula de cereales, elementos para la industria textil, especias y drogas que procedían de aquellos *enemigos de la fe*¹⁴⁵. En el campo de las drogas usadas con fines medicinales, empero, reside la dificultad de saber si las leyes egipcias que iban encaminadas a evitar la salida del país de cuerpos momificados podían obstaculizar su registro en la documentación quinientista relativa a movimientos comerciales de momias procedentes de Egipto. Con certeza lo obstaculizaban, cierto, pero no del todo. Así lo evidencian las referencias aludidas en las postrimerías de la centuria por Pere Gil i Estalella (1551-1622) en relación con el Principat de Catalunya:

Drogas y cosas de speciaria molt pocas se troban a Cathaluña (...) Pero Déu Nostre Senyor que ha negadas las Drogas à Cathaluña ha posat en lo cor dels cathalans que negocien i tracten ab los Alexandrinos, y envien naus à Alexandria, i compren allà totes maneres de Drogas (...). Y així està proveyda Cathaluña de tota manera de Drogas finas: y ab molta commoditat de la terra: tant que de altrás parts de España vénen à proveyrse dellas. Son las Especies y Drogas que venen de Alexandria las següents: (...) Cassia, Riubarbaro, Goma arabica, mira, aloes, balsam, Momios y altres coses simples.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Véase un estado de la cuestión en Eloy MARTÍN CORRALES, “El comercio de España con los países musulmanes del Mediterráneo (1492-1782): *eppur si muove*”, en Simonetta Cavaciocchi (coord.), *Relazione economiche tra Europa e mondo islamico, sec. XIII-XVIII*, vol. I, Le Monnier-Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, Prato, 2007, pp. 485-510.

¹⁴⁵ El número de naves llegadas de Alejandría a Catalunya en el período 1496-1631 ronda la treintena. Eloy MARTÍN CORRALES, *Comercio de Catalunya con el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVIII). El comercio con los “enemigos de la fe”*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2001, pp. 602-603. Aun centrarse específicamente en el ámbito catalán, las conclusiones de este estudio son extensibles al conjunto de la Monarquía, a merced de un tránsito marítimo de mercancías del que no sólo tomaban parte la mayoría de puertos del arco mediterráneo; también los de Sevilla y Cádiz.

¹⁴⁶ Pere GIL, *Libre primer de la historia Cathalana en lo qual se tracta de Historia o descripció natural* [ca. 1598-1600], BPEP Mss/112, fol. 55r.

El acento que el jesuita catalán pone en la procedencia alejandrina de estas mercancías, entre las que había esos «Momios» de Gil, conduce a dos consideraciones importantes. La primera, el papel fundamental de Egipto en la política comercial de la Monarquía (en particular la catalana) des de finales siglo XV con la acción de Fernando e Isabel, que debería proseguir durante el XVI hasta el punto de sospechar que sin Alejandría no hubiera sido posible ningún *redreç*¹⁴⁷. La segunda, que esta recuperación, tras una centuria alejada de la hegemonía mediterránea, se traduce nominalmente en una nutrida serie de registros de naves catalanas que el profesor Martín Corrales ha podido documentar para la etapa 1496-1630 en relación con las mercancías traídas de Egipto¹⁴⁸. En base a ello, en algún caso se llega a precisar que la carga de estas embarcaciones eran drogas, por lo que no es descabellado situar la presencia de los «Momios» aludidos por el jesuita de Reus. A pesar de todo, si ya es difícil cifrar el comercio legal relativo a momias, ¿qué decir al respecto del mercadeo fraudulento y el contrabando?

En efecto, pese a los intentos legislativos aludidos por Bodin, el indiscriminado comercio de momias siguió su curso. Con las primeras persecuciones del sultanato mameluco a los mercaderes de momias y la prohibición de las autoridades otomanas a extraer cuerpos de tumbas para la exportación, Egipto pretendía remitir este tipo de transacciones. No así el contrabando. Un contrabando encarnado por el personaje bodiniano de Fagnola, sin malicia y arrastrado por su destino, pero que en realidad era practicado –con menos inocencia– por mercaderes cairotas y alejandrinos entregados sin escrúpulos a un negocio lucrativo¹⁴⁹. Lucrativo, sí, pero con fecha de caducidad. Al percatarse que los cadáveres ya no salían con tanta facilidad y empezaban a escasear, los mercaderes pusieron en marcha prácticas fraudulentas. El comercio de momias se había convertido en un negocio tan rentable que todo parecía ser válido para no echar a perder la demanda de un fármaco, la *mumia*, que se había vuelto imprescindible porque permitía anhelar algo impensable en la Europa moderna: vivir mucho más tiempo, a imagen y semejanza de los habitantes del país del Nilo. Según hemos avanzado al tratar sobre el medio nilótico en Capítulo II del trabajo, la longevidad de los egipcios –tanto antiguos como modernos– se basaba en los argumentos vertidos por el veneciano Prospero Alpini en su citada *De Medicina Ægyptiorum* (Venecia, 1591), llegándose a asegurar que sobrepasaban los noventa años de vida, e incluso los cien, gracias a una selección de esas *causas conservativas* que –según hemos dicho– habían sido detectadas por Galeno y que, en el caso egipcio, se veían favorecidas por las tres primeras (aire, alimento, bebida)¹⁵⁰. Ante tales expectativas, toda práctica fraudulenta parecía ser aceptable para no echar a perder el comercio de algo tan esperanzador.

Ciertas de esas prácticas fraudulentas fueron sacadas a la luz en una obra de la incipiente Egiptología del siglo XIX, *A History of Egyptian Mummies* (Londres, 1834), de Thomas Pettigrew. Se trataba de prácticas similares a las descritas por fray Urreta a principios del siglo XVII, pero que Pettigrew procedía a documentar en base a un testimonio anterior, de mediados XVI: el aportado por Guy de la Fontaine (1517-1590),

¹⁴⁷ Cfr. Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, “Las relaciones de los Reyes Católicos con Egipto”, en revista *En la España medieval*, I (1980), pp. 507-519.

¹⁴⁸ Martín Corrales, ob. cit., apéndice II, pp. 602-603.

¹⁴⁹ David y Tapp, ob. cit., p. 12.

¹⁵⁰ Alpini, ob. cit., pp. 68-69.

médico real de Enrique III de Navarra, futuro Enrique IV de Francia. En 1564, cuando Enrique era todavía niño y recién había sido nombrado copríncipe de Andorra, Fontaine viajó a Egipto con el cometido de conseguir *mumia*. Al llegar a su destino, el médico se dirigió a Alejandría para conseguir la tan preciada droga. En este sentido, y a colación del acento que hacíamos notar respecto a Gil, la antigua capital lágida era, tanto por su situación geográfica como por su condición portuaria, un punto neurálgico en el comercio de momias, ya incluso con anterioridad al mencionado decreto de 1597. Al visitar el almacén donde se depositaban los cuerpos de finados a la espera de ser enviados a Europa, Fontaine descubrió algo que le paralizó. El médico francés constató que en su interior no se guardaban momias faraónicas, sino cadáveres de esclavos, criminales e individuos anónimos que se amontonaban de forma indiscriminada¹⁵¹. Ante tal escena, sin duda dantesca, Fontaine preguntó al mercader (identificado por Pettigrew como *el judío*) quién era esa gente, qué les había provocado la muerte y por qué estaban allí. La respuesta fue clara: nada de eso importaba, si eran viejos o jóvenes, si eran hombres o mujeres; y el mercader judío añadió –con sorna, según Pettigrew– que no podía evitar maravillarse cada vez que imaginaba cómo los cristianos, de tan delicada boca, podían comerse esos cuerpos de personas muertas¹⁵². Por supuesto, no es trivial la insistencia de Thomas Pettigrew en la condición judía del despiadado mercader. En el imaginario cristiano, el comercio de momias estuvo estrechamente asociado al mundo judío al menos desde el siglo XVI, fundamentándose en un lucrativo eje productivo a tres bandas (*mummy-making/mummy-selling/ mummy-eating*)¹⁵³, y situándose el uso primigenio de *mumia* en el seno de la medicina hebrea¹⁵⁴.

El cometido llevado a cabo por Guy de la Fontaine se insertaba en un contexto en el que la *mumia* parecía estar arraigada en la práctica medicamentosa de los círculos reales, en particular el de la Corona francesa. Además de Enrique III y Francisco I, que recordemos portaba consigo una reserva personal de *mumia*, en el caso de Enrique II basta con echar un vistazo a la *relación* escrita por Vesalio sobre el deceso del soberano francés para constatar el uso de *mumia*. Con ello no quiero dar a entender que la prescripción fuera suya; simplemente no podemos obviar que, pese a las reticencias apuntadas al iniciar el Capítulo que pudiera dar la impresión de albergar el autor del *De humani corporis*, años más tarde, en su etapa final, Vesalio incluiría *mumia* como simple en dos libros de su póstuma *Chirurgia Magna* (Venecia, 1568)¹⁵⁵. Y no sólo en su etapa final. En junio de 1559, al disputarse un torneo con motivo del desposorio de Felipe II con la hija de Enrique, Isabel, el monarca Valois resultó herido de gravedad por

¹⁵¹ Thomas J. PETTIGREW, *A History of Egyptian Mummies*, Longman, Rees & Co., London, 1834, p. 8.

¹⁵² Pettigrew, ob. cit., p. 8.

¹⁵³ *Cfr.* Schwyzer, ob. cit., pp. 168-169.

¹⁵⁴ Además de las prácticas judías (aludidas en nota 42) y del comercio de momias en manos del colectivo judío asentado en Alejandría, desde el siglo XVII se ha venido considerando a Elmagar, médico alejandrino hebreo, el «inventeur de manger des corps mumiez», *cfr.* Louis GUYON, *Les diverses leçons*, A. Chard, Lión, 1625, p. 23. Todavía será considerado como tal por Pettigrew, ob. cit., cap. II, p. 7 y ss. Otros le han considerado un médico árabe, identificándole con una adaptación del nombre, Al-Magar, *cfr.* Andrews, ob. cit., p. 69. Pero en el siglo XX, el mercadeo de momias aún se asociará al mundo judío puesto que «los muertos que los judíos de Alejandría recogen, les quitan las entrañas y los sesos y les llenan las cavidades de polvos de mirra y otras substancias aromáticas; los secan al fuego, y así se conservan, vendiéndolos como verdadera *mumia*», Jimeno JIMENO y Pascual DOMINGO, «Farmacia española del siglo XVIII», en *Boletín de la Institución Fernán González*, 99 (1947), pp. 370-378.

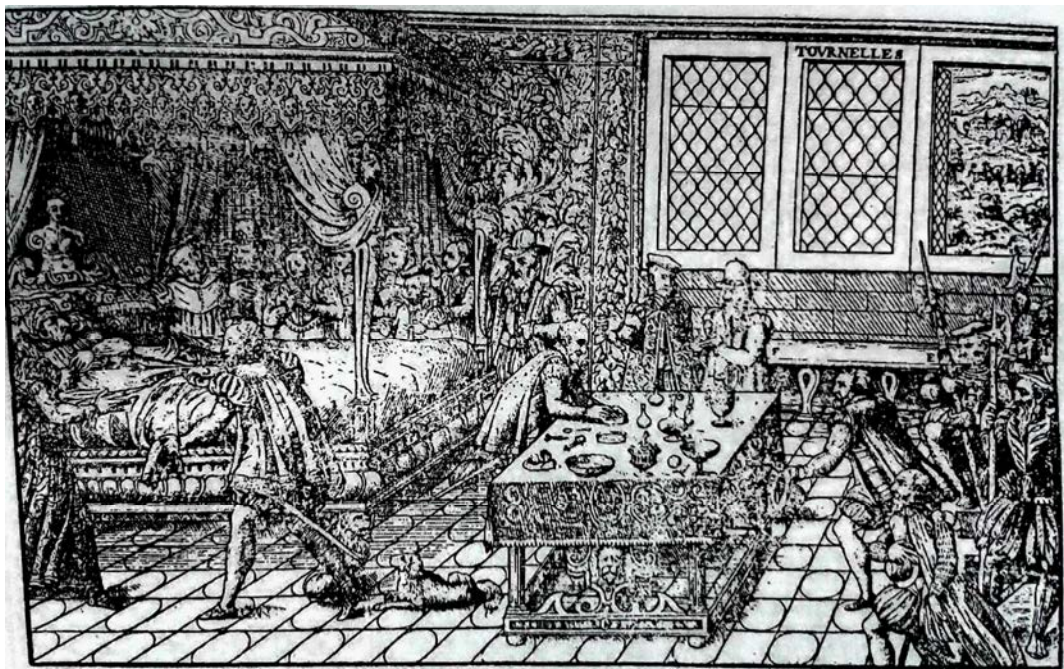
¹⁵⁵ Andreas VESALIUS, *Chirurgia Magna in septem libros digesta*, Prosper Borganutius, Venetia, 1568. Concretamente, el uso de *mumia* se incluye en la parte del «Antidotarium», cuya localización es tal y como sigue: en lib. VI, cap. 8, «De ceratis», fol. 405r; en lib. VII, cap. 6, «De medicamentorum simplicium qualitibus», fol. 461r.

una lanza que le perforó un ojo. Por expreso mandato del propio rey Prudente, Vesalio fue enviado desde Bruselas para atender a quien era ya su suegro¹⁵⁶. Y, al llegar, relata:

After about a half-dozen splinters of the lance, which surrounded the eye, especially on the outer side, had been picked from the wound by hand, he vomited¹⁵⁷ his dinner, and also later a small portion of a mixture of rhubarb and mummy which had been given to him.¹⁵⁸

Una ingestión de *mumia* por parte de Enrique II de Francia que se reafirma mediante una carta que Luigi de Gonzaga dirigió al duque de Mantua el 1 de julio de 1559, tan sólo nueve días antes de la muerte del soberano, en la que se narra que:

hor messo in letto, gli medici de liberorno di darci una medicina pi reubarbo et momia et ucolepo rosato, se ben mi raccordo, laqual tenuta tre o quatro hore la vomitò tutta.¹⁵⁹



«THE DEATH-BED SCENE OF HENRY II FROM AN ENGRAVING BY TORTOREL AND PÉRISIN, CIRCA 1570»
 Procedente de: Charles D. O'Malley and J. B. de C. M. Saunders, "The Relation of Andreas Vesalius on the Death of Henry II of France", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, III, 2 (1948) pp. 197-213; lámina del grabado en p. 208.

En el centro de la escena aparecen tres médicos, de izquierda a derecha (según O'Malley): Jean Chapelain, Andrea Vesalio y Ambroise Paré. Encima de la mesa se observan varios objetos y recipientes, tal vez alguno de ellos conteniendo el preparado de *mumia* y ruibarbo que menciona Andrea Vesalio en su *Relación*.

¹⁵⁶ Y es que, como previamente lo había sido de Carlos V, el flamenco Vesalio fue médico personal de Felipe II hasta 1564, cuando el Santo Oficio le abrió una causa bajo acusación de homicidio y acto impío por haber practicado la autopsia a un individuo cuyo corazón aún latía. El Rey le conmutó la pena con la realización de un viaje expiatorio a Tierra Santa. Vesalio moriría al poco de regresar. *Cfr.* C. F. Le PAULMIER, *Ambroise Paré d'après de nouveaux documents découverts aux Archives Nationales et des papiers de famille*, Perrin et Cie., París, 1884, p. 51 n. 1.

¹⁵⁷ El vómito era en la época una acción saludable y preventiva. Así lo recomienda Bernardino GÓMEZ DE MIEDES en *Enchiridion o manual instrumento de salud*, Casa de Lorenço y Diego Robles, Zaragoza, 1589, fol. s/n.

¹⁵⁸ La cita corresponde a la traducción inglesa de la *Relación* de Andrea Vesalio hecha a partir de una copia conservada en la BNF e incluida en Charles D. O'MALLEY, *Andreas Vesalius of Brussels (1514-1564)*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1964, Appendix (doc. 16), p. 396.

¹⁵⁹ Lucien ROMIER, *Les origines politiques des Guerres de Religions*, II, Slatkine-Megariotis, París, 1914, p. 382.

Ambos casos relacionados con monarcas del reino vecino pueden considerarse, aunque indirectamente, como paralelos de suficiente peso para hacer pensar que la *mumia* estuvo forzosamente en el entorno más próximo a Felipe II. La inexistencia –que sepamos– de un testimonio tan diáfano y sólido como el de Vesalio para Enrique II de Francia no es óbice para que la *mumia* se incluyera en un más que considerable número de recetarios ingresados en la Laurentina. Y no sólo me refiero al remedio prescrito por Quirós en la cita textual que antecede a este Capítulo, ya de finales XVI, sino a otras menciones de *mumia* documentadas incluso más tempranamente. En este sentido, ya en los fondos iniciales de la Biblioteca escurialense se hallan registrados una serie de tratados médicos reveladores para la cuestión que nos ocupa. Por ello, merece la pena detenernos en tales registros para justificar por qué adjetivamos de “forzosa” la presencia de *mumia* en el entorno más cercano a Felipe II.

VIII.2.3. ¿Mumia para el Rey?

Si la existencia, concepción y contenido de la Laurentina no pueden entenderse sin apelar a la educación, la personalidad y el pensamiento de Felipe II¹⁶⁰, es verosímil que la respuesta a la pregunta que plantea este epígrafe sea afirmativa. Lo es porque, para empezar, en el *catálogo* elaborado en 1577 en base a manuscritos custodiados en El Escorial, Arias Montano anotó varias entradas referidas a Dioscórides y Avicenna¹⁶¹. Asimismo, el bibliotecario registró un ejemplar al que llamó «Rasis & Almansoris Opera», en posible alusión al *Liber ad Almansorem* de Ibn Razi en el cual, siguiendo la versión latina de Gerardo de Cremona (véase nota 6), la *mumia* era la sustancia que se encontraba allá donde los cuerpos eran enterrados con áloe o líquido de muertos, que se transformaba y que resultaba muy similar a la brea marina. Prosigamos: en el apartado encabezado «Medecina en Romance de mano en fo.»¹⁶², el *librero mayor* del Escorial señaló un tratado del «Maestre Juan la Cirurgia», en más que probable referencia a Juan Fragoso, del que algunos tratados pasaron de la Librería de la Botica a la del Monasterio¹⁶³. Respecto al amplio apartado que el mismo Arias Montano encabezó como «Medecina Arabice», se hace difícil distinguir de forma clara ya sean autores o títulos; claro que, en cualquier caso, y al margen del tratado de simples de Ibn Wāfid al que ya hemos aludido, la mención más antigua de *mumia* que ha podido localizarse en la Laurentina es una de fechada a caballo de los siglos XIII a XIV, e incluida en el «Capitulum de mumia» de la *Summa medicinae* de Arnau de Vilanova¹⁶⁴, que continuará apareciendo en el incunable milanés de 1483 y ediciones posteriores¹⁶⁵. De hecho, sin dejar el *Catálogo de los libros escritos de mano*, Arias Montano registró varias entradas de «Arnaldi de Villanova». Debemos tener en cuenta que, además de la faceta alquimista de Vilanova, en el XVI estuvo muy difundida la médica (siendo una faceta complementaria de la otra), tal y como se hizo eco Diego Álvarez Chanca,

¹⁶⁰ Cfr. José Manuel SÁNCHEZ RON, “Felipe II, El Escorial y la ciencia europea del siglo XVI”, en Campos, ob. cit., p. 44.

¹⁶¹ *Catálogo de los libros escritos de mano de la Librería Real de S. Lorenzo escrito por mandado de Su Magestad, año de 1577*, RBME X-I-17, entradas dispersas en ff. s/n.

¹⁶² *Idem*, figurando foliación independiente en esta parte: ff. 343r y ss.

¹⁶³ Cfr. Fernández Merino, ob. cit., pp. 137-138.

¹⁶⁴ Ms RBME Ms M-II-17, fol. s/n.

¹⁶⁵ Arnaldi de VILLANOVA, *Breviarum Practicæ Medicinæ*, Christophorus Valdarfer, Mediolani, 1483; *mumia* en Liber Secundus, fol. 38r; y también en Liber Tertius, fol. 54r [RBME 70-VII-13].

médico sevillano al servicio de los Reyes Católicos, en *Commentum novum in Parabolis divi Arnaldi de Vila Nova* (Sevilla, 1514). Este simple muestreo de manuscritos relativos a *mumia* en los fondos iniciales escurialenses se completa con una sugerente mención del siglo XV: la que encontramos como «Mūmia Egypti quod invēit i sepulcri mortuor balsamuorum» dentro del código intitulado *Recetas medicinales*¹⁶⁶, hallándose quizás en el sustrato de alguna de esas entradas ambiguas recogidas por Arias Montano y englobadas bajo el epígrafe «Receptorio antiguo de medicina». Es cierto que este código ha sido referenciado en algunas ocasiones, pero también lo es que en ninguna de ellas se ha reparado en esta sumamente elocuente «MŪMIA EGYPTI»¹⁶⁷.

Algo parecido ocurre con otros códigos recogidos en el mismo *catálogo* de 1577 y que, pese a no incluirse la *mumia* en ellos, contribuyen a engrandecer, si cabe aún más, el halo mágico-alquímico de la medicina cuajada en los aledaños del rey Prudente¹⁶⁸. Es por todo ello que, a merced de lo que permite rastrear el *catálogo* de 1577, y por mucho que no se incluyera en la producción del *divino* Vallés a la que aludíamos al iniciar este Capítulo, la presencia de *mumia* sí pudo darse en el entorno más próximo a Felipe II. De ahí que podamos sostener que la *mumia* fue una de las soluciones medicamentosas tipificadas en calidad de «remedios singulares de la Botica»¹⁶⁹. Esta idea es plenamente plausible porque la escurialense constituyó una de las boticas de rango real más notorias de su época. Claro que sería impropio de esta investigación no reconocer que la *mumia* no ha podido localizarse en el marco documental de las *Cuentas de la Botica*¹⁷⁰.

¹⁶⁶ ANÓNIMO, [*Recetas medicinales*], RBME Ms I-II-16 (1^o), f. 41v.

¹⁶⁷ El código ha sido referenciado en: Guillermo ANTOLÍN, *Catálogo de códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Imprenta Helénica, Madrid, 1910, p. 457; Guy BEAUJOUAN, “Manuscrits médicaux du Moyen Âge conservés en Espagne”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VIII, 8 (1972), pp. 161-221; Julián ZARCO-CUEVAS, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Imprenta Helénica, Madrid, 1926, p. 39.

¹⁶⁸ En este sentido, Montano anotó una entrada que podemos enmarcar en el seno de las obras reunidas en El Escorial atribuidas a los primeros alquimistas egipcios de la Alejandría helenística. Así, por ejemplo, en el apartado «Chymica» el bibliotecario registró un «Cleopatras de Alchimia» [*idem*, fol. 115v]. Corresponde a la *Chrysopeia* o tratado de la Elaboración del Oro, manuscrito griego atribuido a una mujer alquimista del siglo IV llamada Cleopatra. De él se hicieron copias a partir del siglo XI, cuando ya estaba consolidada la confusión de su autoría, adjudicándola a la última faraón de Egipto, Cleopatra VII. Una confusión surgida a raíz de Jabir Ibn Haiyan, quien practicó la medicina y la alquimia en Kufa (actual Irak) en los siglos VIII-IX. Los textos jabirianos citan unos manuscritos firmados por Isis, Hermes y Cleopatra (véase nota 158 del Capítulo III). No obstante, tal confusión iba más allá de la coincidencia nominal de *cleopatras* y se basaba en un imaginario vinculado con la faceta erudita de la soberana lágida. A finales del siglo XVII, Louis de Moréri se hará eco en *Le Grand Dictionnaire Historique* (Lión, 1681); siguiendo la traducción castellana de este diccionario, Moréri dice al respecto que: «erigió Cleopatra, Reyna de Egypto, otra Bibliotheca en el Serapeum, y logró de Antonio la Bibliotheca de Attalo, rey de Pérgamo, para echar cimientos a la suya». Esta “otra” biblioteca, conocida como *biblioteca hija* o *menor*, dependía de la Biblioteca de Alejandría. Una parte de las obras que Cleopatra VII traspasó a la *biblioteca hija* fueron tratados sobre magia, medicina y alquimia relacionados con Isis y Serapis, deidades capitales del panteón egipcio de época grecorromana. La Alejandría lágida fue la ciudad abanderada en lo que a escuelas médicas se refiere, destacando la excelencia de facultativos de la corte alejandrina, especialmente bajo los reinados de Ptolomeo XII y Cleopatra VII, padre e hija respectivamente. El primero se preocupó por dar con un antídoto universal contra la mordedura de animales venenosos; la segunda, no sólo se interesó por estos temas y tuvo como médico personal a Dioscórides, mencionado en ocasiones como «el asociado a Cleopatra y Antonio», sino que llegó a tener amplios conocimientos farmacológicos. Sobre esta materia, Paloma FERNÁNDEZ DE AVILÉS, “Más allá de lo humano. Medicina, farmacopea y alquimia”, en catálogo exposición *Bibliotheca Alexandrina*, BNE, Madrid, 2003, pp. 57-65. La confusión de *cleopatras* culmina con el ‘ourobos’ de la *Chrysopeia*, símbolo gnóstico y alquímico de la serpiente que se muerde la cola. En definitiva, y aunque el código se atribuya a un alquimista de la Antigüedad tardía, Esteban de Alejandría, tales confusiones debieron interceder para que Montano optara en el *catálogo* de 1577 por la nomenclatura «Cleopatras de Alchimia» para referirse a la *Chrysopeia*, cuyo ejemplar escurialense [RBME Ψ-I-13] es una copia coetánea del siglo XVI que, además, había pertenecido con anterioridad a la biblioteca Hurtado de Mendoza.

¹⁶⁹ Fernández Merino, ob. cit., p. 127.

¹⁷⁰ Aunque, dado el ingente volumen de documentación, no ha podido examinarse en su totalidad, se han vaciado las *Cuentas de la Botica* comprendidas entre 1570 y 1590, es decir, los decenios en los que sería más factible

Una ausencia, esta, que puede venir motivada por dos razones. La primera, por el propio trasfondo hermético que implicaba el uso de *mumia*, lo que no era una cuestión menor. A modo de ejemplo diré que en una búsqueda inicial del citado *Modus faciendi* de Laredo, concretamente en la primera edición, es decir, la sevillana de 1527, se pudo comprobar que no hay rastro de *mumia*. Sin embargo, pese a tal resultado infructuoso, no se desistió y se procedió a revisar la segunda edición de la farmacopea, la publicada también en Sevilla siete años más tarde, en 1534. La sorpresa fue máxima. En el capítulo «De emplastos» ofrecido en la segunda parte se detectó un añadido (no indicado en ningún momento como tal) respecto a la *princeps*, consistente en un «Socrocio imperial de muy copioso secreto», cuyo principal elemento es la tipificada como *momia límpida* y, en otra parte, como *carnemomia*. Según se asegura en esta edición de 1534, se trata de la primera vez que se desvela la composición exacta del emplasto:

Esta composición se intitula imperial denotando la estima de su preciosidad. Iten dize de muy copioso secreto porque esta es la primera vez que se imprime y se publica. E porque fasta agora ha estado en guarda tan oculta y escondida que pocos la han practicado. Pero la operación della en muy muchos se ha mucho bien conocido: porque por lo más ha estado en poder de dos notables personas q a su costa en su secreto la hazian hazer, y por modo e limosna la davan de gran a muchos. Despues la ovo un frayle confessor del uno dellos que también la guardó mucho. En estos días la ove yo de una notable señora doña María de Velasco, que es Camarera Mayor de la Serenissima reyna de Portugal. La qual por especial grandeza me la dio yendo dos frayles por ella a la corte de aquel reyno (...).¹⁷¹

El añadido al *Modus faciendi* de Laredo puede sorprender hasta cierto punto. A razón del prefacio que se incluyó en esta segunda edición sevillana, es verosímil que el «copioso secreto» elaborado con *momia* y *carnemomia* se incorporara a la obra por influjo de Luis Lobera de Ávila (ca. 1480-1551), protomédico imperial de Carlos V. Fruto de su experiencia y de la tradición aprendida, según indica él mismo, de Avicena e Ibn Razi, Lobera de Ávila prescribió «dosis de *mumia*» mezclada con ruibarbo (raíz muy apreciada por sus efectos purgantes) en dos momentos distintos de su *Remedio de cuerpos humanos* (Alcalá de Henares, 1542): uno para la «cura del superfluo mensturo»; el otro, a modo d'emplasto, indicándose en caso de producirse algún tipo de rotura¹⁷². La prescripción de *mumia* para uso humano constatable en tiempos de Carlos V debería proseguir en el reinado de su hijo. De ahí continuaran reparando en su empleo y dosificación ciertos galenos del círculo de Felipe II. Si recuperamos a Juan Frago (1530-1597), médico toledano considerado como el primero en España que en 1584 declaró abiertamente conocer *ad hoc* la obra de Paracelso, daremos con uno de ellos¹⁷³.

que hubiera algún indicio o rastro de *mumia*. El vaciado se ha llevado a cabo en: AGP, San Lorenzo, leg. 1744; AGP, Admón. General, Cuentas Real Botica, legs. 6656; AGP, Dependencias, Botica, leg. 429. Cabe decir, empero, que el conjunto de *Quantas de las medicinas que se andado en Sanct Lorençio El Real (...) de la botica (...) para el serviçio y casas del Rey Ntro. Señor y de sus Altezas* sí que contemplan numerosas inclusiones del citado «unguenti egipciaci».

¹⁷¹ Bernardino de LAREDO, *Modus faciendi cum ordine medicandi a medicos y boticarios muy comun y necessario*, Juan Cromberger, Sevilla, 1534, «Parte Segunda Antidotál», «De emplastos», fol. 181r. Creo interesante que el lector acuda al texto original donde se explicita *momia* y *carnemomia*; a tal efecto véase Apéndice de Textos, Documento VIII.

¹⁷² Luis LOBERA DE ÁVILA, *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias y otras cosas utilissimas (...)*, En Casa de Ioan Brocar, Alcalá de Henares, fol. 146r y fol. 182r, respectivamente.

¹⁷³ Si bien esta declaración abierta de Frago no sería, por el momento, comprometedor. Aunque la *Chirurgia Magna* de Paracelso (Estrasburgo, 1573) aparece en el catálogo expurgatorio de ese mismo año, la persecución inquisitorial de autores paracelsistas y su inclusión en los libros prohibidos no se daría hasta un tiempo más tarde,

Fragoso juró la plaza de Cirujano de Cámara a finales de 1570. Aun su procedencia toledana, algunos autores creen que sus orígenes son portugueses¹⁷⁴. Quién sabe si esta posibilidad encaja de algún modo con la justificación que la edición del *Modus faciendi* de 1534 da a la composición del «copioso secreto», del que se desvela, siguiendo el fragmento de la página anterior, su procedencia del reino de Portugal¹⁷⁵. Una atención, la prestada por Frago para con la *mumia*, que no sólo comportó su inclusión en el citado *Catalogus* de 1566; ante el temor latente de hacer pasar *mumia* por aquello que no lo fuera, Frago dedicó a esta desazón una parte entera de un tratado suyo algo posterior, *De succedaneis medicamentis* (Madrid, 1575), donde el cirujano expuso la sustitución de remedios tenidos como *verdaderos* por otros minusvalorados, aprovechando la ocasión para además vindicar la *legítima mumia*.¹⁷⁶ Sin olvidar su *Chirurgia universal* en dos partes (Madrid, 1581/1586), donde aconsejaba la *carnemomia* para, en la línea de Lobera de Ávila, la elaboración del «emplasto contra rupturas» y como parte crucial de los «polvos contra [la] caída»¹⁷⁷. Claro que, por contra, Frago también mostraría reticencias a la hora de confiar plenamente en esa *cosa probada* que era la *mumia*. Y es que la *Chirurgia universal* vio la luz poco después del descalabro provocado por las noticias sobre la fabricación masiva de momias falsas que puso al descubierto una obra impresa de alcance: la de Ambroise Paré (1510-1590), médico que nos conduce de nuevo a la Corte francesa y al que hemos situado, junto a Vesalio, atendiendo a Enrique II. En *Discours de la mumie, des venins, de la licorne et de la peste* (París, 1582), Paré denunció que la *mumia* destinada a fines farmacéuticos no era egipcia, sino producida en la misma Francia con cuerpos dejados en los aledaños de la horca. Cuerpos que eran vaciados mediante extirpación de cerebro y entrañas; limpiados; metidos en hornos para secarlos; untados con colofonia negra; y finalmente vendidos como *auténticas* momias, asegurando que se habían adquirido a mercaderes italianos y que *naturalmente* procedían de Egipto¹⁷⁸. De aquí que Frago observara que:

Aunque si creemos a Ambrosio Pareo [sic] no se ha de poner en uso la *carnemomia*, por los muchos accidentes que suele traer¹⁷⁹.

Es probable que el caso español tuviera alguna que otra similitud con lo denunciado por Paré, que presentara alguno de los «muchos accidentes» que, según Frago en base a lo dicho por el médico francés, traía el uso de *carnemomia*. En este sentido, si «en el pasado [la *mumia*] se extraía de los cuerpos desenterrados de los sepulcros o de las pirámides y, en otros tiempos, llegaba a España desde Egipto»¹⁸⁰, es factible que ante la

quedando fuera de los índices de 1583-1584 y 1612, e incluyéndose sólo a partir del de 1632. José PARDO TOMÁS, «El paracelsismo europeo en los índices inquisitoriales españoles (1583-1640)», en *Arbor*, 484-485 (1992), pp. 85-101.

¹⁷⁴ Oliveros y Subiza, ob. cit., p. 212. Lo que se debería a que los datos biográficos alrededor de Frago son más bien escasos. Al respecto, Muñoz Calvo, art. cit., p. 256.

¹⁷⁵ A ello se suma la circunstancia de que uno de los primeros estudios sobre Dioscórides, anterior incluso a la versión castellana del *Materia medica* de Laguna, se debe al médico portugués João Rodrigues de Castelo Branco (1511-1568), más conocido como Amato Lusitano y autor de un temprano *Index Dioscoridis* (Amberes, 1536). Para la figura de Lusitano y su relación con la *mumia*, véase Alfredo RASTEIRO, «Quatro elementos, reacção hipocrática: Amato Lusitano e «o múmia»», en *Medicina na beira interior-Cuadernos de Cultura*, 14 (2000), pp. 14-20.

¹⁷⁶ Juan FRAGOSO, *De Succedaneis Medicamentis...*, Petrus Cosin, Madrid, 1575, «Mumia» en fol. 71r/71v.

¹⁷⁷ Juan FRAGOSO, *Chirurgia universal agora nuevamente enmendada y añadida...* Viuda de Alonso Gómez, Madrid, 1627 (reed.), pp. 459 y 482, respectivamente.

¹⁷⁸ Ambroise PARÉ, *Les oeuvres d'Ambroise Paré*, Jean Gregoire, Lión, 1664 [12ª ed.], p. 296.

¹⁷⁹ Frago, ob. cit., p. 482.

¹⁸⁰ Fernández Merino, ob. cit., p. 127.

falta de *legítima mumia* se hubieran de buscar alternativas como las propuestas de forma diáfana a inicios del Seiscientos por fray Urreta, o bien las aportadas con anterioridad, en esos momentos finales del Quinientos, de forma un tanto más discreta. Es el caso del también médico de Cámara de Felipe II y Protomédico General de todos sus Reinos y dominios, Bernardo Quirós, ilustre figura a quien Monardes dedicó la segunda parte de su *Historia de las cosas que se traen de nuestras Indias* (Sevilla, 1571) y Fragoso la suya propia en una obra obviada en la relación bibliográfica de la página anterior a fin de reservarla para ahora: me refiero a *Erotemas quirúrgicos* (Madrid, 1570). De todos modos, y a pesar de su presumible dimensión como galeno de la época según se desprende de ambas dedicatorias, Quirós no es demasiado conocido en la Historia de la Medicina española al no haber dejado escrito, al menos que se tenga noticia, ningún tratado¹⁸¹. De ahí quizá esa “discreción” a la que aludía más arriba. La cuestión es que Quirós nos habla en su *recetario* manuscrito de la momificación artificial de un ratón, mediante la cual se obtenía un «remedio probadissimo para quitar la quartana»:

Tómese sin que lo sepa el paciente un ratón y ábrele y çácale las tripas e ponerlo a secar y después de seco tomar rrescoldo y echar allí el ratón cubierto con el rrescoldo y pongase el enfermo en ququillas rrecibiendo este saumero y luego bolverse boca a baxo y rreçevir en el estomago aquel umo y con esto sanará con una o dos veçes que lo aga.¹⁸²

Es este *recetario* de Quirós el mismo que contiene aquella prescripción de polvo de momia mezclada con vino que, decíamos, inaugura el Capítulo. Y es que su recurrencia a la *mumia* podría deberse a que, con anterioridad a su vínculo con el rey Prudente, Quirós había sido médico del duque de Medinaceli. Y fue precisamente durante su ejercicio como facultativo ducal cuando se vio envuelto en un episodio que le marcaría:

en la jornada por mar para Italia, y aviendo caydo en poder de los Turcos, fue llevado à Constantinopla, y merescio ser medico del Emperador Solimano, con aquella libertad y regalos que se puede imaginar. Y escapado después de aquella Barbara gente aportó en España, y començando nuevamente à resonar sus obras [¿?], fue tan acepto y bien rescebido por todos, que llegó à ser medico de otro mejor Príncipe y Monarca, digo de Philipppo II, Rey Christianissimo y Señor Nuestro, con tanta aceptación y benevolencia como todos saben.¹⁸³

Es este episodio del cautiverio de Quirós a manos turcas y al servicio en la corte de Solimán el Magnífico hasta conseguir huir y volver a España lo que ha llevado a pensar que el otrora médico del duque de Medinaceli es el auténtico autor de *Viaje de Turquía*, un manuscrito quinientista de tono novelesco que permaneció inédito hasta principios del siglo XX, cuyo hilo argumental es el mismo y la *odisea* de su héroe protagonista, Pedro de Urdemalas, es idéntica a la descrita por Fragoso en su dedicatoria a Quirós¹⁸⁴. De ahí que se descarte últimamente que la autoría de las andanzas de Urdemalas se

¹⁸¹ Cfr. Antonio GARCÍA JIMÉNEZ, “Bernardo de Quirós, médico de Felipe II, autor del *Viaje de Turquía*”, en *eHumanista*, 31 (2015), pp. 703-710. Para las pocas noticias acerca de Quirós, Antonio HERNÁNDEZ MOREJÓN, *Historia bibliográfica de la medicina española*, vol. 3, Viuda de Jordán e Hijos, Madrid, 1843, p. 169 y ss.

¹⁸² Bernardo QUIRÓS, [*Recetario para las dolencias del cuerpo humano por el licenciado Bernardo Quirós, médico del rey don Felipe II*], [finales siglo XVII], Ms RBME H-III-25, fol. 62r-62v.

¹⁸³ Ioan FREGOSO [sic], *Erotemas quirúrgicos en los quales se enseña todo lo más necessario del arte de Cyurgia, assi para el examen della como para executarla*, Pierres Cosin, Madrid, 1570, «Carta al Illustre Sennor el Doctor Bernardo de Chiros [sic], Médico de la Cámara de Su Magestad y su Protomédico General en todos sus Reynos», fol. s/n. El episodio se ratifica en el propio *Recetario*, donde es aludido y situado en Gelves en 1561 (Quirós, ms. cit., fol. 9r).

¹⁸⁴ Cfr. García Jiménez, art. cit., pp. 703-704.

deba al citado Cristóbal de Villalón¹⁸⁵, tal y como se dio por hecho en la edición impresa del texto de 1905; tampoco a Andrés de Laguna¹⁸⁶, tal y como sugirió en su día Marcel Batallon para el médico y humanista segoviano, basándose el hispanista francés en el periplo y en el concienzudo trabajo de campo que, según decíamos, describió Laguna en su versión castellana de 1555 del *Materia medica* de Dioscórides (véase nota 24). Y, como es de suponer, para nuestro propósito es importante que Quirós esté detrás de este *Viaje de Turquía*. De ser así, estos dos fragmentos extraídos del relato y puestos en boca de Urdemalas cobrarían especial significación y permitirían vislumbrar un ensanchamiento de los conocimientos del médico renacentista tras el personaje de ficción:

PEDRO.—(...) de allí [Cairo] van por un camino muy desierto, llano y arenoso en tanta manera que el viento haze y deshaze montañas del arena y peligran muchos, porque los toma debaxo y de aquí se haze la *carne momia*, según muchos que la traen me contaban, que en Constantinopla todas las vezes que quisiéredes comprar dosçientos y tresçientos cuerpos destos hombres los hallaréis como quien compra rábanos. [...]

PEDRO.—En las plazas de aquellas mezquitas hay (...) herbolarios muchos y gente que vende *carne momia* en tanta cantidad que podrán cargar nabes [sic] de solo ello.¹⁸⁷

Será a partir del regreso a suelo español y de su entrada al servicio de ese «mejor príncipe y monarca» que decía Fragoso en alusión a Felipe II, cuando hallemos el motivo recurrente a *mumia* en Bernardo Quirós, optando por ella como prescripción médica en tanto que «remedio para sanar los quebrados con mucha façilidad»¹⁸⁸; para lo propio en la cura de llagas¹⁸⁹; indicándola para el tratamiento de enfermedades de tipo sexual¹⁹⁰; y aplicándola incluso en casos diagnosticados en pacientes de corta edad:

e y si fuere niño (...) que sino tome raíz de felipendula y momia, ya por polvos destos dos y mezclados y darselos en bino.¹⁹¹

No será esta una prescripción aislada de ingesta de *mumia* con vino en el caso de niños, sino extensiva en adelante ante otro tipo de curas, posiblemente por influjo de Quirós. Así lo refleja un tratado, de mayor difusión dada su condición impresa, en el umbral de la nueva centuria, donde se aconseja *mumia* mezclada con vino para quitar las señales cutáneas y corporales provocadas por la viruela:

e que tome cada mañana por la boca una dragma de polvos de consuelda mayor, y de *mumia*, mezclados en yguales partes; [y] tómelos con vino tinto enxuto.¹⁹²

¹⁸⁵ Cfr. García Jiménez, art. cit., p. 705.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ [Bernardo QUIRÓS], *Viaje de Turquía. La odisea de Pedro de Urdemalas*, en Marcelino Menéndez y Pelayo (dir.), *Autobiografías y memorias coleccionadas e ilustradas por Manuel Serrano y Sanz* [recuérdese que en esta edición se atribuye la autoría del texto a Villalón], II, NBAE/Bailly-Bailliére, Madrid, 1905, pp. 1-149. Fragmentos extraídos de: cap. XV «La religión», p. 111; y cap. XXIII «Descripción de Constantinopla», p. 147, respectivamente.

¹⁸⁸ Quirós, *Recetario...*, ms. cit., fol. 27v.

¹⁸⁹ Quirós aconseja unos «polvos mui singulares para llagas», hechos a base de «una onça de cadauno [sic] de sangre de drago[n] y momia». Quirós, *Recetario...*, ms. cit., fol. 101r.

¹⁹⁰ En el libro XI del *Recetario* de Quirós que lleva por título específico «Cuaderno de todas las enfermedades del miembro biril [sic] y de las naturas de las mujeres», se prescribe que para el *mal* detectado en el miembro viril «tomarán momia y sangre de dragón». Quirós, ms. cit., fol. 161v.

¹⁹¹ Quirós, ms. cit., fol. 28r.

¹⁹² Jerónimo SORIANO, *Methodo y orden de curar las enfermedades de los niños*, En Casa de Angelo Tavano, Zaragoza, 1600, cap. XVIII «Para quitar los panos, barros del costro y senales de viruela», p. 98.

A pesar del influjo de Quirós, fruto de su prestigio y de su experiencia condensada, por lo que aquí concierne, en el *Recetario* que quedó manuscrito y depositado en El Escorial, decíamos que la *mumia* no ha podido localizarse en el contexto documental de las *Cuentas de la Botica* por una segunda razón. Y esta segunda reside en el hecho que la presencia de bálsamo oriental en esos recipientes registrados en el inventario de bienes depositados en el *guardajoyas del Rey* a los que me he referido en un par de ocasiones (los brinquiños y la redomita) no puede entenderse como anecdótica. Tal ubicación denotaría el uso restringido de este tipo específico de resina y delataría la exclusividad de la *mumia vera Ægyptiaca*. La sospecha se reafirma a partir de una relación fechada en el año 1594 donde se especifican «las cossas que no se deven dar ni reçetar en la Botica de Su Magestad», de las cuales algunas de ellas aparecen marcadas con una cruz (+):

todo lo que está aquí señalado tenga el boticario y que los médicos no recepten más de lo que está señalado con la cruz.¹⁹³

Curiosamente no aparecen marcados ni «otros azeites ni medecinas» puesto que, según se indica en este documento firmado por otro médico de Cámara de Felipe II, el doctor Luis Mercado, «están en el guardajoyas las demás medicinas que allá abía»¹⁹⁴. Es cierto que no se especifica de cuáles se trata, pero del texto se deduce que son medicinas caras:

no se ha acostumbrado hasta agora, ni acostumbran a rreçetar de por sí en botica y si se pusiese [por] costumbre de Recetarse sería muy grande el gasto de botica. Vª Magestad será servido de mandar se mire si se rreçetaran algunas dellas y la orden que en esto se deve tener para que se guarde (...). Que las compras de drogas q se facieren por junto las haga el boticario mayor con comunicaçion del Médico de Cámara más antiguo, y las que ovieren de traer de fuera con orden del Sumiller de Corps de Su Magestad.¹⁹⁵

La meticulosidad a la hora de adquirir y administrar las drogas venía dada siempre y cuando se tratase, lógicamente, de un remedio caro. Y la *mumia* lo era. Basándonos en datos aislados (a causa de los escollos ya descritos), y ciñéndonos a una cronología relativamente cercana a las anotaciones de la botica escurialense que acabamos de ver, puede cifrarse la venta de *mumia vera Ægyptiaca* en la década de 1580 en Augsburgo, urbe mercantil de referencia en el marco del Sacro Imperio, en torno a las 4 coronas la media onza, un precio sin duda elevado y recogido posiblemente en la cuarta o quinta edición de la *Pharmacopoeia Augustana* (Augsburgo, 1580 y 1581, respectivamente)¹⁹⁶. Para tener un referente comparativo, el precio de *mumia* vendría a ser el doble que el adjudicado a otra mercancía también costosa como el asfalto, recuérdese que producto

¹⁹³ AGP, Administración General, Dependencias, Botica, leg. 429, año de 1594, fol. s/n.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Dannenfeldt, art. cit., p. 174. Debo decir al respecto que Karl Dannenfeldt señala esta tarifa en base, según él mismo indica en nota a pie de página, al facsímil publicado en el primer tercio del siglo XX de la *princeps* de la *Pharmacopoeia Augustana* (Augsburgo, 1564): edición a cargo de Theodor Husemann, University of Wisconsin, Madison, 1927, p. XXIII (Dannenfeldt, p. 174 n. 40). Pero este dato no tiene sentido porque es obviamente anterior a 1580. De ahí que crea conveniente precisar que la tarifa de 4 coronas la media onza de *mumia* debió aparecer publicada en la cuarta o quinta edición de la *Augustana*, siendo más probable la segunda opción puesto que la primera, la de 1580, es la edición a que he tenido acceso y, tras consultarla, he constatado que, aun registrarse *mumia* en 4 momentos distintos de esta farmacopea, en ninguno de ellos se proporciona su precio de venta al consumidor final, sino meramente la medida en onzas de producto (tipificado como «MUMIÆ») para elaborar remedios farmacológicos influidos por la filosofía médica paracélsica. Ejemplar consultado: Adolpho OCCONE, *Pharmacopoeia seu medicamentarium pro Rep. Augustana*, Sumptibus G. Vuilleri, Ausburg, 1580, pp. 208, 264, 587, 645.

relacionado con el petróleo destinado a uso humano (*vide* nota 4). Pese a su alta cotización, las distintas variedades de *mumia* podían adquirirse con relativa facilidad en el marco de ferias alemanas, caso de la francfortesa, aun no especificarse tarifas ni siquiera en el *Catalogus oder Register aller apoteckischen* (Frankfurt am Main, 1582)¹⁹⁷.

Estos parámetros, que, por supuesto, no son exhaustivos y que nos variarían en función de la región o provincia, sólo pretenden dibujar una panorámica amplia. Y, con idéntica pretensión, pero acercando el foco al caso español, el parámetro que ha podido obtenerse para el período de 1541-1695 nos permite cifrar la *carnemomia* vendida en Valladolid a una media de 18,67 reales un peso de 0,11 libras.¹⁹⁸ Estamos, pues, ante un precio que puede ser calificado de elevado y, por tanto, en consonancia con el facilitado para Augsburgo¹⁹⁹. Para hacernos una idea más exacta de cuán elevado era su coste, y sin movernos de Valladolid, una libra de carne de tocino (para uso alimentario) rondaba en el primer tercio del siglo XVI en los 10 maravedís (algo más de 3 reales)²⁰⁰. Dato que no empece que la *mumia* entrara en clara competencia con otras sustancias que tenían fines similares en el ámbito medicamentoso; unas sustancias apreciadas y costosas por igual como, pongamos por caso, el almizcle²⁰¹. De ahí que sea ilustrativo fijarnos en un dato: el almizcle llegó a alcanzar los 4.121 reales la libra, por lo que la media de las cantidades tenidas de este producto en boticas vallisoletanas era incluso escandalosamente inferior a la de *carnemomia* (un peso ínfimo de almizcle cifrado en 0,0064 libras)²⁰². Tras este último ejemplo, la *mumia* puede valorarse, en efecto, como un producto caro, aun no ser prohibitivo, por lo que perfectamente en una botica española podía almacenarse una cantidad que puede ser considerada, a lo sumo, de aceptable²⁰³.

¹⁹⁷ Variedades que no coinciden con las enumeradas en nota 29. En las paradas de la feria francfortesa podían encontrarse las tipificadas como sigue: *Mumia Arabum*, *Mumia sepulchrorum*, *Mumia factitia*, *pissasphaltum*, *seu picibitumen factitium* | *Mumia Arabum vulgaris* | *Mumia Græcorum pissasphaltum*, *picibitumen*. Datos extraídos del *Catalogus oder Register aller apoteckischen simplicien und compositen*, Nikolaus Basse, Frankfurt am Main, 1582, p. XLIX.

¹⁹⁸ Media aritmética hecha a partir de los inventarios de botica de la sección de protocolos del AHPV, según cálculo realizado por Félix Fco. PASTOR FRECHOSO, *Boticas, boticarios y materia médica en Valladolid, siglos XVI-XVII*, Junta Castilla y León, Salamanca, 1993, p. 117. Claro que el mismo autor sugiere que esta *carnemomia* procedería de la falsificación: «ante la dificultad de proveerse del citado remedio, [la *carnemomia*] se falsificaba con materias extraídas de los cadáveres robados en los cementerios o de los que morían ahorcados, a los que vaciaban las vísceras rellenándose de asfalto, ofreciéndoles como verdaderas momias después de algún tiempo», *idem*, p. 90.

¹⁹⁹ No resulta fácil dar con equivalencias sistematizadas en el ámbito monetario que permitan establecer comparaciones entre la *carnemomia* vendida en Valladolid con la *mumia vera* vendida en Augsburgo, dificultad a la que se suma otra: saber con certeza si ambos productos designaban exactamente lo mismo. Ahora bien, sí que puede deducirse que el importe de 4 coronas (teniendo en cuenta que las coronas eran equiparables a los escudos de oro) denotarían que el precio proporcionado por Dannenfeldt para la *mumia vera* vendida en la ciudad alemana en 1580 es alto por una cantidad pequeña de producto, en paralelo a lo ocurrido con la *carnemomia* del caso vallisoletano para la segunda mitad del siglo XVI. Agradezco desde estas líneas al Dr. Jaume Dantí i Riu sus útiles observaciones en cuanto a materia monetaria se refiere.

²⁰⁰ Evaristo de SAN MIGUEL, *Historia de Felipe II, rey de España*, Imprenta de D. Ignacio Boix, Madrid, 1846, tomo IV, Sección apéndices, II, p. 230.

²⁰¹ Refiérese a un producto derivado del mundo animal, característico por ser una sustancia grasienta, de textura untosa y de olor intenso que ciertos mamíferos segregan en las glándulas situadas en el prepucio, periné o cerca del ano, y que era muy estimado en la elaboración de ciertos preparados farmacológicos.

²⁰² Media registrada para el período de 1541-1671. Pastor Frechoso, *ob. cit.*, p. 89.

²⁰³ Para hacernos una idea aproximada de qué cantidad almacenada podía considerarse como ‘aceptable’, echemos un vistazo a la *carnemomia* depositada en la botica del citado Esteban de Villa, eso sí, en una cronología anterior al fraile benedictino, la cual nos sitúa en el mismo contexto de los casos de Augsburgo y Valladolid. Veamos: «*Memorial de lo q havia en la Botica en diez y seis días del mes de febrero de setenta y nueve [1579] (...):*

—*Carne mumia*.....tres libras y quatro onzas».

Procedencia: *Inventarios y Memoriales de las drogas, medicinas, instrumentos, vasijas, cuadros y otras propiedades de la Botica del Monasterio de San Juan*. AMB, Sección General, Fondo San Juan de Burgos/Farmacia, Mss/SJ-4-6, fol. 2v.

Es posible que por este abastecimiento que resultaba caro, pero no prohibitivo, que la primera prescripción anotada por Juan Vallés (ca. 1496-1563)²⁰⁴ en su recetario intitulado *Regalo de la vida humana*, considerado como un «verdadero compendio práctico del saber doméstico de su época»²⁰⁵, incluyera explícitamente la *carnemomia*²⁰⁶. A pesar de ser un manuscrito de escasa difusión, tal y como atestigua el único ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Austria de Viena, y que por los motivos que fueren nunca llegaría a imprenta, el *Regalo* de Vallés fue al parecer un texto muy apreciado en los círculos cortesanos españoles, tanto en la segunda mitad del siglo XVI como en la siguiente centuria, hasta alcanzar el último tercio del XVII²⁰⁷. En cualquier caso, el *Regalo* de Vallés, junto a tantos otros recetarios y compilaciones farmacológicas que hemos desgranado en las páginas precedentes, no dejan de ser acciones aisladas. Es posible que en caso de haber prosperado la Real pragmática de 1593 mediante la cual Felipe II ordenó que, en el plazo de dos años, debía llevarse a cabo la redacción de una «Pharmacopea general» para el conjunto de reinos, disposición que finalmente no prosperó, los resultados aquí ofrecidos hubieran sido más precisos²⁰⁸.

No prosperó, cierto, hasta bien entrado el siglo XVIII²⁰⁹. Pero de mientras sí lo hicieron algunos proyectos que intentaban acercarse a ese propósito filipino y que consiguieron cuajar como tratados farmacéuticos *stricto sensu*, superando a partir del cambio de siglo el citado *Método* de Luis de Oviedo de los años ochenta. Es el caso de la *Oficina medicamentorum* (Valencia, 1601), impulsada por el Colegio de Boticarios de la ciudad; algo parecido para el Principado con la *Pharmacopea cathalana sive antidoatrium barcinonense* (Barcelona, 1664); y la más tardía *Pharmacopea universal* de Juan del Castillo (Cádiz, 1622). Sin embargo, entre todas ellas, la que probablemente se asemejaba más al propósito inicial de Felipe II por su aspiración a convertirse en un prontuario que gozara de aceptación y validez en el conjunto de apotecarios españoles fue la intitulada *Pharmacopoea Decem Sectiones* (Madrid, 1603), cuya autoría se debió al galenista Francisco Vélez de Arciniega (ca. 1550-ca. 1625), ilustre boticario toledano inicialmente al servicio de Bernardo de Sandoval y Rojas, arzobispo de Toledo e Inquisidor General, y que luego pasaría a Madrid para serlo en la Corte²¹⁰. De Vélez de Arciniega nos fijaremos, para finalizar, en dos momentos recogidos en su farmacopea. Veamos:

²⁰⁴ Cuya figura y obra son poco conocidas, si bien se sabe que su trayectoria estuvo vinculada a la Cancillería aragonesa y a partir de 1524 al ejercicio de protonotario y tesorero del reino de Navarra, siendo también un estudioso en el campo de la medicina y la salud humana. Cfr. Fernando SERRANO LARRÁYOZ, «La edición del *Regalo de la Vida Humana* [Österreichische Nationalbibliothek, *Codex Vindobonensis Palatinus*, Ms. 11160] de Juan Vallés. Un proyecto en curso», en *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 13 (2006), pp. 341-354.

²⁰⁵ Serrano Larráyo, art. cit., p. 346.

²⁰⁶ «La primera recepta es ésta: tomen mirra escogida, azívar epático, espinacardi, sangre de dragó[n], encienso, carnemomia (...)». Juan VALLÉS, *Regalo de la vida humana*, vol. I, edición facsímil a cargo de Fernando Serrano Larráyo, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2009, p. 425.

²⁰⁷ Momento en el que fue adquirido, en 1674, por el embajador austriaco en Madrid, Francisco Eusebio, conde de Pötting. Cfr. Serrano Larráyo, art. cit., pp. 352-353.

²⁰⁸ «D. Felipe II en San Lorenzo por Pragmática de 2 de Agosto de 1593 (...). Que dentro de dos años los Protomédicos con tres Médicos y tres Boticarios, quales ellos para esto señalaren, se haga una Farmacopea general, por la qual los Boticarios de estos reynos compongan y tengan hechas todas las medicinas y todas las demás cosas que tuvieren en sus boticas, para que por ella sean visitados y penados, si no las cumplieren y guardaren». Extraído de: *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, tomo IX, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1850, p. 84.

²⁰⁹ Hasta una fecha tan tardía como es 1739 no aparecería una farmacopea de estas características y envergadura, la denominada *Pharmacopoeia Matritensis*. Cfr. M^a Soledad CAMPOS DÍEZ, *El Real Tribunal del Protomedicato castellano (siglos XIV-XIX)*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 1999, p. 139.

²¹⁰ Para los pocos datos biográficos que se conocen de Vélez de Arciniega, véase José M^a VALDERAS, «Francisco Vélez de Arciniega en la polémica de la *coloquintida*», en *Asclepio*, LII, 1 (2001), pp. 7-35 (esp. p. 13 y ss.).

Los primeros que compusieron la composición llamada Cyp̄hi fueron los Egipcios (...). Tractando de esta composición, Dioscorides dize: El *Cyphi* es cierta composición de perfume dedicada a los Dioses de la qual usavan mucho los Sacerdotes de Egipto.²¹¹

CRANIUS HOMINIS.

Cranii hominis impollinem redacti drachma cum aqua betonicae assumpta comitialibus prodest. primum autem aqua, deinde vino odorifero albo, ut facilius ad partem affectam penetrare queat, ad paralysim betonicae elui debet.

Limárase, y después se molerá la losa con estos liquores, hasta tanto que su aspereza no se sienta en la lengua, y traydo entre los dientes.²¹²

Del primer fragmento decir que, en efecto, se trata del paralelo anunciado unas páginas atrás y que, llegados a este punto, faltaba por atender: el *cyphi*, un perfume genuino del antiguo Egipto, de uso versátil y trasfondo sagrado, que Plutarco recogió profusamente en sus *Moralia*²¹³, al tiempo que hacía lo propio Dioscórides en su *Materia medica*, cuya finalidad no se acotaba a exhalar su fragancia, sino que podía ingerirse como símbolo de purificación o, a un nivel más mundano, para beneficiarse de sus efectos laxantes²¹⁴. Del segundo fragmento, poco que decir. Como puede comprobar el lector, refiérese al uso de «cráneo humano» en un remedio que debe mezclarse con vino y que estará indicado para casos de epilepsia (recuérdese que hemos situado la *mumia* en el tratamiento para paliar ataques epilécticos); un uso, el de «cráneo humano», que emula en cierto modo a la importancia que el *Libre de conexas de spicies e de drogues* otorgaba a la parte de la cabeza, pero que en esta farmacopea de 1603 queda presentada de forma un tanto discreta, al sólo recogerse en la sección superior del texto latino y, por contra, obviarse en la explicación inferior que el boticario Vélez ofrece en castellano. Un uso de «cráneo humano» del que no se especifica que deba proceder de momia alguna; pero sí podemos sospecharlo porque, en otra parte de su farmacopea, Vélez incluye un preparado de simple para confeccionar un emplasto que, según él mismo indica, saca de Guy de Chauliac (citado por el boticario toledano como «Guido»)²¹⁵.

Tras esta desconcertante prescripción de Vélez, resulta difícil cerrar el Capítulo. La *mumia* ha dejado un rastro irregular, desde todas las perspectivas posibles, en la documentación de la segunda mitad del siglo XVI. Es posible que ello se deba a una conjunción derivada de esa condición de ser un «copioso secreto» que desvelaba el *Modus faciendi* de 1536, junto a las dudas de salubridad que generaba su consumo, sin olvidar la ambigua aceptación por parte de autoridades influyentes en el pensamiento humanista. Ese *sí* y *no* que hemos visto a la hora de plantearse el Maestro de Salamanca si era lícito, o no, ingerir carne humana: *sí* lo era porque no quebrantaba la caridad de Dios, ni tampoco la del prójimo; porque, en el mismo sentido, era un acto que nunca había sido prohibido por ninguna ley divina; y, a la postre, porque los médicos la usaban con asiduidad en sus curas; por contra, no lo era porque –siguiendo a Vitoria–

²¹¹ Francisco VÉLEZ AB ARCINIEGA, *Pharmacopoea Decem Sectiones eis, qui ipsius artem exercent, descriptiones nec non medicaminum compositorum hoc (...)*, Typis Michaelis Serrani de Vargas, Matriti, 1603, «De Trochiscis», fol. 124r.

²¹² Vélez, ob. cit., Remedio 12, fol. 191r.

²¹³ El autor de Queronea lo cita como «K̄yphi». PLUTARCO, *Moralia*, tratado XXVIII, *De Isis y Osiris*, 80.

²¹⁴ Para un análisis del *cyphi* desde el punto de vista egipciológico, véase el estudio monográfico, ya clásico, de Victor LORET, *Le kyphi, parfum sacré des anciens égyptiens*, Imprimerie Nationale, París, 1887.

²¹⁵ Uno de los componentes que se incluye para este preparado es la citada en el texto como *mumia* [sic]. Vélez, ob. cit., fol. 171v. Para la obra de Guy de Chauliac y su estrecha relación con la *mumia*, véase nota 19.

el *ius gentium* siempre lo había considerado como algo «abominable»²¹⁶. Ambigüedad que, en cambio, desaparece al situarnos ante el «cráneo humano» indicado por Vélez.

De ahí que la recepción del mito egipcio en tiempos de Felipe II a través de la *mumia* sea equiparable a ese *poco* bálsamo oriental que quedó en los brinquiños y la *redomita* en el instante de inventariarlos: escaso a simple vista; pero apreciado y que en ningún caso podía echarse a perder. Ergo, el rastro irregular en la documentación no quita que podamos concluir con la certeza que, desde la óptica de constructo conceptual, la *mumia* alcanzó unas connotaciones similares a las *quintae essentiae* que proclamaba Almela y logró situarse en el seno de un discurso *egiptizante* versátil, actuando de puente entre el campo médico-farmacológico y el mágico-pseudomédico; estableciendo lazos de interés humanista con el Egipto pretérito a merced del intrincado tejido de conocimientos –y también de sentimientos– que nutrían y dotaban el halo mitificador que envolvía a las momias egipcias y estableciendo, también, pese a múltiples lagunas y escollos, lazos comerciales con el Egipto islámico coetáneo, puesto que parece claro que la *mumia* se situó en el Quinientos hispánico entre las mercancías llegadas de Oriente; y, al fin, configurando el contorno de la *huella* más complejo y difícil de investigar dadas sus complejas ramificaciones, en particular las de raíz historicomédica por el grado de especialización que han supuesto para la presente investigación.

En definitiva, la *mumia* se hizo un lugar entre los remedios farmacológicos y logró afianzarse como materia médica hispánica, primero en el mundo animal y luego en la sanación humana. En este sentido, la *mumia* estuvo presente en ferias y boticas, de aquí y de allí, tanto si se trataba de boticarios religiosos, como laicos o de la Corte. Aunque la extensa presencia de *mumia* no quita que con demasiada frecuencia resulte arduo, o directamente estéril, rastrear cómo llegó hasta ellas. Otra cosa distinta es que, más allá del *Recetario* de Quirós y de los brinquiños y la *redomita* contenedores de bálsamo oriental y, por tanto, de *vera Ægyptiaca*, la *mumia* tuviera alguna toma de contacto en el entorno más próximo y cotidiano de Felipe II, quién sabe si en el marco de la destilación, del ensayo espagírico o del paracelsismo practicados en los destilatorios reales, como el de Aranjuez (1564), el de El Escorial (1568), o el de Madrid (1579)²¹⁷. Por desgracia, nada de ello podemos afirmar con rotundidad. Sin embargo, no es arriesgado seguir presumiendo –no renuncio a ello– una cercanía de la *mumia* al Prudente, no sólo por el prestigio ganado históricamente al hallarse en suelo hispánico desde antaño, desmarcándose de la terapéutica marginal y adquiriendo el rango de droga medicinal de pleno derecho; no sólo por la inclinación hacia la *mumia* por parte de muchos de los facultativos que trataron a Felipe II a lo largo de su vida; no sólo por el culto del Rey a las reliquias y a su mentalidad devocional para con los santos mártires; y, sin abandonar el terreno cultural, no sólo por el matiz religioso que ponía el acento en que el uso de *mumia* no atentaba –parafraseando al padre Vitoria– contra la caridad cristiana.

²¹⁶ La argumentación completa del padre Vitoria en el texto latín reza como sigue: «An sit licitum uesci carnibus humanis? Primo ex loco citato, ubi nulla sit exception, & saltem videtur, q non sit morale, quia non est contra charitatem Dei vel proximi. Secundo, quia nunquam legimus prohibitum saltem lege & iure divino. Tertio, quia medici utuntur in pharmacis carnibus humanis, quas vocant *carnemomia*. Ergo in contrarium est *ius gentium*, apud quas semper fuit abominable». Vitoria, ob. cit., pp. 49-50.

²¹⁷ Rey Bueno, art. cit., pp. 323-350. Si creo que es factible situar la *mumia* en el marco de la destilación es por las indeterminaciones que, según hemos visto, podían cifrar su origen en el mundo vegetal, siendo esta materia la más susceptible a transmutarse en la fabricación alquímica de *quintaesencias* entre los destiladores del Renacimiento.

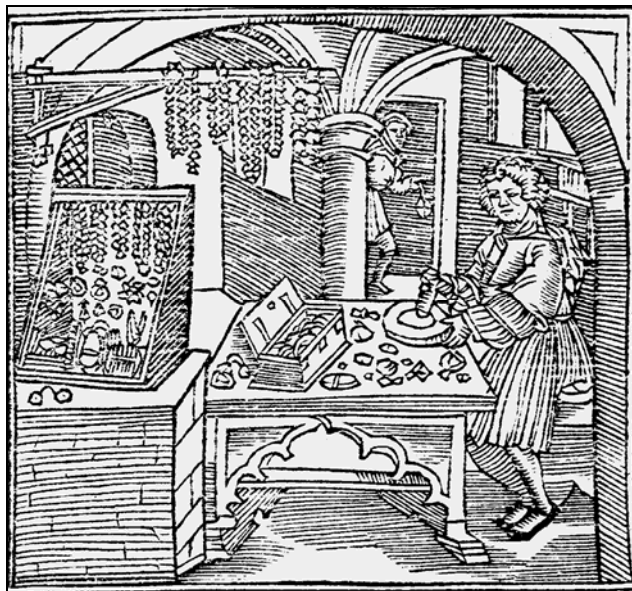
La presunción también viene dada porque hay algo en el *Recetario* de Quirós, un simple detalle, que he reservado expresamente para este instante final: en una de las cubiertas del manuscrito escurialense (debo precisar que el ejemplar aún conserva la encuadernación original renacentista) me topé con una escueta anotación que rezaba:

Este libro es de S. M^a [...] Philipe.²¹⁸

Y si estas conjeturas resultan demasiado endebles, pondremos punto final al Capítulo con un inquietante fragmento de Laguna, donde el médico segoviano relata en primera persona –no sin cierta excitación– que en el momento de escribir esas líneas

el licenciado Fuentes, cirujano muy docto y exercitado, me embió los días passados de Nápoles una caxica llena d'exquisitissima *mumia*.²¹⁹

Claro que, adónde fuera a parar esa *mumia*, ya forma parte de los derroteros de la imaginación.



«DE LA FABRICACIÓN DE FÁRMACOS»

Andrés de Laguna, *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, Acerca de la Materia Medicinal y de los venenos mortíferos*

Juan Latio, Amberes, 1555, lib. V, p. 504

[BNE R-8514]

J

²¹⁸ Quirós, *Recetario*..., ms. cit., nota en cubierta del ejemplar. La encuadernación en pasta oscura jaspeada conserva, por fortuna, la antigua encuadernación en pergamino con anotaciones, entre las cuales hay la indicada.

²¹⁹ Laguna, ob. cit., p. 60.

«...se à de presumir que era allí lo temple de Isis i Serapis,
que-l posà en lo empòrio. Y aquellas tres columnas que allí se troban
devan la-sglesia rodonas que són ditas ionicas,
tinc per molt sert que éran del pòrtico que solien fer en cada temple,
que en nostra lengua se diu porxo o cubertís,
perquè los que en lo temple anaven, trobant-lo tancat,
en lo pòrtico estassen en cubert de aygua».

Lluís Ponç d'Icart,
Llibre de les grandeses de Tarragona [manuscrito de 1564]
Edición moderna de Eulàlia Duran,
Curial Edicions Catalanes, Barcelona, 1984
p. 219

~

«Yo tuve una figurita egypcia de piedra negra,
toda labrada de hieroglificos;
hase perdido en la peste de Sevilla».

Pablo de Céspedes,
*Discurso de la comparación de la antigua y moderna pintura y escultura,
donde se trata de la excelencia de las obras de los antiguos, y si se aventajaba
á la de los modernos. Dirigido a Pedro de Valencia, y escrito a instancias suyas.
Año de 1604.*
En Juan Agustín Ceán Bermúdez,
Diccionario histórico de los más ilustres profesores de Bellas Artes en España, t. V
Real Academia de Bellas Artes de San Fernando/Imp. de la Viuda Ibarra,
Madrid, 1800
Apéndice:
Fragmentos de obras que escribió sobre la pintura el pintor Pablo de Céspedes,
p. 278

[Capítulo IX] La memoria de Egipto en suelo hispánico

Y llegamos a este Capítulo de cierre no sólo para culminar la recepción egipcia de naturaleza más *tangible* que atendemos en esta última parte del trabajo; también lo hacemos con el propósito de alcanzar la meta de esta investigación y así completar la *multiplicidad de contornos* de la *huella de Osiris* que, de un modo u otro, dejó la *memoria de Egipto* en el XVI hispánico, siendo el *contorno* que aquí nos ocupa –el relativo a la cultura material– sin duda el más visible por su cualidad de palpable, aunque no por ello ser el menos confuso. Confuso porque los testimonios de esta cultura material en suelo hispánico no siempre serán –según veremos– egipcios, ni siquiera *egiptizantes*; tal y como nos ha ocurrido en los Capítulos precedentes, habrá ocasiones en las que esos testimonios materiales sean *tenidos* por egipcios, aun no serlo y ni tan sólo guardar relación ninguna con la cultura de raíces faraónicas. Un matiz que en nuestro caso no le resta ni un ápice de valor a la aportación narrativa humanista de turno porque, emplazándonos en la percepción y mentalidad quinientistas, sí lo eran.

«EGO ISIS SVM». De las huellas epigráficas de las Isis
veneradas en la Hispania romana, a la fábula humanista

IX.1. Vestigios arqueológicos del culto egipcio-oriental en la Península ibérica
y su transmisión a través de los textos humanistas y la erudición anticuaria

Desprovista de cabeza y de ambos brazos, pero reconocible por el nudo *tyet* convertido en época romana en un lazo que, de forma armónica, se confundía a la altura del pecho con los pliegues de la túnica que vestía, la conocida como *Isis de Valladolid* es una muestra de la estatuaria helenística realizada en mármol, y en un tamaño considerable, que atestigua la presencia material peninsular de la diosa egipcia a merced de su expansión cultural mediterránea a inicios de nuestra Era¹. Sin embargo, hay quien ha abogado por otras posibilidades: la concurrencia castellana de esta estatua isíaca podría deberse a una importación italiana acontecida en algún momento incipiente del siglo XVII, coincidiendo con la conversión de la ciudad vallisoletana en capital de la Monarquía y en asiento de la corte de Felipe III (1601-1606), por lo que la pieza pudiera haber sido traída expresamente para ornamentar la zona de disfrute y paseo conocida como Prado de la Magdalena, quién sabe si con motivo de la serie de mejoras, ampliaciones y embellecimiento que estos jardines experimentaron en el año 1603².

¹ Ficha museística: «Estatua de Isis», siglo II, mármol, 156 x 56x 40 cm, ¿Valladolid?, núm. inv. 10218. Eloísa WATTENBERG GARCÍA (*et alii*), *Museo de Valladolid. Colecciones*, Consejería de Educación y Cultura/Junta de Castilla y León, Salamanca, 1996, p. 119. En origen, el nudo *tyet/tit* o «nudo de Isis», contrapartida masculina del pilar *dyed* (asociado a Osiris), fue un símbolo vinculado a la vida, la fertilidad y la maternidad. La teoría más comúnmente aceptada por la Egiptología es que representa una pieza de tela anudada (a menudo policromada en rojo, quizá en alusión a la menstruación); de ahí que, ya en épocas tardías, evolucionara hacia un lazo insertado en la vestimenta de la diosa. Para la iconografía del *tyet* faraónico: Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 387-388. Véase imagen de la *Isis de Valladolid* en página siguiente.

² La hipótesis de la llegada desde Italia a Valladolid de esta estatua de Isis fue defendida en los años 1950 por Alberto Balil en sus estudios sobre el culto de Isis en España. En caso de ser cierta, entroncaría con el gusto que, avanzado el Seiscientos, acabaría por instaurarse en la Corona española, llegando a su punto álgido en tiempos de Felipe IV, cuando los viajes a Italia de Diego de Velázquez incentivaron la presencia de estatuaria *egiptizante* en Reales Sitios. Fue en el segundo viaje (1649-1651), coincidiendo con los trabajos de redecoración del Alcázar, cuando el pintor de cámara recibió el encargo de adquirir un conjunto de copias y vaciados, algunos de claro signo egipcio, tales como *el Nilo* o *la Cleopatra* del Belvedere vaticano, sin los cuales «difícilmente podría considerarse plenamente realizada su misión [de Velázquez]», *cf.* Miguel MORÁN y Delfín RODRÍGUEZ, *El legado de la Antigüedad. Arte, Arquitectura y Arqueología en la España Moderna*, Istmo, Madrid, 2001, p. 52. Para la remodelación del Prado de la Magdalena en 1603, remítome a Tomé PINHEIRO Da VEIGA, *Fastiginia. Vida cotidiana en la corte de Valladolid*, Fundación Municipal de Cultura/Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, 1989, p. 176.



Venus-Cleopatra durmiendo sobre su lecho de mármol blanco [inventario de 1588]
Ninfa dormida [según inventario actual]
Escuela italiana, mediados siglo XVI | Fundación Casa Ducal Medinaceli, Sevilla

◀ Estatua de Isis conocida como *Isis de Valladolid*
Canon helenístico. Mármol, siglo II | Museo de Valladolid [núm. inv. 10218]

La constatación en España de estatuaria egipcia y *egiptizante* no se dará de pleno hasta el Seiscentos, ya sea de forma presumible en la *Isis de Valladolid*, ya sea en otros casos más claros, como el relativo a la estatua de Harsomtusemhat aparecida en la Barcelona del XVII (véase Estado de la Cuestión, nota 65), o como el tocante al monumento isíaco de primer orden, uno de los más importantes del territorio español y del mundo romano aún a día de hoy, localizado en la misma centuria en la zona oriental de la provincia de Granada³. Es cierto que para todo ello deberemos esperar al siglo XVII, pero también lo es que en el XVI es posible detectar algún que otro indicio al respecto, especialmente a través de registros e inventarios de colecciones incipientes, caso de la estatua recostada de signo cleopatrístico albergada en la colección del primer duque de Alcalá, con ecos a la *Cleopatra vaticana* (véase Capítulo III, nota 238) y que aquí ofrecemos en imagen [*vide supra*]. Ahora bien, dejando de lado estos casos puntuales de estatuaria, de factura y naturaleza completamente distintas entre sí, y que por diversas razones quedan descontextualizados o bien responden a una inquietud coleccionista (que queda fuera del foco de nuestro interés), aquello que permitió con más intensidad una recepción egipcia de *lo tangible* en suelo hispánico fueron –tal y como refleja el título de este apartado– los vestigios arqueológicos peninsulares resultantes del antiguo culto egipcio-oriental hispánico y que, llegados al XVI, fueron testimoniados, recogidos, razonados y transmitidos por textos humanistas de carácter anticuario.

³ El monumento isíaco en cuestión, formado por una base de mármol donde colocar la estatua de la divinidad (no conservada), apareció en 1623 en Guadix (antigua Acci). En un primer momento, estuvo en manos de Adán Centurión, marqués de la Estepa, ingresando luego en la colección del duque de Alcalá, donde fue instalada en la Casa de Pilatos. Del círculo erudito del primero, Centurión, formó parte Rodrigo Caro (1573-1647) quien, además de estudiarlo y dibujarlo, cotejó el monumento con otros hallazgos previos, lo que parecen ser *isiaca* (elementos culturales a que iré refiriendo), descubiertos en 1606 en el Alcázar de Sevilla. Entre ellos, una estatua de Isis en actual paradero desconocido pero que –gracias a la descripción de Caro– detectamos que se desmarca del modelo helenístico de la *Isis de Valladolid* (de pie, togada), y responde al modelo arquetípico de Baja Época: la diosa sentada en el trono y sosteniendo en su regazo a su hijo Harpócrates (=Horus niño). Dice Caro: «Es esta estatua de cinco cuartas de alto de piedra negra durísima; llaman los antiquarios y artifices balsate [sic] o pedernal egypcio; representase en ella una muger sentada con ropaje decente, de grave y hermoso rostro; tiene en su regazo un niño de poca edad, hermoso y risueño». RODRIGO CARO, *Addiciones a las Antigüedades de Sevilla y su Convento Iurídico*, BNE Ms/9693, ff. 202v [final]-203r. Aunque el licenciado de Utrera hablara de Isis en el tratado *Veterum Hispaniæ Deorum Manes sive Reliquiæ* (ca. 1628), en sus *Antigüedades* parece no reconocerla, siendo la diosa una simple «muger sentada». Para el monumento isíaco granadino (hallazgo del altar, primeros avatares y poseedores, interpretaciones, importancia y dimensión), Antonio GARCÍA Y BELLIDO, *Esculturas romanas de España y Portugal*, CSIC, Madrid, 1949, pp. 393-394. Más reciente, Jaime ALVAR, *Los cultos egipcios en Hispania*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2012, pp. 119-124. Por último, cabe indicar que el monumento de Acci actualmente se custodia en el Museo Arqueológico de Sevilla [inv. REP-08369].

La presencia en la Península de restos arqueológicos que remiten a la actividad cultural de origen egipcio no es un hecho insólito en suelo hispánico⁴. Esta presencia es debida a la incursión de los cultos egipcios en Hispania, cuya introducción se cree tardía y, en este sentido, coincidente con el proceso de romanización peninsular⁵. Precisamente por esta condición de tardía, la mayor parte de los *isiaca* (recordemos que elementos culturales), lejos de representar a dioses genuinos del panteón faraónico, respondían a deidades nilóticas, sí, pero concebidas ya bajo la pátina grecorromana. Tal circunstancia viene a significar que las divinidades llegadas a nuestras latitudes no fueron las propias de la civilización egipcia, sino las derivadas del universo religioso recreado en la Alejandría de los Lágida y luego culminado con la eclosión de Roma. Por tanto, los cultos egipcios arribados a Hispania –donde echaron raíces durante los tres primeros siglos de la Era– no fueron los milenarios del Egipto faraónico, sino los filtrados por el mundo helenístico-romano. Un matiz, éste, sin duda importante porque las creencias egipcias hispano-romanas deberían seguir sus propios patronos y tendrían sus especificidades a la hora de asentarse, siendo poco probable la veneración en la Iberia prerromana por los dioses egipcios *ad hoc*⁶. Caso paradigmático de la especificidad hispana es la exclusión del culto a Osiris, ocupando su lugar Serapis (para este dios de factura alejandrina: Introducción, Objetivos y Metodología, nota 11). Una exclusión que no sólo acentúa el desajuste existente entre la recepción egipcia de tipo cultural tenida en tiempos antiguos y la cultural en los modernos (al ser Osiris un ancestro dinástico en algunas genealogías míticas; *vide* Capítulo IV), sino también la originalidad, excepcionalidad y conveniencia del pensamiento mitopoético quinientista (al adoptar el mito osiríaco y fusionarlo, según hemos visto, con el geriónico).

La ausencia de Osiris en el seno de las creencias egipcias hispano-romanas contrasta con el arraigo que sí tuvo su paredro en época faraónica, Isis, dando lugar al consiguiente rastro de vestigios materiales relativos a la diosa egipcia, no únicamente en cuanto a estatuaria, también en lo que respecta al ámbito monumental y epigráfico. Si por un instante volvemos a situar el cursor cronológico en el XVII, en un compendio elaborado en el primer tercio de siglo con la voluntad de aunar las deidades foráneas veneradas en Hispania, el *Veterum Hispaniæ Deorum Manes sive Reliquiæ* (véase nota 3),

⁴ Ni tampoco novedoso. Su aparición en territorio peninsular ha comportado que, desde los años 1960 con García y Bellido, la arqueología *egipcia* en España y los cultos orientales hispánicos sean objeto de estudio. En el más de medio siglo que ha transcurrido, y a merced de las investigaciones encabezadas por el citado Jaime Alvar, indispensables para conocer la difusión occidental de los cultos místéricos y la absorción romana de las religiones orientales, se haya podido esclarecer que esta presencia peninsular responde a un proceso que resulta ser mucho más complejo de lo que parecía en los primeros estudios de mediados del siglo XX. Enseguida veremos el porqué.

⁵ De ahí que haya avanzado en nota anterior que se trata de un proceso más complejo de lo que se intuía en los estudios incipientes; la complejidad viene dada porque la presencia peninsular de restos materiales vinculados a la acción cultural egipcia tiene una evolución cronológica discontinua, respondiendo a dos etapas distintas e inconexas: la primera, fruto de la colonización fenicia (recuérdese la estatuilla gaditana de bronce mostrada en Epígrafe V.1.1.1) y del legado material procedente del período orientalizante, donde se sitúan los *agyptiaca* (elementos culturales, a menudo transmisores de una visión grotesca de Egipto y no necesariamente poseedores de una función religiosa), antítesis de los *isiaca* (elementos culturales, que sí tienen una dimensión religiosa y un carácter devocional). La segunda etapa conduce a la introducción propiamente dicha de los cultos egipcios en Hispania, tardía al no producirse hasta la romanización. Al respecto, Alvar, ob. cit., pp. 19-29. Es más: el culto isíaco fue un instrumento de romanización peninsular, siendo presentado como expresión activa de ‘romanidad’, *cf.* *idem*, p. 32.

⁶ A excepción de Bes (*bs*), de suma popularidad en el Egipto faraónico por sus atribuciones (dios tutelar del matrimonio, protector de los niños, etc.), cuya devoción se expandió por el Mediterráneo a partir de Baja Época tras incorporarse al panteón fenicio, lo que permitió el arraigo de su culto (más o menos trascendente según autor). Alvar, ob. cit., p. 20; Castel, ob. cit., pp. 99-102. Sin embargo, descubrimientos como la figurita de Imhotep hallada en 1974 en Menorca, plantean si Bes fue el único dios egipcio adorado en latitudes alejadas del país del Nilo.

fue recogida una interesante lápida del siglo II que había sido reutilizada en la catedral de Braga (Portugal) y que albergaba una inscripción alusiva a la *Isis Augusta*; según el autor del tratado –el citado Rodrigo Caro– el epígrafe se había ubicado originalmente «*iuxta templum ab Ægyptiis Isidis quondam dicatum*»⁷. El dato proporcionado por Caro engloba los dos tipos de vestigios apuntados en relación con los cultos egipcios: el primero, las síloges, o testimonios epigráficos, de claro contenido isíaco; el segundo, la edificación peninsular –modesta en cuanto a número, significativa por su relevancia cultural– de templos en honor a dioses de cuna egipcia, destacando los dedicados a Isis⁸. Claro que la aportación de Caro no era, ni mucho menos, nueva. La inscripción isíaca de Braga era conocida, como poco, desde el último tercio del XVI. Veamos:

ISIDI AVG. SACRVM.
LVCRETIA FIDA SACERD. PERP. ROM. | ET AVGG. CONVENTVS BRACCARAE | AUG. D.

*Dize en nuestra lengua: Esta ara es consagrada a la Diosa Isis Augusta. Dedicosela Lucrecia Fida, Sacerdotissa perpetua de los Romanos y de los Emperadores en la jurisdiccion de la ciudad Braccara Augusta.*⁹

Pese a las limitaciones que se hayan atribuido al estudio de la Antigüedad y al intento en preservarla durante el reinado de Felipe II¹⁰, cometidos generalistas como las citadas *Relaciones topográficas*, o cuando no acciones individuales, tales como la de Morales y su inclusión de esta inscripción isíaca portuguesa en *Antigüedades de las Ciudades de España* (Alcalá de Henares, 1575) –una muestra más del interés por *lo egipcio* en el humanista cordobés que fuera cronista real desde 1563¹¹–, permiten atestiguar en el último tercio del XVI el culto isíaco peninsular, en este caso bajo advocación a Augusto, uno de los innumerables epítetos que la diosa egipcia recibió en época romana¹². Del mismo modo que la inscripción isíaca lusa (la más notoria y profusa al ser luego recogida por Caro), otros registros epigráficos isíacos fueron testimoniados en el XVI, fruto de la atención erudita por esos textos latinos que se hallaban insertos en epitafios o formaban parte de inscripciones sepulcrales de carácter votivo, a merced de su valor de antigüedad y de la utilidad lingüístico-literaria que se les concedió durante el Renacimiento, cuya copia fue entendida como imprescindible en tanto que evocación viva del pasado, aunque ello supusiera incurrir en algunos casos en la falsificación de epígrafes antiguos¹³.

⁷ Cfr. Alvar, ob. cit., p. 137.

⁸ De los *iseos* esparcidos por territorio hispánico se conocen, con certeza, un total de tres: Emporiae (Gerona); Baelo Claudia (Cádiz); e Itálica (Sevilla). A los santuarios peninsulares de culto egipcio pueden añadirse, con reservas, otros dos: el de Panóias (Portugal), y el del Cerro del Molinete (Murcia). Alvar, ob. cit., pp. 28-29. Ahora bien, veremos otro posible *iseum* a colación de algún texto humanista del último tercio del siglo XVI.

⁹ Ambrosio de MORALES, *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Coronica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*, Juan Iníguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1575, «Braccara», fol. 104r.

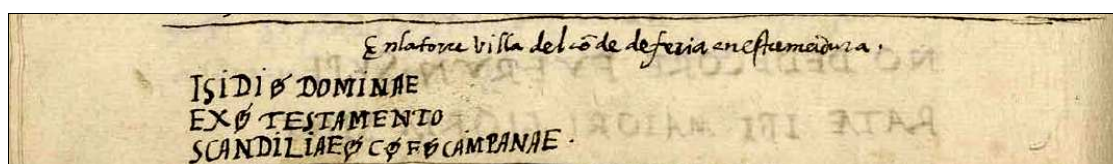
¹⁰ Al respecto, Miguel MORÁN, *La memoria de las piedras. Anticuarios, arqueólogos y coleccionistas de antigüedades en la España de los Austrias*, CEEH, Madrid, 2010, esp. cap. V: «Un rey al que no le gustaban sus esculturas antiguas. Las antigüedades clásicas en el entorno de Felipe II», pp. 201-232.

¹¹ Aun no sobrepasar a veces del referente al uso. Así, en su descripción de Asturias, Morales dice que: «Estas aras fueron tres grandes pyramides labradas de canteria, al modo de las muy celebradas de Egipto, y assi huecas por de dentro con sus caracoles q subían a lo alto y estaban en la villa de Gijón». Ambrosio de MORALES, *Coronica General de España...*, Juan Iníguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1574, lib. VIII, cap. LVII, fol. 202v.

¹² La devoción por la *Isis Augusta* convivió con otras variantes, tales como la *Isis Pelagia*, la *Isis Puellarum* (es la que aparece en el texto epigráfico de Guadix), y la *Isis Domina* (enseguida aludiré a ella en una inscripción votiva). Antonio GARCÍA Y BELLIDO, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, E. J. Brill, Leiden, 1967, pp. 106-108.

¹³ Al respecto, Alejandra GUZMÁN ALMAGRO, «La transmisión de falsos epígrafes de Hispania: una revisión de fuentes para *CIL II*, 383», en Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iunora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, pp. 67-80.

Ahora bien, ni la inscripción isíaca de Braga recogida por Morales, ni la que vamos a aportar ahora (veremos que documentada en las proximidades de Badajoz), parecen incurrir en tal riesgo falsario. El motivo no es otro que ambas inscripciones se enmarcan en una de las zonas peninsulares donde el culto misterioso isíaco fue más activo y productivo: la de contacto entre las provincias romanas de Lusitania y Baetica. Sin ir más lejos, la segunda inscripción a que voy a referir procede de la región bética, de Torre de Miguel Sesmero (Badajoz), villa conocida en el XVI como Torre del conde de Feria por pertenecer a este señorío, y que podría tratarse de la Turóbriga de Plinio¹⁴. A todas luces, hasta el último tercio del siglo XIX, con Hübner, no habrá una citación clara de esta inscripción isíaca pacense¹⁵; según precisa el epigrafista alemán en su *Corpus Inscriptionum Latinarum*, tal inscripción la toma de Ocampo¹⁶. De ahí el acento en clara: que el testimonio documental de la inscripción pacense esté asido de un supuesto ‘corpus epigráfico ocampiano’ puede despertar suspicacias falsarias por, precisamente, provenir del humanista zamorano¹⁷. La inscripción isíaca en cuestión reza como sigue:



© Biblioteca Nacional de España

En la Torre Villa del cõde de Feria en Extremadura.

ISIDI Ø DOMINAE
EX Ø TESTAMENTO
SCANDILIAE Ø C[AI] Ø F[ILIAE] Ø CAMPANAE.¹⁸

Se trata de una inscripción a modo de *exvoto* de una fémina, posiblemente de época imperial, dirigida a la *Isis Domina* (véase nota 12), en la que, pese a su brevedad textual, se usa con insistencia el *hedera distinguens* (la hoja de hiedra), que más que una función

¹⁴ *Nat. Hist.*, III, 14. Partidarios de esta identificación son Jaime ALVAR y Elena MUÑIZ, “Les cultes égyptiens en Hispanie”, en Laurent Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque International sur les Études isiaques*, Brill, Leiden, 2004, p. 85. No obstante, siguen acechando las dudas en torno a la localización exacta de Turóbriga, cifrándola en Badajoz, pero oscilando entre Torre de Miguel Sesmero y localidades como Bienvenida.

¹⁵ Hübner, *CIL*, ob. cit., vol. II, p. 127 (núm. 981).

¹⁶ Citado tal y como sigue: «Docampo, f. 20v et 146[r]», *ibidem*. No deja de ser curioso que autores como el propio Alvar o José V. Madruga Flores hayan tomado la misma citación exacta de Hübner, es decir, manteniendo la grafía *Docampo*. En nuestro caso, cabe incidir en algo que creemos importante (y extensible a la pauta seguida en todo el trabajo): las ocasiones que citemos a Hübner no empecan que se haya acudido siempre a la fuente original.

¹⁷ De este ‘corpus epigráfico ocampiano’, una síloga (*sylloge*) de inscripciones latinas atribuida al cronista, se conocen dos versiones: la primera, a merced del conocido como *Codex Valentinus*, una colectánea debida a Gaspar Galcerán de Pinós (1584-1638), conde de Guimerá, que aúna inscripciones romanas previamente recogidas por varios autores, no sólo Ocampo, también Honorato Juan, Jerónimo Zurita o Juan Ginés de Sepúlveda, entre otros; en cuanto a la segunda, se trata del conocido como *Libro de Ocampo*, de copista anónimo, al que me referiré más adelante por las implicaciones que conlleva en relación a otra inscripción isíaca, en este caso tarraconense. Ambas versiones del ‘corpus epigráfico ocampiano’ están en BNE Mss/3610 y Mss/5973, respectivamente.

¹⁸ *Colección de epitafios e inscripciones antiguas y medievales*, siglo XVI, BNE Mss/5973, fol. 20v. Tal y como señala Hübner, la inscripción isíaca se repite en el mismo documento, con pequeñas variaciones en lo tocante al texto de encabezamiento: «En la torre del conde de feria [escrito sobre tachado] a la puerta de porrallo in tabula marmorea in frontispicio domus» [*idem*, fol. 146r]. Para algunos (en base a Hübner), esta *Colección de epitafios* puede tratarse en verdad del *Libro de Ocampo* (véase nota anterior). Sea como fuere, una de las primeras propuestas de traducción de este texto epigráfico la ofreció el marqués de Monsalud: Mariano Carlos SOLANO Y GÁLVEZ, “Inscripciones visigóticas y romanas. La Torre de Miguel Sesmero”, en *Revista de Extremadura*, vol. I, núm. 1 (1899), pp. 30-34; transcripción y traducción en p. 33: «A Isis Soberana | don ofrecido por testamento | de Scandilia Campana, hija de Cayo». Más actualizada es la sugerida por Alvar: «A la Señora Isis, por el testamento de Scandilia Campana, hija de Caius» (ob. cit., p. 57).

de interpunción (para separar partes del texto en inscripciones epigráficas), es en este caso meramente decorativo, algo habitual en los monumentos romanos de carácter funerario. Si reparamos en este tipo de detalles es porque, junto a la localización que precisa el texto («En la Torre Villa del conde de Feria en Extremadura») y su posible asociación con la localidad de Torre de Miguel Sesmero/Sexmero¹⁹, nos desmarcan esta inscripción isíaca de Badajoz de esos aledaños falsarios que decíamos unas líneas atrás, convirtiéndola en una pieza significativa –aunque por desgracia hoy perdida– de la recepción egipcia quinientista en lo que a cultura material se refiere.

La proliferación, no sólo en la Lusitania y la Baetica, sino en el resto de territorio peninsular de vestigios arqueológicos isíacos tales como las inscripciones epigráficas comentadas, debe acompañarse del conjunto de santuarios dedicados a la diosa (*iseum*) que salpicaron el suelo hispánico a causa de la expansión mediterránea del culto a Isis apuntada en otras partes del trabajo y de la exitosa inclusión de sus ritos místéricos en la religión romana de época imperial²⁰, sin olvidar su asimilación, identificación y fusión con otras deidades del mundo antiguo²¹. Pudiera dar la sensación de que estas cuestiones de índole cultural en torno a Isis no guardan relación con la investigación. Todo lo contrario. Formaban parte del imaginario egipcio quinientista, no únicamente en el plano erudito (sin ir más lejos, recuérdese la difusión del *Asno de oro* de Apuleyo a partir de la versión de Cortegana, o el éxito que gozó esa obrita de Cortés de Albácar sobre *la arte de navegar*); también en el plano teóricamente *popular*, por lo que no debe extrañar el coqueteo con los misterios de Isis –a modo del Lucio de Apuleyo– del Lázaro protagonista de la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* (Amberes, 1555)²², episodio literario que entronca con la exaltación mitificadora de tipo iniciático de la figura isíaca experimentada en el mundo hispánico del XVI, trasladándose de forma plástica a escenas de cariz costumbrista, tales como la mostrada anteriormente en la que –según el grabado ofrecido en Capítulo VII del trabajo– unos paseantes se postran ante una imagen de la diosa llevada a lomos de un asno. Un imaginario que, al tomar *volumen* tridimensional gracias a los restos materiales (ya fueren auténticos o falsos), contribuyó a abonar la idea de una presencia *real* y *contrastada* de los egipcios en la España de tiempos pretéritos –hasta el punto de acomodarla en algunas esferas de la Historiografía y la Arqueología españolas hasta las postrimerías del siglo XIX²³.

¹⁹ Puesto que, junto a Almendral, fueron las últimas villas agregadas al condado de Feria a fines siglo XV. Cfr. Fernando MAZO ROMERO, “La intervención del segundo conde de Feria en la Guerra de Sucesión castellano-portuguesa”, en *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 37, 2 (1981), pp. 429-454.

²⁰ Al respecto, José BELTRÁN FORTES y Rafael ATENCIA PÁEZ, “Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica”, en *SPAL*, 5 (1996), pp. 171-196. Tal inclusión se enmarcaba en la propagación de las religiones orientales en el paganismo romano y en el proceso de adopción de otros tantos ritos místéricos (como los relativos a Mitra o Eleusis). En el caso de Isis, cuyo culto se vio favorecido por el aumento exponencial de sus epítetos, recuérdese que una de las advocaciones más populares fue el de *Isis Pharia*, gracias al cual su veneración traspasó las fronteras egipcias y se instaló en la Roma imperial, sobre todo de la mano del *Navigium Isis* (véase Epígrafe V.1.1.1).

²¹ Con Venus, Diana, Ceres o Juno, sincretismos que otorgaban una dimensión isíaca por doquier, hasta el punto de –tal y como decía Apuleyo– situar a Isis bajo el prisma de *lo absoluto*: «Mi divinidad, aunque única, es venerada por todo el orbe bajo diversas formas, ritos diversos y nombres distintos», *Metamorfosis*, lib. XI, 5, 1-2.

²² «Y cierto señor [es] que he yo passado algun tiempo que quisiera ser mucho mas el Licenciado asno, que Lazaro de Tormes». [ANÓNIMO], *La segunda parte de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*, En Casa de Martín Nucio, Amberes, 1555, cap. XVIII, fol. 53r. [hay error de foliación y en realidad corresponde al fol. 65v].

²³ Así, a mediados de la centuria, en 1850, fueron ‘descubiertos’ en el puerto de la ciudad de Tarragona fragmentos de un supuesto ‘sarcófago egipcio’, a lo que siguió la localización de una presunta *momia*. El arqueólogo, y por aquel entonces director del Museu Arqueològic de Tarragona, Bonaventura Hernández Sanahuja (1810-1891), se encargó de explicar el insólito hallazgo: «Parece probable que este sepulcro fuera destinado á recibir los despojos

Es posible que la zona peninsular donde ese *volumen* adquiriera proporciones más notorias en lo tocante a templos dedicados al culto de deidades nilóticas fuera en el noreste, en el Principat de Catalunya. Y, en cuanto al culto isíaco, sobresale el caso de Sant Pere Sescelades, iglesia en las afueras de Tarragona (tanto de la Tarraco romana como de la urbe renacentista), donde se ha venido emplazando un *iseum* provincial extraurbano, hipótesis verosímil dado que la presencia acuífera era indispensable para la celebración de los ritos isíacos y, en este caso, se trata de un enclave con abundantes pozos de agua (con tendencia a salobre, de ahí su nombre)²⁴. La cuestión es desde cuándo existía la idea de que esta iglesia hubiera sido antaño un *iseo*. Veamos:

El templo de sant pedro dicho de las Saladas (...) se ha de presumir que era el templo de la diosa Isis que solia edificar en el Emporio. Y aquellas tres columnas Ionicas que son alli reluzientes devian ser del portico que solian hazer delante del templo q en vulgar castellano se dize cobertizo, porque los q yvan al templo si estava cerrado y agua les tomava allí no se mojassen. Y ansi se halla una piedra escrita en Tarragona la qual en summa dize que a Isis sacrificio Clodia Osiana en honra y memoria de su hija Iulia Sabina, la qual piedra dize ansi:

ISIDI. AVG. | SACRVM | IN HONOREM | ET MEMORIAM | IVLIAE SABINÆ | CLOD. OSIANA | MATER.²⁵

del caudillo que condujo la colonia egipcia á España, ó tal vez de alguno de sus descendientes. Nos induce á creerlo así el ver repetido el mismo personaje en todos los cuadros históricos, los cuales guardan armonía con la historia de Hércules Egipcio, que, según los escritores antiguos y nuestras crónicas tradicionales, visitó la Península Ibérica antes de la colonización fenicia. He aquí, pues, en nuestro concepto explicado el mito de Gerion, venido del Africa, tiranizando el país, y á Osiris y Hercules libertando á los naturales. Desconfiados estos, según parece, tampoco recibieron con gusto á los egipcios; sin embargo, pronto se adherieron á ellos atraídos por la benevolencia y dulzura de su caracter (...). Esta hipótesis, que está en armonía con las tradiciones de España, con la teogonía y mitos de los egipcios, con los escritores y geógrafos antiguos, y finalmente con la historia general de todos los pueblos del litoral del Mediterráneo, se halla explícitamente confirmada en los fragmentos del sarcófago, á despecho de los críticos modernos, que envidiosos de nuestras glorias y de la prioridad de la civilización ibera en Europa, se han empeñado con sofismas en destruir un hecho que no puede ponerse en duda, según queda demostrado. Es evidentísimo que existió una civilización egipcia en España». Extraído de: Bonaventura HERNÁNDEZ SANAHUJA, *Resúmen histórico-crítico de la ciudad de Tarragona, desde su fundación hasta la época romana, con una explicación de los fragmentos del Sepulcro Egipcio descubiertos en 9 de marzo de 1850*, Sociedad Arqueológica Tarraconense, Imprenta José Antonio Nello, Tarragona, 1855, pp. 19-21. Según indica Sanahuja, algunos fragmentos del sarcófago mostraban al Hércules egipcio luchando contra los Geriones. Para la defensa de sus argumentaciones, Sanahuja se sirvió del primer libro de la *Coronica* de Florián de Ocampo. Sí, Ocampo como fuente de autoridad vigente en pleno siglo XIX. Este 'descubrimiento' tarraconense tuvo su réplica en mayo de 1859, en la cercana de Torredembarra. Al respecto, Esther PONS, "El redescubrimiento de Egipto por españoles: las primeras colecciones del Museo Arqueológico Nacional", en J. M. Córdoba *et alii* (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto. Viajes, hallazgos e investigaciones*, Supplementa ad Isimu-Estudios sobre Oriente Antiguo y Egipto UAM, serie II, vol. I, Madrid, 2001, pp. 295-308; Carmen MARCOS, "Sobre las falsificaciones egipcias de Tarragona a mediados del siglo XIX", en *BMAN*, t. XIV, 1-2 (1996), pp. 157-178. Tales fragmentos "egipcios" —a todas luces, falsificaciones— se custodiaban en el MAN. De todos modos, los sarcófagos tarraconenses no son un caso aislado en el campo de las ciencias sociales del XIX. La existencia de ciertos objetos de diversa índole hallados en Ciudad Real llevaron a «afirmar la presencia de los fenicios o quizás egipcios [por] la existencia de una figura de bronce encontrada en los campos de la antigua Oreto, figura cuyo aspecto y líneas generales recuerdan la serenidad, sencillez y gracia de las egipcias; no me hubiera atrevido, sin embargo, á hacer semejante afirmación si las excavaciones practicadas en el cerro de Montalegre y los objetos encontrados en ellas (...), así como el existir en Sevilla el pedestal de una estatua dedicada á la diosa Isis (...), nos permitiera dar hoy como cierta su venida [de egipcios] a España. Pero más notables que aquellas, aunque de genealogía más incierta, son las inscripciones de Peña Escrita, término de Fuencaiente (...). ¿Son estas inscripciones verdaderos jeroglíficos?». Antonio BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA, *Historia de la provincia de Ciudad Real desde los tiempos remotos hasta la invasión de los árabes*, Impr. Cayetano González, Ávila, 1898, cap. III, pp. 43-44.

²⁴ Aun no estar tipificado como tal por Alvar en su relación de templos hispánicos destinados *ex profeso* al culto egipcio (*vide* nota 8), pero sí por quien fuera uno de los máximos especialistas para la tarraconense, Alföldy, que hace cuatro décadas situó el templo de Isis en cuestión en el Cerro de la Oliva, altozano al norte de Tarragona: Géza ALFÖLDY, *Die Römischen Inschriften von Tarraco (RIT)*, De Gruyter, Berlín 1975, inscripción isíaca en RIT 35.

²⁵ Luys PONS DE YCART [sic], *Libro de las grandezas y cosas memorables de la Metropolitana, Insigne y Famosa Ciudad de Tarragona*, Impr. Pedro de Robles y Juan de Villanueva, Lérida, 1572, cap. XXXVI: «Que trata de algunos edificios que parecē templos antiguos donde se especula a que dioses o diosas podian ser dedicados», ff. 224r-225r.

Aun haber sido escrita originariamente en catalán hacia 1564, su obra más conocida, quizá por ser la única que llegó a publicarse en vida de Lluís Pons d'Icart (1518?-1578), vio la luz como *Libro de las grandezas y cosas memorables de Tarragona* (Lleida, 1572), casi al punto de eclosionar las *Relaciones topográficas*, por lo que su impresión resultaba afín a esa manifiesta voluntad que pululaba entre humanistas, anticuarios y eruditos del último tercio de siglo de tomar contacto con los vestigios y elaborar aproximaciones arqueológicas, siendo para Pons la Tarraco romana y lo que, de ella, había pervivido en la urbe coetánea. Una contribución, la suya, que con acierto topográfico sirvió para identificar monumentos y recintos antaño excelsos: puerto, foro, circo, anfiteatro, zona palaciega augustea, acueducto y templos, tales como el de Isis referido en el fragmento de la página anterior y en la cita textual que, en su lengua original, abre este Capítulo.



«TERRAGONA», de Antoon van den Wijngaerde (1563)
© Ashmolean Museum, Oxford University, London

La flecha en rojo señala la dirección hacia la zona donde, fuera de la escena, se encontraría el emplazamiento de Sant Pere Sescelades y, antaño, el templo de Isis (el *iseo* tarraconense).

Esta panorámica de Tarragona la tomó el artista flamenco, especializado en vistas urbanas y cuya labor fue muy apreciada y elogiada por Lluís Pons d'Icart, desde la torre de la iglesia de Sant Fructuós, en la actual plaza Corsini. Si la ofrecemos es porque, aun no apreciarse la ubicación exacta al quedar fuera de escena, Sant Pere Sescelades –el antiguo santuario de Isis, según Pons d'Icart– estaría siguiendo en línea recta desde el Convent de Sant Domènec (rotulado «S. Domingo»). Otros edificios conventuales o eclesiásticos de referencia son Santa Anna y Nuestra Señora de Loreto (altozano, lateral izquierdo), recién edificada cuando Wijngaerde realizara su dibujo. De los tres, Sant Pere Sescelades es el que contaba con mayor antigüedad y prestigio. Erigida a mediados del siglo XIII sobre los restos de un anterior templo visigótico, la iglesia medieval llegó a adquirir el rango de Priorato en 1304. Por desgracia, el recinto fue demolido por las tropas francesas durante el asedio que sufrió la ciudad en 1641, enmarcado en la Guerra dels Segadors.*

* Al respecto, Antoni JORDÀ FERNÀNDEZ, *Història de la ciutat de Tarragona*, Cossetània, Valls, 2006, p. 59. Asimismo, breve referencia en *Analecta sacra Tarraconensia. Revista de Ciències Històric-eclesiàstiques*, vol. LXVII, 2 (1994), p. 423. Y, por último, Manel GÜELL JUNKERT, *El setge de Tarragona de 1641*, Arola Editors, Tarragona, 2003. Actualmente, el lugar carece de vestigios arqueológicos significativos, salvo restos cerámicos y parte de un muro, de cronología y función indeterminadas, hallados durante las obras de edificación de la nueva biblioteca universitaria del Campus de la Universitat Rovira i Virgili que ha conservado, eso sí, el nombre de Sant Pere Sescelades. Montserrat PÉREZ SERRA, *Memòria d'excavació: Seguiment Arqueològic d'Obres Biblioteca de la URV a Sant Pere Sescelades a Tarragona (març-abril 2001)*, Servei Arqueològic URV, Direcció General del Patrimoni Cultural-Servei de Suport Tècnic i Inventari, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, ref. 3155 (2001), pp. 2-11.

Salvo que pueda tratarse de una omisión (ya sea por descuido o por error tipográfico), lo cierto es que existe una diferencia –no menor– en el texto impreso de Pons d'Icart respecto al manuscrito original. En el primero, el impreso, se precisa que «el templo de sant Pedro dicho de las Saladas se ha de presumir que era el templo de la diosa Isis»; en el segundo, recuérdese que redactado en catalán, «se ha de presumir que era allí [=temple de sant Pere de *Ses Saladas*] lo temple de Isis i Serapis». En ambos casos, Pons incide en que aquella zona de edificación correspondía al «Emporio», puesto que:

el templo de la diosa Isis y Serapis dize Vitrubio que edificavā en el Emporio, que es cierto lugar donde se tratavā y teniā ferias de mercaderias, y ansi Floriā de Campo en su cronica (...) hablādo de la ciudad de Ampurias dize que (...) es lugar de trato y ferias.²⁶

En efecto, Vitrubio hizo notar en el primer libro de su tratado *De Architectura* (XII, 5) que los templos de Isis y Serapis debían ubicarse en la plaza porticada del mercado (las tres columnas jónicas que, dice Pons, «devian ser del portico que solían hazer delante del templo»), actuando a modo de cerco, dentro del cual (al margen del uso práctico para resguardarse de la lluvia, según Pons) los iniciados se encerraban en el ceremonial celebrado durante las fiestas mistericas anuales²⁷. La cuestión es que en el texto original de 1564, en que Pons d'Icart refiere al «templo de Isis y Serapis», no alude en ningún momento a la inscripción «ISIDI AVG.», quizá porque en los años que transcurrieron hasta fraguarse la versión impresa de 1572 (con otra edición aparecida de inmediato, en 1573, con algunas correcciones) fuera el lapso temporal en que apareció esta inscripción isíaca, permitiéndole al autor del *Libro de las grandezas* abogar por la condición de *iseo*, y no de *serapeo* (de ahí la supresión de Serapis), del templo habido en la capital de la Citerior, según parece bajo advocación a la Isis por excelencia, la relativa a la augustea. La significativa incorporación de esta inscripción isíaca en el texto impreso respecto al manuscrito original, y la consiguiente omisión de Serapis, delatan los esfuerzos de Pons por la precisión y rigurosidad (indisociables de su condición de doctor en leyes), que él mismo se esmeraba en denotar en la dedicatoria de la obra, dirigida a Felipe II:

Este [libro] reciba V. M. cō aquel animo q yo su fiel vassallo se lo offrezco, y mādele por su real clemēcia tomar debaxo de su amparo y protecciō pues sera tambien menester por ser peligrosas las cosas q se sacan a [la] luz en estos tiēpos tan avisados porq con este favor y merced no sera mal tratado este mi trabajo, ni mordido de los q tienen officio de mordicar sin dar algū fructo de sus ingenios (...).²⁸

En el trasfondo de estas palabras –que supuran cierta justificación o énfasis en cuanto a la *veracidad* de lo expuesto en la obra– quizá resida una voluntad del autor en querer desmarcarse de los apócrifos, de los testimonios falsos. Por lo que a nosotros respecta, los restos materiales y los vestigios arqueológicos asegurados como egipcios no tenían porqué serlo, ni responder a *probada* autenticidad. De ahí que manuscritos epigráficos (como posiblemente sea el *privilegio* de Chindasvinto en Clodio relativo al culto de Isis

²⁶ Pons de Ycart, ob. cit., fol. 219v.

²⁷ Tal disposición arquitectónica se observa bien en las plantas de este tipo de templos, siendo éste el caso, precisamente, del de Isis en Ampurias. Recuérdese que es uno de los *iseos* señalados por Alvar (recogidos en nota 8), aunque cabe decir que el santuario de Isis ampurdanés ya fuera estudiado a fondo en Josep PUIG I CADAVALCH, *L'arquitectura romana a Catalunya*, I, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1934, p. 90 y ss. (planta del templo, p. 91).

²⁸ Pons de Ycart, ob. cit., «Epístola dedicatoria a Sacra Catholica y Real Magestad», fol. s/n.

y *Hossiridis*, véase Capítulo V, nota 18), o los propiamente en soporte epigráfico (sin dejar Galicia, el supuesto hallazgo acaecido hacia finales siglo XVI de una inscripción contenedora del epitafio de Diodoro, el «EGO ISIS SVM», al que volveré más adelante), resultaran ser falsos, fruto de esa inquietud ligada a la demostración a toda costa de la remota antigüedad del lugar, así como de esa *transgresión humanista* al servicio del uso del mito egipcio, en sentido análogo al visto en otros aledaños del trabajo en relación a la genealogía, la historiografía o al acto fundacional. Entre ellos, el paradigma apócrifo que desde las postrimerías del XV venían significando los ‘descubrimientos’ acaecidos en la localidad italiana de Viterbo, formados por varios fragmentos marmóreos y por la *columna osiriana* (véase Epígrafe IV.1.1.1). Claro que estos hallazgos, convenientemente dados a conocer por Nanni, se complementaban y completaban con una inscripción isíaca –también aparecida en Viterbo– a la que ya en su día aludiera Giehlow²⁹. Aunque parecía bastar con esta inscripción isíaca viterbiense para poder calibrar la aceleración que, al entrar en el XVI, había experimentado la recepción egipcia, tanto en Italia como en el Sacro Imperio, lo cierto es que el impacto de esta *losa* no sólo fue menor en España, sino que –situando el cursor en el otro extremo de la centuria– fue objeto de los embistes de Antonio Agustín quien, en efecto, no desaprovechó la ocasión que le brindaban sus *Diálogos* para denunciar el falsario obrado por el humanista de Viterbo:

frai Juan Annio havia hecho esculpir ciertos carateres en una losa, y la hizo enterrar en una viña, la qual havia de ser cavada presto junto a Viterbo; y quan supo que havia cavadores en la viña, les hizo cavar hazia donde estava su losa, diziendo q el hallava en sus libros que en aquella parte havia un templo, el más antiguo del mundo; y como se cavasse hazia la losa, el primer q topo con la piedra se lo vino a dezir; y el hizo q la descubriessen poco a poco, y comenzo a maravillarse de la piedra, y de los carateres, y tomando copia della fue a los que tenian cargo de la ciudad, y les dixo que cumplia mucho a la honra de la ciudad que aquella piedra se pusiesse en la parte mas honrada della porque alli estava la fundacion de Viterbo, q era mas de dos mil años mas antigua q Romulo, pues la fundaron Isis y Osiris (...); y de esta piedra andan también los traslados de molde, y creo q comienza: EGO. SVM. ISIS.³⁰

IX.1.1. Un testimonio isíaco excepcional: «la Isis» de Lluís Pons d'Icart en las *Epigrammata antiquæ urbis tarraconensis* (ca. 1565-1578)

En el instante de ver la luz la obra de Pons d'Icart aún faltaba mucho para que Agustín arremetiera contra la *losa* de Viterbo y, por extensión, contra la fabricación y uso de los falsos epigráficos. Pero las sospechas que rondaban a la figura de Nanni estaban en el orden del día desde los años treinta del XVI (recuérdese, por ejemplo, la condición de «cosa imaginaria» que Vives otorgaba al cometido del humanista italiano, *vide* Epígrafe V.1.2), por lo que si la *losa* viterbiense convertía a la ciudad donde había sido hallada en dos mil años más antigua que Roma, pudiera parecer que la sorpresiva aparición de la inscripción isíaca tarraconense iba encaminada a demostrar tres cuartos de lo mismo³¹.

²⁹ Giehlow, art. cit., pp. 41-46.

³⁰ Agustín, *Diálogos...*, ob. cit., *Diálogo Onzeno*, p. 448.

³¹ Aunque cabe puntualizar que Pons no lo dice explícitamente. Al ponderar la fundación de Tarragona se inclina por el tradicional tubalismo; asiendo en parte las teorías fundacionales de Nanni, en base a la autoridad que Ocampo representaba para el autor tarraconense, Pons explica que «por la mucha autoridad de Beroso, historiador Caldeo, y de Iuan de Viterbo su commētador, que assi lo llama Floriã de Campo, se deve tener q la ciudad de Tarragona fue en su principio edificada por Tubal, hijo de Iaphet y nieto de Noe». Pons de Ycart, ob. cit., fol. 77v.

De ahí la preocupación de Pons por esos *peligros* que entrañan «las cosas que se sacan a la luz en estos tiempos tan avisados», avivada por la gran admiración que, al parecer, Pons sentía hacia Agustín³². Es probable que ambos llegaran a tratarse en persona, aun coincidir brevemente en Tarragona, donde el primero murió en junio de 1578, poco más de un año después de que el segundo tomara posesión como arzobispo, en febrero de 1577. Eso sí, tiempo suficiente para que Pons fuera a dedicarle a Agustín el último proyecto en el que estaba trabajando desde mediados años sesenta –hasta truncarse en 1578, año de su muerte– y que prometía ser todo un logro en los *corpora epigraphica* del último tercio del siglo XVI: las *Epigrammata inscriptiones antiquæ urbis tarraconensis*, recopilación de inscripciones romanas halladas en la ciudad, en sus inmediaciones y en localidades próximas, magna labor que finalmente quedó inédita, al parecer porque no convenció ni suscitó el interés suficiente en su admirado Agustín para ser publicada³³. Ahora bien, que no entra a imprenta no implica que fuera un proyecto desconocido, todo lo contrario. De hecho, el propio Morales se mostraba aliviado en sus *Antigüedades* al no tener que ser necesario ahondar demasiado en Tarragona, urbe obviamente prolífica en cuanto a inscripciones romanas; un alivio presumible cuando confiesa que

me quitara el trabajo de escribir mucho desta ciudad el andar ya impresso el libro de las grandezas dellas q escrivio (...) Micer Luys de Ycart (...). Y si como anda ya impressa esta obra, anduviera tambien otra que promete alli de las inscripciones antiguas q ay en la ciudad, menos tuviera yo que escrivir.³⁴

Y es por esta apreciable acomodación de Morales en Pons y en el hecho de que todo lo que debiera documentar para Tarragona estaba ya aunado en la producción epigráfica, tanto la impresa como la inédita, del autor oriundo de esta ciudad, que el humanista cordobés reunió sólo algunas de las inscripciones halladas en esta latitud sureste del Principado, pero no la relativa a Sant Pere Sescelades, siendo la de Braga la única de índole isíaca finalmente recogida en las *Antigüedades*. Todo lo contrario de Pons d'Icart. Que en el manuscrito de 1564 hubiera aludido al santuario de culto egipcio («lo temple de Isis i Serapis»), que elevaría en 1572 a la categoría de *iseum* en base a la aportación de la inscripción isíaca, no era razón para no volver a incluirla en sus *Epigrammata*, dada la exhaustividad que exhala –aun las reticencias de Agustín– esta recopilación postrera de Pons. Una voluntad del erudito tarraconense de ir ampliando su labor que le condujo no sólo a recoger la inscripción isíaca en el cuaderno donde iba anotando los epigramas esparcidos por la zona, sino también a dotarla y nutrirla con una serie de consideraciones *satélite*, alrededor de ella, lo que nos sugiere dos cosas: la primera, un

³² Al concederle al humanista aragonés indiscutible autoridad en ciencias humanísticas y latinas, por lo que Pons envió a Agustín algunas cartas en los años 1570 para tenerle al tanto de las inscripciones que iba localizando y documentando en Tarragona, y pedirle consejo sobre ellas en cuanto a interpretaciones y correcciones. Al respecto, Jaume MASSÓ CARBALLIDO, “Un apunt sobre Géza Alföldy i les fonts epigràfiques tarraconines manuscrites dels segles XVI i XVII”, en Jordi López Vilar, *Tarraco biennial. Actes 1er Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. Novelats epigràfiques. Homenatge a Géza Alföldy*, Fundació Privada Mútua Catalana, Tarragona, 2013, pp. 185-191.

³³ Pons presentó a Agustín su proyecto de *Epigrammata* en una carta (s/f) dirigida al arzobispo, recogida en «Epistolari d'Antoni Agustí», BUB Mss. 94, fol. 91r/91v. El manuscrito completo, que compila las inscripciones, su transcripción y su procedencia, se conserva en la biblioteca alemana del Príncipe Augusto de Wolfenbüttel, la Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: [Lluís PONS D'ICART], *Epigrammata (I. E. inscriptiones antiquæ) urbis tarraconensis non sine (absque) labore magno... transcripta et aggregata per Ludovicum Pontium ab Icardo...*, Beschreibung von Cod. Guelf.20.11/Heinenmann-Nr.3239. Existe otra copia –la aquí consultada– en BC, cuya referencia daré en nota pertinente. Para la presunta desaprobación de Agustín a las *Epigrammata*, Massó Carballido, art. cit., p. 189.

³⁴ Morales, *Las antigüedades...*, ob. cit., lib. VI, «Tarragona», fol. 64r.

interés por *lo egipcio* más explícito en Pons que en Morales, con tendencia a no sobrepasar –según apuntaba– del referente al uso; la segunda, que Pons iniciaba el cometido de sus *Epigrammata* a mediados años sesenta, es decir, cuando el campo de los *studia epigraphica* estaba afianzado y sumido en un proceso de ‘academización’ desde que, décadas atrás, Apianus hubiera asentado el modelo de cómo debían ser este tipo de investigaciones y recopilaciones epigramáticas con las *Inscriptiones Sacrosanctæ Vetustatis non illae quidem Romanæ* (Ingolstadt, 1534), la primera de alcance *universalista* dado que, ultra las inscripciones documentadas en Roma, la finalidad última de la obra era compendiarlas en su *totalidad*, es decir, en el conjunto del mundo romano.

El corógrafo, cosmógrafo y humanista alemán Petrus Apianus (1495-1552) no aparece aquí por casualidad. De autoría compartida con el poeta y profesor de la universidad bávara de Ingolstadt, Bartholomæus Amantius, y con respaldo económico de los Fugger (en particular Raimundo, consejero de Carlos V), las *Inscriptiones Sacrosanctæ* encajaban en un contexto como el de los años veinte y treinta del XVI en que, junto al convencimiento de que los tiempos antiguos ‘renacían’ a merced de los modernos (el *Wiedererwachung* de Dürer; la *Rinascita* de Vasari; la *Renaissance* de Belon), se empezaba a concebir la antigüedad desde una óptica temporal y espacial que debía ser *total*, compacta, de conjunto³⁵. Y de este concepto *total* no podía desligarse el mito egipcio recepcionado a través de la antigua Roma. Con el florecimiento de tipificaciones como *antiquitas*, *sancta vetustas*, *sacra vetustas* o *sacrosancta vetustas* se ponía el acento en que los vestigios de la Antigüedad eran ‘sagrados’ *per se*, siéndolo por tanto también los que tuvieren un hilo de conexión con Egipto. De ahí que, al éxito y profusión de las *Inscriptiones Sacrosanctæ* de Apianus, que ejercieron notorio influjo en empresas vistas en otras partes de la investigación, caso de las *Antigualhas* de Hollanda, debamos añadir las *Epigrammata* de Pons: no sólo por estar embadurnadas con esos tintes *sacros*; no sólo por la voluntad del autor tarraconense en traspasar, a imagen y semejanza de Apianus, los estrictos límites urbanos y –según decía– aunar los epígrafes detectados en las inmediaciones de Tarragona (Arc de Berà, Torre dels Escipions), y en localidades próximas (Salou, Siurana, Vilafortuny...); también por el hecho de dotar a la inscripción isíaca de Sant Pere Sescelades con esas consideraciones *satélite* que ahora anunciaba.

Formalmente, la inscripción tarraconense de *Isis Augusta* como parte del epitafio en memoria de una dama romana no deja de ser, en las *Epigrammata* de Pons, una *excusa* para desatar un cúmulo de consideraciones y argumentaciones en torno a la diosa, quién sabe si motivadas a diluir cualquier ápice de sospecha que pudiera recaer sobre este testimonio epigráfico y, ya de paso, sirviera para desmarcarlo de la *losa* de Viterbo, aunque en algún momento Pons caiga en el recurrente diodoriano del «EGO ISIS SVM», tópico literario propio del imaginario egipcio quinientista, tal y como comentaremos. Antes de entrar en materia, empero, y para una mejor comprensión de este cúmulo de consideraciones y argumentaciones, el lector observará que el texto de Pons d'Icart se ha dividido en 3 partes, que corresponden a las separaciones de párrafo que, como cabe suponer, son inexistentes en el manuscrito original (el cual puede consultarse en el Apéndice de Textos, Documento IX). Veamos aquí la transcripción del texto:

³⁵ En medio de ese «proceso de autorrealización y toma de conciencia» que Erwin Panofsky dijera en su día. Panofsky, *Renacimiento y renacimientos...*, ob. cit., pp. 40-41.

ISIDI. AVG. Dic Isidi Augustæ Sacrum in Honorem et Memoriam. Iuliæ Sabinæ Clodia Osiana Mater. Isis enim filia fuit Inachi, prius Io dicta, et regina et dea Aegyptiorum, eo quia late iusteq; imperaverat, multaq; Ægyptiis com[m]oda fecerat et lit[t]eras eis instituerat, et adeo divinum post mortem meruit honorem quod signis diceret eam hominem fuisse, capite veniebat per lectendus [h]ordei segetem invenit Isis, et mide spicas marito regi [=Osiris] et eius consiliario Mercurio [=Hermes Trismegisto] demonstravit, et postea Cererem dictâ fuisse quidam aurumant, et plura habuisse nomina ferunt nota Isidis epithaphium.

Ego Isis svm Aegypti regina a Mercurio erudita, quæ ego legibvs statui, nullus [sic]* solvet. Ego svm mater Osiridis. Ego svm prima frugum inventrix. Ego svm Ori [Horus] Regis mater. Ego svm in Astro canis refulgens, mihi Bubastya [=Bubastis] urbs condita est. Gaude gaude [sic] de Aegyptæ, quae me nutriti.

De huius modi dea loquitur Alex[andri] ab Alexandro ni 6 lib. Genial, cap. 4 et ni cap. 8 et lib. 1 cap. 18 et lib. 5 cap. 10 tradit quibus solis inter Græcos permissum erat isidem sive _____ [ilegible; propuesta: consueverint] iurare ubi dixit quod Thebeis et ni cap. 12 lib. 3. sacrū animal[i] Isidis et propria victima esse anserem et alia plura ni diversis libris et capitalis de Iside scripsit que perte videre poteris.³⁶

El mito de Io aunado en las tradiciones ovidiana y teodonciana (*vide* Capítulo V, nota 13), supuso a lo largo del siglo XVI una forma de hibridación greco-egipcia si bien con un recorrido distinto al de la mitografía osiriana volcada, tal y como hemos visto, en la *Genealogia illustrissime* de 1536 y en sus ramificaciones; una hibridación que alentaba a estrechar lazos entre Io e Isis hasta el punto de no poder dissociar la una de la otra. Esta asimilación de ambas cobró todavía mayor fuerza en base a contribuciones como el citado *diccionario* de Calespino, que en 1565 –a la par que Pons d’Icart iniciaba la elaboración de sus *Epigrammata*– conoció varias reediciones que vieron la luz ese mismo año en ciudades claves en el mundo impresor, tales como Lión (en las prensas de Theobaldus Paganum y las de Hæredes Jacobi), o Venecia (en este caso, las aldinas). No se trata de una feliz coincidencia ni de un detalle baladí. El *diccionario* de Calespino abogaba por adjudicar a Ínaco, el dios-río de Argólida y padre de Io (como mínimo en

* ‘Nullus’ en vez de probablemente *nullum*.

³⁶ Lluís PONÇ DE ICART, *Epigrammata Tarraconensis*, BC Ms. 1779, fol. 118r-118v. Para el texto original, que presenta algunas dificultades a la hora de consultarlo debido al problema de una corrosión del folio provocado por la tinta ferrogálica que ha ocasionado su oxidación y degradación, recuérdese que puede consultarse en el Apéndice de Textos de la investigación, Documento IX. Aun ser un texto difícil en algunas partes, más que por el precario estado del soporte, por el uso de ciertos términos erosionados por la escritura en latín propia del XVI, ofrezco a continuación mi propuesta de traducción al castellano:

«ISIS AUGUSTA. A ISIS AUGUSTA DE CLODIA OSIANA, MADRE DE JULIA SABINA, EN SU HONRA Y MEMORIA. Isis, hija de Ínaco, primero llamada Io, y reina y diosa de los egipcios, a quienes dispuso e instruyó en las letras, y que tras la muerte fue merecedora del honor de un hombre, que según se lee Isis fue la primera en descubrir el cultivo de la cebada, y mostró las espigas al rey, su esposo, y a su consejero Mercurio, y que luego Ceres convirtió en oro, y más nombres que tuvo [por los que] se conocen los epítafios de Isis.

Yo soy Isis, la reina de Egipto, la instruida por Mercurio, y lo que yo haya legislado, nadie puede revocar. Yo soy la madre de Osiris. Yo soy la creadora de los primeros frutos. Yo soy la madre del rey Horus. Yo soy la que aparece en el resplandeciente Astro canis [=astro del *can*/perro, asociado con Sirio, para los antiguos egipcios la estrella *Sotbis*]. Para mi fue edificada la ciudad de Bubastis [sita en el Delta del Nilo]. ¡[Oh!] Salve, salve, Egipto, que me amamantaste.

De la diosa se habla en los 6 libros de *Los días geniales* de Alejandro de Alejandro, en cap. 4 y cap. 8, y lib. 1 cap. 18 y lib. 5 cap. 10, donde viene explicado que sólo entre los griegos estaba permitida la costumbre de jurar a Isis en, según decían, la Tebaida [egipcia], y en cap. 12 lib. 3 [que trata] sobre los animales sagrados de Isis y en particular sobre el ganso como animal destinado al sacrificio [‘víctima’ tiene aquí este sentido], y varios otros libros para poder ver qué se ha escrito sobre la importancia de Isis».

una versión del mito griego de Ínaco), la paternidad de Isis, siendo las dos la misma deidad y evidenciando con ello la *unidad* dentro de la *multiplicidad* tan característica del sincretismo mitográfico renacentista³⁷. Ciertamente que en el texto de Pons d'Icart no se cita el *diccionario* de Calespino como fuente de autoridad; sólo se remite a un tratado y a un autor que aparecen hacia el final del tercer párrafo (el *Genialium dierum*, de Alejandro de Alejandro), a los que me referiré en breve. Pero cierto también que el texto de Pons está en concomitancia con esas esferas intelectuales, tanto eruditas como populares, que habían eclosionado a partir de mediados de la centuria y que a todas luces se mostraban inquietamente interesadas por lo concerniente a los misterios isíacos; unos *misterios* transmitidos a través de infinidad de fuentes (tanto clásicas como tardo-antiguas), y de índole y factura bien distintas (tanto de signo pagano como patrísticas), cuyo conglomerado resultante alentaba a un complejo imaginario de *lo egipcio* en que, en ocasiones, puede resultar perceptible o deducible una determinada fuente aunque no sea citada explícitamente. Es el caso de este texto de las *Epigrammata* de Pons d'Icart.

Además de la asimilación Io/Isis y de la mencionada ascendencia de Ínaco, Pons incide en el papel isíaco en la creación y transmisión de la escritura, dada la revelación de las *letras egipcias* (en el texto, simplemente «lit[t]eras»), efectuada por Isis en ese acto iniciático donde residía su *don* y que, a la postre, le había valido su condición divina («et adeo divinum post mortem meruit honorem quod signis diceret eam hominem fuisse»). A continuación, en una especie de analogía con la función desempeñada por Osiris en la mitografía osiriana en tanto que instructor en la agricultura y garante de la vegetación, el texto de Pons refiere a Isis como descubridora del cultivo de la cebada, cuyas espigas –señala Pons– mostró a Osiris (aun obviarse el nombre del *rey* y *esposo*), y a Mercurio (Hermes Trismegisto), incidiendo con ello al porqué del vínculo con Ceres³⁸. Sin explicitarse –insisto– cuál es la fuente de autoridad, este primer fragmento toma como referente a uno de los representantes de la patrística, aludida más arriba en calidad de receptora e irradiadora de los misterios isíacos, Agustín de Hipona³⁹. A su vez, ecos a Herodoto, por la aculturación greco-egipcia que ya se daba en el Egipto que conoció el autor de Halicarnaso a mediados siglo V a.C., visible en las procesiones vinculadas a los ritos iniciáticos de muerte y resurrección que regían el calendario egipcio de festividades, y que se celebraban en ciudades noroccidentales del país, en el Delta, tales como Busiris o Bubastis, ésta segunda aludida en el texto de Pons («Bubastya»)⁴⁰.

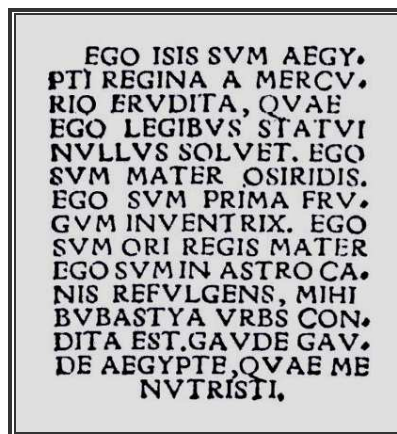
³⁷ En Capítulo V me he remitido a la edición parisina de 1586 de este *diccionario*; aquí lo hago en una de las ediciones coincidentes con la gestación de los *Epigrammata* de Pons d'Icart para poder reparar en esta entrada: «ISIS & ISIDIS, ISIM», de la cual se precisa que es «Inachi filia, Io prius dicta». Ambrosii CALESPINI, *Dictionarium, quanta maxima fide ad diligentia accurate emendatum & tot recens factis accessionibus ita locupletatum*, Apud Hæredes Jacobi Junctæ, Lugduni, 1565, p. 568. Nótese que en la 2ª línea del texto reproducido del manuscrito de Pons d'Icart se dice lo mismo: «Isis enim filia fuit Inachi, prius Io dicta». Claro que el parentesco Ínaco/Isis ya venía desde antiguo: «Isis, hija de Inacho, muger de Osiris, diosa grande de Egipto, la qual es también la misma que Ceres. Fue inventora de la cevada. Enseñó a los Egipcios las letras»; extraído de la edición madrileña de 1614 de *La ciudad de Dios...*, ob. cit., «Tabla de las cosas notables», fol. s/n. Enseguida veremos que san Agustín tiene mucho a decir al respecto.

³⁸ Diosa romana cuyo paralelo griego era Démeter, estando ambas deidades vinculadas a la vegetación. Recuérdese que Démeter era hija de Cronos y Rea, cuyo parentesco con Isis sí se alberga en la mitografía osiriana.

³⁹ Texto de Pons d'Icart: «[h]ordei segetem invenit Isis, et mide spicas marito regi et eius consiliario Mercurio demonstravit, et postea Cererem dicta fuisse quidam aurumant». Texto de san Agustín: «invenit hordei segetem atque inde spicas marito regi et eius consiliario Mercurio demonstravit, unde emadem et Cererem volunt», *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. XXVII:2. Retengamos el detalle del oro, presente sólo en el texto de Pons (última frase).

⁴⁰ Para tales autos procesionales que tardíamente serán *filtrados* por Agustín de Hipona, véase por ejemplo a Herodoto, *Historias*, II, 58-62. Según el de Halicarnaso, «Isis es en la lengua de los helenos Démeter» (II, 59:2), quien será relevada en el mundo romano por Ceres (*vide* nota 38).

Pero donde la interrelación (no explicitada) de fuentes se hace más patente es en el uso del *De civitate Dei*, en concreto a la hora de reparar Pons en un detalle, el 'oro' en relación con Ceres («et postea Cererem dictã fuisse quidam aurumant»), que no se encuentra en san Agustín, en cambio sí en autores clásicos⁴¹. Ahora bien, la cuestión de fondo es que esta interrelación se diluye a continuación, en la parte que en nuestro texto corresponde al segundo párrafo, donde Pons abandona el corpus patrístico y se centra en la transcripción (ahora sí, íntegra y textual) del célebre epitafio isíaco tomado de la *Biblioteca* de Diodoro Sículo: se trata de la recitación letánica de lo que –decía– da pie al recurrente diodoriano bajo la fórmula «EGO ISIS SVM», que también formaba parte de la losa viterbense que Agustín se había encargado de denunciar en sus *Diálogos*, e igualmente presente en la *falsæ inscriptione gallega*, referida con anterioridad⁴². Y aquí reencontramos a Apianus: el humanista alemán recogió el epitafio isíaco de Diodoro en las *Inscriptiones Sacrosanctæ*; comprobamos, pues, hasta qué punto Pons d'Icart pudo asirlas como modelo para su investigación epigráfica –de nuevo, sin citarlas *ad hoc*.



Izquierda: epitafio isíaco de Diodoro, con la letanía «EGO ISIS SVM» | Derecha: «ISIS»

En Petrus Apianus y Bartholomæus Amantius, *Inscriptiones Sacrosanctæ Vetustatis non illae quidem Romanae*, P. & G. Apianus, Ingolstadt, 1534, p. CXXXVI (detalle invertido). Imagen completa: fig. 21, Láminas. Para acompañar el epitafio isíaco, en la obra del humanista alemán se incluyó una sugerente efigie de Isis, que luce la característica iconografía quinientista y porta la corona de la *media luna**

⁴¹ La asociación de Démeter con el oro está en Herodoto (*Historias*, II, 122:1) y, de forma más explícita e iniciática en el *Himno a Démeter*, donde es nombrada «la del arma de oro». Cfr. Anne BARING y Jules CRAFT, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Siruela, Madrid, 2005, p. 422. Tal asociación áurea tomará definitivamente matices iniciáticos con las *Metamorfosis* de Ovidio (lib. XI, 105-110), derivando en la tradicional visión iconográfica de Ceres por la que se la presentaba coronada con espigas que, lógicamente, debemos imaginar en tonos dorados. Ejemplo de la diosa romana coronada con espigas en Calvete, *El felicísimo viaje...* ob. cit., lib. IV, fol. 240v.

⁴² Recordemos la *columna osiriana* 'descubierta' por Nanni, que era una especie de paralelo de las estelas y memoriales que Osiris había ido dejando durante su extenso viaje como «señales de su presencia» (al respecto, *vide* Capítulo IV, nota 26). Con motivo de estos hitos erigidos en tierras lejanas de Egipto a modo testimonial, Diodoro añade: «Y hay también [en Nisa de Arabia] una estela de cada uno de esos dioses escrita con letras sagradas. Sobre la de Isis está escrito: Yo soy Isis, la reina de todos los territorios, la instruida por Hermes y, cuanto yo he legislado, nadie lo puede desatar. Yo soy la hija mayor del dios más joven, Crono; yo soy la mujer y la hermana del rey Osiris; yo soy la primera descubridora del fruto a los hombres; yo soy la madre del rey Horus; yo soy la que aparece en el astro del Perro (Sirio); para mí fue edificada la ciudad de Bubastis. Salve, salve, Egipto, que me criaste». Diodoro, *BH*, lib. I, XXVII:3-4. En cuanto a la inscripción gallega, de momento sólo decir que fue hallada en uno de los «loci gallaeciæ incerti» que señalaba Hübner, al parecer inserta en una columna con análoga inscripción diodoriana: «EGO. ISIS. SUM. ÆGIPTI. REGINA. (...)», *CIL*, II, *Addenda*, p. 24 (núm. 223). Más tarde, volveré al caso gallego.

* Deformación de la corona isíaco-hathórica más habitual a partir de Reino Nuevo: la compuesta por dos cuernos liriformes y, entre ellos, el disco solar. En la que vemos aquí, los cuernos (recortados y desprendidos del disco) han dado lugar a la *media luna*, con el acento místico que infiere la cuestión lunar, no sólo en relación con Isis, sino en su acepción generalista en cuanto a otros misterios, tales como los de Eleusis o Mitra [N. de la A.].

En cuanto al tercer, y último, párrafo del texto de Pons, es el único donde, de forma clara y diáfana, se hace referencia explícita a una fuente de autoridad, al indicar varios capítulos del *Genialium dierum*, esto es, los *Días geniales* (en Pons, simplemente «Genial»), una especie de canto erudito a los tiempos antiguos que gozó de notorio éxito a partir de la *princeps* (Roma, 1522), como así atestiguan las numerosas ediciones que esta miscelánea tuvo a lo largo del Quinientos (también del Seiscientos), y cuya autoría se debía a un jurista y humanista napolitano perteneciente a la saga de los Alessandri: Alejandro de Alejandro (Alessandro Alessandri, 1461-1523), citado por Pons como se estilaba en la época, es decir, de modo abreviado («Alex. ab Alexandro»). A merced de un eruditismo desbordante, la presencia del colosal tratado de Alejandro no pudo faltar en las bibliotecas del XVI y XVII⁴³, siendo usado a mediados Quinientos por autores como Pero Mexía en la *Silva*; recuperado en el último tercio de la centuria, gracias al impulso que conoció la obra con las reediciones surgidas en la recta final del XVI, por Pons d'Icart y por tantos otros, como Pineda en sus citados *Diálogos familiares de la Agricultura Christiana*; y, ya en el XVII, asido por Covarrubias como fuente de autoridad en varias entradas del *Tesoro*, y tomado por Rodrigo Caro (bajo pseudónimo) a colación de sus *Días geniales o lúdricos*, relato con tintes paródicos que el humanista sevillano escribió hacia 1626⁴⁴. Sirvan estos ejemplos, dispares entre sí, para constatar el manejo heterogéneo del tratado de Alejandro. En el caso del autor tarraconense, resulta difícil calibrar en qué sentido recurrió a él en las *Epigrammata*. Y si resulta difícil es por un sencilla razón: en el *Genialium dierum* no hay ni rastro de los datos aportados en los dos párrafos anteriores del texto de Pons que –como venimos reiterando– proceden de una mezcla de fuentes, aun no proporcionarse el detalle bibliográfico; de ahí que sea verosímil pensar que Pons d'Icart remitió a la miscelánea del humanista napolitano en miras a un posible lector deseoso de ampliar sus conocimientos isíacos, más que propiamente en la diosa Isis, en los antiguos ritos de carácter religioso e iniciático⁴⁵.

Ultra los referidos a la inscripción isíaca, junto a las derivadas que de ella se desprenden, el cúmulo de datos y materiales epigráficos contenidos en las *Epigrammata* de Pons d'Icart fueron reaprovechados, un tiempo más tarde, por Antoine de Povillon. Corrían los años 1584-1585 cuando este estudioso belga viajó a Tarragona y, al parecer,

⁴³ María Luisa LÓPEZ-VIDRIERO y Pedro M. CÁTEDRA (dirs.), *El libro antiguo español*, vol. IV: *Coleccionismo y Bibliotecas (siglos XV-XVIII)*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 117.

⁴⁴ Al principio de esta curiosa obra se advierte al lector que «no sea que te llames á engaño y pienses que por llamarse *Días Geniales*, como el libro de Alexandro *ab Alexandro*, contiene cosas de mucha curiosidad ó importancia, pues su dueño te desengañó con añadir *Lúdricos*, que es cosa de burlas y de juegos». Juan CARO, *Días geniales ó lúdricos*, Impr. El Mercantil Sevillano, Sevilla, 1884, p. XVI.

⁴⁵ Para llegar a tal conclusión, la edición aquí consultada es: Alexandri ab ALEXANDRO, *Genialium dierum libri sex, varia acrecondita eruditione referti*, Ex Officina Gabrielis Buonii, Parisiis, 1570; relación de partes del tratado donde se alude a Isis (nótese que coinciden con las referencias facilitadas por Pons): «Isidi quod animalí sacrum», fol. 141v; «Isidi propria victima (...)», fol. 142v; «Isidim iurare quibus solis inter Græcos permissum», fol. 266r y ss.; «Isidis dea (...)», fol. 326r y ss.; «Isidis sacerdotum religio ac ceremoniæ», fol. 349r y ss. La idea de ese posible lector interesado en cuestiones místicas e iniciáticas viene sugerida porque Pons incide en el capítulo de Alejandro que trata sobre (cito de Pons): «sacrū animal[i] Isidis et propria victima esse anserem». Según Herodoto, los gansos (en latín, *anser/-eris*; en el texto de Pons, *anserem*), junto a otros animales (sobre todo cápridos y bovinos) eran los únicos que excepcionalmente podían ofrecerse en determinados sacrificios (*Historias*, II, 45:2). Es cierto que he incidido en la visión herodotiana, marcada por la aculturación greco-egipcia; pero también lo es que, en tiempos faraónicos, y pese a la condición divina que los egipcios otorgaron a los ánaes (formando parte de la escritura jeroglífica, en la que el signo *pato* («sa») significa «hijo»/«hija»; o asociándolos a deidades, caso de la oca en relación al dios Amón), este tipo de aves fueron incluidas en ofrendas y sacrificios que se presentaban tanto en el culto religioso, como en el culto a los difuntos, para asegurarles con su sabrosa carne el sustento en el mundo de ultratumba. Sólo añadir un dato más: la librería de Felipe II contaba con un jemplar de *Alexander ab Alexandro* (Antolín, ob. cit., p. 14).

se instaló en el palacio arzobispal, bajo amparo de Antonio Agustín⁴⁶. En este contexto y entorno sería donde Povillon hubiera tenido acceso al manuscrito de los *Epigrammata* de Pons d'Icart, cuya dedicatoria iba dirigida –según se recordará– al propio Agustín⁴⁷. Como cabía esperar, el resultado fue una copia por parte de Povillon de ese cúmulo de datos y materiales epigráficos que habían sido recogidos pacientemente durante largos años por el erudito tarraconense y su traslación a un nuevo manuscrito que –sin hacer mención ninguna al nombre de Pons d'Icart⁴⁸– acabó por intitularse de forma cuasi análoga, siendo hoy en día custodiado en Bruselas, circunstancia espacial que ha imposibilitado su consulta al no ofrecerse una versión digital⁴⁹. Ahora bien, aun ser un reaprovechamiento *stricto sensu* y sin demasiados miramientos hacia la labor de Pons, como así lo sugieren todos los indicios, hubiera sido interesante poder consultar el manuscrito belga para comprobar qué sucede exactamente con la copia de la inscripción isíaca y si va acompañada de algún elemento visual porque, eso sí, Povillon incluyó algún que otro dibujo en su cuaderno⁵⁰. Y, sin dejar de ser meros indicios, nos inclinamos a pensar que la de Povillon no fue una copia tan exhaustiva como pueda parecer, al menos en lo tocante a la inscripción isíaca tarraconense. La sospecha recae en un hecho posterior, circunscrito a la citada recopilación decimonónica de Hübner, que tomó como fuente el manuscrito de Povillon, pero prescindió del de Pons d'Icart⁵¹. La cuestión es que la inscripción isíaca tarraconense no viene recogida en el *CIL*, no al menos en su forma íntegra, sólo parcial, infiriendo además en lo que parece tratarse de un *error* (tipográfico o quizá del propio copista), y remitiendo exclusivamente a una fuente que, en este caso, tampoco son los *Antiqua veterum monumenta* de Povillon. Repararnos en ello porque en esta inscripción parcial se hubiera obviado precisamente la primera parte, es decir, la concerniente a la *Isis Augusta*, viniendo tal y como sigue:

IVLLÆ SABINÆ | CLOD. OBSIANA⁵²

¿A qué fuente remite Hübner para acreditar esta escueta inscripción? A una que nos enlaza de refilón con el *Libro de Ocampo*, del que habíamos anunciado que reaparecería al tratar sobre la inscripción isíaca tarraconense. En el punto central del siglo XVI, un noble veneciano del que poco se conoce, salvo su condición de viajero, permaneció en España durante algunos meses del año 1550. En este lapsus de tiempo, incluyó en su relato de viaje una serie de inscripciones antiguas peninsulares, cuyo resultado acabó siendo un compendio de unos doscientos folios conocido como *Anonymus Taurinensis*, que es la fuente de Hübner para la inscripción parcial acabada de ofrecer [*vide supra*]⁵³.

⁴⁶ Al respecto, Jaume MASSÓ CARBALLIDO, “Notes sobre escultures i inscripcions romanes a la Tarragona dels segles XVI, XVIII i XIX” [sic], en *Faventia*, XI, 1 (1989), pp. 83-108.

⁴⁷ La dedicatoria a «D. Antonio Agustino» consta en fol. 2 de las *Epigrammata* (ms. cit.).

⁴⁸ Cfr. Massó i Carballido, “Notes sobre escultures...”, art. cit., p. 86.

⁴⁹ Antoine POVILLON, *Antiqua veterum monumenta ab Antonio Povillonio Tarracone collecta anno MDLXXXV seu totius Antiqua urbis tarraconensis Epigrammata* (...), KBR Ms. 3821.

⁵⁰ Aunque parece poco probable en el caso de la inscripción isíaca porque el único dibujo de Povillon que he podido localizar corresponde a una estatua de personaje togado que había formado parte del conjunto estatuario y material reunido por Agustín en su palacio arzobispal, actualmente se encuentra en el MNAT (núm. inv. 391).

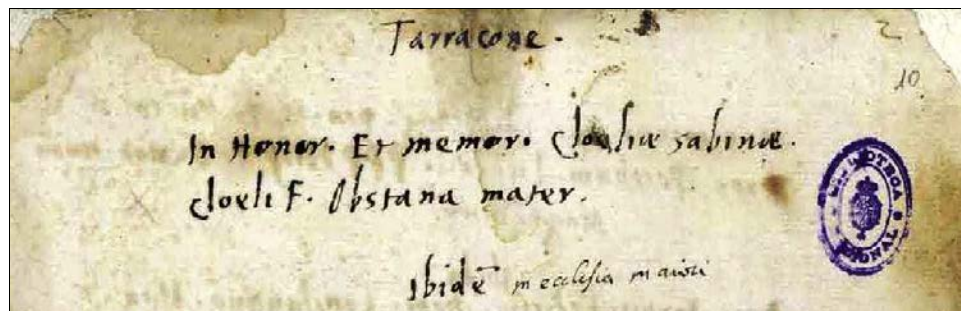
⁵¹ En la relación de fuentes enumeradas por Hübner para la *Tarraconensis*, encontramos:

- «Lodov. Pons de Icart, *Grandezas de Tarragona*», *CIL*, p. XXXIII [pero no las *Epigrammata*].
- «Anton. Povillon, *Antiqua veterum monumenta*», *CIL*, p. XXXIV.

⁵² Hübner, *CIL*, II, VII/*Tarraconensis*, p. XLVII (núm. 4080). Para esta inscripción epigráfica, Hübner remite a una fuente que, como digo, no es Povillon: «Tarracone *Anonymus Taurinensis* (*Anon. Taur.*, fol. 684)», *idem*.

⁵³ Lo poco que se conoce de este «Peregrinatoris Veneti» sigue debiéndose a Hübner: *CIL*, II, p. XI. El relato del viaje, datado ca. 1550, se conserva en Turín: Archivio di Stato, Col. Francesconi, vol. 62, W-I-5, ff. 530-707.

El conjunto de estas inscripciones antiguas peninsulares fue clasificado por el propio viajero veneciano, a razón de tres tipos: las que había visto por sí mismo⁵⁴; aquellas que copió del corpus epigráfico ocampiano⁵⁵; y unas terceras, que conoció a través de canales indirectos⁵⁶. Es en el primer tipo donde se inserta la inscripción parcial, por lo que cabe suponer que se trata de una de aquellas inscripciones vistas *in situ* y, ya de paso, se *prueba* su autenticidad puesto que la mayor parte de falsos se concentran en el segundo tipo, que corresponde al citado *Libro de Ocampo* –como he apuntado al reparar en la inscripción isíaca pacense, aun abogar aquí por su autenticidad. Claro que esto nos plantea dos cosas: si en 1550 la inscripción ya estaba testimoniada, ¿por qué no la incluyó Pons d'Icart en el manuscrito inicial de 1564 y esperó para hacerlo a la versión impresa de las *Grandezas* de 1572? Y, al incluirla, ¿por qué añadió a la primera parte de la inscripción «ISIDI. AVG.»? Quizá este añadido no tendría mayor trascendencia de no existir un segundo documento que permite detectar una serie de aspectos que, como mínimo, llaman la atención: en él, también se excluye la mención isíaca, pero en cambio se incorporan elementos que luego aparecerán en la inscripción isíaca de Pons d'Icart (las partículas protocolarias iniciales y el sustantivo «MATER» como cierre del epitafio), además de reproducirse ese posible *error* que hemos denotado en Hübner («Obsiana»). Este segundo documento es el citado *Codex Valentinus*, esto es, la colectánea de síloges de la cual formaba parte el 'corpus epigráfico ocampiano' (*vide* nota 17). Veamos:



[*Codex Valentinus*]. Inscripciones de memorias romanas y españolas antiguas (...) recogidas por varios autores y en particular de Geronimo Çurita, aragonés, Florian de Ocampo (...) circa 1550, BNE Mss/3610, fol. 10r/24r [doble foliación] | © Biblioteca Nacional de España

Carecemos, empero, de una respuesta concisa que permita zanjar estos interrogantes⁵⁷.

⁵⁴ Siguiendo a Hübner, comprenden los ff. 678-692, *idem*.

⁵⁵ Siguiendo a Hübner, esta segunda división se concentra en la parte central del relato: ff. 694-702, *idem*. Según precisa el propio viajero, de tales inscripciones hubiera tenido noticia en Zamora, «cittá di detta provincia da un librarro di un M[esser] Florian du Campo, cronista et canonico di essa cità». Gerard GONZÁLEZ GERMAIN, «Estudi i edició de les inscripcions llatines falses d'Hispania (ca. 1440-1550)», tesis doctoral inédita, Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana, Facultat de Filosofia i Lletres, UAB, 2011, p. 68.

⁵⁶ Sin dejar a Hübner, esta tercera división cierra el relato del viajero veneciano: ff. 703-707 (*CIL*, *idem*).

⁵⁷ Menos aún al haber episodios confusos, de nuevo en Italia, justo en los mismos años de testimoniarse la inscripción tarraconense. Así, tenemos el caso del citado Francesco Paciotto (1521-1591), arquitecto de Urbino conocido tanto por su obra militar como civil, que fue llamado por Felipe II para resolver algunos puntos de la proyección escurialense de Juan Bautista de Toledo. La llamada coincidió con un episodio que merece la pena no pasar por alto. Tras la ocupación francesa de Turín (1536-1563), y durante la construcción de su ciudadela a partir de 1564 por Paciotto, apareció una inscripción isíaca que contenía: «MAGNA ET MATER». El hallazgo, acontecido en 1567, venía a reafirmar lo que, de hecho, ya formaba parte del imaginario previo: la fundación egipcia de la ciudad del Piemonte. El lugar donde apareció el epígrafe –ocupado antaño por San Solutore Maggiore, abadía derrocada durante la invasión francesa– fue señalado como el *iseum* de Turín. Al respecto, Alessandro BONGIOANNI y Riccardo GRAZZI, *Torino, l'Egitto e l'Oriente fra Storia e Leggenda*, L'Angolo Manzoni Editrice, Turín, 1994. Asimismo, C. BERGER (*et alii*), *Hommages à Jean Leclant*, vol. III: *Études isiaques*, IFAO, Cáiro, 1994.

Posiblemente tampoco sea necesaria. Tal repertorio de dudas e incertezas no restan ni un ápice de excepcionalidad al ejercicio contenido en las *Epigrammata* sobre «la Isis» de Pons d'Icart. Y, en cualquier caso, atestigua la vívida recepción del mito egipcio en un letrado y jurista como él, versado en la afición humanística, cierto, pero al que no puede considerarse de humanista *ad hoc*, que no sólo exigía un absoluto dominio de las fuentes afines al imaginario egipcio quinientista, sino que entrañaba el entendimiento de la Tarragona renacentista en una Antigüedad en la que Egipto no podía faltar y que tuvo su impacto en los años postreros del XVI, como veremos en el siguiente apartado.

En definitiva, la inscripción isíaca de Tarragona, junto a la portuguesa de Braga, sin olvidar la extremeña de Torre de Miguel Sesmero, son tres casos de cultura material que, aunque hayan sido cuestionadas acerca de su autenticidad, demuestran de forma incontestable su alcance en cuanto a interés y aproximación erudita durante la segunda mitad del siglo XVI, lo que alentó a que pasaran a formar parte del imaginario egipcio tardo-quinientista y contribuyeran –decía unas páginas atrás– a abonar generosamente la idea de una presencia egipcia peninsular, *real y contrastada*, en tiempos pretéritos⁵⁸. Claro que ni el temor de Pons por los *peligros* que entrañan «las cosas que se sacan a la luz en estos tiempos tan avisados» (de los cuales siquiera escapa su inscripción isíaca), ni las reticencias de Agustín respecto a la *losa* de Viterbo, ni un largo etcétera en torno a las *falsæ inscriptiones*, eran nimiedades en un mundo como el renacentista, proclive a perderse por los derroteros de las *transgresiones humanistas*. Hasta cierto punto, las tres inscripciones isíacas vistas pueden ser entendidas –en caso de estar de acuerdo en abogar por su autenticidad– como restos de la cultura material romana que albergaba, de un modo u otro, la acción devoto-cultural egipcia en Hispania, sobre todo en lo referido a Isis y a las diversas variantes y manifestaciones que la diosa de origen nilótico conoció en época imperial⁵⁹. Ahora bien, la presencia peninsular de vestigios que, como poco, respondieran a una naturaleza *egiptizante*, es decir, que históricamente hubieran sido legados por Roma aun tener en su haber un poso egipcio latente, no es óbice para que existieran otro tipo de testimonios que en el XVI fueran *tenidos* por egipcios, aun no serlo desde ningún prisma posible.

Son los que atendemos a continuación.

⁵⁸ En base, por ejemplo, al citado *privilegio* de Chindasvinto; al margen de *probar* el culto a Isis y *Hossiridis*, en este manuscrito epigráfico se defensa la venida a España de la pareja egipcia precisamente a merced de las inscripciones de Braga y Tarragona, incidiendo en que la *prueba* de la segunda se debe a *Iscart* [Pons d'Icart], y ofreciendo el epigrama (en este caso sí tomado directamente de Pons): «ISIDI AVG. | SACRVM | IN HONOREM | ET MEMORIAM. | IVLÆ SABINÆ | CLOD. OSIANA | MATER», *Quién fue Osiris*, BNE Mss/9227, fol. 227r. Son este tipo de *pruebas* asentadas en el Quinientos las que –en ciertos círculos historiográficos y arqueológicos– siguieron tenidas como *veraces y científicas* en los siglos venideros (recuérdense los ejemplos proporcionados en nota 23). Tales planteamientos y enfoques no quitan que, en la mayor parte de estudios de finales siglo XIX e inicios del XX, imperase la prudencia ante cualquier hallazgo en suelo peninsular de cultura material egipcia. Por ello, «la influencia del Egipto en la civilización del Occidente de Europa no excluyó por cierto á nuestra España; pero en qué grado, en qué tiempos y por cuántas maneras se difundió sobre el suelo ibérico, importa averiguarlo bien». *Cfr.* Rodolfo del CASTILLO Y QUARTIELLERS, «Objetos egipcios encontrados en Tarragona», en *BR AH*, t. LIV (1909), pp. 5-16. Hoy en día, el 'Egipto fuera de Egipto' sigue siendo una rama específica dentro de los estudios egiptológicos.

⁵⁹ No compete aquí atender a los objetos peninsulares de origen egipcio anteriores a época romana, tanto de tipo cultural (*vide* nota 6), como de orden talismánico, al ser difícil –por no decir imposible– rastrear si se tuvo algún conocimiento de ellos en los siglos modernos. Al respecto, M^a Antonia GARCÍA MARTÍNEZ, «Amuletos de tipo egipcio utilizados en la vertiente atlántica de la Península ibérica con anterioridad a la conquista romana», en *AAVV*, *Actas XX Congreso Nacional de Arqueología*, Seminario Arqueología-Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1991, pp. 331-335.

IX.2. Testimonios arqueológicos *tenidos* por egipcios en tiempos de Felipe II

IX.2.1. De toros, *torillos* y verracos.

¿La memoria de Egipto en territorio castellano?

Harto conocidas son las esculturas zoomorfas abulenses de los Toros de Guisando. Formalmente, cuatro toros de considerable tamaño y majestuosa presencia, esculpidos en piedra-dura (granito rosado), dos de los cuales presentan una serie de grabados en sentido horizontal y *zig-zag*, junto a trazas de una inscripción latina de tipo funerario⁶⁰. Simbólicamente, hitos escultóricos con tintes políticos tras haberse albergado en sus parajes la Venta Juradera que, en las vistas celebradas en septiembre de 1468, acabaría por dar nombre al tratado mediante el cual ambas partes firmantes –esto es, Enrique IV y su hermana, futura Isabel I– consensuaron que fuera ella la heredera al trono castellano y convinieron aceptar ciertas concesiones a fin de pacificar Castilla⁶¹.

No es casual, ni anecdótico, que una de las pocas menciones a la inscripción isíaca gallega que –recordaremos– se había localizado en uno de los «loci gallaeciæ incerti» que decía Hübner (*vide* nota 42), ni que el impacto más fehaciente a expensas de esa Tarragona renacentista impregnada de *lo egipcio* con que se concluía el apartado anterior, cuyo máximo exponente era la inscripción isíaca de Pons exhibida en «la plaça mayor desta ciudad» (entiéndase, de Tarragona), se recojan –una tras otra– en un tratadito de finales XVI en defensa de la antigüedad de esas esculturas pétreas de toros, que se alternaban con las existentes bajo aspecto de verracos, esto es, cerdos sementales (o, acudiendo al *Tesoro* de Covarrubias, puercos no castrados)⁶². El tratadito en cuestión se publicó como una *Declaración de la antigüedad del Toro de piedra de la puente de Salamanca y de otros que se hallan en otras ciudades y lugares de Castilla* (Salamanca, 1596). Su autor, Gil González Dávila (*ca.* 1570-1658), jesuita oriundo de Ávila que pasó a ser racionero y archivero del cabildo de la catedral de Salamanca y, más tarde, inició su fulgurante carrera en la Corte, primero como Cronista del Reino (1617) y, durante su última etapa, como Cronista Mayor de Indias (1641)⁶³, preparó esta obra de juventud que es su breve *Declaración* (no llega a la treintena de páginas), y que sin embargo exhala la esencia de los monumentales tratados urbanos y corográficos al uso. Ya en las páginas iniciales, González Dávila alude a sendas inscripciones, gallega y tarraconense:

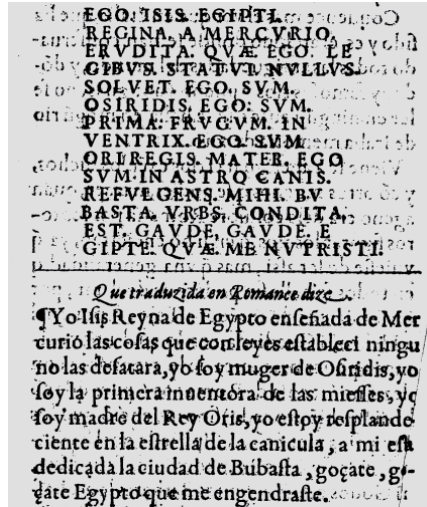
⁶⁰ Pese a existir tantos otros ejemplares escultóricos, que iremos viendo, lo cierto es que el conjunto del Cerro de Guisando constituye el más emblemático de los legados por la cultura vetona (o *vettona*), uno de los pueblos prerromanos asentados entre los siglos V-III a.C. en el oeste peninsular, debatido entre las riberas del Tajo y del Duero, y poseedor de rasgos culturales y culturales fruto de la celtización. Para todas las referencias sobre esta cuestión, Jesús R. ÁLVAREZ-SANCHÍS, *Los vettones*, Biblioteca Archæologica Hispana/RAH, Madrid, 2003 (2ªed), esp. caps. V-VI, p. 101 y ss.; para el detalle descriptivo de los Toros de Guisando, en el actual término municipal de El Tiemblo: *idem*, Apéndice: *Catálogo general de la escultura zoomorfa de la Meseta*, núms. 120/121/122/123, pp. 353-354.

⁶¹ Ernest BELENGUER, *Ferran el Catòlic. Un monarca decisiu davant la cruïlla de la seva època*, Edicions 62, Barcelona, 1999, pp. 68-69.

⁶² «BARRACO... de berres, el puerco para casta [sic]... más propiamente se dize berraco, y deste nõbre se dixo berriõdo, el q anda con zelos y desenfrenado en pasiones de la carne», Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., fol. 123r. Desmarcándose de toros y verracos, hay quien veía «más verdaderamente elephantas». Morales, *Coronica...*, ob. cit., lib. VIII, cap. XVIII, fol. 147v. Y No sólo Morales. De su entorno, también el citado Franco: «en el libro del señor Juan Alonso Franco (...) se halla la figura siguiente, que dice ser la de los famosos toros de Guisando, y por bajo dice esto: (...) se encuentran cinco toros de piedra (...), de tal grandeza todos que mas parecen de talla de elephantas». F. L. GUERRA, «Toros de Guisando. Por el Sr. Juan Alonso Franco», en *Semanario Pintoresco Español*, LIII (1854), p. 418.

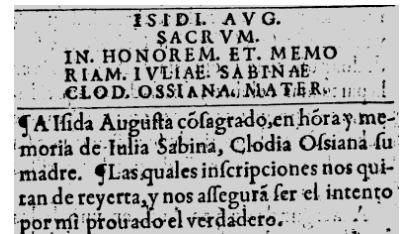
⁶³ Al respecto, Kagan, *Los cronistas...*, ob. cit., p. 262; pp. 299-305; p. 326.

...que en Galicia, uno de los Reynos de España, se halla una columna dedicada a la Diosa Isis, muger de Osiris, con la inscripción siguiente:



◀ Gil González Dávila, *Declaración de la antigüedad del Toro de piedra de la puente de Salamanca y de otros...*, Juan y Andrés Renaut, Salamanca, 1596, p. 20.

Y otra [inscripción] de que se haze mencion Luys Pons de Icart, en el libro que escrivio de las grãdezas de Tarragona, dõde dize que en la plaça mayor desta ciudad se ve oy dia una sepultura con la inscripcion siguiente:



Ibidem, pp. 20-21 ▶

Ambas inscripciones isíacas culminaban unas reflexiones previas de González Dávila mediante las que introducía la figura del toro, presente en tantos parajes centro-peninsulares, e intentaba averiguar el motivo de tal presencia a través de los datos que –según él mismo relata– había extraído de los *Diálogos* de Agustín, los *Hieroglyphica* de Valeriano y los *Emblemas morales* de Horozco y Covarrubias, porque en tales repertorios *visuales* se proporcionaban ciertas medallas, jeroglíficos y emblemas donde el toro se erigía como el animal por excelencia en *fortaleza* y *braveza*, a la par que desvelaban su relación alegórica con los cursos fluviales, por «ser ordinario torcerse los ríos a la manera de cuernos de toro y por el sonido grande las aguas que parece que braman»⁶⁴. Fruto de estas reflexiones, González Dávila convenía a

entender la razón de aver puesto los Romanos en la puente de Salamanca la figura del toro, como la pusieron en otras partes junto a los ríos, en veneración suya, y también se entenderá la causa porque en la victoria de *Cesar* en España quisieron poner su memoria en los que oy en dia se veen, y se dizen los toros de Guisando, los quales figuravan a los ríos principales de España y dellos más conocidos.



Jeroglífico «TAURUS»

Joannis Pierii Valeriani Bolzani, *Hieroglyphica...*, Michaël Isengrin, Basileæ, 1556, lib. III, fol. 24v.

⁶⁴ Gil GONÇALEZ [DE ÁVILA], *Declaración de la antigüedad del Toro de piedra de la puente de Salamanca y de otros que se hallan en otras ciudades y lugares de Castilla*, En Casa de Juan y Andrés Renaut, Salamanca, 1596, pp. 7-8. El fragmento de Dávila es textualmente el de Horozco, sólo modificando el nombre señalado en cursiva (*César*) del aludido en los *Emblemas* (Cneo Pompeyo). Horozco y Covarrubias, *Emblemas...*, ob. cit., lib. I, cap. VI, fol. 34v. La alegoría fluvial del toro y la sonoridad emitida por el fluir de sus aguas se encuentra en el repertorio más antiguo de los tres, el de Pierio Valeriano: jeroglífico «TAURUS» en *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. III, «FLUVIUM», fol. 25r [vide supra]. En alusión a los ríos asemejados a cuernos y cornucopias, Agustín, *Diálogos...*, ob. cit., «Diálogo III», p. 119.

Es posible que, llegados a este punto, el lector se pregunte dónde convergían tales reflexiones de González Dávila en torno al toro y a la dimensión simbólico-escultórica que este animal astado aglutinaba desde antaño, con sendas inscripciones isíacas, la de Galicia y la de Tarragona. Y la convergencia debemos situarla en la dotación al toro de su figuración sagrada y su función idolátrica, cuyos orígenes estaban en Egipto:

Entre los Dioses más principales que los Egypcios tenían era el buey, o toro, al qual adoravan [en] todo Egypto (...). Y dō Juan Orozco en el libro primero de sus Emblemas (...) dize: los Egypcios trayan por guia en sus exercitos la figura del Dios Apis, o Serapis, o Osiride, que todos estos nombres tenia[n] en figura de bezerro.⁶⁵

De ahí que Dávila actuara de fedatario de la asociación egipcio-aurina, puesto que:

De todo lo dicho nos consta este Osiris en Egypto aver sido venerado como mayor de los Dioses, debaxo de la figura y sombra de toro. Y quedando esto llano resulta el aver de persuadir tres cosas importantes, para que no lleve duda la verdad. La primera que Hercules fuesse natural de Egypto y estuviesse en España. La segunda que introduxesse la adoración de este Dios (...) levantando en su honra suya templos, aras y memorias. La tercera, que principalmente [es] en los lugares donde se hallan estos torillos.⁶⁶

Por consiguiente,

todos los torillos de que oy en día se tiene noticia no signifiquen más que una memoria que dexaron Hercules y sus compañeros en todas aquellas partes deonde fundaron ciudades, o pueblos, o adonde dexaron algunas cosas notables dignas de vivir en memoria: por aver sido el y ellos adoradores de un Dios a quien los Egypcios veneravan debaxo desta forma de buey, o toro, lo qual se manifestara, por lo que diversos autores enseñan que dan larga noticia de las cosas desta nacion.⁶⁷

En cuanto a la elección del toro, y no de cualquier otro animal, se debía al mandato de Osiris e Isis recogido –apostilla Dávila– en *Las imágenes de los dioses de los antiguos*, es decir, *Le imagini degli dei antichi*, de Vincenzo Cartari (que Dávila cita como Cartaro), obra mitográfica aparecida al tiempo que los *Hieroglyphica* de Valeriano y que conoció varias ediciones durante la segunda mitad del siglo XVI, a las que se fueron añadiendo *imágenes* propiamente dichas de las deidades. Según entendía Dávila en base a Cartari:

...fue adorado el buey de los Egypcios, porque assi lo dexo ordenador Osiris, y Isis su muger, pareciéndoles este animal lo mereciesse más que ningún otro, por la utilidad grande que los hombres sacan de la cultivación de la tierra.⁶⁸

Y, no podía faltar, González Dávila redondeaba la elección y la sacralización del toro a merced del texto bíblico; para ello, recurría al exégeta medieval Nicolaus Lyranus, que a caballo del siglo XIII a XIV había dejado dicho en un *comentario* al Éxodo que:

⁶⁵ González Dávila, ob. cit., pp. 10-11. La preponderancia del toro y su presencia en textos quinientistas no sólo se debe al toro menfita Apis, sino a la impronta del toro heliopolitano Mnevis (*mr-wr*), íntimamente vinculado a Osiris (*3sir mr-wr*), cuyo culto sagrado seguía intacto en plena época imperial romana, de ahí la atención de Plinio en su *Historia natural* (lib. XXXVI). Retomaré la cuestión solar heliopolitana en la *Addenda* del trabajo.

⁶⁶ González Dávila, ob. cit., p. 12.

⁶⁷ González Dávila, ob. cit., p. 9.

⁶⁸ González Dávila, ob. cit., p. 10.

Aaron primero pintó en una tabla una figura de un bezerro y dióla a los artífices para que hiziessen otra a semejáça de Apis, que acerca de los Egypcios estavan en reputación del mayor Dios por averse aparecido a los Egypcios en figura de toro. Y el mismo Lyra (...) dize: algunos sienten que Pharaon salía a ver el Nilo cada mañana por idoltar en él [en el río]. Pero otros sienten más acertadamēte que salía a adorar a Apis, el mayor Dios de los Egypcios, por aver aparecido entre las aguas del Nilo.⁶⁹

El corolario de estos diversos fragmentos procedentes de la *Declaración* es que el toro egipcio, a todas luces, sí guardaba los vínculos fluviales antes señalados, lo que descartaba que los *torillos* dispersos por Castilla pudieran ser de factura romana. ¿Motivo? A la alusión nilótica que se hace constar al final del último fragmento, cabe añadir algo que Dávila niega por completo. En la *Declaración* deja claro que rechaza que:

los cinco ríos famosos de España los Romanos pusieran la memoria de los toros de Guisando, por ser dellos más conocidos (...), porque luego está la duda en la mano para qué se pusieron diez y siete [toros] en Ávila, y dos en Segovia, y quatro en Ledesma, y en otros lugares más y menos [sic], sino queremos dezir que ponía la mesma memoria en muchas partes, o que a cada riachuelo le levantavan estatua que tendría poco de fundamento confessarlo. Debilitase más esta razón con ver que los Romanos nunca tuvieron costumbre de poner a los ríos estatuas, sino cōforme a los efectos que causavan, y assi vemos que al río Tibre [=Tíber] que passa por Roma, le figuravan por un hombre viejo echado, arrimado a una loba, a la qual mamavan dos muchachuelos [=el Nilo del Belvedere]. || (...) Convence más el ver que en Italia, que ha sido y es el archivo donde se han conservado todas las antigüedades del mundo y dōde ay famosos ríos y puentes antiguas, no se lee en ningun autor, ni se halla en ningū rio de Italia, memoria de toro.⁷⁰

Y concluye:

Con los exēplos dichos, o cō otros mucho q se pudieran traer, quan ageno era de la costūbre Romana por los toros figurar los ríos (...), sino invenciō que los Egypcios metierō en España, la qual ha prevalecido sin q los Romanos la destruyessen, ni Godos ni otras gentes Barbaras la acabassen. Cōfirman mas esta verdad lo que dize Pedro Apiano en el lib. I de las inscripciones de las antigüedades (...).⁷¹

Seguidamente, sin pausa, es cuando González Dávila aporta en la *Declaración* ambas inscripciones isíacas –gallega y tarraconense– para hacer irrefutables sus argumentos, atestiguar con sendos epitafios una presencia *real* y *contrastada* de los egipcios en suelo hispánico y, como *prueba* de ello, defender la existencia de todos esos toros, *torillos* y verracos en tanto que *memorias* de Egipto en España que podían remontarse al paso de Hércules *el egipcio* por nuestro territorio. Irrefutables hasta que, diez años más tarde, el propio Dávila se refutara a sí mismo. En efecto, en el *lapsus* de tiempo transcurrido entre 1596 y la aparición de su *Historia de las Antigüedades de la ciudad de Salamanca* (Salamanca, 1606), tuvo lugar su evolución historiográfica y se fraguó su proceso de cambio en cuanto a perspectivas y usos de las fuentes de autoridad que, en adelante, le alejaría de la *Declaración*, recuérdese que escrita en los inicios intelectuales del futuro

⁶⁹ González Dávila, ob. cit., p. 11.

⁷⁰ González Dávila, ob. cit., p. 17; tras pausa [| |], p. 19.

⁷¹ González Dávila, ob. cit., pp. 19-20.

cronista⁷². Inicios marcados indefectiblemente por esas *transgresiones humanistas* que, en el fondo, aunaban una concepción transversal de la *historia del pasado* y –al margen del influjo de Nanni y de la *verdad distorsionada* que suponía el manejo de las *falsas crónicas*– que estaban en comunión con las estructuras mentales *lógicas* de ciertos historiógrafos del XVI para quienes la Antigüedad –decía– pasó a verse desde una óptica temporal y espacial *total*, de la cual –decía también– no podía desligarse el mito egipcio recepcionado a través de Roma, aunque en ocasiones bien pudiera prescindirse de ella.

Y es precisamente esta última idea, es decir, la que delata una recepción egipcia que incluso podía eliminar el *filtro* romano y, en consecuencia, existir por sí misma en esa *lógica* historiográfica, aquello que nos interesa. Es irrelevante –entiéndase que lo es en nuestro caso– que la presencia escultórica de toros, *torillos* y verracos no se debiera ni a egipcios ni a romanos⁷³. Lo sustancial es que la intensidad de la recepción egipcia lograba desquitar, al expirar el Quinientos, una tradición atávica por la que, en el caso conciso del toro salmantino que presidía el puente romano sito en la urbe para salvar el paso del río Tormes, se venía atendiendo o al menos mencionando (las referencias más tempranas datan del siglo XIII)⁷⁴. Sería al concluir la centuria siguiente, en el XV, cuando hubo una ampliación del foco de estudio a los Toros de Guisando, al reparar en ellos Diego Rodríguez de Almela (citado a veces como Amelta, 1426-ca. 1489), vinculado a la esfera erudita del citado Alonso de Cartagena; en su obra más conocida, la *Compilación de las batallas campales*, elaborada en los años 1480, Almela aludió a los imponentes ejemplares de Guisando como hitos erigidos en señal de triunfo, a raíz de sofocarse una insurrección iniciada en Hispania tras la muerte de Escipión el Africano:

¶ La XXII batalla fue despues que [Es]cipion, el mancebo llamado africano, que partido a Roma e despues de su muerte los españoles se revelaron contra los Romanos, e por esta causa embiaron los Romanos contra España un capitan que avia nombre Guissando, este peleo con los espanoles en t[ie]rra de Toledo, acerca de un lugar que se dizen cadahalso, e vencidos e por memoria de esta vitoria, fizo quatro estatuas de piedra en figura de toros, do agora dizen los toros de Guissando.⁷⁵

Pese a la acuñación en este momento incipiente del Renacimiento español del personaje llamado *Guissando*, y a la adjudicación de la erección de tales esculturas a los romanos, la argumentación de Almela no tuvo demasiada fortuna. No al menos para Dávila, puesto que un siglo más tarde, cuando elaboraba su disertación y particular inventario

⁷² Así, las alusiones a Osiris, a Isis, y en general a Egipto desaparecerán en esta *historia* salmantina de 1606, matizándose –o incluso pasándose por alto– argumentaciones previas, incluyendo la negación de la fundación helmántica por parte del Hércules egipcio. Dávila se limitará a poner de relevancia que «por ser *esta* puente la cosa más insigne q tiene esta Ciudad [de Salamanca], la tiene por armas, juntamente con un Toro de piedra, q está al principio della. De cuya antigüedad en una *declaracion* que escrivi, di larga y bastäte noticia. Quien aya sido el fundador deste edificio, más por tradición que por escriptura, es, que Hercules fuesse su auctor, y que como cosa sujeta à las destemplanças del tiempo (...) la reedificasse el Emperador Trajano». Gil GONÇALEZ DE AVILA, *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca, vidas de sus obispos y cosas sucedidas en su tiempo*, En la Imprenta de Artus Taberniel, Salamanca, 1606, cap. V, p. 14.

⁷³ Además, las fábulas sobre los toros y verracos castellanos son tan amplias como lo son también sus alusiones literarias (Cervantes en el *Quijote*, Lope en *El mejor maestro, el tiempo*, y un largo etcétera). Al respecto de su espectro mítico, Guadalupe LÓPEZ MONTEAGUDO, «Mitos y leyendas en torno a las esculturas de Verracos», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, CSIC-Cuaderno XXXIX (1986), pp. 147-168.

⁷⁴ Álvarez-Sanchís, ob. cit., p. 215.

⁷⁵ [Diego RODRÍGUEZ DE ALMELA], *Compilación de las batallas campales que son contenidas en las historias escolásticas de España*, finales siglo XV, BNE Mss/8217, fol. XXIIr.

de toros y *torillos* de piedra esparcidos por la Meseta⁷⁶, ni siquiera hizo mención a ella, por mucho que en el transcurso de esa centuria, sobre todo a merced de Medina y sus citadas *Grandezas y cosas notables de España* (Sevilla, 1548), se hubiera asentado la idea de que los Toros de Guisando eran, en efecto, la *memoria* de una batalla romana, pero no la relatada por Almela, sino otra posterior, acontecida en tiempos de Julio César⁷⁷. Sin embargo, que Dávila obviara las observaciones de Almela y Medina no significa que pudiera evitar la cuestión romana y que fuera tan fácil dejar en manos egipcias la autoría del ejemplar de *la puente de Salamanca* y resto de toros y verracos castellanos. Él mismo se veía en la tesitura de reconocer que existían ciertas *objeciones* al respecto porque, siguiendo con el texto de González Dávila:

como todas las cosas tienen algun contrario q las pone en miedo y en rezelo, también lo tiene esta verdad [la de ser los *torillos* de factura egipcia], q para quitársele delante, es necessario responder a algunas objeciones q la hazen cōtradicion y dudosa.⁷⁸

¿Cuáles eran tales *objeciones*? Las inscripciones latinas insertas –según hemos indicado– en un par de los cuatro ejemplares de la dehesa del Cerro de Guisando⁷⁹. De ahí que lo primero que objeta Dávila sea, precisamente, que en ellos «se halle memoria siguiente»:

BELLVM. CESARIS. ET. | PATRIÆ. MAGNA. EX. | PARTE. CONFECTVM EST.
S. ET. GN. MAGNI. POM|PEI. FILIIS. HIC. IN BASE | TANORVM. AGRO. PROFLI|GATIS.

*Que en nuestro Romance dize assi: La guerra de Cesar y de la patria en gran parte acabada juntamente los hijos del grã Gneyo Pompeyo aquí en el campo de los Sevatenos desbaratados. Por lo qual se collige ser cosa de Romanos, y no pertenecer a la antigüedad q se va tratando, se respõde que Cesar o sus soldados pusierõ la memoria desta victoria en la parte más celebre y señalada de aquel lugar... q entonces era para q más se echasse de ver la gloria de su victoria, por ser aquel lugar más conocido por los torillos q no por ella.*⁸⁰

Cierto que las inscripciones relativas a los Toros de Guisando ejercieron suma atracción en la erudición anticuaria quinientista hasta el punto de convertirse en una de las dianas favoritas de la falsificación epigráfica hispánica⁸¹. Y, cierto también que, aun el peso de tales inscripciones, Dávila mantenía intacta su tesis egipcia inicial y justificaba la presencia epigráfica latina como *memoria* posterior, siendo el resultado de haberse reaprovechado un elemento que gozaba de antigüedad y prestigio, algo que al autor le encajaba perfectamente para vindicar su factura egipcia a partir de la siguiente *objeción*:

⁷⁶ Más que un inventario exhaustivo, se trata de una recopilación al final de la obra: «Memoria de los lugares y ciudades donde se hallan estos torillos y el número dellos: Ávila (17); Salamanca (3); Segovia (2); Toro (1); Ledesma (4); Baños (1); en el Verraco lugar de tierra de Ávila (2); en Guisando (5); en Villatoro (1); en S. Iuan de la Torre, Tierra de Ávila (1); en Coca (1); en villa de Monleón, tierra de Salamanca (1)». González Dávila, ob. cit., p. 27.

⁷⁷ Medina, ob. cit., lib. II, cap. LXXVI «De los Toros de Guisando y de la batalla que se dio, de donde quedó esta memoria», fol. 203v.

⁷⁸ González Dávila, ob. cit., p. 21.

⁷⁹ Aunque en fuentes quinientistas, como las *Grandezas* de Medina, se indica que eran cinco, al igual que Dávila, coincidiendo con los «cinco ríos famosos de España» y los que proporciona en su inventario (*vide nota 76*). En cambio, Covarrubias hablará sólo de dos, significando a los dos ejércitos que lucharon (*Tesoro...*, ob. it., [fol. 651r]).

⁸⁰ González Dávila, ob. cit., pp. 21-22.

⁸¹ A raíz de que Antonio Geraldini (1448-1488), poeta, protonotario apostólico y diplomático vinculado a la Corona de Aragón, siendo embajador de Fernando II pronunciara en 1486 un *discurso* ante el Papa donde refirió a los epígrafes de los «Bastetania tauri» (=Toros de Guisando), en alusión a la región bastetana y lugar que ocuparía el monasterio jerónimo de Guisando. Antonius GERALDINUS, *Oratio in obsequio Ferdinandi et Elisabeth, Hispaniarum regis et reginæ, ad Innocentium VIII*, Stephanus Planck, Roma, 1486, BNE INC/558, fol. [3v]. Arrancado ya el XVI, la propagación de los epígrafes tomó vuelo gracias al humanista alemán Conrad Peutinger (Hübner, *CIL*, II, p. 414).

A la segunda, de q en Avila, en uno de los torillos que estan a la puerta principal de las casas del Marques de las Navas, se halla en el pecho de un torillo las letras siguientes:

B.V.R.R.
MAOLLONIS
.F.

Que dizen hijo de Maollonio, porque de las quatro letras primeras no se halla interpretación que quadre en ningū autor, de las quales letras se collige aver sido sepultura, se responde que su primera hechura no fue para q sirviesse de sepultura, sino q algun hōbre principal, qual devia de ser este Maollonio, puso este torillo encima de las sepultura de su hijo defuncto, pues sabemos y nos consta q muchas cosas hechas para diversos fines se aprovechā los hōbres dellas para los particulares suyos. Sírvanos de exemplo la pyramide [=obelisco] q oy día está en la plaza de S. Pedro de Roma, que fue trayda a ella desde Egipto, para que sirviesse de adorno en la ciudad, y despues, andando el tiempo, sirvio de sepultura a dos Cesares, de Augusto y Tiberio Cesar, como se vee en las inscripciones que están en la pyramide destes dos Emperadores; desta manera avemos de dezir deste torillo, que los Egiptios dexaron por su Dios y idolo, Maollonio lo convirtió en cobertura de la sepultura de su hijo.⁸²

A partir de la apreciación de González Dávila sobre el obelisco de Piazza San Pietro, pese a su real condición anaepigráfica (me he referido a ella en Capítulo VI), uno de los indicios que, con aparente más firmeza, pudiera haber apoyado la factura egipcia de los toros y los verracos de piedra serían los epígrafes que algunos de ellos contenían. Por supuesto no los latinos, pero sí los relativos a trazas esculpidas que pudieran dar lugar a la confusión o a la identificación con jeroglíficos, como los grabados en sentido horizontal y zig-zag que albergan –según decía– un par de los Toros de Guisando, o los signos cruciformes contenidos en otros tantos, como los que parecen haberse alojado en los ejemplares sitios en Santo Domingo de las Posadas (Ávila)⁸³. Pero no pasa de ahí, de ser *aparente*. En principio, no existió una asociación directa entre esas variopintas trazas con los jeroglíficos egipcios, no al menos en el XVI, cosa que resulta hasta cierto punto desconcertante teniendo en cuenta la máxima repercusión que tempranamente gozaron los epígrafes latinos, ya desde finales de la anterior centuria (*vide* nota 81). Con todo, deberemos esperar al último tercio de la siguiente, del XVII, para dar con una alusión al respecto, por la que se distinguía la autoría romana o egipcia de toros y verracos en función del uso del latín o de los jeroglíficos⁸⁴. Ahora bien, a la no asociación directa –al menos en el dieciséis– de las trazas de grabados y signos con los jeroglíficos, hay que añadir una interferencia importante: la que implicaban *per se* las inscripciones latinas porque, volviendo a los argumentos expuestos en la *Declaración*, con ellas se abogaría por una factura netamente romana y no egipcia; el propio González Dávila habla de *dificultades* o *aprietos*, que no hacían más que ensombrecer sus teorías; claro que:

⁸² González Dávila, ob. cit., pp. 22-23.

⁸³ En origen dos toros, aunque uno de ellos en actual paradero desconocido. *Cfr.* Álvarez-Sanchís, ob. cit., Apéndice, p. 353, núm. 114 (según el autor, incluidos en la *Declaración*). De todos modos, personalmente no me queda clara la inclusión de ambos toros de Santo Domingo de las Posadas en el inventario de Dávila (*vide* nota 76).

⁸⁴ «Ultra de lo dicho se ã de advertir que si los Romanos dejaban en sus Colonias las estatuas de los torillos de piedra para que la indicacion deste nombre, también los Egipcios antes observaron lo mesmo poniendo otros en memoria del Ídolo principal que adoraban, llamado Serapis [recuérdese, forma helenizada de Osiris+Apis], en algunas poblaciones que hicieron en España. Y en Ávila, como una dellas permanēcen muchos, empero se distinguen y diferēncian de los torillos Romanos en que careēen de inscripciones latinas, no usadas de los Egipcios, los quales se explicaban por Geroglíficos». Bartolomé FERNÁNDEZ VALENCIA, *Historia y grandezas del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los santos mártires hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta (...) con un comentario o epílogo de las grandezas desta Ciudad*, [ca. 1676-1678], BNE Mss/5979, fol. 18r.

Todas estas dificultades se vencen como avemos visto [y] queda de satisfacer a la que nos pone en más aprieto, y es que en el año de mil y quinientos y ochenta, en el Reyno de Galizia, en el lugar del Avedes del Condado de Monterey, haciendo una fortificación, debaxo de tierra se descubrio un aposento labrado a la Romana, de quinze pies de largo y doze de ancho, y en medio estava una columna, y encima della un torillo de bronze, el qual tiene el Conde en su recamara, y la piedra esta en el patio de su palacio, en Monterey, con la inscripción siguiente:

P. R.

C. MAXI. MAXI.

V. LEG. | VE. C. P. F. | V. S. L. M.

Que quiere dezir: pueblo Romano, Cayo Maximo Maximo [sic] de la quinta legion veterana, hijo de Cayo Publio, viviendo establecio el lugar de su monumento. La qual no podemos negar ser cosa Romana, ni tampoco yo lo niego, y digo que este soldado, Cayo Maximo, pareciédole mejor, o agradádole mas la adoraciō de Osirides o de Isida encima de su sepultura, puso este idolo de bronze significador de la devocion del muerto (...). El buey es symbolo del reposo, como bien lo prueba Pierio Valeriano⁸⁵.

Una vez más, *lo egipcio* tras *lo romano* en este nuevo ejemplo proporcionado por Dávila que, ya de paso, venía a redondear la citada inscripción isíaca documentada en Galicia. Pero no satisfecho aún con el conjunto de réplicas y contrarréplicas, Dávila recuperó para concluir su *Declaración* un par de medallas sacadas de los *Diálogos* de Agustín, las que ofrecen la efigie de un toro, que para el jesuita tenían dos posibles interpretaciones:

La una, que por los bueyes uñidos entendían [los romanos] vencimiento de alguna provincia brava y belicosa a la obediencia y subjection del Imperio Romano.⁸⁶

Sea por la razón que fuere, la segunda interpretación no consta en el texto impreso. Pero nos valemos con la primera puesto que, al parecer de González Dávila, en el marco propagandista-iconográfico romano, el *toro* ejercía análoga función del *cocodrilo* en las monedas acuñadas con el lema «ÆGYPTO CAPTA» (al respecto, *vide* Epígrafe VI.2). De modo implícito, la presencia taurina era entendida desde el punto de vista del jeroglífico renacentista y, por ende, no sólo *probaba* las tesis de Dávila respecto a la autoría egipcia de toros, *torillos* y verracos, sino que se instalaría en el imaginario egipcio posterior a merced del mecanismo de transtextualidad propio de la época⁸⁷.

Llegados a este punto avanzado del Capítulo, es obvio que el *contorno* dejado por la *tangibile res Ægyptiaca* se dibujaba en base a la constatación en suelo peninsular de vestigios o elementos de cultura material, tuvieran alguna relación con Egipto o no. Un Egipto *tangible* que en su mayor parte no fue recepcionado en España mediante estatuaria u objetos propios de la cultura emisora, arribados desde el país del Nilo⁸⁸.

⁸⁵ González Dávila, ob. cit., pp. 23-24. Cita final en Valeriano, *Hieroglyphica...*, ob. cit., lib. III, fol. 27v.

⁸⁶ González Dávila, ob. cit., pp. 25-26.

⁸⁷ Así, a finales XVII, un autor al que he aludido en otras partes del trabajo, Jerónimo de la Concepción, dirá con respecto a Ávila que se tenía «por fundador a Osiris, que fundó Abyla Betica, en cuya verencion erigiría aquellos Torillos de piedra que en la misma Ciudad y en su contorno se veen (...). Y puso más las figuras de los Torillos, o bezeros (...), por refrescar las memorias de el Dios Apis u Osiris, a quien en figura de bezerro avian visto los Isrealitas, que adoravan los Gitanos». De la Concepción, *Emprorio del Orbe...*, ob. cit., lib. II, cap. I, pp. 77-78.

⁸⁸ Como sí ocurre en otros entornos europeos, aunque tímidamente. El coleccionismo era una práctica habitual en el Renacimiento, cierto, pero se carecía aún de la finalidad 'museológica', al hallarse aún «in its infancy,

De ahí la excepcionalidad del *ushebti* de Becanus y de la *figurita egipcia* de Céspedes, quién sabe si otro *ushebti* a juzgar por lo poco que se nos dice (recuérdese segunda cita textual que abre el Capítulo). Y de ahí también que, respecto a la *huella* no egipcia pero *tenida* como tal, una facción del humanismo y la erudición anticuaria española se dejara llevar por los derroteros fabulosos que contemplaban un primitivo asentamiento en la Península formado por pobladores egipcios, responsables no sólo de toros, *torillos* y verracos, sino también de otras construcciones de las que enseguida nos ocuparemos. Y aquí radica la diferencia sustancial en esta faceta *tangible* de la recepción egipcia para el caso español: lejos de tratarse de los *exotica* que acabarían depositados en colecciones y *cámaras de maravillas*, eran *memorias* de Egipto sobre las cuales debían tejerse intrincadas teorías que razonaran el porqué de su emplazamiento peninsular, no sólo en función del papel idolátrico –en toros y verracos– y de la presencia o ausencia de inscripciones epigráficas, también de otros parámetros. Averigüemos cuáles en el siguiente apartado.

IX.2.2. De la *trabazón* y *grandeza* egipcias.

La *memoria* de Egipto, paradigma de la Antigüedad

Pues las celebradas Piramides de Egipto antecedieron muchos años a las republicas Griega y Romana, y de sus descripciones se conoce mucha semejança con la fabrica desta Puete, en trabaçon y gradēza de piedras y sillares. Algunas de las cuales (...) fabricaron los Reyes de Egipto con trabajo de los hijos de Israel, después que Hispan [hijo de Hércules el egipcio] fabricó nuestra Puente. Lo segundo porque fabrica tan suntuosa esta sin inscripcion, ni letra alguna, de que los Romanos fueron tan cuidadosos en quantas fabricas hizieron (...). || Esta maquina, que consta de ciēto y cinquēta y nueve arcos, y los mas de tanta altura q sobre tejados de casas y edificios de a quatro, y a cinco suelos vuela todo el orden segundo de los arcos, y aun mucha parte del primero, con admiracion agradable de quien la mira. Es toda de sillares de piedra cardena, sin forja ni ripio alguno, de modo que no seria dificil contar quantas piedras o sillares tiene maquina tan grande, porque todas hazen cara, o muestran frente, con tā buē corte, assiento y trabaçon, que no ubo menester forja de cal, ni betun travesando los sillares cō mucha maestria. Aūque mirado con advertencia muestran tener plomo por lechada y sin duda las dobelas de los arcos estan barreadas de hierro, como escriven Niceforo Calisto y la Tripartida que estava el gran Templo de Serapis en Alexandria de Egipto, fabrica del mismo tiempo y acaso de los mismos Autores que la nuestra.⁸⁹

Transcurrido el primer tramo del siglo XVII, Diego de Colmenares (1586-1651) creía vislumbrar tras el acueducto romano de Segovia algún ápice de arquitectura que respondía al orden egipciaco, lo cual venía a ser en sí mismo *memoria* de la fundación de la urbe castellana –recuérdese que el caso segoviano nos había quedado pendiente en el Capítulo V. Y, tal y como podemos sospechar, su fundación era debida, según Colmenares, al hijo de Osiris, quien respondía al nombre de:

especially when it came to the collecting of mummies and other ancient Egyptian antiquities», con excepciones, caso del citado Pietro Bembo y de Cossimo I: «the Medici prince began a collection of Egyptian antiquities along with his more famous museum of Etruscan objects». Ejemplos, ambos, que junto a la *Kunstammer* de Rudolf II desde finales decenio 1580, no dejan de ser puntuales e ilustran esta tímida llegada a Europa de objetos procedentes de Egipto: «Few of the travelers to Egypt brought back with them objects found in the tombs and sands or, at least, this fact has not been recorded». El coleccionismo de antigüedades egipcias de orden *musológico* no se iniciaría de forma clara hasta entrado el XVII. Dannenfeldt, “Egypt an Egyptian Antiquities...”, art. cit., pp. 16-23.

⁸⁹ Diego de COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio [sic] de las historias de Castilla*, En Casa de Diego Díez Impresor, Segovia, 1637, lib. I, cap. I, epígrafe XI, p. 7; tras pausa, XIII, pp. 8-9.



Hercules, nombre Egypcio y misterioso, que despues usurparon muchos valiētes Capitanes de diversas naciones. Pero este gran Egypcio es el Hercules celebrado en las memorias y grandezas de España, y fundador de nuestra Segovia (...). || La noticia de la fundacion se ha continuado en escritores de autoridad y en la tradiciō cōstāte de nuestros Ciudadanos, reforçada cō monumētos y fabricas q hasta ho. i permanecē. Estas son una gran casa o fortaleza al costado setentrional de la Ciudad, que se nombró Casa de Hercules (...) que entrando a habitarla mōjas Dominicas (...) comēço a nombrarse Santo Domingo el Real. Donde en una escalera en la pared maestra de una fortissima torre se ve una Estatua de Hercules sobre un puerco mōtes en la figura, y habitud q aquí la estampamos [◀] (...). Bastava solo este monumento para assegurar que nuestra Segovia fue fundacion de Hercules Egypcio. Y entre quantas Ciudades de España se glorian de ser fundadas por este gran Principe, ninguna nos muestra comprovacion tan autentica, en la qual esta relumbrando la mystica Religion de Egypto.⁹⁰

Pie de ilustración:

[Hércules el egipcio, montado sobre un verraco o puerco]

Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia...*, En Casa de Diego Díez, Segovia, 1637, p. 4.

Al margen de esta vistosa reverberación hercúlea a las teorías sobre acuñación egipcia de verracos, la otra *comprobación* del acto fundacional de Segovia por Hércules *el egipcio* estriba para Colmenares en la erección del acueducto, no a merced de inscripciones epigráficas (de las que, apostilla, carece), ni de cultos idolátricos (que los adscribe al Hércules montado sobre un *puerco*, junto a otras referencias que añade en torno a Apis en relación con los toros de Ávila, Salamanca, Cuenca y uno en la propia Segovia)⁹¹, sino de la *máquina* en sí misma. Es decir, Colmenares entrevé en la *trabazón* y *grandeza* del acueducto los parámetros constructivos de los antiguos egipcios. Y lo hace –aunque de forma más implícita que explícita– no sólo a colación de las pirámides, sino del episodio contenido en el primero de los fragmentos: el desmontaje del principal templo de culto a Serapis en la capital lágida, y lo que supuso poder descubrir sus “entrañas” arquitectónicas. De ello dieron cuenta, de una parte, Eusebio de Cesarea en su *Historia ecclesiastica*, en ocasiones simplemente *Tripartita* o *Tripartida* (nótese así en Colmenares); de la otra, la fuente de autoridad señalada con claridad en el texto, Nicéforo Calisto, monje bizantino del siglo XIV que, en base a Eusebio, preparó con análogo título una *Historia ecclesiastica*, donde incluyó el desarme del *serapeion* de Alejandría⁹². Y, aunque el testimonio de Colmenares se inscriba avanzado el XVII, lo relevante aquí es que, dejando de lado el templo alejandrino y volviendo a las pirámides, la razón de ser de esa *máquina* –el acueducto de Segovia– y la concurrencia de parámetros constructivos egipcios que corroboraran su antigüedad, *trabazón* y *grandeza* deban buscarse en el XVI.

⁹⁰ Colmenares, ob. cit., lib. I, cap. I, epígrafe III, p. 2; tras pausa, V, pp. 3-4.

⁹¹ Dice Diego de Colmenares que «tambien se tiene por monumento deste Principe [Hércules *el egipcio*] un Toro que hoi permanece en la calle que llamamos Real». Colmenares, ob. cit., lib. I, cap. I, epígrafe VII, p. 5.

⁹² Tal vez porque la *Historia ecclesiastica* de Nicéforo contaba con una exitosa edición desde hacía poco tiempo (la parisina de 1586), alusiones al desmontaje del templo alejandrino de Serapis están, en el umbral del XVII, al orden del día en obras *a priori* inconexas, caso de Gregorio LÓPEZ MADERA, *Discursos de la certidumbre de las reliquias descubiertas en Granada des de el ano de 1588 hasta el de 1598*, Sebastián de Mena, Granada 1601, cap. VII, fol. 22v.

La Toledo que cerraba el Quinientos alumbrando el *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana, acogió en paralelo la publicación de otra obra suya, quizá algo menos conocida, cuyo eje central giraba en torno a la metrología de origen egipcio, vista de refilón a tenor del fresco laurentino. Con motivo del *De Ponderibus et Mensuris* (Toledo, 1599), que supuso una especie de ecuador en la tratadística metrológica, el jesuita de Talavera disertó sobre el «Cvbitvs Ægyptius»⁹³. Y decimos *ecuador* en este tipo de tratados porque Nebrija, a raíz de impartir en la universidad salmantina sus lecciones sobre medidas romanas, había atendido ya esta cuestión en escritos, eso sí, de formato breve, como el *Repetitio Sexta de Mensuris* (Salamanca, 1510)⁹⁴. Más cercanos al propio Mariana, lo harían más dilatadamente los también jesuitas Jerónimo del Prado y Juan Bautista Villalpando⁹⁵. Y, en adelante, tantos otros, al convertirse la de Mariana en obra metrológica de referencia obligada en el Seiscientos⁹⁶.

Dado el inmovilismo que, como he incidido en otras partes de la investigación, caracterizó a la sociedad egipcia antigua, en lo tocante a los parámetros de medición existió una férrea persistencia en el país del Nilo de época grecorromana en mantener las medidas empleadas desde tiempos inmemoriales, a pesar de que el ‘codo egipcio’ (el «Cubitus Ægyptius» de Mariana) dejara de ser bajo los Ptolomeos la base de su sistema métrico y que, con la irrupción romana, algunos emperadores dictaran leyes para suprimirlas o, por lo menos, modificarlas⁹⁷. Ahora bien, estas medidas ancestrales quedaron *filtradas* por autores de signo tan distinto como Plinio, Plutarco o incluso Agustín de Hipona, lo que supuso su salvaguarda en esa tratadística metrológica cultivada en el Quinientos y Seiscientos. En cuanto al primero, Plinio, el *filtro* se debió al lograr establecer una equivalencia entre *pie* y *zeret*, es decir, el ‘medio codo egipcio’, a la hora de medir las bases de las pirámides (entiéndase las de Guiza, en exclusión de las otras)⁹⁸; respecto al segundo, el autor de Queronea, a razón de sus alusiones al ‘codo egipcio’ en el *De Isis y Osiris*, al tratar sobre la medición de las crecidas del Nilo tras la inundación⁹⁹; y en referencia al tercero, san Agustín, porque como él mismo explicaba:

Moyses, hombre de Dios y como dize la escritura *Eruditum omni sapiētia Ægyptiorum*, versado en todas las ciencias de los Egypcios, que fueron aficionados y dados a la geometría, pudo significar los codos geométricos, los cuales afirman que uno vale por seys de los nuestros¹⁰⁰.

⁹³ Juan de MARIANA, *De Ponderibus et Mensuris*, Apud Thomam Gusmanium, Toleti, cap. XX, p. 133.

⁹⁴ Donde se centró en las medidas romanas, cierto, pero no olvidó hacer alusión al «Cubitum Ægyptios». [Antonio de NEBRIJA], *Repetitio Sexta de Mensuris*, Ioannes de Porras, Salmanticae, 1510, [fol. 6r]. Asimismo, y en tanto que antigua medida egipcia, pero en este caso de capacidad, transmitida al mundo árabe como ya advirtiera Isidoro de Sevilla, Nebrija refiere a la «Artaba mēsurā Ægyptia», [fol. 4r].

⁹⁵ En el magno tratado sobre el templo de Salomón, publicado en tres volúmenes (Roma, 1596-1604), siendo ambos los autores del primero, y ya en solitario, Villalpando el de los otros dos. Remítome aquí al de: Ioannis Baptistæ VILLALPANDI, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis, ac Templi Hierosolymitani*, Carlo Villuetto, Roma, 1604; medidas egipcias en caps. XXVII y XVIII, esp. pp. 9-53; «CVBITVS LONGITVDO», cap. XXVII, p. 14.

⁹⁶ Para la repercusión de Mariana a merced del *De Ponderibus et Mensuris*, Mario RUIZ MORALES, *Metrología histórica en la descripción de Egipto*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada, 2011, p. 376 n. 34.

⁹⁷ Ruiz Morales, ob. cit., p. 372.

⁹⁸ Plinio, *Historia natural... traduzida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, t. II, ob. cit., lib. XXXVI, cap. XII «De las pirámides de Egipto y de la Sphinge», pp. 672-673. Respecto a la equivalencia del *zeret* con el ‘medio codo egipcio’, Arias Montano no pasa por alto referirse a esta medida, mencionada como «zereth dimidium cubiti», Benedicti ARLE MONTANI, *Thubal Cain, sive de Mensuris Sacris liber, Tribus voluminibus distinctus: de Cubito, de Satbo, de Siclo*, Christophorus Plantinus, Antvuerpiæ, 1572, p. 6.

⁹⁹ Plutarco, *Obras morales*, XXVIII, 43.

¹⁰⁰ *La ciudad de Dios...*, ob. cit. (remítome a la citada edición de 1614), lib. XV, cap. XXVII, p. 452.

En efecto, llevamos rato sumergidos, de nuevo, en la dimensión bíblica y la exégesis. En el seno de la cuestión metroológica, una parte de los parámetros de medición relativos a patrones, unidades y arquetipos que, en origen, habían sido dispuestos por los antiguos habitantes del país del Nilo, fueron absorbidos por la tradición hebrea, hundiéndose en Egipto los cimientos del sistema hebraico de medición lineal, en base a una especie de codo *primigenio* que acabó distorsionado por el texto bíblico y elevado a la categoría de ‘codo sagrado’. Al enumerar algunas de las aportaciones que la tratadística metroológica dio de sí en el XVI, hemos omitido una que, en la órbita del aparato de erudición en torno a la *Biblia políglota* visto en Capítulos iniciales del trabajo, se debía a Arias Montano, no sólo en lo concerniente a los mencionados nueve libros de las *Antiquitatum Iudaicarum*, también de forma más acotada al tratar sobre medidas hebreas en *De mensuri sacris liber* (Amberes, 1572), abordando en sus primeras páginas algunas reflexiones en torno al *zeret* (véase nota 98). Ahora bien, no toca entrar aquí en las discrepancias entre Arias Montano y los citados Prado y Villalpando en torno a si el templo de Salomón era, o no, distinto al aparecido en los sueños proféticos de Ezequiel¹⁰¹. Pero sí reparar en que, de los entresijos del *salomonismo*, formaba parte algo tan sencillo y a la par tan complejo como era la medición *real* del segundo templo hierosolimitano (es decir, el aludido en los Evangelios), cuestión en absoluto baladí a sabiendas de las dificultades que comportaba la correspondencia de las medidas hebreas a castellanas, y de las interferencias entre las distintas acepciones de «codo», tomando como referencia el egipcio, a la hora de calibrar la traza en proyectos de la talla de –pongamos por caso– el Monasterio de El Escorial¹⁰². El paradigma en la metrología sacra era, precisamente, la medición del Templo la cual, con la ayuda de cañas y cordeles de lino, se había calculado en base a codos en la visión tenida por Ezequiel, quedando recogida en la última parte de su libro¹⁰³. La cuestión es –enlazando con la observación respecto a Moisés de Agustín de Hipona– que el ‘codo sagrado’ había sido empleado tanto por Salomón y su arquitecto del Templo, como por el arquitecto de la Gran Pirámide y, asimismo, por Moisés, debatiéndose entonces el ‘codo egipcio’ (o ‘codo piramidal’) entre si los hebreos lo conocían, o no, cuando arribaron a Egipto, y en caso afirmativo, poderlo vindicar como un *don* recibido a través de la revelación divina¹⁰⁴.

¹⁰¹ Para ello, véase Antonio MARTÍNEZ RIPOLL, “La controversia sobre la reconstrucción del Templo de Salomón entre Arias Montano y los jesuitas del Prado y Villalpando”, en *Fe y Sabiduría: la Biblioteca*, Catálogo Exposición IV Centenario del Monasterio de El Escorial, vol. 3, Patrimonio Nacional, Madrid, 1986, pp. 53-73.

¹⁰² Así, Jerónimo del Prado, en uno de los *comentarios* sobre Ezequiel en los que todavía tomó parte y que estaba contenido en el tratado manuscrito que entregó al rey Felipe II, «decía que nuestro codo era 3 dedos mayor que el codo sagrado egipcio de palma abierta, es decir, de 31 dedos». *Cfr.* Juan Rafael de la CUADRA BLANCO, “El Escorial y el Templo de Salomón. Influencia de las fuentes históricas hebreas en la idea y traza del Monasterio de El Escorial”, en *Anales de Arquitectura de la Universidad de Valladolid*, 7 (1996), pp. 5-14; cita textual en p. 9.

¹⁰³ «En visiones de Dios, me llevó a la tierra de Israel y me puso sobre un monte muy alto, sobre el cual había un edificio parecido a una gran ciudad (...). Me llevó allí, y he aquí un varón, cuyo aspecto era como aspecto de bronce, y tenía un cordel de lino en su mano y una caña de medir (...). Y me habló aquel varón diciendo: “Hijo de hombre, mira con tus ojos y oye con tus oídos y pon tu corazón en todas las cosas que te muestro, porque para que yo te las mostrase has sido traído aquí. Cuenta luego todo lo que veas a los israelitas”. Y he aquí un muro fuera de la casa, y la caña de medir que aquel varón tenía en la mano era de seis codos de a codo y palmo menor [unos tres metros]», Ez 40:1-5. A partir de aquí, Ezequiel anota en *codos* todas y cada una de las medidas del Templo, en un itinerario de fuera hacia adentro que hace acompañado del enigmático personaje con *aspecto de bronce* (Ez 40-43). En algunas versiones actuales del texto bíblico se prescinde de la medición antigua y directamente se ofrece la conversión en metros; al ser ésta la forma que el lector encuentra a menudo se ha incluido entre corchetes.

¹⁰⁴ De ahí que Moisés lo usara en su Tabernáculo y en el Arca de la Alianza, «que presenta coincidencias numéricas extraordinarias con el misterioso sarcófago de la Cámara del Rey en la Gran Pirámide [de Quéops]. Por eso Salomón y su arquitecto, Hiram de Tiro, construyeron con él la fábrica del templo de Jerusalén (...). Algún poder superior pudo revelar este codo sagrado a un pueblo antiguo, que transmitió su valor a los constructores de

Ya vamos atisbando las razones que bien pudieron motivar a que Colmenares, a pesar de que en la época se tuviera el acueducto de Segovia como un «edificio antiguo de romanos» erigido en tiempos de Vespasiano o de Trajano¹⁰⁵, equiparase la *fábrica* a las pirámides egipcias, considerase que ambas construcciones tenían mucha *semejanza*, y llegara a cifrar que el acueducto era incluso más antiguo que las propias pirámides, puesto que éstas se debían a los reyes de Egipto, que las habían edificado con la ayuda de los hijos de Israel¹⁰⁶, después de que uno de los hijos de Hércules *el egipcio*, Hispan, hubiera hecho «nuestra Puente». Es decir, la defensa de la antigüedad, en Colmenares para la urbe segoviana, pasaba por *probar* que un hito en piedra como el acueducto era anterior a las pirámides de Egipto. En el trasfondo de su ejercicio para *probarlo* no sólo residía latente la cuestión metrológica, no expuesta *ex professo* sino encubierta por esa *trabazón y grandeza*; también el alcance de la mediación cultural que la *Legatio Babylonica* de Anglería al arrancar el XVI y el *Luzero* de Escobar en el último cuarto de siglo (para ambos, véanse Epígrafes II.1 y II.2) habían significado en el mito egipcio recepcionado en materia arquitectónica gracias, sin ir más lejos, a la medición de las pirámides del «campo babilónico»; un alcance de tintes científicos, cierto, pero que en la recta final del Quinientos tomó otros de tipo fabuloso, a merced de aportaciones como la del citado Román de la Higuera¹⁰⁷; otros de carácter supremo, al entrar en contacto con el *goticismo* imperante aún en los dominios historiográficos de los años 1580¹⁰⁸; y todavía otros, si cabe más complejo, debido a su afinidad con esa especie de exégesis bíblico-hermética apuntada en Capítulo III del trabajo a colación de autores como Pineda:

En el sitio en que están [las pirámides de Guiza] no ay rastro de piedras, ni de ripios (...), sin muestra que allí se aya labrado alguna piedra, que se parece a los que se encarece del templo de Salomon. En la gran pyramide estava un pozo de ochenta y seis codos de hondura y se cree que viene a el por acequia soterraña el agua del rio Nilo.¹⁰⁹

Y aquí tenemos las dos últimas piezas que faltaban por encajar: una, la ausencia de pequeñas lascas o *ripios* (detalle del acueducto también importante para Colmenares); la otra, la presencia del agua del Nilo asociada al *pozo* señalado en el texto de Pineda, que podría justificar porqué fueron asemejadas dos construcciones antagónicas *ad hoc*.

la Gran Pirámide y a los antepasados del pueblo de Israel», elucubraciones aún vigentes a finales del siglo XIX. Fernando CHUECA GOITIA, *La Catedral de Valladolid. Una página del Siglo de Oro de la arquitectura española*, Instituto Juan de Herrera, Madrid, 1998, parte II, cap. I «Arquitectura, Número y Geometría», pp. 73-74.

¹⁰⁵ «PUENTE DE SEGOVIA», Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., fol. 598v.

¹⁰⁶ Cabe no olvidar que nos movemos en los supuestos del imaginario egipcio quinientista, imbuido por la tradición bíblica. Recuérdese que la primera evidencia histórica de la presencia hebrea en Egipto no se da hasta Reino Nuevo (véase *Gran Estela de la Victoria de Merenptah* o *Estela de Israel* en Capítulo III, nota 6), mientras que las pirámides referidas por Plinio o el propio Colmenares son de Reino Antiguo (véase Cronología del antiguo Egipto).

¹⁰⁷ Hieronimo ROMÁN, *Republicas del mundo divididas en tres partes*, Iuan Fernandez, Salamanca, 1595; pirámides en relación con Anglería y elucubraciones sobre su etimología y funciones en lib. III, ff. 97r-98r.

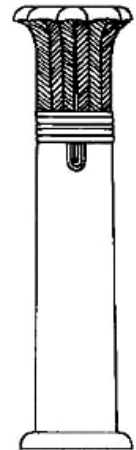
¹⁰⁸ «Pedro Martyr Milanes, embajador de los Reyes don Fernando y doña Ysabel Catholicos, que fue al Soldan de Egypto, midió una piramide de aquellas de altura increíble (...); y en gran compas al derredor [sic] no ay piedra, ni agua ni señal de cimiento, sino arena menuda como sal; y parece ser nacidas allí, o puestas por mano de Dios». Iulian del CASTILLO, *Historia de los Reyes Godos que vinieron de la Scitia de Europa contra el imperio Romano y a España y la sucesión dellos hasta el Catholico y potentissimo don Philippe Segundo rey de España a quien va dirigida*, Impresa por Philippe de Iunta, Burgos, 1582, discurso I, fol. IIv. De este autor burgalés, Julián del Castillo (s/d), poco se sabe. En Capítulo V (nota 29) he aludido a los estudios de Ramón y Juan Menéndez Pidal en torno a la *pérdida de España*. En este sentido, es el primero de ellos quien hace mención a la *historia* del autor burgalés, escueta pero destacándola como una de las más influyentes a la hora de asentar la imagen del último rey godo. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El rey Rodrigo en la literatura*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1924, p. 124.

¹⁰⁹ Pineda, *Primera Parte de los treinta y cinco Diálogos familiares...*, ob. cit., Diálogo Tercero, cap. XXX, fol. 80r.

Con el manejo de las fuentes filológicas clásicas (a Plinio y Plutarco podemos añadir Herodoto), y el de otras fuentes de autoridad, tales como Agustín de Hipona o Isidoro de Sevilla, era posible establecer paralelismos entre lo hallado en suelo hispánico y lo transmitido a merced de la recepción egipcia, aunque sólo fuera por su *trabazón* y *grandeza*, por su *magnificencia* y *majestad*. En este sentido, en la antesala de las *Relaciones topográficas*, inquieto marco cultural y anticuario en el que nos hemos situado en más de una ocasión, Alvar Gómez de Castro (aludido en Capítulo III, nota 85), cuando se encontraba en Plasencia al iniciarse la década de 1570, en plena búsqueda de manuscritos precisamente de Isidoro de Sevilla con la intención de reunirlos y poder editar sus obras¹¹⁰, el paradigma que asió para dar noticia de las antigüedades con las que se iba topando al paso en su recorrido por tierras extremeñas no fue otro que el egipcio, puesto que según las observaciones del humanista toledano:

De sumptuosos y grandes Edificios ai mucha memoria en las historias porque es cosa muy conjunta a las grandes Riquezas de los Reies porque con ello les parece que muestran su magnificencia y magestad y que tambien perpetuan su memoria. Los que al presente se me ofrecen son los Reies de Egipto, de cuia admirables obras, assi en casas como sepulchros, labirintos y otros mil generos de Edificios, Herodoto, Plinio y otros hacen memoria dellos.¹¹¹

Observaciones de Alvar Gómez de Castro que, naturalmente, estaban en concomitancia con ese interés –unas veces aletargado, otras más evidente– en establecer el paradigma que constituía la *memoria* de Egipto, no sólo en base a las fuentes filológicas clásicas (que para el humanista toledano son, según se desprende del texto, Herodoto y Plinio), sino en los propios autores coetáneos que parecían poner en duda que los cimientos de la arquitectura antigua conocida fueran de autoría grecorromana, inclinándose por la posibilidad de que en realidad pudieran ser egipcios. Y, dejando de lado los argumentos fabulosos en torno a *Hércules el egipcio* e *Hispan*, es al fraguarse esta duda en el umbral del XVI al XVII sobre cuáles eran los verdaderos cimientos de la arquitectura antigua, que deben situarse los supuestos de Colmenares en su *historia segoviana*. Eruditos de la talla de un Pablo de Céspedes (ca. 1538-1608) o un Pedro de Valencia (1555-1620) llegaron a plantearse si –por ejemplo– el corintio podía deberse a cierto arquetipo de columna egipcia, el palmiforme, ábaco egipcio que recordaba a las hojas de acanto recreadas en el orden artístico griego¹¹².



Esquema de columna egipcia a razón del tipo palmiforme (*vide* nota 112)

¹¹⁰ Cumpliendo así con el encargo recibido de Felipe II. *Cfr.* Maestre, *Humanismo y pervivencia...*, ob. cit., III.1, Alcañiz-Madrid, 2002, p. 439. Para el cometido de Alvar Gómez, Fco. J. SÁNCHEZ CANTÓN, “Viaje de un humanista español a las ruinas de Talavera la Vieja”, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, III (1927), pp. 221-227.

¹¹¹ *Carta de Alvar Gómez en donde cuenta el viage que hizo a Plasencia a ver a su obispo D. Pedro Ponce de León, dando razón de algunas antigüedades que advirtió particularmente en Rocafriada*, BNE Mss/13009, fol. 108r.

¹¹² Se ha dicho, de forma imprecisa, que se trataba del «capitel loto-palmiforme de Baja Época tolemaica». Antonio MARTÍNEZ RIPOLL, “Pablo de Céspedes y la polémica Arias Montano-Del Prado y Villalpando”, en AAVV, *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV Centenario de la terminación de las obras*, CSIC/Departamento de Arte Diego de Velázquez/CEH, Madrid, 1987, p. 155. Si digo que esta periodización y nomenclatura son imprecisas es porque, de una parte, la Baja Época y el período ptolemaico son dos fases de la historia de Egipto tan distintas como distantes en el tiempo (*vide* Cronología del antiguo Egipto); de la otra, los tipos básicos de columnas egipcias, inspiradas iconográficamente en motivos de la flora nilótica, son: papiriforme (variantes: con capitel cerrado, amarniense); lotiforme; palmiforme; hathórica; monóstila con capitel campaniforme; monóstila de capitel compuesto. Cyril ALDRED y Jean LECLANT, *El Egipto del crepúsculo*, Aguilar, Madrid, 1979, anexo.

Si aquellos *comentarios* en torno a Ezequiel mencionados unas páginas atrás, elaborados en un inicio por Prado y Villalpando, luego ampliados y proseguidos sólo por el segundo, y aquella controversia suscitada entre ambos jesuitas y Arias Montano sirvieron para que Céspedes escribiera en 1604 un *Discurso sobre el templo de Salomón. Acerca del origen de la pintura*, centrado especialmente en adentrarse en los entresijos que condujeran a los antecedentes del orden corintio y de la columna salomónica¹¹³, lo cierto es que la *figurita egypcia* que al parecer poseía hasta que se perdiera –según él mismo dice– en medio del episodio sevillano de peste que asoló la ciudad en 1599¹¹⁴, sirvió para que este humanista cordobés se planteara hasta dónde podía recular el orden corintio y que reparara en aspectos que, a la práctica, atestiguaban su particular recepción egipcia, imbuyendo en ella a Pedro de Valencia. Lo hizo en el marco de la correspondencia que Céspedes mantuvo con él para, como era habitual en la época, dar rienda suelta a un intercambio de ideas e impresiones y, en el caso de ambos humanistas, establecer una serie de discusiones de índole filológico-artística. Fruto de sus indagaciones epistolares, Céspedes se vio con coraje de poner en duda que los cimientos de la arquitectura antigua, en particular lo tocante al orden corintio, tuvieran su poso en Grecia; y en dicho *Discurso sobre el templo de Salomón* escribió que:

de creer es que si comenzó por imitación de palmas que pasaría a figuras humanas o que de figuras humanas o que de figuras humanas se acomodase a imitar ramas, hojas y otras naturales cosas. Y siendo cierto que primero tuvieron imperio los asirios que hubiese Reyno de Egipto no sería alejarse mucho de buena conjetura imaginar que los Egipcios la tuviesen de los asirios, ni tampoco es tan gran disparate (...) decir que los Egipcios, que seis mil años ántes que los griegos tuvieron ellos pintura (...).¹¹⁵

La cuestión es cómo Céspedes llegó a tales conjeturas. Y el detonante debe buscarse en esas discusiones de índole filológico-artística que intercambió con Pedro de Valencia, especialmente intensas en lo referente al *Athēnaiou Deipnosophistai*, esto es, *El Banquete de los eruditos* de Ateneo de Náucratis, autor egipcio oriundo de esta ciudad del Delta del Nilo, de fundación griega y dilatada tradición helénica (comercial, cultural, cultural). Al tratado de Ateneo –escrito a caballo del siglo II a III (ca. 197-203) y compuesto por quince libros de temática variadísima (ciencias, artes, costumbres)– le esperaba un rotundo impacto en los círculos humanistas, con una temprana traducción latina salida de las prensas aldinias, el *Deipnosophistæ* (Venecia, 1514), a la que seguirían otras, como la publicada por Ioannem Valderum en la Basilea de 1535, o la grecolatina aparecida en la imprenta de Isaac Casaubon (Heilderberg, 1597), siendo esta última la que poseía Valencia¹¹⁶. En una de las cartas que derivan de la entusiasta actividad epistolar entre el humanista cordobés y el zafrense cuando se daba inicio el siglo XVII, Céspedes requirió

¹¹³ Este *discurso* permanecería inédito hasta que Ceán Bermúdez lo publicara, junto a otros fragmentos de obras de Céspedes, en su magno *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de Bellas Artes en España* (Madrid, 1800). Es de donde procede la segunda cita textual que abre este Capítulo.

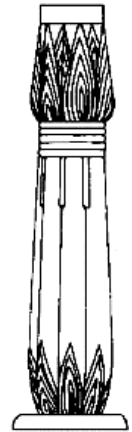
¹¹⁴ Episodio que empezó como brote tífico y evolucionó rápidamente hacia una oleada pestífera atlántica. Juan Ignacio CARMONA, *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, p. 92.

¹¹⁵ Pablo de CÉSPEDES, *Discurso sobre el templo de Salomón. Acerca del origen de la pintura*, en Ceán Bermúdez, ob. cit., pp. 321-322.

¹¹⁶ Cfr. Juan MARTÍNEZ RUIZ, “Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes (1604-1605)”, en *BRÆ*, t. LIX, 217 (1979), pp. 371-398; dato a la edición de Casaubon manejada por Valencia en p. 383. Respecto a la obra de Ateneo de Náucratis, existe versión castellana moderna, que ha sido la empleada aquí: *Banquete de los eruditos. Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén*, Gredos, Madrid, 1998.

ex professo a Valencia que le reportara noticias sobre una cuestión tan concisa como la concerniente a las columnas egipcias¹¹⁷. Y, a tal requerimiento, Valencia respondió:

Las palabras de Callixeno referidas por Atheneo en la descripción de las colunas de la nave de Ptolomeo Philopator, me parecen a mi muy claras i que contienen sentido llano i que entendido una vez no se puede controvertir (...). Dize que aquella sala para las cenas o conbites era de nueve lechos i que la forma o disposicion de la fabrica della era al modo de la arquitectura de Egitto. Porque las colunas que alli hazian (...) las levantavan redondas, siendo assi que los quadrados que redondas i que variavan o se ivan diferenciando en las pieças o piedras, que ivan puestas alternadamente una negra i otra blanca (...). Luego pasa a la descripción del capitel i hazela en comparacion de los capiteles de los Griegos, particularmente del capitel corintio i dize (...) que toda la delineacion, descripción, circunferencia o bulto dellos es como un capullo de rosas cuando comienza a abrir un poco, i alrededor del llamado calathos (...). La parte de hazia la raiz del capitel, de donde nacen estos ramos (...) tenia semejante disposicion o parecer de flores i hojas de ciborios [=loto] entretegidas (...), tenia una sarta o crisneja tegida de aquellas flores i hojas que era como gargantilla o collarino que cubria la raiz o nacimiento del capitel Egipcio i de los ramos que lo adornavan, de manera que todo él parecia un ramillete atado con esta sarta de flores. Desta manera pues hazen las colunas los Egipcios.¹¹⁸



Columna egipcia a razón del tipo lotiforme (*vide* nota 112)

Esta cuidada descripción de la columna egipcia explicada por Pedro de Valencia así a un texto de Calixeno de Rodas, citado en la primera línea del fragmento reproducido de la carta y únicamente conocido a través de Ateneo de Náucratis, también citado¹¹⁹. Esta descripción formó parte en origen de *Sobre Alejandría*, una serie de escritos de Calixeno datados del siglo II a.C. que, con fin propagandista, evocaban la suntuosidad y magnificencia del Egipto que siguió a la muerte de Alejandro. En ellos, se describía desde las *Ptolemaia*, procesiones de carácter dionisiaco celebradas en la capital Lágida, destacando la que tuvo lugar durante el faraonato de Ptolomeo II Filadelfo (285-246)¹²⁰; hasta la proyección de un par de embarcaciones, sin parangón en el mundo antiguo, diseñadas y construidas bajo el reinado de Ptolomeo IV Filópator (221-205): la *Tessarakonteres* y la *Thalamegos*, siendo esta segunda una especie de palacio flotante y, además, la «nave» mencionada al principio de la carta del humanista de Zafra, cuya

¹¹⁷ Sobre ello ha se referido sucintamente Luz GARCÍA FLEITAS, “Acerca de las columnas egipcias descritas por Calixeno de Rodas en una carta del humanista Pedro de Valencia al pintor Pablo de Céspedes”, en *Silva: Estudios de humanismo y tradición clásica*, 5 (2006), pp. 219-230.

¹¹⁸ Carta firmada en Zafra a 22 de enero 1605. Martínez Ruiz, art. cit., anexo III (extracto), pp. 395-397.

¹¹⁹ No cabe duda de que Valencia fue preciso al transcribir el texto de Calixeno recogido por Ateneo: «(...) las columnas allí existentes se alzaban redondeadas y sus tambores eran diferentes, alternando en blanco y negro. Sus capiteles tenían forma redondeada, y todo su contorno asemejaba rosas ligeramente abiertas. Alrededor del llamado cálatos no había espirales, como en los griegos, ni hojas de acanto, sino capullos de lotos de río y frutos de palmera recién brotadas (...). La parte situada debajo de la base del capitel, que se encuentra sobre el tambor que se une al capitel, tenía una disposición semejante, con flores y hojas de nenúfar como si hubiesen sido entrelazadas. De esa manera construían las columnas los egipcios». Traducción moderna extraída de: Luz GARCÍA FLEITAS y Germán SANTANA HENRÍQUEZ, “De la guerra marítima a la suntuosidad de Ptolomeo Filópator”, en *Cuadernos de Filología Clásica*, 11 (2001), pp. 211-238; cita textual en p. 238.

¹²⁰ Al respecto, M^a Alejandra RODONI, “La *Pompé* de Ptolomeo Filadelfo en el contexto de los *Deipnosophistas* de Ateneo de Náucratis”, en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 22 (2012), pp. 103-108.

descripción, junto a la de Calixeno *filtrada* por Ateneo, perviviría en adelante instalada en el imaginario egipcio como sinónimo de lujo y ostentación del Egipto ptolemaico¹²¹.

Ahora bien, el juicio que dos humanistas como Valencia y Céspedes (que el cordobés compaginaba con su labor de arquitecto, escultor, pintor y tratadista de arte) pudieran tener sobre los hitos arquitectónicos de Ptolomeo IV –no sólo responsable de proyectos como la *Thalamegos*, también impulsor de una parte del recinto de Filé con que abríamos la investigación¹²²–, no podía ser el mismo que el tenido por otros autores coetáneos, sí, pero versados en ámbitos menos intelectuales y más prácticos, que veían poco más que ‘estridencias’ y *locuras* en el legado egipcio. En este sentido, un caso a tener en cuenta –por poner un ejemplo sin ánimo completivo, pero sí ilustrativo– es el de Jerónimo Castillo de Bobadilla (ca. 1547-1605), jurista formado en la Escuela de Salamanca, miembro de la Chancillería de Valladolid y, entre otras facetas, corregidor de Soria. Precisamente cuando ostentaba este último cargo real, Castillo de Bobadilla concibió en la década de 1590 su *Política para corregidores* (Madrid, 1597), tratado que ponía encima de la mesa hasta qué punto los corregidores eran una pieza clave de la administración de la Monarquía a la hora de tomar decisiones en la configuración arquitectónica de las poblaciones castellanas y qué función cumplían estos servidores dentro del complejo sistema de normativa y en la tramitación de las obras públicas¹²³. De ahí que Bobadilla tuviera claro que no quería incurrir en las corruptelas cometidas por los egipcios en asuntos arquitectónicos a lo largo de los tiempos, mucho antes de los Ptolomeos, ya desde Menes o Quéops (dinastía I y IV, respectivamente), puesto que

conviene que el Corregidor intente y haga obras publicas, que no se gasten los dineros de la Republica en hazer invenciones y novedades que imaginan algunos Corregidores, porque les parece que hace al caso a su fama; y assi no ha de ser por vanidad, ni sin la consideracion devida, como hazian los Egiptios, que edificavan mas vana y locamente que los Romanos, pues el Rey Minos [=Menes] hizo subir el agua del rio Nilo cien estadios por un monte arriba, que a nuestra cuenta son doze leguas y media, para mostrar su potencia; (...) y Cleope [=Quéops] hizo edificar una piramide en cuya fabrica, segun Herodoto, cien mil oficiales tardaron diez años, y solo en rabanos, ajos y cevollas que comió la gente que trabajava en ella, dize que se gastaron mil y seyscientos talentos (...). Porque aumentar los subsidios para hazer grandes palacios, mas sobervios que necessarios, estãdo adeudado el patrimonio de la Republica es dexar memoria de su tirania y un perpetuo testimonio de que se fabricarõ cõ la sangre de los subditos, en lo qual son dignos de reprehension los dichos Reyes de Egypto.¹²⁴

¹²¹ En efecto, la nave de Ptolomeo IV aún se tendrá avanzado el siglo XIX en tanto que ese sinónimo de lujo y ostentación (en particular la sala que albergaba la columnata referida por Valencia), sólo ensombrecido por el episodio en Tarso de Cleopatra VII y Antonio (*vide* Epígrafe III.3.2.1). Veamos: «La gran sala, rodeada toda de columnas, estaba guarnecida de lechos de púrpura (...). Las cañas de las columnas eran de ciprés, coronadas con chapiteles de oro y marfil. Sobre la gran sala (...) había una escalera por la que se bajaba á la galería cubierta, y otra pieza á lo egipcio [sic], es decir, rodeada de columnas unas blancas y oras negras, cuyos chapiteles redondos estaban adornados con realces de rosas entreabiertas, de flores de loto, de hojas y fruto de palma, entrelazadas con flores de habas egipcias, adornos que más usaban aquellos orientales». [¿?], “Navíos montruos[os] de la Antigüedad”, en *Semanario Pintoresco Español*, Serie 3ª, t. II, 9 (1844), pp. 317-318; cita textual en p. 317.

¹²² En concreto del templo de Arensnufis, *Señor de Filé*, justo al lado del pórtico columnado del santuario. [N. de la A.].

¹²³ *Cfr.* Miguel Á. ARAMBURU-ZABALA HIGUERA, *Fraude y corrupción en la arquitectura del Siglo de Oro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2001, p. 34.

¹²⁴ Jerónimo CASTILLO DE BOVADILLA, *Política para corregidores y señores de vassallos en tiempo de paz y de guerra. Segundo Tomo*, Por Luis Sánchez, Madrid, 1597, lib. III, cap. V, pp. 151-152.

Un Egipto visto, pues, como ese constructo antagónico con el que hemos topado en tantas ocasiones de la investigación y que ha vuelto a reaparecer aquí en una materia como la arquitectónica que, según lo visto, no convergía en una *communis opinio*. Ya fuera *memoria* de tiranía, según Castillo de Bobadilla, ya fuera *memoria* de grandeza y antigüedad, según Colmenares y otros historiógrafos afines, lo que parece no albergar duda alguna es la concepción de la egipcia como una *civilización surgida de la piedra*¹²⁵. De ahí su condición de *memoria* imperecedera que se acabó acoplando al imaginario de la época en ámbitos tan sensibles y solemnes como la muerte del propio rey Prudente. Así, transcurrido mes y medio del *vuelo del halcón*, figura simbólica de reminiscencias egipcias utilizada en Capítulo VI para referirnos al deceso de Felipe II, el dominico cordobés Alonso de Cabrera (¿1548/9?-1598) pronunció una oración fúnebre en unas *exequias* celebradas en la iglesia madrileña de Santo Domingo el 31 de octubre de 1598; además de otras consideraciones relativas al monasterio escurialense, Cabrera incluyó la mejor evocación posible de ese Egipto en tanto que constructo antagónico:

Si los Reyes de Egipto eternizaron sus memorias con aquellas pirámides, obras inútiles, impertinentes, con cuánta más razón será eterna la memoria de quien fabricó esta maquinaria tan grandiosa, tan provechosa.¹²⁶

De este modo se proclamaba un Escorial como monumento funerario en tanto que edificación de *eterna memoria*, que viene a recordarnos lo dicho al final del Capítulo VI¹²⁷. Ya de paso, Cabrera se valía de su *Sermón* para encajar otras tantas referencias egipcias¹²⁸. En definitiva, el colofón a un Egipto omnipresente en el imaginario quinientista.

¹²⁵ Préstamo de lo que en su día dijera Hans Evers, historiador del Arte del primer tercio del siglo XX. Hans G. EVERS, *Staat aus den stein. Denkmäler, geschichte un bedeutung der Ägyptischen plastik während des mülleres reichs*, Bruckmann, Munich, 1929. El préstamo toma la idea evocada en el título, *Staat aus den stein* ('un estado de piedra').

¹²⁶ Alonso de CABRERA, *Sermón que predicó el maestro fray Alonso Cabrera, predicador de su Magestad, a las bonras de nuestro Señor el Serenísimo y Católico Rey Filippo Segundo, que está en el cielo, que hizo en la villa de Madrid en Santo Domingo el Real, último de octubre, 1598*. PR Real Biblioteca VII/1629, fol. 20r. Según Checa, este *Sermón* «se estructura en su mayor parte a través de una continuada comparación entre Felipe II y Salomón. La imagen de El Escorial y la del propio Rey dentro del mismo se hace ya sobre la idea del retiro; el paralelismo con la imagen del padre es, evidentemente, muy grande, pero nos encontramos ya con lecturas del Escorial en clave contrarreformista. El edificio va perdiendo poco a poco su imagen de palacio, para ir adquiriendo la de monasterio y edificio eminentemente religioso». Fernando CHECA CREMADES, «Felipe II en El Escorial: la representación del poder real», en *Anales de Historia del Arte*, 1 (1989), pp. 121-139. Es en esta parte del *Sermón*, donde el Monasterio se presenta como depósito de reliquias, donde se inserta la mención a las pirámides egipcias.

¹²⁷ Es cierto que las pirámides son obras *inútiles e impertinentes*, tónica análoga a la comentada en ocasiones anteriores. Ahora bien, Cabrera equipara el edificio escurialense con las construcciones piramidales en un mismo sentido y finalidad: eternizar la memoria del soberano. La comparación Escorial/pirámides *a posteriori* dará mucho juego, sobre todo en viajeros del XIX. Así, Alfred Germond de Lavigne (1812-1896), autor de un *Itinéraire descriptif, historique et artistique de l'Espagne et du Portugal* (París, 1859), considerará El Escorial como la obra en granito más grande del mundo, sólo comparable con las pirámides egipcias. De mientras, Théophile Gautier (1811-1872) dirá: «L'Escorial, commencé par Juan Bautista, terminé par Herrera, est assurément, après les pyramides d'Égypte, le plus grand tas de granit qui existe sur la terre», Théophile GAUTIER, *Voyage en Espagne*, Charpentier, París, 1858, p. 126. Tales observaciones serán recogidas por el historiador francés Louis Bertrand (1866-1941): «Le côté pharaonique de cet édifice funéraire ne lui a pas échappé non plus. Il [Gautier] songe à l'Égypte, aux mastabats et aux pyramides, non pas seulement par ce que le monastère de Philippe II est un lieu de sépulture royale, mais à cause de l'énormité indestructible de ces masses de granit qui lui rappellent les colosses de l'architecture égyptienne», Louis BERTRAND, *Philippe II à l'Escorial*, L'Artisan du Livre, París, 1929; p. 14.

¹²⁸ Que van desde la asociación de Lepanto a Actium, a una alusión a Neco II. Así, se pregunta Cabrera: «quién quebrantó su orgullo en Lepanto con la victoria más insigne más famosa q ha avido sobre aguas de la mar? No tengo yo por mayor la que alcanzó Octaviano de Marco Antonio. Sola esta victoria basta para hazer gloriosísimo a un Rey, y felicísimo su reinado». Y prosigue —recordando a Mal Lara— con la mención al faraón de la dinastía XXVI, responsable de invadir el territorio de Siria-Palestina y de matar a «Iosias, que fue el mejor Rey de Judea y mas inculpable, fue vécido y muerto en una batalla por Nechao, Rey de Egipto». Cabrera, ms. cit., fol. 22r.

En este último Capítulo hemos asistido, una vez más, a un Renacimiento preso del ansia de Antigüedad, y en ella, imbuido por la trascendencia del mito egipcio que no sólo tenía porqué pasar por los artilugios de la falsificación; también podía implicar una transmutación del Egipto *real* y sito en el país del Nilo, a *otro* Egipto, descontextualizado de su emplazamiento geográfico, confundido a la hora de calibrar y precisar sus tempos históricos, adaptado a las necesidades del discurso humanista, cuya *memoria* se hacía hundir –argumentadamente– en ciertos artificios, modelos y construcciones que eran *tenidos* como egipcios, bien por una evolución artística que iba más allá de los cimientos de la arquitectura antigua conocida, bien por algo tan simple como que –según los supuestos fabulosos– los propios egipcios habían sido sus autores en suelo hispánico¹²⁹. Imperativos que engrosan la *huella de Osiris* y la *multiplicidad de contornos* que hemos ido desgranando a lo largo de los Capítulos de este trabajo y que, en su visión de conjunto, dieron lugar a un Egipto como *representación* en sentido pleno con el que casi alcanzamos el punto del apartado de las Conclusiones a la investigación. *Casi* porque antes nos espera una última parada: en efecto, la *Addenda* que aportamos a continuación.

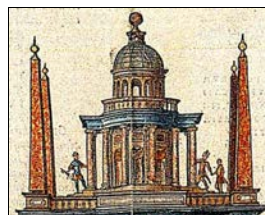


¹²⁹ Teorías y conjeturas que, a merced de la recepción egipcia quinientista, cogerán tal arraigo que seguirán vigentes en pleno siglo XIX (*vide* nota 23). Será entonces cuando se llegue a hablar de una *raza* egipcia instalada en la Hispania prerromana, coetánea a la dominación hicsa del país del Nilo (véase Cronología del antiguo Egipto), siendo ésta la responsable de edificar, por ejemplo, las murallas de Tarragona. Al respecto, Antonio DELGADO, *Nuevo método de clasificación de las medallas autónomas de España*, t. I, Impr. de D. Antonio Izquierdo y García, Sevilla, 1871, p. LXXXII y p. CXXXV. Y Buenaventura HERNÁNDEZ SANAHUJA, “Muros ciclópeos de Tarragona”, en *Memorias de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, t. II, Celestino Verdaguer, Barcelona, 1868, pp. 413-436.

∫

*Pequeña soy, pero con Principe
tan benigno espero ser otra Memphis*

[Addenda]



J

***Pequeña soy, pero con Principe tan benigno espero ser otra Memphis.
La presencia del antiguo Egipto en el Felicissimo viaje de Felipe II***

Si en el último, y áspero, verso de *Het Pascha* (Ámsterdam, 1612), Joost van den Vondel exclamaba –en alusión a Felipe II– quién era ese Osiris *doblegado*¹, bien distinta era la percepción cincuenta años atrás, cuando esta imagen literaria hubiera sido impensable y se esperaba, nada menos, que con la llegada del *tan benigno* príncipe Felipe a una ciudad flamenca –enseguida veremos cuál– ésta se convirtiera en la *nueva* Menfis.

Verano de 1549. Una pirámide a inicios de la canícula

Ya eran doze de julio cuando el Príncipe salió de Brusselas muy acompañado de los señores y cavalleros de su corte con su guarda de pie y de cavallo a visitar los Estados de Flandes y fronteras de Francia; llegó aquel día a Termonda, cinco leguas de Brusselas. Saliéronse a recibir los principales de la villa con muy buena infantería de coseletes y arcabuzería, hasta quinientos hombres muy bien adereçados; y la clerezía, que era de mucha autoridad y veneración; estaban en la calle de entrambas partes puestas muchas hachas encendidas hasta palacio por su orden, que era ya la noche, quando entró. Estava un arco simple y sin obra que de notar sea sobre la puente del río Tenera (...). No muy lexos avía otro arco con quatro gentiles donzellas ricamente vestidas que representavan las quatro virtudes cardinales (...). Más adelante, en la plaça avía una pyrámide de tres esquinas pequeña jaspeada con estos versos que en persona de Termonda y suya dezía assí:

EXPECTATE VENIS SPES O FIDISSIMA NOSTRA,
PARVULA SVM, SED AMICO REDDAR PRINCIPE MEMPHIS

Desseado venís o[h] muy fiel Esperança nuestra:
pequeña soy, pero con Principe tan benigno
espero ser otra Memphis.

¹ «Den eenen Osiris eert met gebogen knien?», Vondel, ob. cit., p. 63. Al respecto de la significación de este verso, véase Capítulo III del trabajo, Epígrafe III.2.1.

Esto decía en respeto de la grandeza de Memphis, ciudad de Egipto, que oy dizen que es El Cayro, y de las pyramides que estaban cabe ella, que fueron puestas entre las siete maravillas del mundo.²

Superada la primera etapa del viaje por Italia, y cuando quedaba atrás la dilatada ruta –que se alargó medio año– hacia el norte del continente, la comitiva alcanzó los territorios de Flandes en la primavera de 1549³. La fastuosa y multitudinaria entrada triunfal en Bruselas, acontecida el 1 de abril de ese mismo año, dio paso a un paréntesis de más de tres meses, durante los cuales Felipe debería permanecer en esta ciudad. Pasado este lapso, fue el 12 de julio cuando, acompañado de su padre, Felipe abandonó Bruselas para emprender un recorrido por tierras flamencas que, de hecho, tenía como propósito el juramento del príncipe de España como heredero de cada una de sus diecisiete provincias. La primera localidad con que se topó, sita en la parte oriental de Flandes, fue Dendermonde (que Calvete nombra *Termonda*, del francés Termonde). Presidiendo la espera de la comitiva, en la plaza de esta villa belga [*vide infra*] se situó aquella pequeña pirámide de tres esquinas, en la cual se podía leer el citado epitafio.



Tres perspectivas de la actual plaza de Dendermonde, donde en julio de 1549 se erigió la pirámide como parte del aparato festivo de bienvenida al príncipe Felipe. | Foto de la autora (diciembre 2015)

² Calvete de Estrella, *El Felicísimo viaje...*, ob. cit., lib. III, «TERMONDA», fol. 97r. Es oportuno hacer un inciso en relación con uno de los apartados introductorios ofrecidos en la edición moderna de la obra de Calvete (ref. bibliográfica en Capítulo III, nota 172). En “Imágenes para un cambio de reinado: Tiziano, Leoni y el *viaje* de Calvete de Estrella” (en p. CXV y ss.), Fernando Checa alude a este episodio de Dendermonde; pero al referirse a Menfis explica que es «una ciudad egipcia que, aunque pequeña, adquirió relevancia histórica» (p. CXXXIII). Cabe decir que tal consideración es un tanto imprecisa. Menfis (en egipcio, *Men nefer*) fue una de las urbes más notorias e importantes de la civilización faraónica a todos los niveles (político, religioso, económico, militar). No sólo estuvo al frente del *nomos* I del Bajo Egipto, sino que se convirtió en sede de la residencia real y en centro administrativo, asumiendo el rol de capital del país durante el Reino Antiguo. Guiza y el resto de conjuntos funerarios piramidales colindantes (hoy en día cercanos al Cairo), configuraban en realidad la *gran necrópolis real menfita*. Con el paso del tiempo, y pese a diluirse su preponderancia a partir de la dinastía XVIII (cediendo a Tebas la capitalidad de Egipto), Menfis se mantuvo como segunda ciudad del país durante el Reino Nuevo y la Baja Época. [N. de la A.].

³ Para los integrantes que acompañaban el séquito de Felipe, incluyéndose entre ellos al Duque de Alba, el cronista ofrece su composición detallada en Calvete de Estrella, *El Felicísimo viaje...*, ob. cit., lib. I, fol. 1r y ss.

La de Dendermonde no era la primera estructura piramidal que Calvete de Estrella tenía ocasión de documentar. En las postrimerías del año anterior (diciembre de 1548), a su paso por Trento, engalanada además con motivo del Concilio que estaba teniendo lugar en esos momentos, Calvete ya había dejado descritas «dos pyrámides, cada una de cinquenta pies de alto», de las cuales precisaba que iban dedicadas a las divinidades griegas Apolo y Hécate –solar y lunar, respectivamente–, si bien el cronista encontraba que ambas pirámides eran «semejantes a la aguja [=obelisco]» de San Pedro en Roma⁴. La presencia de pirámides en Dendermonde o Trento, junto a la de obeliscos (o *aguja*s) no respondía, ni mucho menos, a casos aislados; era algo frecuente en el repertorio artístico renacentista, tanto como lo era la constante confusión entre ellos, siendo ambos elementos a menudo coronados por esferas (*bolas*)⁵. Pirámides y obeliscos constituían motivos decorativos con entidad propia, capaces de evocar por sí mismos la Antigüedad; según hemos visto en el trabajo, en el caso de construcciones efímeras de madera y yeso podían formar parte de estructuras más amplias (como arcos triunfales) o bien erigirse, precisamente por esa capacidad evocadora, de manera independiente.

Pese a todo, la pequeña pirámide de Dendermonde era distinta a las demás. Aquello que la distinguía eran los versos que la cubrían y denotaban el anhelo de la villa flamenca en convertirse en una *nueva* Menfis. Deseo, éste, en concomitancia con lo que se ha tipificado como *moda egipcia*, expresión superflua que pretende explicar el por qué de la absorción del imaginario *egiptizante*, junto a los tópicos iconográficos y toponímicos del país del Nilo, en el aparato festivo de este momento central del XVI⁶. Absorción que, respecto al asunto piramidal, debía mucho al impacto causado por el tratado de arquitectura de Serlio, de amplia difusión en la Europa del momento. En Capítulo VI he puesto en valor hasta qué punto el *De Re Aedificatoria* de Alberti ejerció su influjo a fines del *Quattrocento* en “cuestiones egipcias”; al llegar al Quinientos, tres cuartos de lo mismo con el magno tratado del boloñés Sebastiano Serlio (1475-¿1555?)⁷.

⁴ Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. II, «TRENTO», fol. 48r.

⁵ Recuérdese la influencia ejercida por la pirámide de inspiración egipcia erigida en Roma en el año 12 a.C. (monumento de Cayo Cestio, *vide* Estado de la Cuestión, nota 66). En un contexto como el renacentista en que convivían componentes sacros y paganos, se asió la pirámide y el obelisco como motivo arquitectónico-decorativo. Formas decimos que coronadas por esferas (basta con echar un vistazo frontal al Monasterio de El Escorial), que otorgaban a la creación arquitectónica unos efectos espaciales dinámicos y que recargaban las decoraciones de fachadas de palacios o iglesias en una especie de prelude –al menos en según qué casos– del estilo que acabaría triunfando posteriormente. Al reparar en particular en el obelisco, su significación rebasaba la mera función decorativa; su presencia majestuosa determinaba el emplazamiento urbanístico de estos monolitos, posibilitando a la Iglesia –y más en la coyuntura contrarreformista– un monumento solemne idóneo para representar a su institución, siempre y cuando se hubiera purificado y consagrado mediante la colocación en lo alto de una esfera o de una cruz latina. En el ámbito pictórico –si ánimo de ser exhaustiva– tenemos por igual la connotación religiosa de la pirámide; si damos un repaso a los retablos pintados por Juan de Juanes a mediados siglo XVI para la iglesia valenciana de San Esteban (actualmente en el Museo del Prado), detectaremos unas pirámides que actúan de testigos del martirio del santo. De todos modos, las posibilidades de pirámides y obeliscos fueron más amplias, al ofrecer al gobernante la plasmación del binomio *imagen/poder* que, en el caso del obelisco, aglutinaba además un simbolismo solar que veremos enseguida.

⁶ La expresión ha sido empleada por José PASCUAL BUXÓ, *Reflexión y espectáculo en la América Virreinal*, Ediciones de la Universidad Nacional de México/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, 2007, p. 32. Recuérdese que el término ‘moda’ también lo ha utilizado Burke, junto a ‘interés’ o ‘fascinación’ para referirse a la atracción por Egipto durante el XVI. Burke, *El Renacimiento europeo...*, ob. cit., p. 112. Sobra decir que, llegados a este punto, creemos poder afirmar que la recepción egipcia quinientista responde a mucho más que a una ‘moda’.

⁷ Precisamente dada su envergadura, *Tutte l'opere d'Architettura et Prospettiva* fue una obra en varios volúmenes que se publicaron a lo largo de diez años, en sucesivas entregas que, además, no aparecieron en orden: así, el Libro Cuarto fue el primero en salir (Venecia, 1537); luego el Libro Tercero (Venecia, 1540); a continuación, los Libros Primero y Segundo (París, 1545); y, por último, el Libro Quinto (París, 1547). Respecto al Libro Sexto, permaneció inédito en un manuscrito fechado en 1551.

Al final del Libro Tercero, Serlio incluyó un epílogo intitulado *Trattato di alcune cose maravigliose dell'Egitto*, donde el arquitecto y escultor lanzaba al aire una pregunta: «Ma che diremo noi delle maravigliosissime cose dell'Egitto, le quali paiono più tosto sogni e chimere: che cose vere?»⁸ Unos *sogni e chimere* –sueños y visiones– que hasta cierto punto nos traen a la mente los tenidos por Colonna en su *Hypnerotomachia* y que, de hecho, evocan la dimensión onírica del mito egipcio en la Europa renacentista, a la par que transmiten una sensación de perplejidad e incompreensión ante aquellas construcciones descomunales e *inútiles* que suponían las pirámides egipcias⁹. Gracias a su traducción castellana, a este Libro Tercero del tratado de Serlio le esperaba una relativa rápida difusión en la España de mediados XVI; una traducción que vería la luz el mismo año de la crónica del *viaje* de Calvete y que se debía al arquitecto zamorano Francisco de Villalpando (s/d-1561), que la tituló *Tercero y Quarto libro de Architectura de Sebastian Serlio en los quales se trata de las maneras de como se pueden adornar los edificios con los exemplos de las antigüedades* (Toledo, 1552). Una versión, ésta, que iba dedicada al futuro Felipe II, cuya intención justificaba el propio Villalpando diciendo que:

segun soy informado, entre los otros exercicios de estado y magestad que vuestra alteza tiene en la governacion de estos reynos de España, esta aficionado a la architectura, para conella hazer muy grādes y reales hedificios [sic].¹⁰

Loable cometido, éste, porque «si leyendo una hystoria o Chronica de un principe, parece que en ella se oyen sus hechos, en el Architectura se veen [sic]». Y no sólo eso; añade Villalpando que:

si para qualquiere sciencia es menester gran tiempo y trabajo para alcançarla, no menos era menester para saber y mover y hazer las tan pesadas y perfectissimas estatuas de marmol, y de bronze, y las Pyramides y Colosos y Oveliscos que con tantos millares de hombres y de animales se trayan, y que con tanta difficulad por mar y por tierra se meneavan: entre las quales ovo algunas tan celebradas que fueron tenidas por cosas tan marauillosas que fueron denominadas por las siete maravillas del mundo.¹¹

Y, entre ellas, la tercera era una de «las Pyramides de Egypto, y la septima la torre de la isla de Faros, junto a la ciudad de Alexandria, la qual mando hazer el rey Tolomeo Philadelpho»¹². El prefacio de Villalpando anunciaba, pues, que el añadido egipcio de Serlio –en la versión castellana, *Tractado de algunas cosas maravillosas del Egypto*– tenía mucho que aportar en esa absorción que decíamos más arriba. Y es que Serlio recuperó decididamente a Diodoro, cuyo primer libro de la *Bibliotheca*, el dedicado a Egipto, resultaría capital para el tratado del boloñés. Una de las *cose maravigliose dell'Egitto* recogidas por Serlio fue la fastuosa tumba tebana del antiquísimo rey egipcio *Simandis*

⁸ Cfr. Gaetana CANTONE, *La città di marmo. Da Alberti a Serlio, la storia tra progettazione e restauro*, Edizione de la Officina, Roma, 1978, p. 102.

⁹ Así, «de piramidi sono un esempio di investimento improduttivo –*spese veramente inutili, vane e dannose*– denario che sarebbe stato meglio impiegato per irrigare o bonificare le campagne egiziane». Serlio, ob. cit., Libro Tercero, pp. CLIII-CLV.

¹⁰ Francisco de VILLALPANDO [traductor], *Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio Boloñes en los quales se trata de las maneras de como se puede adornar los edificios cō los exemplos de las antigüedades*, Juan de Ayala, Toledo, 1552, fol. IIr. Pese a la buena voluntad de Villalpando y a su dedicatoria, en la (futura) librería de Felipe II sólo he localizado las versiones italiana, francesa y flamenca del tratado de «Sernio». Antolín, ob. cit., p. 13 y p. 52.

¹¹ Villalpando, ob. cit., fol. IIIr.

¹² *Ibidem*.

descrita por Diodoro¹³. La supuesta tumba de Osimandias se convierte en la «sepultura mas superba y mas marauillosa q jamas por otro ningun rey fue edificada»¹⁴. Y ello da paso a recrearse en el edificio donde se ubicaba tan admirado sepulcro, descrito con sumo detalle, alabándose sus estatuas, patios peristilados e importantísima biblioteca¹⁵. Ahora bien, cualquier elogio queda corto a la hora de referirse en particular a una obra arquitectónica: la atribuida a «Chemide, q hizo la mayor pyramide la qual es cõtada entre las siete obras marauillosas del mūdo»¹⁶, a la que siguió «la segunda pyramide de Cabreo, la q era tãbien de la manera y de la misma piedra q la primera, aunq no era tã grãde»¹⁷, y completó «Mizerino, successor de Quizino [?] q reyno despues de Cabreo, [y que] comẽço la tercera pyramide»¹⁸. Un conjunto piramidal, el menfita, que despertaba en Serlio una admiración, aunque comedida¹⁹. Maravillas, sí, pero *inútiles*. He aquí de nuevo el sentido de ‘inutilidad’, *leitmotiv* que nos ha acompañado a lo largo del trabajo al calibrar las pirámides egipcias, lo que no debe extrañar puesto que la máxima de Vitrubio no quedaba acotada a los conceptos *firmitas* y *venustas* (‘estructura’ y ‘belleza’); incluía también el de *utilitas* (‘funcionalidad’). Sólo la conjunción de los tres permitiría alcanzar la *concinnitas*, esto es, el conjunto arquitectónico equilibrado.

¹³ Un rey y una tumba que, en realidad, no eran tales; se trataba del templo funerario de Ramsés II (Tebas Oeste), que hacia finales de la dominación griega de Egipto empezó a relacionarse erróneamente con Osimandias. La confusión podría haberse dado por la asimilación *Simandis/Osimandias* con el nombre de coronación (*pranomen*) de Ramsés II que, según lo visto en la investigación, era User-Maat-Ra (‘Poderosa es la Justicia de Ra’). El templo funerario de este faraón de la dinastía XIX –insisto que templo, no sepulcro– es conocido habitualmente por *Ramesseum*. No es, empero, la única confusión asociada a este faraón: una de las más frecuentes (no la única) en fuentes tardías es la identificación de Ramsés II a reyes de Reino Medio, tales como Sesostris I y Sesostris III. La razón que pudo motivar este tipo de errores fue la reutilización, durante el Reino Nuevo, de bloques de piedra y estatuaria de los ‘Sesostris’ de la dinastía XII en la construcción en el Delta de la ciudad de Ramsés II, Pi-Ramsés (vide Capítulo III, nota 171). Al respecto, Jan ASSMANN, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 2003, p. 274. Cabe añadir que el *pranomen* User-Maat-Ra también fue el de Ramsés III, ya de la dinastía XX. Así que la presunta tumba de Osimandias se podría haber confundido con el gran templo funerario de este faraón en Medinet Habu (Tebas Oeste), uno de los más esplendorosos y bien conservados todavía hoy en día. No obstante, esta última posibilidad es menos probable. En cualquier caso, el dato relativo a Osimandias no es, de hecho, el único confuso proporcionado por la *Bibliotheca* de Diodoro, pese a su *veracidad* como fuente de autoridad (véase Capítulo I, nota 92). Al margen de ello, Diodoro aporta un listado de reyes egipcios de cronología indeterminada, que fueron sucediéndose en el trono de Egipto y configuraron el legado monumental de la civilización faraónica. En este listado hallamos a personajes reales como Ucoreo (según Diodoro, el fundador de Menfis), o como Meris, presunto responsable de la apertura del lago al que dio nombre (Moeris). Diodoro, *BH*: para Osimandias, lib. I, 47, 1, 4; 49, 6; para Meris, lib. I, 51, 5; 52, 6; para Ucoreo, lib. I, 50, 3. Tales consideraciones redondean cuestiones vistas a lo largo del trabajo sobre la confusión de los faraones en fuentes clásicas que, *grasso modo*, solían responder a arquetipos, aglutinando en una sola figura el carácter colectivo y el compendio de acciones (constructivas, militares, etc.) realizadas a lo largo de varias dinastías. [N. de la A.].

¹⁴ Villalpando, ob. cit., lib. III, fol. LXXIXv. Para obtener el pasaje íntegro, el lector puede acudir al Apéndice de Textos, Documento X.

¹⁵ Se nos dice que «despues desto estava una librería, sobre la puerta dela qual estavã escriptas vnas letras q dezian ANIMI MEDICAMENTVM, que quiere dezir la medicina del anima», *ibidem*. La significación de la biblioteca del rey egipcio Simandis se hará incluso evidente en tiempos de Felipe IV, cuando Vicente Carducho la recupere en sus *Diálogos de la Pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias* (Madrid, 1634), al describir la reunión de libros del monarca español en el Alcázar de Madrid y apostillar que «sobre cuya puerta me parecio ver aquel mote que cuenta Diodoro Siculo estava en la librería de aquel Rei de Egipto Simandio, que dezia ANIMI MEDICAMENTVM». Vicente CARDUCHO, *Diálogos de la pintura...*, edición moderna de F. Calvo Serraller, Turner, Madrid, 1979, p. 432.

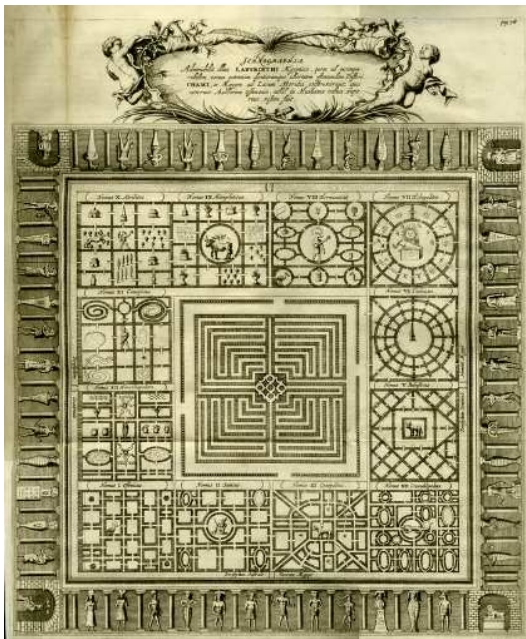
¹⁶ Villalpando, ob. cit., lib. III, fol. LXXXr. Naturalmente, alude a la Gran Pirámide de Quéops/*Khufu*.

¹⁷ *Ibidem*. En este caso, se refiere a la pirámide de Kefrén/*Khafra*.

¹⁸ *Ibidem*. Y aquí, lógicamente a Micerino/*Menkaure*. En cuanto al inquietante nombre «Quizino», tal vez quiera referirse a alguno de los faraones de la dinastía IV menos conocidos, cuyos reinados quedaron en la sombra de los de Quéops, Kefrén y Micerino. Me refiero a Radjedef/*Dyedefra* y a Shepseskaf, aunque parece poco probable que se tuviera noticia de ellos porque sólo se conocen a través de fuentes estrictamente egipcias.

¹⁹ Puesto que «todas estas cosas a mi parecer fueron verdaderamente dineros inutilmente gastados, aunq ellas eran obras marauillosas (...) y dan grande gracia y componen y adornan mucho (...) y dan gran plazer y deleyte a todos los q las miran». *Ibidem*.

Y es que las pirámides solían despertar en los clásicos una discreta admiración, anteponiendo otras construcciones faraónicas que, a su juicio, merecían mayor relevancia. De ahí que Herodoto ya precisara que «las pirámides eran superiores a todo lo decible y cada una de ellas, equiparable a muchas e importantes obras helénicas; pero sin duda el laberinto incluso a las pirámides supera»²⁰. En Capítulos II y VI del trabajo ya se ha anunciado que debería esperarse a esta *Addenda* para adentrarnos –nunca mejor dicho– en el Laberinto de Hawara, sito en la región egipcia de Fayum. No sólo Herodoto, también Estrabón y sobre todo Plinio dedicaron esmerada atención a este edificio que interpretaron como un *laberinto*, del que actualmente se conservan contados vestigios. En origen, empero, no se trató de ninguna construcción laberíntica al uso. Se trataba en realidad de un antiguo templo funerario que, en épocas tardías de la historia egipcia, es harto probable que ya presentara un estado de destrucción y desgaste en su techado y estructura arquitectónica en general, lo que comportó que se asemejara a un laberinto²¹. El impacto que el *laberinto egipcio* tuvo tanto en el mundo antiguo como en el moderno le posicionó en un rango superior al cretense; según el naturalista romano, el propósito griego de disponer de un laberinto propio –dice Plinio que a imagen y semejanza del habido en Egipto– nunca llegaría a lograr su complejidad ni su magnificencia.



Athanasii Kircheri,
*Turris Babel sive archontologia
qua primo priscorum post diluuium
hominum vita (...), t. I.*

Ex Officina Janssonio Waesbergiana,
Amstelodami, 1679, lib. II, cap. IV:
«Descriptio exacta sive ichnographia. Labyrinthi
Ægyptiaci, potentia humana superioris quem
posterius Chami Reges Ægypti mirabili opere
ad Lacum Mæridis extruxerunt».

«**ICHNOGRAPHIA ADMIRABILIS ILLUS LABYRINTHI
ÆGYPTIACI**», grabado a doble folio, plegado y
encartado entre las páginas 78 y 79 de la obra.

²⁰ Herodoto, *Historias*, II, 148:3.

²¹ El llamado *laberinto* corresponde al templo funerario de Amenemhat III (dinastía XII, 1844-1797 a.C.). Tal y como era habitual en las necrópolis de ciertos períodos de la historia egipcia (en particular, Reino Antiguo y, en este caso, Reino Medio), el Templo Alto se situaba junto a la pirámide. Una de las teorías que intenta explicar los motivos que llevaron al Templo Alto de Amenemhat III a conocerse como *labyrinthus/-i* tiene un poso lingüístico: derivaría de una deformación del nombre de coronación de este faraón (Nimaatre) que hubiera evolucionado con el paso de los siglos a ‘Lamares’ y finalmente a ‘Labares’. Sea como fuere, el Laberinto de Hawara ya era leyenda a mediados siglo V a.C., cuando Herodoto visitó Egipto (pensemos que el autor de Halicarnaso pisó territorio egipcio cuando habían transcurrido más de 1.300 años desde el reinado de Amenemhat III). El propio Herodoto contribuyó a acrecentar el mito, al relatar que el Laberinto de Hawara tenía más de tres mil estancias, dispuestas en dos plantas. Si hacemos un salto a finales siglo XVII, Athanasius Kircher propuso un año antes de morir una planta idealizada del Laberinto [*vide supra*]. Y haciendo otro salto hasta situarnos en tiempos actuales, creo interesante comentar el “Labyrinth of Egypt and the Mataha Expedition”, proyecto del que forma parte la UNESCO y el Supreme Council of Antiquities (SCA), cuyo objetivo es –al menos lo era antes de estallar la *revolución árabe* (2011)– reconstruir el templo de Amenemhat III. Para los datos sobre el Laberinto he acudido a varios números del *JEA* que publican conjuntamente la Oxford University y la Egypt Exploration Fund, y de cuales que me limito a ofrecer una citación rápida: *JEA*, 54 (1968); *JEA*, 56 (1976); *JEA*, 88 (2002). En cuanto al proyecto “Labyrinth of Egypt”, si se desea puede consultarse el *site* oficial: www.mataha.org.

De ahí que el posicionamiento aventajado del Laberinto de Hawara respecto al de Creta propiciara que el *laberinto* egipcio no sólo fuera asido como paradigma constructivo (Plinio asegura que Dédalo lo tomó como modelo para el suyo propio); también como referente comparativo, como un *exemplum* de antigüedad mítica, incluyéndose aquí el propio Calvete. En este sentido, cuando la comitiva se encontraba cerca de Maastricht, el relato se detiene y el cronista ofrece una bella descripción de un monte que, junto al río Mosa, albergaba en su falda un monasterio franciscano que presentaba cierta particularidad: la montaña en la que se asentaba el edificio monacal era toda hueca por haber sido utilizada como cantera y, con ello, haberse propiciado la formación de una grandiosa cueva, de vasta extensión subterránea. Y Calvete nos dice al respecto:

Ay desde la boca y entrada de la cueva, que esta junto al Monesterio hasta donde andavan cortando la piedra, mas de una legua. Tiene diversas salidas a diversas partes de la comarca, en especial una, que llega no muy lexos de Maestricht, y aunq sea cosa natural, es mucho de maravillar, que casi a un quarto de legua, entrando por la cueva adelante, apartandose a una de las calles de a mano derecha, esta una fuentezilla (...), q es de piedra cortada cae distilado sobre una grã piedra de pedernal (...). Es cosa maravillosa ver tan gran labyrintho, pienso, que no pudo ser mayor, ni mas dificultoso aquel que hizo Psamético, Rey de Egipto, de la gran cantidad de piedra, que de aquel monte se saca, se proveen todos aquellos Estados comarcanos y de Flandes y Holanda.²²

Calvete adjudica, pues, el *labyrintho* a uno de los ‘Psaméticos’ de la dinastía XXVI, a lo cual no da justificación, cierto, y además coincide casualmente con el basilóforo del *ushebti* documentado mucho más tarde por Becanus; pero, con independencia de estas incertezas y casualidades, recuérdese que esta dinastía es una de las tres que nutren el marco bíblico de los faraones *anónimos* (vide Capítulo III, nota 171), siendo el tiempo de los tres ‘Psaméticos’ cuando tiene lugar la decadencia de Judá, el auge del Imperio babilónico de Nabucodonosor II y, en otro orden de cosas, cuando acontece la penetración de los griegos en el Delta nilótico, siéndoles concedida la ciudad de Náucratis. En cualquier caso, el dato fue asido por Calvete de Plinio, en cuya *Historia Natural* se recoge que el *laberinto* fue construido durante largo tiempo, en el transcurso del reinado de doce faraones, siendo el último uno de esos ‘Psaméticos’ (no especifica cuál); y se apostilla que ese lugar pudiera haber sido antaño un templo consagrado al Sol, un matiz importante –el de la connotación solar– que nos volverá a salir en breve²³.

Opuesto a las pirámides, y en un tono afín al del Laberinto, tenemos el citado lago Moeris, merecedor de elogiosas consideraciones tanto en autores clásicos como modernos²⁴. Decía Serlio, en palabras de Villalpando, que «es de tener en mucho y por ello dar grandes gracias al Rey Miris por aver edificado aquel gran lago que tenemos dicho porque era de grande vtilidad y aprovechamiento para todo el Reyno»²⁵. Ergo, la *inutilidad* de la pirámide se tornaba en *utilidad* en otras realizaciones egipcias de

²² Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «MONTE DE MAESTRICHT», fol. 335r.

²³ Para el uso de Plinio por parte del cronista aragonés, Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., «CATALOGO DE LOS AVTORES ASSI ANTIGVOS COMO MODERNOS QUE EN ESTA OBRA HE SEGUIDO», fol. s/n [inicio obra].

²⁴ Recuérdese el *asombro* de Herodoto al visitar este lago sito en la región de Fayum, zona que experimentó un auge económico y constructivo bajo el mismo faraonato de Amenemhat III hasta el punto de emplazarse en ella la que sería en ese momento de la historia egipcia la capital del país (*Ijany*), tal y como hemos explicado en el ámbito de la investigación dedicado a la Dimensión geografía y territorial. Para ello, recupérese Capítulo II, nota 19.

²⁵ Villalpando, ob. cit., lib. III, fol. LXXXr.

arquitectura o de ingeniería, pero no por ello se renunciaba a la construcción por excelencia de los egipcios, al contrario. Dejando de lado el añadido al tratado serliano sobre las *cosas maravillosas del Egipto*, el libro III de Serlio ya contenía previamente una serie de consideraciones al respecto de las pirámides, y ofrecía un grabado [*vide infra*] alusivo a la Gran Pirámide, acompañada de la esfinge de Guiza representada de modo helenizado y aspecto femenino²⁶. Claro que el imaginario moderno relativo a las pirámides egipcias no quedaba circunscrito ni al tratado de Serlio ni a las consideraciones de las fuentes clásicas; respondía a un trabazón más complejo en el que no debemos olvidar la pirámide inserta en el horizonte parabíblico y hermético (véase apartado Introducción, Objetivos y Metodología, nota 29); de ahí su inclusión tanto en producciones artísticas de pequeño formato (*vide* nota 5), como en hitos del arte religioso del *Quattrocento*²⁷, u obras de carácter científico, tales como las citadas *Cosmographia* de Münster o las *Inscriptiones* de Apianus y Amantius.



[Gran Pirámide y Esfinge de Guiza]

Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio Boloñes en los cuales se trata de las maneras de como se puedē adornar los hedificios cō los exemplos de las antigvedades.

Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552 lib. III, fol. XLIXv.

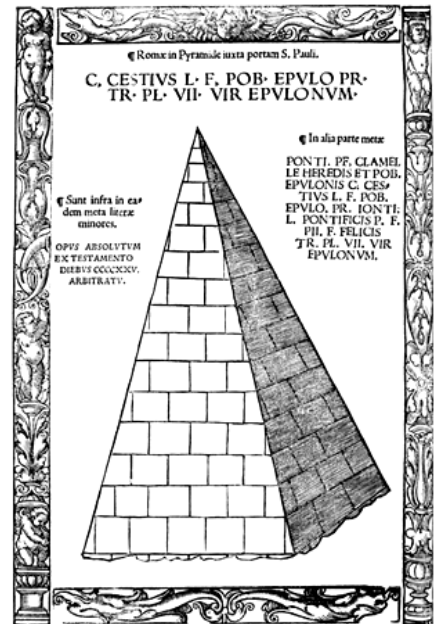
La versión castellana de Villalpando ofrece los mismos grabados que la edición veneciana de Serlio de 1551.

²⁶ Aspecto influido por la concepción griega de la esfinge, monstruo con alas, rostro y pechos de mujer, patas y cola de león (aun aparecer a modo de busto en el grabado de Serlio, *vide supra*), que formaba parte del mito de Edipo y del ciclo tebano. La mitología griega incluye una gran variedad de relaciones de parentesco de la esfinge, asociándola unas veces con el perro de Geriones, presentándola otras como hermana del león de Nemea, o bien como hija de Tifón. Según el mito, la pérfida esfinge vivía en una montaña situada cerca de Tebas (la griega), desde la cual asediaba a los viajeros que pasaban cerca de ella, devorándoles si no lograban superar una prueba de ingenio. La prueba consistía en resolver un enigma que —como es sabido— sólo Edipo pudo superar con éxito. [N. de la A.]

²⁷ Caso de las *Puertas del Paraíso* de Lorenzo Ghiberti, proyectadas en bronce entre 1425 y 1452 para el baptisterio de Florencia; uno de sus plafones, concretamente el que recoge la historia de Noé, alberga la presencia de una imponente pirámide. Curran, ob. cit., pp. 65-67.

Y a colación de la segunda, las *Inscriptiones Sacrosanctæ* de Apianus y Amantius, si éstas ejercieron notorio influjo –según hemos dicho– en las *Antigualhas* de Hollanda y en las *Epigrammata* de Pons d'Icart, pudieron influir por igual en la pequeña pirámide de Dendermonde, dada esa concepción de que los vestigios antiguos eran ‘sagrados’ *per se* y, por ende, lo eran también los que tuvieren un hilo de conexión con Egipto, dotando al espacio urbano de una *antigüedad sacra* en la que armonizaba la pirámide de Cayo Cestio, de dimensiones reducidas pero evocadora de la sacralidad de lo antiguo.

«C. CESTIVS L·F·POB·EPVLO PR·TR·PL·VII·VIR EPVLONVM»
 [la pirámide de Caio Cestio]
 en Petrus Apianus y Bartholomæus Amantius,
Inscriptiones Sacrosanctæ Vetustatis non illae quidem Romanae,
 P.&G. Apianus, Ingolstadt, 1534, p. CCLII.

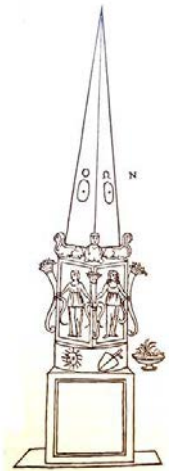


A partir del modelo piramidal que, a la práctica, ofrecía la pequeña pirámide romana de Cayo Cestio, hecha de ladrillos pero con aspecto mármoleo²⁸, y que, en la teoría, derivaba de los postulados del tratado de Serlio donde, pese a los vicios heredados de los clásicos en cuanto a su *inutilidad*, la pirámide seguía siendo una *maravilla*, tenemos servidos los ingredientes que posibilitaron la concepción urbana de la pirámide de Dendermonde y su inserción en el aparato festivo de bienvenida a *tan benigno príncipe*. Y es que el tratado de Serlio fue bien acogido en la esfera flamenca. Lo fue gracias a su versión neerlandesa, *Generale Reglen der Architecturen op de vyve manieren van Edificien* (Amberes, 1539), aparecida de la mano de Pieter Coecke, mencionado con anterioridad a razón de Herrera. De ahí que la *moda egipcia* que decíamos unas páginas atrás –no sin ciertas reticencias dada la superfluidad de la expresión– tal vez sí flotara en el aire de los Países Bajos y se respirase en sus círculos intelectuales y artísticos de mediados XVI. O mejor todavía, y *modas* aparte, la pequeña pirámide de Dendermonde y –según reza la inscripción que en ella había– su anhelo de convertir la villa flamenca en otra Menfis, plasmaban visualmente una recepción quinientista del mito egipcio plenamente activa en el mundo hispánico, que era asumida como válida y eficaz a la hora de transmitir y exaltar los valores que, según hemos visto a lo largo del trabajo, la Monarquía requería, en distintas intensidades, formatos y fórmulas según fuera el momento y el contexto.

²⁸ Pienso que, por ello, al describir la pirámide de Dendermonde, Calvete incide en el detalle de *jaspeada*, puesto que ambos términos, «mármol» y «jaspe», guardaban estrecha relación: «Y assi tengo para mi q aquel marmol que oy llamamos jaspe, se dixo assi por las muchas colores que tiene tan varias y tan perfetos que parece quando ha recibido el pulimento ser una pasta de piedras preciosas». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., voz «LASPE», fol. 488r/v.

Claro que una pequeña pirámide, la de Dendermonde, que en realidad era un tetraedro por tener –apostilla Calvete– tres esquinas. Este detalle aparentemente nimio, puede no serlo tanto. Aunque, como hemos visto con el *laberinto* y luego veremos con el obelisco, la *Historia Natural* constituya la máxima fuente de autoridad para Calvete, al hablar sobre las pirámides de Menfis (esto es, las del altiplano de Guiza) Plinio dice de ellas que presentan «cuatro ángulos iguales»²⁹; Calvete no incide en ello, cierto, pero nosotros sí: las tres esquinas de la pirámide de Dendermonde nos llevan a detectar reminiscencias simbólicas de una de las figuras platónicas del *Timeo* (recuérdese su influjo en materia jeroglífica), formando parte el tetraedro de la cosmogonía explicada por Platón en base a la correlación entre elementos y sólidos, en la cual el tetraedro es asociado al ‘fuego’³⁰. A ello debe añadirse la impronta, una vez más, de los *sueños* de Polífilo, aquí en la etapa iniciática donde Colonna sumerge al protagonista en tres jardines simbólicos: el *Jardín de Vidrio*, de la Transparencia; el *Jardín de Seda*, de la Suavidad; y el *Jardín del Oro*, de la Perfección. Este último, en efecto, es el que representa ante el peregrino Visionario una idea de Perfección suprema y el que está presidido por una pirámide de tres lados:

Y me acompañó noblemente a un jardín cercano (...). Todo era de ladrillo, bellísimamente cubierto de verde yedra, de modo que no estaba a la vista el menor vestigio de las paredes (...). En su centro descansaba misteriosamente un pedestal de calcedonia diáfana la forma cúbica y sobre él un cilindro de dos pies de altura, cuyos ángulos no sobrepasaban sus bordes. En cada una de sus pulidas caras había una bellísima imagen de aspecto divino, grave y venerable, con los pies sobre la parte libre entre el prisma triangular y el cilindro (...). Apoyada en sus lomos, ascendía una pirámide triangular (...). En la pirámide hay tres lados con tres círculos que significan cada uno un tiempo: pasado, presente y futuro.³¹



[Pirámide triangular]. Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*, ob. cit., cap. X.

El trasfondo hermético de la pirámide visionada por Polífilo reside –así lo creo– en la concepción plástica de la pirámide de Dendermonde. En cuanto a su inscripción latina, quizá pueda tratarse de una réplica al epigrama alusivo al anfiteatro romano de César, «BARBARA PYRAMIDUM SILEAT MIRACULA MEMPHIS», que inaugura los *Epigrammata libri magna* de Marcial, tan inspiradores en composiciones poéticas y epitafios del dieciséis, y que en el momento de erigirse la efímera pirámide flamenca contaban ya con varias ediciones impresas, como la veneciana de 1501, la lionesa de 1522 o la parisina de 1533³². En este caso, empero, la *bárbara* Menfis no era tal, ni tenía que callar las maravillas de sus

²⁹ Plinio, *Historia natural... traducida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, t. II, ob. cit., lib. XXXVI, cap. XII «De las pirámides de Egipto y de la Sphinge», p. 673.

³⁰ Al respecto, Juan RÁEZ PADILLA, *Tierra, agua, aire y fuego. Manual de simbología*, Septem, Oviedo, 2015, cap. 1 «De *Archai* a símbolos: origen y evolución de la teoría de los cuatro elementos», 1.2.1. «Platón», p. 63. Recuérdese en este punto el vínculo entre el jeroglífico «PIRAMIS» y el «Anima hominis» (Epigrafe VI.2.1).

³¹ Colonna, *Sueño de Polífilo...*, ob. cit., pp. 250-253. Así, en el seno de esa Perfección, un obelisco triangular se yergue sobre un pedestal cúbico y, entre ambos, un plinto redondo que muestra tres jeroglíficos (*Sol, Timón y Llamas*) y está rematado por un triángulo de la misma anchura, en cuyas tres esquinas se sitúan tres esfinges, cada una sosteniendo una punta del obelisco. Cfr. Kretzulesco-Quaranta, *Los jardines del Sueño...*, ob. cit., pp. 161-163.

³² En unas como parte del *Liber spectaculorum* de Marcial, en otras de forma solitaria. De las tres ediciones citadas, la que he consultado aquí –la lionesa– es la más bella. Marcus Valerius MARTIALIS, *Epigrammata libri magna*, In Officina Romani Morin, Lugduni, 1522, «Epigrama I», fol. s/n. La asunción de este epigrama en clave positiva no es aislada; de forma análoga sucederá, por ejemplo, en la voz «PIRAMIDE» de Covarrubias, *Tesoro...*, fol. 589r/v.

pirámides; al contrario, debía tomar la palabra y vindicarse a sí misma, evidenciando así la recepción egipcia eclosionada a mediados Quinientos en el ceremonial regio. Dejando Dendermonde atrás, todo parecía estar listo en otra ciudad cercana para recibir a Felipe de Habsburgo, en lo que prometía ser el clímax de su *felicissimo* viaje: Amberes.

Verano de 1549. Obeliscos a finales de la canícula

Casi a cien passos mas adelante (...) estava edificado el arco triumphal de los Españoles, en la calle Hospitalaria, de muy grande y sumptuoso edificio. Era aquel arco obra dignissima, sumptuosa y de gran magestad y excelente de la invencion: mostraron bien el animo y voluntad con que a su Principe recibian. Antes de llegar al arco, avia de cada parte una altissima coluna de obra Corinthiaca (...); el pedestal era de Tuscanico [sic] de color amarilla. Tenia escrito cada uno de los pedestales en el quadro dos vezes:

ESPAÑA. | ESPAÑA.

(...) Las columnas eran pintadas de fino color de jaspe: pendian d'el medio d'ellas sendos quadros, en el uno de grandes letras de oro, dezia PLVS y en el otro VLTRA. Entrando por las columnas un poco adelante, estavan dos baluartes, el uno enfrente d'el otro, los quales con la muralla fingida, que se seguia de cada vanda hazian hasta el arco una muy ancha y vistosa calle (...). En aquellos espacios de entre las columnas estavan levantadas unas estatuas (...). Al cabo d'estos dos muros y estatuas estava el arco triumphal, el qual era de forma dórica con tres puertas redondas (...). Adornavan la puerta de medio dos colossos o estatuas grandes en lugar de columnas (...). De la otra parte, en lugar de los colossos estavan dos Términos* del mismo tamaño, que hazían el mismo effeto que los colossos con las otras columnas y eran también de color de bronço. La cornija estava cercada casi toda de balaustres y de un atipecho pintado del mismo color que el arco, salían los balaustres de las esquinas que caían sobre los capiteles de las columnas, de los extremos del arco, encima de los quales y de la cornija de las esquinas estavan unos pedestales quadrados y sobre cada uno d'ellos un obelisco Egypcio...³³

El 11 de septiembre tuvo lugar la *joyeuse entrée* en Amberes, urbe comercial de primer orden en la Europa septentrional –a ojos de Calvete, esa *riquísima* y *populosa villa*– que quería demostrar ante tan ilustres visitantes que

con mucha razón se podía llamar plaça d'el mūdo, pues en ella se hallan juntas y en tāta abundācia todas las cosas q Dios q ha criado, q se proveen d'ella las otras ciudades y pueblos de la Christiandad y aun defuera d'ella.³⁴

* El vocablo «Término» me ha supuesto alguna que otra dificultad de comprensión porque puede tener varias acepciones. El propio Calvete hace un uso de él que puede dar lugar a confusión; así, avanzado el episodio de Amberes, cuando el cronista describe el *Arco de los genoveses*, cuenta que «traían encima de sus ombros un Término de piedra de color negra, por el qual y por el escrito que en él avía se mostrava que era el dios Término (...), que se compone de 'Ter', que contiene el número de uno y de dos, y 'Minus', que quiere dezir menos; y assí está declarado el enigma y significa al dios Término, el qual ni a la una vez, ni a las dos, ni a las tres menos quiso dar lugar en el Capitolio Romano a Júpiter» (Calvete, *Felicissimo...*, ob. cit., lib. IV, fol. 229 y ss.). Según definición de la RAE, «Término» significa en su acepción antigua un «sostén o apoyo que termina por la parte superior en una cabeza humana, al modo que los antiguos representaban al dios Término». En efecto, se trata de *Terminus*, dios romano de origen agrícola, protector de campos y fronteras; su capilla de culto estaba en el Capitolio de Roma, en el interior del templo de Júpiter. Sucedió que las deidades que ocupaban el lugar escogido para erigir el templo de Júpiter se habían visto obligadas a *huir* para así cederle por entero el sitio. Sólo Término se negó a marchar (es la parte en que Calvete dice de forma tan graciosa que Término «ni a la una vez, ni a las dos, ni a las tres menos quiso dar lugar en el Capitolio Romano a Júpiter»). Por su perseverancia, la capilla de Término permaneció dentro del templo de Júpiter y en su honor pasaron a celebrarse el 23 de febrero de cada año las *Terminalia*. Grimal, ob. cit., p. 504.

³³ Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «EL ARCO TRIUMPHAL DE LOS ESPAÑOLES», ff. 225v-226v.

³⁴ Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «ANUERS», fol. 220r.

Aquella «Villa metropolitana d'el Marquesado d'el Sacro Imperio»³⁵ sin parangón había preparado la considerada como una de las entradas triunfales más solemnes e impactantes de todo el *felicissimo* viaje, con una puesta en escena que, a fin de aunar en papel lo que las gentes habían visto en calles y avenidas durante el gran acontecimiento regio de 1549, llegó a publicarse cuasi de forma inmediata, al año siguiente, y a merced de un entramado tipográfico antuerpiense (Petrus Alostenus y Aegidius Disthemius) que publicó el *Spectaculorum in susceptione Philippi Hispaniæ Principis Caroli V Cæsaris Filii Anno Domini MDXLIX* (Amberes, 1550). En su conjunto, el encargo había recaído en el humanista Cornelius Scribonius Grapheus (1482-1558) que, junto a Pieter Coecke –el artista que, según se ha dicho, había abierto la puerta de Serlio en los Países Bajos– asumieron la proyección artística y los programas alegóricos del conglomerado del ceremonial regio concebido para solemnizar la bienvenida de la comitiva habsbúrgica. Del conglomerado artístico antuerpiense sobresalía el denominado por Calvete «Arco triumphal de los Españoles», punto que marcaba el inicio de un recorrido urbano que conduciría la comitiva hasta el senado de la ciudad. En su transcurso, se irían sucediendo referencias alegóricas de naturaleza pacificadora, así como alusiones simbólicas de la potestad de Carlos V, alternancia que suponía la síntesis de los sentimientos, a veces contradictorios, de la propaganda imperial encauzada tras Mühlberg³⁶. Ahora bien, como preludio al *Arco de los españoles* –el más sobresaliente, decíamos, no sólo por su belleza y envergadura, sino por aglutinar gran parte de esa naturaleza pacificadora³⁷– se abría una imponente avenida de columnas, inaugurada con dos altísimas pilastras de estilo corintio, a modo de *columnas de Hércules*, en cuyos basamentos se contenía por duplicado aquella inscripción que cita Calvete: «ESPAÑA. | ESPAÑA.» [*vide fig. 23*].

Conforme se iba avanzando por la avenida, a lado y lado se hallaban dispuestas siete estatuas: a la derecha, las personificaciones de la siete Virtudes; a la izquierda, la representación de siete monarcas españoles, desde Pelayo hasta Fernando de Aragón³⁸. Al fondo, en lo alto del arco, presidiéndolo en la cúspide, se erigía un espléndido templete dedicado a Jano (en el texto, *Iano*), remotísima deidad del panteón romano³⁹.

³⁵ *Ibidem*.

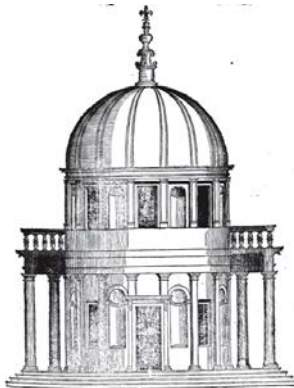
³⁶ Cfr. Checa, «Imágenes para un cambio de reinado...», art. cit., p. CXXI.

³⁷ Tal y como señaló también Checa, «Imágenes para un cambio de reinado...», art. cit., p. CLXII.

³⁸ El texto apostilla que «estaba puesta la estatua del rey enfrente de la estatua de la Virtud en que avía sido esclarecido con su nombre, como se sigue: don Pelayo [Fe] | don Alonso Casto [Esperanza] | don Fernando el Primero [Caridad] | don Alonso el Sexto [Prudencia] | don Alonso Octavo [Templaza] | don Alonso el Tercero [Justicia] | don Fernando Cathólico [Fortaleza]». Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «ANUERS», fol. 226v.

³⁹ Según se recordará, a Jano nos hemos referido en otros parajes de la investigación, incidiendo que ciertos mitos explican que fue uno de los reyes primigenios de Roma, pese a su condición foránea (de Tesalia, Grecia). Tras su muerte, Jano fue divinizado y pasó a ser el *dios de las puertas*, siéndole por ello otorgado el primer mes del año (*Januarius*). De ahí que el templete de Jano descrito por Calvete sea la primera edificación que Felipe halla a su paso, una vez dejada atrás la gran «puerta Cesárea», obra arquitectónica al parecer de Calvete de «hermosa piedra», erigida entre 1543-1545. Ésta, empero, no era la única razón. Las puertas del santuario de Jano en Roma debían permanecer abiertas en tiempos de guerra y cerradas en los de paz. Si se retoma el grabado del *Arco de los españoles* [*fig. 23*], se detectará a la izquierda del templete –según miramos– una figura (identificada con Augusto), y dos a la derecha (el emperador Carlos y, cogido de su mano, el príncipe Felipe). A razón de que en época de Augusto las puertas del templo de Jano se cerraron como gesto inequívoco de la *Pax Augusta*, el significado que desprende la escena es que Carlos acompañaba a su hijo a clausurar el templo. Calvete transcribe los versos inscritos en uno de los arcos del templete: «Como en los tiempos passados Augusto, assí agora el Emperador Don Carlos ha cerrado la puerta d'el templo de Iano, de manera q no se abrirà en muchos días, no menos esperamos de vos, Serenissimo Principe Don Phelippe, que aviendo primero sojuzgado el mundo, estara cerrada debaxo de vuestro Imperio». Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «ANUERS», fol. 227r. Por consiguiente, en este punto del recorrido antuerpiense quedaba suficientemente clara y concisa la naturaleza pacificadora a que hemos aludido.

Y si en este instante recuperamos el *Tempietto* de Bramante, del cual nos quedaba pendiente señalar la razón de habernos referido a él (recupérese Capítulo IV, nota 41), encajaremos hasta qué punto el templete cupulado y de planta circular que remataba el *Arco de los españoles* se asemejaba al edificio por excelencia de la Roma renacentista⁴⁰.

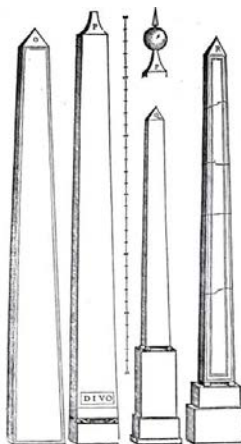


[*Tempietto* de Bramante, 1502-1510. San Pietro in Montorio, Roma]

Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio Boloñes...

En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552, lib. III, fol. XXIIIr [sic]

El templete antuerpiense quedaba inserto en una estructura elevada, como el *Tempietto*. Ahora bien, tenía una particularidad: estar flanqueado por cuatro obeliscos, uno en cada esquina del conjunto. Particularidad que no era excepcional, cierto, al ser habitual la presencia de obeliscos *egiptizantes* en arquitectura efímera renacentista⁴¹. Sin embargo, en el caso antuerpiense los monolitos dotaban al escenario arquitectónico de unos matices especiales. La alegoría de la paz del *Arco de los españoles*, explícita mediante el templete de Jano (*vide* nota 39), quedaba simbólicamente envuelta y enfatizada con los obeliscos que, a merced de sus connotaciones de *eternidad*, perpetuaban la alegoría pacificadora por los cuatro costados. La cuestión de fondo es qué dice Calvete al respecto.



[Modelos de obeliscos egipcios, en base a los habidos en Roma]

Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio Boloñes...

En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552, lib. III, fol. XXXIIIr [sic]

⁴⁰ El *Tempietto* de Bramante fue recogido extensamente (grabados alusivos a su icnografía, su sección, etc.) en el tratado de Serlio [*supra*: ejemplo que puede compararse con el detalle de ilustración que abre esta *Addenda* y se aporta de forma más ampliada en **fig. 23**]. Para la verosímil influencia del tratado de Serlio en el *Arco de los españoles* y en el resto de la arquitectura efímera antuerpiense de 1549, Pizarro Gómez, ob. cit., p. 42 y pp. 62-85.

⁴¹ Al respecto, véase Zdzislaw BIENIECKI, “Quelques remarques sur la composition architecturale des arcs de triomphe a la Renaissance”, en Jean Jacquot y Élie Konigson (coords.), *Les Fêtes de la Renaissance*, vol. III, col. Le Chœur des Muses, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1975, pp. 201-210.

Y lo que Calvete dice al respecto nos enlaza justo en el punto en que habíamos dejado en suspense el fragmento textual del *Felicissimo viaje* referido a Amberes:

...estaban unos pedestales quadrados y sobre cada uno d'ellos un obelisco Egypcio, que es una piedra asperisima quadrada, la qual poco a poco se va delgazando hasta la punta a manera de rayo puesto como Término de grādíssima altura. Invētaron estos obeliscos los Reyes de Egypto (...) y dedicaronlos a sus dioses, y principalmente al Sol, cuyos rayos ymitavan en la forma d'ellos y el primero que los instituyo fue el Rey Mitres. Tenia cada uno de los quatro obeliscos una bola en la punta dorada: el alto d'ellos era de treynta y cinco pies y medio: el color de marmol Numidico*. Estava cercado con aquellos obeliscos y balaustres el templo del dios Iano (...).⁴²

Decíamos que el tratado de Plinio sigue siendo aquí la máxima fuente de autoridad⁴³. Es por ello que Calvete repara en la dimensión solar del obelisco y en su forma de rayo, apreciaciones relevantes al ser dos rasgos fundamentales de los monolitos egipcios. Denominados por los egipcios *tehen* (*thn*, 'rayo solar'), el vocablo «obelisco» (del griego *ὄβελίσκος*, 'aguja', 'jabalina') nos trae a primer término una de las construcciones faraónicas, junto a las pirámides, más inconfundibles y también más remotas de la historia egipcia. De una sola pieza en piedra (principalmente sienita o granito) y con una forma de tronco de pirámide cuadrangular «que se va delgazando hasta la punta», los obeliscos se remataban con el *pyramidion*, que en teoría debía recubrirse en oro, aun no estarlo siempre a la práctica. Fue durante el Renacimiento cuando por encima del *pyramidion* pasaron a colocarse esferas [véase en página anterior un ejemplo ilustrativo en el grabado sacado del tratado de Serlio] y que Calvete señala en la «bola en la punta dorada» que coronaba cada uno de los obeliscos del *Arco de los españoles*. Este tipo de remate en monolitos egipcios seguía la tradición inaugurada por Augusto en los dos obeliscos llevados de Heliópolis a Roma (citados en Capítulo VI), y que fueron coronados con esferas de bronce. Uno de ellos, el de Psamético II sito en el Campo de Marte, se convirtió en el gnomon de un reloj solar, conservando así su originario vínculo solar, aunque, eso sí, en un sentido distinto que en Egipto⁴⁴. Al margen de los añadidos y matices aportados por Roma, la apariencia dorada de los obeliscos derivaba de ese vínculo solar, relación simbólica que acentuaba aún más su forma alargada tipo 'pilar', explicada en el pensamiento espiritual egipcio mediante el *benben*⁴⁵, y asociada a la petrificación de los rayos solares que caen al suelo y que, por ende, se clavan en él.

* En la región africana de Numidia –situada al norte del continente, en antiguo territorio cartaginés– había importantes canteras de mármol, las cuales fueron explotadas especialmente bajo dominación romana. [N. de la A.].

⁴² Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. IV, «EL ARCO TRIUMPHAL DE LOS ESPAÑOLES», fol. 226v.

⁴³ En efecto, la acepción egipcia 'rayo solar' referida a los obeliscos llega intacta hasta tiempos de Plinio. «Los Reyes hizieron vigas de esta piedra [Plinio está hablando de la sienita, roca de tono rojizo parecida al granito], llamandolas obeliscos, dedicados al Sol con cierta competencia de quien los hacía mayores. En la figura de sus rayos està el argumento, y prueba de ser consagrados al Sol, y assi lo significa su nombre Egipcio. El primero que instituyó esto fue Mitres, que reynava en la ciudad del Sol, siendole mandado en sueño, y esto mismo està escrito en el obelisco». Plinio, *Historia natural... traducida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, t. II, ob. cit., lib. XXXVI, cap. VIII «Del alabastro y lydino y alabandico», pp. 670-671. El mismo libro y capítulo plinianos son fuente de autoridad para Antonio Agustín que, en una de las cartas a Fulvio Orsini (fecha a 29 de mayo de 1559), así dice ampararse en ellos para referirse a los obeliscos como los rayos del Sol. RBME J-II-22 (2º), fol. 29r/29v [copia de BAV].

⁴⁴ De nuevo, es el naturalista romano aquel que nos ofrece más detalle del *borologium Augusti*, dedicándole un capítulo entero: Plinio, *Historia natural... traducida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, t. II, ob. cit., lib. XXXVI, cap. X «Del obelisco que està en el campo Marcio para señalar las horas del Sol», p. 672.

⁴⁵ Aunque puede presentar variaciones en su nombre, el *benben* (*bmbn*) aparece en todas las cosmogonías, siendo la colina primigenia surgida de las aguas caóticas (*Num*), tras la cual nace Atum (el Sol primordial) y, con él, se da paso al ciclo vital. La idea del montículo *benben* se plasmó en obeliscos, pirámides y *pyramidiones*. [N. de la A.].

De ahí la significación sacra de los obeliscos, ya fueran sagrados *per se*, ya fueran formando parte de los templos solares, cuya construcción se concentró durante el Reino Antiguo, es decir, cuando el culto a Ra adquirió en Egipto su pleno carácter solar y se inmiscuyó en una religión cada vez más estrechamente ligada al astro rey⁴⁶. Como cabe suponer, tal cúmulo de datos no eran conocidos por Calvete de Estrella, pero resulta incansable su voluntad de precisión y su empeño en aportar el máximo de noticias útiles que dotaran sus argumentos de informaciones subsidiarias de la recepción egipcia. Y lo es hasta el punto de atribuir a Mitrés la usanza en la erección de obeliscos. Una atribución a este soberano que no es, empero, exclusiva del cronista aragonés, como tampoco lo es la consideración del monolito egipcio en tanto que elemento pétreo dirigido a consagrar la divinidad solar. Ambas son recurrentes y extensibles a otras manifestaciones de la recepción egipcia española. Prueba de ello la tenemos en Juan de la Cueva (1543-1612), quien hacia 1608 dejó lista una obra en verso, *Los cuatro libros de inventores de las cosas*, que a diferencia del resto de la producción de este humanista, poeta y dramaturgo sevillano no aparecería impresa hasta finales del siglo XVIII⁴⁷. El cometido de esta obra era, como delata el título, dar repuesta al origen y la invención de las *cosas*, incluyéndose en ellas los obeliscos egipcios:

A los Egypcios hazen inventores | de los costosos y altos obeliscos.
El que obelisco levantó primero | fue el Rey Mitrés de un sueño revelado.⁴⁸

A la alusión cronística de Calvete o, más tardía, a la versada por Juan de la Cueva, aún podemos añadir una tercera, en este caso más reclusa en el tiempo, en un contexto que ha sido atendido a lo largo de la presente investigación, el del Nuevo Mundo, ajeno *a priori* al egipcio antiguo, pero –según hemos cotejado en varios momentos– paradójicamente complementario a él, y en relación con una obra que también ha sido citada, la *Apologetica* de Bartolomé de las Casas. Tras comprobar que en algunas zonas mesoamericanas era frecuente la presencia de templos de estructura piramidal, junto a la de estelas en forma de monolito, de las Casas observó que estas últimas, las estelas,

eran obeliscos, mármoles o columnas de hechura de un asador, muy altas, de cuarenta y más codos, o de figura o forma de rayos de sol cuando entran por alguna ventana, y así eran consagrados al sol, donde escribían las hazañas, por figuras, que alguno hacía, de los cuales Plinio. Inventáronse en Egipto, y el primero que los inventó fue Mitrés, rey de la ciudad del sol en aquella región egypciaca.⁴⁹

⁴⁶ Los templos solares son los únicos de la arquitectura egipcia concebidos al aire libre. Es el caso de los edificados durante la dinastía V bajo el faraonato de Userkaf (ca. 2498-2487 a.C.) y de Niuserre (ca. 2445-2421 a.C.), en Abu Gurab, cerca de Abusir (Bajo Egipto), si bien los obeliscos situados en ellos son distintos al *monolitos* tipo.

⁴⁷ Al respecto, José CEBRIÁN, *Estudios sobre Juan de la Cueva*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla en colaboración con Editorial Kronos, Sevilla, 1991; en esp. p. 41 y ss.; p. 68 y ss.

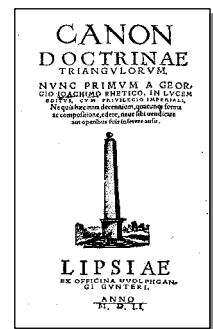
⁴⁸ Juan DE LA CUEVA, “*Los Cuatro Libros de los inventores de las cosas*. Poema original de Juan de la Cueva”, en J. J. López de Sedano y Pérez del Tero, *Parnaso español. Colección de poesías escogidas de los más célebres poetas castellanos*, Antonio de Sancha, Madrid, 1772; poema completo, p. 259 y ss.; verso «A los Egypcios hazen inventores...», p. 331. De la Cueva incide en un aspecto en el que, extrañamente, Calvete no repara: el de la construcción del obelisco a merced de un sueño que le había sido revelado al faraón (véase cómo lo dice Plinio en nota 43).

⁴⁹ De las Casas, *Apologetica...*, ob. cit., pág. 346. No deja de ser curioso que el cronista de Indias aporte más datos sobre obeliscos que, más tarde, Covarrubias en su correspondiente definición, resultando bastante escueta: «Una columna que se va rematando en punta, que por otro nombre se llama aguja, como el obelisco de Roma. La diferencia que ay entre obelisco y piramide es que la piramide es mucho mayor y consta de muchas piedras, y el obelisco es pequeño en su respeto y de sola una pieza. Destos obeliscos avia muchos en Egipto, y creese averlos dedicado al Sol, representando en ellos uno de sus rayos». Covarrubias, *Tesoro...*, ob. cit., voz «OBELISCO», fol. 566r/v.

Que Mitres fuera considerado por de las Casas como «rey de la ciudad del Sol» viene dado, aunque no únicamente, por el relato pliniano donde se explica que este soberano, mientras reinaba en la ciudad de Heliópolis, tuvo una revelación –aquel *sueño revelado* del versito de la Cueva– mediante la cual recibió la misión de erigir en Egipto el primer obelisco⁵⁰. En definitiva, no insistiremos más en el uso del obelisco egipcio como otro *exemplum* de antigüedad mítica en obras tan dispares como el *Felicísimo viaje* de Calvete de Estrella, la *Apologética* del padre de las Casas, o la pedagogía envuelta en forma de poema de Juan de la Cueva, ejerciendo la fuente pliniana de activo agente transmisor del mito egipcio en la erudición española, algo que estaba en concomitancia con la europea, y no sólo en función del programa iconográfico antuerpiense⁵¹.

Georg Joachim Rheticus,
Canon Doctrinae Triangulorum
 Ex Officina Vvolphgangi Gvnteri
 Leipzig, 1551

Frontispicio de la obra.



⁵⁰ En la confusión en torno a las listas reales egipcias, el Mitres de Plinio, asociable al Ferón o al Sesostris de Herodoto y Diodoro, supone una castellanización de *Mesfres/Mesphres* tras el que podría haber Tutmosis III (dinastía XVIII), dada la analogía fonética que guarda con su nombre de coronación (*Menkheperu*). La complejidad que entrañaba la titulación real de los faraones al contener un total de 5 nombres (los tres primeros, protocolarios, *Horus+Nebty+Horus de Oro*; seguido del de coronación, *nesut-bity*; y, cerrando, el de nacimiento, *sa-Ra*), instó a que tal confusión se originara ya con la *Aigyptiaka* del Manetón histórico (recuérdese que del siglo III a.C.). En cuanto a Heliópolis (en egipcio, *Iunu*), capital del *nomos* XIII del Delta y, desde los periodos más incipientes de la historia de Egipto, epicentro del culto solar (del que formaba parte el toro Mnevis: *vide* Pérez de Moya en Capítulo I, nota 88; vínculo con Osiris en Capítulo IX, nota 65), fue Plinio quien inauguró la expresión *Solis urbe* («Mesphres regnabat in Solis urbe», *Nat. Hist.*, XXXVI, 64) e Isidoro de Sevilla quien luego filtró la identificación de su rey como responsable de erigir el primer obelisco en Egipto («Mesfres rex Ægypti primus fecisse refertur tali ex causa», *Etym.*, XVIII, 31-1).

⁵¹ En efecto, la fuente pliniana (seguimos sin movernos del libro XXXVI, donde se concentran más datos sobre Egipto), se dejó sentir en campos muy diversos. Según el matemático, astrónomo y discípulo de Copérnico, Georg Joachim Rheticus (1514-1574): «nam meo indicio nullum aliud instrumentum praestantius obelisco fuerit. Omnium primus in Ægypto obeliscos instituit rex Mitres, ut Plinius refert, somnio iussus», *cf.* Norbert KAMP y Joachim WOLLASCH, *Tradition als Historische Kraft*, Walter de Gruyter, Berlín, 1982, p. 16 n. 41. Más allá de la mención a Mitres, Rheticus vio en el obelisco egipcio un instrumento infalible que, por encima de cualquier teoría concebida por la astronomía griega, debía recuperarse para hacer *renacer* en pleno Quinientos el ingenio y la técnica de los antiguos egipcios. Una agitada vida, la del austríaco Rheticus, en la que además de dar continuidad al sistema copernicano; de publicar a mediados XVI obras de trigonometría y astronomía, tales como la *Narratio prima de libris revolutionum Copernici* (Danzig, 1540), las *Ephemerides novae* (Leipzig, 1550), o un *Canon Doctrinae Triangulorum* (Leipzig, 1551) [véase frontis de la obra en esta página]; de viajar a Italia; de sus idas y venidas como profesor universitario en Wittenberg y Leipzig; de instalarse un tiempo en Suiza donde estudió medicina; e incluso de verse implicado en algún que otro escándalo sexual, también tuvo tiempo para llevar a cabo en 1557 un insólito experimento que guardaba relación con uno de sus estudios. Para probar la teoría copernicana y materializar sus supuestos astronómicos, Rheticus hizo erigir en Cracovia, ciudad donde se había instalado en 1554, un obelisco de 15 metros. Al respecto, Jerzy MIZIOLEK, “Obelisks in Rome and Cracow in the Second Half of the Century”, en *Barok*, 1 (1994), pp. 172-208. Con su experimento, Rheticus pretendía demostrar que «ningún dispositivo puede compararse en excelencia al obelisco: las esferas armillares, los báculos de Jacob, los astrolabios y los cuadrantes son invenciones humanas, pero el obelisco, erigido según consejo de Dios, los rebasa a todos». De ahí que Rheticus confirmara su idea del *instrumentum praestantius obelisco* y proclamara que debía instaurarse «un auténtico sistema basado en la observación y más especialmente en el uso que los egipcios habían hecho del obelisco». Para tales consideraciones, Arthur KOESTLER, *Los sonámbulos. Origen y desarrollo de la Cosmología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Publicaciones, México, 2007, esp. pp. 171-172. Desconozco si en España llegó noticia del obelisco cracoviano, pero lo cierto es que los ecos de Copérnico y Rheticus fueron más bien escasos, acotados a la figura del agustino Diego de Zúñiga (1536-1599), profesor en la Universidad de Salamanca y autor de unos *In Job commentaria* (Toledo, 1584) dedicados a Felipe II, donde en un momento dado se defendía el sistema copernicano. Los *comentarios* de Zúñiga fueron declarados heréticos en 1616, junto al *De revolutionibus* de Copérnico.

Sin embargo, aunque estamos concediendo sumo protagonismo a Plinio, lo cierto es que no es la única autoridad en materia de obeliscos. Volviendo a Calvete, el «Catálogo» de autores que incluye al inicio del *Felicissimo viaje*⁵², no se reduce a la fuente pliniana. El entramado del mito egipcio traslucido por el cronista aragonés responde a una conjugación de –como él mismo dice– autores clásicos y otros coetáneos. Sin ir más lejos, el mismo año en que Calvete recibía la condición de «maestro particular» del príncipe Felipe (*vide* Epígrafe V.1.1.3 del trabajo), aparecía la citada *Silva de varia lección* (Sevilla, 1540), cuyo éxito se tradujo no sólo en las diecisiete reediciones que –según hemos indicado– se sucedieron hasta finales de siglo, ni en el centenar que verían la luz en el margen de los siguientes doscientos años, sino en el hecho de ser una obra considerada clave en el aprendizaje del futuro Felipe II⁵³. Tal y como hemos atisbado a lo largo de la investigación, la *Silva* de Mexía respondía al paradigma de miscelánea, es decir, al arquetipo del tratado erudito que era heredero, de una parte, del espíritu medieval latino encarnado por las *Etimologías* de Isidoro y, de otra, del legado de la tradición grecolatina encabezada por la *Historia natural* de Plinio, sí, pero también por los *Moralia* de Plutarco y aún rematada por las *Saturnalia* de Macrobio. Precisamente fue el legado transmitido por estos corpus misceláneos lo que alentó a una vívida percepción de Egipto en Mexía y, de rebote, en Calvete. Ahora bien, si el segundo se apoyaba en el primero (al incluirlo en dicho «Catálogo» del *Felicissimo*), éste a su vez lo había hecho en otro autor coetáneo, Luigi Ricchieri (Ludovicus Caelius Rhodiginus, 1469-1525), influyente humanista italiano en la primera mitad del siglo XVI aunque sólo llegara a sacar unas *Antiquarum lectionum libri*, o *Lectiones Antiquæ* (Venecia, 1516), que armonizaban en ese marco renacentista de orden misceláneo. En sus *lecciones antiguas*, Rhodiginus pretendía condensar el cúmulo de enseñanzas y de conocimientos asidos de los clásicos, a la par que las concebía como plataforma desde la cual emitir las muchas y muy variadas noticias y etimologías procedentes de la Antigüedad, siendo algunas de ellas tocantes a los egipcios. De ahí que, dada su utilidad y versatilidad, las *lecciones* de Rhodiginus sirvieran de manual al uso en tratados de distinta naturaleza y que, por lo que aquí respecta, fueran utilizadas por humanistas españoles en los años centrales del Quinientos, desde un de las Casas⁵⁴ a un Mexía⁵⁵. Y, del mismo modo que ya nos ha sucedido con el cronista de Indias, con Mexía nos topamos con los obeliscos egipcios, entre otros elementos que el humanista sevillano dice tomar de Rhodiginus:

Ludovico Celio, en el duodécimo libro de sus *Lecciones antiguas*, cuenta estas siete maravillas y no pone por setena a la torre de Pharo (...), sino al obelisco de Semíramis. Y porque el lector mejor lo entienda, ha de saber que obeliscos era una cosa de la misma hechura que las pirámides que tenemos dicho, que comenzaban en cuadro y acababan

⁵² Recupero referencia facilitada en nota 23: Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., «CATALOGO DE LOS AVTORES ASSI ANTIGVOS COMO MODERNOS QUE EN ESTA OBRA HE SEGUIDO», fol. s/n [inicio obra].

⁵³ Para ello, remítome a José Luis GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, *El aprendizaje cortesano de Felipe II, 1527-1546. La formación de un príncipe del Renacimiento*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1999, p. 30 y ss.

⁵⁴ El cronista de Indias alude a las *Lecciones antiguas* de Ludovico Celio y las incluye como obra de consulta en la elaboración de un opúsculo que, pese a carecer de título, por su analogía con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* se conoce como *Brevísima relación de la destrucción de África*. Al respecto, Bartolomé de las CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de África*, edición moderna de Isacio Pérez Fernández, Ed. San Esteban, Salamanca, 1989.

⁵⁵ Aunque haya quien no otorga demasiado peso a Rhodiginus en la *Silva*, caso de Isaías Lerner, por considerar inferiores las *Lectiones antiquæ* respecto a otras misceláneas tales como los *Commentariorum urbanorum* de Raffaele Maffei (Roma, 1506). Mexía, *Silva...*, ob. cit., introducción, p. 15. Por lo que a nosotros concierne, es todo lo contrario y la presencia de las *lecciones* de Rhodiginus en la *Silva* de Mexía no es nada desdeñable.

en punta. No había otra diferencia sino que los obeliscos era de una sola pieza, e por eso muy menores; pero todavía se escribe de algunos grandes como torres e de muy hermosa piedra (...). Déste de Semíramis que digo, que Celio cuenta por séptima maravilla, escriben que tenía ciento e cincuenta pies en alto e veinte e cuatro de grueso su cuadro (...). Y fue sacada esta piedra de los montes de Armenia, así entera e así llevada a Babilonia de Caldea por mandato de Semíramis.⁵⁶

En este fragmento de la *Silva*, Mexía se hace eco de algo que Rhodiginus filtra a través de la *Bibliotheca* de Diodoro: adjudicar la mayor parte de construcciones antiguas de envergadura a Semíramis⁵⁷. Aunque la historia de esta reina no era genuina de Diodoro al haber sido tratada ya, con algunas diferencias, por Herodoto, lo cierto es que fue el de Sicilia quien la dotó de entidad propia y le atribuyó una intensa labor constructiva en Oriente Próximo: desde la fundación de Babilonia, el levantamiento de sus murallas y la edificación de sus palacios, la apertura de canales, la colocación de estatuas e inscripciones, hasta la erección de un monolito⁵⁸. La única noticia tenida del *obelisco* de Semíramis es precisamente la aportada por Diodoro⁵⁹. Pero, aun ser una noticia aislada, su propagación será más que notoria no sólo a merced de Mexía, también en otros autores como los citados Fernández de Oviedo en el marco de su *Historia de las Indias* y Almela en su *Descripción de la octava maravilla*, donde el murciano destina un capítulo entero a tratar sobre el *obelisco* de Semíramis. Ahora bien, al monolito de la reina asiria (una especie de réplica femenina de la personificada por el rey Mitres para Egipto) no se le otorga una connotación solar, cosa significativa por sí misma porque supone una distinción implícita entre un obelisco de manufactura egipcia de uno que no lo fuera. De ahí la importancia de que la conexión solar del obelisco egipcio fuera el detonante para que Mexía y Calvete concedieran a este tipo de construcción monolítica un protagonismo en sus respectivas miscelánea y crónica. Y no sólo eso. Ya años antes de acontecer el *felicísimo* viaje, Calvete de Estrella había elaborado aquel *Panegiricum* a que me he referido en Capítulo III del trabajo, escrito en elogio de un Carlos V recién regresado a España desde Italia. En este panegírico, se ponía en valor, entre el cúmulo de virtudes físicas y espirituales del Emperador, el rostro del César, del que decía ser tan resplandeciente como el Sol. Y es que Calvete había comprobado por sí mismo el *rostro solar* de Carlos, por lo que incluyó en su panegírico –de un modo exquisito– los «rasgos de su semblante», haciéndolos pasar por delante de los descritos por Homero para con Aquiles, por Virgilio para con su Eneas, o los referidos a Escipión el Africano:

Además, tú los aventajas en el fulgor de tus ojos, pues en ellos resplandece no sé qué fuerza divina hasta el extremo de que parece deslumbra los ojos de los que te miran y les obliga a bajar la cara, casi lo mismo que al resplandor del sol. Yo tuve ocasión de comprobarlo cuando arrodillado ante ti en Monzón, ofrecí a tu Majestad el libro de los Epigramas [es decir, la primera obra documentada de Calvete].⁶⁰

⁵⁶ Mexía, *Silva...*, ob. cit., p. 728.

⁵⁷ Personaje mítico identificado con la reina Sumuramat, a la que he aludido de refilón al tratar sobre la *Genealogia Illustrissime Domus Austriae* (véanse unas pinceladas en torno a ella en Capítulo IV, nota 70). Al parecer, Sumuramat estuvo al frente del Imperio Asirio en un período breve de tiempo (810-806 a.C.). Las construcciones que ahora enumeraré son atribuidas a la hermosa Semíramis y constituyen un conglomerado de acciones míticas.

⁵⁸ Para todas las referencias, Diodoro, *BH*, lib. II, 4-20.

⁵⁹ «Semíramis cortó una piedra de las montañas armenias (...) y tras conducirla corriente abajo hasta Babilonia, la levantó junto a la calle más conocida, asombroso espectáculo para los transeúntes, a la cual algunos denominan obelisco por su forma y que cuentan entre las siete obras renombradas». Diodoro, *BH*, lib. II, 11, 4.

⁶⁰ López de Toro, art. cit., pp. 115-116.

La comparación que en este momento –y en otros del mismo panegírico– se establecía entre Carlos V y el Sol no se acota a Calvete. Así, el vínculo indisoluble entre el astro solar y la iconografía imperial se ponía de manifiesto tanto en la propia *Silva* de Mexía, como en latitudes norteñas del Sacro Imperio, caso del *De occulta Philosophia libri tres* (Amberes y París, 1531), obra clave de la cultura hermética y ocultista del XVI cuya autoría recaía en el alemán Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535)⁶¹. Un vínculo, éste, que tanto reflató ideas neoplatónicas como entonaba en un contexto en el que, según lo dicho en Capítulo VI, gozaba de notoriedad simbólica la *perfecta* figura circular (asociable a la tridimensionalidad de la esfera, o *bola*, que remataba cada obelisco del *Arco de los españoles*), más aún al relacionársela con el astro solar y la divinidad en base a los *Hieroglyphica* de Horapolo y de Valeriano, si bien estos últimos no llegarían a ser conocidos ni por Mexía ni Nettesheim, siendo además previos al *Felicissimo viaje*⁶².

Los obeliscos antuerpienses no fueron, empero, coronados con otro elemento de reminiscencias egipcias que, en cambio, sí estará presente en el remate de monolitos de alzados efímeros como el citado túmulo filipino en la Sevilla de finales de 1598; el elemento en cuestión, faunístico en este caso, es el ave Fénix, cuyo objetivo era dotar a la composición de un simbolismo solar análogo y, en el marco funerario, del sentido de resurrección⁶³. Ahora bien, la ausencia del Fénix en el arco de Amberes no quita que se halle en otros derroteros del *felicissimo* viaje, poniéndose en valor que, con su presencia, se enaltecía la noción ‘luz/vida’ evocada por el «ave Phenis», en palabras de Calvete. En concreto son tres los momentos en que el Fénix sobrevuela el relato del cronista aragonés, dos en la etapa de Trento aludida unas páginas atrás. Así, en el marco donde hemos circunscrito las pirámides dedicadas a Apolo y Hécate, resulta que se dispuso

un arco triumphal (...). Avia en el arco dos pedestales, sobre que estava fundado. Por la parte de dentro tenia dos pilares (...) sobre los quales se hazia la buelta d’el arco y por la parte de fuera tenia cada uno una columna muy hermosa (...), y en el freso dela una parte y dela otra estavan estos versos escritos:

ALMA UT LUX PHOEBO, SIC CAESARE PATRE PHILIPPVS
EXORITVR, TOTVM FAMA QUI COMPLEAT ORBEM.

Como la clara luz procede d’el Sol, assi el Principe don Phelippe d’el Cesar su padre,
para que su gloriasa fama se estienda por todo el mundo⁶⁴.

⁶¹ Para el vínculo entre el astro solar y la iconografía imperial, Fernando CHECA CREMADES, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1987, p. 172. Del mismo autor, *Carlos V. La imagen del poder en el Renacimiento*, El Viso, Madrid, 1999, p. 247. Para completar esta cuestión, Víctor MÍNGUEZ, *Los reyes solares. Iconografía astral de la Monarquía Hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2011.

⁶² Además de recordar en este punto la asociación herreriana del círculo con la Teología, la relación del Sol con ‘dios’ ya se halla en Platón (*República*, 510a) y en Apuleyo (*Metamorfosis*, XI-5). Más tarde, Horapolo añadió (lo hemos visto con «QUÉ QUIEREN DECIR [LOS EGIPCIOS] CUANDO DIBUJAN UN HALCÓN») un elemento nuevo y complementario al astro rey, el halcón, animal sagrado por ser el único –dada su vista penetrante, según apostilla Horapolo– que resiste a la intensidad de la luz del Sol, desmarcándose así del resto de aves. Una idea, la del halcón como representación de la divinidad solar, que retomará Valeriano en sus *Hieroglyphica* (Libro XXI).

⁶³ La significación del Fénix, identificado con una garza real (*Ardea cinerea* o *Ardea purpurea*), en tanto que símbolo solar de resurrección y victoria sobre la muerte, descansa sobre el mito egipcio del pájaro Bennu, arribado a Occidente a merced de los viajeros grecolatinos. En el antiguo Egipto se observó que esta ave migratoria aparecía con la crecida del Nilo, desapareciendo luego para, al año siguiente, retornar de nuevo. La versión más común del mito, la heliopolitana (de nuevo, trasfondo solar), explica que Bennu se posó encima de la colina primigenia (*benben*, véase nota 45) para tener cuidado del huevo del que nacería Atum (Sol primordial). Castel, *Egipto, signos y símbolos...*, ob. cit., pp. 78-79. Para las connotaciones de esta ave con la realeza, Mínguez, *Los reyes solares...*, ob. cit., p. 260.

⁶⁴ Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. II, «TRENTO», fol. 45v.

Avanzando unos pasos –a la par que unas líneas del relato de Calvete– nos detenemos

en la primera entrada de la plaça d’el castillo [donde] avia un arco y quadra à manera de portico a l’antigua (...) con tres puertas quadradas de singular y maravilloso edificio. En el plano de la tierra avia quatro grandissimas basas, que sostenian quatro pilares muy grandes y gruesos (...). Al pie de cada uno d’ellos avia otros tãtos symbolos o empressas tomadas de aquellas letras hieroglyphicas, de las quales usavan los Egypcios. Era la primera a la entrada d’el primer quadro un **ciervo** con esta letra:

EX LOGÆVO PRUDENTIA.

D’el muy viejo la prudencia

Seguiase luego vn’ **ave Phenis** que se estava quemando con el fuego, que ella misma con sus alas avia encendido, con estas letras:

V. E. V.

Que quiere dezir:

VT EADEM VIVAT.

Para que ella misma biva.

Más adelante estava vn’ enxambre de **avejas** que llevavan a su Rey con gran acatamiento, como bolando de una parte para otra, y dezia:

IMPERATORES OBEDIENTIA

La obediencia que se deve al Emperador.

El postrero era un bravo **leon** con esta letra:

FORTITVDO AC VIGILANTIA DVCIS.

La Fortaleza y la Vigilancia d’el Capitan.

En el otro quadro al salir estava la corona Imperial cercada de una **sierpe** que tenia la cola en la boca, y era la letra:

ÆTERNITAS IMPERII.

La Eternidad d’El Imperio.⁶⁵

En efecto, acabamos de asistir al despliegue compacto de los jeroglíficos horapolianos (destacados en el texto con negrita) que hemos ido analizando por separado a lo largo de la investigación, acompañados aquí por el Fénix que, al hallarse situado en medio de tal elenco jeroglífico, cobra indefectiblemente una dimensión egipcia, sin duda más acusada que en el segundo episodio de Trento donde reaparece⁶⁶, lo que volverá a paliarse en el tercer instante del *felicissimo* viaje, cuando el ave de reminiscencias nilóticas hace también su acto de presencia, recobrando de pleno su connotación solar⁶⁷.

⁶⁵ Calvete de Estrella, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. II, «TRENTO», fol. 46r/v.

⁶⁶ «Entraron quatro mantenedores muy en orden, assi de muy luzidas armas como de ricas libreas. Trayan sobre los almetes por cimera un’ ave Phenis ardiendose en el fuego, que es la diuisa d’el Cardenal de Trento, con esta letra: VT VIVAM. Como si dixesse: PARA QUE BIUA». Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. II, «TRENTO», fol. 50v.

⁶⁷ «Fuera de la puerta de la Villa [de Valenciennes] avia un arco junto al camino sobre quatro columnas. Era todo cubierto de yedra en lugar de pintura y la buelta d’el llena de naranjas y muchas entretexidas por las bueltas dela yedra. En la cumbre del arco estava vn’ ave Phenis, bueltos los ojos al Sol, sacudiendo sus alas, como que se ardia. En la quadra delo alto d’el arco estavan tres hermosas donzellas vestidas de raso morado, que representavan la Republica y villa de Valenciennes. Tenian entre si vn’ escudo con vn’ Leon de oro en campo colorado y cada vna d’ellas vn’ letrero. El de la primera dezia: DOMINARE TV NOSTRI. | A vos queremos por Señor. | Era el de la otra, la qual representava à Valenciennes: SICVT PARVI PATRI TVO, ITA PAREBO TIBI. | Como obedecí à vuestro Padre, assi os obedeceré a Vos». Calvete, *El Felicissimo viaje...*, ob. cit., lib. III, «VALENCIENES», fol. 177r/v.

Situados en este último párrafo de la *Addenda*, tal vez el lector se pregunte por qué los datos y argumentos que en ella hemos hilvanado no se han incorporado en los Capítulos previos de la investigación. Es cierto que, en más de una ocasión, nos hemos referido a lo largo del trabajo tanto a Calvete de Estrella como a su *Felicísimo viaje*. Pero también lo es que el detalle, los entresijos, los fragmentos textuales de la crónica y, en definitiva, el cúmulo de informaciones relativas a la recepción egipcia aglutinada en el periplo del futuro Felipe II se habían reservado para este apartado final de la Tesis. Si el planteamiento ha sido éste –y no cualquier otro– es por el significado especial que el *felicísimo* viaje tiene para la autora. Reconozco que quería evitar a toda costa que quedara engullido por el propio peso de la investigación, y por ello guardarle un espacio donde pudiera prestársele la atención necesaria y que merece. Y reconozco, también, que me satisface profundamente que el antiguo Egipto estuviera presente de una forma tan intensa, tan deslumbrante y tan enriquecedora en un episodio vital de la trayectoria del príncipe Felipe de Habsburgo que –a mi parecer– fue en muchísimos sentidos determinante para él, no sólo en la vertiente del *personaje*, sino en otra más simple, a la par que la más difícil de rozar por el historiador: la de Felipe como *persona*.



«No son en España los Egypcios
tenidos por agenos
de haver en la antigüedad
pisado el Reyno».

José Romero Iranzo
[pseudónimo de Juan Velázquez de Echevarría]
*Paseos por Granada y sus contornos,
en que sigue la conversación instructiva de un granadino y un forastero
en que se notan las Curiosidades, Grandezas, Antigüedades
y Noticias de esta Antiquísima Ciudad*
vol. I [¿Imprenta Real?], Madrid, 1764
Paseo XLII, p. 274

J

La constatación del *renacimiento egipcio* en la Monarquía de Felipe II. Egipto como *representación* en la segunda mitad del siglo XVI

Finaliza nuestro recorrido renacentista en busca de la *huella de Osiris* en suelo hispánico. Un recorrido que necesariamente ha transgredido en algunos momentos la acotación inicial de la segunda mitad del siglo XVI, alteración cronológica que seguramente haya permitido dibujar con mayor precisión la *multiplicidad de contornos*, evidenciando hasta qué punto la recepción egipcia adoptó diversas formas y propició una pluralidad de manifestaciones del discurso *egiptizante*, que en el caso hispánico tanto pudo presentar especificidades propias, como aunar puntos de conexión en base a denominadores comunes detectables a lo largo y ancho de los territorios europeos, especialmente en el caso italiano, francés, inglés y del Sacro Imperio. Respecto a las primeras, especificidades que se dieron en función de factores que podemos considerar clave como el religioso, determinante en el humanismo español por, sin ir más lejos, el peso conferido al ejercicio de la exégesis bíblica en relación con Egipto. En cuanto a los segundos, denominadores comunes que fueron consecuencia del *efecto* de la imprenta: el impulso, vigoroso en ciertos impresores, en la irradiación europea de la *memoria de Egipto* se dio mediante la edición de tratados antiguos que, de acuerdo con la prioridad humanista de reinstaurar y renovar la autoridad de *lo antiguo*, facultaran poder recuperarla; o el estímulo en la producción de misceláneas y estudios de carácter anticuario, tan genuinos del Renacimiento, que prestaran una esmerada atención por *lo egipcio*. Y así lo hicieron, ya fuera en materia geográfica y en lo relativo a vocabularios geográficos, donde hemos visto que Egipto ocupó un lugar preeminente; ya fuera en materia jeroglífica, con la difusión diáfana que las obras impresas propiciaron de los tenidos en la época como jeroglíficos egipcios (aun no serlo en la mayoría de los casos); ya fuera en materia mitológica y mitográfica, con la profusión a mediados XVI de una serie de manuales como los de Gyraldi (1548), Conti (1551), o Cartari (1556), cuyas reediciones finiseculares alentaron, junto a la aparición de la citada *Opera* de Becanus (1580), a que los círculos humanistas pudieran familiarizarse con las deidades del panteón egipcio a merced de su plasmación visual e iconográfica, y motivaron que en España hubiera intentos parecidos como la mencionada *Philosophia secreta* de Pérez de Moya (1585).

Especificidades y puntos de conexión que, sin embargo, no siempre se debieron a un mecanismo causa/efecto tan claro, sobre todo en lo que concierne al ámbito mitográfico cuando éste se refiere a su condición de mito antiguo tomado, redefinido y amoldado con el objeto de buscar fines distintos a los que tuvo en origen. La concesión a dioses y héroes egipcios (o *pseudoegipcios*) y su reinterpretación humanista, como Osiris o Hércules *el egipcio*, de un espacio genealógico *ad hoc* y de una atención historiográfica quinientista que en esos territorios europeos guarda ciertos trazos comunes, no sólo se debe a la irradiación europea de la *memoria de Egipto* facilitada por la imprenta y, con ella, al influjo –sin duda apabullante– que emanó de las *Antiquitates* de Nanni ya desde su primer incunable. De ahí que no podamos acotar en absoluto la existencia de un Osiris *español* en el XVI meramente como derivación del Osiris *italiano* concebido por el humanista de Viterbo a finales de la centuria anterior. Su influjo estuvo en el orden del día, cierto. Pero la construcción de tradiciones fictivas –que no falsas¹– suele deberse a unas causalidades bastante más ambiguas, circunstancia que se acentúa cuando se trata de la *memoria de Egipto*, cuya transversalidad puede ser en ocasiones difícilmente explicable, en caso de que tal explicación sea inapelable. Y en este punto dubitativo es cuando me remito a la máxima gadameriana por la que los mitos son *historias halladas* o, mejor aún, noticias que se esparcen sin que sea necesario confirmarlas o determinar su origen². Máxima perfectamente aplicable a nuestro caso. Es por ello que, más allá de los ingenios y artefactos de Nanni, tan a menudo señalados como exclusivos en la configuración de la transgresión humanista referida a la mitografía osiriana y a la *venida* a España de Osiris y de su hijo Hércules *el egipcio*, la recepción egipcia quinientista estaría incompleta sin el poso tardomedieval, sin perder de vista que, al tratar sobre la cuestión etimológica relativa al nombre «Egipto» y a la rastreada conservación de su significado primigenio ('tierra negra') incluso hayamos tenido que remontarnos hasta la Alta Edad Media, cuando no a la Antigüedad tardía.

Un poso tardomedieval sin el que no hubiera sido posible, en el marco de erudición y fabulación de trasfondo egipcio, establecer paralelos entre tradición bíblica, mitografía egipcia y mitología celta mediante una figura femenina en cierto modo complementaria a la masculina de Osiris (por las razones ya argumentadas): la de *Escota*, hija del faraón de Egipto, y su *huella* dejada en suelo peninsular, la cual fue recogida tanto por Juan de Pineda en su *Monarchia ecclesiastica*, como en otro tipo de documentación coetánea al fraile franciscano que, según lo visto en la Segunda Parte del trabajo, es igualmente evocadora de hasta qué punto se incentivó a finales siglo XVI e inicios del XVII el uso del mito como respuesta a ciertas pretensiones propagandistas e ideológicas en medio de los intentos discursivos lanzados dentro de ese marco de erudición y fabulación para recuperar Irlanda, primer paso de una empresa militar que, tras el fallido episodio de la Gran Armada de 1588, debía proseguir con el mismo objetivo en relación a Inglaterra. Es por todo ello que, sin dejar la óptica gadameriana, no resulte necesario ni determinar el origen de un mito, ni confirmar las noticias que éste esparciera, sino la carga simbólica que conllevaba y la finalidad que perseguía.

¹ En esta acotación hago resonar los planteamientos lanzados a mediados siglo XX en torno a la cuestión del *mito* por el filósofo alemán H. G. Gadamer, defensor de su riqueza y credibilidad, en las antípodas del positivismo, que lo había encerrado en el cajón de la falsedad y de la pura especulación. Hans-Georg GADAMER, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, prólogo, p. 10.

² Gadamer, ob. cit., p. 27.

Y no cabe duda de que Egipto estuvo tras esta y otras maniobras, motivadas por elucubraciones políticas e ideológicas *de* o *para* la Monarquía y derivadas de itinerarios fabulosos llevados a cabo por personajes de raíz egipcia como Scota u Osiris y su hijo, que nos permiten dilucidar el componente que la *memoria de Egipto* tuvo para el humanismo renacentista en tanto que dispensadora de *continuidad*, nunca de *mutabilidad*, siguiendo los parámetros que hemos argumentado en la investigación de que la razón –de peso– que exhortaba a mantener la supremacía egipcia en el seno del pensamiento de la Cristiandad era, junto al concepto medieval de *translatio imperii*, aquella que descansaba sobre otra noción paralela, la de *translatio cultus et philosophiæ*, mediante la cual se trazaba linealmente que el «Conocimiento» originado en Egipto había traspasado a tiempos modernos en base a los mecanismos que hemos explicado. Maniobras, unas y otras, que no sólo debían cumplir, como en el caso de Scota, pretensiones futuras (entendidas éstas como búsqueda de la perpetuación del pasado), sino también justificar, en el caso de Osiris y Hércules *el egipcio*, acciones del presente (hemos apuntado al posible vínculo con la doctrina política finisecular del tiranicidio); o incluso reverberar acciones épicas del pasado reciente de la Monarquía, a merced de la parábola con la Reconquista del reino nazarí de Granada que, a merced de los lazos genealógicos osirianos de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla (anudados en las *Antiquitates* de Nanni), se ha puesto en relación a la remota y fabulosa *venida* a España de ambos personajes, primero de Osiris y, en un segundo estadio, del Hércules egipcio.

En efecto, al perfilar el contorno de la *huella* relativa a la historia primitiva hispánica practicada en el transcurso del Quinientos, especialmente durante la segunda mitad del XVI, hemos asistido al despliegue de una historiografía evemerista basada en patronos mitológicos que debían resolver el oscuro, incierto y dilatado período prerromano, a la par que actuar en favor de determinados propósitos ideológicos, concediendo a Egipto un lugar específico en el seno de la argumentación cronística. Concesión de la que no puede desvincularse la pujanza político-territorial lograda antaño por la Corona española, previa instauración de la Casa de Austria como dinastía reinante, y de esos pretendidos lazos osirianos anudados genealógicamente con los Reyes Católicos. De ahí que la apropiación del mito de Gerión, en origen griego, y su fusión con el mito egipcio de Osiris fuera la respuesta a otro de esos propósitos ideológicos. En su formulación, no era más que una excusa para transmitir la idealización del príncipe y presentar las virtudes del buen gobernante a través de la figura de Osiris quien, en la línea de lo atendido en otra parte del trabajo a merced de la Antigüedad como dadora de ejemplos y modelos, concretamente en el Capítulo III al ahondar en el recurso de *lo egipcio* como generador y propagador de *exempla*, fue un rey mítico que recorrió el mundo –la «redondez de la Tierra» que decía Mariana– movido por una misión civilizadora y por el anhelo irrefrenable (fruto de su bondad y fortaleza enaltecidas incluso por el confesante visto a colación del proceso inquisitorial de 1575) de desagraviar aquellos lugares que estuvieran sometidos a la dominación tiránica, en particular España. Una vez recuperado el reino de las garras de Gerión y entregado a sus hijos, los Geriones, éstos sucumbían a la maldad del padre pese a los esfuerzos de Osiris en procurar su *conversión*, por lo que su aniquilación era la única solución. Y en este segundo estadio es donde hemos situado la *venida* a España de Hércules *el egipcio*, poseedor de la faceta vengativa de su antecesor original en la mitología egipcia (Horus) y, como tal, garante de restablecer el orden con la sofocación del avance de los Geriones.

Tal vez este tipo de presunciones a partir de la parábola de la Reconquista con el episodio de Osiris y su hijo Hércules *el egipcio* en suelo hispánico puedan parecer al lector hartamente arriesgadas. Pero abogamos por lo contrario y las presentamos aquí como conclusiones firmes por una razón: el uso quinientista del mito osiriano no sólo debía servir para resolver la historia primitiva peninsular, sino también para satisfacer la *historia pro patria*, que además de atender esos oscuros tiempos prerromanos, tenía que hacer lo propio para con la historia de la Reconquista³. Las Capitulaciones de Granada de 1491 habían –en teoría– asegurado a los vencidos una serie de concesiones, como que los musulmanes granadinos conservarían sus rasgos de identidad religiosa; que obtendrían facilidades en caso de emigrar al norte de África; y, en definitiva, que los cristianos convertidos al Islam serían respetados. Pero desde su entrada en vigor un año más tarde, en 1492, los esfuerzos de la Corona en procurar la conversión, junto a otras acciones opresoras, como el ahogo de la sociedad mudéjar con impuestos o la quema pública de libros en escritura árabe –incluyendo ejemplares del *Corán*– acabaron por hacer estallar la primera revuelta de las Alpujarras (1499-1501). Las conversiones obligatorias proseguirían en adelante, como las ordenadas en Castilla (1502), o en la Corona de Aragón (1525), derivando unos decenios más tarde en el segundo brote de las Alpujarras (1568-1570), y propiciando un malestar entre la comunidad morisca que, de hecho, iría en aumento por estar siempre bajo la sospecha de actuar como una quinta columna del *infiel*. Y, en este panorama secular, un héroe, el que emanaba de una figura exitosa en la España del XVI como fue Hércules *el egipcio*, sobrevolaba el territorio español, obviamente en un sentido erudito, intentando sofocar un ‘avance’ que sólo terminaría, en el plano real, con los decretos de expulsión de 1609-1614, no sin antes darse unas últimas intentonas por parte de la facción morisca encaminadas a legitimar una remota presencia peninsular de su comunidad, ya fuera mediante las *falsificaciones de Granada*, desatadas con el episodio de la Torre Turpiana (1588), y culminadas con los *plomos* del Sacromonte (1595-1599); ya fuera con otras perspicacias en las que se inmiscuyeron unas presuntas momias egipcias a las que aludiré en breve.

Se esté o no de acuerdo con tales interpretaciones que sitúan la fábula *egiptizante* como reflejo de ciertos acontecimientos históricos del Quinientos hispánico, lo cierto es que la composición de una mitografía sincrética en base a mitos previos a la cultura clásica, donde la egipcia tuvo un peso notable, junto a otros agentes que mezclaron por igual no sólo mitos celtas, sino también mesopotámicos y otros de cuna grecorromana, sin olvidar la omnipresente tradición bíblica, evidencian hasta qué punto se tomó parte de la busca incesante del propio pasado en concomitancia con la misma búsqueda en el resto del Viejo Mundo. Recuperando aquella paráfrasis de Tate, la Europa occidental se sintió simultáneamente movida por las ansias de descubrir los *secretos* de sus orígenes, de ponerlos en relación con su presente y –decíamos– de proyectarlos hacia su futuro. De ahí que, desde la segunda mitad del siglo XV, la *mirada* a la Antigüedad se hubiera tornado en un ejercicio ineludible para que el hombre se buscara y entendiera a sí mismo. Y este es, en efecto, otro punto de conexión en base a esos denominadores comunes que son detectables a lo largo y ancho del continente, latiendo al unísono en un impulso por indagar en antepasados remotos, palpitando en *historias a la latina* y obras panegíricas que debían *probar* los lejanos tiempos pretéritos.

³ Kagan, ob. cit, p. 101.

Latidos y palpitos, en creciente agitación con la irrupción del Nuevo Mundo, ante los que la mitografía osiriana resultaba de suma utilidad al permitir a Europa *probar* su condición de *vieja*. Humanistas como Emili, Vergilio o Lemaire recogieron el testigo de Nanni para Francia, Inglaterra y el Sacro Imperio⁴. Claro que, para el caso hispánico, insisto una vez más que el influjo de Nanni no fue exclusivo a la hora de desarrollar una mitografía de reminiscencias egipcias (no sólo la osiriana), al tener en su haber el poso tardomedieval que, tal y como hemos examinado, puede remontarse como mínimo al siglo XIII con Ximénez de Rada y su mezcla de tradición bíblica y grecolatina –aún no egipcia, cierto– e interpelarse como anunciadora de la refundición con la egipcia en la posterior historiografía medieval castellana, cuajando en las *historias* surgidas de los talleres alfonsinos con la *General Estoria* o la *Estoria de Espanna*. Y si tales producciones ya sí contemplaban relatos de reminiscencias egipcias fue gracias al papel desempeñado por autores andalusíes que, con el objeto de explicar el al-Andalus preislámico, habían introducido episodios míticos tomados teóricamente del antiguo Egipto para ponerlos en relación con la Península. Y no es de extrañar porque parte de esos autores procedían de Misr (Egipto), donde hemos visto que a partir de los siglos VIII y IX se había originado una importante escuela historiográfica. De ahí que el imaginario egipcio entrara a formar parte de las concepciones mitológicas medievales sobre los orígenes peninsulares, pasara a estar presente en las *historias* alfonsinas y, a la postre, tuviera en su haber la creencia latente en un Hércules egipcio venido a territorio español, equiparado –cuando no asimilado– a Alejandro Magno (Dül Qarnain en los textos andalusíes) y que, tras enfrentarse a los Geriones, había emprendido una empresa fundacional que *grosso modo* iba del sur al norte peninsular. Por tanto, la construcción de la fábula mitológica en base a *lo egipcio* venía de lejos y, llegados al XVI, no hizo más que armonizar con la mentalidad humanista, hallar en los ingenios de Nanni un soporte documental idóneo (basado en autoridades manipuladas como Manetón o el Beroso), y culminó con un Egipto felizmente arraigado en tanto que elemento discursivo hispánico en cronistas herederos de este complejo legado como Ocampo o Morales, entre tantos otros recogidos en la Segunda Parte del trabajo.

Algo parecido ocurre con el poso solidificado en los siglos bajomedievales donde hemos escarbado al examinar otra vertiente de la recepción egipcia hispánica y que, pese a su naturaleza antitética de *tangible*, también está envuelta de un halo mítico: me refiero al discurso *egiptizante* articulado en torno a la *mumia*, donde convergen aspectos analíticos de naturaleza médica, farmacológica y comercial, junto a los derivados de su consumo y mercadeo que entrañaron connotaciones de carácter moral, supersticioso y mágico. Un poso histórico al tratar sobre la *mumia* que nos ha obligado a dirigir una *mirada* de larga duración al ser un remedio curativo usado desde tiempos medievales hasta, según qué contextos y a razón de ciertas farmacopeas, el siglo XX, y que en el caso hispánico quinientista recogió en su haber una experiencia acumulada que se remontaba como mínimo al siglo XIV, llevándola a su máxima expresión en el XVI e inicios del XVII a merced de este bagaje y del influjo que supuso la filosofía paracélsica.

⁴ El veronés Paolo Emili (Pauli Æmili), afincado en la Francia de Carlos VIII, fue el continuador de un *Compendium historiae francorum* de finales siglo XV y, ya en calidad de historiógrafo del rey Luís XII, autor del *De rebus gestis francorum* (París, 1517). Por su parte, Polidore Vergilio fue el responsable de una *Anglicae historia libri XXVI* (Basilea, 1534) dirigida a Enrique VIII. Por último, ya hemos dicho que Jean Lemaire gozó del patrocinio de la hija de Maximiliano I, Margarita de Austria, siendo el autor de la ambiciosa *Ilustración de las Galias* (París, 1509-1512).

De todos modos, no repetiré aquí las conclusiones a las que hemos llegado al final del Capítulo VIII; ni insistiré en el proceso de asimilación de la *mumia* en materia médica hispánica quinientista, y su consolidación como tal en la segunda mitad del siglo XVI; ni tampoco retomaré la hipótesis (no confirmada) sobre si Felipe II llegó a ingerir en un momento u otro de su vida, aunque fuera en una pequeña cantidad, una solución a base de *mumia* para resolver alguna de sus dolencias. Es por ello que he reservado para este apartado de clausura de la investigación un par de cuestiones referidas a las momias, que he optado por no incluir en el capítulo correspondiente por motivos que ahora explicaré, pero que sí merecen lo propio a modo de posibles conclusiones dado el alcance que tuvieron –a mi parecer– en la recepción egipcia de finales del XVI. A la extrema facilidad para conseguir momias en Egipto y su punto álgido en este último tramo del Quinientos contribuyó –según hemos visto– la existencia de los *campos de momias* que, sin demasiado esfuerzo, permitían al paso de viajeros la extracción de cuerpos momificados. Entre quienes repararon en estos *campos* he hecho una breve alusión (en Capítulo VIII) al poeta castellano, no demasiado conocido, Pedro de Escobar Cabeza de Vaca (ca. 1540-1592)⁵. Decía que, en su itinerario por Egipto, realizado en torno a los años ochenta del siglo XVI y reunido en el póstumo y bellamente intitulado *Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egipto* (Valladolid, 1594), Escobar prestó suma atención a una visita que hizo, según él para no estar ocioso, a un arenal cercano a la ciudad del Cairo, y al que se refiere como «Cueva de Carnemomia». A partir de lo que relata Escobar⁶, quisiera aportar dos ideas que deben barajarse, aun no ser concluyentes, para calibrar, en base a la primera, hasta qué punto la recepción egipcia hispánica aunó vasos comunicantes que no siempre son fáciles de interpretar a causa de las indeterminaciones que a veces entraña lo relativo a la historia cultural y de las mentalidades; y sugerir, a partir de la segunda de ellas, cómo el imaginario en torno a las momias pudo, dado su carácter mítico, propiciar algún tipo de maniobra en la línea de las descritas hasta ahora y, a las puertas de decretarse la expulsión morisca, orquestar una de esas posibles perspicacias, en la que se vieron inmiscuidas unas presuntas momias egipcias, quién sabe si a resultas de las aludidas *falsificaciones de Granada*, fenómeno de envergadura que, lejos de ser un episodio local, tuvo un alcance y una repercusión en la Monarquía en los últimos años de reinado de Felipe II.

La primera idea nace de la presencia de un «sabio mágico» en el origen de la cueva repleta de momias que relata Escobar, que irremediamente nos recuerda las correspondencias literarias quinientistas de tipo caballeresco y componente artúrico que, entremezcladas con la recepción egipcia, han permitido que trabáramos ciertos paralelismos entre Merlín y Nectanebo, fomentados en su condición de *sabios* y *magos* (me remito al Capítulo III, especialmente nota 56). ¿Por qué en el contexto de su *cueva de momias* Escobar aduce a un «sabio mágico» que la hizo, según él mismo argumenta, «tan estraña de tal virtud que a todos afirmava[n] que qualesquiera que en ella se enterrasse forçossamente al mundo bolvería», no sin antes embadurnar el cuerpo de los finados de betún, del que «no uvo nadie que acabe de entender de que es compuesto»? ¿Qué pudo animar al autor vallisoletano a establecer equivalencias entre la finalidad resurgente de la momificación egipcia y los poderes de un personaje de trasfondo

⁵ Para los pocos datos sobre él, Víctor de LAMA DE LA CRUZ, «El vallisoletano Pedro Escobar Cabeza de Vaca en su *Luzero de la Tierra Sancta*», en *Castilla. Estudios de Literatura*, VI (2015), pp. 367-401.

⁶ Recuérdese en este punto el Documento VII reproducido en el Apéndice de Textos.

merliniano, que Escobar sitúa «en el tiempo que Faraon reynava en Egypto»? Ante tales interrogantes, de difícil resolución, no puedo aportar una respuesta concluyente y de ahí que me ampare en esas indeterminaciones que a veces conlleva la historia cultural. Pero sí puedo acudir a los datos aportados en nuestra investigación y que nos alertan que, de los mismos años en que fue publicado el *Luzero* de Escobar, data el tratado de índole histórico-filosófica del toledano Sánchez de Acre, la *Historia moral y philosophica en que se tratan las vidas de doze philosophos y príncipes antiguos* (Toledo, 1590), donde hemos visto que Nectanebo abandonaba su rango de faraón para, acercándose al personaje merliniano, convertirse en un ser feérico y concededor de la nigromancia.

Es por este tipo de relaciones, junto al resto de establecidas en el Capítulo III, que podemos afirmar que los procesos de recepción egipcia quinientista contemplaron la reutilización de modelos colectivos (en tanto que identificables, en principio, por un lector del siglo XVI), tales como los referentes caballerescos que permitieran hilvanar argumentos útiles y formas comprensibles y, volviendo a la literatura viática de Escobar y su visita a la cueva cairota (pese a la precaución que deba tenerse ante los datos propiciados en cualquier relato de viaje o *itinerario*, ya sea medieval o moderno, siempre susceptible a incurrir en tópicos heredados y fórmulas recurrentes), acababan por articular un discurso *egiptizante* (Escobar explica la función de la *cueva de momias* a merced de este «sabio mágico» y de su profecía acerca de quiénes podrían salir vivos de ella, agentes externos a los propiamente egipcios); en base a un *relato* (la narración *per se* de Escobar); tras lo cual se reconstruía una *realidad* (cómo el autor/lector terminaba percibiendo qué era aquella *cueva de momias*). Tal interpretación esconde, en efecto, el mecanismo a modo de cadena de producción acoplado, aunque en un sentido distinto, por Chartier, a merced del discurso, su relato y la realidad que deriva de ellos, con la pretensión de reconstruir y tornar comprensible lo que quizás no lo fuera⁷.

La segunda idea va encaminada a extrapolar los *campos de momias*, en particular la *cueva de momias* de las proximidades de la zona cairota de Guiza citada por Escobar y, según hemos visto en el *corpus* de la Tesis, también por otros autores, para instalarla en el imaginario hispánico de finales XVI, en el contexto de las *falsificaciones de Granada*. En concomitancia al conocimiento de que en Egipto existían este tipo de cuevas a modo de depósitos de cuerpos momificados⁸, pero también de acuerdo al influjo de Nanni

⁷ Chartier, *El mundo como representación*, ob. cit., p. 77.

⁸ Expresamente no me remito a otro tipo de cuevas, caso de las canarias, como tampoco he aludido en ningún momento de la investigación a las momias tinerifeñas porque, pese a su posible vínculo con las egipcias, sus cuevas de enterramiento, como la del barranco de Herques (sureste de Tenerife) no fueron descubiertas hasta el siglo XVII, si bien los hallazgos y correspondientes descripciones no se dieron plenamente hasta el XVIII, siendo un referente entre ellas la ofrecida por José Viera y Clavijo en sus *Noticias de la Historia General de las Islas Canarias*, obra publicada en Madrid en varios volúmenes que aparecieron de forma dilatada entre 1776 y 1783. Es cierto que ya en el siglo XVI Alonso de Espinosa se había referido, de forma puntual, a los *mirlados* o *xaxos* ('cuerpos secos') en su obra de índole religiosa *Del origen y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de la Candelaria que apareció en la Isla de Tenerife con la descripción de esta isla* (Sevilla, 1594); fray Espinosa lo hizo a razón de los cuerpos embalsamados que por aquel entonces habían aparecido esporádicamente en Tenerife. Pero también lo es que hasta el Setecientos no se generalizó el término «mirlado» y propiamente el de «momia» para designar a los cadáveres antiguos isleños bien conservados, dando pie a que ciertos ilustrados empezaran a establecer vínculos entre la momificación canaria y la egipcia. Cabe decir, empero, que las conexiones entre momias guanches y egipcias no quedaron ancladas al Siglo de las Luces; hoy en día siguen vigentes como hipótesis abierta entre algunos especialistas. Para la posible relación entre momias guanches y egipcias, véase una síntesis en Pablo ATOCHE PEÑA (*et alii*), "La momificación o mirlado en la Protohistoria canaria: ¿un rito *egiptizante* asimilado?", en Pablo Atoche Peña (ed.), *Mummies and Science. World Mummies Research*, Academia Canaria de la Historia, Santa Cruz de Tenerife, 2008, pp. 143-157.

detectable en buena parte de los autores que trataron sobre los hallazgos referidos a las *falsificaciones de Granada* que se dieron antes de concluir el siglo⁹, tengo la sospecha (de ahí que sea una conclusión abierta) que la recepción egipcia que alcanzó, tal y como se desprende de nuestra investigación, su punto álgido en este último tramo de la centuria, llegara a tener peso suficiente para generar una maniobra encaminada a legitimar la remota presencia mora en Granada en base a la antigüedad que otorgaba el mito egipcio: la existencia en la urbe andaluza de una *Cueva de las Mumias*, conocida con este nombre por albergar a cuerpos momificados de gentes tenidas por egipcias, y cuyo descubrimiento hubiera sido recogido en un *Manuscrito de las Momias Granadinas*. De ello da cuenta una obra tardía, de 1764, publicada en el contexto dieciochesco de la postrera fase del *ciclo falsario granadino* (1754-1763), que tuvo su epicentro en los restos “arqueológicos” localizados en la Alcazaba de Albaicín, al noreste de Granada¹⁰. Al margen de las particularidades que presentó este último rebrote de las *falsificaciones*, la obra en cuestión, defensora aún de que *los egipcios no eran tenidos por ajenos* en España, desvelaba el descubrimiento de esta *Cueva de las Mumias*, ocurrido dos centurias atrás; aportaba una serie de datos al respecto que, como poco, llaman la atención; y señalaba a los moriscos granadinos como quienes, hacia los años 1580-1590, habían alertado de su existencia¹¹. Datos, empero, que no proporcionan su emplazamiento, aunque en otra obra, aún más tardía, se la ubica en el granadino Monasterio de los Basillos, fundado en 1616 junto al río Genil, quién sabe si sobre los cimientos de la *Cueva de las Mumias*¹².

A buscar la *Cueva de las Mumias* y el correspondiente *Manuscrito de las Mumias* he dedicado múltiples esfuerzos en los últimos años, intentando encontrar en alguna parte –sin éxito– fuentes documentales de finales XVI o inicios XVII que los acreditara. De ahí que me resulte imposible prescindir de ello a modo de conclusión abierta, puesto que, en caso de que ambos –*cueva* y *manuscrito*– hubieran formado parte de un modo u otro del primer *ciclo falsario granadino*, culminaría el complejo entramado de procesos culturales que formaron parte de la recepción egipcia hispánica quinientista. Por tanto, y aunque no pasen de ser meras suposiciones, situar esta *cueva* en el seno del imaginario granadino finisecular del XVI tiene razón de ser, no sólo porque entronca con el conocimiento de los *campos de momias*, y encaja con *realidades* como la de Escobar; también por otros motivos no menos significativos: responde a la visión quinientista de la cueva como espacio mágico y misterioso donde acontecen hechos sobrenaturales, perceptible en la época a merced de descripciones, corografías y obras contenedoras de

⁹ Autores como Miguel de Luna o Jerónimo Román de la Higuera. Cfr. Mercedes GARCÍA-ARENAL, “El entorno de los Plomos: historiografía y linaje”, en *Al-Qantara*, XXIV, 2 (2003), pp. 295-326 (influjo de Nanni en estos autores implicados en las *falsificaciones*, al menos en lo que respecta a su vertiente retórica, en p. 300).

¹⁰ A diferencia de las *falsificaciones* quinientistas, formadas por la caja de plomo hallada en Torre Turpiana (contenedora de huesos, entre los cuales, el dedo de san Cecilio, discípulo de Santiago; de un pergamino en árabe, latín y castellano; y de una tablilla con una efigie de la Virgen María vestida con *traje egipcio*), y por los célebres *plúmbeos* hallados en el Sacromonte, las *falsificaciones* del siglo XVIII consistieron en restos arqueológicos de tipo material (elementos arquitectónicos, escultóricos e inscripciones epigráficas). Dos décadas más tarde (1777) se sentenciaba que parte de los vestigios descubiertos en las excavaciones en la Alcazaba de Albaicín fueran destruidos; parte, sí, pero no todos, conservándose hoy en día algunos de ellos en el Museo Arqueológico de Granada. Respecto a los hallazgos del XVI en Torre Turpiana y el Sacromonte, se custodian en el Museo de la Abadía del Sacromonte.

¹¹ Véase el último documento aportado en el Apéndice de Textos, Documento XI.

¹² «El callejón llamado de los Basillos, por el convento que en él hubo de esta orden, y cuya huerta ocupaba parte de la del seminario ó colegio de los Escolapios que actualmente hay allí cerca, se dice también de las *Momias*, por haber hallado en ella los moros un subterráneo de no poca extensión, en donde en dos atahudes se guardaban dos cuerpos muy fajados que estaban enteros y se creían de egipcios». [ANÓNIMO], *Granada en el Bolsillo. Guía completa de esta célebre ciudad ó Manual del viajero*, Imprenta La Publicidad, Granada, 1889, pp. 71-72.

loca ficta, exitosas como el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada, publicada póstumamente en Salamanca (1570) y reeditada poco después en Amberes (1575), aunque luego indexada como prohibida por la Inquisición; casa con ficciones, de nuevo caballerescas, como la evocada por Cervantes en su quijotesca Cueva de Montesinos¹³; concuerda con la presencia en Granada, anterior a la entrada de los castellanos en la ciudad, de gitanos (*egipcianos*), sincretizados con los moriscos debido a la analogía de costumbres, trato y vestimenta; armoniza con las *torres del silencio* que Münzer pudo ver a su paso por la zona (1494-1495), en una de las cuales fueron reclusas las momias y los despojos de los sultanes de la dinastía zirí (anterior a la nazarí); y, cómo no, se halla auspiciada por las peculiaridades naturales del entorno de Granada, tanto a merced de los rasgos geográficos y geológicos de sus parajes adyacentes, en particular cuevas y cavernas que –como es sabido– se suceden en las laderas del Sacromonte, como del complejo subsuelo urbano, con incontables recovecos subterráneos formados por la confluencia en la ciudad del recorrido fluvial del Darro y el Genil. Indicios, todos ellos, a los que deben sumarse los cuerpos embalsamados –momias posiblemente de origen ibérico– con los que las crónicas andalusíes de los siglos XII-XIII narran que los musulmanes se iban topando en los territorios meridionales de la Península¹⁴.

Concluir al respecto de la *Cueva de las Mumias* que, como es de suponer, constituye para la presente investigación un tema no resuelto, en concreto el primero de los tres que han quedado sitiados en un callejón sin salida documental (los otros dos temas no resueltos serán desvelados antes de finalizar este apartado de Conclusiones). Y cuando esto sucede debe asumirse, con resignación, que de la unión quimérica de *paciencia* y *suerte* que decía Chevalier, tristemente a veces sólo se cumple la primera¹⁵.

¹³ Aun sin desvelarlo, a ello me he referido al citar el fragmento quijotesco extraído de la Segunda Parte de la obra cervantina, donde se nos dice que «traía en las manos un lienço delgado, y entre él, a lo que pude divisar un coraçon de carne momia, segun venia seco y amojamado». Este «coraçon de carne momia» pertenecía al caballero Durandarte, y quien lo traía entre sus manos era la doncella Belerma, en el episodio que cuenta la visita del Quijote a la Cueva de Montesinos (Parte II, caps. XXII-XXIII). Durandarte, a modo de momia, se hallaba en su interior, y su corazón recubierto en sal, a modo de reliquia, era tal y como lo había dispuesto Montesinos para que pudiera conservarlo la bella y desdichada Belerma. Además del texto cervantino (en ob. cit., esp. cap. XXIII «De las admirables cosas que el estremado don Quixote contó que avia visto en la profunda cueva de Montesinos, cuya imposibilidad y grandeza haze que se tenga a esta aventura por apócrifa», ff. 89v-91r [hay error de foliación en esta edición de 1615, por lo que correspondería a 95r]), existe un interesante artículo sobre la Cueva de Montesinos y su extrapolación como espacio a modo de tumba/cámara de maravillas: Antonio BERNAT VISTARINI, «Componer libros para dar a la estampa» y las maravillas de la Cueva de Montesinos», en Antonio Bernat Vistarini (ed.), *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas (Lepanto 1-8 de octubre 2000)*, Publicacions de la Universitat de les Illes Balears, Palma, 2001, pp. 671-684. Cabe tener cuenta que Miguel de Cervantes era conocedor del fenómeno de las *falsificaciones de Granada*. Así lo demuestra, al final de la primera parte del Quijote publicada en 1605 (cap. LII), su evocación del hallazgo de las primeras *falsificaciones* en la Torre Turpiana (1588). Tal conocimiento no es de extrañar puesto que en 1587 Cervantes había sido nombrado *recaudador de víveres* de la Armada y el Ejército de la Monarquía, tarea que le llevó a moverse por los territorios del sur peninsular. Faltaba un año para que se produjera este primer hallazgo durante las obras de ampliación de la catedral granadina y, para ello, la necesidad de derribar la *torre vieja* o *torre de la mezquita en tiempo de moros*, de lo que resultó la aparición de la caja de plomo y todo su contenido. El destino quiso que, en 1594, de nuevo un año antes de la segunda etapa de las *falsificaciones*, en esta ocasión ya en el Sacromonte (1595-1599), Cervantes pasara a ser recaudador de impuestos atrasados en la propia ciudad de Granada.

¹⁴ Cfr. Alfonso CARMONA GONZÁLEZ, «Notas sobre religiosidad y creencias en al-Andalus, a propósito del estudio de la Cueva de La Camareta», en *Antigüedad y Cristianismo*, 10 (1993), pp. 467-478.

¹⁵ Antes de pasar al siguiente punto, quiero expresar mi agradecimiento a la ayuda y atenciones prestadas por dos de los máximos especialistas en el tema de las *falsificaciones granadinas*, la Dra. Mercedes García-Arenal y el Dr. Fernando Rodríguez Mediano, ambos del CSIC de Madrid, que tan amablemente me recibieron y, aunque haya pasado tiempo desde mi visita, guardo muy grato recuerdo de nuestra conversación. Y por el Dr. Antonio Enrique, Miembro Numerario de la Academia de Buenas Letras de Granada y gran conocedor de la historia de su ciudad.

Dejando atrás las momias y retomando la *huella* relativa a la materia jeroglífica, decíamos que tan vinculada al *efecto imprenta*, fue en esta misma recta final del XVI cuando en la Monarquía se dio una latente preocupación por dar con un método crítico que permitiera un acercamiento a los jeroglíficos egipcios lo más riguroso posible. Un marco cronológico coincidente –no por casualidad– con el pontificado de Sixto V, impulsor del *renacimiento egipcio* italiano experimentado a finales del *Cinquecento*, focalizado a reubicar y sacralizar elementos egipcios paganos en Roma, sobre todo obeliscos de majestuosa presencia, la mayoría recubiertos con inscripciones jeroglíficas. Aunque tales inscripciones deberían esperar hasta mediados Seiscientos para ser estudiadas por Kircher, de momento permitían practicar algo tan del gusto humanista como era la *observación* directa, en un entorno, la ciudad, tradicionalmente merecedor del *elogio* humanista. Y, tras preguntarse en sus *Diálogos de medallas* si existía algún modo para entender esas *letras hieroglyphicas* visibles en gran número de obeliscos, Agustín respondía que sí: el *librillo* de Horapolo y el *grande moderno* de Valeriano. Jeroglíficos, empero, que nada tenían que ver con los descritos en el antiguo tratado horapoliano y con su traslación humanista a los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano (1556). De ahí esa *latente* preocupación, al ser involuntaria y condicionada por la mixtura de unos y otros (egipcios y no egipcios). Ahora bien, los copiados meticulosamente en el *ushebti* de Becanus y publicados en la póstuma *Opera* de 1580 suponían desmarcarse de los valerianos que redimensionaban los compendiados mil años antes por Horapolo y ofrecían un volumen *enciclopédico* de jeroglíficos humanistas. Un desmarque que no empezía que los intentos quinientistas de acercarse a los jeroglíficos (egipcios) se resolvieran a menudo con fórmulas sincréticas surgidas de las conexiones humanistas, tales como los jeroglíficos que acaban diluyéndose en signos hebreos en las vendas de la momia del tratado médico de Strüppe. Y quisiera remarcar que la distinción entre jeroglífico egipcio y no egipcio (alternando humanista, renacentista, literario, *pseudoegipcio*) ni mucho menos ha sido establecida con ningún matiz peyorativo; simplemente para diferenciar la condición lingüística del primero y hacer notar que, pongamos por caso, la inscripción del *ushebti* de Goropius Becanus es leíble, pronunciable y traducible, mientras que un jeroglífico asido del repertorio valeriano podía, a lo sumo, ser *leído* por un humanista, al serle comprensible a modo de emblema que comunica un mensaje.

Es precisamente por esta convivencia en la segunda mitad del Quinientos de jeroglíficos egipcios y no egipcios que sigo debatiéndome en dilucidar (he aquí el segundo tema no resuelto) cómo hubieran sido los jeroglíficos que Agustín volcó en esos «pedaços de papel», a los cuales he dedicado todo mi empeño y tesón en buscar durante años hasta el último rincón de El Escorial, con la esperanza de hallarlos encartados en alguno de los voluminosos legajos de manuscritos procedentes de la biblioteca del arzobispo. ¿Jeroglíficos egipcios como los del *ushebti* de Becanus? ¿O quizá jeroglíficos humanistas a modo de emblemas, aquello que Agustín sospechaba en sus *Diálogos* que eran «esso [que] llaman letras hieroglyphicas de las quales hablan Horo y Pierio»? No me resigno a pensar que, sean como fueren lo *son* y están en alguna parte. Un humanista de su talla, prestigio y bagaje no pudo ser ajeno a la inquietud jeroglífica que se respiraba en la época, y menos en el entorno erudito con el que, según hemos visto, tuvo contacto y propició, por ejemplo, su conocimiento de un soporte vital en materia jeroglífica en la segunda mitad del XVI como significó la *Tabula isiaca*. Es cierto que no puedo demostrar que lo contenido en los «pedaços de papel» fueran

algún tipo de signos jeroglíficos, ni que con ellos Agustín intentara probar suerte con un método crítico que quisiera ensayar (la «ynterpretacion» de su mano que indica el inventario), quién sabe si desmarcándose él también, como Becanus, del *librillo* de Horapolo y del *grande moderno* de Valeriano. En cualquier caso, mantengo viva mi hipótesis, a la espera de poderla confirmar algún día, junto a la tocante a los jeroglíficos *escurialenses* de Ibn Wahšiyya. Y, mientras nada de esto ocurra, los datos aportados en materia jeroglífica en la Tercera Parte del trabajo son suficientes para demostrar que el caso hispánico aunó en su haber humanista un *renacimiento jeroglífico*, sustentado en base a esas especificidades propias que, ciertamente, no lo hacen equiparable al que Giehlow asignó en su día al Sacro Imperio, pero no por ello infravaloran su importancia y alcance.

Un alcance del *renacimiento jeroglífico* hispánico que en absoluto es desdeñable, comenzándose a cuajar a mediados XVI con las publicaciones miscelánicas de Mexía o Fox y, aun ser la única aparecida en España, con la edición de los *Ierogluphica* bajo cuidado de Palmireno y que coincidió con la *princeps* de los *Hieroglyphica* de Valeriano. Y habiéndose consolidado a lo largo de la segunda mitad de la centuria a merced del uso que ofrecía el jeroglífico renacentista, en particular el de manufactura valeriana, sin duda versátil tanto en el plano teórico, como en la aplicación práctica, donde halló su *hábitat natural* en un terreno clave como el abonado por los programas iconográficos humanistas relativos al ceremonial regio, indispensables en acontecimientos celebrados en miras a la exaltación de la Monarquía, así como en el seno de otras coyunturas no menos épicas que se han tratado en el trabajo, sobre todo concernientes al último tercio del XVI. Los *Hieroglyphica* de Valeriano, auténtico laboratorio de imágenes donde el erudito de Belluno ensayó las posibilidades alegórico-visuales del jeroglífico humanista a modo de *lenguaje* emblemático que entremezclaba lo sagrado y lo profano y que entraba –inevitablemente– en competencia con el repertorio de Alciato, y abogó por las capacidades de transmisión de ideas que aunaba ese *lenguaje* para ver hasta dónde podía llegar su exploración. Sin olvidar, por supuesto, las lecturas herméticas, siempre debatidas entre lo cúbico-cuadrangular, lo esférico-circular y lo triangular-piramidal.

Posibilidades y capacidades que no pasaron inadvertidas en la concepción y diseño del ejercicio conmemorativo de la Corona, en el instrumental político-cultural habsbúrguico, en la construcción de su poder real y, por ende, en la configuración de la *imagen* de Felipe II, encajando ese *lenguaje* jeroglífico en ciertas acciones propagandistas difundidas en momentos cruciales del reinado. Entre ellos, hemos insertado el *Diálogo llamado Philippino* de San Pedro, encaminado a *probar* la supuesta *congruencia* de Felipe como nuevo monarca de Portugal en medio del debate sobre la sucesión portuguesa tras Alcazarquivir. O, ya a finales del decenio de 1590, hemos asistido a los últimos coletazos del reinado y, apenas a un año vista del deceso del Rey, cuando se hacía tan necesario el ejercicio de recordar las *excelencias* de la Monarquía, ha tomado la palabra López Madera, eso sí, en boca del «doctissimo Piero». Respecto a las latitudes alejadas del papel y la tinta, es decir, su aplicación práctica en el plano artístico, se ha constatado cómo el jeroglífico humanista incidió de pleno en tiempos de Felipe II, colándose el *renacimiento jeroglífico* en un trance del Quinientos en que el aparato festivo, la puesta en escena del ceremonial regio, el constructo plástico de auténticos *libros de memoria* tridimensionales, se encontraban absolutamente comprometidos con la función que, al milímetro, debían cumplir para con la Monarquía.

La ornamentación condensada en los programas iconográficos que fueron proyectados con motivo de esos aparatos, de esas puestas en escena del ceremonial, de esa tridimensionalidad de la *memoria* de la Monarquía, a su vez debería dar respuesta a un arte –efímero en ocasiones, perdurable en otras– nutrido de referentes simbólicos y mitológicos tomados de la Antigüedad clásica, junto a otros asidos del repertorio de Alciato o, más tardío, del de Ripa, pero en ningún caso podrían faltar los jeroglíficos valerianos, muchos de ellos de origen horapoliano. Menos aún en casos tan contundentes como el examinado a colación de Mal Lara, ya fuera en el *Recebimiento* felipino en la Sevilla de 1570, ya fuera en la Galera Real de Lepanto. Podemos concluir, pues, respecto al jeroglífico humanista que, para los literatos y artistas quinientistas éste constituyó una autoridad incontestable a la hora de proporcionar ideogramas que tenían por capacitados para representar y exaltar las virtudes del Rey, alimentar la retórica de su *imagen* y, a la postre, plasmar unos valores que eran afines a la proyección, la ambición y la gloria universalistas de la Monarquía. De ahí que el alcance cultural y simbólico logrado por los *Hieroglyphica*, especialmente los de Valeriano, no quedara acotado al reinado de Felipe II, y continuara en la centuria siguiente bajo Felipe III y Felipe IV. Y lo hizo no sólo en el marco del ceremonial regio, sino también a merced de otras formas de expresión, inmiscuyéndose en el misticismo religioso, vertiente espiritual tan ligada al mundo contrarreformista y al universo barroco de las imágenes alegóricas puesto que, únicamente a través de ellas, se podrían plasmar los sueños místicos, transmitirlos y entender su verdadero significado.

Y no, no olvidamos decir algo a modo de conclusión respecto al *auténtico* jeroglífico egipcio. Simplemente incidir, por última vez, en la minuciosidad con la que el *ushebti* de Becanus fue reproducido en una de las páginas de su *Hieroglyphicorum*, tanto en el aspecto formal de la estatuilla (frontal, lateral, dorsal), constatando aquí la plasmación humanista de la cultura material egipcia, como en su inscripción jeroglífica que, según hemos analizado, permite transliterar y traducir el nombre de «Psamético, hijo de Neithirdis». Tal minuciosidad sólo pudo darse a merced de un conocimiento de la estatuilla, esa *observación* directa que decíamos. De ahí la certeza que este *ushebti* no fuera una invención fruto del ejercicio imaginativo renacentista. Existió, de eso no hay la menor duda, y en base a él se sacó la plancha para el grabado de la *Opera* de Becanus. Y éste es, en efecto, del tercer, y último, gran tema no resuelto: tras meses de rastrear en diversos museos y colecciones europeas, convenientemente detalladas en el último epígrafe del Capítulo VII del trabajo, el *ushebti* de Becanus no pudo ser localizado. Ahora bien, el hecho de no haberlo encontrado no quita que se hayan obtenido un par de sensaciones positivas fruto de esta experiencia. De una parte, mitigar el desencanto provocado por la infructuosa búsqueda de unos inexistentes jeroglíficos *escurialenses* de Ibn Wahšiyya. De la otra, un pequeño logro personal conseguido a nivel profesional: tras observarlo detenidamente, durante largo rato, en la página de la obra de Becanus, después de calibrar las proporciones y de elogiar el alzado en secciones del *ushebti*, así como el rigor, exactitud y extremada concreción de sus jeroglíficos, algún que otro egiptólogo ha quedado asombrado por tratarse, todas ellas, de características impensables, al menos a ojos egiptológicos, en pleno siglo XVI –debo confesar que con la satisfacción que me ha reportado su asombro.

Vamos concluyendo. El binomio «antiguo Egipto» y «Monarquía hispánica» perfilado al inicio de la investigación nos ha permitido sopesar hasta qué punto la impronta del primero se dejó sentir en la segunda, y cómo la recepción del primero se tradujo en la segunda en una vitalidad de horizontes, en una transferencia de conocimientos y en una transmisión cultural que creían tomarse del milenario Egipto, aun no ser así y en verdad tratarse de un Egipto transformado respecto a sus cánones faraónicos primigenios; filtrado por las fuentes grecolatinas, sepultado bajo la espesa pátina clásica, tamizado por los Padres de la Iglesia y los eruditos medievales; corrompido o –mejor dicho– condicionado por el peso de la tradición bíblica y apócrifa; adulterado por graníticas connotaciones herméticas (recordemos que tenidas en el Quinientos como egipcias); y, por ende, distorsionado y entremezclado con la mentalidad e ideales renacentistas. Un binomio que, asimismo, nos dibuja nuevos visajes del *oficio* de historiador y, por qué no, alienta la que para mí es una complicidad interdisciplinaria cotidiana entre Egiptología e Historia Moderna.

Aunque la investigación tenga mucho más de la segunda que de la primera, sus conclusiones no sólo pretenden mostrar a ojos del modernismo que no hay que esperar al interés por *lo egipcio* y la motivación *orientalista* fraguados en el siglo XVII con figuras al frente como Rodrigo Caro o Tomás de León; y, aún más importante, que es necesario vindicar para el XVI uno de los *renacimientos* de Panofsky que englobe el rico discurso *egiptizante* articulado en el mundo hispánico de Felipe II, bajo el amparo de su justa expresión historiográfica –a estas alturas ya es predecible cuál será. Las conclusiones a que hemos llegado también se proponen, ante los de un egiptólogo, otro cometido: *repensar* Egipto y replantear su *redescubrimiento*, tradicionalmente enfajado en el siglo XIX en medio de la efervescencia del Orientalismo. Replanteamiento que debería pasar por revisar el pobre diagnóstico de «egiptomanía» asignado al conjunto de manifestaciones (cualesquiera de ellas) de carácter egipcio o *egiptizante* acontecidas en los siglos precedentes y entendidas con demasiada frecuencia como mera fascinación pintoresca.

De no existir este ensanchamiento de miras, sería difícilmente explicable que, sin moverse de El Escorial, Jerónimo de Sepúlveda tuviera noticia de la reorganización urbanística de Sixto V en Roma y observara la recolocación en la ciudad de obeliscos egipcios para la que «fue [de] menester hacer grandes guías y montes y montañas de tierra y madera, que fue la cosa más espantosa que los hombres han visto ni oído, que sólo verlo pintado, como se ve en la librería famosa desta Casa de San Lorenzo, espanta y admira»¹⁶. Aun estar «siempre encerrado y metido dentro de cuatro paredes, sin salir de aquí ni un paso», fray Sepúlveda tomó parte de la recepción egipcia con sólo *verlo pintado*. Quizá para según quién el episodio sí sea anecdótico y sí responda a una mera fascinación pintoresca. Discrepo. La declaración de Sepúlveda es un testimonio más de los modos en que la idea de «Egipto» fue percibida en el XVI a tenor de una *realidad* que posibilitó un imaginario *egiptizante* del que no escapaba ni siquiera aquel monje de clausura, jerónimo de El Escorial, que nunca se movió de allí *ni un paso*.

¹⁶ Julián ZARCO CUEVAS, *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*. Vol. IV: *Historia de varios sucesos de las cosas notables que han sucedido en España y otras naciones desde el año de 1584 hasta el de 1603, escrita por el P. Fray Jerónimo de Sepúlveda el tuerto, monje jerónimo de S. Lorenzo el Real de El Escorial*. Imprenta Helénica, Madrid, 1924, p. 108.

Por todo lo expuesto en este apartado de cierre podemos concluir que la recepción del mito egipcio en tiempos de Felipe II no puede considerarse –en ningún caso– de residual o de anecdótica, incluyendo aquí el entrañable episodio relativo a fray Sepúlveda (citado a modo de homenaje a los inquilinos que, tiempo ha, ocuparon el Monasterio). Con independencia de su irregularidad a la hora de dejar un *contorno* en cada una de las parcelas temáticas examinadas en las cuatro partes del trabajo y la *Addenda*, y susceptible a ser más o menos visible en función de la documentación, la *huella de Osiris* en suelo hispánico debe ser tenida en cuenta en su justa medida y en ningún momento obviar que la recepción egipcia logró adentrarse en las esferas de la intelectualidad y en los círculos de poder, donde actuó de legitimador dinástico de los Habsburgo –a merced de documentos como la *Genealogia Illustrissime*– y se convirtió en una herramienta provechosa y eficaz a la hora de facilitar una parte de los engranajes que debían mantener en pie la sensible y enmarañada maquinaria hispánica de la Casa de Austria. Claro que la versatilidad que ofrecía la recepción del mito egipcio (según la cual el modelo cleopátrico evolucionó, por sí mismo, de la *desreputación* a la *reputación*) tenía la facultad de derivar en todo lo contrario. Se reformulaba entonces ese Egipto transmisor de virtudes y de bonanza, evocador de abundancia y fertilidad, que tanto gustó en el Siglo de Oro y que propició a algunos de sus literatos el servirse del *leitmotiv* del «Nilo» (caso de Calderón o Lope, sin olvidar dramaturgos menores como Miguel de Madrid), y pasaba a ser sometido al yugo exótico de la tiranía y la opresión bíblicas, cuya máxima expresión detractora la hemos hallado en un Felipe asimilado al faraón del Éxodo. Y tras esta conversión, esta especie de intercambio de papeles, era cuando Egipto se transformaba en otra herramienta, no menos provechosa ni menos eficaz, con la cual debilitar esos engranajes y, por ende, desestabilizar la maquinaria.

En definitiva, es por el discurso *egiptizante* articulado en el XVI hispánico en torno a la geografía y la lingüística, a la concepción de genealogías míticas y de empresas mitofundacionales, a la historiografía evemerista propia de la época, a la cultura política, al estudio y uso de jeroglíficos (humanistas y egipcios), a la medicina y las farmacopeas, al conocimiento y reconocimiento *arqueológico*, junto a otros tantos aspectos satélites tratados a lo largo de nuestra exploración en la *memoria de Egipto* e intentado presentar y argumentar de la mejor forma posible, que **la hipótesis principal de la investigación queda –al menos por mi parte– plenamente confirmada al haberse demostrado que la huella de Osiris se hundió en suelo hispánico en tiempos de Felipe II en los que, recuperando la metáfora del principio, se bebió de las lejanas aguas del Nilo a través de numerosas y heterogéneas fuentes.** Ergo, la recepción egipcia y, con ella, un Egipto entendido como *representación* en sentido pleno al estar figurado en base a *lo heredado, lo fabuloso, lo visual, lo palpable*, y traslucido a través de los *múltiples contornos* de esa *huella*, contribuyen de pleno derecho a ensanchar las *visiones* de la Monarquía. *Visiones* que, en caso de ser un puzzle, éste no podría darse por completo si dejara de encajarse en una de sus esquinas la pieza del **renacimiento egipcio hispánico**, expresión historiográfica que creemos ajustada para significar la recepción del mito egipcio examinada en este trabajo. Y no, no olvidamos lo prometido en los apartados iniciales que, llegados a este punto conclusivo, se calibraría en qué proporción exacta debe medirse el fenómeno del *renacimiento egipcio* hispánico: es sólo *una* pieza de este constructo a modo de puzzle, cierto; pero es, sin duda, *la* pieza clave. De ahí que su sitio sea en una de las esquinas. Las piezas centrales, pueden pasar desapercibidas, apenas notarse. Las esquineras, no.



]

Epílogo

La búsqueda de la *huella de Osiris* llega a su fin, al menos por lo que respecta a esta investigación. Y como *huella*, el lector habrá comprobado en los sucesivos capítulos que es visible y profundamente marcada, en ocasiones; débil y cuasi imperceptible en otras. Es probable que la segunda, la *huella* difuminada, en parte se deba al alcance y magnitud del tema tratado, quizá desmesuradamente ambicioso para ser unipersonal y condensarse en un mismo trabajo. De todos modos, ese era mi reto: compilar datos bibliográficos y archivísticos, sin duda ingentes y de muy diversa índole, siendo una parte de ellos inéditos y, otra, publicados de forma dispersa, siendo necesario –cuando no indispensable– aunarlos en un estudio monográfico sobre la recepción egipcia hispánica que arrojará luz a un asunto hasta ahora poco atendido por la historiografía. Y aunque la tentación de aminorar el volumen del trabajo haya intentado hacerme *caer* en sus portentosas redes, tanto en el transcurso de la fase preparatoria, como en la posterior de redactado, he logrado resistir. Y me satisface proclamar en este Epílogo que he materializado la investigación que había ideado y –permítaseme un ápice sentimental– la Tesis Doctoral que siempre soñé. De ahí que quiera subrayar lo siguiente: las metas logradas en ella se deben a la orientación y asesoramiento de mi Director, mientras que los posibles fallos o errores en cuanto a metodología y estilo, en cuanto a planteamiento, resolución o interpretación, son estrictamente míos.

Llegados a este último párrafo, resulta difícil encontrar las palabras precisas que cierren más de dos lustros de mi vida, acotación irreal puesto que esta investigación tuvo su embrión muchísimo antes, en algún momento impreciso en el que ni siquiera yo misma era consciente de hasta dónde me llevaría. Desde esos lejanos tiempos hasta el instante de escribir estas líneas, he aprendido que no todo se reduce a los resultados. La realización de una Tesis Doctoral es una lección de vida. La investigación condensa, en sí misma, todos y cada uno de los estadios anímicos que experimentamos a lo largo de nuestra trayectoria vital: alegrías y penas, sosiego y preocupación, ilusión y desidia, esperanza y desesperación. A la par que comporta una serie de dualidades que son implícitas a la propia existencia humana: hallazgo y pérdida, compañía y soledad. Sobre todo, soledad. Por todo ello, si he llegado hasta aquí es gracias al mismo motor que, cinco siglos atrás, impulsó al impresor que ha hecho acto de presencia a lo largo de la investigación, Plantino y su «LABORE ET CONSTANTIA». Motor, lema, que alienta al rigor y a la disciplina en el *trabajo* y la *constancia*. Y he de decir que ambas cosas se las debo a mi Director de Tesis.

Neus Elisabeth Garcia i Marrasé
en Barcelona, en el mes de septiembre del año MMXVIII

COPLA. XXXVIII.

¶ Ægypto.

*De parte del Austro vi, como se allega
La tierra de Egipto al rubro Nereo,
De Egipto assi dicha padre de Lynceo,
La qual cerca Nilo, que toda la riega:
Do el cielo sereno jamas no se ciega,
Ni el ayre padece nubiferas glebas:
Do vi a Mauricio y al antigua Thebas
Mas dessolada, que Estacio la alega.*



*Todas las obras del Famosissimo Poeta Iuan de Mena
con la glosa del Comendador Fernan Nuñez
sobre las trezientas: agora nuevamente
corregidas y enmendadas.*

*En Anvers, en casa
de Martin Nucio.*

*Con privilegio
Imperial de
cinco años.*

An. M. D. LII.

[fol. 30r]

.VALE.

∫

∫

Documentos

[Apéndice de Textos]

Documento I

Abraham Ortelius, *Ægyptvs*
Ex Officina Plantiniana, Antverpiæ, 1595

Texto latín procedente del mapa *Ægyptvs Antiqua*,
fol. XXXIIIv

El lector puede complementar la lectura de este documento
con la visualización del mapa *Ægyptvs Antiqua* de Ortelius
[fig. 22 del Aparato de Láminas].

DOCUMENTO I

Abraham Ortelius, *Aegyptus*
Officina Plantiniana, Antverpiæ, 1595, fol. XXXIIIv

Para una mejor lectura, en páginas siguientes desglosamos el documento en un total de 7 textos y ofrecemos su propuesta de traducción al castellano [de elaboración propia]

Æ G Y P T V S.



AEgyptus Nili donum: credidit enim antiquitas totum eum tractum, quem hodie hæc regio occupat, olim finem Mediterranei maris fuisse. Nili autem alluvione ex aggesto limo oppletum, & terram sacram. Qua de causa fortasse Potamitis vocatur à Stephano, apud quem, & Dionysium, his quoque nominibus insignitur, *Aëra, Aëra, Oxygia, Hephalia, Myra, & Melambolus*. Melambolus regionem appellat Apollodoros, ob fertilitatem, qua caretis præfatis regionibus. *Aëra* eadem Stephanus & Eustathio dicitur, propter Æthiopes ibidem habitantes. Nominata fuit & olim *Théba*, vt Aristoteles & Herodotus testis sunt. *Melambolus* in Sacris litteris est, & *Chor*, vt placet aliquibus. Honorius Augustodunensis scribit quondam *Euxam* dictam, sed hoc suo iure. Atque hæc de nominibus de fuit.

Huius limites sunt ab Oriente Sinus Arabicus, Iudæa & Arabia Petrea; ab Occidente Libyci montes, & Marmatica Africa regio. A Meridie circa Nili Catabactem maiorem ab Æthiopia (quam sub Ægypto cognominant) separatur. Mediterraneum, aut si maus (quod ab ea nomen habet) Ægyptiacum, eam à Septentrione alluit. Diuiditur in Superiorem, quæ & Thebaïs: Mediam, quæ Heptapolis & Heptanomia, & à posterioribus Arcadia, & Inferiorem, quam medietas ætatis scriptores Augustamniam vocant. hæc in Primam & Secundam diuidunt Iustiniani Imp. Nouellæ. Liber Notitiarum in sex prouincias diuidit, in Libyam Superiorem & Inferiorem, Thebaidem, Ægyptum, Archadam, & Augulamnicam. Huius Inferiorem partem, nêpe quæ mari, Niliq; ostiis, Heracleotico & Pelusiaco, atque horum duorum versis Meridicis confluentia, ambitur sub Delta nomine, ob formam, ab omnibus geographis, historicis, poetisq; veteribus comprehenditur. Atque hanc eandem Ptolemæus in tres dissipatur, in Magnum, Paruum, & Tertium Delta. Atque hoc Delta, inter orbis terrarum partes primarias quarta, quondam numerata fuit, & aliquando inter infimas relata, Plinio teste. Sub Ægypto, autem quoque tres Ostia; vltra Libyicos montes comprehenduntur. Etiam Libya, si quis Ammianum audiat.

Irrigatur hæc regio non alio flumine quam Nilo, totius orbis terrarum nobilissimo, atque polyonymo. Multis enim nominibus apud veteres hic flumens notatus fuit: dicitur namque & Ægyptus, (vnde regioni nomen) Oceanus, Aëtas, id est Aquila, Niger, Melas, aliis Melo: item Stius, Triton, Chrysothoas, Dyris, Noym ab Ægyptis quoque vocari, auctor est Orus Apollo. In Sacris Bibliis Phison. Sed de his in nostro Thesauro. Septem ostiis, vt plurimum affirmant, (scilicet Mediterraneum mare exonerat. Ptolemæus nouem numerat, inter quæ duo falsa, sive pseudostoma. Plinius vndecim, sed quatuor falsa, inter quæ septem celeberrima. Herodoto quoque duo falsa, sed neque in vniuersum plura quam septem: cui succinit Eustathius. Et quod huc de his ostiis verum est, apud alium pro falso, & contra, habetur. Eadem est de horum ostiorum nomenclatura apud classicos auctores inconflantia. Heracleotico aliud est Plinio à Canopico, in quo tamen errare videtur: & apertè negat Diodorus, aliter Canopicum, Herculeum nominari. Totæ autem hæc de numero & qualitate horum ostiorum apud scriptores discrepantia nascitur, ut fallor, ex locorum, pro successu temporis immutatione: quique enim ea descripsit secundum quem habebant hæc littora fluo tempore situm, quem sepius ex maris æstu & inundatione, arenarumq; nunc aggestione, nunc depulsione, aliam atque aliam formam per aliquot annorum intervalla induere, verisimile est, & norunt ij qui propiores Oceano habitant, quibus mirum non est fluminum ostia alieum fedesque mutare, interdumque arena obstrui, nouaque, vbi quondam nulla erant, vada querere: & quæ olim minus nauigabilia, breuibûsq; plena, nunc profunda, & nauigationi apta videre. Hunc flumem aquæ bonitate paucis posse comparari, tradit Galenus, crassam Arethæus Cappadox, turbidam Plutarchus in conuicia. lib. 8. Dulcem autem esse, & sine iniucunditate frigidam, dicit Achilles Statius 4. Amorur, qua de causa Ægyptios vini penuriam non metere addit. Ceteros omnes qui in orbe terrarum sunt, dulcedine superare, ait Diodorus: quam sententiam quondam confirmauit Pelsennius Niger Imp. dum militibus limitancis vniuersum penitus responderet: Nilum habentis, & vinum quæritis? Huius fluminis descriptionem lege apud Claudianum, & de eius singulari annis exundatione, præter ceteros, vide Strabonem, & Panegyricum Traiano Imp. dictum item Achillem Statium, & Heliodorum. Adde, qui totum, Plutarchum de Montibus Montes Ægypti, præter eos quos Ptolemæus nominat, Libyicos, Troicam, Abassitium, Porphyrinum, Smaragdum, Alacem, Acaben; Nigrum, Bafanitem, & Pentadactylum, iuxta Nitria, Pherne, Sinopium, Climax, Eos, Lacom, Crophi, & Mophi. Paludes multæ: at deæ tantum nominantur, Meris, & Maria.

In nomos (Pæfæcturas interpretatur Plinius) partiuertit veteres hanc quoque regionem, quorum octodecim nominat Herodotus; triginta sex Diodorus, quadraginta sex suis nominibus sunt apud Ptolemæum, & totidem aut plures apud Plinium. Triginta sex numerat Strabo: decem nempe in Thebaica, totidem in Delta; & sexdecim in medio regionis. Nos ex omni genere scriptorum veterum vltra sexaginta sex nominatos reperimus, atque in hanc tabulam redegitimus. Sed & horum nomina aliqua permutata, aliq; in aliorum loca substituta, cum Plinio experimur: de quibus latius in nostra Thesauro. Plures vbiq; in hac vna regione, quam in reliquo terrarum orbe fuisse, scribit Eusebius. Ægyptus super ceteram antiquitatis gloriam xx. m. vrbium sibi, Amæie regnante, habita præferebat: nunc quoque multis, etiam ij ignobilibus, frequens, inquit Plinius. Harum ad Diodori (vnde tempora 111. m. perdurabant. Nos quantumvis earum nomina non indiligenter ex omnibus auctorum præfectorum monumentis quæserimus, haud multas vltra trecentas nominatas inuestigare potuimus, vti ipsa ostendit tabula. Sic *Indis in Inueniuntur diuina potentia rebus*.

Situm huius regionis ipsa docet tabula. Fertilitatem, eius celebre præconium indicat, quo publicum Orbis horreum vocatur. Est enim, etiam imbribus expert, tam enim animalium, aliorumq; fecunda genitrix. Sed hoc sua inundatione singulari annis Nilus efficit, vnde (vt Lucanus cecinit) est hæc *Terra suis constanti bonis non indiget meritis*. Aut *louis in solis tamen est iudicia Nilo*, imò superbia, qua in suis manibus esse vel abundantiam, vel famem victoris populi Romani iactare quondam ausi fuerint, vt Plinius testatur. Huius diuitias & opes ex Diodoro quis æstimet, qui scribit, ex vna Alexandria Ægypti Reges quotannis vltra sex milia talentorum vedigalibus capere solitos, & ex Strabone, apud quem lego Auleti patri Cleopatæ, talenta duodecies millena & quingenta quotannis ex Ægypto obuenisse: quæ valent, ex Budæi æstimatione septuaginta quinque centena milia coronarum aureorum Gallicorum, idque sub pæfima insignificatione (vt adde) administratione. Tradit Euseb. l. Præp. Osiram regem Ioui ac Iunoni parentibus, ac ceteris Diis aurea templa creasse. admirandam quoque admodum docentiam. De auro indus huius regionis quædam habet Agatharchides. Sed & huius potentiam ostendunt etiam tum tot opera immortalia, contra omnem temporis iniuriam in hunc vsque diem permanentia, vt sunt pyramidum vastissima mole, tot stupenda altitudinis ex solidis marmor obelisci, colossi, sphinges, statuz, Labyrinthi, totq; decora delubra, quorum plura hæc sola quam alix omnes regiones, exhibet, teste oculato Herodoto. Incolatum huius numerositatem (quam et adscribit Philo de Circumcisione) et Iosepho, & Egeippo intellige, qui scribit, eam decies septingenta & quinquaginta milia hominum, præter Alexandriæ incolas (qui, teste Diodoro, numerum trecentorum millium librorum hominum superabant) Romanis facibus adscripsit.

Genem ingeniosam esse, et Historico cognoscitur: in artibus teperiendis solertes, & in cognitione rerum indaganda sagaces esse, annotatum est à Gellio: compositum diuinarum omnium disciplinarum, à Macrobio, qui & Ægyptum artium matrem vocat, sed gentem eandem furiosam, & leuius de causis ad seditionem vsque permoueri, docet in Amiliano tyranno Treb. Pollio. Vanam & nonandis quam gerendis aptiorem rebus, dicit Curtius. Leuem, pendulam, & ad omnia famæ monumenta volitantem dicit Hadrianus Imp. teste Fl. Vespicio, in Saturnino. Inhiant nomina Seneca, ad Albina, Ventosam & insolentem nationem, Plinius in Panegyrico Traiano dicto. *Megasthenes vltis fuit in omni magis*, inquit Martialis. Inuaxam & insipientem iactantiam habere scribit Philo de Agricultura, fed & sapientiam iudicem tribuit. Eruditus cognominat Apuleius, & sapientissimos homines Themistilus Euphrada. Theologiz plurimum doctores, Philostratus. Bellicosos minime esse, scripserunt reliqui Strabo. Inter malos medium locum tenere, docet vetus verbum: *Lydi mali, scendit Ægypti, tercij Caræ*, vt habet Eustathius ad Dionysium. De huius gentis ritu viuendi que multa quoque apud Porphyrium 4. de absentia ab eju carnis. Vrbes in ea præclaras vtriusq; lingue monumentis celebratas legimus: Alexandriam, quam pulcram, item Auream Athenæus vocat: Magnam, Concilium Chalcedonicæ, Marcellinum veritæque omnium ciuitatum nominat: Lunapius alterum quendam Orbem terrarum. Secundas partes hanc tenere omnium ciuitatum que sub celo sunt, ait Dion Pseudeus. Huius sanum Sebasteum (sive Augusteum) dictum, nullo alio conferendum, vide descriptum à Philone Iudæo, in Vita contemplatiua. Serapium in hac vrbe artis & columnis amplissimis ac spirantibus signorum figmentis, & reliqua operum multitudine ita exornatum, vt post Capitolium que vt venerabilis Roma in æternum attollit, nihil Orbis terrarum cernat ambitiosius, scribit Ammianus. At totius vrbes descriptionem pulchrè exhibent Strabo 17. & Statius Alexandrinus 5. Amorur, item Diodorus 17. & Hirtius de Bello Alexandrino. Thebas, numero portarum nobilem, Memphis, regia claræ, & inter maximas nitentem: Copton, Arabiarum, Indiarum que mercium emporium: Abydum, Memnonis regia, & Iano Osiridis inclamatum. Syene, aliq; que: nam omnes maxime hæc hie præclarum dico, inspecta enim tabula, semetipsa ostendunt. Et auctores Herodotus, Diodorus, Strabo, Plinius, Iosephus, Marcellinus, Philostratus, Eusebius, aliq; que, eas satis luculenta oratione describunt.

Ratio nis situm, flumina, montes, vrbes, miracula, aliq; que, pro paginæ capacitate descripsimus. Nunc de eius religione quædam, ex Diodoro, Herodoto, Strabone, Athenæo, Aeliano, Plutarcho, Philone, Eusebio, Plinio, Heliodoro, Luciano, Ammiano, Clemente, Athanasio, Prudentio, aliisq; que. Ægyptios fuisse primos qui Solem & Lunam & Sydera Deos dixerint, auctor mihi Euseb. l. 1. Præparat. sed ab initio Deorum falorum vanissimos cultores, non tantum docent Sacre litteræ, sed etiam prophætae, affatim. Præter enim gentium Deos, vti sunt Iupiter, Iuno, Vulcanus, Venus, Bacchus, cæterosque omnes, quos cum ceteris totius Orbis populis (peculiaribus autem nominibus, vt Ius Osiris, &c.) communes habebant, adorabantque: omnes ferè genus belitarum, tradente Artemidoro, & Cicerone 3. Deorum, coniecerunt, omnes bestias que in Ægypto sunt pro sacris habere, tradit Herodotus, ita vt multitudine eorum que venerantur numum, omnibus, (auctor Dion,) præpollent mortalibus. Sed non tantum hos Deos, sed & Anubim, Orum, Typhonem, Panam (quem Mendon vocant, & caprin capite pingunt, Suida teste) & Sathyros, item alium quem Cereph nominabant, vt habet Plutarchus in Osiride. nec non hominem teste Minutio Felice, quem in Anabi vrbe diuinis honoribus affecere, vt Eusebius docet, apud quem legitur eum peculiarem quoque deum habuisse, Canopum nomine, ollari forma, (hunc esseptum videmus in Bembi tabula hieroglyphica Ægyptiaca.) Aquam pro Deo habuisse, & in primis Nilum, Athanasius & Heliodorus testes sunt. Ex quadrupeidibus Crocodilum, Bouem, Mneum, Leonem, Vrsium, Felcem, Hirum, Cercopithecum, Simiam, Taurum, Arietem, Capram, Suillum, Canem, Inequum, Lupum, Ouem, Muffellam, & Murem araneum. Ex pisibus, Oxyrinchum, Lepidotum, Latum, Phagrum, Mæotium, & Anguillam enim cantharum, testis Porphyrius de Sacrificiis. Ex auibus, Aquilam, Ibis, & Accipitrem. Item Metulam, si Hygino creditur. Vulturem, & Coruum, si Aeliano, & Passerem, si Porphyrius de Absinthia. Viueram quoque, testis Iosephus 2. contra Apionem. (codice Latino, Graecum enim hic hodie mancum.) Habuerunt & Draconem, sive Serpentem, Aspidem Thermaxim nomine, item Scarabæum. Horum omnium colunt effigies, atque quorundam ipsa magis animalia. adeo vt quadam eorum pro imprudentiam interemisse, capitale sit. Ex vbi morbo aut forte exstincta sunt, sepelire ac lugere solenne sit. Iamamita quoque, vt Capas, (Palaustro nempe testis aduersus Iouinianum D. Hieronymus) Porrum, & Allium. Sed neque à monstis abhorretur, vt Cynocephalum, què Hermopolitam, & Cerpum, quem Babylonij pro Deo adorauerit. Adde hæc ex Athanasio, Serpenticipites, & Afincipites. Vicarim etiam (nisi rideat Lucianus in Ioue Tragædo) his dexter humeris Deus est: ceteris vero è regione habitantibus, finifer. Item alii dimidia pars capitis: aliis poculum Samium, aut catinus.

Pudendum etiam pro Deo habuisse eos, refer Diodorus. (Osiris penem fuisse, ex Eusebio 1. Præparat. videtur.) Clemens enim hoc inuenit, ridicula addit, Cloacam, & Crepitem venteris, quod idem à Minucio Felice traditur. hoc idem Lactantium voluisse, credibile est, dum scribat, quædam pudenda dictu, tanquam Deos adorare. Idem Clemens Capas & Gargas: quas voces ignoro, nisi corrupere sint, pro catia, vt scilicet nonnulli vocant; & Capas, aut si maus Cicero. Ac, si Philoni credimus, omnia quæcumque (bruta sive mansueta, sive fauissima) sub Luna sunt, ab his consecrantur. & si Sexto philosopho, nihil non pro Diis habent, (ironicis hoc postremum, verisimile.) Atque hoc de Ægyptiorum Diis: quos primum homines fuisse, & eorum noticiam percipisse, templa constituisse, locumq; & conuentus in horum honorem instituisse, Lucianus auctor est, in Syria Dea. Illucescente quoque postea Christianæ venientis luce, ex hac eadem monachorum eremitarumque agmina primum enata, indeq; per totum orbem Christianum diuisata, ex primitiua Ecclesiæ monumentis docetur, ita vt religionem feminarum hanc regionem, quis non inepè dixerit.

De Ægyptiorum philologia, hieroglyphicisq; mysticis, consule sextum librum Stromatum Clementis Alexandrini, item Orum Apollinem.

DOCUMENTO I/1-2

Æ G Y P T V S.



ÆGYPTVS Nili donum: credit enim antiquitas totum eum tractum, quem hodie hæc regio occupat, olim sinum Mediterranei maris fuisse, Nili autem alluione ex aggesto limo oppletum, & terram factam. Qua de causa fortasse Potamitis vocatur à Stephano, apud quem, & Dionysium, his quoque nominibus insignitur, *Æria, Ætia, Ogygia, Hephæstia, Myara, & Melambolos. Melampodum* regionem appellat Apollodorus, ob fertilitatem, qua cæteris præstat regionibus. *Æthiopia* eidem Stephano & Eustathio dicitur, propter Æthiopes ibidem habitantes. Nominata fuit & olim *Theba*, vt Aristoteles & Herodotus testes sunt. *Mesratim* in Sacris litteris est, & *Chus*, vt placet aliquibus. Honorius Augustodunensis scribit quondam *Euxæam* dictam, sed hoc suo iure. Atque hæc de nomine: nunc de situ.

Huius limites sunt ab Oriente Sinus Arabicus, Iudæa & Arabia Petræa; ab Occidente Libyci montes, & Marmarica Africæ regio. A Meridie circa Nili Cataractem maiorem ab Æthiopia (quam sub Ægypto cognominant) separatur. Mare Mediterraneum, aut, si mauis (quod ab ea nomen habet) Ægyptiacum, eam à Septentrione alluit. Diuiditur in Superiorem, quæ & Thebais: Mediam, quæ Heptapolis & Heptanomia, & à posterioribus Arcadia, & Inferiorem, quam mediæ ætatis scriptores Augustamniam vocant. hanc in Primam & Secundam diuidunt Iustiniani Imp. Nouellæ. Liber Notitarum in sex prouincias diuidit, in Libyam Superiorem & Inferiorem, Thebaidem, Ægyptum, Archadium, & Augustamniam. Huius Inferioris portio, nêpe quæ mari, Nili quæ ostiis, Heracleotico & Pelusiaco, atque horum duorum versus Meridiem confluentia, ambitur: sub Delta nomine, ob formam, ab omnibus geographis, historiciis, poetisque veteribus comprehenditur. Atque hanc eandem Ptolemæus in tres diuidit, in Magnum, Paruum, & Tertium Delta. Atque hoc Delta, inter orbis terrarum partes primarias quarta, quondam numerata fuit, & aliquando inter insulas relata, Plinio teste. Sub Ægypto, autem quoque tres Oasisæ vltra Libycos montes comprehenduntur. Etiam Libyæ, si quis Ammianum audiatur.

EGIPTO

1

«EGIPTO ES UN DON DEL NILO. En la Antigüedad se creía que la depresión que ocupa hoy en día este país había formado parte de la cuenca mediterránea y que se convirtió en tierra firme gracias a las sucesivas crecidas del río [Nilo]. Tal vez es por esta razón recibió el nombre de POTAMITIS («río» en griego) por parte de Stephanus. El propio Stephanus, junto a Dionysius, le otorgó también otros nombres, como son los de ÆRIA, ÆTIA, OGYGIA, HEPHÆSTIA, MYARA y MELAMBOLOS. Apollodorus la denominó *tierra de los Melámpodes* («pies negros»), debido a que esta región era mucho más fértil que otras. El mismo Stephanus y Eusthatius la llamaron ÆTHIOPIA, puesto que los etíopes habitaron en ella. Del mismo modo, durante largo tiempo se la conoció como THEBÆ, tal y como testifican Herodoto y Aristóteles. En las Sagradas Escrituras recibió el nombre de MESRAIM o CHUS. Honorius Augustodunensis escribe que se llamó EUXÆA, aunque no justificar la razón de este nombre. Hasta aquí las cosas respecto a su nombre; ahora veremos la situación y el emplazamiento de la región».

2

«Sus límites son: en Oriente, el Golfo Árabe, Iudæa y Arabia Petræa. En Occidente, las montañas de Libia y Marmárica, región de África. En la parte Meridional, la gran caída de agua [sic] del Nilo separa Etiopía (como es llamado más abajo Egipto). El mar Mediterráneo o, si se prefiere, el mar Egipcio (llamado así por este país) golpea su costa Septentrional. Se divide entre el Alto Egipto, que también recibe el nombre de Tebais; el Egipto Medio, a menudo referido como Heptápolis y Heptanomia, posteriormente Arcadia; y el Bajo Egipto, conocido por los últimos autores como Augustamnica, y este llamado Primero y Segundo bajo la división del Imperio de Justiniano. En el *Liber Notitiarum*, Egipto se divide en seis provincias: Libia Superior e Inferior, Thebais, Egipto, Archadia y Augustamnica. La parte Inferior, comprendida entre el mar, la desembocadura del río Nilo, desde el punto en que se bifurca a Heracleoticum y Pelusiacum, más al Sur, es el Delta para todos los antiguos geógrafos, historiadores y poetas debido a su forma. Al mismo tiempo, [Claudio] Ptolomeo lo divide en tres: Gran Delta, Pequeño Delta y Tercer Delta. Tal y como explica Plinio, el Delta era considerado una de las cuatro partes principales del mundo y, una vez formado, dio lugar a unas islas. Egipto también comprende, si atendemos a Ammianus, los tres OASITÆ [oasis], situados más allá de las montañas líbicas y de la misma Libia».

DOCUMENTO I/3

Irrigatur hæc regio non alio flumine quam Nilo, totius orbis terrarum nobilissimo, atque polyonymo. Multis enim nominibus apud veteres sic fluvius notatus fuit: dicitur namque & Ægyptus, (vnde regioni nomen) Oceanus, Ætus, id est Aquila, Niger, Melas, aliis Melo: item Sitis, Triton, Chrysorrhœas, Dyris. Noym ab Ægyptiis quoque vocari, auctor est Orus Apollo. In Sacris Bibliis Phison. Sed de his in nostro Thesaur. Septem ostiis, vt plurimi affirmant, scilicet in Mediterraneo mare exonerat. Ptolemæus nouem numerat, inter quæ duo falsâ, siue pseudostoma. Plinius vndecim, sed quatuor falsâ, inter quæ septem celeberrima. Herodoto quoque duo falsâ, sed neque in vniuersum plura quàm septem: cui succinit Eustathius. Et quod huic de his ostiis verum est, apud alium pro falsâ, & contrâ, habetur. Eadem est de horum ostiorum nomenclatura apud classicos auctores inconstantia. Heracleoticum aliud est Plinio à Canopico, in quo tamen errare videtur: & apertè negat Diodorus, asserens Canopicum, Herculeum nominari. Tota autem hæc de numero & qualitate horum ostiorum apud scriptores discrepantia nascitur, ni fallor, ex locorum, pro successu temporis, immutatione: quisque enim ea descripsit secundùm quem habebant hæc littora suo tempore situm, quem sapius ex maris æstu & inundatione, arenarumque nunc aggestione, nunc depulsione, aliam atque aliam formam per aliquot annorum intervalla induere, verisimile est, & norunt ij qui propiores Oceano habitant, quibus mirum non est fluminum ostia alucum fedesque mutare, interdumque arena obturari, nouâque, vbi quondam nulla erant, vada querere: & quæ olim minus nauigabilia, breuibûsque plena, nunc profunda, & nauigationi apta videre. Hunc fluvium aquæ bonitate paucis posse comparari, tradit Galenus, crassam Arethæus Cappadox, turbidam Plutarchus in conuiuia, lib. 8. Dulcem autem esse, & sine iniunctate frigidam, dicit Achilles Statius 4. Amorum, qua de causa Ægyptios vini penuriam non meruere addit. Ceteros omnes qui in orbe terrarum sunt, dulcedine superare, ait Diodorus: quam sententiam quondam confirmavit Pescennius Niger Imp. dum militibus limitaneis vinum petentibus responderet: Nilum habetis, & vinum queritis? Huius fluminis descriptionem lege apud Claudianum, & de eius singulis annis exundatione, præter ceteros, vide Strabonem, & Pansyricum Traiano Imp. dictum, item Achillem Statium, & Heliodorum. Addat, cui otium, Plutarchum de Montibus Montes Ægypti, præter eos quos Ptolemæus nominat, Libycos, Troicum, Alabastrum, Porphyritum, Smaragdum, Aiaceum, Acabem; Nigrum, Basanitem, & Pentadactylum, sunt Nitria, Pherme, Sinopium, Climax, Eos, Lacmon, Crophi, & Mophi. Paludes multæ: at duæ tantum nominantur, Mæris, & Maria.

3

«Esta región sólo está irrigada por el río Nilo, el más célebre de todo el mundo y con más renombre. Conocido a merced de una gran variedad de nombres, en la Antigüedad se le otorgaron muchos de ellos. A veces llamado Ægyptus (del que coge el nombre la región), Oceanus, Ætus (águila), Níger, Melas (o Melo), así como Sitis, Tritón, Chrysorrhœas, Dyris. Orus Apollo escribió que en la lengua de los antiguos egipcios se le nombraba Noym. En las Sagradas Escrituras es Phisón, tal y como pueden ver detalladamente en nuestro *Thesaurus*. Desemboca en el Mediterráneo, como muchos afirman, a través de siete ramificaciones. Ptolomeo mencionó nueve, pero dos de ellas no eran tales (las llamó *pseudostoma*). Plinio habla de once, de las cuales cuatro resultaron no serlo, quedando las otras siete como las más importantes. Herodoto también habla de dos salidas ‘falsas’, si bien no habla más que de siete. Lo cual coincide con Eustathius. Ahora bien, las salidas que él consideró como verdaderas han sido defendidas por otros como ‘falsas’. Existe también desacuerdo entre los autores para los nombres de estas desembocaduras. Plinio separa Heracleotium de Canopicum de forma errónea, y Diodoro lo niega afirmando que Canopicum es también llamado Herculeum. Tales diferencias en los nombres, número y naturaleza de estas desembocaduras se deben –si no estoy equivocado– al paso del tiempo y a los cambios de posicionamiento. Cada uno describe a merced de la situación en la línea costera según la época en que vivió que, dada la violencia de las mareas y las inundaciones, ha variado a lo largo de los tiempos; esto es cosa bien sabida por quien habita cerca del mar y no ve extraño que un río sufra cambios en su curso original o que las salidas queden obstruidas por la arena y busquen nuevas salidas al mar, o ver como canales no navegables por los bancos de arena se vuelven con el tiempo más profundos y navegables. Galenus dijo que este río no tiene parangón en la calidad de sus aguas. Arethæus de Capadocia dijo que es espesa. En su *Convival* (libro 8), Plutarco dijo que es turbia. En su *Amor* (lib. 4), Achilles Statius dijo que es dulce y agradablemente fría, y añadió que por ello los egipcios no sufrían si faltaba vino. Diodoro dice que supera en dulzor a cualquier otro río de todo el mundo, opinión que es confirmada por el emperador Pescennius Niger que respondió a sus soldados cuando éstos le pidieron vino:

–Tenéis el Nilo [tan cerca] ¿y me pedís vino?

Podéis encontrar una descripción del río en Claudius. En referencia a su inundación anual y a las crecidas leed, entre otros, a Estrabón y el *Panegírico* que el emperador Trajano pronunció. También Achilles Statius y Heliodoro. Y para quien tenga tiempo, el *Montibus* (un tratado de montañas) de Plutarco. Algunas montañas de Egipto –además de las citadas por Ptolemeo– son denominadas Montes Lybici, Troicus, Alabastrus, Porphyritis, Smaragdus, Aiaces, Acabes, Niger, Basanites y Pentadactylus, y también Nitria, Pherme, Sinopius, Climax, Eos, Lacmon, Crophi y Mophi. Hay muchas ciénagas, aunque sólo dos tienen nombre, Mæris y María».

DOCUMENTO I/4

In nomos (Præfecturas interpretatur Plinius) partiuntur veteres hanc quoque regionem, quorum octodecim nominat Herodotus; triginta sex Diodorus. quadraginta sex suis nominibus sunt apud Ptolemæum, & totidem aut plures apud Plinium. Triginta sex numerat Strabo: decem nempe in Thebaica, totidem in Delta: & sexdecim in medio regionis. Nos ex omni genere scriptorum veterum ultra sexaginta sex nominatos reperimus, atque in hanc tabulam redegitimus. Sed & horum nomina aliqua permutata, aliâque in aliorum loca substituta, cum Plinio experimur: de quibus latius in nostra Theſauro. Plures vrbes in hac vna regione, quam in reliquo terrarum orbe fuisse, scribit Eusebius. Ægyptus super ceteram antiquitatis gloriam xx. m. vrbium sibi, Amalæ regnante, habitata præfert: nunc quoque multis, etiam si ignobilibus, frequens, inquit Plinius. Harum ad Diodori vsque tempora xxx. m. perdurabant. Nos quantumvis earum nomina non indiligenter ex omnibus auctorum præfectorum monumentis quaesiverimus, haud multas ultra trecentas nominatas inuestigare potuimus, vt ipsa ostendit tabula. Sic ludis in humanis diuina potentia rebus.

Situm huius regionis ipsa docet tabula. Fertilitatem, eius celebre præconium indicat, quo publicum Orbis horreum vocatur. Est enim, etiam imbrum expertis, tamen hominum, animalium, aliorumque fecunda genitrix. Sed hoc sua inundatione singulis annis Nilus efficit, vnde (vt Lucanus cecinit) est hæc Terra suis contenta bonis, non indiga mercis, Aut Iouis: in solo tanta est fiducia Nilæ. imò superbia, qua in suis manibus esse vel abundantiam, vel famem victoris populi Romani iactare quondam ausi fuerint, vt Plinius testatur. Huius diuitias & opes ex Diodoro quis æstimet, qui scribit, ex vna Alexandria Ægypti Reges quotannis ultra sex millia talentorum vectigalibus capere solitos. & ex Strabone, apud quem lego Aulæti patri Cleopatæ, talenta duodecies millena & quingenta quotannis ex Ægypto obuensile: quæ valent, ex Budæi æstimatione septuaginta quinque centena millia coronatorum aureorum Gallicorum. idque sub pessima ignauissimaque (vt addit) administratione. Tradit Euseb. 2. Præp. Osirim regem Ioui ac Iunoni parentibus, ac ceteris Diis aurea templa crexisse. admirandarum opum admirandum documentum. De aurifodinis huius regionis quædam habet Agararchides. Sed & huius potentiam ostentant etiamnum tot opera immortalia; contra omnem temporis iniuriam in hunc vsque diem permanentia, vt sunt pyramidum vastissimæ moles; tot stupendæ altitudinis ex solido marmore obelisci, colossi, sphinges, statuae, Labyrinthi; totque deorum delubra, quorum plura hæc sola quam aliæ omnes regiones, exhibet, teste oculato Herodoto. Incolarum huius numerositatem (quam ei adscribit Philo de Circumcisione) ex Iosepho, & Egesippo intellige, qui scribit, eam decies septingenta & quinquaginta millia hominum, præter Alexandriæ incolas (qui, teste Diodoro, numerum uerecentorum millium librorum hominum superabant) Romanis fascibus adscripsisse.

4

«Los antiguos escritores dividieron esta región en muchos *Nomos* (Plinio los llama *prefecturas*), entre los que Herodoto menciona 18, Diodoro dice que son 36, Ptolomeo habla de 46, y Plinio menciona un número similar o superior. Estrabón cuenta 36: Thebais, dice, contiene 10; el Delta unos cuantos y en el Egipto Medio, 16. Pero de la unión de todos los autores antiguos hemos encontrado el nombre y localización de 66, los que presentamos en nuestro mapa. Sin embargo, la experiencia nos dice que los escritos de Plinio a menudo varían los nombres de los lugares, o son reemplazados por otros, sobre este tema hablamos extensamente en nuestro *Thesaurus*. Eusebio escribe que en esta región hay más ciudades que en el resto del mundo. Dice Plinio que en el pasado glorioso del reinado de Amasis, Egipto contaba con 20.000 ciudades y que en sus tiempos aún se mantenían muchas [¿en pie?], aunque algunas eran pequeñas e insignificantes. En el tiempo de Diodoro, sólo perduraban 3.000. Pese a que hemos intentado, de forma diligente, hallar el número de ellas a través de los escritores y monumentos de la Antigüedad, no hemos encontrado más de 300, las que os presentamos en este mapa. Así el poderoso Júpiter se divierte con los hombres.

El mapa muestra la situación de la región. Debido a su célebre y conocida fertilidad fue llamada y conocida con el 'Granero del Mundo' (*Orbis horreum*). Aunque nunca llueve, permite que vivan gran cantidad de hombres, animales y todo tipo de ganado. Esto se debe a las inundaciones anuales de su río que como, escribió Lucano, permite que: *Los cerdos de la región estén satisfechos y no necesiten de nada (¡oh Júpiter!). En un desierto tan grande confían del Nilo*. Determinaba la escasez o abundancia de los romanos, tal y como confirma Plinio. La riqueza y prosperidad del país la conocemos gracias a Diodoro, quien escribió que los reyes de Egipto solían obtener anualmente (sólo de Alejandría) un tributo de aproximadamente seis mil talentos. También de Estrabón leemos que Auletes, padre de Cleopatra, cargaba en Egipto un tributo anual de doce mil quinientos talentos (según Budeus unos setenta y cinco millones de coronas francesas) y ello con una pésima e ineficaz administración. Eusebio, en su segundo libro de *Praepar. Evang.* da noticia que Osiris, erigido rey por Júpiter y Juno (sus padres), y otros dioses, tenía templos de Oro como maravillosa demostración de su magna riqueza. Respecto a las minas de oro de este país, Agatharcides ha escrito algo. Pero la ingente cantidad de obras inmortales que perviven hoy en día muestran con suficiencia, pese al paso del tiempo, cuán grande fue su poder al principio. Sus inmensas pirámides, la cantidad de obeliscos de mármol de una sola pieza erigidos maravillosamente altos, colosos, esfinges, estatuas y laberintos, tantos magníficos templos, de lo cual este país singular puede mostrar más que ningún otro del mundo, como Herodoto afirma con su testimonio visual. Cuenta con un infinito número de habitantes (como Philo dice en su *Libro de la Circuncisión*), y como recoge José y Egesipus, que escriben sobre los ciudadanos de Alejandría (Diodoro cuenta trescientos mil hombres libres), diecisiete ciento cincuenta mil [sic] registrados como ciudadanos libres de Roma».

DOCUMENTO I/5

⁷ Gentem ingeniosam esse, ex Historia cognoscitur: in artibus reperiendis solertes, & in cognitione rerum indaganda sagaces esse, annotatum est à Gellio: competentem diuinarum omnium disciplinarum, à Macrobio, qui & Aegyptum artium matrem vocat. sed gentem eandem furiosam, & leuibus de causis ad seditionem usque permoueri, docet in Aemiliano tyranno Treb. Pollio. Vanam & nonandis quam gerendis aptiorem rebus, dicit Curtius. Leuem, pendulam, & ad omnia famæ monumenta volitantem dicit Hadrianus Imp. teste Fl. Vopisco, in Saturnino. Infidam nominat Seneca, ad Albinam. Ventosam & insolentem nationem, Plinius in Panegyrico Traiano dicto. *Nequitas tellus sui dare nulla magis*, inquit Martialis. Innatam & insignem iactantiam habere scribit Philo de Agricultura. sed & sapientiam iisdem tribuit. Eruditos cognominat Apuleus, & sapientissimos homines Themistius Euphrada. Theologia plurimum deditos, Philostratus. Bellicosos minimè esse, scriptum reliquit Strabo. Inter malos medium locum tenere, docet vetus verbum: *Lydi mali, secundi Aegyptii, tertij Caras*, vt habet Eustathius ad Dionysium. De huius gentis ritu viuendique moribus multa quoque apud Porphyrium 4. de abstinentia ab elu carniū. Vrbes in ea præclaras vtriusque linguae monumentis celebratas legimus: Alexandriam, quam pulcram, item Auream Athenæus vocat: Magnam, Concilium Chalcedonenſe, Marcellinus verticem omnium ciuitatum nominat: Eunapius alterum quendam Orbem terrarum. Secundas partes hanc tenere omnium ciuitatum quæ sub cælo sunt, ait Dion Prusæus. Huius fanum Sebasteum (sive Augusteum) dictum, nullo alio conferendum, vide descriptum à Philone Iudæo, in Vita contemplatiua. Serapium in hac vrbe artium & columnis amplissimis ac spirantibus signorum figmentis, & reliqua operum multitudine ita exornatum, vt post Capitolium quo se venerabilis Roma in æternum attollit, nihil Orbis terrarum cernat ambitiosius, scribit Ammianus. At totius vrbs descriptionem pulchrè exhibent Strabo 17. & Stadius Alexandrinus 5. Amorum. item Diodorus 17. & Hirtius de Bello Alexandrino. Thebas, numero portarum nobilem: Memphim, regia claram, & inter maximas nitentem: Copton, Arabicarum, Indiarumque mercium emporium: Abydum, Memnonis regia, & fano Ofiridis inclytam. Syenen; aliaque: nam omnes enumerare hic superuacuum duco; inspecta enim tabula, semetiplas ostendunt. Et auctores Herodotus, Diodorus, Strabo, Plinius, Iosephus, Marcellinus, Philostratus, Eusebius, aliique, eas satis luculenta oratione describunt.

5

«Aulus Gellius anotó que son gente inteligente, tal y como la Historia nos hace conocer, hábiles en encontrar ingenios y despiertos a nuevas investigaciones y búsquedas. Macrobio dice que son competentes en todas las disciplinas divinas, y llama Egipto como la madre de las artes. Pero Trebellius Pollio, en *Vida de Emilio el tirano*, dice que son gente furiosa, propensos a la revuelta y a la sedición. Quintus Curtius dice que no varían de decisión cuando ya han comenzado. El emperador Adriano, así como Flavius Vopiscus dice en *Saturninus*, los llama inconstantes y fáciles de ser movidos por cualquier rumor. De ellos, Séneca le dice a Albina que son desleales. Plinio dice al *Panegírico a Trajano* que es una nación arrogante e insolente. El poeta Marcial dice que en la tierra no hay pueblo más indigno. Philo escribe en *Agricultura* que son soberbios y presuntuosos por naturaleza, si bien también les atribuye sabiduría. Apuleyo les dice eruditos, y Themistius Euphrada, hombres muy sabios. Dotados en grado máximo para la teología, según Philostratus. Estrabón dejó escrito que son muy poco belicosos. Dice Eusthatius en *Dionysius* que, entre los peores, ocupan el punto intermedio, según el reza antiguo dicho: *Lydia mali, secunde Aegyptii, tertii Caras*. En *Sobre la abstinentia de la carne* (lib. 4), Porfirio habla ampliamente de las costumbres de la vida y la muerte de esta gente.

La ciudad más famosa de la que hemos podido leer de los antiguos escritores en las dos lenguas es Alejandría. Llamada 'la Dorada' por Athenæus debido a su belleza, y 'la Grande' por el Consejo de Chalcedon. La más importante de las ciudades, según Marcellinus, y [considerada] un 'otro Mundo' según Eunapius. La segunda entre las ciudades bajo el cielo, según Dión Prusæus. Su Templo no tiene comparación, según Sebasteum (o Augusteum). Véase la descripción de Philo Iudæus en *De vita contemplatiua*. El Serapeium, según escribe Ammianus, es una obra de arte de la ciudad con grandes galerías de magníficas columnas e imágenes, decoradas con múltiples obras, después del Capitolio, que dio veneración en Roma, no hay en el mundo nada más suntuoso. Estrabón presenta una descripción más amplia de la magnífica ciudad en su 17º libro de *Geografía*; Stadius Alexandrinus en *Amor* (lib. 5), así como Diodoro en su 17º libro de la *Historia* e Hirtius en *De bello Alexandrino*.

Tebas, famosa por sus múltiples puertas. Memphis, importante capital y que destaca sobre las demás. Coptos es un gran mercado frecuentado por los Árabes y los Indios. Abidos es la corte de Memnon, y conocida por su templo de Osiris. Syene, así como otros, son obviadas por no tener espacio en este documento para ser listadas, aunque se muestran en un simple vistazo al mapa. Herodoto, Diodoro, Estrabón, Plinio, José, Marcellinus, Philostratus, Eusebi y otros autores hacen amplias descripciones».

DOCUMENTO I/6

Ῥαετοῦντῆς ἴτιμ, flumina, montes, vrbes, miracula, aliaque, pro paginæ capacitate descripsimus. Nunc de eius religione quædam, ex Diodoro, Herodoto, Strabone, Athenæo, Aeliano, Plutarcho, Philone, Eusebio, Plinio, Heliodoro, Luciano, Ammiano, Clemente, Athanasio, Prudentio, aliisque. Aegyptios fuisse primos qui Solem & Lunam & Sydera Deos dixerint, auctor mihi Euseb. i. Præparat. sed ab initio Deorum falforum vanissimos cultores, non tantum docent Sacræ litteræ, sed etiam prophana, affatim. Præter enim gentium Deos, vti sunt Iupiter, Iuno, Vulcanus, Venus, Bacchus, cæterosque omnes, quos cum ceteris totius Orbis populis (peculiaribus autem nominibus, vt Isis Osiris, &c.) communes habebant, adorabantque: omnes ferè genus bestiarum, tradente Artemidoro, & Cicerone i, Deorum, consecrauerunt; omnes bestias quæ in Aegypto sunt pro sacris habere, tradit Herodorus, ita vt multitudine eorum quæ venerantur numium, omnibus, (auctor Dion,) præpollent mortalibus. Sed non tantum hos Deos, sed & Anubim, Orum, Typhonem, Pana (quem Mendon vocant, & caprino capite pingunt, Suida teste) & Saryros; item alium quem Cneph nominabant, vt habet Plutarchus in Osiride. nec non hominem teste Minutio Felice, quem in Anabi vrbe diuinis honoribus affecere, vt Eusebius docet, apud quem legitur eos peculiarem quoque deum habuisse, Canopum nomine, ollari forma. (hunc expressum videmus in Bembæ tabula hieroglyphica Aegyptiaca.) Aquam pro Deo habuisse, & in primis Nilum, Athanasius & Heliodorus testes sunt. Ex quadrupedibus Crocodilum, Bonem, Mneum, Leonem, Vrlum, Felem, Hircum, Cercopithecum, Simiam, Taurum, Arietem, Capram, Suillum, Canem, Ichneumonem, Lupum, Quem, Mustelam, & Murem araneum. Ex piscibus, Oxyrinchum, Lepidotum, Larum, Phagrum, Mæotim, & Anguillam. item cantharum, testis Porphyrius de Sacrificiis. Ex auibus, Aquilam, Ibim, & Accipitrem. Item Metulam, si Hygino creditur. Vulturem, & Coruum, si Aeliano. & Passerem, si Porphyrio de Abstinentia. Viueram quoque, testis Iosephus 2. contra Appionem. (codice Latino, Græcum enim hic hodie mancum.) Habuerunt & Draconem, siue Serpentem, Aspidem Thermachin nomine, item Scarabæum. Horum omnium colunt effigies, atque quorundam ipsa magis animalia. adeo vt quædam eorum per imprudentiam interemisse, capitale sit. Et vbi morbo aut fortè extincta sunt, sepelire ac lugere solenne sit. Inanimata quoque, vt Capras, Pelusiotæ nempe testis aduersus Iouinianum D. Hieronymus) Porrum, & Allium. Sed neque à monstris abhorruere, vt Cynocephalum. què Hermopolitani; & Cepum, quem Babylonij pro Deo adorauerunt. Adde his ex Athanasio, Serpenticipites, & Asinicipites. Vicatum etiam (nisi rideat Lucianus in Ioue Tragædo) his dexter humerus Deus est: ceteris verò è regione habitantibus, sinister. Item aliis dimidia pars capitis: aliis poculum Samium, aut catinus.

6

«He descrito la situación de la región, sus ríos, montañas, ciudades y milagros en función de la capacidad de la página. Ahora lo haré de su religión en base a Diodoro, Herodoto, Estrabón, Athenæus, Aelianus, Plutarco, Philo, Eusebio, Plinio, Heliodoro, Lucianus, Ammianus, Clemens, Athanasius, Prudentius y otros. Eusebius en *De Præpar.* (lib. 1) dice que los egipcios fueron los primeros que adoraron al Sol, la Luna y las estrellas como dioses. Desde el principio, fueron adorar a divinidades falsas y absurdas, no sólo como dicen las Sagradas Escrituras, sino como afirman autores profanos. Además de los dioses paganos como Júpiter, Juno, Vulcano, Venus, Baco y todos los demás que fueron adorados por todo el mundo (pero con otros nombres particulares, como Isis, Osiris, etc.), tenían otros propios. Adoraban a casi todo tipo de bestias y las consagraban como Dios, así lo dice Artemidorus y Cicerón en la *Naturaleza de los dioses* (lib. 3). Herodoto nos transmite que todas las bestias que hay en Egipto son sagradas y, como dice Dion, tienen en consecuencia tal número de creencias, y son seres venerados que superan a toda la humanidad. Pero no sólo adoraban a las bestias como dioses sino también a Anubis, [H]Orus, Typhon, Pan (que llaman Mendon y se representa con cabeza de carnero, como escribe Suidas) y los sátiros. Al igual que aquel que llaman Cneph, según Plutarco escribe en *Osiride*. Según Minitius Felix también ofrecían culto divino a un hombre en la ciudad de Iba, tal como confirma Eusebi, y añade que tenían un peculiar dios con forma de jarrón llamado Canopus. (Podemos verlo descrito en la tabla de jeroglíficos egipcios hecha por Bembo [*Tabula isiaca*]). Athanasius y Heliodorus aseguran que consideraban el agua, de forma especial la del Nilo, como un dios.

Entre los cuadrúpedos: cocodrilo, buey, Mnevis, león, hueso, gato, marchó cabrío, mono, simio, toro, carnero, cabra, cerdo, perro, mangosta, lobo, oveja, comadreja y musaraña. Entre los peces: el Oxirrinco, lepidotus, latus, phagrus, Maeotis y la anguila. Así como el cantharus como dice Porphyrius en *De sacrificiis*. Entre las aves: el águila, el ibis y el halcón, así como el Merlot, si creemos Hyginus, el buitre y el cuervo, como confirma Aelianus, también el gorrión, como dice Porphyrius en el tratado *De abstinentes*. José, en su segundo libro, le dice a Apiano que adoraban el hurón (en la versión latina, a la griega falta). También el dragón (o serpiente), el áspid llamada *thermatis*, y los escarabajos. Las representaciones de estos animales son adoradas como ellos mismos y es una falta grave matar uno de ellos, aunque sea accidentalmente, y si esto sucede son enterrados con solemnidad y luto. También son adoradas ciertas cosas inanimadas, como las cebollas, los puerros y el ajo (como dice S. Hieronymus a Iovinianus en relación con Pelusiotæ). Pero también adoraban a ciertos monstruos abominables, como Cynocephalus por Hermopolitans y Cepu por Babylonis. Añaden a estos, excepto Athanasius, la *Serpenticipites* y el *Asinicipites*. Incluso en los pueblos por un lado (si no nos engaña Lucianus en *Ioue Tragædo*) consideraban un dios a su hombro derecho, y por el contrario los que vivían al otro lado, a su hombro izquierdo. Unos ofrecían la mitad de su capital, otros una copa o un plato de Samos».

DOCUMENTO I/7

Pudendum etiam pro Deo habuisse eos, refert Diodorus. (Osiris penem fuisse, ex Eusebio 2. Præparat. videtur.) Clemens quinto Recognitionum, ridicula addit, Cloacam, & Crepitum ventris, quod idem à Minucio Felice traditur, hoc idem Lactantium voluisse, credibile est, dum scribat, quædam pudenda dictu, tamquam Deos adorare. Idem Clemens Caphas & Gargas: quas voces ignoro, nisi corruptæ sint, pro catta, ut felem nonnulli vocant; & Capas, aut si maus Cepum. Ac, si Philoni credimus, omnia quæcunque (bruta siue mansueta, siue sæuissima) sub Luna sunt, ab his consecrantur. & si Sexto philosopho, nihil non pro Diis habent. (irronicos hoc postremum, verisimile.) Atque hoc de Aegyptiorum Diis: quos primos homines fuisse, & eorum notitiam percepisse, templa constituisse, lucosque & conuentus in horum honorem instituisse, Lucianus auctor est, in Syria Dea. Illucescente quoque postea Christianæ veritatis luce, ex hac eadem monachorum eremitarumque agmina primum enata; indeque per totum orbem Christianum diulgata, ex primitiæ Ecclesiæ monumentis docetur, ita ut De Aegyptiorum philofohia, hieroglyphicisque mysteriis, consule sextum librum Stromatum Clementis Alexandrini, item Orum Apollinem.

xxxiiij

7

«Diodoro explica que sus partes íntimas eran adoradas como un dios. (Eusebio, en su segundo libro *De Præparat. Evang.*, lo limita sólo al dios Osiris). Clemens en su quinto libro del *De Recognitionum* añade que adoraban el ano y a las ventosidades, tal y como confirma Minutius Felix. Lactantius dice, y parece ser cierto, que adoraban a cosas vergonzosas, como cebollas y 'cattas'; Clemens dice –aunque yo lo ignoro– que quizás es una corrupción del texto y que significa gatos (...). Philo Iudæus, si lo queremos creer, dice que todas las cosas bajo la Luna, sean buenas o malas, son adoradas. Y el filósofo Sextus dice que no hay nada que no consideren sagrado (irónico, pero parece cierto). Respecto a sus dioses, los egipcios consideran que ellos fueron los primeros hombres que tuvieron conocimiento de las divinidades y les construyeron templos, jardines (bosques sagrados) y monasterios en su honor, como dice Lucianus en los su *Syria Dea*. Más tarde, cuando la luz cristiana empezó a brillar, gran cantidad de monjes y eremitas habitaron aquí y empezaron a divulgar la Cristiandad por todo el mundo, tal y como encontramos en los monumentos de las iglesias primitivas, por todo ello se puede llamar a este país como el seminario de todas las religiones.

Respecto a la filosofía egipcia y a los misterios de sus jeroglíficos, consúltese el sexto libro del *Stromaton* de Clemens Alexandrinus. También a Ora Apollo [Horapolo]».

∫

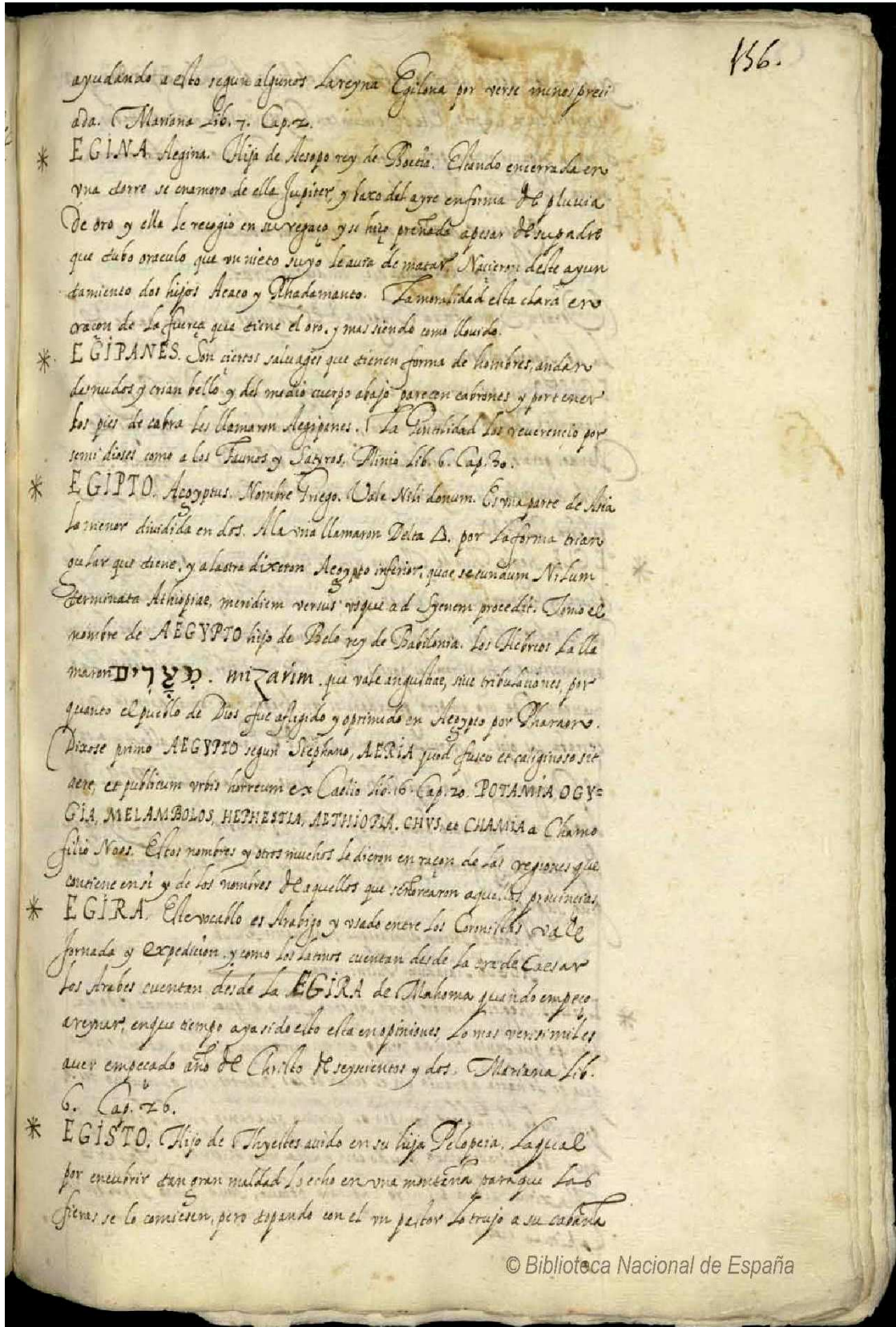
Documento II

Sebastián de Covarrubias,
*Suplemento al Tesoro de la Lengua Castellana
de Don Sebastian de Covarrubias, compuesto por él mismo
como lo refiere en la voz Covarrubias y lo repite en otras
ca. 1611, fol. 156r*

BNE Mss/6159

DOCUMENTO II

Sebastián de Covarrubias, *Suplemento al Thesoro de la Lengua Castellana*
ca. 1611, voz «EGIPTO», fol. 156r | BNE Mss/6159



Documento III

Frans van Dusseldorp,
Eisagogē sive introductio ad Annales sequentes

Subtítulo secundario:
Annales sive historiae de tumultibus Belgicis annis 1566-1615
vol. II, fol. 57v/110v

Universiteitsbibliotheek Ms Hs 6 C 2 dl 2

[doble foliación a lápiz]

DOCUMENTO III

Frans van Dusseldorp,

Eisagogē sive introductio ad annales sequentes

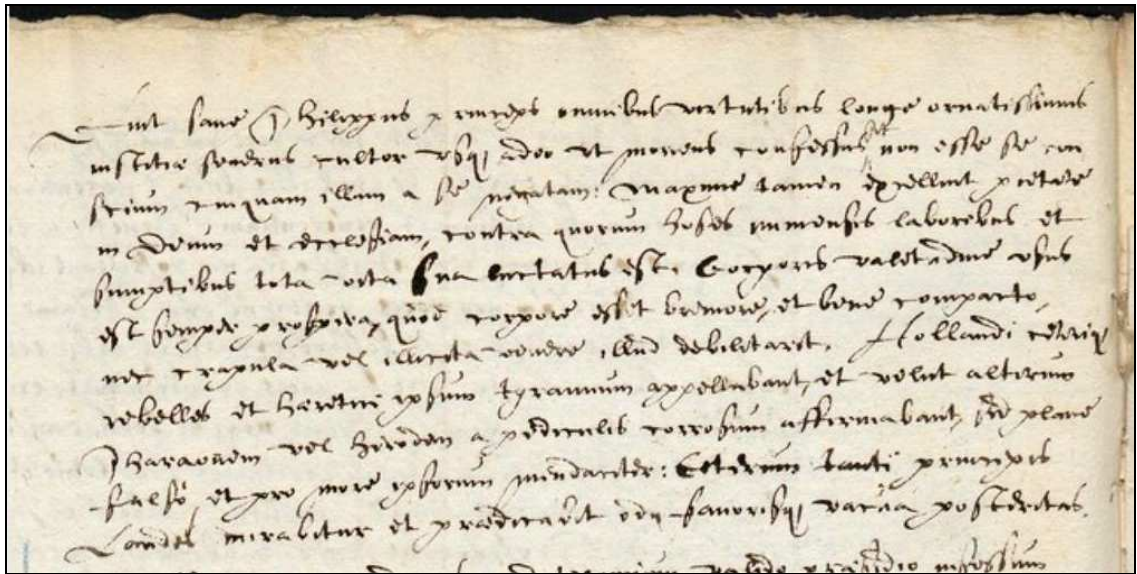
Subtítulo secundario:

Annales sive historiae de tumultibus Belgicis annis 1566-1615.

Universiteitsbibliotheek Ms Hs 6 C 2 dl 2.

Vol. II (1590-1615) - Annus 1598, fol. 57v/110v

[doble foliación a lápiz en registro superior e inferior]



© Universiteitsbibliotheek-Universiteit Utrecht

Transcripción:

Fuit sane Philippus princeps omnibus virtutibus longe ornatissimus, justitiae severus cultor, usque adeo ut moriens confessus sit, non esse se conscium umquam illam a se negatam. Maxime tamen excelluit pietate in Deum et ecclesiam, contra quorum hostes immensis laboribus et sumptibus tota vita sua luctatus est. Corporis valetudine usus est semper prospera, quod corpore esset brevior et bene compacto, nec crapula vel illicita venere illud debilitavit. Hollandi ceterique rebelles et haeretici ipsum tyrannum appellabant et velut alterum Pharaonem vel Herodem a pediculis corrosum affirmabant; sed plane falso et pro more ipsorum mendaciter. Ceterum tanti principis laudes mirabitur et praedicabit odii favorisque vacua posteritas.

J

Documento IV

Giovanni Boccaccio,
De las mujeres ilustres en romance
Por industria y expensas de Paulo Hurus, Zaragoza, 1494
fol. LXXXVIII y ss

BNE INC/1354

DOCUMENTO IV

Giovanni Boccaccio, *De las mujeres ilustres en romance*
 Por industria y expensas de Paulo Hurus, Zaragoza, 1494
 fol. LXXXVIII y ss. | BNE INC/1354

CAPÍTULO LXXXVIII. DE CLEOPATRA, REYNA DE EGIPTO, hermana y mujer de Ptholomeo, desseosa de imperar y de las dissoluciones reales. La qual, después de diversos casos, se echó con César, del qual hovo un fijo, y después caso con Marco Antonio; y como ambos fiziessen la guerra a Octaviano con speranza de conquistar el Imperio Romano, en fin fueron vencidos y Cleopatra matóse ella misma con poçoña de sirpiente.

Cleopatra, mujer egipciana, fablilla y consejuela quasi de todo el mundo, aunque por medio de muchos reyes haya descendido de Ptholomeo Dionisio o de Ptholomeo Macedón, rey del Egipto, y fijo de Lago, o según opinón de muchos otros, siendo fija del rey Mineo, y haya venido por maldad y contra justicia a ser emperadriz, empero no fue tan esclarecida ni alcanço tanta fama por ser de linage tan alto y muy festejada por muchos grandes señores, quanto por haver sido muy hermosa; antes, por la contra, por su avaricia, luxuria, dissolución, crueza y desorden fue por todo el mundo más conocida (...). E dexando aparte los azeytes y preciosas uncciones de Arabia y los perfumes de Sabea y sus embriaguezes y dissoluciones, como este hombre guloso cadaldía se fartasse de magníficas y preciosas viandas, vino en razones –como queriendo enxalçar sus convites a Cleopatra– y díxole: «¿Qué cosa mayor y más magnífica se podrá dar a cena a alguna de cadaldía?». Al qual respuso la dissoluta mujer que si ella quería en una cena gastarí un cuento de oro.

Lo qual toviendo Antonio por imposible, empero deseoso de verlo y de comer y gustar, deliberó de experimentar lo y apostó con ella, y tomaron por juez a Lucio Planco. La qual, como en el día siguiente no hoviesse fecho más de lo ordinario, y ya Antonio se burlasse de la apuesta, mandó Cleopatra a los servidores que luego en esse punto truxiessen la segunda mesa. Los quales, ya avisados, ninguna cosa truxieron salvo un vaso de vinagre muy agro, y ella luego disolvió en él una perla de precio inextimable, la qual se quitó de una arracada que levava en la oreja, a fuer de las orientales por arreo, y luego que fue la perla dessecha bevióselas; y como pusiesse la mano a la otra que levava en la otra oreja de otro tanto valor para fazer lo mismo, luego Lucio Planco dio sentencia que Marco Antonio había perdido –y dize Plinio de aquella perla: *quod erat unicum opus nature*– y assí la segunda perla se conservó y la reyna quedó vencedora. La qual perla, después partida, fue levada a Roma al templo de Pantheon, que era templo de los dioses, y pusiéronla por arracadas a Venus, y mucho después fizo testigo a los que la miravan de la media cena de Cleopatra.

Después, tomada Alexandría, como Cleopatra con sus viejas mañas tentasse por demás de enlazar a Octaviano mancebo, según que antes había atraído a César y a Antonio a su carnal appetito, y nada aprovechasse, desdeñada y desesperada, después que supo la guardavan para llevarla como cativa en el triumpho, y ya desfiuzada de su salud, arreada y luzida como persona real siguió a su Antonio, y puesta cabe él y deseando morir, abiertas las venas de los braços, puso unas sirpientes, llamadas ypnales, que le beviessen presto la sangre. Algunos dizen que estas sierpes matan dando sueño, en el qual la desventurada resolvida puso fin a su luxuria y avaricia y a su vida, codiciando y deseando Octaviano –pusiéndole unos presillos enxarmadores a las poçoñosas heridas– de salvar y restaurarle la vida si pudiera. Hay otros, empero, que dizen ella haver muerto antes y de otra manera de muerte, ca dizen Antonio haver temido, en el aparejo y comienço de la guerra, que Cleopatra quisiesse complazer a su enemigo, y por esto no haver querido ni acostumbrado dende entonces comer ni beber sin salva.

[sigue]

Lo qual entendido y sabido por Cleopatra, por sanar la sospecha que de ella había concebido Antonio, y por mostrar su lealdad, con las flores del día pasado que había puesto en su corona y guirlanda, todas empozoñadas y puestas sobre su cabeça, atrayó a Antonio a burlar y jugar con ella, y andando la risa y juego, convidó al mismo Antonio que trocassen las guirlandas; y como Antonio quisiese beber y tomase una copa en donde ella había puesto de las flores de su guirlanda, defendiógelo Cleopatra y díxole: «Amado Antonio, yo soy aquella Cleopatra de la qual con tus nuevas y no acostumbradas salvas muestras tener sospecha, y aunque tú me has dado ocasión de te dexar beber la bebida mortal, y lo podiera fazer con razón, yo no lo consiento». En fin, como Antonio –ella descubriéndogelo– hoviesse conocido y apercebido la maldad, púsola en la presión y forzóla que bebiesse lo que ella le había defendido, y de esta manera dizen que murió.

La primera oppinión es más común, a la qual se añade que Octaviano mandó acabar la sepultura por Antonio començada, y fizolos ambos sepultar en uno.

∫

Documento V

[La invención de las letras y la revelación de Isis de las egipcias]
Colección de epitafios e inscripciones antiguas y medievales
siglo XVI
fol. 5v

BNE Mss/5973

DOCUMENTO V

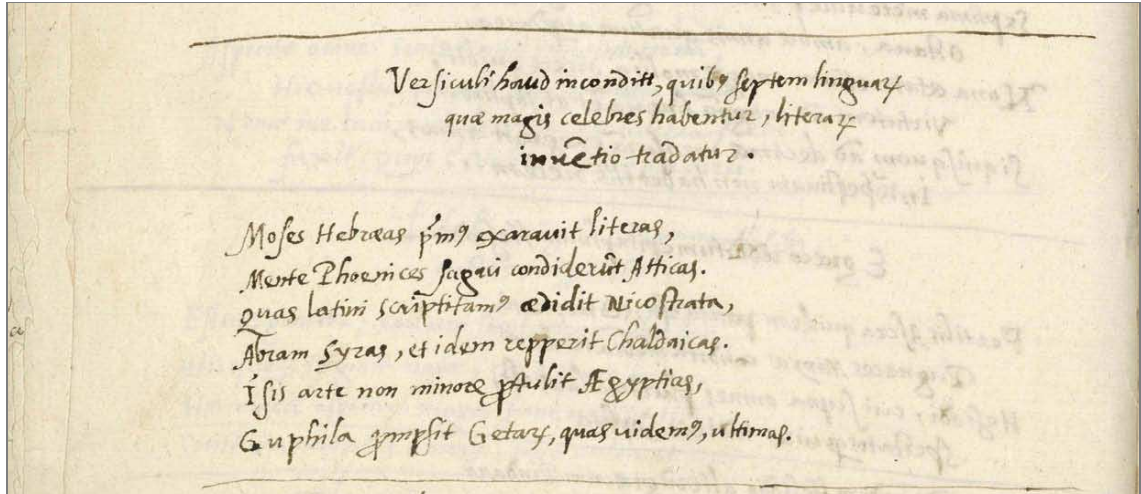
[La invención de las letras y la revelación de Isis de las egipcias]

Título del registro: *Colección de epitafios e inscripciones antiguas y medievales*Título en lomo: *Antiqua inscriptiones et epitaphia romana et medievalia*
siglo XVI

BNE Mss/5973, fol. 5v

Nota de procedencia anterior: conde de Miranda

© Biblioteca Nacional de España



*Versiculi haud inconditi, quibus septem linguarum
quam magis celebres habentur, literarum
inventio tradatur.*

*Moses Hebraeas primus exaravit literas,
Mente Phoenices sagaci condiderunt Atticas.
Quas Latini scriptitamus aedit Nicostrata,
Abram Syras, et idem repperit Chaldaicas.
Isis arte non minore protulit Aegyptias,
Gu[il]phila prompsit Getarum, quas videmus, ultimas.*

Versos nada toscos de las siete lenguas más afamadas,
tratando sobre la invención de las letras

Moisés [fue] el primero en trazar las letras Hebreas.
La mente de los fenicios ideó las Áticas.
Nosotros escribimos las de Latino, que divulgó Nicóstrata,
Abraham inventó las Sirias, así como las Caldeas.
Isis, con un arte no menor, reveló las [letras Egipcias],
Gu[il]fila dio a conocer las de los Godos, que tenemos por últimas.

∫

Documento VI

Juan de Pineda,
*Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica
o Historia Universal del Mundo divididos en cinco tomos*
Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588
lib. II, cap. 2, fol. 114v

DOCUMENTO VI

Juan de Pineda, *Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica*
 Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588, lib. II, cap. 2, fol. 114v.

[Descripción de fray Pineda sobre cómo se momificaba en el antiguo Egipto, según fuente bíblica (Gn 50) y según texto de Herodoto, *Historias* (II:86-88). La flecha roja señala inicio de lectura, hasta final del epígrafe].

Libro segundo

zientos y cinquenta y cinco de la creacion del mundo. Como el buen Ioseph vio muerto a su padre, dexose caer sobre su venerable cara dandola muchos besos, y vañando se la en lagrimas; y mandó luego embalsamarle el cuerpo, en lo qual se tardo tiempo de quarenta dias, y setenta en el llanto que el reyno de Egipto hizo por el, conforme a las costumbres de los Egiptios. Herodoto antiquissimo escriptor y con renombre de padre de la Griega historia trata muy de espacio de los ritos y estilo que guardan los Egiptios en lo de embalsamar de los cuerpos, de lo qual hizo relacion sumaria en este lugar la escriptura; y por tanto digo con el que de tres maneras ó grados viauan embalsamar sus difuntos los de Egipto; y que avia oficiales de aquel menester, que son los que en este lugar llama la escriptura medicos: y el grado primero era de los mas nobles, con los quales se hazian diligencias mas costosas. Lo primero sacauan al difunto el cerebro por las narizes con vn hierro recortado, y henchia de vnguentos olorosos el casco vazio del cerebro que llamamos los sesos: tras lo qual le abrian el vientre, y sacandole las tripas las lauaua muy bien hasta con vino Phenicio que era preciado: y despues se las rellenan de muchos olores, saluo de incienso, y tornan a meter en el cuerpo, y cosian le muy bien la abertura: y despues le saluan por setenta dias, y no por mas, so pena de yr contra la ley. Despues de auer estado en sal aquellos setenta dias le lauauan, y luego le limpiauan con vna saua de lino: tras lo qual le faxauan todo por todas partes con faxas de curo vntandole con mucha goma, y así preparado le metian en vna ymagen, o estatua de hombre hecha de madera a su tamaño, en la qual le ponian en la parte de su cara que les parecia, seguros que no seles corromperia. Los que no querian tanta coita, echauan vna melezina al cuerpo muerto, de cierta goma o refina de Cedro, y despues le echauan en sal por los setenta dias, en el postrero de los quales le hazian echar la melezina, y con ella salian los intestinos podridos: y con salitre le consumian las carnes; de manera que no le quedaua mas del curo sobre los huesos. Otros mas pobres se contentaban con lanar el vientre interiormente muchas vezes; tras lo qual saluan el cuerpo por los setenta dias, hasta que se secava, y le guardaban donde querian. Lo de los setenta dias no viene con lo de la santa escriptura, aunque dize auer se hecho segun la costumbre de los Egiptios; y si estotras ceremonias, o diligencias se hizieron en todo, o en parte, como aqui las digo; no tengo que determinar, y es creyble que se hazian algunas de las tocantes a los mas honrados.

§. 3.

De manera que los setenta dias del sal, da la escriptura al llanto que se hizo por Iacob: y aquellos acabados, hablo Ioseph a los principales del palacio, rogandolos mucho que le fuesen buenos amigos con el. y Pharaon: para que le diese facultad de ir a enterrar a su padre en la tierra de Chanaan, y el rey holgo dello. Note se aqui que no es este Pharaon el que saca a Ioseph de la carcel, y le hizo gouernador de Egipto; porque aquel ya dixé que se llamo Nephres, y fue el postrero de la Dynastia decima septima de los pastores, que se acabo a los treynta y vn años del reyno de Balo en Babilonia, al quarto año de la entrada de Iacob en Egipto: y al quinto año de la entrada de Iacob començo la Dynastia decima octaua de los llamados Diapolitanos, el primero rey de la qual se llamo Amasis, que reyno veinte y cinco años, y al año catorzeno deste murio Iacob, y fue llevado a enterrar de todos los hombres ancianos del palacio real, y de todos los graues del reyno: allende la familia de los hijos de Iacob, que fueron todos los que eran para se poner en camino: y lleuauó muchos carros y cauallos, hasta hazer vn grande acopamiento.

Gnes. 50.
Lleuan a enterrar a Iacob sus hijos.

ro,

Documento VII

Pedro de Escobar Cabeza de Vaca,
Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egypto y Monte Sinay,
En Casa de Diego de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1594
Canto V, ff. 26r-28r.

DOCUMENTO VII

Pedro de Escobar Cabeza de Vaca, *Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egipto y Monte Sinay*,
En Casa de Diego de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1594, Canto V, ff. 26r-28r.

CANTO QUINTO

fol. 26r

...No quise en este tiempo estar ocioso, y ansi fuy a ver las Momias que atrás dixé (cosa digna de ver y ser contada, y que al principio pone algun espanto). Ay ocho leguas de el famoso Cayro un /

fol. 26v

un arenal muy ancho por do a caso un Moro viejo caminando un día se hundió dentro del, mas de un estado pero saliendo de el, aunque con pena, a su casa se fue y llamó sus hijos para tornar allá y ver el secreto que en el boqueron oculto estava imaginado ser algun thessoro que remediar pudiesse la pobreza que a sus hijos y a el necesitavan a sustentar con el sudor sus vidas. Y no les salió vano el pensamiento, que aunq fue thessoro el que hallaron, su valor era, y como dize el vulgo, oro es aquello todo que oro vale. Al fin quando el padre con los hijos una gran cueba al cabo descubrieron que iva por llano mas de una gran milla por la qual caminando luego vieron un estraño espectáculo de muertos. Mugerés y hombres, todos arrimados a las paredes de la cueba obscura. Tan /

fol. 27r

Tan enteros estavan estos cuerpos con sus pellejos, sus cavellos y uñas como si uvieran muerto en aquel día. Todos ellos estavan muy vendados con unas tiras de un pintado lienço sobre cierto vetun, que antes ponían el qual de corrupción los preservava. No uviera nadie que aquel lienço viera que creyera aver mas de quatro días que estava allí (tan nuevo y tal estava). Lo qual de allí saliendo publicaron entre todos los Moros sus vezinos, tanto que como caso tan estraño llegó la fama a toda la morisma y escudriñando algunos sabios de ellos la razón verdadera, el como y quando se juntaron allí tantos millares de cuerpos muertos como dentro avía. Hallaron por historias, que en el tiempo que Faraon reynava en Egipto que eran Gentiles todos, y adoravan a diferentes y contarios dioses, qual /

fol. 27v

qual al vezerro, qual al sol, y luna, todos en fin a lo que mas querian y que uvo en aquel tiempo un sabio Magico que hizo aquella cueva tan estraña de tal virtud que a todos afirmava[n] que qualesquiera que en ella se enterrasse forçosamente al mundo bolvería. Creyeron todos lo que el sabio dixo y cumplir lo mandavan a la muerte ungiéndose en el punto que morian con el betun que he dicho y no uvo nadie que acabe de entender de que es compuesto [.] Despues se hazian vendar con aquel lienço y dentro del vientre cada qual ponía el ydolo de el dios que el adorava [*recuérdese este detalle cuando se lea el fragmento de un texto de Jean Bodin ofrecido en el corpus del trabajo*], los mas ricos de oro, otros de plata, algunos de laton, de hierro o barro, y muchos de ellos en papel pintados. Estos por carne momia ahora se venden a muchos mercaderes que los llevan por infinitas partes de la tierra cuyo valor al Turco contribuyen el /

fol. 28r

el Moro que la cueva a descubierto aviendole dexado el Turco solos los ydolos que tienen en los vientres que le valen la summa de dinero. A ver la cueva fuymos como he dicho por la qual nos baxaron uno a uno con una cuerda por el cuerpo atados a todos los que fuymos a entrar dentro, encendida en la mano una candela. Mostróme el Moro mucho de los ydolos (cosa mucho de ver por la antigualla de sus hechuras), de los quales vimos aver, que estavan hechos tres mil años la profecía que el Sabio publicava de que los que allí estan buelvan al mundo hallamos ser verdad por nuestra quenta, pues los llevan de allí a Francia, Alemaña, a Italia, a Inglaterra y otras partes, donde usan de ellos para carne momia.

Documento VIII

Bernardino de Laredo,
*Modus faciendi cum ordine medicandi
a medicos y boticarios muy comun y necessario,*
Juan Cromberger, Sevilla, 1534
«Parte Segunda Antidotol»
ff. 181r-182r

DOCUMENTO VIII

Bernardino de Laredo, *Modus faciendi cum ordine medicandi a medicos y boticarios muy comun y necessario*, 2ª edición: Juan Cromberger, Sevilla, 1534, «Parte Segunda Antidotab», «De emplastros», ff. 181r-182r.

[La flecha roja señala el capítulo añadido en esta segunda edición del *Modus faciendi*, en el que aparecen «momia límpida» y «carne momia límpia», también rotulados en rojo].

De emplastros. fo. cxxxi.

dessele onça y media de cardenillo cernido a modo sutil siédo bié encozporado antes q se pueda enfriar: y si se le añidieren. iiii. 3. de vngüeto basilicon simple o compuesto sera mas suave mas bládo y dulçozatiuo: y terná el medio entre punto de emplastro y vngüento, eche se en sus escudillas: o si el vngüeto no se echa podrá se hazer magdaleones y guarde se y sea gastado.

¶ Posse.

Q de muy grande y muy secreta esperiécia en qualquier llagas viejas q puedá recerbir cura puesta a manera de parche: y siédo la llaga tal q la toque roba et vngüeto en qualqer parte del cuerpo: y en abiertos lamparones: y aun en llagas contragiosas y de ruyñ dispuñció quita el dolor: y digiere y mudifica y encarna: y cicatriza sin coméçar la vna obra hasta ser la otra acabada: y para muy muchas curas no ha menester otro vngüento guardada la relacion d ordenado regimienro/peniédo el pie enfermo en el lecho: y el brazo llagado es el pecho vno sea nuestro ayudador.

¶ Socrocio imperial de muy copioso secreto.

R. Litargiri. 3. viij. Olibani masculi 3. ij. Coraloru rubeoru. 7 alboru. añ. 3. ij. Margaritaru non pforataru. 3. ij. Itē sanguinis draconis de guta. 3. ii. Arrha electa. 3. i. **Momia límpida.** 3. f. Litargiri. 3. ij. f. ioris enis. 3. f. Gummi arabici. 3. f. Castorei. 3. f. Croci. 3. ij. Orobij. 3. f. Aristologie rotunde. 3. f. consolide vvisualis. 3. f. Armoniacti. 3. f. oppopanaci. 3. f. Saluanti. 3. f. ambra 3. i. v. loco eius musci gra. iij. pánorū Aurei numero. xij. storacis liquidi. 3. j. Cerebentine de alsocibus: alias debeqz: hoc est purissima y electissima. 3. ij. cere purissime rubee. 3. f. olei antiqui electi. 3. viij: acetinigni optimi. 3. viij. fiat secundum artem.

¶ Posse.

Qsta cõposició se intitula imperial: d notando la estima de su precioso.

Yten dize de muy copioso secreto: porque esta es la primera vez que se imprime y se publica. E porque fasta agora ha estado e guardatá oculta y escõdida q pocos la hã praticado: pero la opaciõ della en muy muchos se ha mucho bien conosciódo: porq por lo mas ha estado en poder de dos notables psonas q a su costa en su secreto la hã hã ser y por modo d limosna la dauã de gra a muchos. Despues la ouo vn frayle cõfesso: for del vno dellos q tambiã la guardo mucho. En estos dias la oue yo d vna notable señora doña Aldaria de velasco q es camarera mayor dela serenissima Reyna de Portugal. La q por especial gra me la dio y e do dos frayles por ella ala corte de aq̄l Reyno. En nombre de aq̄ta cõposicion me dizen q ha sido hasta agora: socrocio d la cõdessa de Baç. El posse se estúe con muy grã p rogatina a q̄lesquier llagas viejas delas q les corroe q̄ta q̄quiera putrefactiõ: y por tanto no se ha d maravillã q̄n viere q̄ de muy pequeñas llagas haze llagas muy e tentas: porq̄ no sabe cessar de mudificar la llaga hasta ponerla en lo límpio aunq̄ la lle gue a los huesos: y si hueso ay cõmouto tambiã lo suele facar: y despues boluiedo a engrosar carne trae la cura a pfectõ pa dar grã gra a dios. Cũsto he yo el socrocio he cho y tenido lo en poder / no empo por manera q̄ lo pudiesse aplicar: mas d tãtas y tales psonas he sabido esta obra suya q̄ es razón de no tener de ella dubda: y aun d mada tener dlla aq̄ste credito su muy buena graduaciõ y cõposició preciosa. El modo dela aplicar es/ en parche tã ancho como la llaga y de tãta corpulencia como dos cãtos d reales dos veces al día mudador vna vez vno y otra otro: y puede el parche durar ocho dias en su virtud siédo cada vez muy bié límpio y bié guardado como se q̄ta ala noche y se pone ala mañana siédo la llaga lanada cõ vino blã como frío: y si se siente calor sea cõ agua luminosa.

U que q̄da q̄ desir es q̄ si en todo este libro no ouiesse otra casa escripta mas de aq̄stos dos secretos/ este vngüeto d bi

Parte segunda antidotal.

hora q̄ esta p̄uesto magistral / y el seccroio p̄stárrissimo: sería biē empleado el p̄cio q̄ se pued̄ dar por el. Por todo sea ḡtia a dios: y é resoluer apofsemas ⁊ tribosidades curables: y en quitar dolores frios aun tiene prerogatiua y no poco de estimar.

is faciendi.

is es a saber: armonia q̄
oppona aq̄: se pesen
las pudiere ser: ⁊ su pe
d largo: partá se en pe

queñitos pedaços ⁊ cubrá se biē cō la parte del vinagre q̄ les fuere menester: ⁊ assi se dex̄e estar en escudilla / o salsera: hasta otro segundo dia.

¶ Té lo q̄ queda del vinagre q̄ se m̄dio é la recepta j̄ute se cō las. viij. 3. de azeite y se ra en cazo estañado, o en muy vedada caçuela ⁊ cueza en manso hervor: ⁊ cōsuma se el vinagre: ⁊ quitádo la d̄i fuego purifiq̄ se el azeite: de manera q̄ si gota del vinagre le quedo por cōsumir aq̄lla le salga fuera.

¶ Té en aq̄ite azeite frio se incorpore las viij. 3. del litargirio lipio y de boja d̄igada ⁊ sutilmente cernido: y en espacio d̄ media hora no se dex̄e d̄ mecer cōtinuamēte a vna mano y dex̄e se por vna hora reposar: ⁊ en tanto se moleran los corales y el aljofar en polvo mucho sutil: tēga se la manera d̄os moler q̄ le esta señalada en diamargaritō frigidio: moliedo piedras preciosas o q̄ les quiera fragmentos: sabiedo q̄ margaritarū nō p̄ozatarū quiere dex̄ir aljofar menuda no hozada. El enciēto masculino tábiē sea en polvo sutil / ⁊ junto con los corales ⁊ aljofar sea en vn papel guardado.

¶ Té la sangre de drago que sea de gota escogida se cierna en polvo sutil.

¶ La mirrha sea muy clara / y en polvo muy delicado.

¶ La carne momia limpia sea cernida: como mirrha.

¶ El litargirio dos onças se cerna tan sutil como coral.

¶ Goma arauiga sea cernida d̄igadamēte.

¶ Castoreo sea cernido como goma arau.

¶ Alcafran sea tan molido / que no pueda

tener tomo.

¶ Siente de orobios que son yezgos / se ciernan tambien a modo sutil.

¶ Aristologia redonda / se cernira como orobios.

¶ Rayz de consueta comun sera en polvo sutil como la aristologia. destas diez cosas se puede j̄utar é solo vn papel el polvo.

¶ El cardenillo o flor eris se cuece al moler pa q̄ no poluorize cō pocas gotas d̄ azeite y cierna se sutilmēte y este é vn papel por si.

¶ El amber o almizque se muele sin golpe: ⁊ quando este biē menuda mezcle le poq̄ to a poco molido y remolido los poluos del aljofar ⁊ coral.

¶ Los panes de oro se del menuse y muelelan y remuela cō aq̄sitos m̄s mos poluos fin salir del almirez hasta q̄ el oro no tenga tomo por si / o q̄ poco se parezca: ⁊ tomen se a q̄estos poluos a guardar en su papel como estauan primero.

¶ Tem la caçuela o cazo que tiene el litargirio ⁊ azeite se poga en muy m̄s fuego donde sin dex̄arlo de mecer ni por vna auemaria / cueza delicadamēte hasta q̄ parezca q̄ se viene a parar p̄to: y en este espacio o primero las gomas q̄ se está en el vinagre se repicna y derrita sobre delicado fuego / debaratado el espátula sus partes y partecicas: y quando debaratadas se passe o por tela de cedazo de cerdas / o con colado: d̄ purgas cō gr̄a liberalidad d̄ nie neamiento de espátula: por t̄to q̄ no se yele ni sea malas d̄ passar. E quando assi está coladas tomē se a poner al fuego: o digo é m̄s rescoldo y cōsuman el vinagre cō continuo mecimiento. y estando assi callētes apartadas ya del fuego echē sobre ellas poco a poco el litargirio q̄ se tiene en la caçuela con continuo mecimiento. De manera q̄ las gomas y el litargirio cozido tēgan y gualmēte cuerpo. E de la terebentina y el estoraq̄: quido ⁊ la cera mēdamēte cortada ⁊ muy delicadamēte se derrita cō continuo mecimiento a vna mano: assi q̄ sea todo vn cuerpo / ⁊ cozido cō entera m̄s cōbre saque se con la espátula algunas gotas: las q̄les se dex̄e

Documento IX

Lluís Ponç de Icart [sic]
Epigrammata Tarraconensis
siglo XVI (finales)
fol. 118r/118v

BC Ms. 1779

DOCUMENTO IX

Lluís Ponç de Icart [sic], *Epigrammata Tarraconensis*
siglo XVI (finales), fol. 118r-118v | BC Ms. 1779

fol. 118r

118

TSIDI. AVG. dic. Ipsi Augustae
 sacrum in honore. Et memo
 riam in iudic. sabina clodia
 p. m. mater. Ipsi enim filia
 fuit inachi, prius. 10. ditta, regi
 na a deo aegyptiorum,
 quia late integz imperave
 rat, multaq. aegyptij como
 da fecerat, et licet eis in
 f. et adeo diu num
 post. mater. inerat hono
 rem qd si quis diceret eam
 hanc rem fuisse, capite ve
 niebat plebendy, ac dei sege
 rem inuenit ipso, et inde
 p. m. marito Regi et eius con
 siliario Allexandro demostro
 um, et postea cererem ditta
 fuisse quida. aut. ant.
 et q. m. habuisse nomen.
 sequit. nota. Ipsi epitaphi
 um
 Ego sum aegypti regina
 a Mercurio erudita que
 ego legibus statui nullus soluet
 ego sum mater Osiridis
 ego sum prima frugum inventrix

fol. 118v

ego sum cui mater
 et pater in aethiopia refulgens
 in aethiopia vrbis condita est
 gaude gaude pater que me
 nutroli
 de hinc modum de loquitur Alex
 ab Alexandro in 6. lib. genial. cap
 4. et in cap. 9. et lib. 4. cap. 17.
 et lib. 5. cap. 10 tradit quibus scilicet
 in res etiam permissam erat
 quidem sine ratione perire
 ubi dicit quod in lib. 5. et in cap. 12.
 lib. 3. sacra animalia ista et propria
 victima esse Aethiopes, et alia plu
 ra in diversis libris et capitulis de
 ista scriptura qua pater videtur potius

III VII. Viarum curandorum
 in lapide incipi in fabianis presens
 sic quartum vii viarum curanda
 rum tribuimus militum legio
 in prima vel septus primus quos
 tot provincia Achaia curanda
 cundo fecit. quatuor enim sine
 quatuor qui cum viarum age
 reat ut inquit Porphyrio in l. 2. §.
 deinde cum esset necessarius ma
 gistratus, Constantinus fuerunt tem
 pore quo et centum quatuor pro libris

Documento X

Francisco de Villalpando
Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio (...)
en los quales se trata de las maneras de como se pueden adornar
los edificios con los exemplos de la antiguedades
En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552

Añadido a la obra:
Tratado de algunas cosas maravillosas del Egipto
ff. LXXIXv-LXXXr

DOCUMENTO X

Francisco de Villalpando,
Tercero y Quarto Libro de *Architectura de Sebastian Serlio* (...)

En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552

Añadido a la obra: *Tratado de algunas cosas maravillosas del Egipto*, ff. LXXIXv-LXXXr

DE LAS ANTIGVEDADES.

TRACTADO DE ALGUNAS COSAS MARAVILLOSAS DEL EGYPTO.

V Erdadetaméte las cosas de los antiguos Romanos fueron excelentes y casi maravillosas. Pero que pudiera ver las cosas de los Griegos, las cuales ya está cosas de struydas y desbecbas, y de sus selnojos Roma y Venecia está en muchas partes adornada de ella, no tuentera en muchas de los Romanos, por q en grã cãtidad les sobrepujã en las cosas de edincios, porque fuerõ tan grades las cosas de Egipto q mas ay na se pueden tener por increíbles, como cosas de fabulas, que excederã y si no fuisse por q Diodoro Siculo dize q el mismo vio algunos vestigios de algunas dellas, yo no las tenia por ciertas, pero assimalas tãto vn hombre tan autheico q me las haze creer. Y entre otras cosas admirables de q trata es de vna sepultura de vn rey de Egipto llamado Simandio, el qual en grãleza y generosidad no tuuo para sí esta sepultura la mas superba y mas maravillosa q jamas por otro ningun rey fue edificada. El circuyto de ella era de diez estadios, q reducidos en nuestra cuenta es vna milla y vn quarto, q es casi media legua. Primeraméte la puerta deste edificio era adornada de muy estrañas y excelentes piedras admirablemente labradas y polidas. Y en entrando por esta puerta se daua en vn andrivo o calle q tenia de largo de diez y siete y veinte braças, q era da braça a mi parecer por las q se poné en los edificios passados de Roma deue de ser como tres quartas de vara de medir de España, el q era cubierto y tenia de alto cerca de quarenta y cinco braças. Al cabo desta calle se entraba en vn Peristilo, que es vn patio quadrado todo cercado de corredores, y cada corredor tenia de largo quatroçenta y quarenta braças. En estos corredores en lugar de colunas eran puestos animales puestos sobre los pies trateros todos de vna piedra entera. Fia alto de cada vno era ð diez y seys braças: sobre los quales en lugar de Lincheles o Architraue era puestas vnas piedras tan largas que alcãcãvan del vno al otro. Estauan estos corredores cubiertos de bouedas, y todas pintadas y adornadas de vn estrellado de vn azul ultramarino y de Arabia. Deste patio se daua en otra calle como la primera, mas era de escultura algo mas gruesamente adornado. Y en entrãdo en esta calle se vian tres estatuas de marmol de mano del gran escultor Menon, la vna de las quales se dize que la medida de su pie tenia mas de siete braças, por dõde en grãdeza era muy mayor que todas las estatuas de Egipto. Cerca della estauã las otras dos, las quales en grandeza no lleguã a las rodillas de la primera. La vna destas estatuas era dedicada a la hija de Simãdio, y la otra a su madre del mismo Simandio. Aquesta obra deste edificio no solo por su grandeza, mas por su maravillosa hechura era tenida por admirable, y por las variables y estrañas piedras de q estaua labrada fue tenida por excelente. Era toda esta obra labrada y asentada con tãto primor q en todo ello auia ninguna cosa saltada ni quebrada: y era las piedras de vn color, q no se via macha ni jura, ni cosa q tuuiesse fealdad. Y en algunas piedras puestas por su cõcierto auia letras e scriptas q dezã, YO SOY SIMANDIO REY DE REYES, SI ALGUNO DESSEA SABER QUIEN YO AYA SIDO, Y A DONDE HA LLEGADO MI GRANDEZA, PASSE A ALGUNAS DE LAS OBRAS MIAS. Auia otra estatua del retrato de la madre de Simãdio, la qual era de vna pieza entera de marmol, tenia de alto veynete braças, y tenia sobre la cabeza tres coronas de Reyno, para dar a entender q auia sido hija, y muger, y madre de Reyes. Y passãdo deste andrivo por vna puerta q no deuia de estar muy descõpuesta, se entraba en otro patio muy mas noble y primaméte labrado q el primero, por q enel auia en las paredes esculpidas de escultura admirable, la guerra q Simãdio hizo contra los Debatrianos q le auia sido rebeldes, y entre ellos venia el hijo del Rey q los señoreaua, contra los quales el rey Simãdio hizo vn exercito grãde y poderoso q lleuaua enel q̄trociẽtos mil hõbres de pie, y veynete y cinco mil de cavallo. Este exercito era partiãdo en quatro batallas. En la primera era esculpido el como tenia cercada vna ciudad muy grande por la parte q la cercaua vn grã rio, y despues assi como cobatiendo el rey con vna parte de los enemigos, con ayuda de vn leon domestico q tenia, en empeçãdo a combatir se auia puesto los enemigos en huyda. Y en la segunda parte estaua despues de auer vencido la batalla, todos los enemigos en prision, a los qles mudo el Rey atar las manos y cortar los genitales, para dar a entender que auia sido de animo vil pues le auia sido traydores, y q para defenderse tenia poca fuerza en los cuerpos. Fia tercera y q̄rta parte estaua admirablemente esculpido, y de pintura adornado y retratado los sacrificios y el triũpho del Rey, hecho señor de sus enemigos. Estauã cerca deste patio dos estatuas muy grades de vna pieza enteras, las qles tenia de alto veynete y seys braças cada vna, a las qles se yua deste patio por dos andritos o calles, entre las qles auia otra calle en medio, por la qual se yua a vna casa q estaua en medio ditas figuras, toda leuãrada sobre colunas q por cada lado desta casa tenia de largo dozientas y veynete braças, dentro de la q auia hartas estatuas de maderas muy estrañas, como si dixesemos de Linalos, o de Cedro, o de Acipres, los quales representauã vna manera de hõbres q estauan disputãdo en iuyzio cada vno sobre su causa, los qles estauã esperando el parecer de aquellos q en iuyzio dan las sentençias, los qles erã trayta, y enel medio dellas estaua el rey en su trono pa juzgar, del cuello

del qual tenia colgada vna ymagẽ q llamãba de la verdad, la qual re.

ojos cerrados, y a sus pies vna grã multitud de libros. Fia figura era para significacion q los jueces en sentençiar han de ser enteros y sin macula, y q el juez ha de juzgar solamente la verdad, sin tener consideracion a otra ninguna cosa. Pero dexado esto entrãdo mas adentro por la casa, estaua vna grã sala, q por todos los lados della tenia muchas maneras de aposentos, o cõdiçias, en las quales auia mesas puestas y enellas grã diuersidad de viertes de manjares para comer. Entre las estancias auia vna mas preminẽte, y en ella esculpido y de varias colores adornado el rey, el q estaua ofreciendo sus Diones todo el oro y la plata q en aq̄l año auia auido de sus tributarios, la q̄l suma toda reduzida en plata, estaua escrípta q auia sido tres millones y dozientas mil minas, q es cada mina treenta y cinco libras de peso. Despues desto estaua vna libreria, sobre la puerta de la qual estauã e scriptas vnas letras q dezian ANIMI M F D I C A M E N T V M. Que quiere dezir, la medicina del anima. Despues desto se seguiã las imagines de todos los dioses de Egipto, capaces para hazerles ofrendas segũ a cada vno mas o menos le parecia q era obligado. Vn poco mas adelante estauan la diosa Osiris y los otros reyes q señorearon a Egipto. Y finalmente todos aquellos q auia sido de algun prouecho y vtilidad ala vida de los hõbres y de su patria, auia en ensenarles a seruir y sacrificar los dioses, como en administrar justicia. En lo vltimo desta casa auia vn edificio real, en el qual estauan veynete columnas colgadas a iupiter y a iuno. En la parte de encima deste edificio estaua puesta la estatua del rey Simandio, y en aquel mismo lugar era sepultado su cuerpo. Al rededor deste edificio auia otras maneras de aposentos pequetos, en los quales estauã pintados todos los animales dispuestos a los sacrificios de Egipto, y todos ellos parecian q yuan subido a la sepultura, la q̄l era cercada de vn gran cerco de oro, el redõdo del qual era de trezientas y sessenta y cinco braças, y tenia vna braça de grueso, y en cada vn braço estaua escrípto vn dia del año, y el salir, o assomar, y el trasponer de las estrellas, y sus significaciones, segũ la doctrina Egypcia. Aq̄te cerco de oro dize q fue traydo enel tiempo q Cambises y los Perlas señorearõ en Egipto. Aquesta sepultura del gran Simandio no solamente fue la mas rica, mas fue la mas biẽ ordenada y labrada, por dõde fue la mas admirable de todas. Fue tambiẽ despues de algunos años vn rey en Egipto llamado Miris, el q̄l en la ciudad de Meni edifico el Propileo hazia la parte del norte, obra entera de las otras mas excelente. Aqueste mismo rey fue el q poco mas de vna milla fuera de Meni hizo cauar vn lago de maravillosa vtilidad. Fue de tanta grandeza de obra q casi es increíble, por q tenia de largo tres mil y seysçientos estadios, q son quatroçientas y cinquẽta millas. Tenia de fondo por muchos lugares cinquẽta braças, y cada braça era vn estadio de vn hõbre. Este lago hizo para vtilidad de todo el Egipto. La grãdeza de su profundidad y el mterio del Rey no se podria acabar de loar en gran tiempo enteramente, por q considerando el rey Miris el crecimiento del rio Nilo ser incierto y inestable, y por q segun la tal creciente la tierra produzia mal o bien los frutos, hizo cauar este lago o estãque para recogimiento del rio Nilo, por q algunos vezes si creciese sobre manera el agua q saliese de la madre del rio, no desfructase ni destruyese la tierra, y tãbien por q quando no crecía, por falta de agua no se perdesen los frutos de la tierra, para este efecto hizo hazer desde el rio hasta este lago vn calce q tenia de largo ochenta y cinco estadios, q son diez millas y media, el qual calce tenia de hõdo por muchas partes çieco y sessenta braças de las de a tres quartas. Y por este calce venia a dar el agua del rio enel lago, allegauan en el muy grandissima cantidad de agua, las qual despues echãdola por sus conductos regaba todos los campos. Hizo vna manera de cerramiento en la boca por donde entraba el rio enel calce, la qual costo increíbles dineros, por q no se abria ni cerraua ya mas que no costasse cinquenta talentos, q cada talento valia seysçientos escudos. Aqueste estãque aun estaua en su ser enel tiempo de Diodoro Siculo, y se llamaua Miridia, el qual nombre se le puso por auer sido su fundador Miris. Enel medio deste lago dexo vn grã espacio leuãtado fuera del agua, y enel edificio su sepultura cõ dos pyramides la vna cerca de la otra, y cada vna dellas tenia vn estadio de alto. La vna pyramide fue para el; y la otra fue para su muger. En cima destas pyramides puso dos estatuas de piedras los retratos suyos, asentadas con grã trono y autoridad. Esto hizo por q pãlana q despues de muerto por medios desta tan insigne obra dexar de su virtud immortal memoria. Otro Miris, o verdaderamente Matrone, de ay a algunos años fue rey de Egipto, el q̄l edifico vn monumento, y se llamo el laberinthio. Edificio fue verdaderamẽte maravilloso, y no tãto por la grãdeza de la obra, q̄nto por la dificultad q auia para ser imitado, por q era de cho de tal suerte q la persona q en el entraba no podia del salir si no lleuaua muy buena guia. Despues vino Dedalo architecto en Egipto, y maravillado de ver esta tan excelente obra, con su grande habilidad como la forma y hizo otro como el al rey Minos en Creta, el q̄l en nuestro tiempo, o por la malicia de los hõbres, o por la largueza del tiempo esta ya cõsumido y de hecho. Y el de Egipto dize q aun hasta el presente dura. Chemide despues de otros siete reyes reyno en Meni. Este fue el q hizo la mayor pyramide la qual es cõtada entre las siete obras maravillosas del mudo. Estaua esta pyramide desuãda de la ciudad de Meni hazia la parte de Libia çieco y veynete estadios, que son quinze millas, y estaua desuãda del rio Nilo quatroenta y cinco estadios, q son cinco millas y media. Esta pyramide por su grandeza y por su innecion ponia espanto a todos los q la mirauan. Era de forma

LIBRO TERCERO.

L. III.

quadada, y tenía de asiento por la parte de la base, o pie della, por cada una de los lados, setecientas y sesenta braças, y de alto nouecientas y setenta braças. Esta braça no se ha de entender q̄ fuesse estado de vn hombre cada vna, sino de a tres quartas de vara de medir de España, como ya tenemos dicho: esto digo debaxo de consideracion, y tambien por q̄ algunos edificios passados estan medidos con estas braças de a tres quartas poco mas o menos. Pero sean de vna manera o de otra, es cosa q̄ pone espanto considerar tan gran obra. La plaza q̄ tenía en el senecimiento, o punta, era de sessenta y cinco braças por cada quadra. Esta pyramide era toda de vnas piedras durissimas q̄ son muy mas duras q̄ marmol, la qual piedra por la dureza era muy dificultosa de labrar, pero despues de labrada es durable para siempre. Estas piedras dizen q̄ fueron traydas de los fines de Arabia, y fueron labradas con cierta manera de machinas q̄ llamaua Argini, por q̄ aun no auian hallado hasta entoncez herramientas con q̄ la brar la. Obra es como parece maravillosa, y muy mas lo parece porq̄ fue fundada en medio de vna region muy arenosa, en la qual despues de labrada, no quedo memoria, no solamente de las machinas, o argini, pero la menor raja de piedra del mundo delas q̄ saltaria al tiempo del labrarlas. Al fin digo q̄ aunq̄ es grande auiso se buscasse, no se puede hallar la mas pequeña cosa, anq̄ de las piedras como de otras cosas, q̄ para hazer cosas semejantes son necessarias. De las quales por mucho cuidado q̄ en limpiarlo despues de acabadas se tégan, siépre quedā algunos vestigios o rastros dellas. Pero esta Pyramide esta hecha de manera q̄ antes parece q̄ fue allí criada por la mano diuina, q̄ hecha por las manos de los hombres. Dize q̄ para hazer esta Pyramide fuerō diputados trezientos y sessenta mill hombres, y q̄ tardaron todos ellos en acaballa cerca de .xx. años, a los quales para su mantenimiento se les daua, verduras y ajos y cebollas y otras verduras, cenio qual se gasta mil y scyçientos talētos. Fue el fundador de la segunda pyramide de Cabreo rey de Egipto, la q̄ era también de la manera y de la misma piedra q̄ la primera, aunq̄ no era tan grande, por q̄ no tenía por cada lado mas de vn estadio, y no tenía entrada mas de por vna hazera, Mizerino sucesor de Quizino q̄ reyno despues de Cabreo, comēço la tercera pyramide,

la qual no se acabo, porq̄ se murio Mizerino. Tenia en el pie o asiento por cada vn lado quatrocientas y ochenta braças: estaua en ella escipito encima hazia la parte del Norte el nombre del fundador q̄ se llama MICE R I N V S. Demas destas tres Pyramides que tenemos ya dichas auia otras tres de la misma forma q̄ la primera, sino q̄ de grādeza no eran tan grandes, por q̄ no tenía por cada vn lado mas de .ccc. y .xx. braças. La primera destas tres pyramides hizo Armeo. La segunda hizo Amalo. La tercera Dimasio, todos reyes de Egipto. Despues fue vn rey en Egipto llamado Sabaco, al q̄ despues de auer gouernado el Reyno quinze años admiral leuante, y con muy grā pujāca sostenido su estado en grā contentamiento de toda la Republica, para gratificarle y agradecerle el bien en q̄ les auia sostenido, por los doze gouernadores del reyno fue acordado, y en consentimiento de toda la Republica, q̄ le fuesse edificada vna sepultura despues de muerto, porq̄ así como en la vsta con vn unico valor en grā tranquilidad auia gouernado el Egipto, así despues en la muerte tuuiesse la gloria de estar sepultado en vna sepultura admirable, en la qual queria passara todas las delos otros reyes passados. Era tan collosa y con tanta magnificencia aquesta obra labrada, q̄ si se acabara primero q̄ entre ellos ouiera discordia, ouiera menester gran légua para contar de sus excelencias, por q̄ passara en gran distancia a todos los otros reales monumentos. Todas estas cosas a mi parecer fuerō verdaderamente dineros inutilmente gastados, aunq̄ ellas eran obras maravillosas, jamas de mi las tales cosas serán loadas, fēdo como eran vanas y dañosas: en mas terca a todos ouiera discordia, ouiera grande quisieren labrar casas, o palacios, o semejantes edificios para el uso de los hombres, especialmente si son templos o monesterios con las formas y ornamentos q̄ les conuiene, por q̄ verdadramente la concordācia y la hermosura de los edificios dan grā contentamiento a los que los abitan, y dan grande gracia y componen y adornan mucho a las ciudades, y dan gran plazer y deleyte a todos los q̄ los miran. Pero con todo esto digo q̄ es de tener en mucho y por ello dar grandes gracias al Rey Miris por auer edificado aquel gran lago que tenemos dicho, por que era de grande utilidad y aprouechamiento para todo el Reyno.

A LOS LECTORES.

Discretissimos Lectores, siempre fue mi intencion de no tener encubierta aquesta pequeña habilidad de que Dios fue seruido de dotarme, pero de exercitarla fructuosamente en aprouechamiento de todos los que se querran ayudar con parte de este mi trabajo. Y a esta causa ya ha tres años que yo he dado algunas reglas, de como se deve de hazer alguna parte del Architectura, y tambien bien prometí otros feys libros que tratassen dello mismo, en muy breue tiempo. Y de donde aya procedido que por mi no fuesse el tal prometimiento cumplido, los que lo saben me podran desculpar, a los quales y no a mi les sera mas suficiente decirlo. Se dezir que por mi buena voluntad no ha quedado. Pero por no dexar lo que desta empresa me faltaua por acabar, aun que era tanta carga para mis flacas fuerças, tuue necesidad de suplicar al magnanissimo don Francisco Rey de Francia que para ello me vydasse, como por la carta, o prohemio que esta escripta en el principio deste libro se puede entender: y su Magestad me dio cierta esperança para ayudarme. Por donde debaxo del real nombre fuyo, y en beneficio de todos los que deste arte se quieran aprouechar, me determine de publicar por el mundo aqueste libro: y si los otros cinco tardaren en salir a luz, no se me eche a mi la culpa, sino a la mala dicha que yo tengo con los Principes, los quales despenden sus grandes thesoros y riquezas con todos sabēn: y desto tienen la culpa las mas vezes sus priuados y consergeros. O liberalissimo Mecenate, la tu fama y nombre vna para siempre: por que tu con repartir los bienes de tu señor por todos los que virtuosamente se exercitauan, heziste que yo fama y nombre dure en eternum, adonde se hallara al presente en el mundo quien te parezca? Pero dexado esto y tornando a mi proposito, yo conozco verdaderamente hablando, no auer heçho tan cumplidamente las formas de algunos de los grades y maravillosos edificios. Y desto ha sido la causa, si alguna falta ay en ellos, no los auer podido ver personalmente, aun que para los que no he visto, los he hecho con informacion de hombres en esta doctrina muy experitos. Por tanto si en algun lugar dellos se hallare algun error, anq̄ en las formas como en las medidas, no se me atribuya a mi el tal defecto, pues no es razon. Y si yo he hablado con algun atreuimiento, o dicho mi parecer sobre alguna antigüedad, cosas con razon dignas de tener en mucho, no lo he hecho como juez reprehendedor, pero como puro imitador del buen Virruuio he dicho mi parecer sin malicia ni doblez ninguno: esto para auertir y auisar a todos aquellos que lo esten: por que si los tales se quisieren aprouechar de algunas de las cosas antiguas, sepan hazer eleçtion y contrahazer de lo perfecto y bien entendido, y desechar las cosas que estan desconcertadas. Y si a caso ouiere alguno mas aficionado a las cosas de los edificios antiguos de los Romanos, que enamorado de la graciosa y bien entendida doctrina de Lucio Virruuio, y me quisiesse contradizeir en mi ausencia, tomad las armas que conuienen para defenderme todos los hombres deste nuestro tiempo, los quales de la doctrina de nuestro tan excelente autor estays llenos. Entre los quales suplico en Venecia al magnifico Grauiel Vendamine gran reprehendedor de las cosas licenciosas y mal ordenadas: y anq̄ mismo a Micer Marco Antonio Micheli excelentissimo en imitar las cosas antiguas: y en Bolonia mi patria al cauallero Bachio, y al de gran iuyzio Micer Alexandro Manzolo, y a Cesar Cefareno Lombardo, y a todos los otros, los quales con la irreprehensible doctrina de Virruuio, y con su grande experiencia me defendetan. O Valerio Procaro Romano, y tu su hermano y compañero profundissimos conoçedores de todos los secretos del gran maestro de los Architectos, yo me humillo a vosotros, por que tengo por cierto que vuestros huesos se leuantaran de la sepultura para ayudarme, si ouiere quien me reprehenda. Y si estos reprehendedores fueren a Francia, tambien aura alla quien me defendan: entre los quales sera el doctissimo monseñor Baifio, y el muy entendido monseñor de Rodez, y del vniversalissimo monseñor de Mopelier: y sobre todos del gran Rey de Francia señor fuyo y mio, perfectissimo conoçedor de la verdad: el qual con su sombra metera espanto a quien quisiesse contradizeir la verdadera doctrina del gran Virruuio, o a mi, por el qual y por seguirle he puesto todo mi poder, y lo mismo han de hazer todos los que pretendieren de hazer que sus edificios sean llenos de bondad, y acompañados de hermosura.

S

Documento XI

José Romero Iranzo
[pseudónimo de Juan Velázquez de Echevarría]
*Paseos por Granada y sus contornos,
en que sigue la conversación instructiva de un granadino y un forastero en que se notan
las Curiosidades, Grandezas, Antigüedades y Noticias de esta Antiquísima Ciudad*
vol. I [¿Imprenta Real?], Madrid, 1764
Paseo XLII, pp. 270-274

DOCUMENTO XI

José Romero Iranzo [pseudónimo de Juan Velázquez de Echevarría]
Paseos por Granada y sus contornos, en que sigue la conversación instructiva de un granadino y un forastero...
 vol. I [¿Imprenta Real?], Madrid, 1764, Paseo XLII, pp. 270-274

[Leyenda: *Gran.*, Granadino | *For.*, Forastero]

p. 270

For.—[¿] Y la especie de la *Cueva de las Mumias*?

p. 271

Gran.—Esta es muy singular. En el sitio que ocupa aora la Huerta de los Basilius, fueron à formar unos Moros una Chozza para passar en ella las noches à vista, y cerca de los campos que labraban, durante el tiempo de recoger los frutos. A los primeros golpes hallaron una piedra, que detenia el efecto de la palanquera con que hacian los agujeros para fixar los palos (...). Advirtieron que sonaba a hueco, y a pesar del cuydado de formar su Chozza, venció su curiosidad. Abandonaron por entonces su proyecto y se aplicaron à descubrir la piedra (...). En el fondo havia una pieza formada en la misma tierra y despues solada y revestidas las paredes de fuerte argamasa. Dentro desta Cueva en dos nichos, que la misma argamasa formaba, estaban colocados dos atahudes grandes llenos de muchas figuras pintadas. Dentro de ellos havia dos cuerpos muy fajados de pies à cabeza, pero vieron con admiracion que estaban enteros. Ellos creyeron serian de algunos Moros que alli descansaban, gente rustica al fin, dieron cuenta del hallazgo y el Cadi mandó que se cerrasse la Cueva, y no se inquietasen los difuntos. Assi se hizo en la garganta interior, y todo lo demás, hasta la superficie se llenó de tierra, quedando en un perpetuo olvido.

Foras.—[¿]De dónde ha llegado a V. una relación tan singular?

Gran.—La tengo de un M.S. muy curioso que me regaló D. Andrés Guerrero, entre otros, por no entender la letra. Este es un Cavallero Colegial del Real de S. Cecilio, á cuyas manos vinieron, no sé por qué acontecimientos.

For.—[¿] Y cree V. [que] serian cuerpos de moros?

Gran.—No Señor, ni por assomo. Creo serian de Egypcios.

Foras.—[¿]Y se havian de mantener enteros despues de tanto tiempo?

Gran.—No ay en esso dificultad; oy en dia los están sacando de los Arenales de Egypto¹, enteros como el dia que los enterraron después de más de 3.000 /

p. 272

[cont. *Gran.*] 3.000 años de sepultura (...). Lllamanle Momias ò Mumias: y esta es la carne momia que suele servir para medicamento, cuya virtud consiste en los Aromas de que está penetrada (...). Ahora: V. vè bien que las pocas señas que nos dà el M.S. de las *Mumias Granadinas* convienen con las Egypcias. V. conoce fácilmente que las figuras de los Ataudes son precisamente los symbolos Egypcios; pero ya estara dudando de por donde pudieron venir Egypcios à enterrarse à Granada (...).

¹ En el marco cronológico de este texto, es decir, el siglo XVIII, estos «arenales de Egypto» serían dados a conocer sobre todo por Montfaucon, quien describió hacia 1720 cómo la extracción de momias en Egipto se hacía con procedimientos cuasi mineros y aseguró haber visitado el mencionado *campo de momias* próximo al Cairo conocido ya desde del siglo XVI (el citado por Escobar).

p. 273

[cont. Gran.] (...) [¿] Quién puede dudar de que los Egypcios mismos, acaso mezclados con los Phenicios o tal vez /

p. 274

[cont. Gran.] tal vez de por sí no harían algunos viajes? No son en España los Egypcios tenidos por agenos de haver en la antigüedad pisado el Reyno. En leyendo V. las historias lo sacará en claro (...). Toda esta especie no la debe V. creer inaudita y peregrina. El P. Andrés Lobo de la Compañía de Jesús, fue preguntado por el P. Kirker [*Athanasius Kircher*], quando hacia este grande hōbre la Obra del Oedipo [*Oedipus Aegyptiacus, Roma, 1654*] sobre varios puntos que necesitaba saber de nuestra España, y en su respuesta le dixo: Que le havian asegurado algunos ancianos que en esta Ciudad [*Granada*] se havian hallado antiguamente algunas Mumias. Factible es q à la mitad del siglo pasado en que tuvo el P. Lobo esta noticia, huviesse algunos viejos que alcanzassen de los Moriscos la noticia.

Foras.—No sería mucho que el que en el año de 1650 tuviera 80 años, pudo saberla de algunos Moriscos que en 1580 y 1590 aun eran aqui frequentes.

∫

∫

La Genealogia Illustrissime Domus Austriæ
de 1536 | Sección I, 1ª parte del documento

[Anexo]

Anexo

*Genealogia illustrissime Domus Austriæ
que per lineam rectam masculinam ab ipso Noah humani generis reparatore
vsque ad Carolum Quintum Cæsarem Philippi Castellæ Regis filium
deducitur et derivatur ex verissimis Authoribus
et monumentis foundationibus et institutionibus...
decepta 1536 mense Aprili*

Códice iluminado. Pergamino. 1536

BNE, Res. 265

Sección I, 1ª parte del documento (ff. s/n)

© Biblioteca Nacional de España



Nota al lector:
 En la versión impresa de la Tesis, ambas imágenes se ofrecen a un tamaño superior y en formato desplegable.

∫

Ilustraciones

[Aparato de Láminas]

FIGURA 1

«Orbis Tabula»

Benedicto ARIA MONTANO, *Phaleg sive de gentium sedibus primis, en Antiquitatum Iudaicarum Libri IX*
 Ex Officina Plantiniana Apud Fraciscum Raphelengium, Lugduni Batavorum, 1593, fol. s/n

En registro superior, reproducción íntegra del mapamundi.

En registro inferior, detalle de la parte referida Egipto, donde B señala el emplazamiento de *Misraim*.

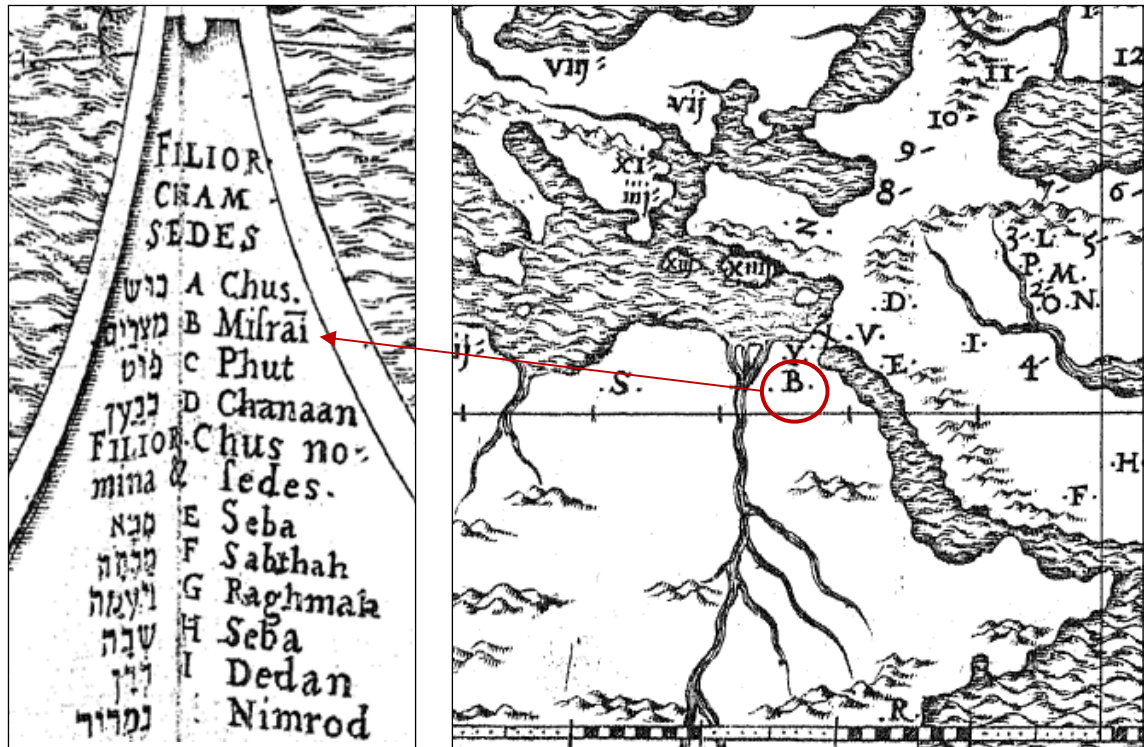


FIGURA 3

«Modon sive Modona, quondam Methone civitas est littoralis Pelopponesi, in Morea»
 Georg Braün y Franz Hogenberg, *Civitates orbis terrarum*, vol. II: *De Præcipuis Totius Universi Urbibus*
 Apud Berhamum Bochhilts, Coloniae, 1575?, fol. s/n

Se indica la fecha de la primera edición que incluyó esta plancha.



FIGURAS 4a y 4b

FIGURA 4a (en esta página): *Mozes en Aaron voor Koning Pharaon*, 1567
 Grabado (402 mm x 270 mm). Plancha de Cornelis Cort en base a un diseño de Federico Zuccaro.
 Museum Plantin-Moretus, Antwerp, núm. inv. 12.251. © Museum Plantin-Moretus

Obsérvese que el faraón aparece solemnemente sentado en lo alto de un trono.
 A la derecha, dos guardias armados. A la izquierda, Moisés y Aarón ante el rey egipcio, en actitud respetuosa.



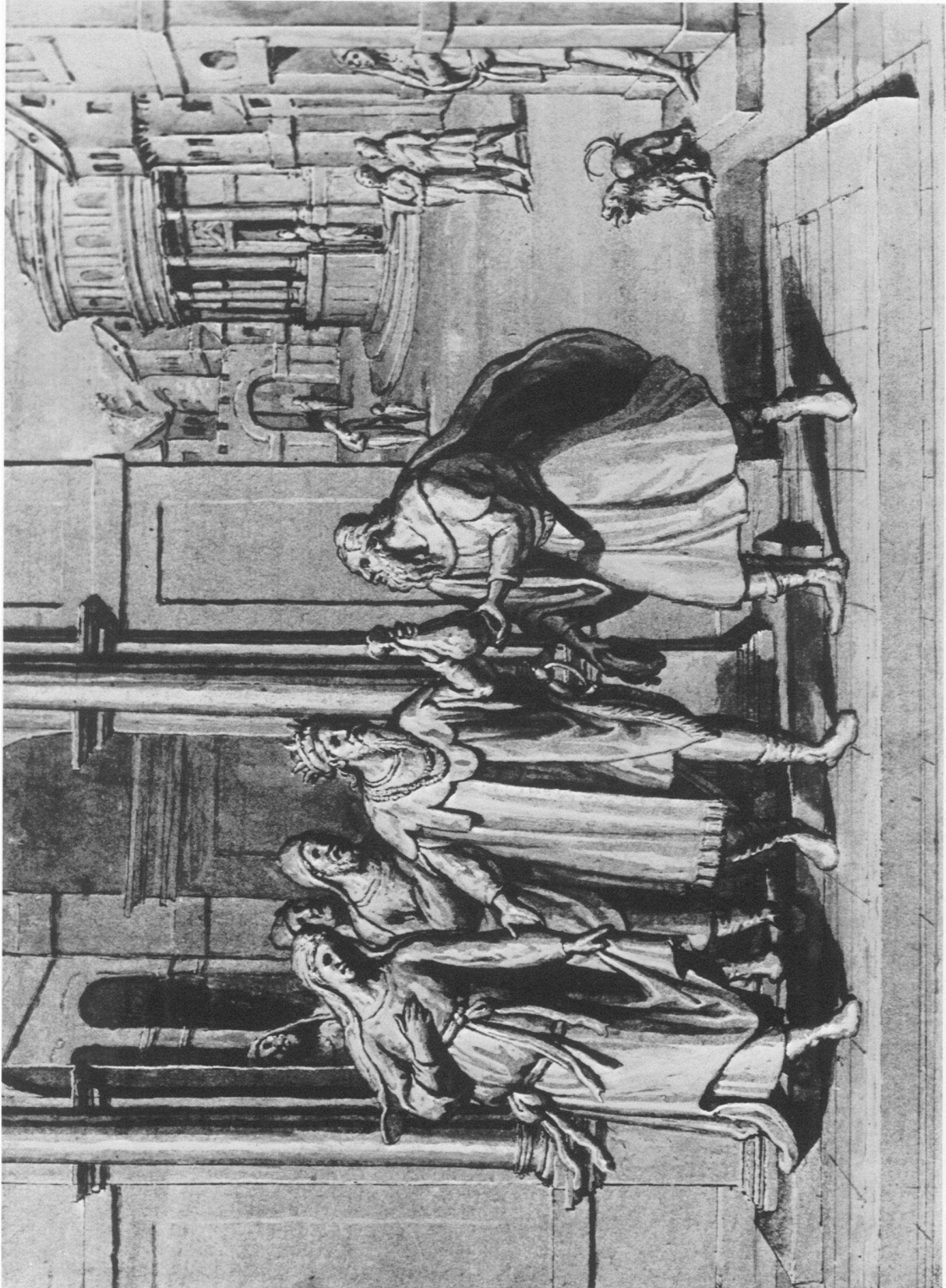
FIGURA 4b

Peeter de Kempeneer, *The Pharaoh Restoring the Wife of Abraham*, ca. 1580

Actualmente en paradero desconocido.

Publicado en Nicole Dacos, "Peeter de Kempeneer/Pedro Campaña as a Draughtsman",
en *Master Drawings*, XXV, 4 (1987), pp. 359-443,

Plancha IX, p. 398



FIGURAS 5a y 5b

FIG. 5a [*supra*]

Dibujo preparatorio atribuido a uno de los hermanos Zuccaro (Taddeo o Federico), *ca.* 1563-1565.
Lápiz y aguada marrón sobre papel | © The British Museum, London [inv. 1895-9-15-652]

FIG. 5b [*infra*]

La misma escena del dibujo anterior plasmada en un vaso refrescador cerámico
procedente del taller de los Fontana en Urbino, *ca.* 1570-1575.
Cerámica vidriada | © Museo del Prado, Madrid [inv. 0-457/1857]

Esta bella pieza cerámica de manufactura italiana y de peso considerable (21,5kg),
que serviría para refrescar bebidas o frutas, perteneció hasta 1839 a la Real Botica del Monasterio de El Escorial.
La escena interior ilustra el combate naval acontecido en el contexto de las Guerras Alejandrinas libradas
entre César y la corte egipcia de los Lágida, muestra una Alejandría ajustada al modelo de urbe renacentista,
aunque salpicada con algún que otro motivo evocador del entorno africano (esfinge, elefante, dromedario).



FIGURA 5a



Aspecto exterior del vaso refrescador



FIGURA 5b

FIGURA 6

«CLEOPATRA»

Francisco de Hollanda, *Os desenhos das antigualhas*, ca. 1538-1541

RBME 28-I-20, fol. 8v.



«ROMÆ · SIC · SIMVLACR · VM ·
REGINÆ · CLEOPATRÆ
IN HORTIS · PONTIFICVM»

FIGURAS 7a y 7b

«CLEOPATRA EGYPTI REGINA»

Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum, quibus adjiciuntur nonnullæ Romanorum Pontificum, atque externarum gentium: item Poetarum atque Heroum appositis narratiunculis quibus eorum vita præcipue gesta, atque præterea qua floruerunt brevissime indicatur [siglo XVI]

RBME h-I-4 [fol. 105v/96v]

FIGURA 7a. Inscripción latina



«CLEOPATRA EGYPTI REGINA»

Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum... [siglo XVI] | RBME h-I-4, fol. 106r/97r

Doble foliación manuscrita a lápiz en registro superior derecho y en margen izquierdo, respectivamente (ambas modernas).

FIGURA 7b. Dibujo coloreado de estilo italianizante



FIGURA 8
«ALEGORÍA DE LA INMORTALIDAD»
Giulio Romano, ca. 1535-1540

Ubicación anterior: Museo del Prado, Madrid
Actual: The Detroit Institute of Arts, Detroit
[*An Allegory of Immortality*, núm. inv. DIA-1966.41]

Detalle [*infra*]:
El *ouroboros* debajo del fénix que emerge del huevo



FIGURA 9
«TÚMULO FUNERARIO PARA LAS EXEQUIAS DE FELIPE II EN LA CATEDRAL DE SEVILLA, 1598»
Alzado del catafalco.

Grabado holandés de 1741

Basado en la
Descripción del Túmulo y relación de las exequias
que hizo la ciudad de Sevilla en la muerte del rey don Felipe,
de Francisco Gerónimo Collado
ca. 1610

La anotación en registro inferior (en francés)
adjudica, erróneamente, el túmulo a las exequias de Felipe III:
«Catafalco erigé à l'honneur de Philippe III à Seville»

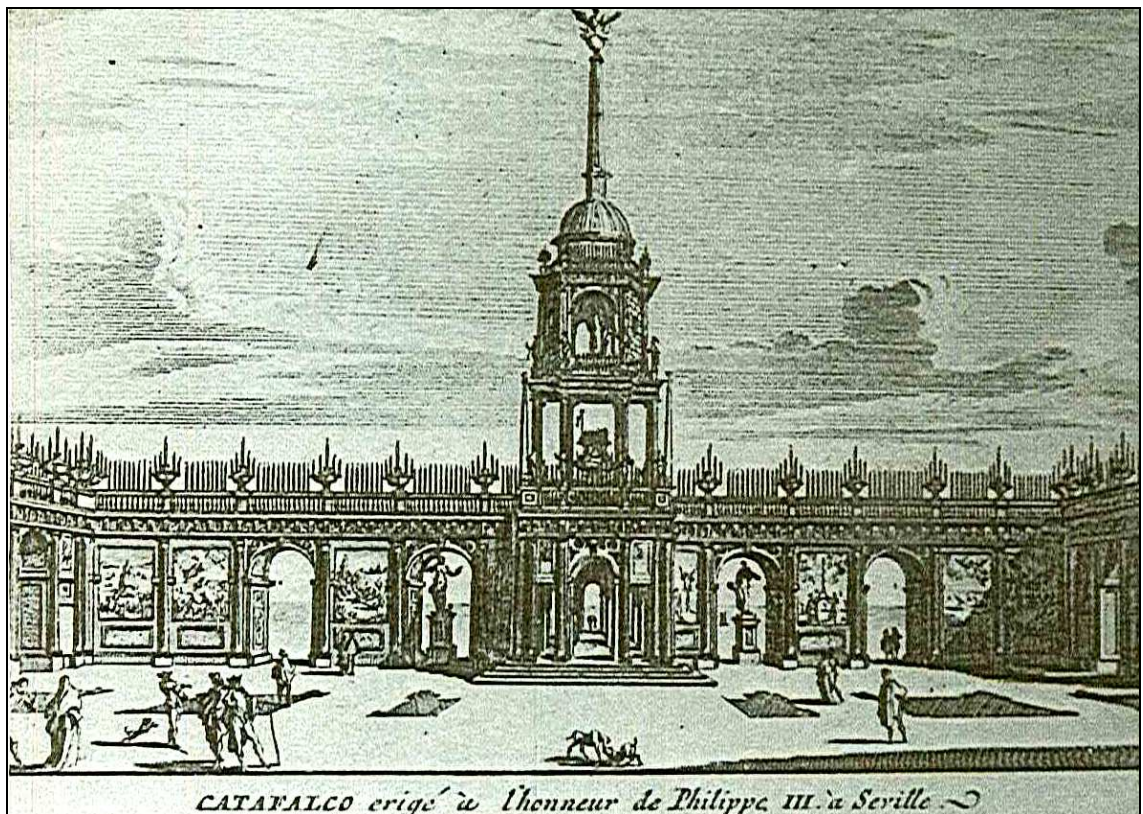


FIGURA 10

«ARCO DE LOS GIGANTES DE ANTEQUERA»
 Dos grabados del siglo XVII (mediados y finales de la centuria)

Izquierda (fig. 10a):

Francisco de Cabrera,

Descripción de la Fundación, Antigüedad, Ilustre y Grandezas de la muy noble ciudad de Antequera (ca. 1645)

© Archivo Histórico Municipal de Antequera [Ms s/n, fol. 1]

Derecha (fig. 10b):

Arnoldo van Westerhout,

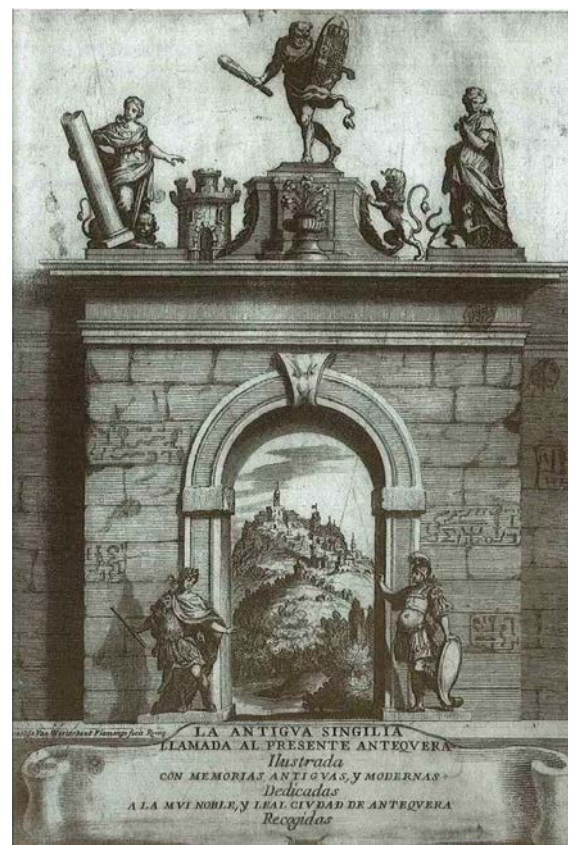
lámina de este grabador flamenco instalado en Roma para ilustrar el frontispicio de una obra (perdida) del jesuita Pedro de Zapata: *La antigua Singilia, llamada al presente Antequera, ilustrada con memorias antiguas y modernas, dedicada a la muy noble y leal ciudad de Antequera* (mediados del siglo XVII)

© Archivo Histórico Municipal de Antequera [lám. DVD 667-783]

Este grabado aparece referenciado en Hübner, *CIL*, I, Berlín, Reimer, 1869, p. 277

En Westerhout (derecha) las lápidas romanas han desaparecido respecto al manuscrito de Cabrera (izquierda), pasando a contener los sillares del arco antequerano un mosaico de inscripciones sincréticas: se distinguen (con dificultad) jeroglíficos pseudoegipcios, letras griegas, signos hebreos y pseudofenicios.

Ambos grabados presentan otras notorias diferencias artísticas en cuanto a estilo e iconografía, aunque respetan la culminación del Arco de los Gigantes por una estatua colosal de Hércules, dado el nombre por el que también es conocida esta construcción de 1585, la «Puerta de Hércules».



Registro superior izquierdo: Jeroglíficos pseudoegipcios (*anj*, serpientes, pájaro) || Signos hebreos (*Bet/Kaf*, *Dalet/Reish*)

Registro inferior izquierdo: sólo distinguible, y con reservas, un jeroglífico pseudoegipcio (serpiente)

Registro superior derecho: Letras griegas (siendo las más claras del conjunto): *Sigma*, *Psi* || Signos hebreos: *Dalet/Reish*

Registro inferior derecho: Jeroglífico pseudoegipcio (*anj*) || Signo hebreo (*Khaf*) || Intercaladamente, signos pseudofenicios

FIGURAS 11a y 11b

Pareja de esfinges reales de la dinastía XXIX
Basalto negro, Baja Época, ca. 399-380 a.C.

En su emplazamiento quinientista en los jardines de Villa Borghese, posiblemente fueron utilizadas como fuente.
Al menos así parece evidenciarlo un agujero que ambas esfinges presentan en la parte baja del pecho,
no siendo este un rasgo propio de este tipo de esculturas faraónicas.

De ahí la posibilidad de una perforación en tiempos modernos para su reutilización como salto de agua,
conversión para la decoración de jardines muy acorde con el gusto renacentista.

FIGURA 11a: *Nefaarud Baenre Merynetjeru*, ca. 399-393 a.C.

El faraón Neferites I, representado como esfinge (cabeza humana y cuerpo zoomorfo, de león).

Procedencia: Egipto (localización incierta).

Musée du Louvre, Département des Antiquités Égyptiennes/núm. inv. 26



FIGURA 11b: *Hakor-Maatibre*, ca. 393-380 a.C.

El faraón Acoris, representado como esfinge (cabeza humana y cuerpo zoomorfo, de león).

Procedencia: Egipto (localización incierta).

Musée du Louvre, Département des Antiquités Égyptiennes/núm. inv. 27



FIGURA 12

PERGAMINO TURPIANO

© Abadía del Sacromonte, Granada.

Según reza la cartela de la vitrina:

«Pergamino encontrado en la torre de la Mezquita Mayor o torre Turpiana.

Latín, griego y árabe. Sin fecha». [s/nº inv.]

Fotografía tomada por la autora (abril de 2010).

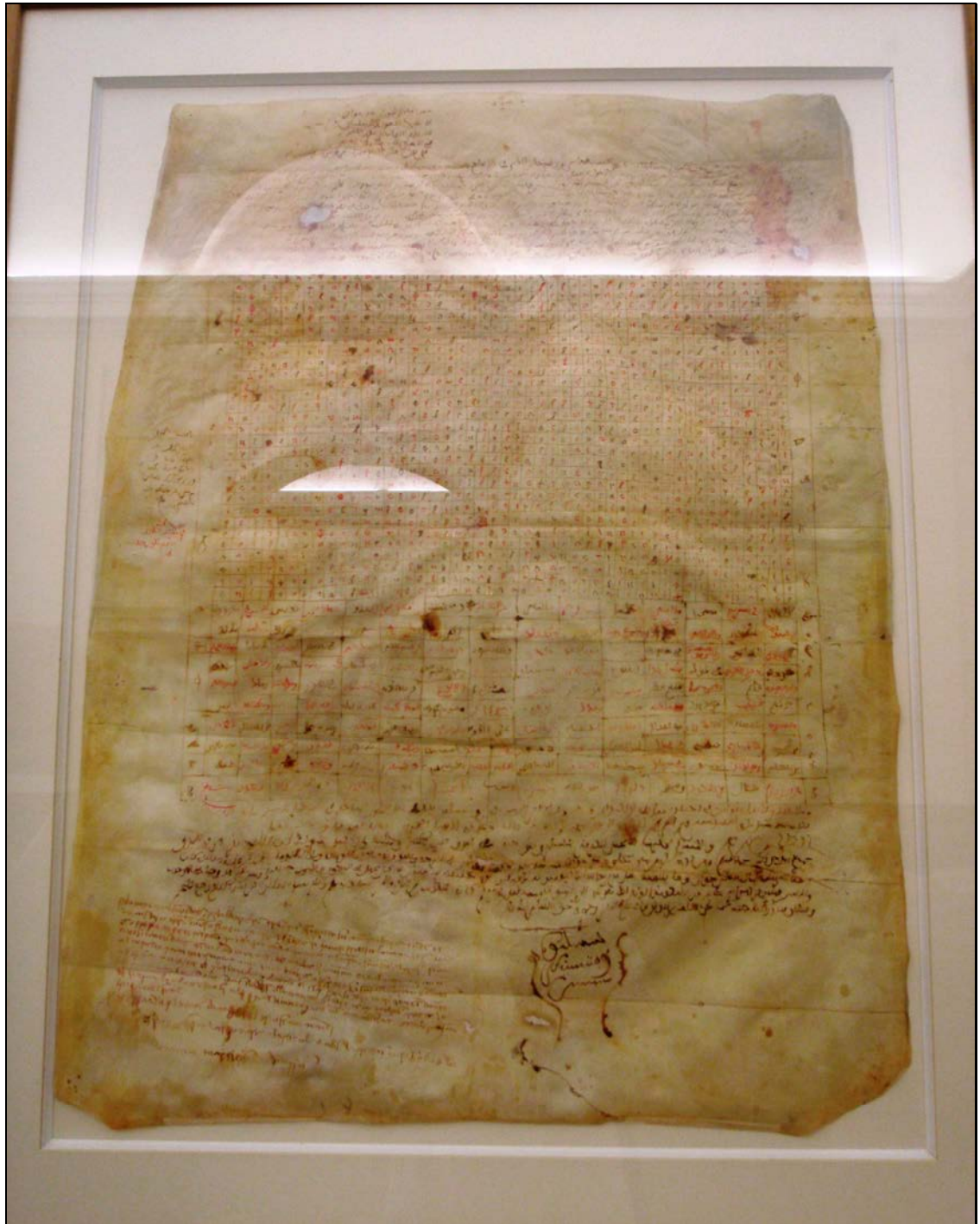


FIGURA 13

Letras antejadas del alfabeto de Colphoterios/Colphotorios (¿siglo VIII?)
en manuscrito de Aḥmad ibn Abī Bakr Ibn Waḥšiyya al-Nabṭī, *Ṣawq al-mustabam fī ma'rifat rumūz al-aqlam*,
siglos IX-X
fol. 171r/17r (doble numeración en registro superior, siendo la izquierda moderna)
BSB-Mss Cod. arab. 789 | © Bayerische Staatsbibliothek, Munich



FIGURA 14

Letras anteojadas del alfabeto de Colphoterios/Colphotorios (¿siglo VIII?)
 en versión impresa de: Joseph von Hammer, *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters explained with an Account of the Egyptian Priests, their classes, initiation and Sacrifices, in the Arabic Language*
 by Ahmad bin Abubekr bin Wahshih
 Bulmer & Co., London, 1806
 p. 35 (en cifra arábica, registro superior izquierdo; y persa, en superior derecho)

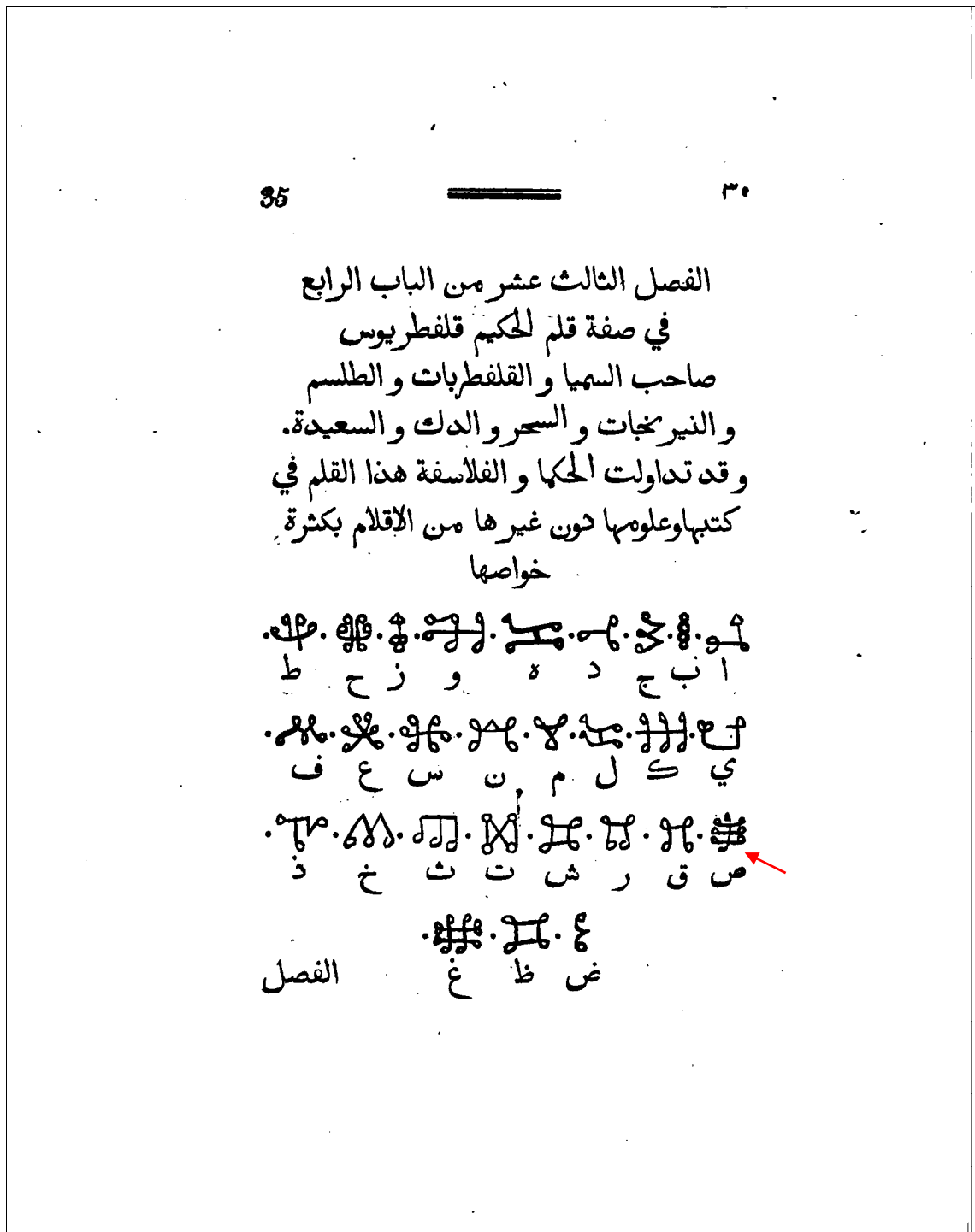


FIGURA 15a y 15b
 Aḥmad ibn Abī Bakr Ibn Waḥṣiyya al-Nabṭī, *Ṣawq al-mustabāḥ fi mā'rifat rumūz al-aqlām*
 BSB-Mss Cod. arab. 789

© Bayerische Staatsbibliothek, Munich

FIG. 15a

fol. 57r (detalle de registro superior: letra anteojada en medio de signos jeroglíficos)



FIG. 15b

fol. 132r/55r (doble numeración, siendo moderna la que aparece más alzada en margen superior izquierdo)

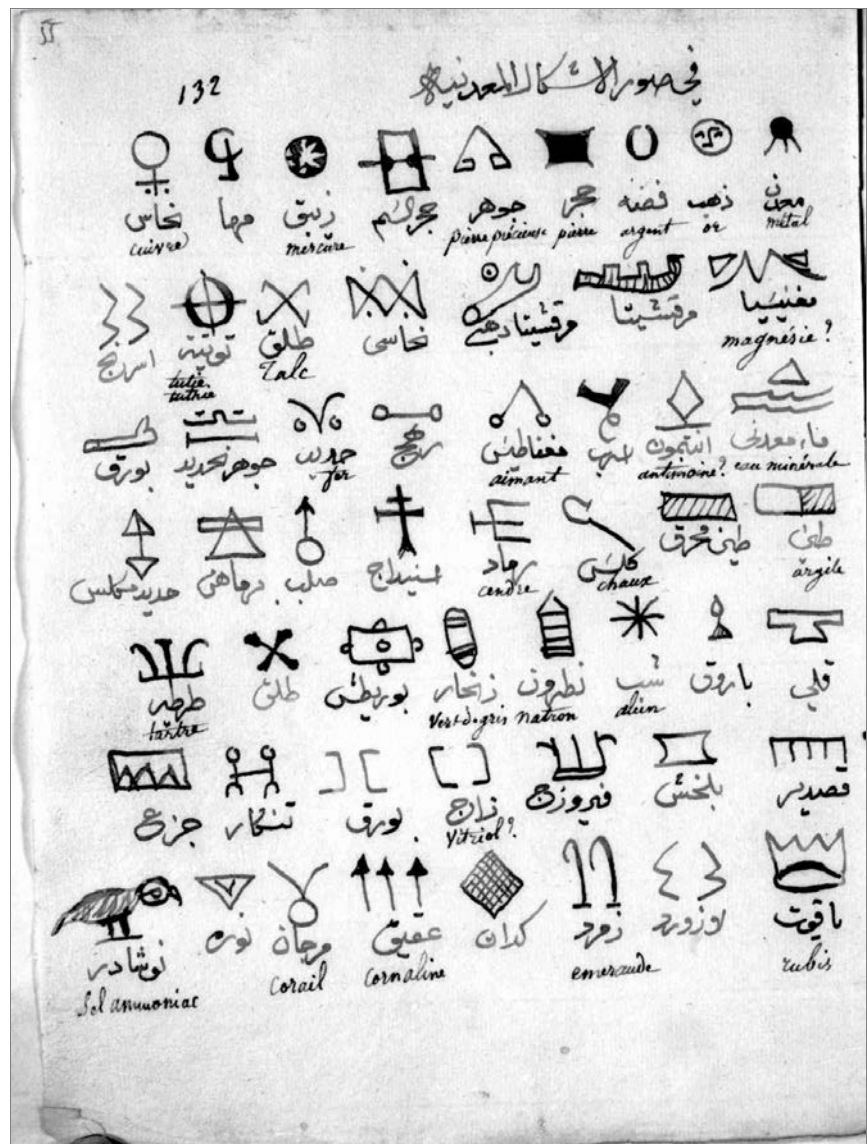


FIGURA 16
Signos talismánicos (o letras anteojadas) en el *Liber Picatrix*, copia del siglo XV

Oesterreichische Nationalbibliothek Ms 3317, fol. 113r

© Oesterreichische Nationalbibliothek, Viena

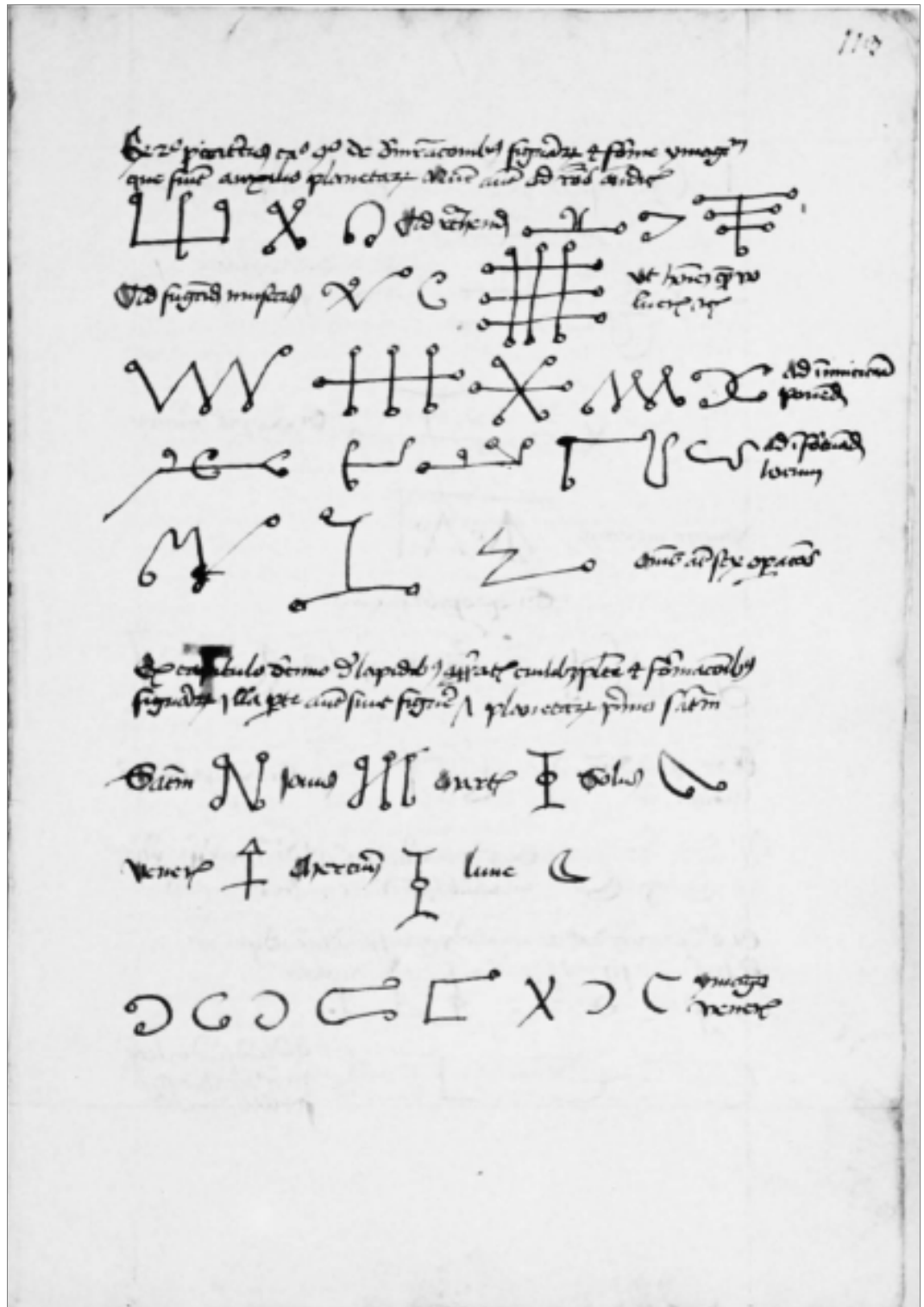




FIGURA 17
«L'OFFRANDE DE JOACHIM REFUSÉE»
Lambert Lombard, ca. 1555-1560

Ubicación actual:
Musée de l'Art Wallon, Liège
[núm. inv. 7]

Izquierda:
Pintura al óleo
sobre tabla de madera

Abajo:
Detalle de los jeroglíficos
distribuidos en los paneles
decorativos del altar



FIGURAS 18a y 18b
Otros casos de inclusiones jeroglíficas en producciones artísticas del flamenco Lambert Lombard, mediados siglo XVI



FIGURA 18a
Lambert Lombard, *La Sainte Famille / The Holy Family* (s. d.)
Windsor Castle Collection of Drawings [inv. RCIN 912957]
© Royal Collection Trust Her Majesty Queen Elizabeth II

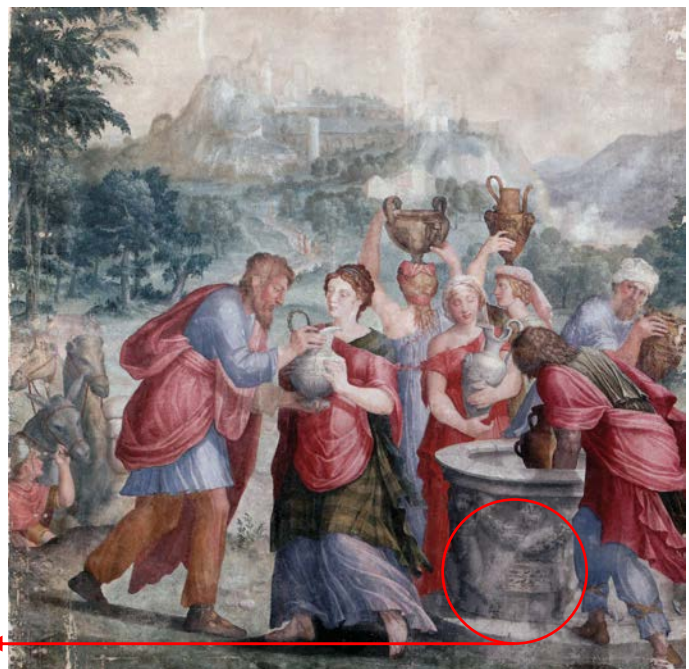


FIGURA 18b
Lambert Lombard, *Rebecca et Éliezer au puits* (ca. 1547)
Museo de Arte Moderno y Contemporáneo de Lieja, fondo antiguo
© Musée d'Art Moderne et d'Art Contemporain de la Ville de Liège
[MAMAC inv. 945]

FIGURA 19
Monumento funerario de un canónigo liejense, ca. 1560
Iglesia de la Santa Cruz, Lieja
© Dimitri Laboury





FIGURAS 20a y 20b
 Procesión de Isis y evocación de los misterios isíacos
 a partir de las *Metamorfosis* de Apuleyo

FIGURA 20a
 Andrea Alciati, *Emblematum liber*
 Styner, Augburg, 1531, «NON TIBI SED RELIGIONI»
 [emblema VII], fol. 16
 [foliación moderna a lápiz en margen sup. derecho]

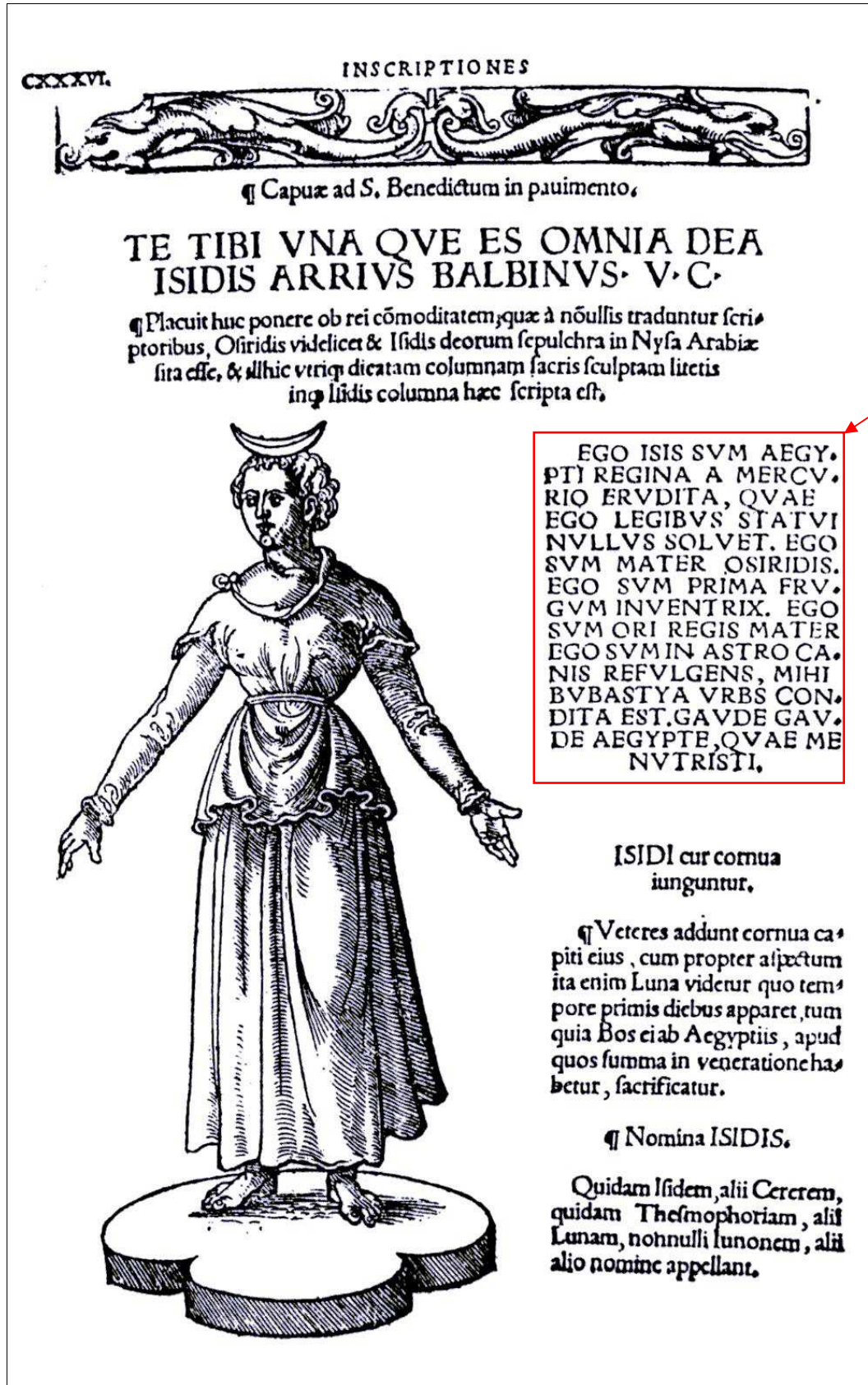


FIGURA 20b
 Grupo de orantes en actitud de adorar a Isis, entronizada en un asno
 Grabado de Dirk Volckertsz Coornhert a partir de un diseño de Maarten van Heemskerck, 1549
 Extraído de: Margaret Aston, *The King's Bedpost. Reformation and Iconography in a Tudor Group Portrait*
 Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 59

El texto que se intuye en el registro inferior del grabado es el mismo que acompaña el emblema de Alciato y que puede leerse en fig. 20a (*vide supra*): «Isidis effigiem tardus gestabat asellus...».

FIGURA 21

«ISIDIS» en Petrus Apianus y Bartholomæus Amantius, *Inscriptiones Sacrosanctæ Vetustatis non illæ quidem Romane*, P. & G. Apianus, Ingolstadt, 1534, fol. CXXXVI



CXXXVI.

INSCRIPTIONES

¶ Caput ad S. Benedictum in pavimento,

TE TIBI VNA QVE ES OMNIA DEA
ISIDIS ARRIVS BALBINVS. V. C.

¶ Placuit huc ponere ob rei comoditatem, quæ à nõllis traduntur scrip-
toribus, Osiridis videlicet & Isidis deorum sepulchra in Nyfa Arabiæ
sita esse, & allhic vtriq; dicatam columnam sacris sculptam litetis
in q; lisdis columna hæc scripta est,



EGO ISIS SVM AEGY-
PTI REGINA A MERCV-
RIO ERVDITA, QVAE
EGO LEGIBVS STATVI
NULLVS SOLVET. EGO
SVM MATER OSIRIDIS.
EGO SVM PRIMA FRV-
GVM INVENTRIX. EGO
SVM ORI REGIS MATER
EGO SVM IN ASTRO CA-
NIS REFVLGENS, MIHI
BVASTYA VRBS CON-
DITA EST. GAUDE GAU-
DE AEGYPTE, QVAE ME
NVTRISTI,

ISIDI cur cornua
iunguntur,

¶ Veteres addunt cornua ca-
piti eius, cum propter aspectum
ita enim Luna videtur quo tem-
pore primis diebus apparet, tum
quia Bos ei ab Aegyptiis, apud
quos summa in veneratione ha-
betur, sacrificatur.

¶ Nomina ISIDIS.

Quidam Isidem, alii Cererem,
quidam Thesmophoriam, alii
Lunam, nonnulli lunonem, alii
alio nomine appellant.



FIGURA 22
Abraham Ortelius, *Ægyptvs Antiqua*
Ex Officina Plantiniana
Apud Viduam & Ioanem Moretum
Antverpiæ, 1595, fol. XXXIIIr

[Colección particular]

Lectura de orientación en el mapa:
El Norte queda a la derecha; el Sur, a la izquierda;
el Oeste está en registro superior; el Este, en inferior.

Recuérdese que este mapa puede complementarse
con el Documento I (*Ægyptvs*) del Apéndice de Textos.



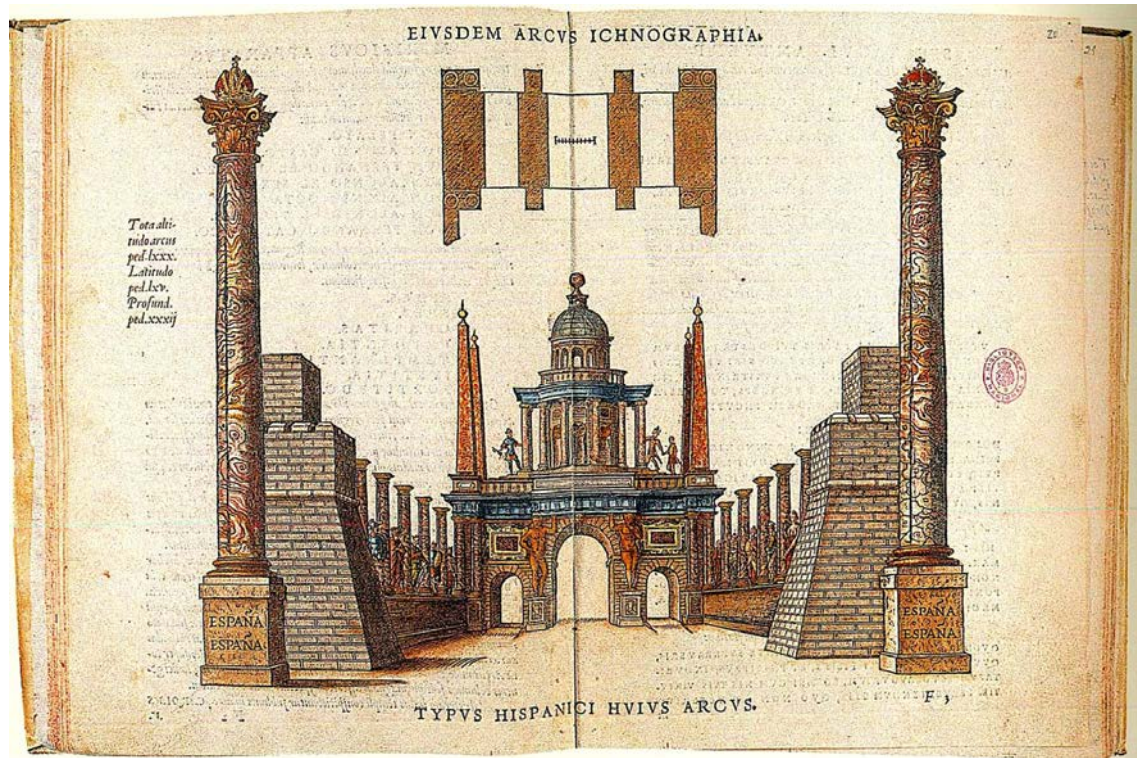
FIGURA 23

«TYPVS HISPANICI HVIVS ARCVS»

en Cornelius Scribonius Grapheus, *Spectaculorum in susceptione Philippi Hispania Principis Caroli V Caesaris Filii Anno Domini MDXLIX*, Petrus Alostenus et Ægidius Disthemius, Antverpiæ, 1550.

Grabado excepcionalmente coloreado a doble página, sin foliar [a lápiz, fol. 20].

Avenida con columnata que antecedió al *Arco de los españoles* de Amberes. Las dos pilastras que marcan el inicio de la avenida ofrecen la mencionada inscripción: «ESPAÑA ESPAÑA».



Detalle del *Arco de los Españoles*, flanqueado por cuatro obeliscos egipcizantes de los que habla extensamente Calvete de Estrella en su *Felicissimo viaje*.

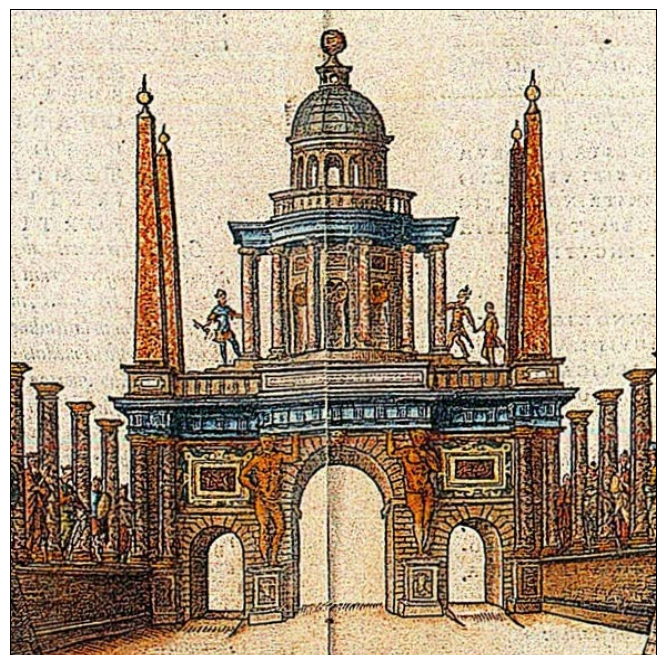
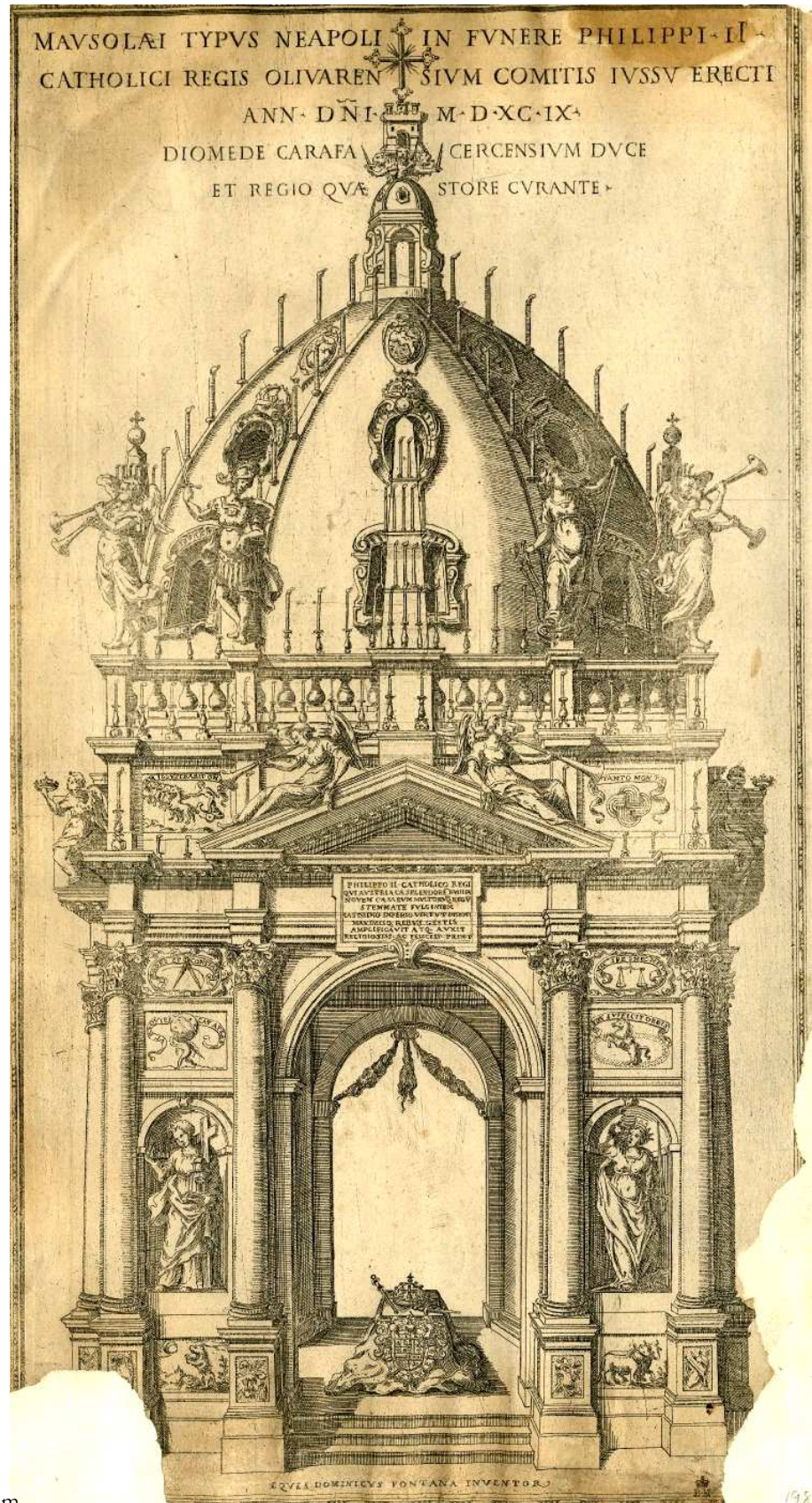


FIGURA 24

«MAVSOLÆI TYPVS NEAPOLI IN FVNERE PHILIPPI-II CATHOLICI REGIS OLIVARENSIVM COMITIS IVSSV ERECTI ANN. D[OMI]NI M·D·XC·IX», Domenico Fontana, 1599 | © British Museum, Prints & Drawings, inv. 1981.U.3268



Fuentes

Manuscritas

- AGP, Fondo Patronatos, San Lorenzo de El Escorial, cajas 82-83
[*Relación de entregas a El Escorial. Años de 1571 a 1611*]
- AGS, RGS, leg. 149103-61 | leg. 149103-62 | leg. 149103-63 | leg. 148009-152 | leg. 149906-67:
Seguro a don Jácomo, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago [1491]
Seguro a don Felipo, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago [1491]
Seguro a don Luis, Conde de Egipto la Menor, peregrino a Santiago [1491]
Seguro al Conde de Egipto la Menor, D. Jacobo, romero a Santiago [1480]
Para que el corregidor de Tordesillas revise una sentencia dada contra el conde Jacome de Egipto [1499]
- AMB, Sección General, Fondo San Juan de Burgos/Farmacia, Mss/SJ-4-6
Inventarios y Memoriales de las drogas, medicinas, instrumentos, vasijas, cuadros y otras propiedades de la Botica del Monasterio de San Juan [ss. XVI-XVII]
- BAV, Vat. lat. 4104
[Corrispondenza epistolare tra Agustin e Orsini]
- BC Mss/1779
Lluís Ponç de Icart, *Epigrammata Tarraconensis* [último tercio siglo XVI]
- BNE Mss/815
Alonso de Cartagena, *Anacephaleosis o Genealogía de los Reyes de España de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, traducida al Castellano por Juan de Villafuerte, con adiciones* [siglo XV]
- BNE Mss/816, Mss/1539
General Estoria en su primera parte (...)
- BNE Mss/1091
Alonso de Cartagena, *Proposición que el muy Reverendo padre e Senor don Alfonso de Cartajena, obispo de Burgos, fizo contra los ingleses en el Conçilio de Basilea sobre la prehemencia que el Rey nuestro Señor ha sobre el Rey de Ynglaterra* [siglo XV]
- BNE Mss/1724
Juan Alonso de Almela, *Descripción de la Octava Maravilla del Mundo que es la Excelente y Sancta Casa de Sanct Laurencio... Fabricada por el muy alto y muy poderoso Rey y Senor Nro. Don Phillippe de Austria Segundo de este nombre* [1594]
- BNE Mss/3610 | Mss/5973
Colección de epitafios ['Corpus epigráfico ocampiano']
- BNE Mss/3949
Juan de Mal Lara, *La Pshyche de I[uan] de Mallara dirigida a la Muy Alta y Muy Poderosa Señora Dona Ioana ynfanta de las Españas i Princesa de Portugal*, [1566]

- BNE Mss/6159
Sebastián de Covarrubias, *Suplemento al Thesoro de la Lengua Castellana de Don Sebastián de Covarrubias compuesto por él mismo como lo refiere en la voz Covarrubias y lo repite en otras* [ca. 1611]
- BNE Mss/6929
Francisco del Rosal, *Origen y etymologia de todos los vocablos originales de la Lengua Castellana. Obra inédita de el Dr. Francisco de el Rosal, médico natual [sic] de Córdoba, copiada y puesta en claro puntualmente del mismo manuscrito original, que está casi ilegible...* [¿1600?]
- BNE Mss/8192-8198
[Jerónimo Román de la Higuera], *Historia eclesiástica de la Imperial Ciudad de Toledo* [ca. 1595]
- BNE Mss/9227
[Quién fue Osiris], s/f.
- BNE Mss/10051
[Anónimo], *Tratado de medicina* [siglos XIV-XV]
- BNE Mss/13009
Carta de Alvar Gómez en donde cuenta el viage que hizo a Plasencia..., dando razón de algunas antigüedades que advirtió particularmente en Rocafriada [ca. 1570]
- BNE Mss/14648
Diego López de Castro, *Marco Antonio y Cleopatra* [1582]
- BNE Res. 265
Genealogia Illustrissime Domus Austriæ que per lineam rectam masculinam ab ipso Noah humani generis reparatore usque ad Carolum Quintum Cæsarem Philippi Castellæ Regis filium... decepta 1536 mense Aprili.
- BPEP Mss/112
[Pere Gil], *Libre primer de la historia Cathalana en lo qual se tracta de Historia o descripció natural* [ca. 1598-1600]
- PR Real Biblioteca VII/1629
Sermón que predicó el maestro fray Alonso Cabrera, predicador de su Magestad, a las honras de nuestro Señor el Sereníssimo y Católico Rey Filippo Segundo (...), 1598.
- RBME c-III-18 (2º)
[Recetas y formularios, siglo XIV]
- RBME d-III-25 (1º)
[Traza] para la librería que la Magestad Catholica del Rey Nuestro Señor Manda levantar en Sant Lorenço el Real... [por el Doctor Juan Bautista de Cardona, canónigo de Valencia], s/f.
- RBME d-III-25 (2º)
[Miguel de Madrid], [Auto real o] *Fiestas Reales de Justa y Torneo* [1589]
- RBME d-III-25 (6º)
[Juan de Herrera], [Declaración de] *las figuras que es neçesario penetrar y entender para la introduçion al Cubo*, [ca. 1580]
- RBME h-I-4
Imagines priscorum Romanorum Regum et Imperatorum atque Augustarum, quibus adjiciuntur nonnullæ Romanorum Pontificum, atque externarum gentium... [siglo XVI]
- RBME H-III-25
[Recetario para las dolencias del cuerpo humano. Por el licenciado Bernardo Quirós, médico del rey don Felipe II, finales siglo XVI]
- RBME I-II-16 (1º)
[Recetas medicinales, siglo XV]
- RBME J-II-22 (2º)
[Lettere in italiano: Antonio Agustín; Benito Arias Montano]
- RBME S-II-18
[Alveolus, mediados siglo XVI]

- Biblia, La*. Conferencia Episcopal Española. La Casa de la Biblia, Madrid, 1997.
- Catalogus oder Register aller Apotekischen Simplicien und Compositen*. Nikolaus Basse, Frankfurt am Main, 1582.
- Evangelios Apócrifos, Los*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- Novísima Recopilación de las Leyes de España* (tomo IX). Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1850.
- Recopilación de las leyes destos Reynos hecha por mandado de la Magestad Catholica del Rey dō Philippe Segundo Ntro. Señor. Segunda Parte*. Iuan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1567.

¶ Autores clásicos y de Antigüedad tardía

- AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios del glorioso doctor de la Iglesia S. Agustín...* Juan de la Cuesta, Madrid, 1614.
- APOLODORO, *Apollodori Atheniensis Bibliothecae sive de Deorum Origine, libri tres*. Benedicto Ægio Spoletino. Ioannem Bellerum, Antverpiæ, 1601.
- APULEYO, *El asno de oro (o las Metamorfosis)*, edición de F. Pejenaute Rubio. Akal, Madrid, 1988.
- ATENEO DE NÁUCRATIS, *Banquete de los eruditos. Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén*, Gredos, Madrid, 1998.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, ΣΤΡΩΜΑΤΩΝ. Laurentius Torrentinus, Florentiæ, 1550.
—*Stromata*, edición de L. Früchtel y U. Treu. Akademie Verlag, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlín, 1970.
- DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*. Clásica Gredos, 294, Gredos, Madrid, 2011.
- DIOSCÓRIDES, *De materia medica (Plantas y remedios medicinales)*, vol. I (lib. I-III) y vol. II (lib. IV-V, atribuidos al Pseudo-Dioscórides), edición de M. García Valdés. Gredos, Madrid, 1998.
—*Sobre los remedios medicinales. Manuscrito de Salamanca: estudios y traducción*. Obras de referencia, 25, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2006.
- EUSEBIO DE CESAREA, *La préparation évangélique traduite du grec d'Eusèbe Pamphile, évêque de Césarée en Palestine, dans le 4^e siècle de l'Ère Chrétienne*, I. Gaume Frères Librairies, Paris, 1846.
- FLAVIO JOSEFO, *De antiquitatibus libri viginti*. J. Barbier et N. Des Prez pour Jean Petit, Paris, 1513.
—*Los veynte libros... de las Antigüedades Iudaycas*. Casa de Martin Nucio, Amberes, 1554.
- HELIODORO DE ÉMESA, *Historia Ethiopica de Heliodoro, trasladada del francés en vulgar castellano por un secreto amigo de su patria...* En Casa de Martín Nucio, Amberes, 1554.
- HERODOTO DE HALICARNASO, *Historias. Libros I-IV*, edición de A. González Caballo, Akal Clásica, 37, Akal, Madrid, 1994.
- [HOMERO], *La Ulixea de Homero* [versión castellana de Gonzalo Pérez]. En Casa de Iuan Steelsio, Amberes, 1556.
- HORAPOLO NILOO, *Hieroglyphica*, edición de J. M^a González de Zárate. Akal, Madrid, 1991.
- MACROBIO, *Saturnales*, edición de F. Navarro Antolín. Gredos, 384. Gredos, Madrid, 2010.
- MANETÓN EL EGIPCIO, *Historia de Egipto*, edición de J. Jiménez Fernández y A. Jiménez Serrano. Akal Oriente, 12, Madrid, 2008.
- MARCIAL [Marcus Valerius Martialis], *Epigrammata libri magna*. In Officina Romani Morin, Lugduni, 1522.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*. Clásica Gredos, 250, Gredos, Madrid, 1998.
—*Historia natural de Gayo Plinio Segundo, traducida por el Licenciado Geronimo de Huerta*, vol. II. En Casa de Juan Gonçalez, Madrid, 1629.
- PLUTARCO DE QUERONEA, *De Iside et Osiride (Isis y Osiris)*. Obelisco, Barcelona, 1997.
—*Morales de Plutarcho, traducidos de lengua Griega en Castellana por el secretario Diego Gracián, criado de su Magestad*. En Casa de Alexandro de Canova, Salamanca, 1571.

¶ Autores de época medieval y moderna

- AGUSTÍN, A., *Verrii Flacci Quae extant et Sexti Pompei Festi de Verborum Significatione, Lib. XX, Ex Bibliotheca Antonii Augustini*. Ex Officina S. Iordani Zilleti, Venetii, 1560.
 —*Dialogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades*. Felipe Mey, Tarragona, 1587.
 —*Antonii Augustini Archiepiscopi Tarraconensis Opera Omnia, VII. Josephi Rocci, Lucae, 1772.*
- AL-RAZI, A. ibn M., *Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbār mulūk al-Andalus. Ahmad ibn Muhammad Razi*. Gredos, Madrid, 1974.
- ALBERTI, L. B., *De Re Ædificatoria*, edición moderna de J. Rivera. Akal, Madrid, 2007.
- ALCALÁ, P. de, *Vocabulista arávigo en letra castellana, en arte para ligeramente saber la lengua aráviga*, Juan Varela, Granada, 1505.
- ALCIATO, A., *Emblemas*, edición de S. Sebastián. Col. Arte y Estética, 2, Akal, Madrid, 1993 (2ª ed.).
- ALDERETE, B. de, *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*. Juan Hasrey, Amberes, 1614.
 [ALEXANDRI AB ALEXANDRO], *Genialium dierum libri sex, varia acrecondita eruditione referti*. Ex Officina Gabrielis Buonii, Parisiis, 1570.
- ALMELA, J. A. de, *Las reales exequias y doloroso sentimiento que la muy noble y muy leal ciudad de Murcia hizo en la muerte del muy Catholico Rey y Señor Don Philippe de Austria II*. En Casa de Diego de la Torre, València, 1600.
- ALPIN, P., *La Médecine des Egyptiens par Prosper Alpin, 1581-1584*. Col. Voyageurs Occidentaux en Égypte, 21, IFAO, Cairo, 1980.
- ANTONIO, N., *Censura de Historias Fabulosas*. Antonio Bordazàr de Artàzu, Valencia, 1742.
 —*Bibliotheca Hispana nova sive Hispanorum scriptorum qui ab Anno MD ad MDCLXXXIV, t. I, Joachimum de Ibarra Typographum Regium, Madrid, 1773.*
- ARIAS MONTANO, B., *De optimo Imperio sive in lib. Iosuae Commentarium*. Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ, 1583.
 —*Phaleg sive de gentium sedibus primis, en Antiquitatum Iudaicarum Libri IX, Ex Officina Plantiniana Apud Fraciscum Raphelengium, Lugduni Batavorum, 1593.*
 —*Hymni et Secula*. Ex Officina Plantiniana Apud Viduam & Ioanem Moretum, Antverpiæ, 1593.
 —*Commentaria in Isaiaë Prophetæ Sermones*. Ex Officina Plantiniana Apud Ioannem Moretum, Antverpiæ, 1599.
- BOCCACCIO, G., *De las mujeres ilustres en romance*. Pablo Hurus, Zaragoza, 1494.
- BODIN, J., *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublicum Arcanis Abditis*. Typ. Friderici Guilelmi, Parisiis, 1857.
 —*Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas*, edición moderna de Primitivo Mariño, CEPC, Madrid, 1998.
- BOTERO, G., *Relaciones universales del Mundo... traducidas... por Diego de Aguiar*. En Casa de los Herederos de Diego Fernández de Córdoba, Valladolid, 1603.
- CABRERA DE CÓRDOBA, L., *De Historia, para entenderla y escriuirla*. Luis Sánchez, Madrid, 1611.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P., *Autos Sacramentales alegóricos y historiales, parte primera [-sexta]*. Manuel R. de Murga, Madrid, 1717.
- CALESPINO, A., *Dictionarium, quanta maxima fide ad diligentia accurate emendatum & tot recens factis accessionibus ita locupletatum*. Apud Hæredes Jacobi Junctæ, Lugduni, 1565.
 —*Dictionarium, quanta maxima fide ac diligentia fieri potuit accurate em datum, multisque partibus cumulatum...*, vol. II (L-Z). Ioannem Macaeum, Paris, 1586.
- CALVETE DE ESTRELLA, J. C., *El Felicissimo Viaie d'el mvy Alto y mvy Poderoso Principe Don Phelippe, Hijo d'el Emperador Don Carlos Quinto Maximo, desde España à sus tierras de la baxa Alemaña: con las descripcion de todos los Estados de Brabante y Flandes. Escrito en quatro libros, por Iuan Christoual Caluete de Estrella*. En Casa de Martin Nucio, Amberes, 1552.
- CARDONA, J. B. de, *De regia S. Laurentii Bibliotheca*. Apud Philippum Mey, Tarraconæ, 1587.

- CARO, R., *Antigvedades y Principado de la Illustrissima ciudad de Sevilla y Chorographia de sv Convento Ioridico o Antiguva Chancilleria*. En Casa de Andrés Grande, Sevilla, 1634.
- CASAS, B. de las, *Apologética historia sumaria...*, edición moderna de E. O'Gorman. Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
—*Brevísima relación de la destrucción de África*, edición moderna de I. Pérez Fernández. Ed. San Esteban, Salamanca, 1989.
- CASTILLO DE BOVADILLA, J., *Política para corregidores y señores de vassallos en tiempo de paz y de guerra. Segundo Tomo*. Por Luis Sánchez, Madrid, 1597.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. de, *Viage del Parnaso*. Impr. Viuda de Alonso Martin, Madrid, 1614.
—*Segunda Parte del Ingenioso Cavallero Don Quixote de la Mancha*, edición Conmemorativa IV Centenario. Austral, Madrid, 2005
—[?] *El buscapié. Opúsculo inédito que en defensa de la primera parte del Quijote escribió Miguel de Cervantes Saavedra*. Impr. D. Juan B. de Gaona, Cadis, 1848.
- CERVERA DE LA TORRE, A., *Testimonio autentico y verdadero de las cosas notables que passaron en la dichosa muerte del Nuestro Señor Rey Sr. Don Phelipe II*. Pedro P. Mey, Valencia, 1599.
- COLONNA, F., *Hypnerotomachia Poliphili* (facsimil edición aldina), 2 vols. Adelphi, Milán, 1998.
—*Sueño de Polifilo*, edición moderna de P. Pedraza. El Acantilado, 17, Quaderns Crema, Barcelona, 1999.
- COLLADO, F. G., *Descripción del túmulo y relación de las exequias que hizo la ciudad de Sevilla en la muerte del rey don Felipe Segundo*. Sociedad de Bibliófilos Andaluces/D. José M. Geofrin, Sevilla, 1869.
- COLMENARES, D. de, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y Compendio de las historias de Castilla*. Diego Díez Impressor, Segovia, 1637.
- CONCEPCIÓN, J. de la, *Emporio del Orbe. Cádiz Ilustrada, Investigación de sus antiguas Grandezas...* Johan Bus, Ámsterdam, 1690
- CORTÉS DE ALBÁCAR, M., *Breve compendio en la sphaera y de la arte de navegar con nuevos instrumentos y reglas, exemplificado con muy subtiles demostraciones, compuesto por Martín Cortés, natural de Bujaraloz, en el Reyno de Aragón...* Antón Álvarez, Sevilla, 1551.
- COVARRUBIAS Y HOROZCO, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Luis Sánchez, Madrid, 1611.
- CUEVA, L. de la, *Dialagos de las cosas notables de Granada y lengua Española, y algunas cosas curiosas*. En Casa de Fernando de Lara, Sevilla, 1603.
- DRIESCHE, J. van den, *Observationum libri XII*. Ægidius Radeus, Antverpiae, 1584.
- DÜSSELDORP, F. van, *Uittreksel uit Francisci Dusseldorpii Annales, 1566-1616*, en R. J. Fruin (ed.), *Werken uitgegeven door Historisch Genootschap, Netherlands*. Martinus Nijhoff, Utrecht, 1894 (2ª ed).
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, A. de, *Segunda parte de la Araucana*. Juan Soler, Zaragoza, 1578.
- ESCOBAR CABEZA DE VACA, P., *Luzero de la Tierra Santa y grandezas de Egipto*. En Casa de Diego de Córdoba y Oviedo, Valladolid, 1594.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOBA, F., *Francisci Fernandii de Cordova, Cordvbensis, Didascalía Multiplex, Sumptibus Horatii Cardon, Lugduni*, 1615.
- FLÓREZ DE SETIÉN Y HUIDOBRO, E., *España sagrada: Theatro geographico-historico de la Iglesia de España. Origen, divisiones, y terminos de todas sus provincias. Antigüedad, traslaciones, y estado antiguo y presente de sus sillas, en todos los dominios de España, y Portugal*, vol. 31. RAH/Imprenta de Miguel Francisco Rodríguez, Madrid, 1776.
- FOX MORCILLO, S., *De Historiæ Institutione Dialogus*. Christophorum Plantinum, Amberes, 1557.
- FRAGOSO, J., *Catalogus simplicium medicamentorum*. Petrum Robles & Ioannem de Villanova, Alcalá de Henares, 1566.
—*Erotemas chirúrgicos en los quales se enseña todo lo más necessario del arte de Cyurgia, assi para el examen della como para executarla*. Pierres Cosin, Madrid, 1570.

- De Succedaneis Medicamentis liber denuo auctus Ioanne Fragoso Toletano Medico & Regiæ Maiestatis chirurgo autore*. Petrus Cosin, Madrid, 1575.
- Chirurgia universal aora nuevamente enmendada y añadida...* Viuda de Alonso Gómez, Madrid, 1627 (reed.).
- GARIBAY, E. de, *Los quarenta libros del comenpdio historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*, vol. I. Sebastian Cormellas, Barcelona, 1628.
- GODOY Y ALCÁNTARA, J., *Historia Crítica de los Falsos Cronicones*. Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1868.
- GÓMEZ MIEDES, B., *Enchiridion, o manual instrumento de salud, contra el morbo articular, que llaman Gota, y las demas enfermedades que por catarro y destilacion de la cabeça se engendran en la persona, y para reduzir, y conseruar en su perfeto estado de sanidad al temperamento humano*. En Casa de Lorenço y Diego de Robles, Zaragoza, 1589.
- GUEVARA, A. de, *Marco Aurelio con el Relox de Príncipes*. Juan Cromberger, Sevilla, 1543.
- HERRERA, J. de, *Discurso de la figura cúbica*. Plutarco, Madrid, 1935.
- Institucion de la Academia Real Mathematica* [texto facsímil], edición de J. Simón Díaz y L. Cervera Vera. Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1995.
- HOLLANDA, F. de, *Os desenhos das Antigualhas que vio Francisco d'Ollanda*, edición de E. Tormo. Hauser & Menet, Madrid, 1940.
- Diálogos de Roma. Da pintura antiga*, edición de M. Mendes. Col. Clássicos Sá da Costa, Livraria Sá da Costa-Editora, Lisboa, 1955.
- Da pintura antiga*, edición de Á. González García. Imp. Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1984.
- Del sacar por el natural. Según la traducción de Manuel Denis (1563)*, edición de J. B. Bury. Akal/Museo Nacional de Prado, Madrid, 2008.
- HOROZCO Y COVARRUBIAS, J., *Emblemas morales*. Juan de la Cuesta, Segovia, 1589.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Las etimologías de san Isidoro romanceadas*, I, edición de J. González Cuenca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.
- LAGUNA, A. de, *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, Acerca de la Materia Medicinal y de los venenos mortíferos, Traduzido de lengua Griega, en la vulgar Castellana & ilustrado con claras y substantiales Annotationes, y con las figuras de innumeras plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andres de Laguna, Medico de Iulio III Pont. Max.* Juan Latio, Amberes, 1555.
- LASTANOSA, V. J. de, *Museo de las medallas desconocidas españolas*. Juan Nogués, Huesca, 1645.
- LE PAULMIER, C. F., *Ambroise Paré d'après de nouveaux documents découverts aux Archives Nationales et des papiers de famille*. Perrin et Cie., París, 1884.
- LOPE DE VEGA, F., *Rimas de Lope de Vega Carpio*. Alonso Martín, Madrid, 1609.
- LÓPEZ MADERA, G., *Excelencias de la Monarchia y Reyno de España*. En Casa de Diego Fernández de Córdoba, Valladolid, 1597.
- LORENZO PALMIRENO, J., *Prima Pars Rhetorice Prolegomena Laurentii Palmyreni*. Ex Typographia Ioannis Mey, Valencia, 1567.
- Vocabulario del humanista compuesto por Lorenço Palmireno donde se trata de aves, peces, quadrupedos, con sus vocablos de caçar y pescar, yeruas, metales, monedas, piedras preciosas, gomas, drogas, olores y otras cosas que el estudio en letras humanas ha menester*. Typographia Petri à Huete, Valencia, 1569.
- El estudioso cortesano*, Ex Typographia Petri a Huete, Valencia, 1573.
- MAGINI, G. A., *Cl. Ptolemæi Pars Secunda, continens præter antiqvas ipsivs*. Haeredes Simonis Galignani de Karera, Venetiis, 1596.
- MAL LARA, J. de, *La Philosophia vulgar. Primera Parte que contiene mil refranes glosados*. En Casa de Hernando Diaz, Sevilla, 1568.
- Recebimiento que hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Sevilla a la C. R. M. del Rey D. Philipe N. S. Va todo figurado*. En Casa de Alonso Escrivano, Sevilla, 1570.

- Descripción de la Galera Real del Sermo. Sr. Don Juan de Austria. Obras del Maestro Juan de Malara*, t. I. Sociedad de Bibliófilos Andaluces/Francisco Álvarez y C^a, Sevilla, 1876.
- MALUENDA, T. de, *De Paradiso Voluptatis*. Ex Typographia Alfonsi Ciacconi, Roma, 1605.
- MARIANA, J. de, *Historia general de España, compuesta, emendada y añadida por el Padre Juan de Mariana*. Marcos-Miguel Bousquet & Compañía de Mercaderes de Libros, Amberes, 1737.
- Historiæ de Rebus Hispaniæ libri XX*. Typis Petri Roderici, Toletvm, 1592.
- MÁRMOL, L. del, *Primera parte de la descripción general de Affrica*. René Rabut, Granada, 1573.
- Segunda parte... de la descripción general de África, donde se contienen las Provincias de Numidia, Libia, la tierra de los Negros... y Egipto*. Juan René, Málaga, 1599.
- MASIUS, A., *De Paradiso Commentarius, scriptus ante annos prope septingenos a Mose Bar Cepha Syro, Episcopo in Beth-Raman et Beth-Ceno*. Ex Officina Christophori Plantini, Antverpiæ, 1569.
- MAYANS I SISCAR, G., *Vida de D. Antonio Agustin, arzobispo de Tarragona*, Impr. Juan de Zúñiga, Madrid, 1734.
- MEDINA, P. de, *Grandezas y cosas notables de España*. Juan Gracian, Alcalá de Henares, 1595.
- MERCADO, L., *Libro, en que se trata con claridad la naturaleza, causas, prouidēcia, y verdadera orden y modo de curar la enfermedad vulgar, y peste que en estos años se ha diuulgado por toda España*. Impressor Licenciado Castro, Madrid, 1599.
- MEXÍA, P., *Historia Imperial y Cesarea en la qual en summa se contienen las vidas y hechos de todos los Cesares Emperadores de Roma*. Ioan Oporino, Basilea, 1547.
- Silva de varia lección*, edición de Isaías Lerner. Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 25, Castalia, Madrid, 2003.
- MONARDES, N., *Primera y Segunda y Tercera partes de la Historia Medicinal de las cosas que se traen de las Indias Occidentales que siruen al uso de Medicina*. Alonso Escrivano, Sevilla, 1574.
- MORALES, A. de, *Coronica General de España...* Iuan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1574.
- Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Coronica con las averiguaciones de sus sitios y nõbres antiguos*. Iuan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1575.
- MUNSTERO, S., *Cosmographiæ universalis, lib. VI in quibus, iuxta certioris fidel scriptorum traditionem describuntur*. Ex Officina Heinrich Petri, Basileæ, 1552.
- NANNI, G. [Annio da Viterbo], *Antiquitatum variarum volumina XVII*. Johannes Parvus & Jodoco Badius Ascensius, Parisii, 1512.
- NEBRIJA, A. de, *Vocabulario español-latino. ¿Impresor?*, Salamanca, ¿1495?
- Ælii Antonii Nebrissensis Grammatica æ infinitis mendis*, Arnoldi Birckmanni, Coloniae, 1553.
- OCAMPO, F. de, *Los cinco libros primeros de la Coronica general de España*. Iuan Iñiguez de Lequerica, Alcalá de Henares, 1578.
- OCCONE, A., *Pharmacopoeia seu Medicamentarium pro Rep. Augustana cvi accessere simplicia omnia officinis nostris vsitata & annotationes...* Sumptibus G. Vuilleri, Ausburg, 1580.
- ORTELIIUS, A., *Synonymia Geographica sive popolorum, regionum, insularum...* Ex Officina Christophori Plantini Architypographi Regii, Antverpiæ, 1578.
- Thesavros Geographicvs in quo omnium totius Terræ Regionum...* Ex Officina Christophori Plantini Architypographi Regii, Antverpiæ, 1587.
- Theatro de la Tierra Universal*, Plantino, Amberes, 1588.
- PALENCIA, A. de, *Universal vocabulario en latín et en romançe*, t. II. Paulus de Colonia, Sevilla, 1490.
- PELLICER DE OSSAU, J., *Población y lengua primitiva de España*. Benito Macè, Valencia, 1672.
- Aparato a la Monarchia Antigua de las Españas en los tres tiempos del Mundo: el Adelon, el Mithico y el Historico*. Benito Macè, Valencia, 1673.
- Beroso de Babilonia en Chaldea, distinguido del Beroso de Viterbo en Italia*. Geronimo Vilagrasa, Valencia, 1673.

- PÉREZ DE MOYA, J., *Tratado de Mathematicas en que contienen cosas de Arithmetica, Geometria, Cosmographia y Philosophia natural*, III: *Tratado de Cosas de Astronomía, Cosmographia y Philosophia natural*. En Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1573.
- PERCIVALE, R., *A Dictionarie in Spanish and English...* Bollifant, London, 1599.
- PINEDA, J. de, *Los treynta libros de la Monarchia ecclesiastica o Historia Universal del Mundo divididos en cinco tomos*. En Casa de Juan Fernández, Salamanca, 1588.
- POÇA, A. de, *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*. Mathias Mares Primer Impressor de Vizcaya, Bilbao, 1587.
- PONS DE YCART, L. [sic], *Libro de las grandezas y cosas memorables de la Metropolitana, Insigne y Famosa Ciudad de Tarragona*. Pedro de Robles y Juan de Villanueva, Lérida, 1572.
- PORREÑO, B., *Dichos y hechos del Señor Rey Don Phelipe Segundo el Prudente, potentíssimo y glorioso monarca de las Españas...* En Casa de Melchor Sánchez, Madrid, 1663.
- QUEVEDO, F. de, *España defendida*. Fortanet, Madrid, 1916.
- RIBADENEYRA, P., *Tratado de la Religion y Virtudes que deue tener el Principe Christiano, para gouernar y conseruar sus Estados, contra los que Nicolas Machiauelo y los Politicos deste tiempo enseñan...* Dirigido al Principe de España D. Filipe nuestro Señor. P. Madrigal, Madrid, 1595.
- RIPPA, C., *Iconología*, vols. I y II. Akal, Madrid, 2007.
- ROIG I JALPÍ, J. G., *Resumen historial de las grandezas y antigvedades de la ciudad de Gerona, y cosas memorables suyas ecclesiasticas y seculares, assi de nuestros tiempos, como de los passados*. Jacinto Andreu, Barcelona, 1678.
- ROJAS, F., *Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Apresso Gabriel Giolitto de Ferrari, Venecia, 1553.
- SÁNCHEZ DE VERCIAL, C., *Libro de los exenplos por a.b.c.*, edición moderna de J. E. Keller. CSIC, Madrid, 1961.
- SÁNCHEZ VALDÉS DE LA PLATA, J., *Coronica y historia general del hombre en que se trata del hombre en común: de la división dle hombre en cuerpo y alma, de las figuras monstruosas de los hombres, de las invenciones dellos...* Luis Sánchez, Madrid, 1598.
- SANDOVAL, P. de, *Chronica del Inclito Emperador de España Don Alonso VII deste nombre Rey de Castilla y León*. Luis Sánchez, Madrid, 1600.
—*Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*. Bartholome Paris & Pedro Escuer, Zaragoza, 1634.
- SEDEÑO, J., *Somma de varones illuvstres, en la qual se contienen mvchas sentencias y grandes hazañas, y cosas memorables de dozientos y veynte y quatro famosos Emperadores, Reyes y Capitanes, que ha havido de todas las naciones...* Juan Rodríguez, Toledo, 1590.
- SEPÚLVEDA, F., *Manipulus medicinarum in quo continentur omnes medicine tam simplices quan composite*. En Casa de Ioan de Villaquiran, Valladolid, 1550.
- SEPÚLVEDA, J. G. de, *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris & Regis Hispaniæ*. Typographia Regia de la Gazeta, Madrid, 1780.
- SIGÜENZA, J. de, *Historia primitiva y exacta del Monasterio del Escorial, la más rica en detalles de cuantas se han publicado. Escrita el siglo XVI por el Padre fray José de Sigüenza, Bibliotecario del Monasterio y primer historiador de Felipe II, arreglada por D. Miguel Sánchez y Pinillos*. Imprenta y Fundación de M. Tello, Madrid, 1881.
- SORIANO, J., *Methodo y orden de curar las enfermedades de los niños*. En Casa de Angelo Tavano, Zaragoza, 1600.
- TORQUEMADA, A., *Jardín de flores curiosas en q se tratā algunas materias de la humanidad*. En Casa de Iuan Baptista de Terranova, Salamanca, 1570.
- URRETA, L. de, *Historia eclesiástica, política, natural y moral de los grandes y remotos Reynos de la Ethiopia, Monarchia del Emperador llamado Preste Juan*. P. Mey, Valencia, 1610.
- VALERIANO, P., *Hieroglyphica sive de Sacris Ægyptiorum, aliarumque Gentium Literis Commentariorum Libri LVIII*. Michaël Isengrin, Basileæ, 1556.
- VESALIUS, A., *Chirurgia Magna in septem libros digesta*. Prosper Borgarutius, Venetia, 1568.
- VILADAMOR, A., *Història general de Catalunya*, vols. I y II. Fundació Noguera, Barcelona, 2007.

- VILLALÓN, C. de, *Gramática Castellana. Arte breve y compendio para saber hablar escrevir en la lengua Castellana congrua y decentemente*. En Casa de Guillermo Simón, Amberes, 1558.
- VILLALPANDO, F. de [traductor]: *Tercero y Quarto Libro de Architectura de Sebastian Serlio Boloñes en los quales se trata de las maneras de como se puedē adornar los hedificios cō los exemplos de las antigüedades*. En Casa de Juan de Ayala, Toledo, 1552.
- VILLALTA, D. de, *Historia de la Antigüedad y fundación de la Peña de Martos, dedicada à Felipe II*. Hijos de M. G. Hernández, Madrid, 1923.
- VILLANOVA, A., *Breviarum Practicæ Medicinæ*. Christophorus Valdarfer, Mediolani, 1483.
- VILLEGAS Y SELVAGO, A. de, *Flos Sactorum. Segunda parte y Historia general en que se escribe la vida de la Virgen... Tratase de las seys edades del mundo. Y en ellas los hechos más dignos de memoria que en el succedieron*. Impr. Damian Bages, Barcelona, 1586.
- VILLENA, E., *Arte Cisoria, o tratado del arte del cortar del cuchillo, que escribió don Henrique de Aragón, Marqués de Villena*. Impr. Antonio Marín, Madrid, 1766.
- VIVES, J. L., *Tratado de la Enseñanza*, edición de J. M. Villalpando, Ed. Porrúa, México, 2004.
- VONDEL, J. van den, *Het Pascha, ofte De Verlossinge Israels uyt Egypten. Trage-comaedischer-wijse een reder tot leeringh op't Ionneel gestelt*. Izaak van Ruynen Boekverkooper by de Vismarct, Rotterdam, 1695.
- ZAMORANO, R., *Los seis libros primeros de la Geometria de Euclides traduzidos en lengua Española por Rodrigo çamorano Astrologo y Mathematico y Catedratico de Cosmographia por su Magestad en la Casa de Contratacion de Sevilla*. En Casa de Alonso de la Barrera, Sevilla, 1576.

Bibliografía

¶ Obras de referencia | Diccionarios | Inventarios | Normas de transcripción

- ALDRED, C., y LECLANT, J., *El Egipto del crepúsculo*, Aguilar, Madrid, 1979.
- ARROYO, F., *Diccionario de la Hispania Romana*. Alderabán, Cuenca, 2010.
- BERNAT VISTARINI, A. y CULL, J. T., *Enciclopedia de emblemas españoles ilustrados*, Akal, Madrid, 1999.
- BUXTON, R., *Todos los dioses de Grecia*. Oberon/Grupo Anaya, Madrid, 2004.
- CANO LEDESMA, A., *Indización de los Manuscritos árabes de El Escorial*, vol. I. Ediciones Escorialenses-Real Monasterio de El Escorial, San Lorenzo de El Escorial, 1996.
- CASIRI, M., *Biblioteca Arabico-Hispana Escorialensis sive Librorum omnium Mss. Arabice ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectibus, rescensio & explanatio*, 2 vols. Antonius Pérez de Soto, Madrid, 1760-1770.
- CASTEL RONDA, E., *Egipto, signos y símbolos de lo sagrado*. Alderabán, Madrid, 1999.
—*Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Alderabán, Madrid, 2001.
- DAUMAS, F., *La civilización del Egipto faraónico*. Juventud, Barcelona, 1972.
- DERENBOURG, H., RENAUD, H. P. J., y LÉVI-PROVENÇAL, E., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, 3 vols. Ernest Leroux/Paul Geuthner, Paris, 1884-1928.
- EGUÍLAZ, L. de, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, La Lealtad, Granada, 1886.
- GARCÍA-ARENAL, M., "Algunos manuscritos de *Fiqh* andalusíes y norteafricanos pertenecientes a la Real Biblioteca de El Escorial", *Al-Qantara*, I, 1-2 (1980).
- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología griega y romana*. Paidós, Barcelona, 2008.
- HÜBNER, E., *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II: *Inscriptiones Hispaniæ Latinæ*. Academiae Litterarum Regiæ Borussicæ, Berolini apud Georgium Reimerum, 1869.
- JUSTEL CALABOZO, B., *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sinopsis histórico-descriptiva*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987.
- MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España, I: La Iglesia*. Istmo, Madrid, 1998.
- MORATA, N., "Un catálogo de los fondos árabes primitivos de El Escorial", *Al-Andalus*, II, 1 (1934), pp. 87-182.
- PADRÓ, J., "La transcripción castellana de los nombres propios egipcios", *Aula Orientalis*, 5 (1987), pp. 107-124.
- REVILLA, A., *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, vol. IV. Imprenta Helénica, Madrid, 1936.
- STRUVE, V., *Historia de la antigua Grecia*, vol. I. Sarpe/Akal, Madrid, 1985.
- VAJDA, G., "Catalogue des manuscrits arabes de la Société Asiatique de Paris", *Journal Asiatique*, 238 (1950), pp. 1-29.
—"Notes sur le fonds de Manuscrits arabes de la Bibliothèque de l'Escorial", *Al-Andalus*, XXVIII, 1 (1963), pp. 61-94.

¶ Estudios y monografías

- AAVV, *Felipe II y el arte de su tiempo*. Fundación Argenteria, Madrid, 1998.
- AAVV, *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV Centenario de la terminación de las obras*. CSIC/CEH, Madrid, 1987.
- AGUILAR, R. M., y RODRÍGUEZ, I. (eds.), *Ecos de Plutarco en Europa. De fortuna Plutarchi studia selecta*. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.
- AGUIRRE DE CÁRCER, L. F. (ed.), *Kitāb al-Adiwiya al-Mufrada*, vol. I. CSIC, Salamanca, 1995.
- AJA SÁNCHEZ, J. R., *Aguas mágicas. El Nilo en la memoria y la religiosidad del Mundo Antiguo*. Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2015.
- ALBA, R. (*et alii*), *Elementos de ingeniería romana*. Colegio Ingenieros Técnicos de Obras Públicas, Barcelona 2004.
- ALLEN, D. C., *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*. Johns Hopkins Press, Baltimore-London, 1970.
- The Legend of Noah, Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*. Urbana, University of Illinois Press, 1949.
- ALVAR, J., *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*. Crítica, Barcelona, 2001.
- Los cultos egipcios en Hispania*. Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2012.
- ANDRÉS, G. de, *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo El Real de El Escorial*, vol. VII, «Entrega de la Librería Real de Felipe II (1576)», Imprenta Sáez, Madrid, 1964.
- ANDRÉS-GALLEGO J. (coord.), *Historia de la Historiografía española*. Encuentro, Madrid, 2003 (2ª ed.); esp. J. M. Blázquez, “La historiografía sobre la Edad Antigua”, pp. 17-70; y F. Sánchez Marcos, “La historiografía sobre la Edad Moderna”, pp. 123-188.
- ANDREWS, C., *Egyptian Mummies*. The British Museum Press, London, 1984.
- ANTOLÍN, G., *La Librería de Felipe II. (Datos para su reconstitución)*. Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1927.
- ARAMBURU-ZABALA HIGUERA, M. Á., *Fraude y corrupción en la arquitectura del Siglo de Oro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2001.
- (Dir.), *Biografía de Juan de Herrera*. Fundación Obra Pía Juan de Herrera, Santander, 2003.
- ARANDA PÉREZ, F. J. y RODRIGUES, J. D. (eds.), *De Re Publica Hispaniæ. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*. Sílex, Madrid, 2008.
- ASSMANN, J., *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 2003.
- La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Akal, Madrid, 2006.
- BALCELLS, A. (ed.), *Història de la historiografia catalana. Jornades Científiques. Secció Històrico-Arqueològica/ Jornades Científiques*, 18. Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 2004.
- BALTRUSAITIS, J., *En busca de Isis. Introducción a la Egiptomanía*. Siruela, Madrid, 1996.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B., *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*. Fundación Santa María/Ediciones SM, Madrid, 1993.
- BELENGUER CEBRIÀ, E., *Ferran el Catòlic. Un monarca decisiu davant la cruïlla de la seva època*. Edicions 62, Barcelona, 1999.
- BELL, A., *El Renacimiento español*, Ebro, Zaragoza, 1944.
- BERGER, C. (*et alii*), *Homages à Jean Leclant*, vol. III, *Études isiaques*. IFAO, El Cairo, 1994.
- BERTRAND, L., *Philippe II à l’Escorial*. L’Artisan du Livre, París, 1929.
- BLÁZQUEZ, J. M^a, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*. Cátedra, Madrid, 1992.
- BOUZA, F., *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*. Akal Universitaria/Serie H^a Moderna, 200, Akal, Madrid, 1998.
- Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Sociedad Española de H^a del Libro-Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, vol. 2, Salamanca, 1999.
- Cartas de Felipe II a sus hijas*. Akal Universitaria/Serie H^a Moderna, Akal, Madrid, 2008.

- BOWMAN, A. K., *Egypt after the Pharaohs (332 BC-AD 642). From the Alexander to the Arab Conquest*. British Museum Publications, London, 1986.
- BRAUDEL, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols. Sección de Obras de Historia, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993 (3ª reimpr.).
- BRATLI, C., *Philippe II, roi d'Espagne. Étude sur sa vie et son caractère*. Librairie Ancienne Honoré Champion Éditeur, París, 1912.
- BUARQUE DE HOLANDA, S., *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*. Fundación Ayacucho, Caracas, 1987.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*. Akal, Madrid, 2010 (1ª reimpr.).
- BURKE, P., *El Renacimiento italiano. Cultura y sociedad en Italia*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
—*El Renacimiento europeo. Centros y periferias*. Crítica, Barcelona, 2000.
- BURKE, P. y PO-CHIA HSIA, R. (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- BURKERT, W., *Cultos místéricos antiguos*. Trotta, Madrid, 2005.
- BURY, J., *Juan de Herrera y El Escorial*. Patrimonio Nacional, Madrid, 1994.
- BUSQUETS I DALMAU, J., *La Catalunya del Barroc vista des de Girona. La crònica de Jeroni de Real (1626-1683)*. Biblioteca Abat Oliba, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.
- BUSSELL-THOMPSON, B. (ed.), *Dr. Francisco del Rosal, médico de Córdoba. La razón de algunos refranes. Alfabetos tercero y cuarto de Origen y Etymologia de todos los vocablos de la lengua castellana*. Tamesis Books Ltd., Londres, 1975.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., y SÁNCHEZ ROMERO, Mª D. (eds.), *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Gredos, Madrid, 1987.
- CANTONE, G., *La città di marmo. Da Alberti a Serlio, la storia tra progettazione e restauro*. Edizione de la Officina, Roma, 1978.
- CARANDE HERRERO, R., *Mal-Lara y Lepanto. Los epigramas latinos de la Galera Real de Don Juan de Austria*. Caja San Fernando, Sevilla, 1990.
- CARO BAROJA, J., *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Seix Barral, Barcelona, 1992.
—*Vidas mágicas e Inquisición*. Akal, Madrid, 1992.
—*El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Altaya, Barcelona, 1996.
—*Los moriscos del reino de Granada*. Alianza, Madrid, 2003.
- CARO BAROJA, J., y TOVAR, A., *Estudios sobre la España antigua*. Cuadernos de la Fundación Pastor, 17, CSIC/Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 1971.
- CASHFORD, J., *El mito de Osiris. Los misterios de Abidos*. Atalanta, Vilaür-Girona, 2010.
- CASTEL, E., *Abidos. Templo de Sethy I*. Turisma/Fundació Arqueològica Clos, Barcelona, 2004.
- CASTIÑEIRAS, M. A., y DÍEZ PLATAS, F., *Profano y pagano en el arte gallego*, SEMATA/Ciencias Sociais e Humanidades, 14, Universidad de Santiago de Compostela, 2002.
- CATALÁN, D., *De Alfonso X al Conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*. Universidad de Madrid-Seminario Menéndez Pidal, Gredos, Madrid, 1962.
- CÁTEDRA, P. M., *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su Consolatoria de Castilla*. Acta Salmanticensia/Textos Medievales, 13, Servicio de Publicaciones, Universidad de Salamanca, 1989.
- CEBRIÁN, J., *Estudios sobre Juan de la Cueva*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla/Editorial Kronos, Sevilla, 1991.
- CERVERA VERA, L., *Los cuatro testamentos otorgados por Juan de Herrera*, Fundación Obra Pía Juan de Herrera, Santander, 1997.
- CHARTIER, R., *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Serie Cladema, Ciencias Sociales/Historia, Gedisa, Barcelona, 2005 (6ª reimpr.).
—*La obra, el taller y el escenario. Tres estudios de movilidad textual*, Confluencias, Almería, 2014.
- CHASTEL, A. (ed.), *Monuments et mémoires*, vol. 66. Presses Universitaires de France, París, 1983.

- CHECA CREMADES, F., *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Taurus, Madrid, 1987.
 —*Las maravillas de Felipe II*. Banco Bilbao Vizcaya, Madrid, 1997.
 —*Carlos V. La imagen del poder en el Renacimiento*. El Viso, Madrid, 1999.
- CIROT, G., *Les histoires générales d'Espagne entre Alphonse X et Philippe II (1284-1556)*. *Études sur l'Historiographie espagnole/Bibliothèque des Universités du Midi*, vol. IX. Feret & Fils Éditeurs, Burdeos, 1905.
- CONTRERAS POZA, L., *Un estudio médico sobre Felipe II. Diagnóstico sobre la muerte de Felipe II*. S.d., s.l. [¿1970?].
- COOK, H. J., *Matters of exchange. Commerce, Medicine and Science in the Dutch Golden Age*. Yale University Press, New Haven & London, 2007.
- CORTÉS VÁZQUEZ, L., *Ad Summum Cæli. El programa alegórico humanista de la escalera de la Universidad de Salamanca*. *Acta Salmanticensia/Historia de la Universidad*, 38, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.
- CORTIJO OCAÑA, A., *Teoría de la Historia y Teoría Política en el siglo XVI. Sebastián Fox Morcillo: De Historiæ Institutione Dialogus (Diálogo de la Enseñanza de la Historia, 1557)*. Servicios de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Madrid, 2000.
- CUESTA DOMINGO, M. (ed.), *Alonso de Santa Cruz y su obra cosmográfica*, t. II, CSIC/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1984.
- CUMONT, F., *Las religiones orientales y el paganismo romano. Conferencias pronunciadas en el Collège de France en 1905*. Akal Universitaria, 105, Akal, Madrid, 1987.
- CURL, J. S., *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*. Routledge, New York, 2005.
- CURRAN, B., *The Egyptian Renaissance. The Afterlife of Ancient Egypt in Early Modern Italy*. The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- DANDELET, Th. J., *La Roma española (1500-1700)*. Crítica, Barcelona, 2002.
- DANNENFELDT, K. H., *The Renaissance. Basic Interpretations*, Heath & Co., Lexington, 1974 (2ª ed.).
- DESROCHES NOBLECOURT, C., *Le fabuleux héritage de l'Égypte*. Éditions SW-Télémaque, París, 2004.
- DOMINGO MALVADI, A., *Bibliofilia humanista en tiempos de Felipe II. La Biblioteca de Juan Pérez de Castro*. Ediciones de la Universidad de Salamanca/Publicaciones de la Universidad de León, Salamanca, 2011.
- DUPLÁ, A., y EMBORUJO, A. (eds.), *Estudios sobre historia antigua e historiografía moderna*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994.
- ÉDOUARD, S., *L'empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsbourg d'Espagne au XVIè siècle*. Bibliothèque d'Histoire Moderne et Contemporaine, 17, Honoré Champion, París, 2005.
- ENENKEL, K. A. E. (ed.), *Early Modern Zoology. The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. *Intersections/Yearbook for Early Modern Studies*, Brill, Leiden, 2007.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (ed.), *Corpus documental de Carlos V, vol. II: 1539-1548*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1975.
 —*Carlos V, el César y el hombre*. Espasa-Calpe, Madrid, 1999.
 —*Sombras y luces en la España Imperial*. Espasa-Calpe, Madrid, 2004.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, S., *Alfonso de Zamora y Benito Arias Montano, traductores. Los comentarios de David Qimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2011.
- FERNÁNDEZ MERINO, A., *Códices y libros de alquimia, química, metalurgia... y botica en las Librerías de San Lorenzo el Real del Escorial*. Círculo Científico, Madrid, 2008.
- FERRER ALBELDA, E., *La España cartaginesa. Claves historiográficas para la historia de España*. *Historia y Geografía*, 19, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1996.
- FERRERO, E., *La increíble historia del papiro de Artemidoro*. Nabla Ed., Barcelona, 2008.

- FINUCCI, V., y BROWNLEE, K. (eds.), *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History, from Antiquity to Early Modern Europe*. Medieval & Early Modern Studies/Religion/Gender Studies, Duke University Press, Durham, 2001.
- FORBES, R. J., *Studies in Early Petroleum History*. Brill, Leiden, 1958.
- FRASER, M., *The Gypsies*. Blackwell, Oxford & Cambridge, 1992.
- FUMAROLI, M., *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Librairie Droz, Genève, 1980.
- GALINSKY, K. (ed.), *The Cambridge Companion to The Age of Augustus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- GALLEGO BARNÉS, A., *Juan Lorenzo Palmireno, 1524-1579. Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*. Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1982.
- GARCÍA-ARENAL, M., y WIEGERS, G., *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache*, Serie Historia, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1999.
- GARCÍA BAZÁN, F., *La religión hermética. Formación e historia de un culto de misterios egipcio*. Biblioteca de Historia, Lumen, Buenos Aires, 2009.
- GARCÍA BERNAL, J. J., *El fasto público en la España de los Austrias*. Serie Historia y Geografía, 106, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla, 2006.
- GARCÍA MERCADAL, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal, desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*. Aguilar, Madrid, 1952.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*. E. J. Brill, Leiden, 1967.
- GARROSA, A., *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
- GOMÉZ CANSECO, L. y FERNÁNDEZ LÓPEZ, S., *Antigüedades hebraicas. Antiquitatum iudaicarum libri IX. Tratados exegéticos de la Biblia Regia. Apparatus Sacer, de Benito Arias Montano*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2016.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Egiptomanía. El mito de Egipto de los griegos a nosotros*. Alianza, Madrid, 1997.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., PÉREZ LARGACHA, A., y VALLEJO GIRVÉS, M., *Tierras fabulosas de la Antigüedad*. Publicaciones Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1994.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ-MOLERO, J. L., *La 'Librería rica' de Felipe II. Estudio histórico y catalogación*. Estudios Superiores del Escorial-Real, San Lorenzo del Escorial, 1998.
- El aprendizaje cortesano de Felipe II, 1527-1546. La formación de un príncipe del Renacimiento*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1999.
- HAIG GAISSER, J., *Pierio Valeriano on the Ill Fortune of Learned Men. A Renaissance Humanist and His World*. Later Latin Texts and Contexts, The University of Michigan Press, 1999.
- HEINEN, H., *Historia del helenismo. De Alejandro a Cleopatra*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, J., *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. CSIC, Madrid, 1996.
- HORNUNG, E., *Zum Bil Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance? / Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance?* Col. Orbis Biblicus et Orientalis, 95, Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1990.
- The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West*. Cornell University Press, Ithaca & London, 2001.
- Historia de Egipto*. Col. Academia, 3, Alderabán, Madrid, 2003.
- IVERSEN, E., *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.
- JACQUOT, J. y KONIGSON, É. (coords.), *Les Fêtes de la Renaissance*. Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1975.
- KAGAN, R. L., *Los Cronistas y la Corona. La política de la historia de España en las Edades Media y Moderna*. Col. Los hombres del Rey, CEEH/Marcial Pons Historia, Madrid, 2010.
- KAMEN, H., *El enigma del Escorial. El sueño de un rey*. Espasa Calpe, Madrid, 2009.

- KOESTLER, A., *Los sonámbulos. Origen y desarrollo de la Cosmología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Publicaciones, México, 2007.
- KUNZLE, D., *From Criminal to Courtier. The Soldier in Netherlandish Art, 1550-1672*. Col. History of Warfabe, 10, E. J. Brill, Leiden, 2002.
- KRETZULESCO-QUARANTA, E., *Los jardines del Sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*. Siruela, Madrid, 1996.
- LEBLON, B., *Los gitanos en España. El precio y el valor de la diferencia*. Gedisa, Barcelona, 1987.
- LEENDERTZ, P., *Het Geuzenliedboek. Uitgegeven uit het nalatenschap*, 2 vols. E.T. Kuiper, Zutphen, 1924-1925.
- LESTRINGANT, F. (et alii), *Les méditations cosmographiques à la Renaissance*. Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2009.
- LLEÓ CAÑAL, V., *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento Sevillano*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla/Sección Arte (serie 1ª, nº 13), Sevilla, 1979.
- LLUESMA-URANGA, E., *Obras completas de Paracelso*. Ed. Renacimiento-CSIC, Sevilla, 1992.
- LUGAN, B., *Los egipcios. De los orígenes hasta nuestros días*. Ariel, Barcelona, 2003.
- MAESTRO GONZÁLEZ, Mª P., *Kitab ar-Rawd al-Mi'tar*. Col. Textos Medievales, 10, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja/Universitat de València, Zaragoza, 1963.
- MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*. Ariel, Barcelona 2008 (11ª ed.).
- MARCH, J. M., *Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria, religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)*, 2 vols., Ministerio de Asuntos Exteriores-Relaciones Culturales, Madrid, 1941.
- MARSHALL, P. H., *The Magic Circle of Rudolf II: Alchemy and Astrology in Renaissance Prague*. Walker & Company, New York, 2006.
- MARTIN, G., *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*. Col. Casa de Velázquez, 68. Casa de Velázquez, Madrid, 2000.
- MARTÍN CORRALES, E., *Comercio de Cataluña con el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVIII). El comercio con los "enemigos de la fe"*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2001.
- MARTÍNEZ GIL, F., *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, col. Monografías, Publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 2000.
- MCLEAN, M., *The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the World in the Reformation*, St. Andrews Studies in Reformation History, Ashgate Publishing Co., Hampshire & Burlington, 2007.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Estudios de crítica histórica literaria*, vol. V. Espasa-Calpe, Madrid, 1944.
—*Edición nacional de las obras completas de Menéndez y Pelayo*, vol. 55. CSIC, Madrid, 1952.
- MEYERHOF, M., *Un glossaire de matière médicale de Maïmonide*. IFAO, Cairo, 1940.
- MÍNGUEZ, V. (ed.), *Visiones de la Monarquía hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2007.
—*Los reyes solares. Iconografía astral de la Monarquía Hispánica*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2011.
- MONFERRER-SALA, J. P., *Apócrifos árabes cristianos*, Trotta, Madrid, 2003.
- MORALES ORTIZ, A., *Plutarco en España: traducciones de Moralia en el siglo XVI*. Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2000.
- MORÁN, M., *La memoria de las piedras. Anticuarios, arqueólogos y coleccionistas de antigüedades en la España de los Austrias*, CEEH, Madrid, 2010.
- MORÁN, M., y RODRÍGUEZ, D., *El legado de la Antigüedad. Arte, arquitectura y arqueología en la España Moderna*. Col. Fundamentos, 199, Istmo, Madrid, 2001.
- MULCAHY, R., *La decoración de la Real Basílica del Monasterio de El Escorial*. Patrimonio Nacional, Madrid, 1992.
- MUÑIZ GRIJALVO, E. (ed.), *Himnos a Isis*. Trotta y Publicacions de la Universitat de Barcelona, Madrid/Barcelona, 2006.
- MUÑOZ CALVO, S., *Historia de la farmacia en la España moderna y contemporánea*. Síntesis, Madrid, 1994.

- NAVARRO ANTOLÍN, F. (ed.), *Del buen gobierno. Comentario al Libro de Josué de Arias Montano*. Publicaciones Universidad de Huelva, Huelva, 2016.
- NEIRA FALEIRO, C., *Notitia dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*. Nueva Roma, 25, CSIC, Madrid, 2005.
- NIETO IBÁÑEZ, J. (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 2002.
- O'MALLEY, Ch. D., *Andreas Vesalius of Brussels (1514-1564)*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1964.
- OBENGA, Th., *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte Pharaonique-Afrique Noire*. Présence Africaine, París, 1973.
- OLIVEROS DE CASTRO, M^a T., Y SUBIZA MARTÍN, E., *Felipe II. Estudio médico-histórico*. Aguilar, Madrid, 1956.
- PADILLA, C., y REDONDO J. (eds.), *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 2012.
- PANOFSKY, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Alianza, Madrid, 2006 (3^a reimpr.). —*Vida y arte de Alberto Durero*. Alianza, Madrid, 2005 (3^a reimpr.).
- PARKER, G., *Felipe II*. Alianza, Madrid, 1993 (2^a ed.). —*La gran estrategia de Felipe II*. Alianza, Madrid, 1999. —*Felipe II. La biografía definitiva*. Planeta, Barcelona, 2010.
- PARRA, J. M., *Momias. La derrota de la muerte en el antiguo Egipto*. Crítica, Barcelona, 2010.
- PASCUAL BUXÓ, J., *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de Emblemática*. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- PASTOR, L. von, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, XI, Gustavo Gili, Barcelona, 1961.
- PASTOR FRECHOSO, F. F., *Boticas, boticarios y materia médica en Valladolid, siglos XVI-XVII*. Junta Castilla y León, Salamanca, 1993.
- PEREZ, J., *La Leyenda Negra*. Gadir Editorial, 2009 (2^a ed.).
- PÉREZ MÍNGUEZ, F., *Psicología de Felipe II*. Editorial Voluntad, Madrid, 1925.
- PIULATS RIU, O., *Egiptosophia. Relectura del Mito al Logos*, Kairós, Barcelona, 2006.
- PIZARRO GÓMEZ, F. J., *Arte y espectáculo en los viajes de Felipe II, 1542-1592*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.
- PUCHE LORENZO, M. A., *El español del siglo XVI en textos notariales*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2002.
- PUIG I CADAVALCH, J., *L'arquitectura romana a Catalunya*, vol. I. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1934.
- PUERTO SARMIENTO, F. J. (et alii), *Los hijos de Hermes. Alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*. Ediciones Corona Borealis, Madrid, 2001.
- RALLO GRUSS, A., *Los libros de antigüedades en el Siglo de Oro*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2002.
- REDONDO, A. (ed.), *Les parentés fictives en Espagne (XVI-XVIII siècles)*. Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI et XVIII siècles, Publications de la Sorbonne, París, 1988. —*Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Acta Salmanticensia/Estudios Filológicos, 314, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007.
- RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Reflexiones en torno a una bóveda. Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Serie Acta Salmanticensia/Biblioteca de Arte, 26, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.
- RONCERO LÓPEZ, V. (ed.), *España defendida, de Francisco de Quevedo*. Instituto de Estudios Auriseculares, New York, 2012.
- RUIZ DE ELVIRA, A., *Mitología clásica*. Gredos, Madrid, 1984 (1^a reimpr.).

- SÁENZ DE MIERA, J., *De obra «insigne» y «heroica» a «Octava Maravilla del mundo». La fama de El Escorial en el siglo XVI*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2011.
- SALAS, A. M., *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de las Casas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- SALAS MERINO, V., *La genealogía de los reyes de España*. Grupo Corporativo Visionnet, Madrid, 2008 (4ª ed.).
- SALINAS DE FRÍAS, M., *Los pueblos prerromanos de la Península Ibérica*. Akal Universitaria/Serie Historia Antigua, 247, Akal, Madrid, 2010 (3ª ed.).
- SAN MIGUEL, E. de, *Historia de Felipe II, rey de España*. Imprenta de D. Ignacio Boix, Madrid, 1846.
- SÁNCHEZ ALONSO, B., *Historia de la Historiografía española. Vol. I: Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo (...-1543)*. CSIC, Madrid, 1947.
- SÁNCHEZ CANTÓN, F. J. (ed.), *Inventarios reales. Bienes muebles que pertenecieron a Felipe II*, vols. I-II, *Archivo Documental Español*, vols. X y XI, RAH, Madrid, 1956-1959.
— *La librería de Juan de Herrera*. CSIC/Instituto Diego Velázquez, Madrid, 1941.
- SÁNCHEZ LORA, J. L., *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva, Huelva, 2008.
- SÁNCHEZ MANZANO, M. A., *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia regia de Felipe II*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León, 2006.
- SCARPI, P., *The Secret World of Hermetism*. Libreria Universitaria, Padova, 2014.
- SCHAMA, S., *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. University of California Press, London, 1987.
- SHAW, I. (ed.), *Historia del Antiguo Egipto Oxford*. La Esfera de los Libros, Madrid, 2010.
- SIMÓN DÍAZ, J., *Fuentes para la historia de Madrid y su provincia*. Vol. I. Patronato José M. Quadrado, CSIC-Instituto de Estudios Madrileños, Madrid, 1964.
- SIMÓN TARRÉS, A., *La Bíblia en el pensament polític català i hispànic de l'època de la raó d'Estat*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2016.
- SUREDA PONS, J. (et alii), *El siglo del Renacimiento*. Akal, Madrid, 1998.
- STAUSBERG, M., *Faszination Zarathushtra: Zoroaster un die Europäische Religions*. Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1997.
- TANNER, M., *The last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*. Yale University Press, New Haven & London, 1993.
- TATE, R. B., *Ensayos sobre la Historiografía peninsular del siglo XV*. Biblioteca Románica Hispánica/Estudios y Ensayos, Gredos, Madrid, 1970.
- TAYLOR, R., *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Col. Biblioteca Sumergida, 2, Siruela, Madrid, 1992.
- TREVOR-ROPER, H., *Princes and Artists. Patronage and Ideology at four Habsburg Courts, 1517-1633*. Thames & Hudson, London, 1991.
— *Renaissance Essays*. The University of Chicago Press, Chicago, 1985 (12ª reimp.).
- YATES, F. A., *Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa. Ensayos Reunidos, III*. Col. Popular, 493, FCE, México, 2002 (1ª reimpr.).
- VAN GELDEREN, M., y SKINNER, Q. (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I: *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002.
- VANOYEKE, V., *Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto*. Alderabán, Madrid, 2000.
- VIDAL-NAQUET, P. E., *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Akal, Madrid, 1992.
- WALLIS BUDGE, E. A., *The Mummy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1893.
- WILSON, J. A., *Herodotus in Egypt*. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 1970.
- WITTKOWER, R., *La alegoría y la migración de los símbolos*. Siruela, Madrid, 2006.
- WOLF, N., *Alberto Durero (1471-1528). Genio del Renacimiento alemán*. Taschen, Köln, 2010.

- WRIGHT, E., *Arqueología Bíblica*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002.
- ZAFRA, R., y AZANZA, J. J. (eds.), *Emblemata Aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Akal, Madrid, 2000.
- ZAMBON, F., *El alfabeto simbólico de los animales. Los bestiarios de la Edad Media*. Col. El Árbol del Paraíso, 69, Siruela, Madrid, 2010.
- ZARCO CUEVAS, J., *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial, IV: Historia de varios sucesos de las cosas notables que han sucedido en España y otras naciones desde el año de 1584 hasta el de 1603, escrita por el P. Fray Jerónimo de Sepúlveda el tuerto, monje jerónimo de S. Lorenzo el Real de El Escorial*. Imprenta Helénica, Madrid, 1924.

¶ Artículos de revista | Capítulos en obras colectivas

- ALCOBERRO, A., "Mites i llegendes", *Barcelona Quaderns d'Història*, 9 (2003), pp. 135-148.
- ALLO MANERO, M. A., "La mitología en las exequias reales de la Casa de Austria", *De Arte: Revista de Historia del Arte*, 2 (2003), pp. 145-164.
- ANTÓN, B., "Emblemática y didáctica del latín. *Insignis pietate Ciconia*", *Revista de Estudios Latinos*, 2 (2002), pp. 199-233.
- ATENCIA PÁEZ, R., "El Arco de los Gigantes y la epigrafía antequerana", *Jábega*, 35 (1981), pp. 47-54.
- AUBERSÓN MARRÓN, L. M., "La antigua botica del Real Monasterio del Escorial. Ejemplar institución de la Farmacia Española en el s. XVI. Gigantesca 'torre filosofal' compuesta por 123 alambiques: azúcar de perlas, oro potable, licor de coral, quimeras de la imaginación", *Separata del Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia*, XXI, 81 (1970).
- BARANDA LETURIO, C., "La mitología como pretexto: la *Filosofía secreta* de Pérez de Moya (1585)", *Príncipe de Viana*, 18 (2000), pp. 49-65.
- BELTRÁN FORTES, J. y ATENCIA PÁEZ, R., "Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica", *SPAL*, 5 (1996), pp. 171-196.
- BELTRÁN LLORIS, F., "Una liberalidad en la Puebla de Híjar (Teruel) y la localización del MUNICIPIUM OSICERDA", *Revista del Archivo Español de Arqueología*, 69 (1996), pp. 287-294.
- BOUBA KIDAKOU, A., "África negra en los libros de viajes españoles de los siglos XVI y XVII", *EPOS*, XXIII (2007), pp. 61-79.
- BOUZA, F., "Retórica da imagem real. Portugal e a memória figurada de Filipe II", *Penélope. Fazer e desfazer História*, 4 (1989), pp. 19-58.
- Dar Galicia y el gallego a la imprenta. *As galegadas y A História de Galicia* de Lobarriñas Feijoo, la *Verdadera Descripción* de Ojea y algunas iniciativas historiográficas de la primera mitad del siglo XVII", *Obradoiro de Historia Moderna*, 18 (2009), pp. 9-44.
- BREWSTER, P. G., "Physician and Surgeon as Depicted in 16th and 17th Century English Literature", *Osiris*, 14 (1962), pp. 13-32.
- BURKE, P., "História e alegoria", *Revista Estudos Avançados*, IX, 25 (1995), pp. 197-212.
- CABALLERO LÓPEZ, J. A., "El mito en las historias de la España primitiva", *Excerpta Philologica-Revista de filología griega y latina*, 7-8 (1997-98), pp. 83-100.
- CALASSO, R., "Hieroglyphice loqui", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 454 (2008), pp. 21-23.
- CAMACHO, J., "As cidades 'bíblicas' de Pi-Ramsés e Pi-Atum", *Cadmo Revista de História Antiga*, 20 (2010), pp. 149-163.
- CARANDE HERRERO, R., "«Donde las enzinas hablaban». Símbolo e ideología en la Galera Real de Lepanto", *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, 1 (2013), pp. 15-27.
- CARDEÑOSA, B., "Las huellas de Egipto en España. La conexión que llegó a través del Mediterráneo", *Historia de Iberia Vieja-Revista de Historia de España*, 63 (2010), pp. 14-22.
- CHECA CREMADES, F., "Plus Ultra Omnis Solisque Vias. La imagen de Carlos V en el reinado de Felipe II", *Cuadernos de Arte e Iconografía*, I-1 (1988), pp. 55-80.
- "Felipe II en El Escorial: la representación del poder real", *Anales de Historia del Arte*, 1 (1989), pp. 121-139.

- CULL, J. T., “«Han de ser biuas las ymágenes de estas cosas». Juan de Mal-Lara’s Floating Emblem Book: Descripción de la Galera Real del Serenísimo Sr. Don Juan de Austria”, *South Atlantic Review*, LXXII, 1 (2007), pp. 143-170.
- CURRAN, B., “De Sacrarum litterarum Ægyptiorum interpretatione. Reticence and Hubris in Hieroglyphic Studies of the Renaissance: Pierio Valeriano and Annius of Viterbo”, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 43-44 (1998-1999), pp. 139-182.
- DANNENFELDT, K. H., “The Renaissance and the Pre-Classical Civilizations”, *Journal of the History of Ideas*, XIII, 4 (1952), pp. 435-449.
 —“The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic”, *Studies in the Renaissance*, 2 (1955), pp. 96-117.
 —“Egypt an Egyptian Antiquities in the Renaissance”, *Renaissance Quarterly*, 6 (1959), pp. 7-27.
 —“Egyptian Mumia: The Sixteenth Century Experience and Debate”, *The Sixteenth Century Journal*, XVI, 2 (1985), pp. 163-180.
- ESCALANTE JIMÉNEZ, J., “El Archivo Histórico Municipal de Antequera: glorias y penas”, *Revista Jábega*, 92 (2002), pp. 61-70.
- ESTEBAN LORENTE, J. F., “Iconografía de la iconografía y de la iconología”, *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II, 3 (1989), pp. 274-281.
 —“El estudio de las exequias reales de la Monarquía Hispana. Siglos XVI, XVII y XVIII”, *Artígrama*, 19 (2004), pp. 39-94.
- FATÁS, G., “Anotaciones a César por Zurita en un inédito del Real Seminario de San Carlos Borromeo”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 88 (2013), pp. 47-59.
- FERNÁNDEZ, J. M^a, “El Arco de los Gigantes y el Museo Arqueológico Municipal”, *Antequera por su amor*, 13 (1929) [sin paginación].
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., “El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales”, *Revista Borja/Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians*, 2 (2009), pp. 201-309.
- FORSHAW, P. J., “The Early Alchemical Reception of John Dee’s Monas Hieroglyphica”, *Ambix*, vol. LII, 3 (2005), pp. 247-269.
- GARCÍA FLEITAS, L., “Acerca de las columnas egipcias descritas por Calixeno de Rodas en una carta del humanista Pedro de Valencia al pintor Pablo de Céspedes”, *Silva: Estudios de humanismo y tradición clásica*, 5 (2006), pp. 219-230.
- GARCÍA FLEITAS, L., y SANTANA HENRÍQUEZ, G., “De la guerra marítima a la suntuosidad de Ptolomeo Filopátor”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 11 (2001), pp. 211-238.
- GORROCHATEGUI, J., “Andrés de Poza y el euskera”, *ASJU*, XXI, 3 (1987), pp. 661-681.
- GRANDE, F., “El flamenco y los gitanos españoles”, *Tchatchipen*, 28 (1999), pp. 33-36.
- HAL, T. van, “One Continent, One Language? Europa Celtica and its Language in Philippus Cluverius’ *Germania Antiqua* (1616) and Beyond”, *European Review of History*, XXI, 6 (2014), pp. 889-907.
- IVERSEN, E., “Hieroglyphic Studies of the Renaissance”, *The Burlington Magazine*, 658 (1958), pp. 15-21.
- LLEÓ CAÑAL, V., “Antigüedad clásica y ciudad. De la arqueología al mundo de la fiesta renacentista”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie VII H^a del Arte, 6 (1993), pp. 175-192.
 —“Roma triunfante en ánimo y grandeza. El túmulo de Felipe II en la Catedral de Sevilla”, *El Siglo que viene. Revista de Cultura*, 37 (1998), pp. 13-15.
 —“Los usos de la Antigüedad. Colecciones arqueológicas en la España del Renacimiento”, *Reales Sitios. Revista del Patrimonio Nacional*, 156 (2003), pp. 30-43.
- LÓPEZ DE TORO, J., “El panegírico de Carlos V por J. C. Calvete de Estrella”, *BRAH*, CXLIII, 2 (1958), pp. 99-145.
- LÓPEZ PÉREZ, M., “Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna”, *Dynamis, Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, 22 (2002), pp. 327-350.

- LYNN, C., "Juan Lorenzo Palmireno, Spanish Humanist: His Correlation of Courses in a Sixteenth-Century University", *Hispania*, vol. XII, 3 (1929), pp. 243-258.
- MANGANI, G., "Abraham Ortelius and the Hermetic Meaning of the Cordiform Projection", *Imago Mundi*, 50 (1998), pp. 59-83.
- MARTÍN CORRALES, E., "El comercio de España con los países musulmanes del Mediterráneo (1492-1782): *eppur si muove*", S. Cavaciocchi (coord.), *Relazione economiche tra Europa e mondo islamico, secc. XIII-XVIII*, vol. I, Le Monnier-Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, Prato, 2007.
- MARTÍN VALENTÍ, F. J., "Los españoles en los albores de la Egiptología", *La Egiptología Española* (núm. especial *Historia* 16), año XXII, 265 (1998), pp. 39-47.
- MARTÍNEZ-DHIER, A., "Expulsión o asimilación, esa es la cuestión. Los gitanos en Castilla durante el gobierno de la Monarquía Absoluta", *Revista de la Inquisición-Intolerancia y Derechos Humanos*, 15 (2011), pp. 173-230.
- MARTÍNEZ RUIZ, J., "Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes (1604-1605)", *BRAE*, t. LIX, 217 (1979), pp. 371-398.
- MORENO CUADRO, F., "Aproximación a la influencia de Piero Valeriano en el Barroco efímero", *Lecturas de Historia del Arte-Ephialte*, s/n (1990), pp. 323-331.
- MORKOT, R., "Divine of Body: The Remains of Egyptian Kings-Preservation, Reverence, and Memory in a World without Relics", *Past & Present*, supl. V: *Relics and Remains* (2010), pp. 37-55.
- MOSS, Y., "Scholasticism, Exegesis and the Historicization of Mosaic Authorship in Moses Bar Kepha's *On Paradise*", *Harvard Theological Review*, 104:3 (2011), pp. 325-348.
- MOTOS, I., "Lo que no se olvida: 1499-1978", *Anales de Historia Contemporánea*, 25 (2009), pp. 57-74.
- PEREA SILLER, Fco. J., "Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga", *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, LXIV, 191 (2013), pp. 153-180.
- PÉREZ ESCOLANO, V., "Los túmulos de Felipe II y de Margarita de Austria en la Catedral de Sevilla", *Archivo Hispalense. Revista Histórica, Literaria y Artística*, LX, 185 (1977), pp. 149-176.
- PIZARRO GÓMEZ, F. J., "Antigüedad y Emblemática en la entrada triunfal de Felipe II en Sevilla en 1570", *Revista Norba-Arte*, 6 (1985), pp. 65-84.
- POPHAM, A. E., "Pieter Bruegel and Abraham Ortelius", *The Burlington Magazine*, LIX, 343 (1931), pp. 184-188.
- RASTEIRO, A., "Quatro elementos, reacção hipocrática: Amato Lusitano e «o múmia»", *Medicina na beira interior-Cuadernos de Cultura*, 14 (2000), pp. 14-20.
- RODONI, M^a A., "La *Pompe de Ptolomeo Filadelfo* en el contexto de los *Deipnosofistas* de Ateneo de Náucratis", *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 22 (2012), pp. 103-108.
- ROJO VEGA, A., "Remedios raros en medicina: momia (I)", *Spanish Journal of Surgical Research*, 2 (2012), pp. 109-115.
— "Remedios raros en medicina: momia (II)", *Spanish Journal of Surgical Research*, 3 (2012), pp. 169-175.
- RONZÓN, E., "El médico Juan Sánchez Valdés de la Plata y su libro sobre el hombre. Historia de una investigación", *El Basilisco*, 24 (1998), pp. 63-84.
- SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., "Viaje de un humanista español a las ruinas de Talavera la Vieja", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, III (1927), pp. 221-227.
- SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P., y GONZÁLEZ ROLÁN, T., "Aproximación a la fuente latina del *Libro de las generaciones de los dioses de los gentiles* utilizada en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio", *Cuadernos Filología Clásica/Estudios Latinos*, 4-5 (1993), p. 93 y ss.
- SCHOONHOVEN, E., "A Literary Invention: the Etruscan Myth in Early Renaissance Florence", *Renaissance Studies*, XXIV, 4 (2010), pp. 459-471.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, S., "Origen y difusión de la Emblemática en España e Hispanoamérica", *Goya Revista de Arte*, especial *Emblemas*, 187-188 (1985), pp. 2-7.

- SELIG, K. L., "Pero Mexia's *Silva de Varia Lección* and Horapollo", *Modern Language Notes*, LXXII, 5 (1957), pp. 351-356.
- SOLANO Y GÁLVEZ, M. C., "Inscripciones visigóticas y romanas. La Torre de Miguel Sexmero", *Revista de Extremadura*, vol. I, 1 (1899), pp. 30-34.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., "Las relaciones de los Reyes Católicos con Egipto", *En la España medieval*, I (1980), pp. 507-519.
- SZÁSZDI, I., "Los gitanos en la España del siglo XV y su vinculación a Hungría", *Estudios de Historia de España*, 11 (2009), pp. 165-196.
- TAYLOR, R., "Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial", *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de Simbología, Arte y Literatura*, 6 (1974), pp. 5-62.
- TENA, P., "Egipto. Un locus y un logos en la lengua española", *Espéculo Revista de Estudios Literarios*, 19 (2001-2002), URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero19/egipto.html>
- WUNDER, A., "Classical, Christian, and Muslim Remains in the Construction of Imperial Seville (1520-1635)", *Journal of the History of Ideas*, LXIV, 2 (2003), pp. 195-212.
- ZARCO CUEVAS, J., "Inventario de las alhajas, relicarios, estatuas, pinturas, tapices y otros objetos de valor donados por el rey Felipe II al Monasterio de El Escorial. Años de 1571 a 1598", *BRAH*, XCVI (1930), pp. 545-668.

¶ Actas | Separatas | Catálogos (museísticos y expositivos)

- AAVV, *Catálogo histórico-descriptivo de la Real Armería de Madrid*. Hauser & Menet, Madrid, 1898.
- AAVV, *Pioneros de la Arqueología en España: del siglo XVI a 1912*. Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, 2004.
- BOTTI, G., y ROMANELLI, P., *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*. Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1951.
- AJA SÁNCHEZ, J. R., "In Solis urbe, ubi fuit Mnevidis regia. Ecos heliopolitanos en Plinio. Etimologías y teónimos de Iunu", en M. Á. Molinero Polo y C. Sevilla Cueva (eds.), *Actas del III Congreso Ibérico de Egiptología*, Consejo Editorial de Trabajos de Egiptología / Isfet-Egiptología e Historia, Puerto de la Cruz, 2009, pp. 9-25.
- CARANDE HERRERO, R., "Juan de Mal-Lara y Pierio Valeriano", en *Actas VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 3, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989, pp. 399-404.
- CHECA CREMADES, F., "La imagen de Carlos V como protector de la Casa de Austria", en W. Krömer (ed.), *Spanien un Österreich in der Renaissance*, Spanisch-Österreichische Symposium (Viena, sep. 1987), Institut für Sprachwissenschaft, Innsbruck, 1989, pp. 71-80.
- (Dir.), *Un príncipe del Renacimiento*. Catálogo exposición "Felipe II: un monarca y su época", Museo del Prado (oct. 1998-enero 1999), Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, El Viso/TF Editores, Madrid, 1998.
- CORREDOR-MATHEOS, J., y MARTÍN-MÉRY, G. (coords.), *Dürer en las colecciones francesas*. Catálogo exposición, Pedrera/Centre Cultural Caixa Catalunya (septiembre-diciembre 1998), Fundació Caixa Catalunya, Barcelona, 1998.
- CRUZ, L., y RIJHOFF, W. (eds.), *Myth in History, History in Myth*. Actas Third International Conference of the Society for Netherlandic History (New York, 5-6 June 2006), Brill's Studies in Intellectual History, 182, E. J. Brill, Leiden, 2009.
- DOCAMPO, J. (ed.), *Bibliotheca Artis. Tesoros de la Biblioteca Nacional del Museo del Prado*. Museo Nacional del Prado, Madrid, 2010.
- FERNÁNDEZ-CHICARO Y DE DIOS, C., y FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla, II. Salas de Arqueología Romana y Medieval*. Ministerio de Cultura/Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas. Patronato Nacional de Museos, Madrid 1980 (3ª ed.).

- GALLARDO, C., "Antonio Agustín, editor de Festo", en *Los Humanistas españoles y el Humanismo europeo, IV Simposio de Filología Clásica*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1990, pp. 151-154.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J. L., "Las joyas de la librería personal de Felipe II, o sobre cómo descubrir al rey a través de sus libros", en *Actas Felipe II y su época* (septiembre 1998), Col. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, vol. I, 14, Estudios Superiores del Escorial-RCU María Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 437-482.
- GRELL, Ch. (ed.), *L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion. Colloque en Sorbonne, 21-22/05/1991*. Mythes, Critique et Histoire, Université de Paris IV: Paris-Sorbonne, Institut de recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, Presses Paris/Sorbonne, París, 2001.
- GRENIER, J.-C., *Museo Gregoriano Egizio. Guide Cataloghi Musei Vaticani*. L'Erma di Bretschneider, Roma, 1993.
- INIESTA, F. y TRUJILLO, J. R. (coords.), *África hacia el siglo XXI. Actas II Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico*, SIAL, Madrid, 2001
- JIRÁSKOVÁ, L., "The Reception of Ancient Egypt in the Collection of Emperor Rudolf II", en J. Hlaubek y H. Navrátilová (eds.), *Egypt and Austria. Proceedings of the Symposium*. Czech Institute of Egyptology (agosto-septiembre 2004), Czech Institute of Egyptology, Charles University in Prague, Praga, 2005, pp. 71-79.
- MARTÍNEZ-DHIER, A., "Los gitanos en Andalucía en el Antiguo Régimen: de peregrinos a marginados", en F. J. García Castaño y N. Kressova (coords.), *Actas I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Instituto de Migraciones, Granada, 2011, pp. 2107-2117.
- MORIGI GOVI, C. (et alii), *L'Egitto fuori dell'Egitto. Dalla riscoperta all'Egittologia* (Actas Convegno Internazionale 1990), CLUEB, Bolonia, 1991.
- PIZARRO GÓMEZ, F. J., "Arte y espectáculo en los viajes de Felipe II", en *Actas Felipe II y su época* (septiembre 1998), Col. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, vol. I, 14, Estudios Superiores del Escorial-RCU María Cristina, San Lorenzo del Escorial, 1998, pp. 275-310.
- ROJAS RODRÍGUEZ, A., "Los Hieroglyphica de Piero Valeriano y su recepción en España durante el siglo XVI", en J. M. Maestre Maestre (coord.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, vol. 3: *Literatura latina renacentista*. El Laberinto, Teruel, 2002, pp. 1.607-1.611.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, S., "El Escorial como palacio emblemático", en *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en Conmemoración del IV centenario de la terminación de las obras*, CSIC/Departamento de Arte Diego Velázquez, Madrid, 1987, pp. 95-106.
- WATTENBERG GARCÍA, E. (et alii), *Museo de Valladolid. Colecciones*. Consejería de Educación y Cultura/Junta de Castilla y León, Salamanca, 1996.
- WOHLFEIL, R., "Las alegorías de la Paz de la fachada occidental de Palacio de Carlos V", *Cuadernos de la Alhambra*, 31-32, Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada (1995-1996), pp. 161-188.
- YOYOTTE, J., "Leçon inaugurale faite le Vendredi 27 mars 1992", Collège de France, Chaire d'Égyptologie, París, 1992.

¶ Tesis doctorales inéditas

- ARROYO DE LA FUENTE, M. A., «Propuesta para un análisis iconográfico de la *Tabla isíaca* del Museo Egipcio de Turín». Departamento de Prehistoria, Hª Antigua y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- GALLEGO GARCÍA, L., «*Belianís de Grecia* (Tercera y Cuarta Parte), de Jerónimo Fernández. Edición y Estudio». Departament de Filologia Espanyola, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació, Universitat de València, 2013.

- GARCÍA ARANDA, M^a Á., «Un capítulo de la lexicografía didáctica del español: nomenclaturas hispanolatinas (1493-1745)». Departamento de Filología Española, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- GÓMEZ MARTOS, F., «Juan de Mariana y la Historia Antigua. Planteamientos historiográficos». Departamento de Humanidades, Universidad Carlos III de Madrid, 2012.
- GUERRERO SÁNCHEZ, R. A., «Pedro Sánchez de Acre, filósofo español». Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Oviedo, 2016.
- SPRING, P., «The Topographical and Archaeological Study of the Antiquities of the City of Rome, 1420-1447», Department of Archaeology, University of Edinburgh, 1972.
- VILÀ I TOMÀS, L., «Épica e Imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI». Departament de Filologia Espanyola, Facultat de Filologia, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

¶ Bibliografía propia

En este apartado final se agrupan las publicaciones propias que, debido al largo proceso de gestación y elaboración de la presente investigación, derivan de ella misma (en menor grado del TFM previo), o bien la han nutrido, y que, pese a no aparecer auto-citadas de forma explícita en el corpus de la Tesis, están implícitas en el material intelectual, las ideas y argumentaciones (especialmente en lo que respecta a los Capítulos IV, V, VI y VIII).

- GARCIA I MARRASÉ, E., “La *petjada d’Osiris*. La recepció del mite egipci a la Monarquia hispànica de Felip II” [resumen TFM], *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 31 (2011), pp. 233-243.
- “The Trace of Osiris. The Egyptian Myth in the Spanish Monarchy of Philip II”, *Res Antiquitatis. Journal of Ancient History*, 2 (2012), pp. 101-109.
- “«Y como el león tiene el primado entre todos los animales de la tierra, assi Egypto lo tuvo entre todas las Provincias del mundo». El antiguo Egipto como mensaje alegórico y propagandístico en ceremoniales y acontecimientos regios de Felipe II”, en M. J. Pérez Álvarez y A. Martín García (coords.), *Culturas políticas en el mundo hispano*, vol. II, CSIC, 2012, pp. 1887-1889.
- “Mercaderes de momias. El mito de la *mumia* egipcia en el contexto comercial de la Edad Moderna”, en J. J. Iglesias Rodríguez (coord.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna. Actas XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, vol. II, CSIC, 2015, pp. 1005-1028.
- “El antiguo Egipto en el horizonte coleccionista de Felipe II. El caso paradigmático de la *Genealogia Illustrissime Domus Austriae* de 1536”, en F. Labrador Arroyo (ed.), *Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, CSIC, 2015, pp. 727-752.
- “¿Monarquía hispánica y antiguo Egipto? Nuevas perspectivas de estudio en la recepción del mito egipcio en tiempos de Felipe II”, en A. M^a Prieto García y M^a J. Rodríguez Trejo (eds.), *Métodos y perspectivas de investigación en Historia Moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres, 2016, pp. 157-169.
- “El antiguo Egipto en la fundación mítica de ciudades y en el ceremonial urbano de la Monarquía hispánica de Felipe II”, en R. López López y E. Álvarez de Palacio (eds.), *Humanistas españoles*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2016, pp. 373-388.
- “Un viatger pel Mediterrani anomenat Osiris. La mitografia *egiptitzant* a l’Espanya dels segles XVI i XVII”, en M. Á. Pérez Samper (ed.), *La Mediterrània a l’època moderna. Societat, poder i cultura*, Ed. Arpegio, Barcelona, 2018, pp. 125-154.

