

# Los *Himnos a Isis* de Isidoro y el enigma de su culto



Luisina Abrach

Universidad de Buenos Aires / Conicet, Argentina  
luisina.abrach@gmail.com

Recibido: 15/02/2018. Aceptado: 03/04/2018.

## Resumen

Los *Himnos a Isis* de Isidoro consisten en cuatro himnos, tres de los cuales están dedicados a la diosa Isis y el último a un héroe local, probablemente el fundador del templo en el que están inscriptos. Este trabajo aborda los dos himnos dedicados a la diosa escritos en hexámetro y hace especial hincapié en las diferencias de estos textos frente al resto del corpus isíaco, para intentar explicar sus particularidades compositivas a partir de su contexto de inscripción y, por ende, cultural.

### Palabras claves

*Himnodia*  
*Isis*  
*Isidoro*  
*Culto*  
*Sincretismo*

## The *Hymns to Isis* of Isidoro and the aenigma of his cult

### Abstract

Isidoro's Isis Hymns are four poems which most of them are dedicated to the goddess Isis except for one that is dedicated to a local hero, probably the founder of the temple where they are inscribed. This work focuses on the two hymns dedicated to the goddess written in hexameter and makes special emphasis on the differences between these texts and the rest of the Isiac corpus, in order to try to explain their particularities taking account of their context of inscription and therefore cult.

### Keywords

*Hymns*  
*Isis*  
*Isidoro*  
*Cult*  
*Syncretism*

## Los himnos de Isidoro

Se conservan alrededor de dieciséis himnos en lengua griega dedicados a la diosa Isis. La mayoría de ellos están escritos en prosa y su datación oscila entre el siglo II a. C y el III d.C. Sin embargo, apenas perviven composiciones jeroglíficas en

su honor, puesto que en la época faraónica fueron otras diosas, algunas muy ligadas a Isis, las que tuvieron mayor renombre. Casi la totalidad de estos himnos han sido hallados en territorio griego (Muñiz Grijalvo, 2006:12) y se cree, dadas las múltiples similitudes que presentan, que casi todos derivan de un mismo prototipo cuyo ejemplar más antiguo es la inscripción de Maronea, datada entre fines del siglo II a.C y principios del I a.C (Grandjean, 1975).

Los cuatro himnos firmados por un incierto Isidoro e inscriptos en las columnas de un templo ptolemaico en Medinet Madi, en la región del Fayum en Egipto, no parecen derivar directamente de este prototipo común, ya que presentan particularidades propias. Estas inscripciones, descubiertas en 1935, se hallaron *in situ* en un templo greco-egipcio de una villa cuya historia y nombre antiguos son desconocidos. Están datadas alrededor del s. I a. C. (Bollók, 1974) y actualmente se encuentran en Alejandría (Vanderlip, 1972). Las mismas contienen cuatro himnos en griego, dos de los cuales están escritos en hexámetro, y los otros dos en dístico elegíaco. Los primeros tres celebran a la diosa Isis y el último, a un héroe local que habría fundado el templo. Las particularidades más pertinentes que presentan estos himnos en relación al resto del corpus isíaco consisten en que no son auto-predicativos, no están en prosa y que, además, se encontraron en territorio egipcio y no griego. Este último aspecto resulta especialmente significativo, ya que la composición de estos himnos o aretologías tenía como fin difundir el culto de Isis entre un público sobre todo griego – particularmente entre quienes detentaban el poder económico-, como modo de salvaguardar al clero egipcio en aquel nuevo ordenamiento social del periodo helenístico (Muniz Grijalvo, 2006:23).

En líneas generales, la lengua de los *Himnos* de Isidoro no presenta demasiada influencia de la *koiné* sino que se respeta el estilo épico-poético tanto en el vocabulario como en algunas formas gramaticales, e incluso contiene líneas enteras que replican al texto homérico.<sup>1</sup> Por esto, se puede decir que este Isidoro conoció los poemas de Homero y Hesíodo y las técnicas del antiguo hexámetro griego. Sin embargo, Vera Vanderlip (1972), la última editora de estos textos, no lo incorpora en la línea evolutiva de los poetas que componen en hexámetros, en la que se puede rastrear, a partir de Homero, a Calímaco y Nono, por ejemplo, sino que, dadas las cesuras y las localizaciones fijas de ciertas palabras, lo califica como un escritor de hexámetro primitivo, similar a la métrica menos elaborada de los *Himnos órficos*. Esta no es la única similitud que presenta con la última colección mencionada, también llama la atención la presencia de ciertos términos órficos como *πλουτοδότις* (HO 73.4) o *παντοκράτειρα* (HO 10.4) (Ricciardelli, 2000) pero sobre todo han sido vinculados por la yuxtaposición de epítetos presente en los primeros versos de dos de los himnos (Hopman-Govers, 2001), además de la preponderancia del aire eleusino y la composición coincidente a grandes rasgos.

Este artículo se concentra en el análisis de los dos himnos de Isidoro dedicados a la diosa Isis escritos en hexámetro, el *Himno I* y el *Himno III*. Se hace especial referencia a los distintos modos de concebir el nombre de una divinidad, puesto que el gran tópico del primer himno parece ser la variación del nombre de Isis entre los distintos pueblos. A raíz de esto, se estudian las diversas implicancias de este carácter *πολλώνυμος*. Asimismo, se analizan las diferentes cadenas de asimilaciones entre las deidades con el fin de observar la heterogeneidad de los usuarios de estos himnos, cuya mixtura étnica puede ser observada en la falta de adecuación de algunas expresiones poéticas a la vez que se pone de manifiesto el carácter polifónico del texto. En este sentido, se evalúa la multiplicidad de voces correspondientes a las distintas intenciones comunicativas.

1. Por ejemplo, el v. 33 del *Himno I* dice: "ἀνδρῶν ὀλλυμένων νηῶν κατὰ ἀγνυμένων" [cuando los hombres perecen bajo las naves quebradas], resultando casi idéntico a *Od.* 10.123: "ἀνδρῶν τ' ὀλλυμένων νηῶν θ' ἅμα ἀγνυμένων" [Mientras los hombres perecen a la vez que se quiebran las naves].

## Sobre la variación del nombre de Isis

En este apartado se hace especial referencia a los distintos modos de concebir el nombre de una divinidad, puesto que el gran tópico del primer himno, como ya se mencionó, parece ser la variación del nombre de Isis entre los distintos pueblos (vv. 15-24). A pesar de la identificación de diosas que se explicita en el himno, se afirma que existe un nombre 'verdadero', Tiuis, que es el que usan los egipcios para invocar a la diosa (vv. 23-24). Este artículo indaga sobre el alcance cultural que puede tener el uso y conocimiento del verdadero nombre de la divinidad, sin dejar de considerar la heterogeneidad cultural que presentan los himnos estudiados.

En la religión griega y romana, era común pensar que conocer el nombre de la divinidad era tener cierto poder sobre ella (Ausfeld, 1902:518; Ogilvie, 1969:24). Pulleyn (1991), tras examinar esta concepción en distintos contextos, concluye que dicho fenómeno es marginal y no universalmente verdadero en la religión griega como un todo. En realidad, tiene que ver con que llamar por su nombre a la divinidad suplicada es consecuencia simplemente de que se sepa que es a ella a quien se le habla, a diferencia de lo que sucede en la relación devoto-dios monoteísta, puesto que, existiendo una única divinidad, se la puede llamar sencillamente 'Señor'. Así, en una religión politeísta, conocer el nombre del dios es un prerrequisito para cualquier comunicación exitosa y no tiene que haber necesariamente un trasfondo mágico.

Sin embargo, hay casos en los que sí existe este poder mágico-coercitivo y se encuentran sobre todo en los *Papiros mágicos*, por ejemplo, donde los magos se adjudican conocer el nombre secreto de los dioses y, por ende, tener cierta influencia sobre ellos. En pocas palabras, la idea de que los nombres son poderosos es un fenómeno posclásico del sincretismo religioso, a partir de la influencia del judaísmo y la religión egipcia; pero, desde la antigüedad e incluso hasta la época tardía, dentro del ámbito de la religión griega, subyace la preponderancia del nombre en cuanto a que 'tengo el nombre correcto para el poder específico que quiero suplicar', considerando que se trata de un contexto no sólo politeísta, sino también cuyos dioses presentan una morfología variada e inestable ligada a la complejidad geográfica del territorio heleno.

Por otro lado, dentro del ámbito de la religión egipcia fue más o menos clara la presencia del pensamiento de que se podía adquirir poder sobre el dios si uno conocía el verdadero nombre de aquel (Pulleyn, 1991:19; Renouf, 1981). En el caso de los himnos analizados, debemos considerar todas estas concepciones del nombre a la vez, dado que la superposición cultural resulta obvia por tratarse del período ptolemaico, pero, además, se evidencia al ser un texto en lengua griega en territorio egipcio para una diosa de origen egipcio pero que se desarrolló con rasgos propios del sincretismo religioso (Malaise, 2000) y que, incluso, abraza en forma y lenguaje a la tradición homérica, distanciándose de los himnos isíacos faraónicos.

En este sentido, es pertinente considerar quiénes fueron los destinatarios indirectos de los himnos para refinar su contexto cultural y a partir de ahí, volver a revisar la variación del nombre de Isis.<sup>2</sup> Se da por sentado que los himnos presentan una intención doble: por un lado, agasajar a la diosa y, por otro, servir como plegaria para los visitantes del templo quienes, por ende, se vuelven también destinatarios de estos textos. En palabras de Furley y Bremer (2001:5): "The hymn is communication within the community and with the god(s) addressed." Así, todo himno tiene un aspecto doble en su acto

2. Se les adjudica la categoría de indirectos puesto que los himnos, en tanto plegarias, están dedicados directamente a la divinidad suplicada.

comunicativo: por un lado, contiene la plegaria dirigida exclusivamente a la divinidad y, por otro lado, está implicado en un proceso de sociabilización en el que se intenta reforzar y generar lazos que consoliden una comunidad. Furley (1995:40-45) ha mostrado cómo los mitos son un elemento sustancial de los himnos, sosteniéndose entre ellos una conexión intrínseca. Esta relación inherente implica, naturalmente, que todo himno es parte de un proceso de comunalización, es decir, al apelar a un entramado mitológico común, se desarrolla una pauta de conducta que promueve un sentido de pertenencia en la comunidad involucrada (Brow, 1990). Así, en el caso analizado, se observará cómo la falta de homogeneidad poética y mitológica es una consecuencia de una intención claramente abarcadora e inclusiva que delata la heterogeneidad de los destinatarios.

### Los destinatarios

Tal como se mencionó al comienzo, poco se sabe del templo en cuestión y la villa que lo circundaba. Lo que sí se sabe es que, en la región del oasis del Fayum, se rendía culto de manera especial a la antigua diosa Renenutet, diosa de los cereales y el cultivo, y que estaba asociada a la gran divinidad del lugar, el dios cocodrilo Sokonopis. Los himnos también aportan ciertos indicios interesantes sobre quiénes habrían sido los destinatarios, como consecuencia de ciertas anomalías poéticas. Por ejemplo, en el primer himno se lee:

Σῆσι δυνάμει Νείλου ποταμοὶ πληροῦνται ἅπαντες  
ὤρηι ὀπωρινῆι, καὶ λαβρότατον χεῖθ' ὕδωρ  
γαῖαν πᾶσαν ἔπι, ἴν' ἀνέγλιπος καρπὸς ὑπάρχη. (11-13)

Todos los ríos del Nilo se rebalsan por tu fuerza  
en la estación de la cosecha, y el agua furiosísima se extiende  
por toda la tierra, para que el fruto sea anual.

“ὤρηι ὀπωρινῆι” evoca un verso épico que se refiere a la parte del año griego que ocurre entre los últimos días de agosto y parte de septiembre<sup>3</sup> En Grecia, como en tantos otros lugares templados, es la estación de la cosecha, y desde tiempos muy tempranos los griegos asociaron esta época con Deméter y la constelación de Orión. Asimismo, la crecida del Nilo de julio también está asociada a esa constelación, pero en Egipto no era la temporada de la maduración de los frutos sino, por el contrario, eran los meses de siembra tras la crecida fertilizante del Nilo. Entonces, Isidoro evoca un verso épico que refiere a un periodo del año griego opuesto al del año agricultor egipcio. Por otro lado, esta estación de cosecha también fue asociada al casamiento de Perséfone por los griegos, a la vez que en Egipto se la asoció con el casamiento de Isis. A raíz de esto, Vanderlip (1972:27) entiende que se trata de una confusión derivada de la intención de Isidoro de usar torpemente una referencia épica habiendo identificado los dos casamientos y la constelación coincidente.

Sin embargo, pensar este desliz semántico como un error implica reducir la composición de Isidoro a una mera imitación de la poesía griega. Lejos de pensar que se trata de un desliz de Isidoro, se puede considerar, por el contrario, que se trata de una adecuación literaria al contexto de uso. En consecuencia, no se trataría de un error poético, sino de una hibridación dialógica, un instrumento de permeabilidad y libertad de los idiomas -especialmente del lenguaje literario-, para favorecer la pragmática comunicativa entre expresiones de

3. *cf. Il.* 16.384-5: “ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι  
πᾶσα κελαϊνῆ βέβριθε χθών /  
ἦματ' ὀπωρινῶ” [como bajo una  
fuerte tormenta, la negra tierra se  
empapó entera en el día otoñal].

épocas distintas o entre distintos valores culturales coetáneos diferenciados por matices contextuales heterogéneos o de distintas matrices idiomáticas (Bajtín, 1981:358-429). En pocas palabras, se ‘actualizaría’ la fórmula poética en función de un contexto de enunciación que se caracteriza particularmente por su heteroglosia, priorizando la comprensión y empatía del destinatario más que el rigor poético. En palabras de Bajtín (1989:63), el género y el estilo del discurso no pueden comprenderse sin considerar la actitud del hablante hacia el otro y sus enunciados (existentes y anticipados). En este sentido, la palabra ajena introducida en un contexto, cualquiera que sea la exactitud con la que se trasmite, siempre está sujeta a modificaciones semánticas, puesto que el contexto que incluye a aquella implica un trasfondo dialógico que necesariamente ejerce influencia.

En esta misma línea de análisis, en el *Himno* III también encontramos una incongruencia geográfica. El Bóreas, para los griegos, era el viento del norte que traía el frío del invierno; sin embargo, Isidoro lo describe de esta manera:

κλύθι ἐμοῦ, Ἀγαθή τε τύχη, ἰκέτου σου, ἄνασς[α,  
ἢ που ἐς Λιβύην ἢ ἐς Νότον ἀμφιβέβηκας,  
ἢ βορέου πέρατα ναίεις ἠδυνόου αἰεὶ (19-21)

Escúchame, Buena Fortuna, tu suplicante, soberana  
hacia donde hayas ido, hacia Libia o hacia el Noto,  
o yaces en los confines del Bóreas de soplo siempre dulce

Desde la perspectiva helena, la calificación de ἠδυνόος no es del todo apropiada para estos soplos invernales, como sí lo es, por ejemplo, para el Céfiro, viento que traía las brisas cálidas de la primavera, y que, de hecho, es calificado de esa manera en el himno órfico que lo celebra (*HO* 81.2). No obstante, para los egipcios el viento del norte era un soplo ameno que corría todo el año y que refrescaba. Nuevamente se superponen las perspectivas generando cierta incongruencia poética, lo cual también se explica por el énfasis en la pragmática comunicativa, adaptando una fórmula poética a la perspectiva del usuario del himno. Justamente, la influencia profunda y productiva de un autor a otro no es una mera imitación externa ni un tipo de reproducción, sino que es el desarrollo creativo de la ‘palabra ajena’ en el nuevo contexto y en las nuevas condiciones.

Existe otro ejemplo de este tipo que no se relaciona con el contexto geográfico del hablante, pero sí con el entramado mitológico. Es de común conocimiento para todo griego en la antigüedad y para todo estudioso en la actualidad que Helios realizaba su recorrido cotidiano en un carro, simbolizando el trayecto que hace el sol durante el día. Sin embargo, el hecho de que Isis lo acompañe resulta una variante del mito poco conocida para la tradición helena. En el verso 25 del *Himno* III, siguiendo con la enumeración de los posibles lugares donde puede hallarse la diosa, se dice de Isis: “ἢ καὶ ἠελίου ὠκυδρόμου ἄρματα βᾶσα” [o habiéndote subido a los carros del sol de curso ligero]. Dentro del entramado mitológico egipcio, era parte del mito que la diosa Isis acompañase al dios Sol en su viaje cotidiano. Sin embargo, el vehículo que utilizaba el Sol para su traslado era un bote y no un ἄρμα. Otra vez, la complejidad cultural se delata por la mezcla de atributos de una y otra cosmovisión. Estas contradicciones o desvíos no parecen haber generado demasiado conflicto poético pues, como ya lo dijo su editora, si estos himnos fueron inscriptos en las columnas del templo, podemos estar seguros de que tuvieron cierta aceptación entre su comunidad.

La mencionada aceptación de la diferencia cultural se desarrolla sobre todo en la multiplicidad de manifestaciones de Isis. El *Himno I* dice de esta manera:

Θρᾶκες καὶ Ἑλληνας, καὶ ὄσσοι βάρβαροί εἰσι,  
οὔνομά σου τὸ καλόν, πολυτίμητον παρὰ πᾶσι,  
φωναῖσι φράζουσι ἰδίαις, ἰδίαι ἐνὶ πάτρῃ.  
Ἀστάρτην Ἄρτεμιν σε Σύροι κλήζουσι Ναναίαν  
καὶ Λυκίων ἔθνη {η} Λητοῦν καλέουσιν ἄνας[σαν  
Μητέρα δὴ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρήϊκες ἄνδρες,  
Ἑλληνας δ' Ἥρην μεγαλόθρονον ἢ δ' Ἀφροδίτη[ν  
καὶ Ἑστίαν ἀγαθήν, καὶ Ῥεῖαν, καὶ Δήμητρα,  
Αἰγύπτιοι δὲ Θεοῦιν, ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασα[ι  
αἰ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι. (15-24)

Tracios, Helenos y cuantos bárbaros existen,  
lo bello es tu nombre, honradísimo entre todos,  
lo dan a conocer con sus voces propias, en su propia patria.  
Los Sirios te celebran como Artemis Astarté Nanea,  
y la etnia de los Licios te invocan como la soberana Leto  
y los hombres Tracios te celebran como la madre de los dioses,  
los Helenos como Hera de trono elevado y Afrodita,  
y la noble Hestia, también Rea y Deméter,  
(pero) los Egipcios Tiuis, puesto que tú sola eres todas  
las que fueron llamadas como otras diosas por los pueblos.

Se observa a simple vista la explicitación de las diferentes formas de expresar lo inefable según las diferentes etnias. Así, cada pueblo reconoce la δύναμις de Isis pero la expresa a su manera. Nótese que, según Isidoro, los griegos la asimilan a una multiplicidad de diosas: Ártemis, Deméter, Rea, Hestia, la Madre de los Dioses, Hera y Afrodita. Muchas de estas diosas ya habían sido asimiladas entre sí por los mismos griegos.<sup>4</sup> Isis, dentro de la religión egipcia, también fue objeto de múltiples asociaciones; se destaca sobre todo, a raíz de la lectura de estos himnos, la asimilación con la antigua diosa egipcia Renenutet, la diosa del cultivo de cereales, llamada por los griegos Hermutis. Esta asimilación amplía el ámbito de poder de Isis hasta abarcar la agricultura, y, en consecuencia, su rol como legisladora, civilizadora, tan similar al de la diosa Deméter. Dado que, dentro de la colección isíaca, son los únicos himnos que la llaman como Hermutis (v. 1), es necesario preguntarse si fue primero Isis identificada a Renenutet y, a partir de ahí, Isis como Deméter; o si fue la Isis helenizada, es decir, identificada con la diosa de Eleusis, la que de vuelta en tierra egipcia pudo ser identificada con la antigua diosa de la agricultura. Si bien es imposible de responder este interrogante, el planteo del mismo resulta pertinente.

Otro elemento interesante del pasaje citado es el nombre que le dan los egipcios: Tiuis. Viene del copto TI-OYI y significa 'la única', dejando entrever una forma divina que trasciende la pluralidad que pueden llegar a manifestar los nombres. El uso de este epíteto no se extendió hasta la época imperial, siendo este testimonio el más antiguo aplicado a Isis. La distancia insalvable de lo humano y lo divino se manifiesta en la incapacidad de expresar lo inefable en su totalidad, pudiendo abarcar simplemente aspectos de la misma, lo cual explica la diversificación de diosas entre los distintos pueblos para una sola deidad todopoderosa. Considerando el contexto de enunciación de este himno, claramente se puede leer una intención política de subrayar lo común frente a la heterogeneidad, a la vez que, en parte, se prioriza la perspectiva egipcia.

4. Cfr. Columna XXII del Papiro de Derveni (Kouremenos; Parássoglou; Tsantsanoglou:2006).



Existe también una explicación de orden práctico que tiene que ver con que Isis en la religión egipcia tenía diversos ámbitos de poder que se superponían con diferentes diosas griegas a la vez. Rudhardt (2008), para describir en detalle la calidad de las asimilaciones entre los diferentes dioses celebrados en los *Himnos órficos*, señala que una vez que un dios es asimilado a otro, este puede portar luego los atributos y las asimilaciones de aquel. Esta podría ser la explicación para la multiplicidad de diosas asimiladas a Isis, quien, habiendo sido identificada primero con Deméter por sus múltiples coincidencias (*cfr.* Hdt. 2.59; 156) -entre ellas, por mencionar algunas, su relación con la agricultura y el paralelismo entre la búsqueda de Osiris y la búsqueda de Perséfone-, estaría habilitada para identificarse con las asimilaciones propias de Deméter como Rea, la Madre, Hera, entre otras. Así, podría pensarse que está funcionando el mismo mecanismo de asimilación por proyección. En este sentido, la antigua asimilación entre Isis y Hathor, la diosa egipcia de las mujeres y la fertilidad, permite la asimilación entre Afrodita-Isis tras haber sido primero identificadas Hathor y Afrodita. Otro ejemplo de este mecanismo ya fue mencionado en cuanto a la relación de Isis-Renenutet-Deméter.

Queda por señalar que, además de estar discutiéndose la naturaleza del nombre, dar cuenta de la multiplicidad de pueblos que la celebran a su manera es una forma de regocijar a la divinidad reconociéndole la extensión de su poder. Si acaso Isidoro cree estar manifestando un poder especial por conocer el nombre de la diosa, es difícil de demostrarlo, puesto que la enunciación de todos ellos se explica por las causas recién mencionadas y nada garantiza un aspecto mágico coercitivo detrás. No obstante, en este asunto se debe considerar el contexto en el que se hallan inscriptos estos himnos. Dado que se trata de un templo y, por ende, de un recinto sagrado cuyos visitantes van dispuestos a rendirle culto a Isis, las columnas con los himnos serían una ofrenda continua a la diosa que se actualizaría con cada suplicante que visitase el templo y se detuviese a leerlo. En este sentido, Buzón y Torres (2017:165-166) explican: "En efecto, además de que la erección de monumentos es un equivalente de su *performance*, el himno inscripto en piedra es pasible de *reperformances* periódicas en el marco de los festivales de la divinidad del santuario." De alguna manera, se podría pensar que se trata de una enunciación constante y que este nombre, Tiuis, el verdadero, el que expresa ese carácter abarcador del poderío de la diosa, puede ser enunciado porque efectivamente se halla en un espacio cuidado y que efectivamente tiene un valor coercitivo, ya que se espera que Isis permanezca o se haga presente en ese templo.

## Sobre la técnica asindética y la estructura de los himnos

En cuanto al carácter asindético de los primeros versos de ambos himnos trabajados en este artículo, se puede señalar dos puntos. En primer lugar, tal como explicitó Hopman-Govers, se trata de una composición que hace uso de la técnica de la condensación semántica. En esos pocos versos, se puede observar cómo los epítetos yuxtapuestos concentran los temas que se van a desarrollar en el resto del himno. Esta técnica de composición condensada es identificable en los poetas alejandrinos y, en particular, en Calímaco (Henrichs, 1993:127-147). Asimismo, la composición en asíndeton es propia de la himnodia en general y tiene como fin propiciar a la divinidad habiéndole reconocido una amplitud de atributos antes de formular la plegaria (Torres, 2017b:270). Este tipo de disposición en la que se expande la introducción mediante una sucesión asindética, se observa en diversos *Himnos homéricos* como el himno

a *Hermes* (IV. 1-3), a *Pan* (XIX.2 y 5-6) y a *Atenea* (XVIII. 1-4), y, sobre todo, en el problemático *Himno a Ares* (VIII. 1-6) cuya pertenencia al corpus homérico ha sido largamente discutida.<sup>5</sup>

5. Cfr. Torres (2017) para un análisis sintético de la discusión.

Por lo analizado hasta el momento, se puede aseverar con cierta certeza que los *Himnos* se compusieron para un público ante todo culturalmente híbrido. Esto se observa no sólo por estar en lengua griega pero en territorio egipcio, sino porque se asemejan más a los himnos cultuales griegos por su estructura tripartita, entre otros rasgos, que a la monotonía repetitiva de los himnos faraónicos. La estructura de los himnos en lengua griega consiste en tres partes: una introducción en la que se invoca al dios (*invocatio*), una sección media en la que se desarrolla un mito y/o se describen los atributos de la deidad invocada - *pars epica* para Ausfeld (1903) y *argument* para Bremmer (1981) - y una conclusión en la que se efectúan todos o algunos de estos elementos: saludo, pedido y referencia a otra canción (*precatio*) (Janko, 1981:15). Esta tripartición característica de los *Himnos homéricos* (Cássola, 1997) se extiende a otros himnos de la antigüedad y la antigüedad tardía (Abritta, 2012:121; Morand, 2001:40; de Hoz, 1998:54). Por el contrario, los himnos a Isis hallados en los lugares de culto egipcios tradicionales de esa misma época – la isla de File o Esna-, fueron transmitidos en jeroglíficos y se caracterizan por una configuración de la diosa sin contaminaciones helenísticas, cuyo mérito principal consiste en ser la madre de Horus,<sup>6</sup> que es quien detenta el verdadero poder y lo ejerce en los ámbitos habituales de una divinidad egipcia.<sup>7</sup> En los *Himnos a Isis* analizados, la estructura tripartita es fácilmente identificable, así como también sus similitudes con el resto del *corpus* himnico griego ya señaladas; y, al mismo tiempo, estas características compositivas (estructura, lengua, vocabulario) lo alejan de la monotonía de los himnos en jeroglíficos coetáneos de los centros de cultos egipcios tradicionales que efectivamente se asemejan a los antiguos himnos del culto faraónico.

6. El dios egipcio Horus es caracterizado como el toro poderoso que masacra a los enemigos y protege a Egipto.

7. Muñiz Grijalvo (2006:20) considera que los himnos encontrados en esos lugares de culto, si bien son tardíos, podrían pasar fácilmente por himnos faraónicos.

## Conclusiones

La figura de Isis desarrollada en los textos de Isidoro está altamente helenizada en cuanto a su identificación con Deméter y su consecuente aire eleusino, además de la similitud estructural y formal de estos himnos con la himnodia griega en general. Muniz Grijalvo (2006:24) sugiere que subyace un objetivo primordial detrás de todo el corpus isíaco: allanar los caminos que habrían de llevar a los griegos a la devoción incondicional de Isis. De esta manera, Isidoro, un posible sacerdote del templo, podría haber elaborado estos himnos para facilitarle la tarea a quienes se acercasen como suplicantes. No obstante, la diosa que se desarrolla en estos *Himnos* se asemeja tanto a Deméter como a Renenutet. Esta deidad egipcia era particularmente celebrada en la región del Fayum junto con Sokonopis, al que también se lo celebra en estos *Himnos* (III.33), por ende, podría tratarse del típico caso en el que una divinidad o un culto local son disfrazados o mestizados con una divinidad de la cultura dominante, considerando que la figura de Isis tal como la conocemos se trata de una Isis helenizada y que poco se asemeja a la antigua diosa faraónica. En otras palabras, bajo los aspectos formales propiamente griegos que han sido señalados a lo largo de este trabajo, también se podría estar celebrando a la divinidad oriunda de la región del Fayum.



## Bibliografía

- » Abritta, A. (2012). "Contribuciones al problema de la unidad del *Himno homérico a Apolo*", *Argos* 35, 107-130.
- » Ausfeld, K. (1903). "De Graecorum precationibus quaestiones", *Jahrbuch für Klassische Philosophie* 28, 305-347.
- » Bajtin, M. (1989). *El problema de los géneros discursivos*. México: Siglo XXI.
- » Bajtin, M. (1981). *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- » Bernand, E. (1969). *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*. Paris: ISTA.
- » Bollók, J. (1974). "Le problème de la datation des Hymnes d'Isidore" *Studia Aegyptiaca* 1, 27-35.
- » Bremer, J. M. (1981). "Greek Hymns". En: Versnel, H.S. (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill, 193-215.
- » Brow, J. (1990). "Notes on the community, Hegemony and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly* 63, 1-7.
- » Buzón, R.; Torres, D. (2017). "Dos himnos epigráficos: cuestiones de culto y performatividad". En: Torres, D.A. (ed.), *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 165-207.
- » Càssola, F. (1997). *Inni Omerici*. Milano: Mondadori.
- » De Hoz, M.P. (1998). "Los himnos homéricos cortos y las plegarias culturales", *Emerita* 66, 49-66.
- » Furley, W. D.; Bremer, J. M. (2001). *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*, Vol. I, Tübingen: Mohr Siebeck.
- » Furley, W. D. (1995). "Praise and Persuasion in Greek Hymns", *JHS* 115, 29-46.
- » Grandjean, Y. (1975) *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*. Leiden: Brill.
- » Hopman-Govers, M. (2001) "Le jeu des épithètes dans les *Hymnes orphiques*", *Kernos* 14, 35-49.
- » Janko, R. (1981). "The structure of the Homeric hymns: a study in genre", *Hermes* 109, 9-24.
- » Kouremenos, T. – Parássoglou, G. M.; Tsantsanoglou, K. (eds.) (2006). *The Derveni Papyrus*. Studi e testi per il «Corpus dei papiri filosofici greci e latini», vol. 13, Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki.
- » Malaise, M (2000). "Le problème de l'hellénisation d'Isis". En: Bricault, L. (ed.) *De Memphis à Rome. Actes du 1er colloque international sur les études Isiaques*, Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999. Leiden-Boston: Brill.
- » Morand, A-F. (2001). *Études sur les Hymnes orphiques*. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- » Muñoz Grijalvo, E. (2006). *Himnos a Isis*. Barcelona: Trotta, Universidad de Barcelona.
- » Ogilvie, R. M. (1969) *The Romans and their Gods*. London: Chatto & Windus.
- » Pulleyn, S. (1991). "The power of Names in Classical Greek Religion", *CQ* 44, 17-25.
- » Ricciardelli, G. (2000). *Inni orfici*. Milano: Mondadori.

- » Renouf, P. L. (1981). *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
- » Rudhardt, (2008). *Opera inedita: Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*. Kernos Suppléments 19. Liège : Centre international d'Étude de la religion Grecque Ancienne.
- » Torres, D. (ed.) (2017a) *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- » Torres, D. (2017b) "El Himno Homérico a Ares (VIII): el enigma de su pertenencia a la colección". En: Torres, D. (ed.) (2017a) *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 267-278.
- » Vanderlip V. F. (1972). *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. Toronto: A. M. Hakkert.