

DEPENDENCIAS PERSONALES HACIA LO DIVINO EN EL ANTIGUO EGIPTO: EL CASO DEL REINO ANTIGUO

ANDRÉS DIEGO ESPINEL*

Universidad de Salamanca

RESUMEN

El presente artículo se centra en el estudio de testimonios textuales y arqueológicos relativos a la piedad personal durante el Reino Antiguo. Se proponen dos tipos de contactos religiosos entre el adorador y la divinidad: el culto a los dioses y el culto a los muertos.

ABSTRACT

This paper focuses on the study of some textual and archaeological evidences concerning personal piety during the Old Kingdom. This study proposes two kinds of religious contacts between the worshipper and the divine being. Firstly the cult to the gods and secondly the cult to the deaths.

1. INTRODUCCIÓN

Antes de entrar en el estudio de las “dependencias divinas” durante el Reino Antiguo hay que aclarar qué fenómenos, dentro de la experiencia religiosa, pueden ser comprendidos bajo dicha acepción. Así, entendemos como una relación de dependencia religiosa aquella que, a través de muy diferentes formas, supone el establecimiento de un contacto entre el creyente y la divinidad basado en la confianza y lealtad del primero hacia la segunda. Dicha relación es, por tanto, unilateral dado que es el creyente quien se aproxima al dios y no viceversa.

Los primeros ejemplos explícitos en el antiguo Egipto de dependencias divinas, o de piedad personal, como también designaremos a este fenómeno, aparecen en el Reino Medio¹, aunque sólo serán frecuentes

* Becario de Investigación en el Departamento de Historia Antigua con una ayuda a la investigación de la Fundación Caja de Madrid.

¹ Para los primeros ejemplos de este fenómeno, Vernus, P., “Études de Philologie et de Linguistique (II)”, *RdE* 34 (1983), pp. 115-128, esp. pp. 115-117 (V. Un témoignage de la piété personnelle au Moyen Empire”), para otros ejemplos de este período, Baines, J., “Society, Morality, and Religious Practice”, en Shafer, B.E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Londres, 1991, pp. 123-200, esp. pp. 174-175 y nn. 144 y 145.

a partir del Reino Nuevo, especialmente después del paréntesis amárnico². En este estudio presentamos, sin embargo, una serie de evidencias, textuales y materiales, que permiten suponer la presencia de este fenómeno religioso mucho antes, durante el Reino Antiguo (ca. 2600-2200 a.C.).

El estudio de las posibles expresiones de la piedad religiosa durante este período plantea numerosas dificultades dada la escasez de documentos. De este modo, los textos no se refieren de forma explícita a la relación entre el creyente y la divinidad a causa de lo que Baines denomina *decorum*, una iniciativa que partía del rey y de la elite y que suponía la restricción de información con vistas a su monopolio y a la concentración del poder en pocas manos³. En el aspecto religioso esta limitación supuso la creación de unos controles estrictos en la expresión artística y literaria sobre la accesibilidad a la divinidad que en este período estaba reservada al monarca⁴. En estrecha relación con este fenómeno están las ideas de la elite política y social de la población egipcia que probablemente se alejaban, por su mayor complejidad, de las que poseía el resto de la población, mayoritariamente analfabeta, y que sólo pueden estudiarse a partir de la cultura material, de tan compleja y difícil interpretación. La probable diferencia entre la elite y el resto de la población permite suponer la existencia de varias “culturas” en Egipto dada la probable presencia de diferentes mentalidades y sus respectivas formas de expresión, no sólo cambiantes según la clase social, sino también, incluso, según el territorio⁵.

El presente estudio, que debe mucho a algunos trabajos recientes sobre este mismo tema⁶, se divide en dos grandes secciones. La prime-

² Posener, G., “La piété personnelle avant l’âge amarnien”, *RdE* 27 (1975), pp. 195-210, donde también se da bibliografía sobre la piedad en otros momentos del Reino Nuevo.

³ Gran parte de la bibliografía de este autor subraya la existencia de este fenómeno, destacamos aquí Baines, J., “Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions”, *JARCE* 27 (1990), pp. 1-21.

⁴ Un estudio muy interesante sobre la evolución del acceso divino, es decir de la accesibilidad de los dioses hacia un mayor número de población, en el arte y en la documentación escrita es el estudio de Podemann Sørensen, J., “Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-cultural Process”, en Englund, G., (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and popular Expressions*, Uppsala, 1989, pp. 109-125.

⁵ Cierta diversidad religiosa de las prácticas religiosas puede percibirse en ciertos rasgos particulares en el culto funerario de ciertas zonas. Un ejemplo claro se percibe en Edfú, donde la expresión común en todo Egipto “alcanzar la tierra y atravesar el firmamento (b1A)” es sustituida por la variante “alcanzar la tierra y atravesar las arenas (Sa.w)”, ver, por ejemplo, Urk., I, p. 252, 13; Alliot, M., *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou* (1933), El Cairo, 1935, p. 27; Bruyère, B., Manteuffel, J., Michalowski, K. y Sainte Fare Garnot, J., *Tell Edfou 1937. Volume I*, El Cairo, 1937, pp. 39 y 49; Sainte Fare Garnot, J., “La stèle de Khou-oui”, *ASAE* 37 (1937), pp. 116-124.

⁶ Baines, J., “Practical Religion and Piety”, *JEA* 73 (1987), pp. 79-98; *id.*, 1991; Galán, J.M., “Religious Beliefs in the Early History of Ancient Egypt”, *Aula Orientalis* 12 (1994), pp. 147-157.

ra estudia las relaciones entre los fieles y los dioses, mientras que la segunda trata las relaciones entre los vivos y los espíritus de los muertos y las personas divinizadas. Ambos aspectos serán estudiados a partir de las acciones de los creyentes. Nos centraremos, por tanto, en las prácticas religiosas populares, dejando a un lado los elementos teóricos, es decir, los elementos teológicos y mitológicos que justificaban y explicaban dichas prácticas.

2. LA PIEDAD PERSONAL HACIA LOS DIOSSES

2.a.) La accesibilidad de las divinidades: Para estudiar las prácticas piadosas de los egipcios hacia sus dioses se hace necesario, en primer lugar, precisar el grado de proximidad entre los dioses y los creyentes. En Egipto cada núcleo de población importante debió de tener, al menos, un santuario, y en el caso de las grandes ciudades, como Menfis, la capital, su número debió de ser considerable dada la existencia, junto a los templos y a las capillas de los dioses⁷, de los complejos funerarios reales donde también había imágenes sacras⁸. A pesar de la frecuente presencia de santuarios a lo largo de Egipto, no existía una proximidad entre los dioses y los creyentes tanto teórica como físicamente. Así, en teoría, el monarca era el único ser autorizado a realizar el culto a los dioses. Junto a él, sin embargo, había cierto número de personas en las que delegaba su papel de sacerdote. Ese grupo debió constituir una proporción insignificante sobre el total de la población, siendo el contacto y contemplación de las imágenes divinas un hecho minoritario que sólo disfrutaban algunos privilegiados⁹.

Físicamente la restricción de acceso es delatada tanto por la necesidad de una purificación de los creyentes para su ingreso¹⁰, como por las

⁷ Sobre una posible lista de capillas menfitas durante este período ver Baines, J., "An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts", en Baines, J., James, T.G.H., Leahy, A. y Shore, A.F. (eds.), *Pyramid Studies and other Essays presented to I.E.S. Edwards*, Londres, 1988, pp. 124-133 e *id.*, 1991, p. 173, n. 142.

⁸ Así las imágenes del *ka* del faraón eran objeto de culto, como se ve en los archivos de Abusir, ver Posener-Kriéger, P., *Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les papyrus d'Abousir)*, El Cairo, 1976, dos vols., pp. 52-57 y 544-549. Dejamos de un lado el debate sobre la existencia o no de una separación entre templos provinciales populares o "preformales" y templos oficiales surgida a partir de la obra de Kemp, B.J., *El Egipto Antiguo. Anatomía de una civilización*, Barcelona, 1992, esp. pp. 83-138. Sobre la negativa de dicha separación, O'Connor, D., "The Status of Early Egyptian Temples: An Alternative Theory", en Friedman, R. y Adams, B., *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, 1992, pp. 83-98, quien no obstante reconoce la existencia de capillas populares "periféricas" a través del templo de Satet en Elefantina, *ibid.*, p. 96.

⁹ Es el caso de Pepinajt de Meir (din. VI), ver Urk. I, 222, 1-2. Otro posible caso es Henqu de Deir el Gebrawi (fin de la din. VI), Urk. I, p. 79 4-5.

¹⁰ Las evidencias sobre la purificación durante este período son escasas: Urk. I, 87, 14, "como los que purifican el templo del dios" o Posener-Kriéger, 1976, p. 61, "aquellos que purifican en el templo".

características arquitectónicas de los templos. Estas construcciones muestran a través de sus elementos la existencia de un acceso selectivo a sus partes más internas y sagradas. Las pruebas son numerosas: el reducido tamaño del *sancta sanctorum*, ciertas formas de acceso como corredores y entradas estrechas, pilones, la presencia de muros circundando el edificio, etc.

2.b.) Los festivales y las procesiones divinas: Las barreras arquitectónicas que separaban a la divinidad de la mayoría de los creyentes desaparecían con la celebración de ciertas festividades que suponían la salida de la imagen del dios fuera de su santuario. Estos actos, de los que durante el Reino Antiguo sólo tenemos referencias muy escuetas, debieron de tener una relevancia muy importante entre la población que, por unos días, tenía la oportunidad de contemplar de cerca la naos o, tal vez, la imagen de la divinidad. La mayoría de las evidencias sobre estas procesiones provienen del área menfita. Algunos textos se refieren de soslayo a estos acontecimientos. Es, tal vez, el caso de las biografías, altamente estandarizadas, de dos sumos sacerdotes de Ptah en Menfis: Ptahshepses y Sabu/Ibebi¹¹. De forma más explícita los archivos del templo funerario de Neferirkare muestran como este santuario conoció, al menos, las visitas de las imágenes de Hathor, Min y de Sokar¹², probablemente por ser una escala más dentro de un trayecto procesional mucho más extenso y, por tanto, de carácter público¹³. Igualmente hay constancia de algunos festivales similares en otros puntos de Egipto como Dendera¹⁴ o El Kab¹⁵.

Se desconoce cómo se integraba la mayoría de la población en estas festividades. La existencia en algunas tumbas de “canciones de harpista” (*Harfnerlieder*) relacionadas con la diosa Hathor puede ser el testimo-

¹¹ Sobre la interpretación de este texto en este sentido, Gaballa, G.A. y Kitchen, K.A., “The Festival of Sokar”, *Orientalia* 38 (1969), pp. 1-76, p. 20, sobre los textos en sí, Urk. I, pp. 52, 8 (Ptahshepses); 81, 9 y 83, 11 (Sabu/Ibebi). Para otra interpretación sobre estos pasajes de la ceremonia de entronización del rey, Roccati, 1982, pp. 107, §77 y 175, §165.

¹² Posener-Kriéger, 1976, pp. 99-108; 553-558 (Hathor); pp. 108-116; 561-563 (Min); pp. 59-76; 549-552 (Sokar).

¹³ Para el caso del festival de Sokar ver Gaballa y Kitchen, 1969, p. 52.

¹⁴ En dicho centro algunos documentos mencionan la barca, probablemente procesional, *xbAt*, ver Allam, S., *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, Berlín, 1963, pp. 53-54.

¹⁵ Esta festividad, la llamada *Dsr tA*, “consagración de la tierra”, tenía como protagonista a la diosa Nejbet, la cual parece haber ido desde su templo en El Kab hasta un templo o capilla en Wadi el Hillal, un wadi a tres kilómetros al este de la ciudad. Este festival es conocido gracias a la inscripción N6, sobre esta inscripción ver Janssen, J.M.A., “Mijn verblijf in El-Kâb en het verdere Nijldal (December 1949 – April 1950)”, *JEOL* 12 (1951-1952), pp. 163-170, esp. p. 169 y lám. 32; Vandekerchove, H., “De rotinscripties van het Oude Rijk te Elkab” *Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire* 61 (1990), pp. 47-61, pp. 58-59, figg. 5a-c. Hay además otras inscripciones en este lugar que mencionan un “templo superior” (*Hrt Hwt-nTr*), que sin duda debe hacer referencia al santuario donde se celebraba dicha fiesta.

nio de una integración del público en dichas fiestas a través de la música¹⁶. Por otro lado Baines cree que estos festivales, como sucedió en períodos posteriores, fueron el marco para la realización de actividades oraculares aunque no hay suficientes pruebas para demostrarlo¹⁷.

2.c.) Prácticas religiosas en torno al templo y a la divinidad: Junto a estos actos donde la población parece haber sido esencialmente espectadora, es probable que hubiese también otros de tipo mágico-religioso que tenían como epicentro a los santuarios. Dichas actividades, basadas en la petición de favores o simplemente en la devoción de los creyentes hacia los dioses, pueden percibirse únicamente, salvo contadas excepciones¹⁸, a través de la cultura material, especialmente por ciertos objetos que podemos definir como *exvotos* o donativos y que debieron de servir, en algunos casos, como una forma de aproximación entre el creyente y la divinidad. Estos materiales han sido descubiertos bien diseminados en los diferentes estratos de algunos santuarios del Reino Antiguo, bien recogidos en depósitos¹⁹. Los objetos, en general de cerámica o fayenza, son muy variados, comprendiendo desde figuras humanas hasta cuchillos de sílex, pasando por figuras de animales, representaciones de capillas, placas inscritas, etc. En muchos casos éstos no parecen guardar relación con los atributos o la simbología de las divinidades de los santuarios donde han aparecido²⁰.

La función de estos materiales es una incógnita. Se les ha designado como ofrendas votivas, aunque resulta imposible asegurarlo ya que no han aparecido en un contexto arqueológico que permita vislumbrar su uso preciso. Además los textos religiosos no ofrecen ningún tipo de explicación sobre este tipo de material. Una interpretación parcial o global de estas figuras siempre planteará dudas. No obstante, resulta difícil no ver en algunas de estas piezas los testimonios de ciertas prácticas religiosas cuya razón más profunda sería la piedad personal. Ciertos objetos, como algunas representaciones muy estilizadas de escorpiones, pueden ser ofrendas realizadas a las divinidades para la curación o

¹⁶ Sobre estas canciones, Altenmüller, H., "Zur Bedeutung der Harfnerlieder des alten Reiches", *SAK* 6 (1978), pp. 1-24.

¹⁷ Baines, 1987, pp. 88-93, e *id.*, 1991, p. 149 y n. 76.

¹⁸ Sobre las evidencias textuales nos remitimos a la sección 2.e.

¹⁹ Para un interesante comentario sobre este tipo de objetos y su bibliografía ver Kemp, 1992, pp. 93-97, 99, 101-102, 119-120 y sus correspondientes notas. Estos objetos provienen de los santuarios de Abidos, Hierakómpolis y Elefantina. Un lote importante de estos objetos parece proceder de un depósito aún no localizado. A estos cuatro lugares hay que añadir otro depósito en el Delta, en Tell Ibrahim Awad, ver van Haarlem, "Temple Deposits at Tell Ibrahim Awad", *GM* 148 (1995), pp. 45-52; *id.*, "Temple Deposits at Tell Ibrahim Awad II – an Update", *GM* 154 (1996), pp. 31-34; *id.*, "Archaic Shrine Models from Tell Ibrahim Awad", *MDAIK* 54 (1998), pp. 183-185.

²⁰ Sobre la tipología de estos materiales ver Kemp, 1992, p. 93, y, sobre todo, Dreyer, G., *Elephantine VIII. Der Tempel der Satet: Die Funde der Frühzeit und des Alten Reiches*, Mainz, 1986.

prevención de las picaduras de estos animales, motivo de preocupación permanente en períodos posteriores. Igualmente las representaciones de niños con el dedo en la boca pueden ser el recuerdo de una forma de petición de vástagos a los dioses.

Algunos de estos objetos, por tanto, atestiguarían unas prácticas religiosas con un marcado cariz popular que nos permite percibir, a pesar del distanciamiento físico entre la divinidad y el creyente, una relación entre ambos.

2.d.) La moral como forma de piedad personal: Ya hemos mencionado como, en teoría, el único personaje con autoridad para comunicarse directamente con la divinidad era el rey. No obstante, como puede suponerse a través de los *exvotos* y de otras evidencias que estudiaremos más adelante, existió una comunicación directa entre el creyente y la divinidad. Por ciertos textos podemos pensar que dicha comunicación se basó en gran parte en una especie de *do ut des* de marcado carácter moral. Así los egipcios se enorgullecían en sus tumbas por haber llevado una vida moral y éticamente intachable, haciendo *mAat*²¹. La realización de *mAat*, es decir de lo correcto o adecuado para el mantenimiento del orden social, es expresada en los textos sea a través de acciones genéricas como concretas²². Se hace *mAat* ante todo porque es algo que agrada al monarca y a la divinidad²³, siendo éstos los referentes básicos para el cumplimiento de la moral ya que eran los que premiaban o castigaban, sobre todo en el Más Allá, al creyente según sus buenas o malas acciones. Como ha observado Baines, este comportamiento ético es, sobre todo, el que practicaba la elite, o el que ésta, al menos, deseaba que se cumpliese²⁴. Hay que suponer, aunque no tengamos demasiadas evidencias, que los valores morales de la mayoría de la población egipcia fueron similares basándose también en la posibilidad de un premio, o un castigo, tras la muerte²⁵.

2.e.) Otras evidencias: Hay algunos documentos que a pesar de su laconismo nos permiten suponer la existencia de una comunicación directa creyente-divinidad a través de la oración, basada tanto en la lamentación²⁶

²¹ Sobre este tema ver Lichteim, M., *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Friburgo, 1992; *id.*, *Moral Values in Ancient Egypt*, Friburgo, 1997.

²² Véase, por ejemplo, Pepinajt-Heqaib en Elefantina (din. VI), Urk. I, p. 133,1, o Jentika en Saqqara (din. VI), *ibid.* I, p. 205, 11-16; Anjmahor (din. VI), *ibid.*, 205, 1-8.

²³ Lichteim, 1992, pp. 9-19.

²⁴ Baines, 1991, p. 162.

²⁵ Sobre el comportamiento ético y sus consecuencias en el Más Allá ver Galán, 1994, pp. 154-155.

²⁶ Así Henqu en Deir el Gebrawi (din. VI), Urk. I, p. 78, 10-12, dice: "yo he dicho y he anunciado lo que es adecuado, nunca he denunciado a un hombre ante uno más fuerte que él (para que) se queje sobre ello a dios". Un texto posterior, *Las enseñanzas para el rey Merikare*, lín. 135, abunda en dicho sentido: "él (la divinidad) se ha construido un templo en torno suyo, cuando ellos (los creyentes) lloran, el escucha".

como en las súplicas y peticiones²⁷ que los fieles dirigían a los dioses. Esto demuestra que el creyente esperaba que la divinidad, a pesar de su aislamiento e inaccesibilidad, le escuchase, existiendo por tanto una comunicación directa del hombre hacia el dios.

La antroponimia es otro elemento de gran importancia para poder deducir la existencia de una piedad religiosa durante este período ya que muestra con cierta claridad, en algunos de sus ejemplos, la existencia de prácticas de piedad personal²⁸. Como bien ha subrayado Baines muchos de los nombres son pequeñas plegarias²⁹. Aquellos parecen haber sido dados por las madres en alusión a alguna circunstancia próxima al nacimiento³⁰, si esto es así puede adivinarse tras algunos nombres la existencia de invocaciones o llamadas de ayuda, tal vez reforzadas a través de los *exvotos* antes citados, a ciertas divinidades en los momentos difíciles del embarazo y del parto. Es el caso, entre otros muchos, de *inw mnw*³¹, “Dádiva de Min”, *s.anx. (wi) ptH*³²; “Ptah me ha hecho vivir”; *inDw nTr*, “Al que el dios salva”³³; *onfr nTr wD anx*, “Perfecto es el dios que da la vida” o “Bueno es el dios que (me) permite vivir”³⁴. Por otro lado otros nombres como *ipi/iHy m zA=f*, “el dios Ipi/Ihi es su protección” o *xw.w(i) Xnmw*, “Jnum me protege”, también parecen aludir a posibles invocaciones para que ciertas divinidades protegiesen al individuo a lo largo de su vida³⁵.

Otras evidencias son los amuletos. Estos objetos, muy variados, pudieron ser, además de objetos portadores de buena fortuna, objetos a través de los cuales encomendarse a las divinidades, del mismo modo

²⁷ Hetepherajet en Saqqara (din. V), Urk. I, p. 50, 3-5: “toda persona que ha hecho esto (la tumba) para mí. Ellos trabajaron orando (*dwA=sn*) muchísimo a dios por (mí) por esto (la realización de la tumba)”; Inti en Deshashe (dinastía VI), Urk. I, p. 70, 11-13: “será un amado de Anubis cualquier persona que habiendo entrado en esto (*la tumba*) ore al gran dios (*dwA=f n nTr aA*) allí...”.

²⁸ La obra fundamental para estudiar los antropónimos egipcios es Ranke, H., *Die Ägyptischen Personennamen*, tres voll. (PN I-III), Glückstadt, 1935-1952-1977. Esta obra ha sido parcialmente completada y corregida por un gran número de artículos de diferentes autores, ver, por ejemplo, Fischer, H.G., “Some Old Kingdom Names Reconsidered”, *Orientalia* 60 (1991), pp. 289-311, quien ofrece más referencias bibliográficas. Una monografía, poco actualizada sobre los antropónimos teóforos es Hoffmann, K., *Die Theophoren Personennamen des alteren Ägyptens*, Leipzig, 1915.

²⁹ Baines, 1991, pp. 176-177. Por desgracia apenas se han realizado estudios sobre el origen y el significado de estos nombres, para dichos estudios, *ibid.*, p. 176, n. 150.

³⁰ Posener, G., “Sur l’attribution d’un nom à un enfant”, *RdE* 22 (1970), pp. 204-205. Para ciertos aspectos sobre los nombres durante el Reino Antiguo es útil ver Junker, H., “Die Stele des Hofarztes Irj”, *ZÄS* 63 (1927), pp. 53-70, esp. pp. 59-64.

³¹ PN I 151, 16; PN II 360.

³² PN I 300, 26-28.

³³ Hornung, E., *Gli dei dell’Antico Egitto*, Roma, 1992 (traducción del original *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottersvorstellungen*, Darmstadt, 1990⁴), p. 40.

³⁴ Hornung, 1992, pp. 40-41.

³⁵ Para otros ejemplos de antropónimos como evidencias de un culto, cf. *infra*, p. 13.

que lo eran los *exvotos* sobre los que hablamos anteriormente, siendo ambos, en muchos casos, coincidentes en su iconografía como sucede con las representaciones del escorpión o del niño. Desgraciadamente la interpretación de estos objetos plantea muchos problemas ya que no conocemos los mitos y creencias populares que debieron inspirar su elaboración.

3. LA PIEDAD PERSONAL HACIA LOS MUERTOS

Los egipcios también buscaron una relación con otro tipo de seres o entidades trascendentes cuya naturaleza les colocaba, frente a los dioses, en un plano de mayor proximidad y accesibilidad. Nos referimos a los espíritus de los muertos en general, y también, a algunas ánimas de ciertos personajes que alcanzaron un rango similar, *mutatis mutandis*, al de nuestros santos. En general los difuntos se muestran más cercanos a la población y especialmente a quienes estuvieron más cerca de ellos en vida. La proximidad, física y afectiva, de los muertos a los miembros de su familia aún vivos, y el hecho de que a través de las inscripciones de la tumba aquellos demandasen a éstos atenciones rituales supuso, por un lado, el establecimiento de una relación teóricamente bilateral. Por otra parte, también significó que el culto a los muertos fuese una práctica extendida que, sin embargo, no parece haber sido muy duradera salvo en el caso del culto a los monarcas y a ciertos individuos³⁶.

Las evidencias directas sobre la relación entre los vivos y los muertos son mucho más numerosas que las realizadas entre los vivos y los dioses, en parte porque no parece que haya existido ninguna restricción para dicha actividad. Desgraciadamente las pruebas sobre la piedad hacia los muertos se asocian a las actividades de la elite dado que era ésta la que podía redactar los textos funerarios o promover la construcción de las tumbas con relieves que nos informan sobre dichas prácticas. Por ello, frente a la primera parte del trabajo, donde las evidencias también se referían a las clases bajas, en ésta estamos obligados a suponer que la mayoría de la población siguió prácticas análogas a las de las clases superiores, si bien de naturaleza esencialmente oral, con medios

³⁶ Así por ejemplo Baines considera, de forma aproximativa, una duración de una generación, ver Baines, 1991, p. 147. Los datos directos que apoyen esta supuesta brevedad del culto son escasos. No obstante la existencia de numerosos ejemplos de reutilización, destrucción u olvido de tumbas permiten suponer la brevedad de dicha acción. Buena prueba de ello son las medidas legales de ciertos personajes para evitar que sus hijos tuvieran acceso a las fundaciones que dispusieron para el mantenimiento de sus tumbas, intentando así asegurarse la pervivencia de dichos establecimientos exclusivamente para su culto, ver Grdseloff, B., "Deux inscriptions juridiques de l'Ancien Empire", *ASAE* 42 (1943), pp. 25-70, esp. pp. 43 y 62 (n. k). Otro ejemplo son algunas "llamadas a los vivos", como la de Nejebu, ver Urk. I, pp. 217, 15-17, 218, 1-6.

materiales más modestos y con una argumentación teológica o mágica más sencilla³⁷, dado que la elite tenía acceso a conocimientos religiosos restringidos, como puede verse en algunas evidencias arqueológicas y textuales³⁸ y en ciertos pasajes de las biografías³⁹.

3.a.) El culto habitual a los muertos: Como el templo, la tumba es un lugar sagrado, “puro”, cuyo acceso, cuando se trata de edificios y no de simples fosas, también es restringido al estar reservado únicamente a aquellos que han realizado ritos de purificación. No obstante el acceso a las tumbas debió de ser más sencillo, al menos para la familia del difunto, que el de los templos. Buena prueba de ello son las amenazas lanzadas desde las inscripciones de las tumbas para evitar su profanación a través, entre otras cosas, de la entrada de personas en estado de impureza.

La adoración a los muertos se realiza en las capillas de las tumbas. Dicho culto puede ser personal, es decir, destinado a un único personaje o familia, o bien colectivo, lo cual demuestra una organización centralizada para la atención de diferentes personajes y, tal vez, diferentes familias⁴⁰. En las representaciones de las tumbas, donde los vivos ofrecen ofrendas al difunto, éste aparece sobre todo bajo la forma de *Åx*, “espíritu”⁴¹. Así se documenta la ceremonia denominada *snmt-Åx*, “alimentación del *Åx*”, que parece demostrar un rito, al menos practicado

³⁷ Esto no quiere decir que por ello fuesen creencias menos arraigadas. Así la creencia del *Åx* (una parte del alma egipcia) como “genio” o “fantasma”, seguramente estuvo muy desarrollada en un ámbito rural donde la existencia de dichos seres podría ayudar a explicar ciertos fenómenos de naturaleza desconocida, ver Posener, G., “Les ‘afarit dans l’ancienne Égypte”, *MDAIK* 37 (1981), pp. 393-401, esp. pp. 396-397.

³⁸ Es el caso de algunos datos que nos permiten suponer, al menos desde el final del Reino Antiguo, de un *corpus* funerario destinado a la élite que nosotros conocemos como “Textos de los Sarcófagos”. Así los restos del sarcófago de Medunefher, en Aïn Asil, en el oasis de Dajla, tienen inscritos dichos textos. Algunos papiros (pap. Gardiner II-IV y Berlín 10482) que contienen dichas fórmulas religiosas pueden datarse, por sus características paleográficas a finales de dicho período. Sobre el sarcófago de Medunefher, Valloggia, M., *Balat I. Le mastaba de Medou-nefer*. Dos voll., El Cairo, 1986, pp. 74-78, lám. 72-73. Para la existencia de evidencias en este período de dichos textos, en general, Silverman, D.P., “Textual Criticism in the Coffin Texts”, en Simpson, W.K. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, 1989, pp. 29-53, esp. pp. 35-36; Roccati, A., *La littérature historique sous l’ancien Empire Égyptien*, París, 1982, p. 18; Barguet, P., *Les textes des Sarcophages égyptiennes du Moyen Empire*, París, 1986, p. 10.

³⁹ En estos textos los egipcios se enorgullecen de poseer el acceso y la comprensión a un *corpus* religioso restringido, Edel, E., “Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches”, *MDAIK* 13 (1945), pp. 1-90, esp. pp. 20-26. En al menos un caso un personaje pide el conocimiento de dicho material, Silvermann, 1989, p. 35. Para este tema *ibid.*, p. 35 y Baines, 1990, pp. 7-12.

⁴⁰ Para un ejemplo de este tipo de culto centralizado ver Verner, M., “Excavations at Abusir. Season 1978/1979 – Preliminary Report”, *ZÄS* 107 (1980), pp. 158-169, esp. pp. 167-168; *id.*, “A Late Dynasty 5 Cemetery at Abusir”, *ZÄS* 117 (1990), pp. 72-78.

⁴¹ No entraremos aquí a describir las diferentes partes del alma egipcia, *kÅ*, *bÅ* o *Åx*, que aún exigen un estudio en conjunto para su definición.

por la élite, destinado al culto de los difuntos, que tendría como centro la falsa puerta de la tumba, ventana esencial para las relaciones entre los vivos y los muertos⁴². A esta ceremonia hay que añadir, dentro de las tumbas, la presencia de numerosas listas y mesas de ofrendas, que comprenden tanto mesas de piedra cuidadosamente esculpidas e inscritas como obras coroplásticas de elaboración rápida y descuidada. Todos estos objetos deben de haber sido la base de ritos de carácter oral⁴³ como puede deducirse a través de la fórmula funeraria “una salida a la voz, panes y cervezas, bueyes y aves...”, inscrita como fórmula de ofrenda en las falsas puertas de las tumbas.

La tumba es la sede del espíritu del difunto, que se muestra atento a cualquier acción dirigida hacia él y hacia el recinto que custodia. El espíritu del difunto, concretamente su *Ax*, es descrito como benigno tanto en la tierra como en el más allá, aunque con mayor frecuencia es caracterizado como un ser amenazador⁴⁴. El *Ax* es, por tanto, un ser al que teóricamente - en la práctica no parece que haya sido así⁴⁵ - hay que temer y respetar, ya que podía intervenir en la vida cotidiana y en el más allá tanto favorable como negativamente, y, como veremos, tanto por iniciativa propia como respondiendo a la petición de los vivos⁴⁶.

3.b.) Las cartas a los muertos: Dejando a un lado estas prácticas estereotipadas, aparentemente limitadas a mantener contentos a los difuntos a través de ofrendas, existe otro tipo de actividades que atestiguan una relación mucho más estrecha entre el mundo de los vivos y de los muertos. Nos referimos a las denominadas “cartas a los muertos”, que, como su nombre indica, son textos que los vivos escribían a sus difuntos. Esta correspondencia se documenta a partir del final del Reino Antiguo, aunque es probable que prácticas orales similares hayan existido anterior y contemporáneamente⁴⁷.

Son pocos los textos de este tipo que han sido descubiertos *in situ*. Una carta fue encontrada junto al muerto, por lo que se supone que fue escrita narrando acontecimientos que habían tenido lugar en los días

⁴² Los ejemplos más representativos sobre su papel como “puerta” o “ventana” hacia el difunto son las falsas puertas de las mastabas de Idu o de Neferseshemptah, ver Friedman, 1985, pp. 89-91 y un pasaje de *Los Textos de los Sarcófagos*, CT VI, 334 e-g: “*tu pan y tu almuerzo están sobre el suelo, ven ante tu estela (=falsa puerta), tu espíritu (Ax) está sentado*”, *ibid.*, p. 90.

⁴³ Spencer, A. J., *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth, 1982, p. 55.

⁴⁴ Para todas estas facetas ver, por ejemplo, la inscripción de Anjmahor, (din. VI), en Saqqara Urk. I, p. 202, 2-11.

⁴⁵ Buena prueba de ello es el hecho de que muchas tumbas fueron saqueadas poco después del sepelio, Spencer, 1982, p. 77.

⁴⁶ Sobre algunos apuntes sobre el papel de los espíritus, Galán, 1994, pp. 155-157.

⁴⁷ Sobre la posible existencia de “cartas orales”, Baines, 1991, p. 155.

que duraba la momificación y los ritos funerarios, antes del sepelio definitivo⁴⁸. Otra carta, de la que sólo se sabe que fue descubierta en una mastaba, estaba escrita en lino, lo que parece indicar su naturaleza de ofrenda posterior al sepelio del muerto⁴⁹.

Las razones de ser de estas cartas son muy variadas. Por un lado hay peticiones de ayuda al muerto para que resuelva problemas cotidianos basados en los litigios y las ambiciones que despertaba la herencia dejada por el difunto (carta de lino Cairo JdE 25975, dinastía VI), o es debida a hechos de naturaleza humana, es decir problemas cotidianos, sobre los que los vivos pedían a los muertos su intervención o consejo. Así se pide remedio ante las molestias provocadas por ciertas personas y la consecución de un hijo varón (vaso de Chicago, Primer Período Intermedio)⁵⁰; se solicita la acción del muerto para evitar la caída en desgracia, expresada en términos muy vagos, de su familia (bol de Berlín 22573, Primer Período Intermedio)⁵¹, o su intervención contra los enemigos de la familia que hacen peligrar, como en el caso de la carta del Cairo, la hacienda del difunto (bol del Louvre E 6134, Primer Período Intermedio)⁵². En otro caso se pide la prevención o curación de una enfermedad (estela funeraria en paradero desconocido, Primer Período Intermedio)⁵³.

En algunos de estos textos las peticiones van acompañadas de deseos para que el difunto disfrute de los favores de los dioses y del más allá, lo cual parece sugerir que esta correspondencia estuvo basada en una relación de *do ut des*. Así en el bol de Qaw el Kebir (dinastía VI), el remitente pide al muerto que le cuide porque si le van las cosas mal nadie podrá hacerle ofrendas en la tumba.

⁴⁸ Gardiner y Sethe, 1928, p. 5 (bol de Qaw el Kebir). Otro posible ejemplo, aunque por desgracia no se especifica claramente su contexto arqueológico es la carta en papiro, de Nag' ed-Deir, N 3737, Kelly Simpson, W., "The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir", *JEA* 52 (1966), pp. 39-51. Otra posible carta encontrada *in situ*, aunque desconozcamos su contexto es la carta N 3500 del mismo yacimiento, *id.*, "A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Nag' ed-Deir N 3550", *JEA* 56 (1970), pp. 58-62.

⁴⁹ Carta de lino de El Cairo JdE 25975. Ver Baines, 1991, p. 155. Sobre las circunstancias del descubrimiento de esta carta, ver Gardiner y Sethe, 1928, p. 3; Willems, H., "The End of Seankhenptah's Household (Letter to the Dead Cairo JDE 25975)", *JNES* 50 (1991), pp. 183-191.

⁵⁰ Gardiner, A.H., "A New Letter to the Dead", *JEA* 16 (1930), pp. 19-22; Wente, 1990, p. 213.

⁵¹ Gardiner y Sethe, 1928, pp. 5-7; Wente, 1990, p. 214.

⁵² Piankoff, A. y Clére, J.J., "A Letter to the Dead on a Bowl in the Louvre", *JEA* 20 (1934), pp. 157-169; Wente, 1990, p. 214.

⁵³ Wente, E.F., "A Misplaced Letter to the Dead", *OLP* 6/7 (1975-1976), pp. 595-600; *id.*, 1990, p. 215.

En otros casos, como sucede en los boles de Qaw el Kebir y de Louvre E 6134 (Primer Período Intermedio), o en el papiro de Hiw (Primer Período Intermedio)⁵⁴ y el papiro N 3737 de Nag' ed-Deir (¿dinastía IX?)⁵⁵, los remitentes se limitan a pedir a los muertos que intercedan por ellos en el Más Allá frente a espíritus malvados. En estos casos los vivos piden que el problema, que tiene su origen en el Más Allá, se solucione allí. Bien sea de una forma judicial, apelando a los tribunales divinos, como sucede en las dos primeras cartas, como haciendo imponer su autoridad el difunto a quien está dirigida la carta frente a los espíritus rebeldes, como se lee en los dos últimos documentos.

La mayoría de estas cartas describen unas relaciones convencionales entre los muertos y los vivos basadas en la devoción y la realización de las ofrendas por parte de los segundos hacia los primeros. Hay sin embargo un caso, una estela del Primer Período Intermedio, hoy desaparecida, que describe tempranas prácticas onirománticas como una forma de obtener respuesta de los muertos⁵⁶.

A través de todos estos ejemplos podemos ver que el entramado que formaba la comunicación entre los vivos y los muertos era muy heterogéneo en sus medios y en sus fines. No obstante todos estos documentos tienen en común el hecho de que los vivos piden ayuda a sus difuntos sin mencionar a los dioses, que únicamente aparecen cuando los remitentes desean al muerto que sea bendecido por ellos, o bien cuando se alude al tribunal divino.

3.c.) Los muertos divinizados: Un derivado de las prácticas anteriores es la presencia de algo que con el tiempo se haría común a lo largo de gran parte de la historia de Egipto, y que aún hoy subsiste en el Egipto contemporáneo: el culto a ciertos muertos cuya reputación les

⁵⁴ Gardiner y Sethe, 1928, p. 5; Roccati, A., "Due lettere ai morti", *RSO* 42 (1967), pp. 323-328; Wente, 1990, p. 215.

⁵⁵ Kelly Simpson, 1966; Gilula, M., "Negative Sentences in a Letter to the Dead", *JEA* 56 (1970), pp. 58-59; Kelly Simpson, 1970, p. 62; Roccati, 1967; Wente, 1990, p. 212-213.

⁵⁶ Wente, 1976. Otro posible ejemplo es la carta N3737 de Nag' ed-Deir. Ambos casos son los primeros ejemplos de prácticas onirománticas egipcias, que en períodos posteriores, tal vez desde el Reino Medio, conocieron un gran desarrollo a través de auténticos manuales. El *Manual* mejor conocido y tal vez más antiguo es el papiro Chester Beatty III, el cual, no obstante plantea algunas dudas sobre su datación. Gardiner, A.H., *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester Beatty Gift*, dos voll., Londres, 1935, pp. 9-23 y lámms. 5-8a y 12-12a, data el documento en el Reino Nuevo aunque cree que el texto es del Reino Medio, ver, sin embargo, Israelit Groll, S., "A Ramesside Grammar Book of a Technical Language of Dream Interpretation" en Israelit Groll, S. (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalén, 1985, pp. 71-118, quien cree que es del Reino Nuevo. También sobre los sueños, Sauneron, S., "Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", en AA. VV., *Les Songes et leur interprétation*, París, 1959, pp. 17-61 y Vernus, P., "Traum", en *LdÄ* VI, pp. 745-749.

⁵⁷ Una monografía sobre el tema es Wildung, D., *Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt*, Nueva York, 1977.

convirtió, no sabemos cómo, en seres con un rango similar al de nuestros santos⁵⁷. Este tipo de culto aparece en la parte final del Reino Antiguo, en un momento en el que se manifiestan marcadamente numerosos cambios sociales, ideológicos y políticos. Desgraciadamente no sabemos en qué consistió exactamente dicho tipo de culto y si era diferente según el personaje objeto de veneración. No sabemos siquiera si esta divinización fue tal, es decir, si estos personajes adquirieron un papel análogo al de los dioses, o fueron considerados únicamente como espíritus especialmente efectivos. Algunos de estos cultos se mantuvieron y adquirieron cierto renombre con el paso del tiempo, como es el caso de los cultos al rey Unis en Saqqara, a Heqaib, en Elefantina, y a Isi, en Edfú, que obtuvieron su mayor popularidad a lo largo de todo el Reino Medio.

En el área menfita hay evidencias del culto de ciertos personajes que bien pudieron haber obtenido renombre como espíritus, ¿o incluso dioses?, poderosos a los que acudir en caso de necesidad, de modo similar a lo ya visto en las cartas a los muertos. Hay reyes, como es el caso del ya mencionado Unis⁵⁸, y particulares como Hordjedef⁵⁹, Kagemni⁶⁰, Ptahhotep⁶¹ y Mehu⁶², que fueron personajes reputados y con cargos importantes en vida. Las escasas menciones sobre este culto suelen provenir de tumbas cercanas a las de estos personajes, como es el caso de Kagemni, Ptahhotep y Mehu. En algunos casos estas personas se proclaman, imAxxw xr “venerado ante” Kagemni, o de Ptahhotep. En otras ocasiones llevan nombres que incluyen el antropónimo de dichos personajes, como es el caso, por ejemplo, de gm m Hat, “Kagemni está delante” o gm.n m zA=f, “Kagemni es su protección” en el caso de

⁵⁸ Para una bibliografía sobre esta deificación y la deificación de los reyes en general, Leclant, J., “Un dignitaire de l'heureuse Memphis au Moyen Empire: Ptah-ounenef”, en Goring, E., Reeves, N. y Raffle, J. (eds.), *Chief of Seers. Egyptian Studies in Memory of Cyril Aldred*, Londres, 1993, pp. 193-198, esp. pp. 196-197, nn. 18 y 22. Sobre la deificación de los reyes en épocas posteriores, Malek, J., “A Meeting of the Old and New. Saqqâra during the New Kingdom”, en Lloyd, A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in honour of J. Gwyn Griffiths*, Londres, 1992, pp. 57-76, esp. pp. 67-72; Ventura, R., “Snefru in Sinai and Amenophis I at Deir el-Medinah”, en Israelit-Groll (ed.), 1985, pp. 278-288.

⁵⁹ Junker, H., *Giza VII*, Viena 1944, pp. 26-27; *id.*, “Ein neuer Nachweis des Weisen DdfHr” en *Studi in memoria di Ippolito Rosellini*, dos voll., Pisa, 1955, pp. 13-144; Goedicke, H., “Ein Verehrer des Weisen DdfHr aus den späten Alten Reich”, *ASAE* 55 (1958), pp. 35-55; Van de Walle, B., “Deux monuments memphites au nom de Hordjedef Iteti”, *JNES* 36 (1977), pp. 17-24.

⁶⁰ Firth, C.M. y Gunn, B., *Teti Pyramid Cemeteries I*, El Cairo, 1926, pp. 1-30.

⁶¹ Baer, K., *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960, pp. 74-75; Vernus, P., “Le vizir et le balancier. À propos de l'Enseignement de Ptahhotep”, en Berger, C. y Mathieu, B. (eds.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier, 1997, pp. 437-443.

⁶² Wilson, J.A., “A Group of Sixth Dynasty Inscriptions”, *JNES* 13 (1954), pp. 243-264; Edel, E., “Inschriften des Alten Reiches (6. Folge)”, *ZÄS* 83 (1958), pp. 3-18; Fischer, H.G., “BiA and the Deified Vizier MHw”, *JARCE* 4 (1965), pp. 49-53.

Kagemni, o Nb= (i) -pw-mHw, "Mehu es mi señor", y mHw-m-hAt, "Mehu está en mi corazón", en el caso de Mehu. Todos estos nombres indican una veneración a estos personajes que sin embargo parece estar únicamente limitada, como cree Gunn, a una especie de tradición familiar por parte de un grupo reducido de personas durante pocas generaciones⁶³.

Frente a estos cultos, probablemente con una duración limitada a unas pocas generaciones, hay otros que sobrevivieron con mayor fortuna durante más tiempo. Es el caso, por ejemplo, de Hordjedef en la zona menfita, cuyo culto parece haberse difundido durante la dinastía VI, varios siglos después de su muerte. Este tipo de culto no se localiza únicamente en la zona menfita. Hay al menos dos casos en el Egipto provincial. Un ejemplo es Isi, un visir de la dinastía VI enterrado en Edfú, que parece haber sido objeto de culto aunque en este caso las evidencias provienen únicamente del Reino Medio, siendo imposible demostrar su origen durante el Reino Antiguo⁶⁴. El culto a Heqaib es más llamativo dada su continuidad desde el final del Reino Antiguo hasta el Reino Medio y la presencia de numerosos testimonios arqueológicos documentando la historia de su veneración que probablemente comenzó poco después de su muerte⁶⁵.

4. CONCLUSIÓN

Si por separado cada uno de los datos mencionados en este estudio no ofrecen gran información, su análisis en conjunto permite reconstruir un cuadro de creencias que señalan a la existencia de la piedad personal, o a una dependencia activa del creyente hacia la divinidad, durante el Reino Antiguo. Estas prácticas tenían como sujeto tanto a la elite como al resto de la población, siendo su objeto tanto las divinidades, físicamente lejanas e inaccesibles, como los espíritus de los muertos, mucho más cercanos y familiares.

⁶³ Firth y Gunn, 1926, p. 130.

⁶⁴ Sobre este culto, Alliot, M., *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou* (1932), El Cairo, 1933, pp. 22-38; *id.*, "Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne", *BIFAO* 37 (1937), pp. 93-160.

⁶⁵ Sobre dichos testimonios ver Habachi, L., *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, Dos voll., Mainz am Rhein, 1985; Leclant, J. y Clerc, G., "Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1996-1997", *Orientalia* 67 (1998), pp. 315-444, esp. p. 399. Sobre la identificación de este personaje con Heqaib-Pepinajt ver Habachi, 1985, pp. 21-23.