

LOS DOS CUERPOS DEL REY:
COSMOS Y POLÍTICA DE LA MONARQUÍA EGIPCIA*

THE TWO BODIES OF THE KING:
COSMOS AND POLITICS OF THE EGYPTIAN MONARCHY

ANTONIO J. MORALES
FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

RESUMEN

El estudio de la evidencia textual, iconográfica y arqueológica del antiguo Egipto refleja la geminación de la persona del monarca. Esta doble naturaleza explica la multiplicidad de imágenes del rey en las fuentes oficiales y populares y justifica la ambigüedad de nuestras interpretaciones. En este artículo examino el proceso adaptativo de la monarquía egipcia a diversas condiciones

ABSTRACT

The analysis of the textual, iconographic and archaeological evidence in ancient Egypt reveals the gemination of the royal persona. This dual nature explains the multiplicity of images of the king in official and popular sources, and justifies the vagueness of our interpretations. In this work I examine the adaptative process of Egyptian kingship to diverse political, social and reli-

* El presente artículo es una versión extensa de la conferencia impartida en el marco del Seminario de Historia Antigua «Dioses, héroes y hombres: La divinización del poder en las sociedades antiguas», que tuvo lugar en la Universidad de Sevilla en noviembre de 2013. Mi agradecimiento a Fernando Lozano Gómez, Pedro Giménez de Aragón y Carmen Alarcón Hernández por su amable invitación al seminario y su excelente organización. Agradezco también a Juan Carlos Moreno García (Université Paris-Sorbonne) la lectura del borrador de este trabajo y sus comentarios; a José Manuel Galán Allue (CSIC-CCHS, Madrid) por permitirme leer secciones del borrador de su libro (con B.M. Bryan y P.F. Dorman), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago, 2014; y a Jordi Vidal por compartir el borrador de su contribución antes de su publicación. Finalmente, doy las gracias a todos los participantes en el seminario por sus intervenciones y comentarios, los cuales han enriquecido este trabajo.

políticas, sociales y religiosas desde sus inicios hasta la época grecorromana, discutiendo los principales mecanismos de poder, propaganda, control y legitimación. El dogma divino de la monarquía otorgó al rey el carácter de un dios a la vez que le relegó a la tierra como Horus en forma mortal. Como líder político aspiró a la consolidación del país, el control de sus recursos y la paz social; como dios demiurgo, generaba y expandía el cosmos, mediaba por la humanidad y protegía el equilibrio cósmico contra las fuerzas del caos. Para conseguir estos objetivos, el rey egipcio hizo uso de mecanismos políticos y mágicos que le asegurasen el dominio del país en el extranjero y el triunfo de Maat en el cosmos.

religious conditions from its origins to the Graeco-Roman times, focusing on the main mechanisms of power, propaganda, control, and legitimation. The divine royal dogma provided the king with the character of a god although also confined him to earth as Horus in human form. As a political ruler, he aimed at the boost of the country, the control of its resources, and social stability; as a demiurgic god, he generated and extended cosmos, mediated on behalf of humankind, and protected cosmic equilibrium against the forces of chaos. In order to achieve these goals, the Egyptian king made use of political and magical mechanisms that ensured the hegemony of the country abroad and the triumph of Maat in cosmos.

PALABRAS CLAVE

Monarquía divina, realeza, rey, faraón, Horus, ideología, titulación, coronación, Amun, Re, Osiris, *maat*, *isfet*, política, teología, Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton, Ramsés II, Kantorowicz

KEY WORDS

Divine kingship, royalty, king, pharaoh, Horus, ideology, titular, coronation, Amun, Re, Osiris, *maat*, *isfet*, politics, theology, Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaten, Ramses II, Kantorowicz

Fecha de recepción: 20/05/2014

Fecha de aceptación: 06/11/2014

1. INTRODUCCIÓN

A mediados de la Dinastía XIX el faraón Ramsés II (1279-1213 a.C.)¹ ordenó componer una lista completa con los reyes que habían gobernado el país desde la creación del mundo hasta su reinado. Para su composición, los encargados de esta tarea –sacerdotes y escribas tebanos– utilizaron la documentación disponible en los archivos y bibliotecas de la época. La lista, inscrita en un papiro conocido actualmente como el “Canon Real de Turín”², se ha convertido en una de las crónicas fundamentales para la reconstrucción de la cronología egipcia³. Incluye los nombres de todos los monarcas –reunidos por familias dinásticas– que habían dirigido Egipto desde tiempos inmemoriales así como el número de años de cada reinado. Llama la atención que los nombres de los primeros monarcas de la lista no corresponden a líderes mortales sino a divinidades (i.a., Ptah, Re, Shu, Geb, Horus) cuyo gobierno en la tierra –según este documento– se habría prolongado miles de años⁴. Cuando el último dios monarca en Egipto, Horus hijo de Osiris, abandonó el trono regido por seres inmortales durante milenios, la corporación de dioses decidió transferir esta institución a un humano de carácter excepcional con dotes de líder⁵. A la naturaleza humana de su persona, los dioses decidieron añadir las características de su antecede-

1. Las fechas mencionadas en el presente artículo proceden de la cronología reflejada en LLOYD, A. B. (ed.): *A Companion to Ancient Egypt*, Chichester, 2010, xxxii-xliii.

2. Museo de Turín, Pap. 1874. En general, los expertos han considerado que el papiro habría servido como modelo administrativo –en términos de transmisión textual, copia o *Vorlage*– para la reproducción de los anales en un documento oficial: véanse RYHOLT, K.: «The Turin King-List», *Ä&L*, 14, 2004, 135-155, esp. 146-147; *IDEM*, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, Copenhage, 1997, 9, n. 10; y MALEK, J.: «The original version of the Royal Canon of Turin», *JEA*, 68, 1982, 93-106 (93).

3. Para la edición facsímil del documento, véanse GARDINER, A. H.: *The Royal Canon of Turin*, Oxford, 1959; y FARINA, G.: *Il papiro dei re restaurato*, Roma, 1938. Entre los numerosos estudios del Canon Real destacan RYHOLT, K.: «The Turin king-list or so-called Turin Canon (TC) as a source for chronology», E. Hornung, R. Krauss y D. Warburton (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden 2006, 26-32 (esp. 32, en la que critica la validez cronológica de la lista); *IDEM*, «The Turin King-List», *Ä&L*, 14, 2004, 135-155; *IDEM*, *The Political Situation in Egypt*, 9-33; REDFORD, D. B.: *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, Mississauga, 1986, 5-13; VON BECKERATH, J.: «Bemerkungen zum Turiner Königspapyrus und zu den Dynastien der ägyptischen Geschichte», *SAK*, 11, 1984, 49-57; BARTA, W.: «Bemerkungen zur Rekonstruktion der Vorlage des Turiner Königspapyrus», *GM*, 64, 1983, 11-13; y MALEK, J.: «The original...», 1982, 93-106.

4. Véase RYHOLT, K.: «The Turin...», 2004, 135-155 (139), tabla 2, en la que el autor aclara que la sección final correspondiente a Seth, Thoth (identificado como *swmw* “el médico”) y Horus marca la transición entre los dioses, los semidioses (*3hw*) y los reyes mortales (véase col. II, frag. 150 en la nueva reconstrucción); y FARINA, G., *Il papiro dei re restaurato*, 16-20, láms. 1-2.

5. GOEBS, K.: «Kingship», T. Wilkinson (ed.), *The Egyptian World*, Londres, 2007, 275-295 (281).

sor, Horus, y transformarlo a él y a toda su estirpe en representantes de los dioses en el valle del Nilo.

Más allá de la función práctica que dicho documento ofrecía, los editores de estos anales no sólo pretendían relacionar al monarca con su familia dinástica y los monarcas ancestrales de Tebas y Menfis, sino que también reivindicaban el vínculo genealógico directo de Ramsés con Ptah, Re, Shu, Geb, Horus y, en última instancia, con la corporación divina al completo⁶. El recurso propagandístico del dogma de la realeza divina –que ya contaba con dos mil años de antigüedad cuando Ramsés II dirigió Egipto– impulsó su deificación en vida y, consecuentemente, fortaleció su papel como intermediario entre dioses y mortales. Sin embargo, los efectos de su deificación no sirvieron para limitar las referencias al carácter mortal del rey, su debilitamiento físico o su vulnerabilidad como líder anciano. En otras palabras, el fundamento de la ascendencia divina de la monarquía egipcia no discriminaba la mortalidad del rey que sustentaba el cargo. Como el presente trabajo sostiene, que el rey de Egipto, “toro victorioso, amante de la justicia, defensor del país y vencedor sobre los pueblos extranjeros, sempiterno y prevalente en victorias, Usermaatse Setepenre, Ramsés”⁷, envejeciera, enfermase o falleciera no estaba reñido con la divinidad del trono y del titular que lo ocupaba. Después de todo, los dioses del panteón egipcio también podían enfermar, sufrir⁸, ser engañados, envejecer⁹ o incluso fallecer¹⁰.

6. En base a la existencia de los mismos mecanismos en Mesopotamia durante el Tercer Milenio a. C. (e.g., la Lista Real Sumeria o el Mito Sumerio de la Creación), puede estimarse que la vinculación genealógica con los dioses constituía una práctica de la clase dirigente para justificar el carácter divino de la institución en las sociedades del antiguo Oriente Próximo (véase WINTER, I.: «Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 75-101 (80).

7. Titulatura de Ramsés II: VON BECKERATH, J.: *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Maguncia, 1999, 152-156; y QUIRKE, S.: *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, 1990, 63.

8. Véase la queja de Osiris en LdM 175 al ser enviado a un lugar distante y desolado donde, entre otras cosas, ni siquiera puede tener relaciones sexuales: “Oh Atum, ¿cuál es este lugar al que me dirijo, en el que no hay agua ni aire, que es realmente profundo, ciertamente oscuro [...] y donde la vida reposa pero no hay placer para encuentros sexuales?” (QUIRKE, S.: *Going Out in Daylight – prt m hrw*, Londres, 2013, 437).

9. Véase, e.g., la vejez de Re en HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Friburgo, 1982, 37: “[...] los humanos preparaban una respuesta para convertirse en enemigos de Re, porque su majestad se había vuelto viejo” (trad. del autor); el envejecimiento diario de Horus en CHASSINAT, É.: *Le temple d’Edfou II*, Cairo, 1987, II, 37, l. 18: “Horus, niño en la mañana, anciano por la noche”; o la edad avanzada de Atum en el Nun en *Medinet Habu VI: The Temple Proper*, Chicago, 1963, lám. 424, B, col. 4: “Atum el viejo en el Nun”.

10. SILVERMAN, D. P.: «Divinity and Deities in Ancient Egypt», B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca, 1991, 7-87 (29, nn. 27-28); SILVERMAN, D. P.: «Textual Criticism in the Coffin Texts», W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*,

En la primera parte de este trabajo se revisan las principales tendencias antropológicas e históricas que tratan el tema de la realeza en el mundo antiguo. Además, para el caso del antiguo Egipto se comentan las posiciones enfrentadas de Henri Frankfort y Georges Posener, así como la teoría de “los dos cuerpos” del monarca en los estudios de teología política de Ernst Kantorowicz. La segunda parte discute los principales aspectos de la monarquía egipcia, no sólo en términos de su origen y evolución en tres milenios sino también con respecto a sus fundamentos ideológicos y mecanismos de funcionamiento: protocolo, titulación, festivales, coronación y cultos vinculados a la realeza. Además, se analizan cuatro experiencias –Hatshepsut, Amenhotep III, Akhenaton y Ramsés II– y se examinan los principales medios de propaganda e innovación en estos reinados. Finalmente, se identifican reacciones críticas con el comportamiento del rey egipcio, se examina el ritual de la coronación y se discute el uso de la violencia y las prácticas mágicas asociadas con la protección del país por parte del monarca.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y APROXIMACIONES TEÓRICAS

Uno de los rasgos básicos de los estudios sobre la naturaleza divina de las monarquías antiguas es la profunda discrepancia que existe entre la documentación antigua y la percepción moderna que aspira a entenderla¹¹. Para el observador moder-

New Haven, 1989, 29-53 (39-40, n. 53); y HORNUNG, E.: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca-Nueva York, 1982, 151-165. En opinión de Hans Bonnet, la evidencia egipcia reconoce solamente a Seth como dios inmortal; véase TP^p 570, Pir. §1453a: “Este Meryre ha eludido el día de su muerte como Seth elude el día de su muerte” (BONNET, H.: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburgo, 2000, 714). La única referencia literal a la muerte de un dios se encuentra en TA 1100, donde se indica –en forma prospectiva– que Re morirá (ECT VII, 419b: *mwt k3 R*).

11. HILL, J. A., JONES, Ph. y MORALES, A. J.: «Comparing Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 4. Cf. PAPA ZIAN, H.: «Perspectives on the cult of Pharaoh during the third millennium B.C.: a chronological overview», H. Vymazalová y M. Bárta (eds.), *Chronology and Archaeology in Ancient Egypt (The Third Millennium B.C.)*, Praga, 2008, 61-80 (62) (en relación al concepto *ka*: “modern definitions may at times be deemed as indistinct or partially compatible with the exact meaning and nuances required by that concept in antiquity”); y FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1983, 102 (refiriéndose al mismo concepto: “ninguna traducción puede ajustarse a tal concepto, pues una traducción transporta inevitablemente nuestro punto de vista a una esfera de pensamiento que no comparte nuestras premisas”). Para entender la complejidad del estudio del estado, la autoridad que lo rige y el entramado social, político y religioso que lo constituye, véanse RICHARDSON, S.: «Early Mesopotamia: the Presumptive State», *Past and Present*, 215, 2012, 3-49 (4); y ABRAMS, Ph.: «Notes on the Difficulty of Studying the State», *Journal of Historical Sociology*, 1, 1, 1988, 58-89.

no, la preocupación por identificar los límites entre lo cósmico y lo político impide la comprensión de la doctrina sagrada de la realeza, cuyos principios fundamentales trascienden esta división y se difuminan en las mentalidades e ideologías de la Antigüedad¹². Por ello, más allá de los debates anteriores que promovían el dominio de uno de estos dos aspectos –el cósmico o el político– sobre el otro o trataban a ambos de manera independiente, el presente trabajo explora la interacción de ambos como resultado de la configuración ideológica y práctica que la autoridad impone sobre la población, el territorio, las creencias y las ideas¹³.

Uno de los primeros estudios sobre las monarquías antiguas fue escrito por James Frazer, en cuya obra *La Rama Dorada* se enfatiza el predominio de la vertiente cósmica y divina del monarca en las sociedades pre-modernas¹⁴. Según Frazer, en estas comunidades se entendía que el monarca encarnaba los poderes de la naturaleza y dominaba el cosmos mediante su magia. Sin embargo, el deterioro de su persona física afectaba a la armonía, justicia y fertilidad del mundo, por lo que eran necesarios rituales de renovación y sacrificios a los dioses que preservasen el vigor del líder de la comunidad. En este modelo teocrático emplaza Frazer las creencias en dioses-reyes como Adonis, Dionisos y Osiris, cuyos cultos, mitos y folklore reflejaban las preocupaciones por la regeneración de la autoridad y por cómo ésta afectaba al orden del mundo, la justicia, el ciclo natural y la muerte.

Para las comunidades antiguas, la integración del poder cósmico en la persona del rey produjo una separación ontológica entre el líder y los gobernados, un aspecto fundamental en los estudios del antropólogo francés Luc De Heusch y el norteamericano Marshall Sahlins que repercute directamente en nuestra visión del monarca egipcio. Para estos autores, a pesar de su forma mortal, el rey como representante de los dioses en la tierra era un extraño a la raza humana, vivía separado de ella y estaba dotado de poderes para controlar el orden del mundo a la que vez que asumía

12. HORNUNG, E.: *Conceptions...*, 1982, 8.

13. Para la visualización de las formas de autoridad sobre el territorio y la población en las sociedades antiguas, véase SMITH, A. T.: *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities*, Berkeley, 2003. Para la definición de la religión egipcia como un conjunto de dogmas libre de conceptos contradictorios y restrictivos: ANTHES, R.: «Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.», *JNES*, 18, 3, 1959, 169-212 (190). Un análisis excelente del sustrato e influencia africanos en la monarquía egipcia puede verse en CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, 1996, esp. 111-178; e *IDEM*, «Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana y los orígenes de la monarquía faraónica», *Aula Orientalis* 11, 1993, 5-72.

14. Originalmente, FRAZER, J. G.: *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 2 vols., Londres, 1984¹; 1990²; y 1905-1915³ [en castellano: FRAZER, G.: *La rama dorada: magia y religión*, México, 2011³].

en su propia persona las fuerzas del caos, el mal y la violencia¹⁵. De Heusch aplicó esta imagen al líder de las comunidades pre-modernas y le denominó “el monstruo sagrado”¹⁶; Sahlins le llamó “el rey extraño”¹⁷. Para preservar y regenerar estos poderes que no pertenecían al ámbito de lo humano, la comunidad debía oficiar rituales de carácter singular como el incesto ritual, los sacrificios humanos o el canibalismo. Sin embargo, si los mecanismos rituales no conseguían renovar los poderes sagrados del monarca se podía optar por reemplazarlo o eliminarlo, proclamando un nuevo rey¹⁸. En esta idea de sustitución o eliminación se centró De Heusch, quien comparó ciertos modelos de realeza pre-moderna en África y definió formas de regicidio ritual, simbólico y auténtico, en estas comunidades. En sus trabajos, el monarca que era sacrificado para devolver el orden al mundo era un “chivo expiatorio”¹⁹. Como se

15. Esta concepción paradójica del rey representando a la comunidad pero supeditado a ella como “monstruo sagrado” encuentra ciertas reminiscencias en elementos de la autoridad divina en Mesopotamia, principalmente en la promoción de Naram-Sin de humano a deidad, en el helenismo griego, donde “el hombre excepcional” vive separado del resto de la ciudad, o en las sociedades tibetanas budistas, en las que el dirigente posee “mal karma”. Agradezco a Jordi Vidal, Juan Manuel Cortés Copete y Miguel Álvarez Ortega sus comentarios en el seminario; el lector podrá examinar estas ideas más extensamente en las contribuciones particulares de estos autores.

16. Véase DE HEUSCH, L.: «The symbolic mechanisms of sacred kingship: rediscovering Frazer», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 1997, 213-232 (*contra*: para una visión que critica el reiterado uso del concepto “monstruoso” en De Heusch y plantea como alternativa un modelo basado menormente en el uso de la violencia, véase SALOKOSKI, M.: *How kings are made – How kingship changes*, Helsinki, 2006); y SAHLINS, M.: *How “Natives” Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, 1995.

17. SAHLINS, M.: «The stranger-king, or elementary forms of the politics of life», *Indonesia and the Malay World*, 36, nº. 105, 2008, 177-179; e *IDEM*: *Islands of History*, Chicago, 1985, esp. 73-103. Véase también el uso del concepto “rey extraño” en WINTER, I.: «Touched...», 2008, 75-101 (88); y QUIGLEY, D.: «Introduction: The character of kingship», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Londres, 2005, 1-24. En sus estudios de la zona de Sudasia y el Pacífico, la suposición de Sahlins era que el propio extranjerismo y peculiaridad de los conquistadores europeos benefició su legitimación para controlar estas comunidades, las cuales creían en un rey como un ser “extraño” a la comunidad. En cierta medida, este proceso podría haber jugado un papel fundamental durante el periodo de crisis de autoridad y de control persa y ptolemaico en Egipto: e.g., Cambises (SERRANO DELGADO, J. M.: «Cambises in Sais: Political and Religious Context in Achaemenid Egypt», *CdE*, 79, 157-158, 2004, 31-52 (32); y Alejandro Magno y la dinastía ptolemaica (DAS CANDEIAS SALES, J.: «The Ptolemies: an unloved and unknown dynasty. Contributions to a different perspective and approach», R. Sousa *et alii* (eds.), *Alexandria ad Aegyptum: the legacy of multiculturalism in Antiquity*, Coimbra, 2013, 35-47 (36); y LLOYD, A. B.: «National Propaganda in Ptolemaic Egypt», *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 31, 1, 1982, 33-55 (37).

18. DE HEUSCH, L.: *Le roi de Kongo et les monstres sacrés: mythes et rites bantous III*, París, 2000. Un análisis detallado del regicidio puede examinarse en CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 152-161.

19. Para algunos autores, la potencia mágica de este tipo de sacrificios y su impacto en la sociedad superaba las consecuencias comentadas por De Heusch: SCUBLA, L.: «Sacred King, Sacrificial Victim,

observa en el caso del antiguo Egipto, existían rituales de regeneración del monarca (e.g., festival *Sed*, ritos de conmemoración de la entronización del Año Nuevo, festival *Opet*)²⁰ que probablemente incluían la muerte y resurrección simbólicas del mismo²¹. Estas ceremonias y otras de índole similar (e.g., ritos funerarios) podrían haber incluido, de modo excepcional, sacrificios auténticos de sirvientes²².

Mientras esta aproximación al problema de la realeza divina se centraba en los dos ámbitos de acción del rey en el cosmos y la tierra, otros especialistas orientaban su análisis hacia el papel del líder como mediador y las formas en las que éste ejercía dicha conciliación entre los dioses y la comunidad. Es el caso de Georges Dumézil y Arthur Hocart. El primero trabajó en la reconstrucción de los modelos de poder en las sociedades de lengua indoeuropea, en las que distinguió tres funciones esenciales: la soberanía divina, la guerra y la productividad²³. Hocart, sin embargo, se centró en la distinción de dos dominios en el universo que estaban gobernados por dos reyes asociados: el rey de los dioses en el firmamento, que representaba el orden y la ley, y el líder de los mortales que como agente del primero (i.e., como *encarnación* política

Surrogate Victim, or Frazer, Hocart, Girard», D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship*, Londres, 2005, 39-62.

20. Sobre dicho festival no hay evidencia anterior a la Dinastía XVIII: SILVERMAN, D. P.: «The nature of Egyptian kingship», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 49-92 (70).

21. Véanse HORNUNG, E. y STAEHELIN, E.: *Neue Studien zum Sedfest*, Basel, 2006; MURNANE, W. J.: «The Sed Festival: A Problem in Historical Method», *MDAIK*, 37, 1981, 369-376; UPHILL, E.: «The Egyptian Sed-Festival Rites», *JNES*, 24, 4, 1965, 65-83; y MORET, A.: *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, 235-269. Para entender los beneficios que el festival de regeneración Sed podría suponer para la elite y trabajadores, véanse CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 208-216; *IDEM*, «El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo», M. Campagno, J. Gallego y C. García (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, 2009, 61-102; GALÁN, J. M.: «The Ancient Egyptian Sed-Festival and the Exemption from Corvee», *JNES*, 59, 4, 2000, 255-264. Para el festival Opet, véanse DARNELL, J.: «Opet Festival», J. Dieleman y W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, 1-15; MURNANE, W. J.: «Opetfest», *LÄ*, 4, 574-579 (576); y BELL, L.: «Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka», *JNES*, 44, 4, 1985, 251-294.

22. MORRIS, E.: «Propaganda and Performance at the Dawn of the State», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 33-64 (52-53); *IDEM*, «Sacrifice for the State: Royal Funerals and the Rites at Macramallah's Rectangle», N. Laneri (ed.), *Performing Death. Social Analyses of Ancient Funerary Traditions in the Mediterranean*, Chicago, 2007, 15-37; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, Oxford, 2002, esp. 61 (fig. 25) y 87 (fig. 49); BAINES, J.: «Origins of Egyptian Kingship», D. O'Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 95-156 (136-137); y PEREYRA, M. V.: *La realeza egipcia: Los fundamentos del poder en el Período Arcaico*, Buenos Aires, 1991, 44-45.

23. DUMÉZIL, G.: *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, 1977.

de la divinidad) usaba la violencia para mantener el orden y la justicia²⁴. En el antiguo Egipto existió todo un dogma sobre el vínculo entre el dios Horus como rey arquetipo y la figura del monarca como su ejecutor legítimo²⁵.

Más allá de los trabajos teóricos de estos antropólogos, para el caso de la realeza en el antiguo Egipto destacan los estudios –enfrentados– de Henri Frankfort y Georges Posener. En su conocido libro *Reyes y Dioses*²⁶, Frankfort comparaba las instituciones soberanas de Egipto y Mesopotamia, dando un mayor peso a la función cósmica en Egipto y relegando la experiencia divina de Mesopotamia a reinados particulares (e.g., Naram-Sin, Ur-Namma, Shulgi)²⁷. La razón para esta distinción se debía a la manera en la que Frankfort entendió el impacto del medio natural sobre las dos comunidades: en Egipto, un medio con relativa paz y tranquilidad, con una economía basada en las crecidas del Nilo, la comunidad confiaba en una monarquía cósmica, celestial y estable que entendía a través de un discurso mítico-religioso de relaciones (i.e., la multiplicidad de aproximaciones)²⁸, mientras que en Mesopotamia, la vulnerabilidad del medio y la posición geo-estratégica que dio lugar a numerosas luchas por el poder hicieron prevalecer la imagen de un líder político sirviente de los dioses²⁹. En cierto modo, esta distinción ingenua de los dos sistemas produjo reacciones entre asiriólogos y egiptólogos, entre las que destaca la del egiptólogo francés Posener³⁰. Para este autor, los egipcios asumieron un sistema político de carácter divino pero entendían a la perfección las limitaciones del líder político humano que

24. HOCART, A. M.: *Kings and Councillors*, Cairo 1986.

25. Cf. en n. 4 el nexo entre el periodo final de los dioses reyes, que concluye Horus, y la llegada de los líderes semidiosos (*3hw*) y humanos.

26. FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, 1983 (1ª ed.: Chicago, 1948).

27. Obsérvese que la divinización del monarca en Mesopotamia –tratada en la contribución de Jordi Vidal en este volumen– se conjura en contadas ocasiones, principalmente en el reinado de Naram-Sin de Akkad (ca. 2300 a.C.), el periodo de la Tercera Dinastía de Ur (ca. 2100-2000 a.C.) y, en menor medida, en el reinado de Hammurabi de Babilonia (ca. 1792-1750 a.C.).

28. FRANKFORT, H.: *Reyes...*, 1983, 65, 85-86; e IDEM, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, Nueva York, 1948, 18-19. Para un razonamiento de dicha tesis, véanse CERVELLÓ AUTUORI, J.: «Aire: Las creencias religiosas en contexto», E. Ardèvol Piera y G. Munilla Cabrillana (eds.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, 2003, 71-180 (102-106); e IDEM, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, 1997.

29. Para adaptar el sistema institucional de poder (i.e., la corona) a las constantes transformaciones sociales y culturales en Mesopotamia, hasta “acomodar la *Eigenbegrifflichkeit* o unicidad conceptual de la sociedad mesopotámica durante el periodo en cuestión” (trad. del autor: cita de JENNINGS, R.: «Legitimacy, Force, and Consent: The Stranger-King in Early Mesopotamian Society», lectura presentada en el *University of Chicago Interdisciplinary Archaeological Workshop*, Primavera 2013, 12).

30. POSENER, G.: *De la divinité du pharaon*, París, 1960.

ostentaba el cargo. En su opinión, era obvio que la propaganda oficial enfatizaba el aspecto más sagrado de la institución (la figura del rey como sustituto de los dioses)³¹ sin olvidar la condición humana del mismo y, por lo tanto, no podía hablarse de un sistema de elites y comunidades que tomasen a su rey como un verdadero dios.

Para esta dicotomía entre lo cósmico y lo humano, lo sagrado y lo profano, creo conveniente referirme a la obra de Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*³². En su análisis de la teología política medieval, este autor defiende la realidad dual del monarca a tres niveles: cristo-céntrico, jurídico-céntrico y político-céntrico³³. En cuanto al primer nivel, el rey medieval representa dos personas, la del rey como hombre y la del ungido por Cristo; es una persona geminada con dos naturalezas, la mortal y la superior a los hombres, que solamente es alcanzable a través de los rituales. Este aspecto de la liturgia como medio de transformación ontológica del individuo es crucial en la consagración del rey egipcio en su trono³⁴. En el segundo nivel, el rey personifica el derecho y la justicia en la tierra (la llamada *maat* en Egipto), es decir, el rey es la *lex viviente* como representante y portador de los poderes divinos para mantener el orden cósmico; pero el monarca también representa la más alta autoridad legal en el país porque es el juez supremo del sistema político. Se observan de nuevo dos personas. En cuanto al tercer nivel, el político-céntrico, Kantorowicz entiende que el monarca es el líder efímero de un colectivo político (el reino), pero a su vez los dioses le han dotado de una naturaleza especial (una *dignitas*), que le confiere la capacidad de reencarnar su figura en cada monarca entrante, un hecho que aparece claramente representado en Egipto con el dogma de la sucesión real en el que el rey hijo, Horus, sucede al rey padre, Osiris, en un ciclo constante y perpetuo.

31. En este sentido entendía Posener el uso del término *ntr* en relación al monarca en el antiguo Egipto, así como las cualidades sobrehumanas que se le conferían en el imaginario ideológico: POSENER, G.: *De la divinité...*, 1960, 15-35; y para un análisis de los “milagros” (*bjꜣwt*) que el rey egipcio podía realizar, cf. *IBIDEM*, 47-61; LLOYD, A. B.: «Expeditions to the Wadi Hammamat: Context and Concept», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 361-382, esp. 368-370; y VERNUS, P.: *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, París, 1995, 137-142.

32. KANTOROWICZ, E. H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 2012 (1ª ed.: Princeton, 1957). Se puede encontrar una aproximación similar pero basada en los trabajos del medievalista Fritz Kern en LORTON, D.: «The Institution of Kingship in Ancient Egypt», A. K. Eyma y C. J. Bennett (eds.), *A Delta-Man in Yebu*, 2003, 3-11 (7, n. 25).

33. Véase el análisis de esta obra en RIVERA GARCÍA, A.: «La realeza medieval según Ernst H. Kantorowicz. Apuntes sobre *Los Dos Cuerpos del Rey*. Un estudio de teología política medieval» (*online*: 20.04.2014).

34. Prueba de que la coronación era un requisito fundamental para que el rey pudiera celebrar rituales en un templo puede verse en LABRIQUE, F.: *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition*, Lovaina, 1992, 163-164; y MORET, A.: *Du caractère...* 1902, 100. Estos trabajos identifican un ritual de coronación inicial previo a la ceremonia en el templo.

3. LA REALEZA EGIPCIA: LOS DOS CUERPOS

La teoría geminada de Kantorowicz recoge aspectos de la monarquía medieval que son aún patentes en la ideología de monarquías actuales o de la propia Iglesia Católica. Asimismo, algunos de estos principios de poder y relación de la autoridad terrenal con lo divino pueden ser identificados en instituciones antiguas, entre ellas, la realeza faraónica.

Una revisión de las referencias textuales e iconográficas en el Egipto antiguo revela que existían dos modos fundamentales de referirse a un monarca: el primero, *nesu* (*nsw* – “rey”), aludía al líder divino del país unificado, mientras que el segundo, *hem* (*hm* – “majestad”) sugería su presencia física, el cuerpo en el que se encarnaba el poder³⁵. Así, en una biografía del Reino Antiguo encontramos la siguiente referencia a ambos cuerpos del monarca: “(El trabajo) fue aprobado por la autoridad del rey mismo (*nsw*) a la entrada de la audiencia de modo que su majestad (*hm=f*) pudiese ver los avances allí cada día”³⁶. El rey egipcio era entendido como un representante humano dotado de poderes extraordinarios en un trono divino. En términos de dogma y legitimidad de la institución, la naturaleza humana del monarca –que como veremos era reconocida por los egipcios– limitaba ciertas funciones de éste como, por ejemplo, los años de su reinado o su capacidad física para llevar a cabo los planes de los dioses. Por ello, existían mecanismos de la institución que regulaban estas eventualidades, como la ya mencionada sucesión de Horus en el trono de Osiris o los rituales de renovación de poder en el festival *Sed*. A través del ritual de la coronación, los dioses dotaban al titular de poderes, carisma y naturaleza similar a los dioses, separándolo del resto de los mortales³⁷. Sin embargo, es obvio que las condiciones ideológicas de una monarquía que se perpetuó durante más de tres mil años no siempre fueron las mismas. El hecho de que la monarquía divina incorporase aspectos

35. Véanse MORRIS, E. F.: «The Pharaoh and Pharaonic Office», A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, 2010, 201-217; WINDUS-STAGINSKY, E.: «Einige Anmerkungen zu *nj^cwt* und *hm* im Alten Reich», C. B. Arnst, I. Hafemann, y A. Lohwasser (eds.), *Begegnungen. Antiken Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke und Steffen Wenig*, Leipzig, 2001, 461-472; LORTON, D.: «The Institution...», 2003, 3-11 (3-4); SILVERMAN, D. P.: «The nature...», 1995, 49-92 (64-65); y GOEDICKE, H.: *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden, 1960, 17-37, 51-79. Además, la palabra *hm* “rey” comparte raíz con el término “sirviente”, lo que ha sido entendido como un paradigma de relación significativo que trasciende el mero simbolismo y define al monarca como un “fetiche” al servicio de la comunidad: CERVELLÓ AUTUORI, J.: «The Origins of Pharaonic Titulary. A Cultural Approach», M. R. M. Hasitzka (ed.), *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Krems, 2003, 43-57 (46).

36. Véase el texto biográfico de Ankhkhufu en REISNER, G. A.: *A history of the Giza Necropolis*, Oxford, 1942, 503-508, lám. 65b: *jr(j.w) r-gs nsw ds=f hr pg3 n(j) d3dw sk hm=f m33=f hrt hrw jm r^c nb*; Cf. también la biografía de Niankhsekhmet en *Urk. I*, 38,16.

37. BARTA, W.: *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, München, 1975, 15.

humanos hizo que la institución experimentase ciertas fluctuaciones en función de las condiciones históricas y sociales, así como de la personalidad y juicio del monarca en el trono egipcio.

Los inicios de la realeza en Egipto se observan en los intentos de líderes regionales por anexionar territorios durante el IV milenio a.C.³⁸. Esta época es fundamental en la constitución del estado egipcio y la realeza con sus múltiples tradiciones y creencias, resultado del paso de pequeños territorios-estado a un reino unificado bajo el poder del monarca³⁹. Las motivaciones políticas para la creación de un estado único eran claras: controlar el territorio y su gente, ejercer el poder sobre los recursos, y responder a cuestiones sociales, políticas y religiosas⁴⁰. Por la naturaleza transcendental de algunas de estas cuestiones, la elite política y religiosa de Egipto proyectó un sistema dotado de intervención divina⁴¹. Desde el periodo Predinástico el rey egipcio se definió como un gobernante sagrado con autoridad humana y cósmica, legitimación divina y atributos sobrenaturales (e.g., tamaño excepcional, forma animal, conocimiento absoluto, etc.). Este estatus especial le permitió trascender el poder político y encarar cuestiones como la relación con los dioses y el triunfo de la resurrección sobre la muerte. Además, actuaba como un elemento coercitivo contra los enemigos del estado, tanto en el interior como en el exterior, y funcionaba como principio cohesionador de la cultura egipcia.

En términos oficiales, la construcción de una ideología de estas características necesitaba de un aparato estatal de propaganda y difusión⁴². Para ello, desde los ini-

38. Dos ejemplos de los procesos de formación estatal más tempranos pueden examinarse en HENDRICKX, S., DARNELL, J. C. y GATTO, M. C.: «The earliest representations of royal power in Egypt: the rock drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan)», *Antiquity*, 86, 2012, 1068-1083; y PERRY, P.: «Sources of power in Predynastic Hierakonpolis: Legacies for Egyptian kingship», R. F. Friedman y P. N. Fiske (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, London, 27th July – 1st August 2008, Lovaina, 2011, 1271-1292.

39. Véanse WENKE, R. J.: *The Ancient Egyptian State. The Origins of Egyptian Culture (c. 8000-2000 BC)*, Cambridge, 2009; CAMPAGNO, M.: *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del estado en el antiguo Egipto*, Barcelona, 2002; JIMÉNEZ SERRANO, A.: *Royal Festivals...*, 2002, 6-10; y BAINES, J.: «Origins of...», 1995, 95-156 (95-105).

40. CAMPAGNO, M.: «Coercion, creation, intervention: three capacities of the early Egyptian state», E. Frood y A. McDonald (eds.), *Decorum and experience: essays in ancient culture for John Baines*, Oxford, 2013, 214-219; WENKE, R. J.: *The Ancient...*, 2009, 188; y CAMPAGNO, M.: *De los jefes-parientes...*, 2002, 209-222.

41. DERCHAIN, Ph.: «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique», L. De Heusch et alii (eds.), *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruselas, 1962, 61-73.

42. ENGEL, E.-M.: «The organisation of a nascent state: Egypt until the beginning of the 4th Dynasty», J. C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, 2013, 19-40. Sin embargo, el surgimiento de un aparato estatal de control no aseguraba un dominio exento de desequilibrios: véanse MORENO GARCÍA, J. C.: *Egipto en el Imperio Antiguo [2650-2150 antes de Cristo]*, Barcelona, 2004,

cios de la Dinastía I existieron dos eventos de suma importancia en los que el rey se desplazaba a distintas regiones del país para hacer fuerte su presencia y carisma entre los gobernadores provinciales, extender la red de contactos más allá de la corte, reclamar pagos para el estado y reivindicar mediante ceremonias rituales el papel de la corona⁴³. Por un lado, el rey realizaba desplazamientos a distintas partes del país (principalmente en las dinastías iniciales) durante un viaje llamado “el séquito de Horus” (*šmsw-Hr*)⁴⁴, en el que la corte le acompañaba y el monarca hacía ostentación de su poder y carácter divino en ceremonias diversas. Un segundo evento, a veces vinculado al anterior, era la llamada “ocasión del recuento del ganado” (*zp jpt tnwt*)⁴⁵, que consistía en una ceremonia asociada al culto de divinidades locales que se realizaba cada dos años. En ellas, el monarca junto a un séquito de escribas, inspectores y oficiales atendía el pago de impuestos por parte de cada territorio. Además de estas actividades de control fiscal e ideológico por parte del estado⁴⁶, la monarquía egipcia diseñó desde muy pronto un entramado de centros económicos permanentes (principalmente fundaciones *ḥwt-ꜥ3*, *ḥwt y pr*)⁴⁷ y monumentos de culto al monarca (hitos piramidales y *ḥwwt-k3*) que enriquecían el tesoro y fortalecían el prestigio ideológico de la corona⁴⁸.

166-182; e *IDEM*: «Limits of pharaonic administration: patronage, informal authorities, ‘invisible’ elites and mobile populations», M. Bárta y H. Küllmer (eds.), *Diachronic Trends in Ancient Egyptian History. Studies dedicated to the memory of Eva Pardey*, Praga, 2013, 88-101, en el que se ponen de manifiesto algunos de los límites de la administración central.

43. MORRIS, E.: «Propaganda...», 2013, 33-64 (58-59).

44. Más detalles de este evento en ENGEL, E.-M.: «The organisation...», 2013, 19-40 (26-27); JIMÉNEZ SERRANO, A.: *La Piedra de Palermo: traducción y contextualización histórica*, Madrid, 2004, 96-98; VON BECKERATH, J.: «Horusgeleit», *LÄ*, 3, 51-52; y KAISER, W.: «Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit I: zu den *šmsw Hr*», *ZÄS*, 85, 1960, 118-137.

45. Véanse NOLAN, J. S.: «The Original Lunar Calendar and Cattle Counts in Old Kingdom Egypt», S. Bickel y A. Loprieno (eds.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel, 2003, 75-97 (80-82); y VALBELLE, D.: «Les recensements dans l’Égypte pharaonique des troisième et deuxième millénaires», *CRIPPEL*, 9, 1987, 33-49, esp. 35-36, 43-44.

46. No debemos olvidar que la corte desarrolló sus propios mecanismos para acompañar al monarca en sus desplazamientos y mantener el funcionamiento del aparato estatal: KELLER, C. A.: «The royal court», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 101-102.

47. MORENO GARCÍA, J. C.: «Territory, Elite, and Power in Ancient Egypt in the 3rd Millennium BCE», J. A. Hill, Ph. Jones y A. J. Morales (eds.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Filadelfia, 2013, 185-217; *IDEM*, *Ḥwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire. Economie, administration et organisation territoriale*, París, 1999, *passim*; y GOEDICKE, H.: *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*, Wiesbaden, 1967, *passim*.

48. Así se ha interpretado la serie de pirámides escalonadas menores relacionadas a Huni y Esnofru en Seila, Zawiyet el-Meitin, Sur de Abidos, Naqada, Hierakónpolis, Edfu y Elefantina: PAPIAZIAN, H.:

Tanto en la corte como en estos viajes, la imagen del monarca era diseñada según unos principios fundamentales que le identificaban con un superhombre, un dios en la tierra extraño a los mortales. Toda la “parafernalia” de la realeza (vestimenta, cetros, coronas y estandartes que anunciaban su presencia) indicaba el estatus supremo del monarca. Otros aspectos que revelaban a la audiencia su condición sobrehumana eran el uso de incienso o fragancias que proyectaban una atmósfera litúrgica a su alrededor⁴⁹, el tamaño con el que se le representaba en la iconografía (e.g., en las paletas votivas y mazas ceremoniales entregadas por el monarca a los dioses en la fundación de templos)⁵⁰ o la existencia de un estricto protocolo diario⁵¹. Como “dios viviente”, su presencia exigía la prostración y sumisión de los presentes (“besar el suelo”)⁵² e indudablemente estaba prohibido tocarle. Prueba de ello se encuentra en un relieve de Osorkon II (ca. 874-835 a.C.) que muestra a varios guardias gritando “¡Al suelo, al suelo!” (*dd-mdw r t3 r t3*) durante el festival de renovación *Sed*, alertando a los asistentes de la llegada del rey⁵³. Por ello, uno de los privilegios excepcionales que podía ofrecer el rey a un súbdito era permitirle besar su pie y no el suelo (e.g., Washptah o Ptahshepses)⁵⁴.

«Perspectives...», 2008, 61-80 (74-75), donde el autor también apunta a la existencia de fundaciones *hwt-k3* para reinas (e.g., Nimaathap, esposa de Khasekemuy; Iput I, esposa de Pepi I); y SEIDLMEYER, S. J.: «Town and state in early Old Kingdom: a view from Elephantine», A. J. Spencer (ed.), *Aspects of Early Egypt*, Londres, 1996, 108-127 (124-125, fig. 3).

49. HORNUNG, E.: *Conceptions...*, 1982, 133-134.

50. Idea propuesta en MORRIS, E.: «Propaganda...», 2013, 33-64 (39-40). Además, la autora propone que el propio tamaño colosal de las paletas indicaba que no fueron hechas para ser manejadas por humanos sino por el rey y los dioses.

51. Véanse QUACK, J. F.: «How unapproachable is a pharaoh?», G.B. Lanfranchi y R. Rollinger (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop held in Padova, November 28th-December 1st, 2007*, Padua, 2010, 1-14; y CERVELLÓ AUTUORI, J.: «The Origins...», 2003, 43-57 (46, n. 6). La movilidad del monarca debía estar limitada por razones teológicas, mágicas y de protocolo, aunque en el pensamiento egipcio el centro del cosmos siempre residía donde su rey, en el palacio o el exterior: SHAW, G. J.: «The meaning of the phrase *m hm n stp-s3*», *JEA*, 86, 2010, 175-190; y O'CONNOR, D.: «Mirror of the Cosmos: the Palace of Merneptah», E. Bleiberg y R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis, 1991, 167-198.

52. MORRIS, E. F.: «The Pharaoh...», 2010, 201-217 (211); y BAINES, J.: «Kingship before literature: the world of the king in the Old Kingdom», R. Gundlach y Ch. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität. Beiträge zur ägyptischen Königsideologie*, Wiesbaden, 1997, 125-174 (144-145, fig. 4). Para el motivo de “besar el suelo” (*sn t3*), véase HORNUNG, E.: «Gedanken zur Kunst der Amarnazeit», *ZÄS*, 97, 1971, 74-78, esp. 75, nn. 9-11.

53. NAVILLE, E.: *The Festival Hall of Osorkon II*, Londres, 1892, lám. 3.

54. Washptah: *Urk.* I, 41, ls. 11-15: *jhr sk hm=f (hr) hz=f sw hr=s m3 sw hm=f j.sn [=f t3] dd.jn=f hm=f n=f [jm(j)]=k sn(w) t3 j.sn n=k rd(=j)*; y Ptahshepses: *Urk.* I, 53, ls. 1-3: *jhr hzz sw hm=f hr (j) ht rd hm=f sn=f rd=f nj rd.n hm=f t3 Pth-špss*. Para un análisis más detallado de ambos textos, véase

En relación a la etiqueta real, se conocen títulos en la administración como el cargo de “supervisor del beso del suelo” (*jmj-r3 sn t3*)⁵⁵, que seguramente debía estar involucrado en este tipo de ceremonias, y otros cargos que igualmente demuestran la importancia del protocolo y la apariencia del monarca⁵⁶, como “el portador de sandalias del monarca” (*tt*)⁵⁷, “el supervisor de los faldellines del rey” (*s[t]m*)⁵⁸, “el encargado del asiento real” (*n(j) nswt-hntt*)⁵⁹ o el “supervisor del camarín real” (*jmj-r3 [pr] db3t*)⁶⁰. Sin embargo, no se debe caer en la interpretación literal de estos títulos que albergan más de lo que a simple vista parece, ya que desde las primeras dinastías estaban asignados a altos dignatarios como el visir (e.g., Djau con Pepi I) o el supervisor del Alto Egipto (e.g., Weni con Teti), oficiales de la elite que pertenecían al círculo de la corte y estaban relacionados con la familia real⁶¹.

Es evidente que la presencia del monarca ejercía un impacto incuestionable en la corte y sus súbditos. Como nos relata la biografía de Washptah, el rey Neferirkare Kakai elogió a este oficial y “cuando los príncipes y el séquito que estaban en la sala del consejo oyeron (sus palabras), temblaron de temor”⁶². En un sentido similar cuenta Sinuhé su encuentro con Sesostri I: “Encontré a su majestad sentado en el gran trono bajo el portal de electro y me postré ante él sin consciencia de mí mismo mientras este dios se dirigía a mi cordialmente. Me sentía como un hombre perdido en el anochecer; mi ánimo (yacía) agotado, los miembros de mi cuerpo me fallaban

STRUDWICK, N.: *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, 2005, 304-305, 318; y PICARDO, N.: «(Ad) dressing Washptah: Illness or Injury in the Vizier's Death, as Related in His Tomb Biography», Z. Hawass y J. Houser-Wegner (eds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, Cairo, 2010, vol. 2, 93-104.

55. KLOTH, N.: *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, Hamburgo, 2002, 45 (I, 1: “Vorsteher der Vegetation”^{sic}).

56. BAINES, J.: «Origins of...», 1995, 95-156 (132).

57. RODRÍGUEZ LÁZARO, J.: «Tjet (*tt*), un enigmático personaje en el séquito del Horus Narmer», J. Cervelló Autuori, M. D. De Cerio Juan y D. Rull Ribó (eds.), *Actas del Segundo Congreso Ibérico de Egiptología. Bellaterra, 12-15 Marzo de 2001*, Barcelona, 2005, 281-288; y HELCK, W.: *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches*, Glückstadt, 1954, 16.

58. JONES, D.: *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, Oxford, 2000, II (885); y HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 18.

59. BÁRTA, M.: *Tomb complex of the vizier Qar, his sons Qar Junior and Senedjemib, and Iykai*, Praga, 2009, 51-52.

60. JONES, D.: *An Index of Ancient Egyptian Titles*, 2000, I (279-280); FISCHER, H. G.: *Varia Nova*, Nueva York, 1996, 214-216; y HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 38, n. 75.

61. Wolfgang Helck apunta que en el Reino Antiguo oficiales destacados de la corte ostentaban títulos relacionados con el servicio personal del monarca (peluquería, baño, manicura, vestuario): HELCK, W.: *Untersuchungen...*, 1954, 15-28.

62. STRUDWICK, N.: *Texts from...*, 2005, 318 (trad. del autor).

y me faltaba corazón. En ese momento, no podía distinguir la vida de la muerte⁶³. La presencia del rey egipcio y el contacto con su persona eran tan excepcionales que el oficial Rawer relata en su texto biográfico cómo un cetro ritual del rey golpeó su pie y la reacción del monarca pidiendo a los dioses que no hubiera castigo alguno⁶⁴.

Pero además de la presencia física del rey, otro aspecto importante de su carácter era el conjunto de nombres y apelativos que usaba para expresar su relación con lo divino. La titulación del rey (*nḥbt*), los epítetos y la fraseología relacionada con su imagen (extremadamente figurativa) manifestaban su posición privilegiada y recopilaban los principios ideológicos fundamentales de su reinado⁶⁵. Históricamente, la monarquía egipcia no tardó en identificarse con la figura de Horus, el dios halcón que reinó en la tierra antes de ceder el poder a los reyes mortales (véase *Canon Real de Turín*). Por ello, el rey egipcio era considerado la encarnación de Horus en la tierra y su nombre inicial se inscribía dentro de un signo que representaba el palacio (𓄿 – *serekh*). La encarnación del rey como Horus explica, además, que el heredero al trono egipcio recibiera los apelativos de “uno que está

63. Sin. B 252-256 + BA 9-10 (véase KOCH, R.: *Die Erzählung des Sinuhe*, Bruselas, 1990). Véase la traducción en LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Madrid, 2003, 49-50.

64. Para este percance, véase ALLEN, J. P.: «Re'Wer's Accident», A. B. Lloyd (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londres, 1992, 14-20.

65. Entre los numerosos estudios sobre la titulación egipcia, caben destacar los siguientes: BOSCH PUCHE, F.: «The Egyptian royal titulary of Alexander the Great, I: Horus, Two Ladies, Golden Horus, and Thrones names», *JEA*, 99, 2013, 131-154; LEPROHON, R. J.: *The Great Name. Ancient Egyptian Royal Titulary*, Atlanta, 2013; *IDEM*: «The royal titulary in the 18th dynasty: change and continuity», *JEH*, 3, 1, 2010, 7-45; SCHEELE-SCHWEITZER, K.: «Zu den Königsnamen der 5. und 6. Dynastie», *GM*, 215, 2007, 91-94; SERRANO DELGADO, J. M.: «La titulación real de los faraones persas», J. Cervelló Autuori y A. Quevedo Álvarez (eds.), *...Ir a buscar leña: estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelona, 2001, 175-184; POSTEL, L.: *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire: des premiers Antef au début du règne d'Amenemhat I^{er}*, Bruselas, 2004; *IDEM*: «La titulature des rois Antef de la XI^e Dynastie: État des questions et nouvelles perspectives», *Kyphi*, 3, 2001, 65-81; LEPROHON, R. J.: «The Programmatic Use of the Royal Titulary in the Twelfth Dynasty», *JARCE*, 33, 1996, 165-171; DOBREV, V.: «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», *BIFAO*, 93, 1993, 179-204; QUIRKE, S.: *Who were...*, 1990; KITCHEN, K. A.: «The titularies of the Ramesside kings as expressions of their ideal kingship», *ASAE*, 71, 1987, 131-141; BONHÈME, M.-A.: *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Intermédiaire*, Cairo, 1987; *IDEM*: «Les désignations de la 'titularure' royale au Nouvel Empire», *BIFAO*, 78, 1978, 347-387; y AUFRÈRE, S.: «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole 'classique'», *BIFAO*, 82, 1982, 19-73. Para un ejemplo de la difusión de la titulación de un monarca (i.e., Thutmose I), véase GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.*, Barcelona, 2002, 46-47.

aún en su nido”⁶⁶ o “monarca en el huevo”⁶⁷. Junto al nombre de Horus, a lo largo de la Dinastía I dos nombres más se sumaron a la titulación del monarca para demostrar el control de la corona sobre el Egipto unificado: el nombre *nsw-bity*, que literalmente significaba “el de la caña y la abeja”, en relación al Alto y el Bajo Egipto⁶⁸, y el nombre *nbty* o “las Dos Señoras”, en referencia a las diosas protectoras Nekhbet de El-Kab (Alto Egipto) y Wadjet de Buto (Bajo Egipto)⁶⁹. Estas diosas estaban íntimamente relacionadas con las coronas de ambas regiones⁷⁰ y aparecían frecuentemente representadas en diademas, tiaras, coronas y joyas del monarca. Vinculado a estos dos títulos, el motivo de “la unión de las dos tierras” (*sm3-t3wy*) era comúnmente usado en numerosos formatos para reforzar la idea de unidad bajo la garantía política y cósmica del rey⁷¹. Otro nombre del rey que aparece en

66. Véanse la inscripción de Tutmosis III en Karnak: “Soy el que está aún en el nido” (*Urk. IV, 157, l. 3: jsk wj m jmj sšy*); y un decreto dirigido por el propio Amun a este monarca en el templo de Karnak: “yo (Amun) he causado que él tome la corona Wereret y que se quede en su nido para siempre” (*Urk. IV, 564, ls. 1-2: rd.n(=f) wrret jsk sw m jmj sšy=f dt*). Para el uso de lenguaje figurativo con las imágenes del monarca, véase HSU, S.-W.: «Figurative Expressions Referring to Animals in Royal Inscriptions of the 18th Dynasty», *JEH*, 6, 1, 2013, 1-18.

67. E.g., la referencia a los reyes concebidos por Re en la *Instrucción de Merikare*: “él (i.e., el dios) ha engendrado para ellos (i.e., los humanos) a los reyes en el huevo” (*Merikare P 135: VOLTEN, A.: Zwei altägyptische politische Schriften: die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*, Copenhage, 1945, 75); la inscripción de Piye en la que se profetiza que este monarca “será rey ya en el huevo” (*Urk. III, 4, l. 2: jw=f r hq3 m swht*); y otro ejemplo en el que Amun revela a Piye: “serás rey de Egipto (pues) te conozco como simiente que se forma en el huevo” (*JANSEN-WINKELN, K.: Inschriften der Spätzeit. Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, 351, núm. 35, §2, ls. 4-5: jw=k r hq3 n Kmt rh(=j) tw m mj wnn=k m swht).

68. Véase LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 17-18. Este nombre, que aparece por primera vez en el reinado de Den (Dinastía I: *swty-bjty*), es también conocido como *praenomen* y se escribe dentro de un cartucho. Además de referirse a dos zonas geográficas, se cree que el componente *nsw* hacía referencia a la institución divina y eterna que encarnaba el monarca mientras que *bjty* aludía a la persona concreta que ostentaba el cargo (véase *ibidem.*, n. 128; y KAHL, J.: «*nsw* und *bjt*: die Anfänge», E.-M. Engel, V. Müller y U. Hartung (eds.), *Zeichen aus dem Sand: Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Wiesbaden, 2008, 307-351).

69. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 13-15, n. 114, quien apunta que el título se atestigua por primera vez en el reinado de Aha (Dinastía I).

70. GOEBS, K.: *Crowns in Egyptian Funerary Literature. Royalty, Rebirth, and Destruction*, Oxford, 2008, 175.

71. E.g., en el lateral de los tronos de estatuas, mobiliario (tronos, sillas, taburetes), joyas e incluso en piezas de vajilla funeraria. Entre los ejemplos más sugerentes, véase el uso del motivo *sm3-t3wy* en objetos del ajuar de Tutankhamun: en la estructura plegable de un taburete de Tutankamun; como elemento vertical que une los travesaños con la guarnición del “trono dorado”; y en tres recipientes de alabastro (respectivamente: SILVERMAN, D. P.: *Masterpieces of Tutankhamun*, Nueva York, 1978, 61 (taburete) y 63 (“trono dorado”); y WINLOCK, H. E.: *Tutankhamun’s Funeral*, Nueva York, 2010 (1^a ed.: 1941), 51 (jarros), fig. 50).

este periodo es Horus de Oro (*Hr-nbw*)⁷², un concepto que aún presenta dificultades a los especialistas⁷³. Para algunos, el nombre parece aludir a la naturaleza áurea del monarca mientras que para otros hace referencia a la superioridad de Horus sobre Seth, al que denominan “el de la ciudad de oro” o “el ombita” (de Ombos)⁷⁴.

La definición de la monarquía divina egipcia recibiría un impulso añadido con su vinculación al movimiento religioso de Heliópolis. Es *communis opinio* que uno de los pilares de la corona derivó de su integración con los principios de la teología solar y celeste por la que el rey⁷⁵, además de ser encarnación en la tierra del dios Horus, se convertía en hijo de Re (*s3 Rc*)⁷⁶. Con esta resolución, los intelectuales y teólogos del estado fortalecían el dogma divino de la realeza e incorporaban la teología de Re a la estructura ideológica de la institución⁷⁷. La aparición del culto funerario a Osiris en Abidos⁷⁸ y su integración en la enéada de dioses heliopolitanos también definió parte del ideario *postmortem* de la realeza. Tanto la relación genealógica del dios Re con su hijo, el rey⁷⁹, como la identificación de este último con Horus y su padre Osiris afectó

72. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 15-17. El nombre de Horus de Oro surge en el reinado de Den (Dinastía I).

73. Para un estudio reciente de carácter semiótico sobre dicho nombre, consúltese BORREGO GALLARDO, F. L.: *El “título áureo” del rey durante el Reino Antiguo egipcio: estudio textual, semiológico e histórico*, Madrid, 2010.

74. Seth estaba considerado el otro poder del trono egipcio y según el mito asesinó a Osiris y confabuló contra Horus para hacerse con la corona. Por esa razón se entiende que constituye parte fundamental del mito de la monarquía divina pero representa una fuerza antagónica de violencia, terror y aniquilación. Durante la Dinastía II algunos reyes llegaron a incluir la figura del dios junto a Horus en su *serekh* (e.g., Seth-Peribsen).

75. MORENO GARCÍA, J. C.: *Egipto en el Imperio...*, 2004, 191-195.

76. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 18-19. El nombre de nacimiento de un monarca, combinado con el apelativo “hijo de Re”, también recibe el apelativo de *nomen* y se escribía dentro un cartucho cuando el príncipe era coronado y su titulación quedaba fijada. El epíteto “hijo de Re” aparece en el reinado de Radjedef (Dinastía IV).

77. KAHL, J.: *Ra is my Lord: searching for the rise of the sun-god at the dawn of Egyptian history*, Wiesbaden, 2007, 61-63; y QUIRKE, S.: *Ra, el dios del sol*, Madrid, 2003.

78. Véase MATHIEU, B.: «Mais qui est donc Osiris? Ou la politique sous le lindeul de la religion», *ENiM*, 3, 2010, 77-107 (104), en el que el autor apunta a la correlación de templos solares y la estandarización de los apartamentos funerarios de finales de la Dinastía V como evidencia de la integración de las tradiciones solares y osirianas. Para la aparición del culto a Osiris en un periodo más temprano, cf. GRIFFITHS, J. G.: *The Origins of Osiris and His Cult*, Leiden, 1980, 41-44.

79. Para una análisis de la construcción de esta relación filial entre dios padre y rey hijo en las fuentes literarias, véase SALEM, L.: «La realeza egipcia: Dios padre-hijo Rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como *Hijo de Ra*», *Trabajos y Comunicaciones*, 36, 2010, 271-292. El epíteto “príncipe de su propio cuerpo” (*s3-nsw n ht=f*) también vino a fortalecer la integración filial del rey con su padre terrenal y el dios. Cf. el uso del título “hijo del cielo” por el rey chino en los periodos Shang y Zhou, el cual no implicaba una relación genealógica con lo divino sino de responsabilidad y subordinación hacia los dioses: PUETT, M.: «Human and divine kingship in Early China: comparative

a la configuración del Más Allá, incorporando principios solares, celestes y abidenses a la doctrina de Horus y a las creencias remotas de época Predinástica. Como resultado, a finales del Reino Antiguo los teólogos de la corte (de Menfis y Heliópolis) diseñaron monumentos que combinaban tendencias solares y osirianas e inmortalizaron una serie de rituales y ceremonias en las cámaras funerarias de cada monarca (*Textos de las Pirámides*)⁸⁰. Éstas servían para asegurar su transformación en un espíritu potente (*aj*)⁸¹ y su identificación con el arquetipo del rey difunto, Osiris⁸².

Con la llegada del Reino Medio y sus profundas transformaciones político-religiosas, la dinastía tebana proyectó nuevos principios ideológicos que apoyasen la relación del monarca egipcio con la deidad dominante, Amun de Tebas⁸³. Sin embargo, no abandonó los fundamentos teológicos que habían sustentado la monarquía durante la época menfita. El monarca recibió el título de “sirviente de Amun” (*b3k Imn*), un apelativo que transmitía la imagen de un soberano mediador entre Amun, “rey de los dioses”, y su pueblo. Otros epítetos diseñados para el rey evidencian que era percibido como un ser excepcional que accedía al mundo de los dioses sin ser uno de ellos: e.g., *sty(t) R^c* (“rayo de Re”), *ntr-nfr* (“buen dios”), *twt Imn* (“imagen de Amun”), *snn R^c* (“semejante a Re”), *smn M3^ct* (“protector de Maat”), *Hr nfr* (“Horus perfecto”), *iw^cw mnḥ n R^c* (“heredero ideal de Re”), *hrd ntr* (“hijo del dios”), *sty* (“sustituto del

reflections», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, 2008, 207-220 (208).

80. Véanse MORALES, A. J.: «From voice to papyrus to wall: *Verschriftung* and *Verschriftlichung* in the Old Kingdom Pyramid Texts», *Materiale Textkulturen* (De Gruyter: Berlin, en prensa); e *IDEM*: «Muerte e iniciación en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y Medio (Textos de las Pirámides y Textos de los Ataúdes)», E. Ferrer Albelda, F. Lozano Gómez y J. Mazuelos Pérez (eds.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el Mundo Antiguo*, Sevilla, 2009, 45-63. La atestiguación de instituciones, fundaciones y elementos del paisaje de la Dinastías IV y V en los *Textos de las Pirámides* también apoya su datación en una fase anterior al reinado de Unas (MORENO GARCÍA, J.C.: *Egipto en el Imperio...* 2004, 160).

81. HORNUNG, E.: *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca, 1999, 5; y BARTA, W.: *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, Berlín, 1981, 71.

82. Recientemente se ha propuesto que la transformación ontológica del difunto no incluía su identificación con el dios Osiris (*unio mystica*) sino su integración en el séquito de dioses y difuntos que participaban en las ceremonias y beneficios del dios (*unio liturgica*). Puede examinarse esta idea en SMITH, M.: «Osiris NN or Osiris of NN?», B. Backes, I. Munro y S. Stöhr (eds.), *Totenbuch-Forschungen: gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September*, Wiesbaden, 2006, 325-337.

83. Tras la unificación, Mentuhotep II inició un programa de legitimación y promovió la vinculación con la tradición menfita y la cultura estatal de finales del Reino Antiguo. Entre otros aspectos, el nuevo aparato de poder resaltó el prestigio del rey unificador y promovió su deificación: véanse ARNOLD, D.: «Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms», B. E. Shafer (ed.), *Temples of Ancient Egypt*, Londres, 1997, 31-85 (74-76); y HABACHI, L.: «King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of the Gods», *MDAIK*, 19, 1963, 16-52.

dios”), *stp n Imn-R^c* (“elegido de Re”), *stn hnt hḥ* (“promocionado sobre millones”), *ḥq3 Shmty* (“Señor de las Dos Coronas”), *s3 smsw n 3ḥt* (“primogénito del horizonte”) e incluso *pr-^{c3}* (“gran palacio”), origen del término “faraón”⁸⁴. Estos epítetos se consolidaron en el Reino Nuevo cuando los monarcas desarrollaron políticas de legitimación y deificación a gran escala en las que se justificaron la filiación directa con las divinidades predominantes (Amun-Re, Atum, Ptah y otros)⁸⁵ y la reciprocidad (*do ut des*) por la que el rey ofrecía *maat* a los dioses a cambio de un reinado excelente.

Las fuentes oficiales, además, aseguran que el rey poseía conocimiento absoluto⁸⁶ y que su voz era ley, palabra hecha realidad con su simple declamación⁸⁷: “[...] porque él sabe junto a su propio séquito que cualquier palabra que salga de la boca de su majestad se convierte en realidad inmediatamente. Dios le ha dado sabiduría desde que estaba en el útero y por eso es más noble que cualquier otra divinidad”⁸⁸. Sin embargo, algunos egiptólogos han señalado la existencia de numerosas referencias a la falibilidad del monarca⁸⁹. En un relato de carácter sapiencial, escrito supuestamen-

84. El término *pr-^{c3}* se utilizó desde el reinado de Hatshepsut, quien hizo uso de este concepto (gramaticalmente masculino) en su intento por legitimar su acceso al trono ante Thutmosis III: ROTH, A. M.: «Models of Authority: Hatshepsut’s Predecessors in Power», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 9-14 (10, n. 8). Cf. LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 93, n. 3, quien apunta que este título se atestigua por primera vez en la inscripción de Dedi, un oficial de Thutmosis III.

85. E.g., el epíteto de Hatshepsut, “huevo de Amun” (*shwt Imn*; *Urk. IV*, 276, 1); el apelativo de Tutankhamun, “huevo excelente de Atum” (*swḥt jqr t n Tm*; *Urk IV*, 2055, 20); o el nombre Horus de Seti I, “toro bravo, hijo de Atum” (*k3 nḥt s3 Itm*; *KRI I*, 118-120). Véanse otros ejemplos en HSU, S.-W.: «Figurative Expressions...», 2013, 1-18 (12).

86. No es de extrañar que uno de los apelativos del monarca –“segundo de Thoth” (*snnw n Dhwtj*)– le relacionase con el arquetipo del dios omnisciente, sabio y poderoso de magia.

87. Véanse VERNUS, P.: «The royal command (*wḏ-nsw*): a basic deed of executive power», J. C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Leiden, 2013, 259-340, esp. 262-265; y HAYS, H. M.: «*wḏ*: The Context of Command in the Old Kingdom», *GM*, 176, 2000, 63-76. En relación a la palabra y acción del monarca, el *Pergamino de Berlín* relata que el dios de la palabra (Hu) es la boca del monarca, el dios de la invención (Sia) reside en su intelecto y que los planes del rey se ejecutan al unir las Dos Tierras (pBerlin 3029 B, l. 2: *Ḥw r3=k Sj3 m-ḥt=k [...] shrw=k pw ḥpr ḥt nswt m zm3-t3wy*; véanse GUNDLACH, R.: «The Berlin Leather Roll (pBerlin 3029). Ritual and Royal Ideology», R. Gundlach y K. Spence (eds.), *Palace and Temple. 5th Symposium on Egyptian Royal Ideology*, Wiesbaden, 2011, 103-114 (104); y GOEDICKE, H.: «The Berlin Leather Roll (P Berlin 3029)», *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlín, 1974, 87-104, esp. 88 y 101, lám. 9, l. 2).

88. Biografía de N(j)-ankh-Sekhmet: *Urk. I*, 39,12-16 (*sk sw rh ḥn^c smsw r dr=f jr js prjj ḥt nb(t) m r3 n ḥm=f ḥpr(=s) ḥr-^cw(j) sk rd.n n=f ntr sj3 ḥt m ḥt n ^{c3}t šps=f r ntr nb*).

89. Ejemplos de esta visión en ciertas composiciones pueden ser examinados en MORALES, A. J.: «Expresiones del mal ejemplo en los textos egipcios del Reino Antiguo y Medio: Antihéroes, villanos y cobardes», *Aula Orientalis*, 24, 2006, 213-231, esp. 225-230; SILVERMAN, D. P.: «The nature...», 1995, 49-92 (52-53); y POSENER, G.: *De la divinité...*, 1960, 71-78.

te por Amenemhat I a su hijo Sesostri, éste cuenta cómo fue atacado en su propio palacio y no supo de ello hasta que se produjo el ataque, reconociendo que intentó huir arrastrándose como una serpiente⁹⁰. En otra composición, de la Dinastía XIII, el rey Neferhotep I requiere a sus oficiales que le dejen examinar documentos de los tiempos de Atum, el dios demiurgo (*sh3w p3wt tpt n Tm*)⁹¹. Esta situación revela que los monarcas egipcios debían aprender como cualquier individuo⁹². Es más, incluso rezaban a los dioses para reclamar beneficios que parecían estar más allá de su potestad o se deleitaban con hechos fascinantes que ellos mismos no podían reproducir, como se observa en la petición de Taharqa a su padre Amun para conseguir una crecida excepcional del Nilo⁹³ o en la demanda de Khufu al mago Djedi para que reúna la cabeza y cuerpo de un buey y le devuelva la vida⁹⁴. En otro relato sobre el papel de Ramsés II en la batalla de Qadesh, se narra que el rey condujo a su ejército a una emboscada tras considerar veraz la palabra de espías hititas arrestados por soldados egipcios⁹⁵. El final del relato soluciona este desliz del monarca con la aparición del

90. *Amenemhat*, ls. 2,1-10: véase el pasaje interpretado como una muestra de la pobreza de carácter o cobardía del monarca en MORALES, A. J.: «Expresiones del mal...», 2006, 213-231 (229). Igualmente, a pesar de su origen real, el príncipe Sesostri no supo del asesinato de su padre, Amenemhat I, hasta que fue informado de ello durante una campaña en tierras de los Tjehenu (véase *Sinuhe*, ls. R 17-19: “Los oficiales de palacio enviaron (mensajeros) al lado occidental para que el hijo del rey conociera los acontecimientos ocurridos en la corte” *smrw nw stp-s3 h3b=sn r gs-Imntj r rdjt rh s3-nswt s3m hpr m ʿ-hntj*); además, el texto recoge la “paranoia” del príncipe Sesostri por el vacío de poder en la capital y la necesidad de regresar inmediatamente: HAYS, H. M.: «Sinuhe the Coward», H. M. Hays, F. Feder y L. D. Morenz (eds.), *Interpretations of Sinuhe. Inspired by Two Passages*, Leiden, 2014, 23-41 (23) (“Nunca antes se había apresurado tanto. El halcón (i.e., Sesostri I) voló con sus cercanos sin dejar que su (propio) ejército lo supiera”: *n zp s3n=f rs-sy bjk ʿh=f hnʿ šmsw=f nn rdjt rh st mšʿ=f*).

91. *Estela de Neferhotep*, ls. 2-3: HELCK, W.: *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und Neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden, 1983, 21, ls. 2-3; y SIMPSON, W. K.: *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven, 2003, 339-344.

92. El motivo de la consulta de archivos antiguos por parte del rey para instruirse sobre misterios relacionados al cosmos, los dioses y sus poderes ha sido examinado en EYRE, C.: *The Use of Documents in Pharaonic Egypt*, Oxford, 2013, 279-282; GALÁN ALLUE, J. M.: «El paso del tiempo y el recuerdo del pasado en el antiguo Egipto», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 59, 1, 2004, 37-55, esp. 39-42; y BAINES, J.: «Ancient Egyptian concepts and uses of the past: 3rd and 2nd millennium BC evidence», R. Layton (ed.), *Who Needs the Past? Indigenous values and archaeology*, Londres, 1989, 131-149. Cf. la inscripción de Senemut en la que se precia de acceder a escritos de los sacerdotes para aprender los hechos de los tiempos originales (*Urk. IV*, 415,14-15).

93. *Estela de Taharqa en Kawa (Año 6)*, ls. 5-6: MACADAM, L.: *Temples of Kawa I. Inscriptions, Text*, 24-27, láms. 9-10 en vol. II (*wnn bj3wt hpr m rk hm=f m h3bt 6 nt hʿ(t)=f [...]* *hm=f hr dbh Hʿp(y) m jtj=f Imn-Rʿ*).

94. Véase *Papiro Westcar* (pBerlin 3033), ls. 8,26-9,1: LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 100-104; y SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 18-21.

95. Véase *Qadesh*, ls. B30-B90: GARDINER, A. H.: *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford, 1960, 29.

dios Amun, quien acompaña y dota a Ramsés II de un poder sobrenatural para vencer al enemigo en la batalla.

Ramsés II (1279-1213 a.C.) fue precisamente uno de los reyes que disfrutó del fenómeno de la divinización en vida (“imagen viviente del dios” o *hnty ʿnh*)⁹⁶ de un modo más vehemente, llevando a cabo una política de construcción de templos dedicados a sí mismo (e.g., Abu Simbel, Gerf Husein, Wadi es-Sebua) donde erigió estatuas de su vertiente divina. Una de estas estatuas recibió el nombre del “*ka* viviente del rey, Re de los reyes”⁹⁷; asimismo, en la *Estela del Matrimonio*, Ramsés es descrito como “un gran dios entre los dioses” (*ntr ʿ3 m-m ntrw*)⁹⁸. Igualmente, el intenso culto en vida a los reyes Amenhotep III (1390-1352 a.C.) y su hijo Akhenaton (1352-1336 a.C.) también revela una consolidación del dogma divino de la monarquía⁹⁹. En el primer caso, la deificación del rey se acrecentó con el auge del culto a Amun-Re durante su reinado, la política intensa de propaganda de su persona y el éxito de su

96. Para este concepto, véase GOEDICKE, H.: «The living image», *GM*, 134, 1993, 41-54.

97. MOFTAH, R.: *Studien zum ägyptischen Königsdogma im Neuen Reich*, Mainz am Rhein, 1985, 252-265; y HABACHI, L.: *Features of the Deification of Ramesses II*, Glückstadt, 1969, 18-20. El programa de deificación de Ramsés II se apoyó en experiencias como las de Amenhotep III: construye en Abu Simbel donde se representa como uno de los dioses y reemplaza a Re-Harakhty en ocasiones; en el templo de Beit El-Wali rinde culto a su padre Ramsés I divinizado y a sí mismo; en Wadi es-Sebua construye un templo dedicado a Amun, Re-Harakhty y su propia persona como hijo de estos dioses; y en Ed-Derr dedica el templo a la tríada Amun, Mut y Ramsés II. Para un estudio de la política propagandística e ideológica de la época, véase GRIMAL, N.: *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d’Alexandre*, París, 1986. Además, deben tenerse en cuenta otros mecanismos de propaganda como el nacimiento divino y el culto al *ka* del rey, comunes en las políticas de varios de estos monarcas (i.e., Hatshepsut, Amenhotep III, Tutankhamun, Ramsés II): BRUNNER, H.: «Geburtslegende», *LÄ*, 2, 475-476; DESROCHES-NOBLECOURT, Chr.: «Le mammisi de Ramsès au Ramesseum», *Memnonia*, 1, 1990-1991, 25-46; BELL, L.: «Luxor Temple...», 1985, 251-294; y BRUNNER, H.: *Die Geburt des Gottkönig*, Wiesbaden, 1986 (1ª ed.: 1964). A las escenas del nacimiento divino conocidas hasta ahora, todas ellas del Reino Nuevo, se deben añadir los relieves de Sesostris III en Dahshur recientemente publicados en OPPENHEIM, A.: «The early life of pharaoh: divine birth and adolescence scenes in the causeway of Senwosret III at Dahshur», M. Bárta, F. Coppens y J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2010*, Praga, 2011, vol. 1, 171-188.

98. Estela del *Primer Matrimonio Hitita* de Ramsés II en Abu Simbel: *KRI* II, §66, 238, ls. 1 y 3.

99. De hecho, estos reyes se vincularon con varios dioses demiurgos –salvo en el caso de Akhenaton y su Aton– y los imitaron simbólicamente con la construcción y erección de monumentos y estatuas. Un ejemplo de este programa “creador” puede verse en la ingente cantidad de estatuas que Amenhotep III encarga y que se convierte en uno de los focos de su festival *Sed*, en el que el rey escenifica la creación de estas estatuas y su unión con las mismas en la forma del dios creador menfita Ptah (véase BRYAN, B.: «Royal and Divine Statuary», B. Bryan y A. Kozloff, *Egypt’s Dazzling Sun: Amenhotep III and his World*, Cleveland, 1992, 125-192 (135-136). Cf. la misma tendencia en el reinado de Ramsés II: EATON-KRAUSS, M.: «Ramesses: Re Who Creates the Gods», E. Bleiberg y R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis, 1991, 15-23 (21).

programa político dentro y fuera del país¹⁰⁰. En el segundo, el carácter subversivo de la política de Akhenaton exigió reformas de la doctrina y culto de la divinidad atoniana hasta el punto de romper con las creencias tradicionales e imponer un sistema religioso excesivamente dependiente del monarca¹⁰¹.

La revolución religiosa y cultural propuesta por Akhenaton pretendía interrumpir los cultos tradicionales e inaugurar una nueva religión: la teología del disco solar Aton¹⁰². Sin embargo, numerosos expertos consideran que irremediabilmente la nueva doctrina de Akhenaton enlazaba con ciertas tradiciones de corte solar¹⁰³ y con principios fundamentales del culto a su padre, Amenhotep III¹⁰⁴. Además, aun-

100. Uno de los fenómenos más interesantes del reinado de Amenhotep III fue la construcción de templos dedicados a su persona y a la de su esposa, Tiye, no sólo en Egipto sino también en Nubia: en Karnak construyó un templo llamado “Amenhotep emerge de la Verdad” (*Imn-ḥtp ḥꜥ m mꜣꜥt*); en Luxor ordenó erigir una estatua de sí mismo como deidad solar sobre un trineo que recibió el nombre de “soberano de los Nueve Arcos, Aton resplandeciente de todas las tierras cuyo uraeus ilumina las dos orillas”; en Menfis dedicó un monumento cuyo nombre (“el templo de Nebmaatre unido a Ptah en el dominio de Ptah” *ḥwt Nb-mꜣꜥt-Rꜥ ḥnmṯ Pth m pr Pth*) y estatuas revelan la sincretización del rey con el dios; en Tebas y Heliópolis se asoció con el dios Re-Atum en su forma de Horus el Behedita (Bruselas E.5188 y Luxor M 838), un aspecto en el que insiste en su propio templo mortuorio de Tebas donde se hace llamar “el halcón divino de espeso plumaje que abraza las Dos Tierras con sus alas” (*bjk nꜥꜣꜣ sꜥb šwtꜣ ḥꜣꜣ=f tšꜣꜣ n dnḥꜣꜣ=f*; *Urk.* IV, 1761, 7); en Hermópolis se erigieron numerosas estatuas colosales de babuinos en las que aparece como dios lunar Thoth; en Asuán un epígrafe menciona la estatua “Nebmaatre es Re de los reyes”; y en Soleb, Amenhotep III recibió culto como “Nebmaatre, señor de Nubia” (*nb tꜣ-Stꜣ*) junto a Amun-Re. Más detalles de estos aspectos de la política de deificación de Amenhotep III, en JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III and Amarna: some new considerations», *JEA*, 82, 1996, 65-82, esp. 67-72; BRYAN, B. y KOZLOFF, A.: *Egypt's Dazzling Sun: Amenhotep III and his World*, Cleveland, 1992; y MORKOT, R. G.: «*Nb-mꜣꜥt-Rꜥ United with Pth*», *JNES*, 49, 4, 1990, 323-337.

101. Ejemplo de dicho exceso fue el nombramiento de Meryre como Alto Sacerdote (*wꜣ mꜣꜣw, ḥm-nꜥꜣꜣ tpꜣ*) del culto del propio Akhenaton en el templo del Aton: TAWFIK, S.: «Religious titles on blocks from the Aten temple(s) at Thebes», R. W. Smith y D. B. Redford (eds.), *The Akhenaten Temple Project I: Initial Discoveries*, Warminster, 1976, 95-101 (97, n. 24).

102. ASSMANN, J.: «A new state theology – The religion of light», F. Seyfried (ed.), *In the Light of Amarna. 100 Years of the Nefertiti Discovery*, Berlín, 2012, 79-83. Para una introducción a las transformaciones políticas, religiosas y sociales de Amarna, véanse KEMP, B.: *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and its People*, Londres, 2012, 231-264; LABOURY, D.: *Akhenaten. El primer faraón monoteísta de la historia*, Madrid, 2012; HORNUNG, E.: *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca, 1999; MURNANE, W. J.: *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta, 1995; y REDFORD, D. B.: *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton, 1984.

103. BAINES, J.: «The Dawn of the Amarna Age», D. O'Connor y E. H. Cline (eds.), *Amenhotep III: Perspectives on his Reign*, Michigan, 1998, 271-312 (288); HORNUNG, E.: «The Rediscovery of Akhenaten and his Place in Religion», *JARCE*, 29, 1992, 43-49 (48); y LORTON, D.: «The Institution...», 2003, 3-11 (10, n. 39).

104. Algunos síntomas de esta relación ideológica entre Amenhotep III y Akhenaton se advierten en el programa de deificación con aspectos atonianos del primero (uso del epíteto “Nebmaatre es el Aton resplandeciente”, *Nb-mꜣꜥt-Rꜥ Itn thꜣn*, e identificación con Re-Harakhty en Soleb) y en el empeño

que la religión de Amarna impedía el desarrollo de cultos tradicionales y demostraba tendencias monoteístas¹⁰⁵, nunca llegó a serlo completamente¹⁰⁶. El mecanismo empleado por Akhenaton para posicionarse como epicentro de las nuevas creencias consistió en transformar al dios Aton en un miembro de la familia real mediante la expresión de su nombre en cartuchos reales. Como consecuencia, a la vez que Akhenaton descendía el disco solar al plano de la realeza, elevaba su propia existencia y la de su familia al grado de dioses. Prueba de ello es el uso del título “espíritu *ka* del rey Aton que vive en Maat” o la iconografía que subraya la relación de Akhenaton con el dios Shu (hijo de Atum) y la de Nefertiti con Tefnut, conformando una tríada de claros tintes heliopolitanos¹⁰⁷. Además, el plan de diseñar una nueva religión contó con dos problemas críticos: por un lado, el dios Aton no fue representado de manera antropomorfa, por lo que la divinidad fue comprendida como un concepto y el único referente visual era la figura del rey¹⁰⁸; por otro, la vinculación de Akhenaton con el disco solar originó un sistema de nuevas creencias en el Más Allá que dependía de la fidelidad al rey y a su particular ideario (“*Amarna était aussi tout à la fois l’ici-bas et l’au-delà*”)¹⁰⁹. Con la muerte de Akhenaton, consecuentemente, el culto atoniano y su base ideológica se colapsaron.

de Amenhotep IV por satisfacer desde inicios de su reinado el culto solar en Karnak con un templo dedicado no a Amun sino a Re-Harakhty y con la usurpación de estatuas colosales de su padre. La deificación de Amenhotep III como divinidad solar habría sentado las bases para el culto a su persona a través del Aton en Amarna: ASSMANN, J.: *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 2009, 67-68; JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III...», 1996, 65-82 (80); e *IDEM*, «The Deified Amenhotep III as the Living Re-Horakhty: Stylistic and Iconographic Considerations», *Sesto Congresso Internazionale di Egitologia. Atti*, Turín, 1993, vol. 2, 231-236. Además, obsérvese que en el reinado de Amenhotep III el Aton era considerado un avatar del dios Amun: *The Tomb of Kheruef. Theban Tomb 192*, Chicago, 1980, 67, lám. 65, col. C: “Amun, el dios divino, cuyo ser se formó a sí mismo, el primero que creó todo lo que existe, emergiendo del Nun y elevándose como Aton” (*Imn nb t3wy ntr ntr(j) hpr(w) hpr ds=f hrj-tp jr ntt nb pr m Nwn h^c m Itn*).

105. Akhenaton consideraba que él era “el único del dios sol, la luz de todos” (*w^c n R^c šw n hr nb*) y que ningún otro individuo podía conocer al Aton salvo él, hijo del propio dios (*nn wn ky rh tw wp hr s3=k*): véase SANDMAN, M.: *Texts from the time of Akhenaten*, Bruselas, 1938, 6-8 y 95.

106. Para examinar la evidencia que demuestra el mantenimiento de cultos tradicionales y populares en el dominio de lo privado, véase STEVENS, A.: *Private Religion at Amarna*, Oxford, 2006, esp. 291-295.

107. EATON-KRAUSS, M.: «Akhenaten versus Akhenaten», *BiOr*, 47, 1990, 541-559 (550, n. 66); y JOHNSON, W. R.: «Amenhotep III...», 1996, 65-82 (80-81).

108. ALLEN, J. P.: «The natural philosophy of Akhenaten», W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Connecticut, 1989, 89-101 (92-93, n. 21).

109. Véase GABOLDE, M.: «Amarna. La cité du roi-soleil», T. L. Bergerot (ed.), *Akhénaton et l’époque amarnienne*, París, 2005, 85-104 (103); y MURNANE, W. J.: «The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A study in the resilience of an institution», D. O’Connor y D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, 185-217 (186).

La experiencia de Amarna evidencia que, aunque la monarquía divina estaba sujeta a principios fundamentales de legitimidad política y divina que podían ser reformados, un solo monarca no podía ignorar la tradición para elevar su autoridad. Varios ejemplos de reconfiguración de la monarquía bajo la presión de diversas circunstancias históricas demuestran su adaptabilidad:

- durante un periodo próspero de crecimiento económico pero con pérdida del control estatal en beneficio de la clase burocrática (Dinastía V: reinado de Niuserre)
- tras una grave crisis de autoridad y con la unificación del país tras dominar al poder antagonista (Nebhepetre Mentuhotep II)
- durante un reinado próspero de consolidación del imperio en África y Asia (Amenhotep III)
- después de superar un cisma religioso y reconfigurar el sistema político y religioso hacia la ortodoxia (Tutankhamun, Ay y Horemheb)

En algunos casos, el faraón egipcio heredó y desarrolló la política de su predecesor sin rupturas, mientras que en otros, el nuevo monarca programó y promovió el inicio de una etapa de ruptura con el poder previo para recuperar valores anteriores que se creían perdidos (e.g., la llamada “era del renacimiento” (*whm-mswt*) de los reinados de Amenemhat I, Tutankhamun, Seti I o Ramsés XI)¹¹⁰. La revolución de Akhenaton, sin embargo, incorporó formas de sacralización del poder (i.e., de devoción a la autoridad del rey) sin arraigo con el pasado ni continuación posible, que desembocaron en una vuelta a las creencias tradicionales tras su muerte.

También en la Dinastía XVIII la capacidad de adaptabilidad de la corona egipcia se vio puesta a prueba con el acceso de la princesa Hatshepsut al trono egipcio (1473-1458 a.C.). Su coronación como monarca supuso la conjunción de tres modelos de autoridad sin parangón en la historia del país: reina regente, faraón reinante y reina madre¹¹¹. Su política de legitimación consistió precisamente en adaptar la ideología, iconografía y convenciones más tradicionales a la singularidad de su situación. A pesar de las interpretaciones anteriores, la representación gradual de Hatshepsut como monarca varón no pretendía ser capciosa y formaba parte del programa ideológico ortodoxo de la corona¹¹². Casos similares de representación idealizada como los de

110. Este concepto conlleva el inicio de una nueva etapa política e ideológica: LULL, J.: *Los sumos sacerdotes de Amón tebanos de la whm mswt y dinastía XXI*, Oxford, 2006; y NIWINSKI, A.: «Les périodes *whm mswt* dans l'histoire de l'Égypte: un essai comparatif», *BSFE*, 136, 1996, 5-26.

111. ROTH, A. M.: «Models of Authority...», 2005, 9-14 (9).

112. DORMAN, P. F.: «Hatshepsut. Princess to Queen to Co-Ruler», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 87-89; y MOFTAH, R.: *Studien*

algunos reyes que accedieron al trono a muy temprana edad pero se representaban como varones adultos (e.g., Pepi II o Thutmosis III)¹¹³ manifiestan la imposición de las convenciones iconográficas para exhibir la imagen ejemplar del soberano y no su naturaleza humana o coyuntura particular¹¹⁴.

Sin embargo, cuando Hatshepsut decidió encarnar al faraón se vio obligada a alterar la base de su legitimación, relegando su papel de reina y esposa real de Thutmosis II a un segundo plano y centrando sus esfuerzos en aparecer como heredera legal de su padre, Thutmosis I. En el contexto de esta maniobra política deben entenderse las dos acciones que Hatshepsut empleó para expresar que estaba predestinada a dirigir el país: por un lado, un oráculo divino de Amun, supuestamente celebrado durante el reinado de su padre, la señalaba como rey de Egipto en el futuro¹¹⁵; y por otro, la representación de su nacimiento divino, fruto de la unión del dios Amun con su madre terrenal, Ahmose, la convertía en hija de un dios¹¹⁶. La multiplicidad de re-

zum ägyptischen..., Mainz am Rhein, 1985, 230-237. La evolución de la figura de Hatshepsut parece estar marcada por sus inicios como Esposa Real y Esposa Divina de Amun o como regente junto a su sobrino Thutmosis III, siempre representada como mujer. Sin embargo, el control que ejercía *de facto* del aparato estatal y los mecanismos simbólicos y rituales exigieron su expresión ideológica: primero se diseñó para Hatshepsut un *praenomen* equivalente a su nombre de coronación (Maat-ka-Re) que empezó a usar cuando aún se representaba e identificaba como reina (*Urk. IV, 34: ḥmt-ntr ḥmt-nswt wrt M3ᶜt-k3-Rᶜ*); luego fue acumulando aspectos de faraón –coronas, títulos, epítetos– hasta que en el año 7º de coregencia con Thutmosis III se representó como rey varón frente al joven Thutmosis, justificando su nueva posición como “hija primogénita del rey (Thutmosis I)”. Para un estudio de la construcción progresiva de la imagen como rey de Hatshepsut, véase LABOURY, D.: «How and why did Hatshepsut invent the image of her royal power?», J. M. Galán, B. M. Bryan y P. F. Dorman (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut, papers from the Theban Workshop 2010*, Chicago, 2014, 49-91.

113. Véase la estatuilla de Pepi II como monarca adulto en brazos de su madre, Ankhesenpepi II, en la que ambos son identificados con los dioses Horus e Isis (estatuilla Brooklyn Museum n. 39.119: FAZZINI, R. *et alii: Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum*, Nueva York, 1989, §15); y la representación del joven Thutmosis III junto a Hatshepsut como dos varones en los relieves de la Capilla Roja (KELLER, C. A.: «The joint reign of Hatshepsut and Thutmose III», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 96, fig. 41).

114. I.e., el cuerpo divino (*nsw*) de la persona geminada del monarca, no su individualidad (*ḥm*).

115. El texto oracular de Amun –fechado a propósito en el reinado de Thutmosis I– aparece en el registro inferior de los muros norte y sur de la Capilla Roja de Hatshepsut en Karnak: véase BURGOS, F. y LARCHÉ, F.: *La Chapelle Rouge: le sanctuaire de barque d’Hatshepsout*, París, 2006, vol. 1, láms. 30-42; y vol. 2, 153-154.

116. La teogamia o nacimiento divino de Hatshepsut se representó en los muros de la columnata media de su monumento funerario en Deir el-Bahari (*Djeser-Djeseru*). Para la unión de Amun con la reina madre Ahmose, la generación del doble (*ka*) de Hatshepsut y las escenas de su nacimiento en los relieves, véase NAVILLE, E.: *The Temple of Deir el-Bahari*, Londres, 1894-1908, vol. 2, lám. 47-55; con traducción del texto en SERRANO DELGADO, J. M.: *Textos para la Historia Antigua de Egipto*, Madrid, 1993, 141-145. Debe considerarse, además, que a la conclusión del episodio del nacimiento divino de Hatshepsut se escribe el nombre de su persona y su *ka* con los cartuchos del *praenomen*

cursos de Hatshepsut para legitimizar su poder revelan que debió contar con oficiales de confianza como el canciller real Senenmut y una corporación de intelectuales y teólogos que diseñaron un programa ideológico de transformación en la corte. Sin embargo, más adelante su sobrino Thutmosis III se encargó de dismantelar y eliminar ciertos edificios e inscripciones dedicados a Hatshepsut (*damnatio memoriae*). Contrariamente a lo que se cree, Thutmosis III no inició este plan para eliminar todo rastro de Hatshepsut como faraón en los primeros años de su reinado¹¹⁷ y, además, fue selectivo con las escenas y textos que se debían alterar, modificando solamente los que mostrasen a Hatshepsut en su rol de faraón¹¹⁸. Thutmosis III emprendió esta fase de eliminación de la memoria de Hatshepsut hacia el año 42 de su reinado, en un intento por suprimir toda disputa dinástica asociada con ella. Ésta parece haber sido la motivación, sobre todo si se considera que la *damnatio memoriae* concluyó cuando Thutmosis III comenzó una corregencia con su hijo Amenhotep II¹¹⁹. Es de suponer que el rey aspiraba a reajustar el linaje de la familia thutmósida y, de ese modo, vincularse directamente con su padre y abuelo y conservar exclusivamente la memoria de Hatshepsut como reina regente.

Durante el reinado de Hatshepsut algunos oficiales mantuvieron opiniones críticas con su apropiación del trono en detrimento del joven Thutmosis. Varias inscripciones y graffiti fechados en el reinado de Hatshepsut revelan que las convenciones sociales y religiosas del momento permitían criticar e incluso ridiculizar al individuo que ocupaba el trono (*hm*) sin menospreciar la institución sacra (*nsw*). Estas inscripciones manifiestan la crisis de autoridad que la temprana muerte de Thutmosis II y el ascenso de Hatshepsut generaron en la ciudad de Tebas. En una gruta sobre el templo

Maat-ka-Re (NAVILLE, E.: *The Temple...*, lám. 55, registro sup.), por lo que los dioses también aparecen vaticinando su reinado. La idea de la teogamia y el nacimiento de Hatshepsut tuvo antecedentes en el *Papiro Westcar*, en el que mediante la técnica de la pseudoprofecía se anuncia el nacimiento de tres hijos de Re que conformarán el inicio de la Dinastía V (véase LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 91-108; y SALEM, L.: «La realeza egipcia...», 2010, 271-292 (282-284)). El mecanismo de la teogamia fue usado igualmente por Amenhotep III, que encargó la representación de su nacimiento divino en el templo de Luxor, donde además se rendía culto a su espíritu *ka* (véase n. 97; texto en MURNANE, W. J.: *Texts from the...*, 1995, 22-27).

117. Véase el estudio decisivo sobre esta materia en NIMS, Ch. F.: «The date of the dishonoring of Hatshepsut», *ZÄS*, 93, 1966, 97-100.

118. En los monumentos donde se realizaron estas modificaciones se inscribieron los nombres de Thutmosis I y II, por lo que el propósito principal de Thutmosis III no era usurpar para sí las construcciones de Hatshepsut: DORMAN, P. F.: «The destruction of Hatshepsut's Memory: the proscription of Hatshepsut», C. H. Roehrig, E. Dreyfus y C. A. Keller (eds.), *Hatshepsut: from queen to pharaoh*, Nueva York, 2005, 267-269.

119. *IBIDEM*, 269.

mortuorio de Hatshepsut en Deir el-Bahari dos graffiti llaman la atención¹²⁰: en el primer graffito, un escriba llamado Ahmose anotó su nombre en un cartucho –privilegio absoluto del monarca– en un intento por menospreciar el *praenomen* real; en el segundo, Neferhotep, un escriba procedente de Deir el-Medina, dibujó una escena en la que una figura femenina con la corona *nemes* mantiene una relación sexual con un varón¹²¹. Más allá del carácter obsceno del dibujo, la escena inmortalizada precisamente en el escarpado sobre el templo mortuorio de Hatshepsut expresaba desprecio por el titular (femenino) del trono.

Sin embargo, esta evidencia no es la única prueba de las críticas, agravios o menosprecio que el titular del trono egipcio podía recibir. Como se observó anteriormente, la naturaleza humana y falible del titular del trono egipcio podía emerger en numerosos textos. Esa literatura nos ofrece una visión más completa de la persona geminada de la monarquía porque describe no sólo al monarca deificado sino también las trivialidades de su parte más humana. Ese aspecto de su ser (su carácter humano, mortal, voluble) y la distinción de ambas vertientes que reconocía la sociedad egipcia es lo que permitió censurar al faraón, reprochar ciertos comportamientos, vilipendiar su memoria, tumba o cadáver y hasta planear su asesinato:

- en el Reino Antiguo, miembros del harem de palacio de Pepi I planearon su asesinato, problema que surgiría de nuevo en los reinados de Amenemhat I y Ramsés III¹²²
- en la literatura popular del Reino Medio se presentaba al último rey de la Dinastía VI, Pepi II, como un vividor que mantenía una relación homosexual con su general, Saset¹²³
- de la época de Amarna nos ha llegado una estatuilla de babuinos que se acicalan unos a otros y que ha sido interpretada como una representación

120. Véanse SILVERMAN, D. P.: «Wit and Humor», *Egypt's Golden Age: The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 BCE*, Boston, 1982, 277-278; WENTE, E. F.: «Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut», *JNES*, 43, 1, 1984, 47-54; y MANNICHE, L.: «Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life», *Acta Orientalia*, 38, 1977, 11-23 (21, fig. 4).

121. Algunos especialistas han interpretado que el varón representa a Senenmut, canciller fiel a la reina, por lo que el graffito también reflejaría una crítica a los oficiales que apoyaban el acceso de una mujer al trono.

122. SERRANO DELGADO, J. M.: *Textos para la Historia...*, 1993, 168-172, 182-185.

123. LÓPEZ, J.: *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*, Barcelona, 2005, 105-109. Para examinar el posicionamiento egipcio con respecto a la homosexualidad y el significado de este relato, véanse PARKINSON, R. B.: «'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature», *JEA*, 81, 1995, 57-76, esp. 71-74; POSENER, G.: «Le conte de Néferkaré et du général Siséné (Recherches Littéraires VI)», *RdE*, 11, 1957, 119-137; y la aproximación general en SCHUKRAFT, B.: «Homosexuälität im Alten Ägypten», *SAK*, 36, 2007, 297-331.

satírica de Akhenaton, Nefertiti y la familia real imbuida en su culto y mostrando sus momentos más íntimos¹²⁴

- la relajación de ciertos convencionalismos artísticos permitió la representación de Tutankhamun en una pose poco ejemplar, convaleciente o con síntomas de escoliosis¹²⁵
- en dos documentos del reinado de Ramsés II observamos cierta laxitud al referirse al monarca como “el general” o con un apodo pintoresco, “Sesi-su” (derivado de “Ramessesu”)¹²⁶
- de la Dinastía XX nos llegan ecos de los juicios celebrados por los sacrilegios y robos perpetuados con asiduidad en el Valle de los Reyes¹²⁷
- en la época de oposición entre Ramsés XI y el sacerdocio tebano de Amun-Re (ca. año 10 del renacimiento o *wḥm-mswt*), el general Piankhy envió una carta desde Nubia a Tebas en la que se mofaba del escaso poder del rey¹²⁸
- de la literatura demótica destaca la imagen humillante de un monarca egipcio (ficticio: Menkh-Pre-Siamun) al que el soberano de Nubia secuestró y castigó con 500 bastonazos en la espalda¹²⁹
- en la Época Baja (664-332 a.C.) se vulgarizaban los temas oficiales a través del lenguaje popular y los refranes en demótico (“no hables de los temas del faraón cuando bebas cerveza”)¹³⁰

124. SILVERMAN, D. P.: «Wit and...», 1982, 277-281 (280).

125. Relieve de Tutankhamun con Ankhsumamun, Neues Museum Berlin ÄM 15000 (WILDUNG, D., REITER, F. y ZORN, O.: *Egyptian Museum and Papyrus Collection Berlin*, Berlín, 2010, 102-103, fig. 53).

126. Véase WENTE, E.: *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990, 31 (carta núm. 22: “este general de las tropas” *p3 jmj-r3 mšw*) y 106, n. 12 (carta núm. 129 – pAnastasi I: “Sesi-su” *Ssj-sw*).

127. VERNUS, P.: *Affairs and Scandals in Ancient Egypt*, Ithaca, 2003, 1-49. Es interesante observar que a pesar del sacrilegio cometido al acceder a la tumba sellada de un monarca, abrir su sarcófago, despojar la momia de sus joyas y prender fuego a sus restos, los ladrones buscaban la compasión de las autoridades judiciales tebanas refiriéndose al cuerpo del soberano en sus declaraciones como “la momia venerable de este rey” (*p3 sḥ špsy n p3y nsw*). Véase CAPART, J., GARDINER, A. H. y VAN DE WALLE, B.: «New Light on the Ramesside Tomb-robberies», *JEA*, 22, 1936, 169-193: pLeopoldo II, ls. 2, 9-2, 17.

128. Véase WENTE, E. F.: *Late Ramesside Letters*, Chicago, 1967, 53-54 (g-h); y ČERNÝ, J.: *Late Ramesside Letters*, Bruselas, 1939, 36, ls. 11-12 (carta núm. 21 – pBerlin 10487: “En cuanto al faraón, ¿cómo va a alcanzar esta tierra? ¿Le queda acaso ya poder sobre alguien?” *jr pr-ḥ3 ḥw wd3 snb j.jr=f (hr) pḥ p3 t3 mj-jḥ hr jr pr-ḥ3 ḥw wd3 snb hrj-njm m-rḥ*).

129. LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian Literature III*, Berkeley, 1980, 144-145.

130. *Ankhshešonqy* 16, 16; véase LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian...*, 1980, 172.

- en la *Historia de Sasobek y Merira* del papiro Vandier (de Época Baja),¹³¹ el carácter injusto y antipático del ficticio faraón Sasobek¹³²
- en el *Cuento de Amasis y el Marino* se criticaba el abuso con el alcohol del faraón Amasis, uno de los últimos monarcas de la Dinastía XXVI (570-526 a.C.)¹³³

Más allá de la evidencia oficial, las facetas más humanas que encontramos en estos textos e iconografía favorecen la definición de la monarquía egipcia como una institución divina dirigida por Horus en forma humana y nos acercan a la concepción egipcia –la perspectiva original o *emic*– de su doble persona.

En el pensamiento egipcio, los defectos y vicios del rey como individuo no afectaban al carácter sobrenatural de sus poderes como monarca; por ello, la aceptación de las limitaciones del rey en forma humana no causaban escepticismo, incertidumbre o apostasía, y el pueblo no dudaba que el rey contaba con la intervención divina en el control del cosmos y el estado. De este modo, el credo en la monarquía divina era inalterable porque frente a las banalidades, tropiezos y críticas que podían detallarse sobre el rey, las fuentes oficiales definían la función sagrada, universal y social de su poder de forma insistente desde los albores del estado egipcio. Es por ello por lo que la legitimación de la monarquía divina comprendía aspectos religiosos, cósmicos y políticos que abarcaban la existencia en su conjunto. En el plano religioso, la propaganda egipcia enaltecía el papel del faraón a través del mito de la sucesión divina de Horus tras el reinado de su padre Osiris. El relato, que se conserva en unos fragmentos de papiro del Reino Medio procedentes de Lahun¹³⁴ y en el papiro Chester Beatty del Reino Nuevo¹³⁵, detalla que la congregación de dioses, liderada por Geb y Atum, decidió tras numerosos desacuerdos que el heredero de Osiris fuese su hijo Horus y no su hermano Seth. En el plano político, la sucesión de un monarca tendía igualmente a realizarse de manera directa de padre a hijo; además, solían producirse

131. POSENER, G.: *Le Papyrus Vandier*, Cairo, 1985, 15-16.

132. Por ejemplo, de este monarca cuenta el papiro que “no se guardaba de ingerir abundante comida por la noche porque era bastante glotón” *bw jr pr-ꜥꜥ ꜥnh wꜥꜥ snb hwꜥ r wnm ꜥqw m grh jw nꜥ-ꜥꜥ jr.t n pr-ꜥꜥ ꜥnh wꜥꜥ snb m-ꜥꜥ* (*Sasobek*, ls. 1,1-3). Kim Ryholt ha sugerido que se trata de un soberano del Reino Medio: SALIM, R.: *Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives*, Copenhagen, 2013, 43, n. 201.

133. SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 450-452: el texto relata que el faraón Amasis bebía tanto vino que la borrachera y resaca consiguiente le impedían realizar sus tareas: *tꜥ stꜥyt (r.)wn-nꜥw jw=f n-jm=f* (*Amasis y el Marino*, ls. 4-7).

134. Véase la edición del texto en COLLIER, M. y QUIRKE, S.: *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, Oxford, 2004, 20-26 (UC 32158 y UC 32148B+32150A).

135. LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos...*, 2003, 183-202; y SIMPSON, W. K.: *The Literature...*, 2003, 91-103.

enlaces matrimoniales entre hermanos o medio-hermanos ya que el vínculo con una princesa¹³⁶ servía para legitimar la posición de un aspirante al trono incluso si éste estaba alejado de la línea principal dinástica (e.g., el general Horemheb tras el reinado de Tutankhamun y el efímero Ay). Otro medio para conseguir la legitimidad al trono consistía en justificar los orígenes de la línea dinástica o consolidar la línea de ancestros mediante las pseudoprofecías¹³⁷.

En cuanto a la relación del soberano con la muerte¹³⁸, los egipcios entendieron que la substitución recurrente del rey difunto (Osiris) por el rey vivo (Horus) reflejaba el ciclo mítico a la vez que permitía incorporar en el marco histórico la multiplicidad de titulares que se iban sucediendo como encarnaciones de Horus. Una constante en el pensamiento egipcio era que la muerte suponía un episodio de separación física, social y de identidad¹³⁹ que en el caso del rey daba lugar a una escisión de los tiempos cíclico y lineal. Hasta la coronación del sucesor, este trance entre la vida y la muerte suponía un periodo de tensión cósmica entre las fuerzas del orden (*maat*) y del caos (*isfet*)¹⁴⁰. Para evitar la aparición del mal y eludir una catástrofe de proporciones cósmicas, la muerte del soberano egipcio era anunciada en la documentación oficial con eufemismos como “la partida hacia el cielo” (*prj r pt*), “la unión con el firmamento” (*hnmn m hrt*), “el ascenso al horizonte” (*ʿr r ʒht*), “la integración con las estrellas” (*snsn m-m sbʒw*), “el día de atracar la orilla” (*hrw pw mnj.n=fjm*) o incluso “el retiro de la vida” (*wḏʒ n ʿnh*)¹⁴¹.

Además, el aparato burocrático e ideológico de la corona diseñaba la investidura del monarca de modo inmediato, en el primer amanecer tras la muerte del rey. De este modo, anticipándose a la coronación oficial con el objetivo de solventar cualquier

136. TROY, L.: *Patterns of queenship in ancient Egyptian myth and history*, Uppsala, 1986.

137. Mediante esta técnica literaria se justificaba un reinado o monarca y, con ello, se obtenía la legitimación de los predecesores o de la dinastía: es el caso del *Papiro Westcar* y los orígenes de los tres primeros reyes de la Dinastía V, hijos de Re (véase n. 116); la *Profecía de Neferty* (pSt Petersburg 1116B) y los orígenes de Amenemhat I; o la *Profecía del Cordero* (pViena 10000), en la que se establece que una dinastía nativa traerá la paz al país tras años de tiranía extranjera.

138. I.e., la muerte entendida como “origen y centro de la cultura”, en ASSMANN, J: *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, 2005, 1.

139. MORALES, A. J.: «Muerte e iniciación...», 2009, 45-63 (49).

140. En palabras de Rudolph OTTO, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1958 (1ª ed.: 1923), 12-40, un evento de magnitud cósmica o un *mysterium tremendum et fascinans*.

141. Salvo la expresión “atracar la otra orilla”, que hace referencia a la procesión funeraria que cruza el río Nilo y llega al Oeste donde se encuentra la necrópolis, el resto de fórmulas son un reflejo de la relación genealógica del rey (*sʒ Rʿ*) con su padre Re y definen no sólo el paso de la vida a la muerte del monarca sino también los posibles destinos a los que podía acceder, en el horizonte junto al dios o entre las estrellas del firmamento.

fractura, el nuevo monarca asumía el cargo¹⁴² y se disponía a controlar las fuerzas del cosmos, dirigir el país e iniciar la transición hacia un nuevo reinado de Horus¹⁴³. Esta diligencia se observa en la sucesión de Amenhotep II, al amanecer de la muerte de su padre Thutmosis III: “Al despuntar el alba, el disco solar surgió brillante y el cielo resplandeció. El rey de Egipto Aakheperure, el hijo de Re Amonnetjer-Hequaset –que se le conceda vida– se ha asentado sobre el trono de su padre y ha acordado la titulación real”¹⁴⁴. Tras la sucesión inmediata, el nuevo monarca asumía sus responsabilidades y planeaba el funeral de su sucesor y su propia coronación. En contraposición, antes de celebrar estas ceremonias, el monarca viajaba por los territorios en un periplo conocido como “la creación del orden en todas las provincias”¹⁴⁵ en el que era reconocido por las autoridades locales y se anticipaba un ritual de coronación conocido como el “misterio de la sucesión” en los territorios alejados de la capital¹⁴⁶. Al finalizar esta ceremonia, el monarca regresaba a la capital para dirigir el funeral de su antecesor¹⁴⁷ como primogénito y sacerdote oficial de Egipto¹⁴⁸.

En cuanto a la coronación¹⁴⁹, ésta solía coincidir con una fecha singular como el principio de una estación o el día del Año Nuevo (marcado por la llegada de la inundación y la aparición de la estrella Sirius). Desgraciadamente, sólo nos han llegado

142. Véanse FEUCHT, E.: «Thronbesteigung», *LÄ*, 6, 529-53; y BARTA, W.: «Thronbesteigung und Krönungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsübernahme», *SAK*, 8, 1980, 33-53.

143. Probablemente, las primeras decisiones del rey debían estar encaminadas a iniciar los trabajos y rituales de momificación de su antecesor, supervisar las ceremonias de duelo al rey difunto, consensuar con sus teólogos y consejeros la titulación real con la que anunciar su nuevo gobierno y organizar el evento de su coronación oficial. En lo referente al duelo, es interesante destacar que algunos expertos han interpretado algunos ostraca depositados a modo de depósitos en el Valle de los Reyes como representaciones –de creación popular, no oficial– del sucesor al trono, con aspecto desaliñado, los ojos llorosos y la barba y el cabello sin cuidar: DESROCHES-NOBLECOURT, Chr.: «Une coutume égyptienne méconnue», *BIFAO*, 45, 1947, 185-232.

144. Véase la descripción de la sucesión inmediata al trono de Amenemhat II en la biografía de Amenemheb: *Urk.* IV, 895,17-896,9; texto en GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio...*, 2002, 129-133.

145. MURNANE, W. J.: *Texts from the...*, 1995, 230-233 (coronación de Horemheb con periplo después de la ceremonia: *Urk.* IV, 2213-2120); y BREASTED, H.: *Ancient Records II*, Chicago, 1906, 90-92 (viaje de Hatshepsut con ascensión y coronación: *Urk.* IV, 255-265).

146. Los estudios principales de esta ceremonia ritual en las provincias son FRANKFORT, H.: *Reyes y dioses...*, 1983, 123-139; HELCK, W.: «Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramesseumspapyrus», *Orientalia*, 23, 1954, 383-411; y SETHE, K.: *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysteryspielen*, Leipzig, 1928. Entre otros motivos, incluía una dramatización del conflicto mítico entre Horus y Seth en la que el monarca, tras luchar contra los seguidores de Seth, se proclamaba vencedor y “señor de los dioses”.

147. Véase la escena bien conocida del sucesor de Tutankhamun, Ay, dirigiendo los rituales de la Apertura de la Boca frente a la momia del rey difunto en los muros de la célebre tumba KV 62.

148. De ahí sus apelativos “señor de rituales” (*nb jr-jht*) y “oferente” oficial (*htp-dj-nsw*).

149. BARTA, W.: «Königskrönung», *LÄ*, 3, 531-533.

detalles de las coronaciones de Hatshepsut, Thutmosis III y Horemheb. En general, puede asumirse que la coronación era, al igual que la ascensión inmediata, un evento de tintes no sólo políticos sino religiosos y míticos para el país y el pueblo. En primer lugar, esto se debía a que los egipcios entendían este evento como una conmemoración de la creación original del mundo llamada “la primera vez” (*zp-tpy*). En términos cosmogónicos, esta “primera vez” aludía al acto inicial de la creación del universo y la humanidad por el dios demiurgo¹⁵⁰. Con su coronación, el monarca asumía los poderes de la divinidad para poder crear, extender y promover la vida, la cultura y la justicia (*maat*) en Egipto, así como la capacidad “monstruosa” para aniquilar al caos y a los enemigos del país (*isfet*).

Ante la magnitud de la ceremonia, la coronación consistía en distintos episodios dramáticos de gran relevancia que pretendían la transfiguración del nuevo rey, la renovación de sus poderes y la aprobación de los dioses. La “unión del Alto y Bajo Egipto” (*sm3-t3wy*) y la carrera ritual alrededor del circuito de los muros (i.e., los confines del mundo) constituían el inicio de la ceremonia. Además, el monarca mostraba su disposición a regir y beneficiar al país con dos ritos: por un lado, disparaba con arco una flecha a cada uno de los cuatro puntos cardinales para tomar posesión del territorio y proclamar el alcance de su poder¹⁵¹; y por otro, alzaba el pilar *djed* (*sʿhꜥ dd*) junto a una rama *jm3*, símbolos de equilibrio, estabilidad y del sometimiento de las fuerzas sethianas por Horus y Osiris¹⁵². A continuación, el monarca era aceptado por los dioses mediante un bautismo que lo transformaba en la encarnación de Horus, se presentaba su titulación real definitiva¹⁵³ y Thoth y Seshat la escribían en el árbol *ished*. Además, mediante un rito simbólico de lactancia, el rey recibía de Neith la leche divina que le otorgaba los poderes de un dios¹⁵⁴.

150. Dependiendo de la tradición particular, i.a., Atum, Re o Nefertem (Heliópolis), Ptah (Menfis), Amun (Tebas), Thoth (Hermópolis) o Khnum (Elefantina). Para un estudio de los diferentes relatos de creación del universo, véase ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Connecticut, 1988. Para un análisis del poder fertilizador del monarca, véase CERVELLÓ AUTUORI, J.: *Egipto y África...* 1996, 141-151.

151. Este acto tenía una significación muy especial ya que el verbo *st* no sólo significa “lanzar una flecha” sino también “fecundar, eyacular”; con esta acción ritual el rey dejaba constancia de cuáles eran sus territorios a la vez que manifestaba su carácter demiurgo, fértil, generador de paz y vitalizador del país. Véanse O’CONNOR, D.: «Eros in Egypt», *Archaeology Odyssey*, 2001 (online: 12.03.2014); y DERCHAIN, Ph.: «Symbols and Metaphors in Literature and Representations of Private Life», *Royal Anthropological Institute News*, 15, 1976, 7-10.

152. ALTENMÜLLER, H.: «Djed-Pfeiler», *LÄ*, 1, 1100-1105.

153. Para la configuración de la titulación real, véase LEPROHON, R. J.: *The Great Name...*, 2013, 5-12; para la distribución de una titulación (i.e., Thutmosis I) a lo largo del imperio y su transmisión de papiro a epígrafe, véanse los comentarios en GALÁN ALLUE, J. M.: *El imperio egipcio...*, 2002, 46-47.

154. LECLANT, J.: «Le rôle de l’allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement», *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions – Tokyo and Kyoto 1958*, Tokyo,

El monarca aparecía entonces ante las principales autoridades religiosas, políticas y administrativas con toda la regalia faraónica: ropajes, cetros, pectorales, diademas, joyas y las coronas, principalmente la Corona Roja y la Corona Blanca (*wrty ḥq3w* “las dos grandes de magia”), las cuales eran percibidas como diosas que dotaban al monarca de poder divino. Una de las recitaciones inscritas para la eternidad en el interior de las pirámides de los reyes del Reino Antiguo (i.e., *Textos de las Pirámides*) hace referencia al poder que una de estas coronas infundía al monarca al ser dispuesta sobre su cabeza: “¡Oh Corona Roja! ¡Oh Bucle [de la corona]! ¡Oh Magnífica! ¡Oh Grande de Magia e Implacable! Garantiza que el respeto hacia mi sea el mismo que hacia ti; asegúrate de que el temor hacia mi es el temor que a ti te tienen; haz que la aclamación que yo reciba sea la misma que la tuya; fomenta que el amor por mi sea el que te profesan. Dispón mi cetro *Ba* ante los vivos, coloca mi cetro *Sekhem* al frente de los espíritus *aju* y asegúrate de que mi daga sea firme contra mis enemigos”¹⁵⁵.

La entronización del monarca suponía la conclusión de la ceremonia de repetición de la “primera vez”, la segregación definitiva del postulante de mundo de los mortales y su presentación como nueva encarnación de Horus. Como explica un tratado teológico del Reino Nuevo: “el dios Re ha situado al soberano en la tierra de los vivos eternamente para que juzgue a los vivos, satisfaga a los dioses, traiga Maat al mundo y derrote al caótico Isfet”¹⁵⁶. Estas cuatro vertientes –la humanidad, los dioses, la protección de Maat y la aniquilación de Isfet– marcaban el programa político y religioso de todo soberano. En otras palabras, las principales tareas del monarca eran gobernar e impartir justicia sobre los vivos, emplear su autoridad para extender la *maat* por el mundo, ofrecer este equilibrio social y cósmico como ofrenda a los dioses y garantizar con el uso de la fuerza y la magia que los territorios y sus gentes vivieran en paz y armonía.

La correlación entre las distintas funciones del rey egipcio era evidente. Las acciones del rey eran justas y beneficiosas (lit. “actos dulces” - *ndm zpw*) para su pueblo y así legitimaba su rol ante los dioses. Como protector del país, el rey era visto como un “muro protector de Egipto” (*m-jbw-ḥ3 Kmt jnb n ḥmt*), “el amparo del país” (*jnh B3qt*) o “el defensor de las provincias” (*mwnf nw sp3wt*). Además, el rey era pío y fiel (*3-jb*) con las creencias tradicionales, realizaba donaciones a los templos de los dioses, escuchaba a su pueblo (*sdmw*)¹⁵⁷ y se encargaba de organizar las ceremonias de

1960, 135-145.

155. TP^w 221, Pir. §§196a-197f.

156. ASSMANN, J.: *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Múnich, 2006, 206 (trad. del autor).

157. *Merikare* ls. 131, x+5,4-133, x+5-7: *hn rmt 3wt nt ntr* [...] *rmm=sn jw=f hr sdm* “Ayuda a la humanidad, el ganado de dios [...] Cuando ellos lloran, él (el rey) les escucha”.

todo el país como único oficiante ante los dioses¹⁵⁸. La relación *do ut des* con el panteón y las instituciones sacerdotales permitía establecer un equilibrio social, económico y religioso en el territorio y, sin duda alguna, su nexa con los dioses le destinaba a liderar la fe del pueblo. Como mediador de la humanidad (*rhyt*) ante los dioses se hacía representar en los templos de Egipto ofreciendo orden y justicia a las divinidades. Con este simple acto de ofrenda justificaba su papel en el universo como garante, protector y guardián de la creación divina. A cambio, como hijo de los dioses, recibía de ellos vida, protección y sabiduría para cumplir su destino.

Como garante del plan divino, el monarca se convertía en la némesis de las fuerzas cósmicas del caos y de los enemigos políticos del país. De ese modo, lo mítico y lo terrenal confluían en sus intentos por mantener los territorios y límites impenetrables para los ejércitos extranjeros y todo oponente cósmico. Cuando el monarca aparecía “golpeando al extranjero” (*hwj h3swt*) en tablillas, estelas o en los muros exteriores de cada templo, en realidad estaba asestando un ataque mortal mágico a toda fuerza, humana o cósmica, que quisiera imponer el caos. Por ello, en el antiguo Egipto atacar al enemigo no era visto solamente como una acción político-militar sino como un acto de justicia universal y devoción a la diosa Maat. Numerosos ejemplos muestran la personificación del caos cósmico en la figura de enemigos políticos, convictos o víctimas de sacrificio:

- en tablillas del Dinástico Temprano observamos la representación de individuos que fueron ejecutados en rituales para el monarca
- en la Dinastía I –reinos de Aha y Djer– se sacrificaron cientos de oficiales y sirvientes que fueron enterrados junto al soberano
- en el reinado de Amenhotep II se ejecutó a siete príncipes de Qadesh cuyos cuerpos fueron traídos a Egipto atados a los mástiles de los barcos egipcios y luego se les expuso colgados de los muros del templo de Amun-Re de Karnak (Tebas) y de Amun en Napata (Nubia) para expresar el alcance de la autoridad del monarca desde Asia hasta África
- en el reinado de Ramsés II, para el enterramiento en Tebas de su hijo Anherkhepeshef, se llevó a cabo un ritual de sacrificio con cuatro individuos que fueron asesinados de manera violenta

Es evidente que cada una de las acciones del rey contra el enemigo integraba aspectos políticos, estratégicos, propagandísticos y hasta míticos en su deber con los

158. A efectos prácticos, el monarca delegaba su poder como único oficiante de los templos a los sacerdotes y ritualistas de cada lugar de culto del país. Véase el título que recibía el monarca en su calidad de “señor de las ceremonias” y su autoridad en la entrega de ofrendas en n. 148 arriba.

dioses y la *maat*. La violencia, por lo tanto, era algo más que un mecanismo de protección del país y servía como sistema de estructuración e integración social, económica y religiosa.

Sin embargo, los mecanismos para la protección del país y la destrucción de los enemigos eran múltiples e iban más allá de la violencia física. Por un lado, los nombres, epítetos y fraseología de los reyes en monumentos e inscripciones no sólo manifestaban las intenciones políticas y teológicas de un monarca sino que además estaban cargados de potencia mágica o simbólica: por ejemplo, nombres como *Shtp-jb-t3wy* de Amenemhat I (“aquél que pacifica el corazón de las Dos Tierras”), *K3-w^cf-t3wy* de Amenhotep I (“toro que somete las Dos Tierras”), *K3-nht mry-R^c ptpt h3st nbt hr tbt^y=f* de Amenhotep III (“toro victorioso, amado de Re, que pisotea toda tierra extranjera bajo sus sandalias”) o *Shr-jb-ntrw Tkn-h3swt* de Nectanebo I (“los dioses aman al que aplasta las tierras extranjeras”) no sólo servían de propaganda política y manifestaban la aspiración de la corona a controlar todo poder rebelde –interno o foráneo¹⁵⁹– sino que ejercían una función apotropaica, mágica y de buen augurio.

Por otro lado, como protector del vínculo entre lo divino y lo humano, el faraón también participaba de las estrategias mágicas y ocultas contra los enemigos. Si la titulación real y la iconografía oficial hacían referencia a la combatividad del monarca contra el caos y los enemigos políticos, el protocolo real incorporaba numerosos artificios mágicos para ayudarle a combatirlos. Mediante prácticas de magia simpática con representaciones de los arquetipos del enemigo egipcio sometido o derrotado (i.e., el nubio, el libio, el asiático), el pensamiento egipcio entendía que se controlaba, repelía o aniquilaba dicho oponente: e.g., cabezas del enemigo que conforman el alféizar de las ventanas; estatuas de soldados extranjeros de rodillas y con los brazos atados; figurillas de execración con los nombres de los pueblos enemigos; guerreros extranjeros representados en peldaños de la sala del trono para ser avasallados por el monarca a su paso; sandalias del rey con el símbolo del conjunto de los enemigos de Egipto (i.e., los Nueve Arcos) bajo su suela para aplastarlos y someterlos al andar; bastones del monarca (e.g., Tutankhamun) con representaciones del enemigo en sus mangos para ser hostigados cuando el soberano los agarrase; carros de guerra con rostros de oponentes en el canto de cada rueda para ser oprimidos mágicamente a

159. El ataque a las fuerzas del mal también comprendía la posibilidad de reconocer enemigos internos a los que identificar con el caos y el desorden (*isfet*), como en el caso de un enfrentamiento civil o un rey que desobedeciera a sus ancestros. Véanse el caso del rey Mentuhotep II en un relieve de una capilla de culto en Gebelein atacando a un egipcio del norte (HABACHI, L.: «King Nebhepetre...», 1963, 16-52 (39-40, fig. 17); y la represalia de un rey egipcio desde el Más Allá hacia un sucesor suyo que no respetase sus decisiones (MORALES, A. J.: «Threats and warnings to future kings: The inscription of Seti I at Kanais (Wadi Mia)», Z. Hawass y J. Houser-Wegner (eds.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, Cairo, 2010, vol. 1, 387-411).

cada giro, etc. Estas representaciones formaban parte del protocolo ritual y de los convencionalismos intelectuales, mágicos y supersticiosos que rodeaban la figura del monarca y le asistían en su propósito de proteger el país.

No es de extrañar, considerando la condición “monstruosa” del rey en su confrontación con el mal, que fuera común el lenguaje figurado y las metáforas que realzaran el terror (*hryt*) que debía infundir el soberano a sus enemigos, el miedo (*snd*) que debía extender entre sus contrincantes, la reputación (*šfyt*) que alcanzaba como combatiente sin igual y la gloria (*bšw*) que los dioses y la humanidad le otorgaban después de cada envite cósmico o político que conseguía repeler. En ese sentido, iconografía y texto se unían para inmortalizar la imagen del rey como una fuerza constante, salvaje, despiadada y terrorífica que aniquilaba con su brazo a los ejércitos y sometía con su magia a las fuerzas del mal: la representación del rey como león, esfinge, toro, grifo o halcón le dotaba de los poderes extraordinarios de estos animales, iconos de lo sobrenatural: fuerza, velocidad, ferocidad e indomabilidad. Además, a través de los múltiples aspectos que adoptaba en los textos, el rey demostraba su multiplicidad de formas, capacidades y poder ilimitado: se podía transformar en “un cocodrilo que se alimenta del fugitivo” (Thutmosis I)¹⁶⁰, podía tomar el aspecto de “un joven toro de cuernos afilados” (Amenhotep III)¹⁶¹, se convertía en un “grifo que causa una masacre en tierras extranjeras” (Ramsés III)¹⁶² o “se enfadaba contra sus enemigos como una pantera” (Piye)¹⁶³. Esta complejidad no sólo simbolizaba la naturaleza divina del soberano sino la unidad y fuerza de la creación integrada en su persona¹⁶⁴, su capacidad generadora frente a su poder destructor y, en definitiva, al dios benefactor frente al monstruo exterminador.

4. CONCLUSIÓN

El estudio de las fuentes textuales, iconográficas y arqueológicas en Egipto refleja que la geminación del rey examinada por Kantorowicz en el marco de la teología política medieval encuentra numerosas correspondencias en las monarquías antiguas, especialmente en la monarquía faraónica. La doble naturaleza de la persona del rey egipcio explica la multiplicidad de imágenes que las fuentes oficiales y populares ofrecían en ambos planos, divino y terrenal. Mientras los documentos oficiales acentuaban y consolidaban al rey sagrado asociado al mundo de los dioses, protector de la

160. *Urk.* IV, 84, 12.

161. *Urk.* IV, 1230, 16-18.

162. Véase HSU, S.-W.: «The ‘Griffin’ as a visual written image for the king», *GM*, 231, 2011, 45-56.

163. *Urk.* III, 17.

164. HSU, S.-W.: «Figurative Expressions...», 2013, 1-18 (15).

creación y adversario del caos cósmico y social, la evidencia procedente de contextos más innovadores, contestatarios y populares era más proclive a despojar al monarca de su divinidad y centrarse en el carácter humano, mortal y falible de su persona. Esta dialéctica respondía a la exploración intelectual, teológica y política que el propio pensamiento egipcio desarrolló durante tres milenios, aspirando a entender y explicar el mundo, lo divino y, sobretodo, la naturaleza de la institución terrenal que regulaba, descifraba y conectaba ambas esferas. La propia especulación teológica y política de los antiguos egipcios manifiesta la complejidad de la persona geminada del monarca y de su autoridad, que no sólo comprendía aspectos de gobierno de este mundo sino facetas de lo mágico, esotérico y arcano. Dicha heterogeneidad justifica la ambigüedad de nuestras interpretaciones.

El estudio de los orígenes y evolución de la monarquía egipcia, desde su constitución formal en tiempos de Narmer en la Dinastía I hasta su subordinación a poderes extranjeros a finales del Primer Milenio a.C., nos ayuda a percibir las distintas formas adoptadas por la institución como ente político y religioso. Expresiones del comportamiento más humano y menos formal del rey aparecen en la literatura desde el Reino Medio hasta la época grecorromana. Estas referencias constituyen una prueba incuestionable de que los egipcios eran conscientes de la vertiente humana de su soberano; dicha percepción permitía juzgar o censurar su comportamiento pero no causaba dudas en el desempeño de su papel como rey en el trono.

Sin embargo, los principios fundamentales que explican la supremacía de la persona divina en el rey hunden sus raíces en el pensamiento mítico, en creencias antiguas y en la necesidad de conocer y estructurar el universo a través de su persona. Estos principios conformaron el dogma y la base ideológica de la realeza divina y, con el tiempo, dieron forma al arquetipo de la corona y de la autoridad que se transfería de un titular a otro. El fundamento de la monarquía egipcia, por lo tanto, residía en la posición central que ocupaba el rey en el cosmos como agente para los dioses y los humanos así como en la naturaleza excepcional de su ser geminado: efímero y sobrenatural, humano y deificado, creador y destructor. En realidad, el monarca egipcio era todo aquello que los humanos no podían ser pero necesitaban para el gobierno del país y el cosmos. El pensamiento egipcio lo elevó a la categoría de un dios pero necesitaba retenerlo en el mundo para que cumpliera con su función de guía, protección y aniquilación. Ubicado entre dos mundos, el divino y el humano, y coexistiendo en dos tiempos, el cíclico y el lineal, el rey asumía poderes inigualables para crear como demiurgo y destruir como aberración, pero a su vez se convertía en víctima social y cósmica. Su confrontación con el caos, las fuerzas del mal y los enemigos políticos desgastaba y dañaba sus facultades. En esa coyuntura, el rey solamente podía recuperar su potencia como dios mediante rituales o reencarnándose como Horus en un nuevo reinado.

En la presente contribución se han identificado los rituales fundamentales de la monarquía, explicados desde la perspectiva dogmática de las transformaciones constantes del rey. Desde la ascensión al trono en el primer amanecer de la muerte del predecesor o la solemnidad y significado del ritual de su coronación hasta los rituales de renovación *Sed* y *Opet* o culto al *ka* del monarca, todas estas prácticas confluían en el propósito de divinizar la figura del rey, dotar a su persona de un mayor potencial y celebrar su autoridad como Horus del país. Además, el aparato ideológico de la corona transmitía y consolidaba el prestigio del monarca a través de su intervención decisiva en la organización del país, la preservación del culto en los templos y la defensa de los territorios y personas. Los casos de Amenhotep III y Ramsés II se entienden como la consecución de dos mecanismos ideológicos: el reconocimiento al prestigio del líder político y la culminación de su deificación. Uno debe asumir, además, el impacto que tuvo el esplendor alcanzado por Egipto como un auténtico imperio en Asia y África. En contraste, los reinados de Hatshepsut y Akhenaton revelan resultados dispares al modificar elementos esenciales del dogma de la realeza. En el caso de Hatshepsut, la asimilación de aspectos tradicionales de la realeza en su programa de apropiación gradual de poder (i.e., de princesa a reina regente y luego faraón) le permitió moderar la influencia del joven Thutmosis III, consolidar su autoridad y convertirse en una de las mujeres más poderosas en tres mil años de historia faraónica. Por el contrario, el “experimento” repentino de Akhenaton prescindió de fundamentos previos de la monarquía; a la vez, las innovaciones de Amarna y el Aton no consiguieron responder a cuestiones de orden social, política internacional y creencias en el Más Allá. Tras la muerte del monarca “hereje”, la vuelta a los cultos tradicionales y al modelo de monarquía clásica bajo Tutankhamun, Ay y Horemheb puso fin a este breve periodo reaccionario contra el predominio del culto de Amun-Re en el Reino Nuevo.

Esta contribución también ha examinado los mecanismos de gobierno, dominio y sanción a disposición del monarca egipcio, incluyendo el uso de la violencia por medios físicos o mágicos. En el mundo antiguo, religión y magia eran aspectos que estaban estrechamente vinculados. En Egipto, la representación del rey ejecutando rituales ante los dioses en los muros de los templos revela que solamente él –un igual– podía encarar deidades. Esta exclusividad no se debía a una convención artística sino teológica ya que un ser humano no podía dedicar culto oficial a un dios¹⁶⁵.

165. Por razones de *decorum* las figuras del rey y los dioses no aparecieron acompañadas de individuos de la elite hasta el Reino Nuevo, cuando nuevas convenciones teológicas, intelectuales y artísticas permitieron la representación de personas ante un dios o el rey. En cuanto a la facultad de dirigir rituales, el rey siguió siendo representado como el máximo oficiante ante los dioses en los templos salvo contadas excepciones (e.g., el Alto Sacerdote Amenhotep a finales de la Dinastía XX). En la práctica, los

Eso significa que el rey era el ritualista ideal, pero también era el modelo ejemplar de taumaturgo con conocimientos mágicos y esotéricos para dominar o destruir fuerzas oponentes, cósmicas o terrenales. Por eso, entre otras prácticas atestiguadas en las fuentes textuales e iconográficas, en este trabajo se han examinado la potencia mágica y apotropaica de su titulación, nombres y epítetos, el uso de la magia simpática para someter o destruir al enemigo y la identificación del monarca con animales salvajes o mitológicos con poderes sobrehumanos.

Finalmente, señalar que para el antiguo egipcio muchas de las distinciones que se plantean aquí sobre la realeza egipcia eran irrelevantes. Más allá de nuestro interés por distinguir aspectos de la persona geminada del rey y analizar la naturaleza y significado de cada vertiente, al egipcio no le costaba reconocer las facultades humanas de su monarca ni admitir el componente divino de su persona¹⁶⁶. En su percepción, el rey pertenecía a ambos mundos y a ninguno.

sacerdotes y ritualistas de cada templo podían ejecutar los rituales en el nombre del rey (véase n. 158 arriba).

166. Como resume *Merikare* ls. 115,x+4,2-118: “La realeza es una hermosa función; no tiene hijo ni tiene hermano que mantenga su monumento. Es un individuo sólo quien puede ennoblecer al otro. El hombre debe actuar para el que estuvo antes que él, de modo que aquello que hizo quede inmortalizado (precisamente) por el que le sucede” *j3wt pw nfrt nswyt nn s3=s nn sn=s sw3h mnw=k jn w^c s(j) mnh ky jrj s(j) n tj hr-h3t=f m-mryt smnh jrjt.n=f jn ky jiy hr-s3=f*.