

La Nobleza reinventada (II)¹

Mara Castillo Mallén²
Submetido em Agosto/2015
Aceito em Agosto/2015

RESUMEN:

Continuación de trabajo anterior, centrándome en la utilización del elementos religiosos como estrategia de control y acaparamiento económico.

Palabras clave:

nobleza, ideología, piedad personal, simbolismo

ABSTRACT:

Continue with my previous work, now focusing on the use of religious elements as control strategy and economic hoarding.

Key-word:

¹ Nota do Editor: a primeira parte foi publicada na edição número 7 de Junho de 2015.

² Doctora em Egiptologia - Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica - Espanha
mcastillo@auie.org.es

Proximidad a los dioses

Continuando con nuestra exposición, iniciada en el artículo anterior publicado en este mismo medio³, estamos en condiciones de aportar una pieza más que complete nuestro mosaico presente también en la tumba de Sa-mut donde se revela espléndidamente la hipótesis que estamos defendiendo.

El difunto, consecuente ideológicamente con los nuevos tiempos que él ha ayudado a hacer prosperar, informa de sus virtudes en un discurso que no difiere de los más comunes de la realeza. Veamos cómo lo trasmite Wilson⁴:

«There was a man of Southern Heliopolis, a true scribe in Thebes, whose name of his mother was Si-Mut, called Kiki, justified. Now his god took notice of him and instructed him in his wisdom. He set him upon the way of life, for the sake of protecting his body. The god knew him as a child, and noble nourishment was ordered for him»

Del pasaje⁵ lo más sorprendente es la afirmación del difunto conectando habilidad, profesionalidad e intervención divina. Sa-mut es un genuino tebano, cuya madre estaba ligada al culto de la diosa Mut y que en virtud de su categoría es seleccionado por la divinidad que tuvo noticias de sus cualidades y lo destacó para ser instruido en la sabiduría. No hay referencia ni agradecimiento al faraón, un hombre excelente consigue el reconocimiento de su entorno y alcanza una posición preeminente en su comunidad porque su valía se demuestra, tanto si el rey lo quiere como si no, ya que la decisión ha pasado de sus manos a otras mucho más poderosas. Frente a la elección celestial los designios reales no tienen efecto alguno. Ascendencia, adscripción territorial y vinculación divina blindan al personaje, se remarca su condición especial e independiente haciendo constar la antigüedad de la gracia por el recurso a la elección en la infancia. La divinidad protectora lo “*conoce desde que era un niño*” y por los planes dispuestos para su vida “*se ordenó* (lógicamente por parte del dios)” la nutrición adecuada a su noble condición, distintiva y controlada por quien que lo ha tomado bajo su amparo. La similitud con los textos reales

³ Revista Mundo Antigo, Ano IV, V.4,N° 7-Junho-2015, págs. 209-234.

⁴ “The Theban Tomb (No. 409) of Si-Mut, Called Kiki”, *JNES* 29, No 3, 1970, pág. 190.

⁵ Un ajustado análisis del texto, dimensiones oníricas y adscripción al terreno de la ficcionalidad se encuentra en el artículo de Antonio Loprieno, “Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories”, *PdÄ*, 10, págs. 39-58. El autor pone de manifiesto la condición antropocéntrica que se desprende de la “nueva teología solar”, alcanzando una suerte de “privatización de la historia”, lo cual puede ser considerado, a la luz de sus conclusiones, como la definitiva sustitución del interlocutor válido –el rey– por una relación directa noble-divinidad. La afinidad lograda por ambos elementos desplazaría la intermediación entre la masa y la divinidad desde la figura real hasta la jerarquía nobiliaria; afirmaciones como las de Amenhotep, hijo de Hapu y otras similares avalan la hipótesis, mientras que la realeza debe permanecer encorsetada por su condición abstracta.

en los que se alardea de una elección temprana y realizada por deseo divino es incuestionable.

La narración además participa de requisitos para ser considerada en una esfera trascendente⁶ y literaria al articularse usando deliberadamente el estilo indirecto: “*Había un hombre.....*”, en lugar del más común, “*Yo soy un hombre, yo soy un dignatario, etc.*” También en este caso es posible avanzar una periodización que comienza en la dinastía XVIII con la segunda afirmación y concluye en época ramésida, orientando la percepción del lector a designios superiores.

Del mismo modo, incluso en actuaciones más vinculadas a organismos palaciales, el noble adoptó un estilo premeditadamente oracular, infundiendo en sus inscripciones un aura de intimidad con el mundo trascendente que tuvo como consecuencia desactivar la hegemonía faraónica sobre aspectos muy puntuales de la organización del estado. Ilustran la tendencia personalidades prominentes vinculadas a sectores tan sensibles del aparato gubernamental como para ser capaces de establecer un *corpus* organizado en torno a los mismo criterios de familiaridad con los dioses y extrañamiento del soberano.

En los momentos de transición entre las dinastías XVIII y XIX, una de sus figuras más representativas, el tesorero Maya transmitió, por medio de inscripciones en su tumba menfita, su adhesión al ensayo legitimista, al estilo de Habermas⁷ que venía siendo puesto en práctica. Su descubridor nos habla así del hallazgo⁸:

...Part of it was Maya's address to visitors to his tomb: 'to the people who come and want to divert themselves in the West and to have a walk in the District of Eternity', the latter meaning the Saqqara necropolis; an early reference to 'tourism'. The continuation of the text is in some ways even more interesting since it consists of a laudatory autobiographical account of Maya's career and his relationship with Pharaoh.

...**The governance which came into being through me, as something that was ordained for me by my God since my youth**, the present of the King having been granted to me since I was a child. I happily reached the end [of my career], enjoying countless favours of the Lord of the Two Lands...**In the beginning I was good, in the end I was brilliant**, one who was revered in peace in the temple of Ptah. I carried out the plans of the King of my time without neglecting anything he had

⁶ Ver Loprieno, *op. cit.* pág.48.

⁷ El problema de la legitimidad y su confrontación con el proceso racional en las sociedades ha venido ocupando las reflexiones del autor. Destacamos aquí dos ejemplos que pueden ser consultados para su aplicación al estudio de los procesos evolutivos concernientes al Reino Nuevo: *Toward a rational society*, Londres, 1971 y *Legitimation crisis*, Londres, 1976.

⁸ Geoffrey T. Martin, *The Hidden Tombs of Memphis. New Discoveries from the Time of Tutankhamun and Ramesses the Great*, Londres, 1991, pág. 172-173

commanded...[I made splendid?] the temples, fashioning the images of the gods for whom I was responsible. I entered face to face to the August Image⁹...

La *modestia* del autor se manifiesta en la *sucinta* descripción de sus logros. El tono general de su autobiografía irradia la esencia de la piedad personal como máximo exponente de una clase social *volcada en la espiritualidad*, cuya única aspiración es la contemplación de la divinidad... ajena por completo al refinamiento material como es evidente por el registro artístico de su tumba.... En otras palabras, quien así se manifiesta depende en muy poca medida del faraón reinante, sea éste quien sea, es dueño de su presente y utiliza instrumentalmente el recinto funerario que le es propio para hacer una afirmación de su poder. Nuevamente estamos ante una declaración que acentúa el componente providencial frente a la acción del rey. Maya se sabía un protegido de las divinidades y esta relación le aseguró acceso a los más altos niveles del estado, personalizado en el disertación por el propio faraón, que juega aquí un papel secundario, al integrarse en la narración como una consecuencia más de los designios que acompañan al noble desde su nacimiento y no como el responsable de su carrera.

Como sucede en el Reino Nuevo con las victorias militares, el triunfo del noble en el desempeño de sus funciones estaba fatalmente escrito en el cielo, ni siquiera era preciso alardear de aprendizaje, se da por supuesta su valía y él mismo se encarga de manifestarlo con esa contundente declaración: “*yo era bueno al principio y al final era brillante*”¹⁰

Al margen de la originalidad que destaca Martín en las palabras que el difunto reserva a los visitantes de la necrópolis, cabría profundizar en la capacidad del *Distrito de Eternidad*, como factor de concienciación en el proceso de participación activa, de asunción de modelos, concebidos por la clase dominante para garantizar su plena aceptación, no sólo por la clase dominada y como tal objeto del discurso ideológico implícito, sino por la propia emisora del mensaje¹¹, interviniendo en la autoalimentación del sistema¹².

⁹ La afirmación parece translucir la decisión del noble de rendir cuentas de su actuación a la propia divinidad, en una relación intimísima.

¹⁰ La afirmación también participa de una doble asignación, tanto al complejo material como al espiritual, al posibilitar la conexión con su nivel *post-mortem*, debido a la oración que concluye el discurso: «*uno que fue adorado en paz en el templo de Ptah*».

¹¹ A este respecto ver mi artículo “Algunos apuntes sobre los “Hijos Reales” en el contexto de la dialéctica nobleza-realeza durante el inicio del Reino Nuevo”, *Actas del IV Congreso Ibérico de Egiptologia*, Lisboa, 2010, págs. 221-236.

¹² Todo la elaboración supraestructural que afecta a la clase dirigente egipcia contradice la afirmación de que la ideología dominante florece cuando los modos de producción están maduros. En realidad la madurez del modo permite una mayor visualización precisamente porque el proceso concluyó y ha sido deglutido hasta el punto de poder mostrarse sin causar tensión social. En nuestro caso la afirmación afecta tanto a la masa trabajadora como al icono elegido por la clase dominante, es decir al faraón.

Como Sa-mut, ambos se sienten, y así lo afirman, elegidos desde su más tierna infancia, partícipes de unas creencias formuladas de acuerdo a sus intereses de clase, cuya puesta en práctica es incompatible con la defensa de una hegemonía faraónica, el grupo se ufana de la superioridad material, y espiritual¹³ con que han sido bendecidos.

Durante el gobierno de Ramsés III, un documento del noble Bakenkhonsu describe con estas palabras uno de sus trabajos¹⁴:

(Je fis pour Amón) des choses utiles dans son temple, en ma qualité de grand directeur des travaux dans Thèbes au profit de son fils, issu de son corps, le Roi Ousimârê-Pélu-de-Rê, le fils de Rê, Ramsès-aimé-d'Amón, auteur de mémoriaux pour son père Amón qui l'a placé sur son trône. – Fait sous la direction du Premier prophète d'Amón Bakenkhonsu, j.v.

La conclusión lógica, la esencia última de su afirmación es rotunda: sus acciones, la tarea de su vida, se realizan *para la divinidad de Tebas*, en provecho de su hijo terrenal que trabaja, como destaca en la leyenda, *para quien le ha colocado en el trono*. Mucho más que la simple aplicación de un modelo protocolario, más allá del *decorum*, en el Reino Nuevo el papel del faraón está en manos de su nobleza y ésta no escatima oportunidades para recordarlo.

El noble Setau participaba de una ideología similar a las precedentes cuando en su inscripción autobiográfica afirma en la traducción de Wenté¹⁵:

He appointed [me] chief steward of Amón in the Southern City (i.e., Thebes), and I [carried out] my [function]s while I was overseer of the treasury and festival leader of Amón, (holding) a pair of golden braziers in my hand(s), presenting them to his countenance extolling His [Majesty], cleansing the Lord of the Two Lands every time he appeared in state, and adoring [Amón] on behalf of the sovereign...

La acumulación de funciones y el modo de compatibilizarlas, con la excepción del último cargo -jefe del festival de Amón- que podría tener una connotación más temporal, es buena prueba del grado alcanzado por la élite dominante en el Reino Nuevo y más significativa aún es la certificación de que el faraón es un ausente en la capital, una circunstancia que, aun no constituyendo una novedad para la Egiptología, transita como una sombra en los estudios de la administración y fundamentalmente en análisis políticos. Los nobles llevaban las riendas del Estado, el faraón jugaba un papel cada vez más simbólico y de representación y la figura divina con frecuencia se convertía en aliada del oligarca frente a la realeza por medio de un discurso eficaz aunque bien estructurado

¹³ En la concepción que Marx y Engels proponen para ambos conceptos: «La clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante», *German Ideology*, Londres, 1965, pág. 61. Las palabras resaltadas en cursivas se encuentra así en el original.

¹⁴ Yoyotte, “A propos de l’Obélisque unique”, *Kémi*, XIV, 89, n° 1, págs. 82-83.

¹⁵ “A New Look at the Viceroy Setau’s Autobiographical Inscription”, *Mél. G. Eddin Mokhtar*, vol. II, *BdE-IFAO*, 1985, págs. 347-360.

simbólica y protocolariamente. Nadie podría afirmar en la inscripción anterior que el virrey está relegando el papel del monarca, éste aparece, es alabado y se dan todas las circunstancias formales en su relación con los aristócratas, pero una lectura más profunda revela la independencia de actuación nobiliaria y la lejanía de los centros de poder monárquico.

El formalismo de la piedad personal

Conductas rompedoras que conllevan nuevas interpretaciones pueblan los estudios del Reino Nuevo y entre las más destacadas figura el fenómeno denominado “*Piedad Personal*” objeto de un pormenorizado estudio por parte de Assmann¹⁶, habiendo llegado a caracterizar dentro del mismo cuatro realidades distintas:

Formas de religiosidad local.

Formas de religiosidad domésticas e individuales.

Religión popular.

Nuevas formas de religiosidad que caracterizan al Imperio¹⁷ Nuevo y que difieren de la religiosidad tradicional.

La misma redefinición de las jerarquías conforma un sistema ideológico privativo del autor, siendo en ocasiones poco respetuosa con la documentación de la que disfrutamos para la época. No tratándose este trabajo exclusivamente de las manifestaciones religiosas, pero siendo ellas un claro reflejo condicionado de la ideología dominante, es obligado detenernos -si bien someramente- en la contradicción que encierran las cuatro nuevas fórmulas.

En primer lugar la religiosidad local constituye uno de los segmentos menos y más superficialmente estudiado en Egiptología, razón por la cual es arriesgado afirmar que sufriera variaciones que, por otra parte, no podemos saber si se produjeron en su vertiente oficial o en el sustrato no documentado -el popular- formando parte en tal caso del tercer punto. La misma crítica puede ejercerse sobre el segundo y tercer puntos, ya que *El Estado*, especialmente en su vertiente tradicional, *La Monarquía*, ha copado sistemáticamente

¹⁶ *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989; “State and Religion in New Kingdom Egypt”, *YALE*, 3, págs. 55-88, *Egyptian solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 1995, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Torrejón de Ardoz, 1995.

¹⁷ No estando en absoluto de acuerdo con este calificativo lo mantengo porque así caracteriza el autor las cuatro formas.

cualquier análisis y son pocos los estudios dirigidos a dar a conocer infra-niveles ideológicos. Egiptología y monumentalidad¹⁸ van unidas desde el nacimiento de la disciplina y así como en urbanismo siempre ha primado la búsqueda de grandes complejos palaciales y templarios a la consignación de poblados, ciudades, etc. -utilizando como excusa que los materiales se degradaban con facilidad mientras que otros edificios, refugio de doctrinas monolíticas, permanecían¹⁹-, en ideología, la tendencia fue adscribir a la dinámica palatino-estatal²⁰ y evidentemente al entorno monárquico²¹ cualquier modificación, renovación o nuevo procedimiento cultural con el que el investigador se enfrentara.

Estamos ante un problema metodológico, la religión que percibimos por medio de los textos, los templos, las necrópolis... la religión que nos legaron los egipcios y a cuyo estudio nos dedicamos, es sin duda el sistema ideológico impuesto desde las élites. Nada sabemos de las creencias populares, nada, aun cuando estudiemos esa irregularidad que constituye Deir el-Medina porque allí tampoco está el sustrato popular, allí está la clase media del país absolutamente vinculada a la élite²², dependiente ideológica y económicamente. Carecemos de paralelos suficientes como para atisbar los criterios que respaldaban las creencias populares y desde luego no existen categorías para definir una religiosidad individual, puesto que la expresión del vocablo RELIGIÓN, conduce por sí misma a un *corpus* ordenado y jerarquizado y la individualidad es una categoría que no se puede aplicar en Egipto faraónico en absoluto, salvo con una completa falta de criterio metodológico.

¹⁸ Monumentalidad de la obra arquitectónica, social, organizativa y de todo orden. Ver en este sentido la crítica de Moreno García entre otros en “The Cursed Discipline? The Peculiarities of Egyptology at the Turn of the Twenty-First Century en W. Carruthers. *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, Routledge, pp.50-63, 2014, Routledge Studies in Egyptology.

¹⁹ Afortunadamente cambia la tendencia y actualmente se reparten por diversos centros grupos especializados en arqueología del paisaje, espacial, etc. En Egipto, la monumentalidad, lo apabullante de las construcciones que han permanecido en pie, unido a un cierto gusto por lo estentóreo que acompaña a la disciplina desde el origen, han solapado realidades mucho más complejas de interpretar pero infinitamente más ricas históricamente.

²⁰ No confundir con el modelo Templo-Palacio Palacio/Templo, desgraciadamente.

²¹ Incluso cuando se hace recaer la responsabilidad de los cambios en la etérea *clase sacerdotal*, su origen palacial encierra la firme creencia, vinculada a la propia ideología del investigador, de que las categorías que se presentan como nueva sistematización de la función religiosa parten del seno de un grupo superior que las difunde mientras que la población las asume acrítica y sumisamente.

²² A este respecto me baso en el estudio de las clases sociales planteado por Karl Mannheim en su obra *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, 1987, el autor defiende que la clase media tiende a identificarse con la clase inmediatamente superior, razón por la cual en las diversas revoluciones que se han producido desde el siglo XIX, y pese a ser también uno de los elementos perjudicados por situaciones económicas o legislaciones restrictivas, jamás ha prestado soporte a la clase trabajadora, ni ha desarrollado estrategias de acercamiento. Esta es una de las razones por las cuales suele considerarse una especie de *limbo ideológico*, donde priman más el miedo y los intentos de emulación que la propia conciencia de clase. Identificar Deir el Medina con activos populares sería tanto como identificar en la ciudad de Madrid el barrio de Moncloa con los suburbios del este de la ciudad. o Silicon Valley con una típica ciudad representativa de la clase media estadounidense.

Sí podemos extraer conocimiento de prácticas religiosas desarrolladas por determinados grupos sociales en el seno de un movimiento característico de su singularidad, incluso las afirmaciones de individualidad, repito, deben necesariamente partir de un entorno *social*. El uno se expresa como tal frente al colectivo, sin el segundo el primero no tiene sentido y en consecuencia todo ejercicio de entendimiento que parta de una situación personal está condenado a obtener conclusiones sesgadas.

Por otra parte incluso en el contexto actual resulta difícil entender el proceso religioso de un país; por ejemplo, en el mismo estado español, si recurrimos para la investigación a los instrumentos que el aparato funcional estatal pone a nuestra disposición, es decir al modelo de la monarquía española y la Constitución y lo utilizamos para ejemplificar el caso de Egipto, nos enfrentaremos a una serie de contradicciones que forman parte de la práctica política y social diaria pero que sólo brotan y nos sorprenden al instituir las como vectores de análisis.

España se constituye legalmente en su norma fundamental, como un estado aconfesional en el cual toda creencia es aceptada y respetada por igual siempre y cuando su formulación no ataque los principios constitucionales²³. Sin embargo difícilmente encontraremos al jefe del estado haciendo ostentación de un culto que no sea el de la iglesia católica, apostólica y romana y lo mismo ocurre con el presidente del gobierno, ministros, alcaldes, etc. etc. periódicamente puede verse a estas personalidades en de actos específicamente vinculados a una determinada creencia que, lo queramos o no, es en definitiva la oficial del estado, nos extrañaría que el rey celebrara la circuncisión de su hijo al llegar a la pubertad (islam) o la aceptación de sus hijas como adultas responsables al cumplir 12 años (judaísmo), sin embargo encontramos perfectamente natural que el mismo monarca publicite el bautismo de sus vástagos, el alcalde acompañe una procesión religiosa -católica por supuesto-, aceptamos que edificios civiles como puedan ser ministerios u obras públicas (puentes, etc.) soportadas con los impuestos de creyentes y no creyentes, sean bendecidos en un acto religioso ajeno a cualquier práctica laica. Cuando un individuo de cualquier religión minoritaria accede a puestos de relevancia social no sólo mantiene en la esfera de lo estrictamente privado su *singularidad*, sino que se presta gustoso a ejercer la *oficialidad* que disfruta una religión preponderante y apoyada claramente por las élites del país. Con la documentación oficial en la mano y con el calendario de fiestas aprobado por

²³ Y aún esta afirmación es etérea puesto que algunas creencias religiosas mayoritarias, expresan verdades reveladas opuestas a la Constitución, sin que por ello ningún estamento político tome medidas. Existe en este sentido una especie de paréntesis jurídico que decide no actuar mientras la situación se mantenga bajo control.

las Cortes Generales, ningún investigador dentro de 2.000 años habría tenido elementos para hipotetizar acerca de las distintas religiones que compartían el territorio. La religión es una y el resto simplemente se tolera pero ni se apoya oficialmente, ni se difunde, ni su práctica constituye una sanción de prestigio social. Si esta es la realidad en el año 2015 (de la era cristiana por más detalle), resulta imposible trasladarnos al Egipto del Reino Nuevo y pretender rastrear en la documentación oficial cualquier signo distintivo de un modelo religioso que contraviniera la normativa escrita y no escrita, que pusieran en peligro el orden existente, habida cuenta de que la religión no es más que una categoría de la superestructura y como tal forma parte de un conjunto solidario, de modo que una variación en alguno de los elementos desemboca obligatoriamente en la modificación del sistema. Si somos capaces de apreciar una vertiente singular durante el período es porque las circunstancias socio-económicas han variado hasta el extremo de que tal fluctuación ha sido recogida por el vector, absorbida y nuevamente puesta en circulación desde el discurso, éste si es el camino para entender la mal llamada piedad personal. Por supuesto que en las dinastías XVIII y XIX hay una tendencia al individualismo, pero no es fruto de un principio racional del sujeto como ente específico, deriva de otro proceso que tiene su raíz en la Tebas victoriosa. En Egipto el individuo se afirma *frente* a la figura del monarca protector, al cual se ha desprovisto del halo metafísico anterior porque para los intereses de una élite concreta, autora de la especulación filosófica, es en estos momentos más necesario situar en el nivel trascendente al soberano, apartado del pragmatismo político y *volar* sin su apoyo. El individuo se relaciona directamente con la divinidad no por una necesidad de amparo como suele afirmarse, ni porque la inestabilidad sea tan grande que precise refugio, el noble usa a la divinidad para hacer una afirmación de poder, no necesita intermediarios y aún siendo el rey un dios más -según se viene afirmando- ni siquiera en ésta categoría se recurre a él para apoyar los afanes patricios, cada noble elige libremente el dios al cual quiere dirigirse y consagrarse, siempre naturalmente en el sistema de creencias sancionado por el contexto político del momento. Ningún ilustre de origen extranjero -nubio, cananeo, etc.- osaría consagrarse a Baal y entregar sus bienes a esta divinidad porque Baal no está sancionado como un dios *político*, entendiendo el término en su definición más original -una divinidad de la ordenación estatal-, por tanto no existe estructura que pueda soportar la donación, que, por otra parte, es un proceso drásticamente económico y muy alejado de la imagen candorosa que acompaña habitualmente los comentarios frente a situaciones de ofrenda, al cual dediqué una parte de mi tesis doctoral²⁴ y porque su origen extranjero sería

²⁴ Sociedad y control ideológico en el Egipto faraónico, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

lo último que el noble desearía resaltar en su memoria y su integración en el sistema de clases, su aceptación en un estamento superior, lo habría implicado con las divinidades oficiales, si son tebanas mejor que mejor. El andamiaje de la piedad personal se basa esencialmente en esta visión particularista de los dioses como sujetos de una relación especial con las élites y por tanto cualquier divinidad extranjera, si bien tolerada, no podría participar de las ventajas inherentes a la oficialidad y quedaría descartada como receptora.

La piedad personal no nace como consecuencia de una pérdida filosófica, de una precariedad metafísica que conduce al sujeto a replantearse su existencia, la piedad personal es un movimiento minoritario, elitista y restringido, que sólo incluye a los grupos más intelectualizados de la población, que precisamente por el individualismo generalizado²⁵ optan por desarrollar una especie de *religión personal* al margen.

Assmann²⁶ contrapone la nueva espiritualidad nobiliaria a Maat:

Il ne faut que remplacer la notion de Maât (mécanisme accrochant à l'action de conséquence de façon automatique et inévitable) par notre nouvelle interprétation de la Maât comme fonction sociale, dépendant de la solidarité, de la mémoire, de l'entendement social et, en dernière instance, de l'État pharaonique. À la vision de l'homme dans la dépendance de l'homme, se substituera la vision de l'homme dans la dépendance de Dieu.

La divinité était toujours, bien sûr, impliquée dans la conception classique, mais de façon indirecte. L'interdépendance des hommes était organisée par l'État qui était instauré par le dieu. Maintenant, c'est la dépendance directe. La différence correspond exactement à la différence entre la conception traditionnelle et la conception amarnienne de la Maât. En effet, la piété personnelle ne fait que remplacer par Dieu le roi dans la position d'instance de volonté. Ainsi, la Maât sera identifiée à la volonté de Dieu (comme auparavant à la doctrine d'Akhénaton); identification qui trouve son expression catégorique et parfaitement explicite dans la sentence d'Aménemopé»

«Quant à la Maât, c'est le grand don de Dieu, Il le donne à qui il veut.

Si hasta la dinastía XVIII Egipto había sido el reino de Maat, ahora estamos en el de la piedad personal, es decir del individualismo de clase, no obstante cabría recordar que Maat sin duda forma parte de la misma intelectualización que se difunde entre y por una capa concreta de la población.

Mi visión del problema, aún aceptando en términos generales la propuesta del autor en cuanto a caracterización se refiere, trata de incidir en las condiciones que provocaron la aparición de dicho fenómeno mediante la exploración de dos vertientes cardinales que se revelarán solidarias y copartícipes en el planteamiento del episodio. La primera tiene como

²⁵ Individualismo de clase, es decir necesidad de autoafirmación como grupo y frente a otros similares.

²⁶ op. cit. pág. 136-137.

objeto de estudio la sustitución del faraón en su tarea protectora²⁷ y la segunda gira en torno a la infraestructura económica encubierta por el aura de virtud y devoción que habitualmente se adscribe a esta manifestación y que está representada por las donaciones²⁸.

Radiografía de una suplantación

En su vertiente puramente espiritual, si bien sujeta a los condicionantes económicos que ya hemos descrito anteriormente, la piedad personal expresa el cambio radical que se produjo en el seno de la oligarquía egipcia, pone de manifiesto el final de un proceso que hunde sus raíces en el ya lejano Reino Medio, atraviesa fortaleciéndose el Segundo Período Intermedio y se afianza durante la primera mitad de la dinastía XVIII para alcanzar su máxima expresión tras la etapa amárnica, la cual encaja magistralmente con la tendencia, y de hecho logra ser mucho mejor explicada como una parte del conjunto que en su teatral aislamiento, fruto del ferviente deseo que ha movido a generaciones de egiptólogos a la conquista del *Santo Grial*, es decir en persecución de la verdad revelada en forma de monoteísmo²⁹.

Como ya explicábamos anteriormente, la clase dirigente -y fundamentalmente el círculo tebano- exteriorizó su relación especial con la divinidad como un elemento más de distinción, pero no el único. Dentro del mismo juego de valores encontramos una serie de distintivos como son:

Creciente importancia de Waset y metamorfosis de la ciudad en divinidad.

Enaltecimiento de Amón que culmina con su posterior conversión en Amón-Ra.

Aparece la figura del *encorazonamiento*.

Se actualiza el discurso del “buen egipcio”.

Los cuatro factores forman un todo armónico, aunque aquí únicamente trataremos los dos últimos, deteniéndonos en el original enunciado que caracteriza a la piedad personal: *¿Que pone en su corazón un noble egipcio?*

Comenzamos presentando la visión filosófica, ideal, de esta manifestación según los postulados del autor que más ha dedicado a su estudio, Jan Assmann. El encorazonamiento

²⁷ Circunstancia que ya adelantábamos anteriormente.

²⁸ El móvil de las donaciones durante el Reino Nuevo, tanto las efectuadas a instituciones del estado representadas por los Templos, como las que se vinculan al monarca o a sus efigies fueron tratadas en el capítulo tercero de mi tesis doctoral citada anteriormente y no será objeto de análisis en este trabajo.

²⁹ Akhenaton aún no ha adquirido dimensión histórica, permanece en el olimpo de perfección con que siempre se ha mantenido a salvo de la crítica científica, con la excepción de la monografía de Reeves.

del dios, según su teorizador, es parte indiscutible de la nueva visión espiritual que arrebató al mundo egipcio durante el Reino Nuevo, e incluso puede ser sistematizado ya que, en virtud de sus trabajos, atraviesa tres estadios:

- 1) El hombre -entiéndase aquí el funcionario³⁰- es guiado por el corazón del rey, gobernador, jefe etc. podemos decir que hay un “encorazonamiento del superior” y correspondería al Reino Antiguo.
- 2) El siguiente paso es el hombre que se guía por su propio corazón, ya es dueño de sí mismo y obedece a su propia ética. Para Assmann estamos en el Reino Medio.
- 3) El tercer estadio corresponde al corazón guiado por *Dios*. No es el corazón en el que se inscribe la sociedad con las normas de Maat, sino más bien aquel que ha recibido en sí a Dios mismo, que ha hecho suya su voluntad y guía...

Pese a la decidida intención de admitir el fenómeno como reacción directa a la inseguridad generada por un período siniestro de la historia, el propio autor menciona su aparición en tiempos de un faraón sublimado por la historiografía hasta las más altas cotas de capacidad, buen gobierno y decidida acción conquistadora³¹:

“No obstante, ya en la XVIII Dinastía, en tiempos de Thutmosis III, se encuentra con toda claridad y en su sentido más pregnante la fórmula del “encorazonamiento de Dios”:

“El es padre y madre para quien lo pone en su corazón para quien se aparta del que pasa sin respeto ante su ciudad. No yerra aquel a quien él conduce”³²

En el ostrakon Cairo 12217, de tiempos de Amenophis II, que contiene una oración, leemos en la traducción de Assmann:

³⁰ Habitualmente un método conservador de estudio conduce al uso *conservador* de las palabras y por ello es muy común el uso de *funcionario* como sustituto de oligarca, político, noble, jerarca, etc. En la mayoría de los casos se trata de personajes con responsabilidades políticas equiparables a nuestros secretarios de estado, ministros, etc., a los que dudaríamos razonablemente en calificar como simples miembros de la carrera funcional, pero que en Egiptología se confunden con el fin último de no alterar la órbita de un lugar plácidamente asentado en la teocracia y dirigido personal y escrupulosamente por un sólo hombre, huelga decir que el faraón, único interventor de un cuerpo funcional completamente sometido a sus designios y por tanto ajeno a decisiones políticas, exclusivamente dedicado a dar cumplimiento de las instrucciones recibidas sin autonomía o capacidad de juicio.

³¹ Que sistemáticamente se entienda como fruto de una personalidad carismática, capaz y con *sentido de estado*. En muchas ocasiones incluso en contra de los resultados decepcionantes para el país que algunas aventuras militares terminaron obteniendo.

³² Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1975, págs. 23-24.

Yo te he puesto en mi corazón, porque eres fuerte,...oh protector (nhw)
mira: yo ya no tengo miedo (zdn)

Este último documento es parte de un conjunto hallado en la necrópolis tebana, datado a mediados de la dinastía XVIII y del que se deben extraer importantes conclusiones sobre los orígenes de esta nueva religiosidad. Assmann defiende la hipótesis de que el conjunto hallado en la ciudad de los trabajadores está relacionado con el uso de tales plegarias durante las procesiones. Los fieles depositarían al paso de la imagen sus ruegos a la espera de verse favorecidos por la divinidad de un modo directo, sin atender a otros criterios más regulados y vinculados a los templos.

Después del período de Amarna no es raro encontrar en los textos frases como la siguiente:

No he buscado protector entre los hombres para mí,
Dios (Amón, Mut, etc.) es mi protector³³.

El principal problema para aceptar las conclusiones de Assmann es que el autor, a lo largo de toda su obra relacionada con el fenómeno de la piedad personal e incluso con la redefinición del concepto Maat, parte de una base errónea al no tener presente para su análisis la estratificación social, asumiendo que los artesanos de Deir el-Medina compartían ideario y prácticas comunes con los propietarios de las tumbas que ellos construían y adornaban³⁴. Cuando un trabajador de la necrópolis afirma entregarse a la divinidad en la cual encuentra consuelo es probable que tras ello se encierre algún tipo de crisis, pero cuando esta afirmación se pone en boca de un noble que, por más señas, la usa como estrategia para evadir el pago de impuestos, ambas categorías no deben ser mezcladas. La realidad de la piedad personal está más próxima a disgregación de patrones sociales que a la nueva dimensión del destino espiritual que aporta mayor madurez y profundidad a la vida terrenal. Según el propio autor:

La confianza en una justicia capaz de liberar al individuo de la angustia y de la necesidad no tiene ya apoyo en el mundo de los hombres, sino que se orienta hacia la divinidad. Hasta qué punto esta transferencia de la confianza de la esfera humana a la divina se experimenta como algo

³³ Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, 1975, pág. 173.

³⁴ A este respecto cabe recordar las acertadas palabras de Jaime Alvar en el encuentro de Jaradilla de la Vera, durante el invierno de 2000: “*un noble estará muy satisfecho de que sus siervos practiquen el culto a Mitra, pero no permitirá que estén con él en su mitreo... les construirá uno ajustado a su condición servil*”. La misma condición es aplicable punto por punto al Egipto faraónico.

concreto y tangible nos lo muestra el caso de Sa-mut, que dona la totalidad de su patrimonio a la diosa Mut y la convierte así en una patrona tutelar en vida, la hace responsable de su enterramiento y de su culto fúnebre, y él mismo se convierte de este modo en cliente de la diosa. El que para un egipcio de la época ramésida un paso de esta naturaleza estuviese dentro del horizonte de lo posible constituye, con independencia de cuantos otros lo diesen, un testimonio claro de que el discurso sobre la divinidad como patrón, como refugio y fortaleza del oprimido, no debe leerse como pura metáfora.

Estamos más bien ante un modelo real y ante una institución efectiva de la relación entre Dios y el hombre. Quien al rezar llama a dios “padre y madre” no lo hace porque carezca de progenitores en este mundo, ni esa clase de invocación equivale a una renuncia a la relación paternofamiliar efectiva, por haberla transferido a Dios. Ahora bien, quien invoca a dios como su patrón y protector, añadiendo que “no me he buscado un protector entre los hombres”, nos está obligando a suponer que el suyo es un acto de renuncia a todo patronazgo terreno, en beneficio de otro de naturaleza religiosa.

Asmann se empeña en ver al noble egipcio desde un ámbito puramente inmaterial, incapaz de percibir las correlaciones entre este tipo aparente de donación y el estado receptor, y se obstina en su idea de que este sentimiento religioso -que él considera una novedad-, dota de sentido a una vida anteriormente vacía y contingente³⁵.

Si para finales de la época ramésida podría estar justificado, dentro de los grupos nobiliarios aún afectos a la realeza, un sentimiento de desvalimiento afín a la descomposición del sistema, el autor deja sin explicar dos hechos cardinales para soportar su argumentación. El primero es la necesidad de un auxilio semejante en el contexto político de la primera mitad de la dinastía XVIII, época por lo demás glorificada hasta la saciedad como ya exponíamos anteriormente, puesto que la documentación aportada precisamente como sostén de la tesis que mantiene el mismo Assmann pone de manifiesto la presencia de aquella tendencia bajo dos monarcas del período anteriores al proceso amárnico. Por mi parte estoy dispuesta a aceptar el principio de orfandad que parece desprenderse del movimiento, según el análisis tradicional, siempre que éste incluya las razones sociales, políticas y económicas por las que se ha producido una situación de tal magnitud y señale las causas que han conducido a la misma. No es admisible integrar en el mismo tapiz un período de bonanza, grandes conquistas, desarrollo administrativo del estado y sistemática reordenación gubernamental, para concluir que tales medidas, que no podían menos que favorecer al cuerpo *funcionarial* -sujeto y objeto en el planteamiento del investigador-, consiguieron un colectivo sumido en un estado tal de desvalimiento que propiciaría su entrega a cotas de espiritualidad rayanas en el fanatismo místico y alejadas del pragmatismo inherente a una carrera en la corte.

³⁵ *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1995, pág. 59.

El segundo plantea dudas de otro cariz al mostrar la incoherencia que supone adscribir el proceso de encorazonamiento a una corriente puramente espiritual vinculada con *el sujeto*, un nominativo que encierra en su enunciado un proceloso magma de adscripciones de clase no siempre confluyentes. Assmann da por sentada la capacidad del funcionario menor³⁶ para elaborar un complejo sistema de creencias al margen de la corriente principal teorizadora que, lógicamente, estaría auspiciada por los grandes grupos de poder vinculados al mundo intelectual egipcio y formando parte del cuadro dirigente. No obstante, la dinámica de sistemas es ajena a una creencia similar y en cualquier caso, la afirmación tropieza con un hecho incuestionable no suficientemente tratado en su planteamiento, y es que la información recabada lo ha sido en un contexto ilustrado, puesto que llega a nosotros por medio de la escritura y por ende de una escritura bien específica, los *ostraca* hieráticos. La mayoría de los recogidos por Posener en el estudio que les dedica³⁷, se adecuan al entorno tebano-amoniano y parecen relacionarse con festivales vinculados a la divinidad, por lo que su carácter no pueden ser más oficial y estar más alejado de una forma de *piEDAD personal* ajena al estado, que es en definitiva la apuesta de Assmann. El propio Posener subraya la condición de los documentos que examinó al comentar uno de ellos que alude al instinto protector de Amón, caracterizado aquí como un *pastor*³⁸ *para todo hombre*:

“Amón-Rê, le berger de tout homme miséreux, il a enlevé ma douleur au cours de sa sortie en procession. Puisse-t-il donner une ration à celui qu’il avait (ainsi) chéri, Amón-Rê, seigneur de la force, mon seigneur, puissant de courroux et grand d’amour plus qu’aucun dieu.”³⁹

Pese al fervor del creyente, éste no olvida mencionar la posición preeminente de su protector y afirma su poder en la aplicación de métodos expeditivos, bastante alejados de la intención original que podríamos suponer en el entorno devoto-dios receptor: «*seigneur de la force, mon seigneur, puissant de courroux*». Devoción íntimamente ligada a la propaganda de divinidades principales, especialmente Amón, y que se utiliza como medida de advertencia ante cualquier factor desestabilizador:

³⁶ Entendido éste en su propio microcosmos definido por el autor.

³⁷ “La piété personnelle avant l’âge amarnien”, *RdE*, 27, 1975, págs. 195-210.

³⁸ La asimilación del buen pastor con protección celestial ha sido ampliamente difundida desde Egipto tanto en la iconografía griega como en los textos tardíos de la religión cristiana, amén de otras manifestaciones y es uno de sus iconos más celebrados y con mayor persistencia espacio-temporal. Para esta figura vinculada a Amón conviene consultar a D. Müller, *ZÄS*, 86 y *FIFAO*, 20.

³⁹ Posener, op. cit. pág. 205.

“Je raconterai ta puissance redoutable à tous les hommes, car j’ai fait l’expérience de ta puissance redoutable (ꜥ). Je t’adresserai des louanges.”⁴⁰

El manejo de un lenguaje directamente relacionado con la administración - hierático- evidencia la condición que caracteriza al suplicante, y en última instancia a todos los miembros de la hermandad piadosa, y la aparición de alegatos similares en ambientes funerarios -tumbas de nobles- no hace sino enfatizar la elevada posición social de los creyentes.

Por tanto necesariamente debemos concluir que la piedad personal y su principal característica -el *encorazonamiento*- constituyen un movimiento vinculado a los sectores más poderosos de la sociedad, que encuentra su eco, como es lógico y ha sido ya explicado, en el estrato inmediatamente inferior, es decir en la clase media funcionarial. Cada uno de los grupos utiliza los resortes a su alcance y mientras en la escala superior descubrimos esta realidad plasmada en el universo funerario que los poderosos recrean en su tumba, los sectores inferiores adaptan la querencia a sus posibilidades, utilizando el recurso festivo, muy próximo al carácter tradicional y por tanto nada rompedor, para entregar sus plegarias y lo hacen con las herramientas de que les ha dotado su privilegiada posición social, es decir empleando la escritura característica de su idiosincrasia, aquella que les remite al aventajado mundo de *los que conocen*, alejado de las penurias destinado a los no ilustrados.

Para el propio Assmann las afirmaciones que estamos analizando, y en las cuales no encontramos referencia alguna al faraón reinante, son un sustituto de aquellas comunes, en épocas anteriores que invitaban a la lealtad sin fisuras.

“¡Adorad al rey en el interior de vuestro cuerpo!

¡Hermanaos con el rey en vuestros corazones!

El es Sia, que está en los corazones,

sus ojos penetran todo cuerpo”⁴¹

Parece razonable suponer que un cambio de estas características pudo haber sido formulado como consecuencia de una grave crisis institucional que no ha sido documentada para los períodos antes mencionados y por tanto consideramos necesario

⁴⁰ Posener, op. cit. pág. 205, ostracon 12225.

⁴¹ Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, 1975., pág. 54.

abandonar definitivamente la argumentación y dar paso a explicaciones menos etéreas y más apegadas al pragmatismo ampliamente demostrado por la clase política egipcia.

Considero llegado el momento de contestarnos acerca de la pregunta que encabezaba nuestro análisis: qué es realmente lo que deseaba un noble egipcio *colocar en su corazón*. Las joyas que encontramos en los sarcófagos parecen revelarnos la respuesta, no es un faraón lo que persigue el proficiente órgano, sino una cantidad mensurable de riqueza y poder, el componente material de la corriente se inscribe en las estrategias elitistas afines al Reino Nuevo y conforma un ámbito restringido a esta clase social y extraño a la masa popular. Si el corazón es el *yo social* del egipcio⁴², el lugar donde se inscriben las normas de comportamiento tolerables y admitidas en la sociedad, el rincón de conectividad sublimada exponencialmente con el fin de posibilitar una existencia en comunidad, resulta innegable que el Reino Nuevo ha expulsado de la perfección a la monarquía, poniendo en su lugar entidades con menos presencia terrenal y mayores posibilidades discursivas. Por esto mismo encuadrar el proceso de piedad personal con su más evidente manifestación, el encorazonamiento, en la dialéctica de minusvaloración real y aceptación de roles independientes, que para nosotros es la peculiaridad más relevante del Reino Nuevo, se nos antoja más coherente con la información, y adscribir a los modelos económicos triunfantes la continua generosidad nobiliaria para con divinidades de su devoción íntima, se aviene mejor con los paradigmas económicos que estamos proponiendo. Resultaría más eficaz una relectura del encorazonamiento en términos puramente intelectuales, de inteligencia. Por supuesto la deliberada opción por la voz más espiritual, tiene mayor relación con la visión de perpetua minoría de edad con que los investigadores aplastan el pensamiento egipcio, que con las posibles aspiraciones especulativas que descansan en el fenómeno. *ib* descansa sobre la lucidez del ser humano mucho más que sobre su capacidad de nublar el entendimiento mediante la aceptación de presupuestos intangibles. Detengámonos pues en esta condición y tratemos de analizar la invocación bajo condiciones de fiabilidad científica.

Al enfrentarnos a repertorios que corresponden a la élite percibimos con claridad la doble vertiente que toma la superestructura ideológica -la religión- en el Reino Nuevo. Mientras el poder de los dioses oficiales y fundamentalmente de Amón, se manifiesta sin límites y actúa como el opresor que constriñe a realeza y pueblo⁴³, la élite, que desde luego

⁴² Assmann, J., *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, pág. 55.

⁴³ Claramente a la realeza que prácticamente ha quedado “a los pies de los caballos” absolutamente sometida al proceso de osirización como símil de inmovilidad y desde luego a los sectores más desfavorecidos de la sociedad que vieron reducidas drásticamente sus condiciones de vida. El aumento de documentación relativa a grupos extranjeros que se asientan y copan trabajos que antes constituían un medio de vida para grandes grupos de población debe ser tenido en consideración, así como la tensión

no participa sino que desarrolla el discurso, elaboró -como siempre ocurre en términos históricos- sistemas alternativos que le permitían sentirse cómoda y la mantenían al margen de la estructura. Es en este sentido, una endoideología de carácter accesorio a la exoideología que exuda la propia élite. Abercombrie, Hill y Turner, en su obra *La tesis de la ideología dominante*, apuntan sistemas similares aunque sin llegar a plasmarlos totalmente.

Es en el ámbito de la falsa conciencia y su papel en la instrumentalización donde la doctrina que anunciamos deviene en clásica entre todas las élites, no solo de las civilizaciones antiguas. La función totalizadora del hecho religioso no es ajena al universo que tratamos de forjar y conviene dejar constancia del papel jugado por el nuevo evangelio como fórmula de control en una situación social que se orientaba al conflicto y devenía en precaria. A este respecto la modificación del *status* otorgado a Maat y la aparición en contextos inherentes al funcionariado menor de indicios que fácilmente pueden ser puestos en relación con dispositivos de auto-regulación, así como la exhibición de epítetos como *ꜣdm nHt* “el que escucha las súplicas” portados por divinidades a las cuales se dedican especialmente las llamadas estelas de orejas deben ser juzgadas como una pieza más que ayuda a entender la situación metafórica que se plantea durante el período, ya que si bien estos retazos de información pueden ser interpretados como manifestaciones de piedad popular⁴⁴, sorprende que un acto de fervor similar no fuera asumido por el estrato superior y sólo alcanzara plenitud entre la población que conformaba el pequeño funcionariado. La contradicción se debe a la doble faz con que el instrumento nació, aunque damos por supuesto que se trata de un elemento de piedad, pero mucho más allá de la mera formulación estereotipada del sentimiento, estamos ante una propuesta claramente indicativa de la posición del individuo, prisionero frente a divinidades que demuestran su omnisciencia, y son capaces de escuchar tanto lo que el adorador solicita, como cualquier otra afirmación que pueda ser considerada ajena al canon aceptado socialmente, es un estadio de control por elevación de las tareas policiales que se mostró claramente eficaz hasta que los recursos se agotaron y el temor a lo invisible pudo menor que el más cercano temor a morir de hambre.

Divinidades antiguas son veneradas bajo este nuevo epíteto, que sintoniza a la perfección con las propiedades atribuidas en origen a Amón -el oculto- y también se adapta

social que se adivina en la constante relación de títulos directamente vinculados al control de poblaciones, de los que tanto Amenhotep hijo de Hapu, como Rekhmira o Nebamón, son parte.

⁴⁴ Siempre que tal aseveración incluya el reconocimiento de una situación en el entorno profesional y lejos de grupos de población ajenos al sistema palacial.

a las especiales facultades que la teología egipcia otorgó a un dios primordial⁴⁵ como Ptah, beneficiario del mismo.

No es posible aceptar el requisito de divinidades populares que se otorga a las figuras anteriores⁴⁶ debido a la magnitud que siempre acompañó el credo relacionado con el segundo desde épocas muy alejadas al Reino Nuevo, pues el contexto en el cual se afirma parece englobar un componente de irregularidad dogmática, un cierto carácter ramplón y pedestre cuya afinidad con los dos dioses anteriores resulta chocante. Queda por dilucidar las condiciones en que se cimentó la aparición del fenómeno y su relación con la antigua certidumbre egipcia que infiere cualidades intelectuales concretas de la acción de *oír*, entendiendo ésta como *prestar atención, estar atento*, y de la cual deriva la iconografía marcada por una singular desproporción entre el tamaño de los pabellones auditivos y el resto del cuerpo, deudora de cánones establecidos durante el Reino Nuevo.



Fig. nº 1. Estela votiva de Bay originaria de Deir el-Medina, encontrada en el *temenos* del templo dedicado Hathor y datada entre las dinastías XIX y XX. Museo de El Cairo, JE43566.

⁴⁵ Hornung en su obra *El Uno y los Múltiples. Concepciones Egipcias de la divinidad*, Madrid, 1999, se refiere a esta universalidad que no debe confundirse con popularidad lerda e iletrada, en la página 137:

«Con la idea de una «madre de los dioses» universal se corresponde la idea de un «padre de los dioses» al que todas las divinidades deben su creación. En el Reino Nuevo parece surgir la extendida fórmula que designa primeramente al dios Amón, luego también a otros dioses, como Ptah y Horus, como «padre de los padres de todos los dioses». Documentada por primera vez en el himno a Amón en El Cairo, anterior a la época de Amarna, la fórmula es utilizada hasta los papiros demóticos y atribuida también por los egipcios, en forma ligeramente transformada a los dioses principales de sus vecinos asiáticos» Como vemos ambas divinidades tienen parte sustancial en la creación, no debiendo confundir la aceptación de estas figuras con su vulgarización. Ptah está presente en la mitología egipcia con anterioridad al Reino Nuevo y en cuanto a Amón, si bien su carácter se vio sustancialmente modificado, no podemos considerarlo un *parvenu* en la jerarquía celestial. Los dioses populares participan de unas peculiaridades ajenas a ellos y no debemos confundir el sentido de *popularidad* que conduce al reconocimiento de una figura por parte de la masa, con la segunda y más restrictiva acepción que sugiere un mundo vinculado a clases dependientes, ajenas a formulaciones filosóficas complejas y aferrado a tradiciones y señuelos extraños al complejo ideológico nacional-estatal.

⁴⁶ Especialmente Yoyotte, “A propos de l’Obélisque Unique”, *Kêmi*, XIV, 89, nº 1 pág. 89

Los postulados de irracionalidad que marcaron la época relegaron la virtud del conocimiento en favor de otros recursos entre los que linaje, relaciones de dependencia y exagerada ritualidad, jugaron un papel principal configurando nuevamente un doble, incluso triple vector:

La oligarquía se retrae y endogamiza en grado sumo, organizando a su alrededor un primer círculo de clientelismo formado por diversos clanes dirigentes afectos al sistema pero no originarios del núcleo principal y emisor -Tebas-, en él el conocimiento no debe probarse puesto que, al igual que los nobles de la Edad Media, su posición y acaparamiento de recursos se justifica por su misma existencia, no olvidemos que las relaciones con la divinidad se estrecharon hasta el punto de ser designados y elegidos por ellos, razón por la cual no se cuestiona su preparación.

Éstos a su vez configuran un segundo nivel que actúa como perceptor y emisor a un tiempo y basa su experiencia vital en la persecución mediante la sumisión del primer grado arrastrando en la misma dinámica a sus propios clientes que participan aceptando la nueva verdad revelada. *La Sátira de los oficios* pierde importancia frente al *Príncipe predestinado*.. En esta misma categoría incluimos las continuas referencias de los nobles a su formación por parte de las divinidades⁴⁷. Hurtando la responsabilidad a los aparatos del estado, relacionados hasta el momento con la realeza⁴⁸, y enaltecendo el componente sobrenatural, medida que también actuaba como freno a cualquier intento democratizador de las funciones administrativas y contribuía a perpetuar su control sobre los medios de acceso a la carrera administrativa.

El tercer nivel acoge la dinámica de petición que lleva implícita la aceptación acrítica de una voluntad superior. El dios puede conceder o ignorar la súplica y en este horizonte el pensamiento egipcio avanzó unos cuantos siglos por delante del cristianismo, el cual siempre se ha considerado responsable de la disociación entre una religiosidad *simpática* asentado en fundamentos del tipo:

PETICIÓN

SACRIFICIO, (COMPRA DE LA VOLUNTAD DEL DIOS)

CUMPLIMIENTO

⁴⁷ Como las afirmaciones de Sa-mut entre otros.

⁴⁸ Al estilo del Harén o la Casa de la Vida, lugares tradicionales de educaciones de las élites.

Y otra más *elaborada* y eminentemente más acorde a los criterios de la oligarquía dominante, que organiza la relación creyente-divinidad en parámetros de largo recorrido:

PETICIÓN

RESPECTO A LA NORMATIVA Y SISTEMA SOCIAL EXISTENTE

ACEPTACIÓN DE LA CONTRARIEDAD

MUERTE COMO PASO NECESARIO

RECOMPESA DERIVADA A OTRO MUNDO

La segunda es, insistamos, mucho más efectiva como instrumento de control social, ya que permite la impunidad en el mundo terrenal frente a una hipotética recompensa en otro plano infinitamente menos aprehensible. Necesariamente la filosofía que encierra la dialéctica establecida entre el panteón egipcio y los habitantes menos favorecidos del país se articula con mayor comodidad en nuestro segundo planteamiento, y las estelas de orejas -con su carga semántica y platónica- responden a la reorganización social con aspiraciones de inmutabilidad.

Todo lo anterior no supone la desaparición efectiva de un patrón iconográfico relacionado con la función administrativa y la sabiduría. Ciertamente los nobles continuaron haciéndose representar con prominencias auriculares, pero la figura ya no encarnaba en si misma el mundo de aspiraciones intelectuales y logro personal original, sino que se insertaba en la propia especificidad del aristócrata, el mejor, y por consecuencia el más sabio, acreditado por la divinidad y sancionado por el icono.

El reparto de la riqueza y la acumulación de bienes de prestigio, así como su inclusión en una red de exclusividad sin fisuras, que descartara la posibilidad de que éstos se diluyeran o salieran del selecto colectivo que los manejaba, conforman la raíz primordial, el principio rector bajo el cual debe ser estudiado un fenómeno tan peculiar⁴⁹ como el de la piedad personal, al margen de elaboraciones que frecuentemente olvidan asentar sus teorías en los sólidos argumentos de la dialéctica de clases.

Dentro del esquema que venimos desarrollando, la justicia social, el equilibrio, representado por la diosa Maat, debe necesariamente ser ordenada en virtud de los cambios

⁴⁹ Como afirmábamos anteriormente, los aspectos puramente económicos del problema no serán tratados en el presente trabajo.

sobrevenidos y así encontramos nuevamente en Assmann⁵⁰ criterios para medir el alcance de esta redefinición:

Ahora bien, jamás veremos a Ma'at como una divinidad que se ocupa personalmente de premiar o de castigar. El egipcio del Imperio Medio no llega a teologizar esta función. Para él, la justicia conectiva no es cometido de los dioses sino de los hombres, y lo es justamente a través de la memoria social, que capacita para la “actuación recíproca.

La rentabilidad del bien estriba en que tiene como resultado acciones que favorecen al que es bueno. Pero son los otros los que actúan en favor suyo, no Maat. El hombre es personalmente responsable de la relación entre lo que hace y cómo le va. Pues bien es ésto exactamente lo que se modifica en el nuevo horizonte de la piedad personal. Aquí asistimos a una entrada en escena del dios mismo como instancia de premio y castigo, que en su condición relega a segundo plano la idea de justicia conectiva, inmanente, que reposa sobre la solidaridad humana. Es el dios mismo quien garantiza ahora una conectividad inalterada del actuar recíproco: «*Quien hace el bien, a ése le premia dios*”. (CG 22054)». Una vez más, al estudiar la manifestación en su totalidad, los diversos factores que la integran apuntan firmemente en una misma dirección.

El carácter específico de cada una de las partes desaparece y se revela diáfana una estrategia diseñada al milímetro, que se ocupa sistemática y eficazmente de redirigir una responsabilidad social desde la oligarquía, última garante⁵¹ del bien común en todo el universo egipcio, hacia sectores extraños a la práctica terrenal, frente a los que su actuación ya no puede ser desacreditada al hallarse bien lejos de su condición humana. Huelga añadir que el virtual proceso de divinización real vigente en el Reino Nuevo es continuidad de este mismo fenómeno. Al derivar un criterio de justicia y relación *intra-ordines*, a un tribunal inapelable representado por las divinidades y en ocasiones por el mismo rey, el noble se halla exento de responsabilidad y consigue parapetarse tras dos niveles de máxima eficacia que le permiten sobrevivir a cualquier convulsión social mientras que la divinidad actúa en virtud de su propia condición, utilizando a los humanos y sin que pueda ser sancionado su criterio. El rey se queda sólo con la responsabilidad de responder, en un círculo imposible de romper, ya que precisa acreditarse frente a sus padres celestiales mediante su comportamiento a la cabeza del país pero no puede obviar su condición humana en la

⁵⁰ *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, 1995, pág. 59.

⁵¹ Los textos de nobles a este respecto son abundantes y forman un *corpus* coherente, ya que en los períodos de inestabilidad es el noble quien se arroga la capacidad de ordenar el caos y proveer a sus dependientes, frente a un rey a menudo incapaz o ausente.

práctica política, y acaba siendo el único sujeto vinculado al mal gobierno, objeto de la sanción social por encima de cualquier otro grupo. La estrategia permite utilizar la figura real como un comodín⁵², reservado durante los períodos de bonanza, siempre a punto para ser acusado por decisiones erróneas, mientras la élite dominante perpetúa sus linajes completamente al margen de cualquier responsabilidad⁵³

Mecanismos de ascenso supra-terrenal

Al mismo tiempo que el noble se identifica con Osiris, es decir proclama su ascenso en la categoría social convirtiéndose en rey del otro mundo, encontramos un proceso inverso en el monarca, al cual descubrimos realizando por sí mismo tareas alejadas de la dignidad real y estrechamente relacionadas con estratos inferiores de la sociedad⁵⁴ tal y como demostramos en nuestra tesis doctoral⁵⁵, en el capítulo correspondiente a la simbología real. Estableciendo un paralelismo, es coherente afirmar que mientras el noble del Reino Nuevo contempla su llegada al mas allá como un ascenso en su carrera, el mismo paso no sirve al monarca más que para degradarse en la escala social, dándose la circunstancia de que, más que igualadora, la muerte actúa como mecanismo de justicia al servicio de la nobleza.

El recurso a la divinización también sufre un desdoblamiento en virtud de su receptor y de este modo el Reino Nuevo, paradigma del faraón dios vivo⁵⁶, asiste al creciente establecimiento de sagas aristocráticas divinizadas que compiten en autoridad moral con las propias dinastías reinantes. Claudio Barocas⁵⁷ intuyó esta creciente realidad doctrinal en su relectura del Papiro Westcar, al destacar tanto la exaltación de la

⁵² En esta figura estriba la inteligencia de una clase política que, lejos de intentar un asalto directo a poder, puso los medios para lograrlo *por personaje interpuesto*, organizando alrededor de la monarquía un complejo edificio de ritualidad, exclusividad, y aislamiento que coincidía con las aspiraciones de los propios soberanos, poseídos por su propia concepción del medio en el que actuaban, y resultaba conveniente para los auténticos detentadores del poder.

⁵³ Significativo el papel del visir durante la crisis de Deir el-Medina, en el reinado de Ramsés III. No puede existir duda de que su posición le facultaba para intentar una solución y sin embargo declinó hacerlo y permitió que la situación se degradara, haciendo recaer indirectamente la responsabilidad en la figura del monarca.

⁵⁴ Es cierto que en Deir el-Medina encontramos escenas agrícolas en la que el propietario de la tumba y su esposa se aprestan a realizar labores relacionadas con el trabajo en el campo, pero la relevancia social de los enterrados en la necrópolis del poblado es menor a la que se supone en las otras demarcaciones funerarias de Tebas oeste.

⁵⁵ *Sociedad y control ideológico en el Egipto faraónico*, Madrid 2005.

⁵⁶ Habachi, L., *King Nebhepetre Mentuhotep: His monuments, place in history, deification and unusual representations in the form of gods*, MDAIK, 19, 1963, Wiesbaden.; *Features of the deification fo Ramesses II*, ADAIK, 5, 1969, Glückstad.

⁵⁷ “Les contes du Papyrus Westcar”, *AKTEN DES VIERTEN INTERNATIONALES ÄGYPTOLOGEN KONGRESSES MÜNCHEN 1985*, BSAK, Band 3, Hamburgo, 1989, págs. 121-129.

intelectualidad que se opone al deseo caprichoso y por demás fútil de un rey⁵⁸, como la preponderancia de estos nobles integrantes de linajes antiguos que se representan a sí mismos como los únicos intérpretes de la voluntad divina:

Par ailleurs une autre longue histoire commence au Nouvel Empire: l'histoire de la divinisation des sages, considérés comme dépositaires de la science et comme interprètes de la volonté divine. Wildung nous a livré un ouvrage fondamental là-dessus. On part d'Imouthès, Hardjédef, Amenhotep fils de Hapou, et on arrive à Esculape, à Joseph, à Hermès Trismégiste, aux mosaïques de S. Marc à Venise. Et tout cela commence avec le Nouvel Empire. Ainsi je ne crois absolument pas possible de considérer que le texte du papyrus Westcar puisse avoir été rédigé avant le Nouvel Empire.⁵⁹

Comparto en su totalidad la afirmación del autor. Es en el ambiente social del Reino Nuevo donde se muestra en toda su crudeza la debilidad de la institución monárquica y donde la aristocracia cultivada, intelectualmente responsable y consciente de su poder, utiliza la literatura para poner de manifiesto su hegemonía moral frente a la decadencia real, y en consecuencia asume la *auctoritas* en la tutela del estado.

A la luz de lo anterior se puede establecer un patrón de comportamiento mediante el cual las mismas acciones adquieren un significado radicalmente distinto si se ejercen sobre la institución real o sobre el conjunto de la nobleza, y especialmente de la nobleza tebana.

La conclusión de Barocas acerca del sentido último encerrado en el *topos* relativo a la edad, contribuye a dinamitar el modelo comúnmente aceptado de la juventud como valor de gobierno, al cual nos referimos cuando analizábamos la estatuaria real y sus implicaciones en nuestra tesis doctoral arriba mencionada. Salta a la vista que la ancianidad es un grado y confiere reconocimiento, lleva implícita la sabiduría y contribuye a enaltecer a su portador, envolviéndolo en una aura de prestigio y honor. En este sentido la diferencia entre las representaciones de nobles y faraones durante el período es dramática. Mientras la imagen del rey se desvirtúa por el mecanismo de su representación infantilizada, los nobles adoptan exactamente la actitud contraria, cuidándose de prestigiar su linaje por la cultura y su sabiduría por la edad:

⁵⁸ Barocas, C., “Les contes du Papyrus Westcar”, *AKTEN...*, pág. 126.

⁵⁹ Barocas, C., “Les contes du Papyrus Westcar”, *AKTEN...*, pág. 129.

“Que veut dire, en Egypte, du moins pendant le Nouvel Empire, avoir 110 ans? C’est Amenhotep fils de Hapou qui nous donne la réponse: “renommé de Maat est dans l’être âgé: j’atteins quatre-vingts ans, grand des éloges du roi, et je vais accomplir 110 ans.”⁶⁰

La justificación última de sus aspiraciones a controlar el Estado, la serenidad que revelan sus estatuas, (fig. n° 2) contrasta con la imágenes de reyes mecánicos, ausentes incluso de la acción representada por el monumento.

No podríamos encontrar mejor colofón a estas reflexiones que la digna imagen del Amenhotep hijo de Hapu en su imponente presencia cargada de alegorías.



Fig. n° 49 Amenhotep hijo de Hapu, mostrando su digna ancianidad, se representa como un intelectual. Museo de El Cairo, CG 42127.

⁶⁰ Barocas, C., Les contes..., pág. 125.