

Fraseología real y memoria cultural.

una reconsideración de su significado¹

Submetido em Março/2016

Aceito em Maio/2016

Elisa Soledad Neira Cordero²

RESUMEN:

El presente trabajo propone un estudio del gran nombre real de los soberanos de la dinastía XVIII con el objetivo de desarrollar el análisis de la existencia de un proyecto dinástico. La fraseología será analizada en relación al uso de la memoria cultural como instrumento de discurso político y proyecto secular. La identificación del rol del faraón como ser divino y soberano reinante, aspectos ideológico y administrativo respectivamente, contribuye a la investigación de las bases dinásticas utilizadas en el protocolo real, que también responde a su contexto histórico.

Palabras claves: gran nombre real – memoria cultural – ser divino – soberano reinante – proyecto dinástico.

ABSTRACT:

This paper proposes a study of the great royal name of the sovereigns of the 18th Dynasty, with the purpose of developing the analysis of the existence of a dynastic project. Phraseology will be analyzed in relation to cultural memory, as an instrument of politic discourse and secular project. The identification of the pharaoh as god and ruling king, ideological and administrative qualities, contribute to the research of the dynastic bases that constituted the royal name, which also responds to its historical context.

Key words: great royal name – cultural memory – god – ruling king – dynastic project.

¹ Una versión inicial de este estudio fue realizada en colaboración con M. Violeta Pereyra, quien tuvo a su cargo los antecedentes del comienzo del período dinástico, y presentada en las XIV^{as} Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, organizadas por la Universidad de Cuyo (Mendoza, 2 al 5 de octubre de 2013).

² Profesora de Historia, Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. A. Rosenvasser”, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. elisa.neira.cordero@gmail.com.
Bajo la dirección de la Dra. M. Violeta Pereyra. Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. A. Rosenvasser”, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

El nombre y el gran nombre real

Considerado por los antiguos egipcios como un componente inmaterial del individuo, el nombre (rn) daba cuenta de esencia y se constituía en un rasgo de identidad que tenía proyección en la vida social³. El apelativo al recuerdo del nombre se exaltó en las tumbas de los funcionarios, como una de sus funciones esenciales (ASSMANN, 2004), conjuntamente con las restantes de preservación de la memoria histórica del difunto y de su momia, y la de asegurar su culto póstumo⁴.

La literatura recoge ejemplos elocuentes respecto del sentido del nombre. Para dar cuenta de su inocencia, al referirse al momento de su huida de Egipto dice Sinuhe: “no se escuchó mi nombre en la boca del heraldo” (GALÁN, 1998, 85), y lo reitera luego de recibir el decreto real que permite su regreso (GALÁN, 1998, 90-91). El sentido del nombre como descriptor de la identidad social del sujeto refiere asimismo a su conocimiento, y dice Sinuhe en relación a los sirios que están con él en su viaje hacia los Caminos de Horus: “Llamé a cada uno por su nombre” (GALÁN, 198, 93).

Si el nombre identificaba al sujeto, también proyectaba su vida social póstumamente. Desde esta perspectiva, el sentido del gran nombre real, i.e. el protocolo, era un elemento apto para identificar al soberano en tanto gobernante, redactado en cada caso al ascender al trono un nuevo rey. Tal elaboración debió poner de manifiesto la proyección ideológica y política buscada -y que debía ser esperada- de las acciones del gobierno de cada soberano, circunstancia que, en consecuencia, hacía del protocolo una exposición del proyecto político y cultural que debía llevar adelante quien accedía al trono, tal como nos proponemos mostrar en este trabajo. Sin embargo, debemos destacar que no se trataría de un proyecto personal, sino del grupo de poder que daba sustento a la realeza⁵.

El análisis del protocolo de los soberanos egipcios del Reino Nuevo que nos proponemos tiene como objetivo interpretar el significado que tuvieron en cada caso. Para ello -y siguiendo la interpretación de Gundlach (2009)- se identificaron los elementos que componen su estructura, que fueron diferenciados e interpretados en confrontación con las circunstancias históricas existentes, para reconocer, por último, sus vinculaciones con el proyecto político subyacente en su formulación.

³ Sobre el tema véase el clásico estudio de Gardiner (1954).

⁴ Assmann señala cinco funciones.

⁵ Asumimos la interpretación de Cruz-Urbe (1994) de una realeza emergente del interjuego entre las fuerzas sociales que se verificó en los diferentes períodos y que era resultado de la existencia de un reducido número de familias capaces de imponerse política y económicamente a partir de sus propias esferas de influencias.

Finalmente, dadas las tensiones existentes en el seno de los grupos gobernantes y administradores del estado faraónico, se analizaron las relaciones entre los diferentes protocolos y la proyección que pudieron tener en la perspectiva dinástica.

Nuestra hipótesis es que los argumentos sobre los que se apoya el proyecto político enunciado en el gran nombre real, además de encontrarse en la fraseología empleada en las fuentes reales funerarias también fue expresado en la iconografía del palacio. Ambas variables forman parte de la construcción de la imagen de poder faraónico.

Hemos limitado nuestra investigación al análisis de los protocolos reales del período comprendido entre Amenhotep I y Amenhotep IV. Justifica esta restricción el tratarse de una etapa que, aún cuando podamos distinguir diferentes momentos, también es posible reconocer algunos procesos que habrían tenido continuidad a través de los sucesivos reinados. Después del hiato representado por Amarna, el reinado de Tutankhamón puede reconocerse como de transición en el restablecimiento de las posiciones de los diferentes grupos de poder, en tanto que con Ay y su sucesor es posible percibir la gestión de los cambios que culminarían con el advenimiento de los ramésidas al trono de Egipto.

Asimismo, la introducción de la representación del palacio real en la iconografía privada de la necrópolis de Akhetatón puede considerarse indicativa de los cambios verificados en la ideología dominante y expresiva de una alteración de las relaciones establecidas entre los miembros de la elite y la realeza (PEREYRA, 2005).

Consideraciones en torno al origen y desarrollo del gran nombre real

La concepción tradicional del protocolo real egipcio (*nxbt*) considera que su configuración se inició a fines del Predinástico y que, en diferentes momentos se fue haciendo más complejo, con la inclusión de cinco grandes títulos (*rn wr*, “gran nombre”) ya en la dinastía V, hasta alcanzar su morfología clásica en la dinastía XII (MÜLLER, 1938; MENU, 1989, 273; BAINES, 1995, 125-144).

El origen del título de Horus muestra al rey asociado con su palacio (Gundlach 2009, 46), como su ocupante, y la fachada de éste se reconoce como el ícono en el que se inscribe el nombre de cada soberano histórico, el *srx*. Si se acepta esta interpretación, sería posible considerar, además, que la realeza egipcia procuró exhibir en forma ostensible el carácter divino del rey en forma conjunta con la sede terrenal desde la que ejercía su poder. Esta configuración puede reconocerse desde su temprana concepción en el predinástico,

período al que se remontan los más antiguos *serejs* que conocemos (KAISER y DREYER, 1982; HOFFMAN, 1982; BAINES, 1995, 107-108).

La fraseología real no siempre se llevó a cabo de forma completa. Las variantes se vinculaban al tipo de monumento donde se colocaba el protocolo. Asimismo el uso de nombres divinos, como Thot y Amón, realzaba la condición divina del faraón y/o su rol como soberano reinante.

Entendidos como construcciones culturales que son productos de la sociedad en la que se elaboraron, los procesos de configuración del gran nombre real dan cuenta del tiempo histórico de cada rey. Desde esta perspectiva, el protocolo de los reyes de la dinastía 0 y de Narmer inclusive muestran el consistente empleo de su denominación como Horus. El de su sucesor Aha (PEREYRA, 1987) es interesante porque corresponde al soberano que consolidó la unificación política de Egipto y su estructura se limita al uso del mismo título, que define su carácter divino, en tanto que su nombre de ahA(w) (“El Luchador”) revela un interés particular por exhibir sus aptitudes guerreras. La circunstancial vinculación del Horus Aha con las plantas heráldicas del Alto y del Bajo Egipto⁶, como del Horus Dyed con las diosas Nekhbet y Wadyit⁷, que posteriormente integrarían los respectivos títulos de Rey del Alto y del Bajo Egipto y de Las Dos Señoras, sólo se registraron en forma aleatoria, por lo que su identificación como título real es incierta. Sin embargo, tales asociaciones con símbolos evocativos de la identidad dual del estado son significativas porque muestran la búsqueda de elementos que pusieran de manifiesto esa dualidad en la fraseología real, a la vez que la unicidad de su gobernante.

Los nombres correspondientes a los títulos serían entonces los que definían expresamente la identidad de cada rey histórico en sus funciones cósmica y terrenal, y los epítetos acompañantes también harían referencia a cuestiones de orden político y social con explícitos fundamentos ideológicos. Esto es reconocible con nitidez en la dinastía XVIII, en cuyo devenir se produjeron profundos cambios que pueden reconocerse en los protocolos de sus reyes.

La construcción social del protocolo y su sentido

Una consideración previa para comprender el sentido del gran nombre real, es ponderarlo como una construcción cultural producto de la sociedad que es su contexto. En

⁶ Etiqueta de Aha (PETRIE, 1901, Pl. III, fig. 4).

⁷ Etiqueta de Dyed (GARDINER, 1958; 34).

consecuencia, una adecuada valoración de la cultura y sus productos se presenta como necesaria a fin de precisar el significado que esa misma cultura le dio al protocolo real.

La cultura es comprendida como ‘la segunda naturaleza del hombre’ (ASSMANN, 1994, 121) y se proyecta en el tiempo en tanto que es moldeada por la memoria de los individuos conformando así la memoria cultural (ASSMANN, 2008). Esta última permite la conexión con el pasado a través de la escritura cuya función de almacenamiento, es decir de exteriorización de la memoria, sostiene la visión de conjunto de una sociedad determinada. En el caso de Egipto dicha perspectiva ubica a la civilización en un lugar donde la memoria pública (ASSMANN, 2008, 118) es utilizada por los soberanos para hacer visibles sus prácticas socio-políticas con el objetivo de crear un orden simbólico en el que se vea representado al Estado.

De esta manera, mediante el protocolo real, entendido como producto de la memoria cultural, se legitimó el poder de los faraones que encarnaban el aparato estatal. Ideológicamente, los faraones eran los únicos individuos aptos para centralizar el poder, preservar el principio de armonía universal y re-crear el orden debido a que Horus había sido concebido por el creador para doblegar el caos. La creación original requería ser mantenida y el mito cosmogónico daba fundamento a la praxis real, en tanto que éstos actúan como respaldo ideológico del control y disciplinan al cuerpo social, en la medida que el desorden se manifiesta como amenazador para la sociedad (BALANDIER, 1993).

Dicha creencia tiene su origen en la teología menfita, conservada en la Inscripción de Sabacón (ROSENVASSER, 1976, 57), donde se sustenta el rol del gobernante y sus funciones⁸. Esta fuente relata el mito de origen centrado en Ptah, dios que representa a la totalidad de lo creado y que tiene la capacidad de creación por medio de la palabra. A partir de esta última crea la enéada⁹: Shu y Tefnut; Geb y Nut; Set y Osiris junto a Isis y Neftis y finalmente a Horus. Cada pareja divina agudizaba el grado de especificidad desde una primera diferenciación de dioses sexuados hasta llegar a Horus, quien recibiría de Geb los derechos para gobernar el Alto y Bajo Egipto como heredero legítimo. Al asumir el rol de gobernante del vasto territorio, Horus obtuvo el título de Rey del Alto y Bajo Egipto (*nsw-bjt*) estableciéndose así el *prenomén* del protocolo real. De esta manera, como dioses en la tierra, los faraones adquirieron la función primordial de conservar el orden del territorio, junto a otras tareas: asignar y mantener los centros de culto, fundar ciudades y capillas, velar por Maat preservando la estabilidad del reino.

⁸ Si bien se trata de una copia tardía, el sistema teológico que preservó sería más antiguo. En los Textos de las Pirámides la figura del rey Horus que domina el caos está presente.

⁹ El número nueve representa la idea de totalidad.

El protocolo real expresaba lo que el rey era y exaltaba su figura (GUNDLACH, 2009), además de sustentar la legitimidad del gobernante de turno a partir de la composición de títulos ideológicos y seculares que reflejaban los dos aspectos del faraón: el rey-Horus, es decir el ser divino, y el soberano reinante, quien administraba y legislaba en la sociedad terrenal.

Como fue señalado antes, el faraón es un Horus en la tierra. Ser Horus (Hr) calificaba al gobernante como heredero legítimo y reafirmaba su función primordial de re-creación del orden, así como ser Hijo de Ra (*sA-ra*) era la precondition del soberano para convertirse en un Horus (ROSENVASSER, 1976), en tanto que ratificaba la naturaleza divina del rey. Otros dos títulos caracterizaban el aspecto sagrado del gobernante desde su protocolo: Horus de Oro (Hr nbw) y Las Dos Señoras (nbty). El primero exaltaba a Horus en su calidad de representante de la deidad solar cuya relevancia en la cultura faraónica se inició durante el Reino Antiguo, permitiendo restablecer las bases de una monarquía autocrática y centralizada evocando a Ra, primer gobernante del mundo y padre de los dioses. El circuito recorrido en forma cotidiana por dios-sol simbolizó la totalidad de lo gobernado, en tanto que el ícono del sol destacaba la importancia de éste como fuente de vida y poder. El segundo título reflejaba la unidad de Egipto a partir de su composición por los nombres de la diosa-buitre Nekhbet, que representaba al Alto Egipto, y la diosa-cobra Wadyt, que simbolizaba al Bajo Egipto.

Desde un punto de vista mundano, el título de Rey del Alto y Bajo Egipto expresaba la unidad territorial de lo administrado, así como también otorgaba al soberano la responsabilidad de la gestión política de Egipto.

En la cosmovisión egipcia el nombre de una persona representaba su esencia y, en consecuencia, el conocimiento del nombre ponía de manifiesto su naturaleza como entidad viviente. En consecuencia, el nombre de cada gobernante -o mejor dicho el gran nombre real que asumía el rey al acceder al trono- debía ser resultado de una minuciosa elaboración que, como unidad, expresaba lo que el nuevo faraón era en tanto soberano reinante y ser divino (GUNDLACH, 2009).

Por otra parte, los nombres propios de los faraones remitían a las deidades principales del panteón oficial y expresaban a la vez una opción ideológica. En el caso de Amenhotep (jmn Htp(w)), cuyo significado es “Amón está satisfecho”, se muestra la preeminencia del dios tebano para la realeza. Así, por ejemplo, “gobernante de Tebas” (*Hqa mAst*) fue incorporado al protocolo de Amenhotep III, como epíteto secular de su *nomen*, mientras que como componente ideológico utilizó al dios Amón. Thutmose III, en

remontaban a la ideología egipcia surgida con el estado, a la que Kemp (1992 [1989], 43) caracteriza como el “factor psicológico” operante en el proceso. Siguiendo esto último, el análisis de los títulos y epítetos adoptados puede mostrarnos la forma en que fue elaborado un discurso de poder fundado en la divinidad del rey. Se buscaba asentar así las bases de la legitimidad del soberano, presentado como *Hijo de Ra* y, en consecuencia, como el único y verdadero heredero del trono.

La reiteración en la adopción de los nombres Thutmose y Amenhotep en la dinastía XVIII permite distinguir el apelativo a la memoria cultural de la sociedad egipcia empleada como instrumento de práctica y de discurso político. Ocho faraones recurrieron a la inclusión de los nombres de Thot o de Amón en sus propios nombres para exaltar su condición divina y su poder en su condición de hijos de Ra. Inferimos que su finalidad central habría sido preservar el prestigio centralización política frente al avance de un grupo que tomó el poder sustentado en parte en el exterior¹⁵. Si éste fue el objetivo de los thutmósidas, la elección de uno y otro nombre habría sido reafirmar sus vínculos con el dios tebano Amón y/o con Thot, divinidad del panteón local vinculada al ordenamiento de la sociedad y a la realeza.

Los thutmósidas fundaron su poderío también en la construcción de un imperio enfocándose en la consolidación interna del rey como soberano reinante, para lo cual apelaron a grandes campañas militares. Esto podría estar relacionarse con la importancia de presentarse el rey como un *toro poderoso* en su calidad de Horus, es decir, de gobernante. A partir de Thutmose I la utilización en el nombre de la expresión “Toro poderoso”, así como la de imágenes de valor y fuerza del rey, tomaron gran relevancia en la construcción de la figura faraónica. Tal identificación no era nueva, ya que el rey aparece como toro que embiste un sitio fortificado como en la paleta de Narmer por lo que puede inferirse que constituía un apelativo a la memoria cultural que fue preservada a lo largo de la dinastía XVIII, incluso luego del quiebre producido con la ascensión al trono de Hatshepsut. Ella también utilizó el ka entendido como esencia de poder (PEREYRA, 1991) en la elaboración de su discurso considerándose “La poderosa de kas” y mostrando al poseerlos su derecho y justificar su entronización. Es interesante destacar que los epítetos usados por Hatshepsut, quien buscó apoyo con el clero de Amón, reflejaban su estrecho vínculo con el dios, ya que era “La amada de Amón”, “La protegida de Amón” pero también, a partir de su *nomen*, “La que está al frente a los nobles” como Hija de Ra.

¹⁵ Las bases en Palestina del poder hicso y su alianza con Nubia son bien conocidas.

Luego de este reinado, en los nombres de Horus, es decir del gobernante, no sólo se incrementaron en cantidad aquellos encabezados por el “Toro poderoso”, sino que además buscaron representar la figura del soberano asociándola a su capacidad de ‘aparecer’, entendiendo el sentido de esta palabra a partir de su relación con el sol, que cubre la totalidad de lo gobernado y da vida.

Thutmose III habría enfatizado sus ‘apariciones’ con la finalidad de mostrar su gran poder y su capacidad de dominio sobre la totalidad. Nombres como “El Toro poderoso que aparece en Tebas” y “El Toro poderoso que aparece en Maat” constituyeron parte de la estrategia adoptada a la hora de elaborar el protocolo real que caracterizaba la nueva imagen del rey. Se engrandecía así la ostensible exposición de su poder y se hacía pública su capacidad de mantener el control y el orden sobre todo lo creado como soberano reinante y ser divino.

Para poder reforzar su poder, Thutmose III se denominó “Toro poderoso amado de Ra” iniciando una gestión política de renovación y búsqueda que recuperara la autocracia del Reino Antiguo (CRUZ URIBE, 1994)¹⁶, lo que coincide con el inicio proceso de solarización en el Reino Nuevo. Al ser Ra, el dios-sol, el primer gobernante del mundo la asociación del faraón con éste sirve como sustento para enfrentar a clero de Amón enriquecido no solo material sino simbólicamente por el gobierno de Hatshepsut, quien se alió con ellos para poder mantenerse en el trono.

Asimismo, Thutmose III destaca en su *prenomen*, el aspecto secular del gobernante apelando a la vez a su estirpe solar en el nombre correspondiente: Menkheperra, “La forma de Ra permanece” y en ocasiones Menkheperkarra, “La forma del ka de Ra permanece”.

En el obelisco de Thutmose III ubicado en el séptimo pílono del Templo de Karnak se evidencia la construcción de esta nueva imagen que apela a la memoria cultural enfatizándose mediante el protocolo real egipcio.

En primera instancia, la utilización de un piramidión refleja su conexión con la luz del sol así como el propio obelisco busca exaltar el poder militar del faraón. Ambos aspectos de importancia para la figura del gobernante, por un lado remite al dios-sol y por el otro destaca su cualidad de “toro poderoso” haciendo hincapié en su individualidad para diferenciar su reinado del correspondiente a Hatshepsut, quien había sustentado su posición de poder y accedido a la realeza gracias al clero de Amón.

¹⁶ Cruz Uribe plantea un retorno a la autocracia del Reino Antiguo para el gobierno de Akhenatón. La utilización de dicho planteo en esta oportunidad se justifica a partir de la relación con el proceso de solarización iniciado por Thutmose III en su gestión política entendiendo que tal proceso culmina con Amenhotep IV tras la búsqueda de disminuir el poder del clero de Amón.

En segundo lugar, en cada lado del obelisco, el gobernante destaca su vínculo con Ra. En la cara frontal se encuentra el protocolo completo:

“Horus, Toro poderoso que aparece en Tebas, Las Dos Señoras, floreciente de realeza como Ra en el cielo. Horus de Oro, sagrado de apariciones, poderoso, fuerte, rey del Alto y Bajo Egipto, Menjeperra, el elegido de Ra”.

Asimismo, en los lados restantes se presenta el protocolo más acotado pero acompañado de epítetos que exaltan la imagen del faraón vinculándolo con el dios-sol: “Horus, todo poderoso, amado de Ra, Menjeperra, el que hace grande el nombre de Ra a causa de Atum”.

Una vez concluidas las campañas de conquista y afirmación del imperio exterior de Egipto y estabilizado el sistema de control, la monarquía se enfocó en la consolidación de su posición en el interior del reino frente a otros grupos de poder. El epíteto “Gobernante de Tebas” que fue utilizado en el *nomen*, con Amenhotep III es probable que deba relacionarse con el enfrentamiento entre el faraón y el clero de Amón. La utilización de este epíteto en el protocolo buscó resaltar la figura de quién tenía el dominio sobre el centro de poder, es decir Tebas, donde además, desde el reinado de Thutmose III, habían sido introducidos una diversidad de cultos como producto de una decisión política.

La divinidad solar fue exaltada durante los Reinos Antiguo y Medio, e incluso en vinculación con la realeza, en particular en las dinastías IV y V, pero su relación con la monarquía reinante se acentuó durante la era del Imperio. Para ello se apeló a la memoria cultural utilizando al disco solar como símbolo de poder en la construcción de un nuevo proyecto político, representado en el proceso de solarización cuya consolidación puede ubicarse bajo el reinado de Amenhotep III y su radicalización se verificó con su sucesor, Amenhotep IV. Amenhotep adoptó diversos recursos para lograr su exaltación como divinidad. Desarrolló un particular culto al ka real en Luxor (BELL 1997, 127-184) y en la necrópolis tebana¹⁷, y puso énfasis en su identificación con el sol, de acuerdo a sus epítetos.

No obstante, los gobernantes debieron confrontar con el poderoso clero de Amón con el objetivo de restablecer la centralización de poder en la figura del soberano. Los cambios generados por este último a nivel material fueron notorios, pero la ideología subyacente reflejada en la conservación del protocolo real evidencian permanencia de aspectos esenciales de la cultura faraónica iniciada en el Reino Antiguo en relación a la

¹⁷ Su templo de millones de años de Kom el-Hettan y la erección de colosos dan muestra de ello.

concepción del soberano: preservar la armonía y el orden de acuerdo a Maat, desde un poder autocrático que seguía siendo la base de la política.

Amenhotep IV conservó su *nomen* de entronación durante los primeros años recurriendo a Amón al igual que sus predecesores. Como *Hijo de Ra* su nombre era “Amón está satisfecho, dios y gobernante de Tebas” con lo cual muestra la continuación del proyecto político centralizador y la naturaleza divina de su persona, que lo legitima como gobernante. Sin embargo, no logró imponerse al clero de Amón por lo cual radicalizó su estrategia dando un golpe de estado que lo llevó a establecer una nueva burocracia, fundando Akhetatón como nueva sede de poder donde trasladó a su corte. Los cambios estilísticos introducidos en el arte figurativo, en especial en la representación de la familia real y el propio aspecto del soberano, y en la arquitectura fueron significativos y se correspondieron con una reforma que alterando la religión oficial imponía el culto solar y proscribía al Amón tebano.

Al realizar estos cambios, el faraón modificó su *nomen* a Akhenatón, cuyo significado era “El que es agradable a Atón”. Por medio de la alteración de su nombre como Hijo de Ra, título que exaltaría en el protocolo, se evidencia la existencia de un proyecto político dinástico de centralización de poder, e incluso de retorno a la autocracia. Luego del reinado de Hatshepsut, cuando el clero de Amón había incrementado su poder limitando al faraón, el plan fue enfatizándose con la construcción de una nueva imagen del soberano en relación al sol. Por ello puede inferirse que el proceso de solarización fue incrementándose a lo largo de la dinastía XVIII hasta culminar, bajo Akhenatón en una expresión extrema: sin lograr imponerse frente a este grupo, Amenhotep IV tuvo que radicalizar la estrategia llegando al golpe de estado representado en el cambio de culto.

La recuperación de la autocracia se gestó a partir de la memoria cultural preservada, lo que era fundamental para el funcionamiento del mundo desde la cosmovisión egipcia. Se evocaba la revitalización cósmica derivada de la manifestación terrenal del sol con la aparición diaria del disco, en las condiciones rituales que el rey aseguraba en un marco de pompa real celebrada por toda la ciudad de Akhetatón como verdadero *axis mundi*. Por esto se buscaría re-construir un proyecto político a nivel dinástico dado a conocer a través del *nomen* desde el comienzo de la historia y recurriendo al mito de origen, a los nombres de las deidades y al protocolo real y sus epítetos como elementos de evocación de la memoria cultural que, además de otorgar legitimidad y establecer las funciones de administración del reino a desarrollar por el rey, permitía la transmisión de la ideología egipcia a través de los años y las generaciones.

Conclusiones

Respecto del título de Horus, dado que definía la naturaleza divina del rey y representaba al ka real, su uso insoslayable en los protocolos reales de todos los períodos da uno de los indicios más claros del proyecto político de cada rey. Los otros títulos que hacen alguna referencia de similar significado acentúan diferentes aspectos de la realeza y sus vinculaciones con los dioses del estado, mientras que los que aluden al faraón como soberano reinante se enfocan en la dimensión política del gobernante y las expectativas de su gestión.

La conformación de los títulos e incluso de los epítetos puede ser entendida desde una diferente perspectiva. La caracterización del momento en que se fueron incorporando y su configuración en relación a un nombre específico habría expresado realidades políticas particulares.

Aha es el primero en asociarse a un antecedente del título *nbtj* y esa circunstancia puede ser relacionada con el intento de consolidar ideológicamente su realeza sobre una base dual, mientras que Den usa el de *nsw-bjt* por primera vez, retoma el de *nbtj*, emplea un título “de oro” y adopta un conjunto de emblemas reales entre los que se destaca la doble corona. Estas decisiones debieron responder a una situación de la realeza ya consolidada que requería de una fraseología expresiva de la unidad del estado en su dimensión dual y en la que el rey reinante reforzaba su divinidad, contrastando así la dualidad del reino con la unitaria figura real.

El uso del título de *Hijo de Ra* se regulariza en la dinastía IV y su empleo sin solución de continuidad muestra que la estirpe solar era un sólido fundamento de la realeza, profundamente incorporado a la memoria cultural egipcia.

Los protocolos de algunos faraones del Reino Nuevo muestran clara relación con opciones de naturaleza política. Así Thutmose III es el “Toro poderoso que aparece en Tebas”¹⁸, nombre que revela su voluntad de erigirse como poder solar que se sustenta en la ciudad de Amón y frente al poder de su dios, en tanto que Amenhotep III integra en la cartela con su *nomen* el epíteto “Señor de Tebas”, con sentido similar.

También la inclusión de los nombres de Thot y de Amón, puede ser tomada como indicio de la existencia de un poder que sustentaba un proyecto dinástico. Con ese objetivo, los thutmósidas adoptaron en forma alternada uno y otro nombre teóforo, lo que puede

¹⁸ O ‘que se levanta en Tebas’, según la acepción que se toma para la traducción del verbo *hꜥj*, que puede ser tanto “appear in glory of god or king” como “rise of sun” (FAULKNER 1976: 185).

revelar la búsqueda de una nueva forma de vinculación con el dios tebano sobre nuevas bases.

Con Amenhotep IV lo que parece ser un proyecto de confrontación entre la realeza y el dios tebano alcanza su máximo desarrollo, pero el rey no logra imponerse al clero de Amón y, al cambiar la estrategia da un golpe de estado y altera su nombre por el de Akhenatón. Con él el palacio reemplaza al rey-Ra entronizado para presentar a su titular como gestor terrenal de la renovada recreación de la sociedad.

La preservación de esta memoria cultural resultó fundamental para el funcionamiento del mundo desde la cosmovisión egipcia, así como también para la supervivencia de la propia civilización. Por esto, en cada reinado se buscaría re-construir, renovar o reformar el proyecto político de nivel dinástico dado a conocer a través del gran nombre real desde el comienzo de la historia.

Referencias Bibliográficas

ASSMANN, Jan. “The Ramesside Tomb and the Construction of Sacred Space”. En: STRUDWICK, N. y TAYLOR, J. (eds) *The Theban Necropolis. Past, Present and Future*, pp. 46-52. London: British Museum, 2004.

ASSMANN, Jan. 2005 *Dead and Salvation*. Ithaca, Cornell University Press. [Título original: *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. Munich: C.H. Beck, 1994].

ASSMANN, Jan. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lillmod, 2008.

BALANDIER, George. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1993.

BAINES, John. “Origins of Egyptian Kingship”. En: O’CONNOR, D. y SILBERMAN, D. P., *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1995, pp. 95-156.

BELL, Lanny. “The New Kingdom ‘Divine’ Temple: The Example of Luxor”. En: SHAFER, B. E. *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca – New York: Cornell University Press, 1997, pp. 127-184.

CRUZ-URIBE, Eugene. *A Model for the Political Structure of Ancient Egypt*. En *For his Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago: The University of Chicago Press, vol. 55, pp. 49-53, 1994.

FAULKNER, Raymond O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

GALÁN ALLUÉ, José Manuel. ***Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto***. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.

GARDINER, Alan. *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*. London: Oxford University Press, 1954 [1947].

- GARDINER, Alan. *The Personal Name of King Serpent*. Journal of Egyptian Archaeology. London: vol. 44, pp. 58-59, 1958.
- GUNDLACH, Rudolf. “Horus in the Palace”. En: GUNDLACH, R; TAYLOR, J. H. (ed.), *4th Symposium on Egyptian Royal Ideology. Egyptian Royal Residences. London. June 1st – 5th 2004*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 45-67, 2009.
- HOFFMAN, Michael A. (et al). *The Predynastic of Hierakonpolis – an Interim Report*. Egyptian Studies Association 1. Cairo – Illinois: Cairo University Herbarium – Western Illinois University, 1982.
- KAISER, Werner; DREYER, Günter. *Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 2. Vorbericht*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlín: vol. 38, pp. 211-269, 1982.
- KEMP, Barry. *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992 [1989].
- LEPROHON, Ronald J. *The Royal Titulary in the 18th Dynasty. Change and Continuity*. Journal of Egyptian History. Leiden: vol. 3, pp. 7-45, 2010. En: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/187416610x487223>.
- MENU, Bernardette. *Petite Lécique de l'Égyptien hiéroglyphique á l'usage des débutants*. Cairo: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989.
- MÜLLER, Hugo. *Die Formale Entwicklung der ägyptischen Königstitulatur*. Glückstadt: J.J. Augustin, ÄF 7, 1938.
- PEREYRA, M. Violeta. La realeza egipcia: los fundamentos del poder en el Período Arcaico. *Anexos de la Revista de Estudios de Egiptología. Colección Estudios 1*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, vol. 1, 1991.
- PEREYRA, M. Violeta. *La secularización del poder durante el Imperio Nuevo egipcio. La epifanía real en la ventana de aparición*. Tesis Doctoral, 2005, inédita.
- PETRIE, William M. F. ***The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Part II***. *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Memoirs Egypt Exploration Society 21*. London: Egypt Exploration Fund, 1901.
- SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynasti, III-IV*. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche, 1906.