



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Piedad personal en el Antiguo Egipto.

Antes y después del Reino Nuevo, Amarna ¿punto de inflexión?

José Antonio Aranda García.

Grado Geografía e Historia (Universidad de Jaén). Master Interuniversitario Historia y Ciencias de la Antigüedad en la Universidad Complutense de Madrid (España).

Resumen.

La consideración tradicional de la religión popular egipcia muestra la “piedad personal” como una reacción a las reformas de Akenatón. Sin embargo, podemos encontrar multitud de muestras previas de formas de contacto personal con los dioses, Los egipcios eran muy religiosos y podían encontrar a sus dioses en todos los lugares, además, la dureza de sus condiciones de vida ayudaba a hacerlo. Así, desde la más temprana historia de Egipto se relacionaban con lo divino, aunque desde el Reino Nuevo aumentan las formas de culto y especialmente se intensifica las fuentes documentales que nos muestran esta actividad.

Palabras clave. Piedad personal, Amarna, Akenatón, culto popular, religión.

Abstract.

The traditional consideration of popular egyptian’s religion show the “personal piety” like a reaction to the Akenaton’s reforms. However, we can to find a lot of samples from a previous forms of personal contact with the gods. Egyptians are very religious and they could see their gods in all places, also the hard conditions of they lifes helped to need them. So from early history egyptians communicated with deity although since the New Kingdom increases the types of worship and especially intensify the documentary sources that show this activity.

I. Introducción. La religiosidad en el Antiguo Egipto.

La religión en el Antiguo Egipto, por tratarse de una cultura de tipología mito-poética, ocupaba con la práctica mágico-religiosa todos los aspectos de la vida. Influyendo en cada actividad y hecho de la cotidianidad del individuo, las referencias a lo mítico y religioso eran constantes, como explicación de la existencia y como parte misma de ella. La religión lo impregnaba todo, los dioses estaban presentes y cercanos al hombre, y el conjunto de la existencia dependía de unos y otros en su constante interacción.

Si bien la religión oficial mantenía la estabilidad del Universo, participando de ella en su contacto con los dioses las clases pudientes de Egipto, aquellos sin posibilidades de interacción con estas formas de culto también tenían inquietudes y necesitaron de explicaciones y consuelo espiritual en sus vidas. Así, junto a la garantía de estabilidad del cosmos, que ofrecían las prácticas mágico-religiosas de los sacerdotes, hubieron de existir prácticas mundanas que acompañaran al individuo en su tránsito por la vida y sobre todo en momentos particularmente importantes de esta como: el nacimiento, el paso de la infancia a la edad adulta o la muerte. Debieron ser prácticas que ofrecieran al individuo la seguridad necesaria para vencer la incertidumbre de la vida y la muerte. Era necesaria, como continúa siendo en parte en la actualidad, la fe en fuerzas superiores frente a las tragedias de la vida y ante la dureza cotidiana de la misma;¹ y ante la falta de otras posibilidades de interacción, la interpelación directa a los dioses se presentaba como la mejor opción para conseguir el favor y la protección de aquellos.

En el mundo egipcio la magia y la religión van obligadamente de la mano, participando la una de la otra, y sustentando el mito de esta con el rito de aquella. Los egipcios participaban de ambas en su concepción de la realidad que les rodeaba, con la intención de modificar la misma de manera favorable a sus intereses. Sin embargo, son de mayor importancia las prácticas rituales de la comunidad que las espirituales personales.

La participación ritual y las ofrendas a los dioses, conllevaban el beneficio por parte de estos; a pesar de ello, estas prácticas quedaban fuera del alcance de las clases populares, recayendo en la nobleza y el rey. Era este último quien se mostraba como enlace entre los hombres y los dioses, en una concepción del mundo dividido en cuatro estamentos: dioses, muertos, monarca y hombres,² en la que el monarca ocupaba el lugar entre los hombres vivos y los entes superiores: muertos y dioses; lo que a su vez justificaba el mantenimiento y el estatus del faraón, tanto durante su vida como tras su muerte. Por otro lado, las condiciones

¹ DAVID, R., *Religión y magia en el Antiguo Egipto*, 2004, pp. 238- 239.

² BAINES, J., "Society, morality, and religious practice" en Shafer, Byron E. (ed.) *Religión in Ancient Egypt: Gods, myths, and personal practice*, Londres, 1991, pp. 127- 129.

sociales, si bien eran levemente mejores para las elites, no dejaban de ser de pobreza y simplicidad en la vida diaria. Tanto nobles como campesinado tenían gran cantidad de hijos de los que sobrevivía una minoría, siendo la esperanza de vida a penas superior a la veintena de años. Así mismo, los accidentes generaban grandes cantidades de mutilaciones y de campesinos dependientes.³ Es de suponer que todo ello llevaría a los egipcios a un estado de dependencia y fe en las divinidades, sobre todo entre las clases más bajas, que se veían avocadas a soportar peores condiciones de subsistencia; aunque estas situaciones de gran dureza no se muestran en las representaciones de las tumbas, que muestran una imagen totalmente opuesta, según Baines por la existencia de un “decoro” que debía respetarse en las representaciones. Este mismo “decoro” hacía que las elites mantuvieran el monopolio de las representaciones, restringiendo al resto de la población la muestra pública de la relación con lo divino. Sería este “decoro” el que impediría la proliferación de material religioso en contextos públicos, que sin embargo existían, aunque no centrasen sus prácticas en el culto del templo.⁴

Las prácticas que garantizan el favor, así como la necesidad del mismo, harían cuanto menos deseable a toda la población, independientemente de su estatus, el acceso a estas y a la divinidad. Sin embargo, las relaciones con los dioses se restringían al rey como sacerdote supremo y en todo caso, a otros sacerdotes y a los templos como legados del faraón. Habría de existir por tanto una necesidad popular que no queda patente en la práctica de los templos.

En una religión con multitud de dioses y de formas de aproximación a estos, el recurso a las divinidades era constante. El concepto de “piedad” en estas sociedades, viene a definir esta aproximación directa entre los hombres y los dioses. Cómo aquellos eligen interpelar a la divinidad (en buena parte de los casos a una determinada deidad que consideran la más adecuada a sus circunstancias) y como ésta, desde la óptica del fiel le responde⁵; percibiendo así la presencia y la respuesta de la divinidad en multitud de factores de su vida cotidiana, desde la subjetividad propia de su creencia en la misma. Importa aquí tanto la consideración de ostentar el derecho a interpelar a la divinidad que se otorgan estos individuos, como la consideración de que los dioses pueden intervenir en la vida cotidiana del individuo. Mediante la unión de estos factores adquiere verdadera importancia el individuo en la religión.

Dadas las conocidas diferencias entre el campesinado y las elites en el Antiguo Egipto, la práctica religiosa vendría a sumarse a estas, al contar con diferentes formas de acceso al culto. La misma diferencia, aplicada al acceso a la

³*Ibid.*, 1991, pp. 132- 134.

⁴*Ibid.*, 1991, pp. 137- 138.

⁵ BAINES, J. y FROOD, E., “Piety, Change and Display in the New Kingdom” en Collier, M. y Snape, S. (eds.), *Ramesside studies in honour of K. A. Kitchen*, Gran Bretaña, 2011, pp. 1-3.

escritura, nos hace suponer que la mayor parte de estos campesinos fueran, con total posibilidad y en su mayor parte, iletrados; este condicionante genera gran escasez de fuentes escritas que nos derivan a la obligada interpretación de las fuentes materiales, de muy difícil lectura en estos casos, y que se convierten en un elemento fundamental para la interpretación de las formas de piedad personal de aquellas clases desfavorecidas, que no tuvieron la ocasión de dejar por escrito su forma de creencia

En todo caso la consideración sobre la “piedad personal” en el Antiguo Egipto ha cambiado con el tiempo. Los nuevos estudios muestran diversas ópticas de ésta en cuanto a las relaciones emocionales del individuo con la deidad o la asociación de un dios en particular con determinados estratos sociales. A partir de los mencionados estudios y aunque diversos autores como Assman habían considerado a la “piedad personal” como consecuencia del episodio de Amarna, en la actualidad se considera que la “piedad personal” expresada en el Reino Nuevo fue una forma de continuación de otra más compleja existente en épocas previas.⁶

II. Primeras muestras de acercamiento personal a los dioses.

El contacto personal con los dioses parece haber sido de poca importancia hasta el Reino Nuevo. A parte de los aspectos relacionados con el mundo funerario, los vestigios de las prácticas religiosas individuales antes de este momento son escasos. La crisis en la línea religiosa seguida hasta entonces se dará durante el reinado de Akenatón. Así pues los egiptólogos han considerado tradicionalmente que la denominada “piedad” no se daba antes de este periodo y que surgió como respuesta a las reformas de este rey;⁷ obviando la existencia de esta forma de culto en épocas anteriores, quizá debido a la escasez de fuentes.⁸

En todas las ciudades de un cierto tamaño existían santuarios, en los que los sacerdotes interactuaban con la imagen del dios. A pesar de la gran cantidad de templos repartidos por todo Egipto, no existía en estos una proximidad entre los dioses y los hombres; este derecho se reservaba al rey y en todo caso a los sacerdotes en los que delegaba. El contacto se limitaba pues a un pequeño grupo privilegiado. Las restricciones de acceso quedan patentes tanto en la necesidad de purificación de aquellos que accedieran al templo, cosa que quedaba fuera del

⁶ LUISELLI, M., “Personal piety (modern theories related to)” en Dieleman, J. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2008, p. 1.

⁷ BAINES, 1991, p. 173.

⁸ DAVID, 2004, pp. 238-239.

alcance de la mayoría de la población, como por la arquitectura de los templos con salas que se van haciendo más pequeñas y ocultas.⁹

A pesar de ello, desde el Dinástico Temprano existen formas de relación entre este culto oficial y los individuos que entraban en contacto con las deidades en diversas formas de festividades públicas que se daban fuera de los templos, cuando se producía la salida de la divinidad en procesión. Éstas prácticas, que se remontan a tiempos tan tempranos, aparecen ya de forma oficial en la dinastía IV, cuando encontramos listas de festivales canonizados; si bien se tratan de referencias escasas, que además provienen en su mayoría de la zona menfita.¹⁰ Existen también algunas referencias a estas celebraciones en las biografías de algunos sacerdotes de Ptah en Menfis y en los archivos del templo funerario de Neferirkare, que fue visitado por las imágenes de Hathor, Min y Sokar al menos en una ocasión, quizá dentro de un trayecto procesional por diversas partes de Egipto. En todo caso se desconoce cómo funcionarían las procesiones y en qué forma se permitiría la intervención popular.¹¹

Otra forma de acercamiento, existente ya desde el Reino Antiguo, son las ofrendas votivas que, sin embargo, no permiten dilucidar si existía relación entre estas y el campesinado, siendo posiblemente ofrendadas por las elites. Los exvotos suponen la principal forma de conocimiento de las prácticas que se realizarían en torno a la divinidad o los templos, sirviendo como forma de acercamiento al dios por parte del oferente. Se trata en su mayoría de cuchillos de sílex y figurillas humanas o de animales de cerámica, que se han encontrado en depósitos o en diversos estratos de los templos.¹² Resulta imposible, de todas formas, saber el uso que se dio a estos objetos; aunque algunos muestran características claras de ser ofrendas de “piedad personal” como, por ejemplo, figurillas de bebés en Elefantina (como posible petición de fertilidad y progenie), o de escorpiones en Hierakópolis (quizá en petición de cura de una picadura o bien de protección contra estas).¹³

Ya a final del Reino Antiguo, en las tumbas de las elites, vemos muestras de interacción con la divinidad en las representaciones del juicio al que era sometido el difunto, y en las que este expresaba haber hecho la *mAat* en un intento de agrado a los dioses y en presencia de los mismos. Además, ante la perspectiva de este juicio en el que podían ser castigados por sus faltas, y para prevenir los mismos, la gente necesitaba propiciar su espíritu con ofrendas, lo que refuerza la idea de la

⁹ ESPINEL, A. D., “Dependencias personales hacia lo divino en el Antiguo Egipto”, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 4, 2001, pp. 5-6.

¹⁰ BAINES, 1991, p. 173.

¹¹ ESPINEL, 2001, p. 6.

¹² ESPINEL, 2001, p. 7.

¹³ GERALDINE, P. y WARAKSA, E. A., “Votive practices” en Dieleman J. y Wendrich, W. (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2009 p. 2.

ofrenda de exvotos.¹⁴ En otros textos de estas tumbas, el individuo se dirige directamente a la divinidad lamentándose o bien haciéndole peticiones, con lo que se muestra la esperanza de estos en ser oídos por los dioses y la confianza en la posibilidad de interpelación directa ante los mismos.¹⁵

Del Primer Periodo Intermedio encontramos algunos textos sapienciales en los que se interpelan a los dioses, *Las enseñanzas de Merikara*, por ejemplo, muestran la relación directa de los hombres con los dioses que escuchan las plegarias de los humanos: “él (la divinidad) se ha construido un templo en torno suyo, cuando ellos (los creyentes) lloran, el escucha”¹⁶.

Desde el Reino Medio ya encontramos estelas que muestran el culto directo a diversas divinidades, en particular a Osiris, por parte del fallecido que interpela al dios, más allá de la intervención sacerdotal.¹⁷ Algunas de éstas, encontradas en Abidos se dirigían a otras divinidades, particularmente a Min, que ni tan siquiera era un dios de la ciudad, pero que se relaciona con el culto a Min-Hornakht, en su manifestación como hijo de Osiris. Diversas otras, de la dinastía XIII muestran a algunos individuos en actitud suplicante, ataviados con vestimentas y en posiciones identificadas con rituales de culto, ejerciendo este de forma personal.¹⁸ En varios textos de este periodo, que relacionamos con los oráculos y la adivinación, podemos interpretar una relación con la divinidad: en dos de ellos el dios Horus lleva a los protagonistas a realizar una acción y en el tercero, la historia de Sinué, su salida de Egipto es causada por un dios que no llega a identificar. Si bien los oráculos mediante los que se comunica Horus pueden estar intermediados por sacerdotes y Sinué considera, sin fundamentarlo, la interacción del dios; en cualquier caso, los tres plantean la posibilidad de acceso a la divinidad por parte de un individuo en particular.¹⁹ También encontramos gran cantidad de exvotos, que destacan por localizarse en capillas domésticas; en particular una amplia variedad de figurillas femeninas que se han hallado en los alrededores de tumbas de individuos considerados “santos” de los que hablaremos posteriormente.²⁰

En el Segundo Periodo Intermedio aparecen ya diversas frases piadosas en el himno del Cairo a Amón, que muestran una cierta relación con el dios.²¹ Del mismo modo encontramos diversos exvotos de figuras femeninas desnudas

¹⁴ BAINES, 1991, p. 15.1

¹⁵ Como ejemplo la tumba de Hetepherajet en Saqqara o la de Henqu en Deir el Gebrawi,

¹⁶ ESPINEL, 2001, p. 8.

¹⁷ WILKINSON, R. H., *Todos los dioses del Antiguo Egipto*, 2003, p. 48.

¹⁸ LUISELLI, M. M., “Images of Personal Religion in Ancient Egypt: an outline” en Luiselli, M. M. y otros (eds.), *Kult und Bild*, Würzburg, 2013, pp. 19-20. Algunos ejemplos de ello serán la estela C11 del Louvre o la E 30 de Liverpool.

¹⁹ BAINES, 1991, pp. 175-176.

²⁰ GERALDINE Y WARALSA, 2009, p. 3.

²¹ BAINES, 1991, p. 175.

dedicados a Hathor, posiblemente como petición de fertilidad y depositadas en pequeñas capillas excavadas.²²

La profusión de capillas independientes de los grandes templos se dará a partir del Reino Nuevo, cuando aparecerán multitud de pequeños santuarios en los que se accedía a la divinidad y donde se podía depositar ofrendas al dios adorado en el mismo.²³

III. Desarrollo de la piedad personal en el Reino Nuevo. Amarna, punto de inflexión en las muestras de piedad personal.

Las fragmentarias evidencias previas al Reino Nuevo muestran que ya los individuos percibían el poder de los dioses; la falta de amplias muestras de ello hasta el Reino Nuevo, pudo deberse al “decoro”, que se diluye en esta época abriendo nuevas posibilidades de muestra popular, como se muestra, por ejemplo, en la salida de las imágenes, tanto del rey como de los dioses, fuera de las tumbas reales. Será entonces cuando se muestren nuevos cambios en la “piedad personal” y en la concepción de los dioses; como revela el caso de Amarna en el que aparece una nueva concepción del dios creador, que se separa de la tradición religiosa. El desarrollo señalado por las fuentes legadas muestra un aumento de las prácticas culturales fuera de los templos y del debate intelectual sobre la naturaleza de los dioses.²⁴

a) Acercamiento a los dioses.

Los textos del Reino Nuevo, en particular las instrucciones de Amenemope, muestran una nueva moralidad en la que se cree que los dioses crearon el orden y lo defienden; sin embargo, no se trata de un sistema rígido puesto que son libres para actuar de forma aleatoria, interactuando en ocasiones con los hombres. Esta tendencia aparece aún más nítida en las cartas de época ramésida, donde aparecen fórmulas como “Estoy vivo, el mañana está en manos de los dioses”, que muestran la resignación ante la posible intervención de las divinidades en el devenir del hombre.²⁵

Las acciones individuales en los templos y fuera de estos, que se muestran en ésta época, pudieron aparecer entonces o bien ser añadidos a otras prácticas existentes previamente. En cualquier caso se produce un acercamiento a las deidades por parte del individuo, apareciendo entonces pruebas de ello en

²² GERALDINE Y WARAKSA, 2009, p. 3.

²³ WILKINSON, 2003, p. 48.

²⁴ BAINES, 1991, pp. 179 -180.

²⁵ BAINES, 1991, pp. 194- 195.

cantidad superior a las de épocas anteriores; tanto por el hecho de existir mayor cantidad de fuentes en este periodo, como por la cercanía a los dioses al popularizarse el acceso a los mismos. Esta cercanía la encontramos en diversas fuentes y tipologías de interacción, que no siempre lo muestran claramente.

Desde el principio de esta época empiezan a aparecer en las tumbas himnos e imágenes de los dioses, abandonándose en parte el uso de escenas seculares, en un relajamiento del sistema de “decoro”. Esta tendencia decorativa, quizá se acompañase del aumento de la religiosidad personal. Además aparecen desde tiempos de Akenatón, y durante siglos después, momificaciones de animales que representan a las divinidades, que son enterrados junto al difunto como forma de cercanía al dios en su aspecto animal.²⁶

En determinadas ocasiones, se producían procesiones en las que el pueblo tenía acceso a la imagen de los dioses, por ejemplo, en el caso de Deir el-Medina, en las festividades de Amenhotep, que duraban varios días, en el noveno se procesionaba su imagen hasta el Valle de los Reyes; en este caso particular era portada por los obreros que cumplían la función de sacerdotes²⁷. El aumento del poder del culto de Amón en la Tebas del Reino Nuevo, fomentó también la función de la divinidad como defensora del pueblo, suplantando parte del papel del rey, que por su distancia a la ciudad no estaba presente. Las procesiones de los dioses y la ausencia del rey, hicieron que estos estuvieran más presentes que él y aumentara la tendencia a recurrir a lo divino en lugar de hacerlo a un rey lejano y distante.²⁸

Si bien normalmente los individuos corrientes no tenían acceso al templo, ni mucho menos a la imagen del dios, para acceder a este de forma directa se contaba con los santuarios “de la oreja que escucha” y con estatuas colosales situadas ante algunos templos. A estos tenían acceso los individuos no ligados al sacerdocio, que encontraban en ellos un lugar en donde formular sus ruegos a los dioses.²⁹ Además, algunas viviendas contaban con pequeños santuarios instalados en nichos excavados en la pared, donde se disponían pequeños altares. Destacan en algunos de estos restos de yeso blanco, posible indicativo de una purificación del lugar. Si bien los más antiguos datan del Reino Medio, aumenta su uso en las ciudades de los trabajadores del Reino Nuevo. A pesar de ello, la gran mayoría de casas excavadas no parecen contar con estas construcciones de culto doméstico, por lo que se ha propuesto que los elementos necesarios para este fueran portátiles,

²⁶ BAINES, 1991, p. 196.

²⁷ DAVID, 2004, p. 248.

²⁸ QUIRKE, S., *La religión del Antiguo Egipto*, 2003, p. 182.

²⁹ WILKINSON, 2003, p. 46.

algún tipo de mesas de ofrendas que no han llegado a nuestros días, ya que se han encontrado santuarios de madera que fueron usados para el culto.³⁰

La ofrenda de exvotos puede ser considerada también una forma directa de interpelación al dios. Se trata normalmente de pequeñas figurillas que varían en sus calidades, desde las más simples y de elaboración manual ofrendadas por las clases más humildes, hasta las más refinadas y costosas ofrendadas de las elites.³¹ Son abundantes las muestras de ofrendas de exvotos en la dinastía XVIII, incluso antes del reinado de Akenatón. Destacan los depósitos de estas en capillas dedicadas a Hathor en Tebas y Deir el-Bahari, que se han relacionado con la fertilidad pues se trata, en algunos casos, de figurillas que muestran genitales prominentes, impropias de la cultura tradicional egipcia.³² Una variante de la ofrenda de estatuillas votivas surge por parte de las elites que, para alcanzar prestigio en vida y tras esta, pretenden mostrarse como intermediadores entre los dioses y las clases inferiores; para ello, a lo largo del Reino Nuevo se hacen representar en estatuas que sitúan en los alrededores de los templos, mostrándose como intermediarios con los dioses. Esta tendencia podría ser considerada como una delegación real en el intento de garantizar el acceso del pueblo a las divinidades (ante el aumento del interés personal por este contacto con lo divino), para explicar la permisividad del rey al respecto, ante una clara usurpación de sus funciones como intermediario de los dioses. En todo caso el uso de éstas estatuas decrece a finales de la dinastía XVIII, a la par que aumentan las muestras de piedad individual.³³

Otra de las formas de acercamiento a los dioses sería el uso de estelas, que han aparecido en las ciudades de los trabajadores y en las que se muestran oraciones dirigidas a los dioses; tanto con peticiones de ayuda, como en agradecimiento a lo que consideraban que había sucedido por intervención divina. Diversos textos de la ciudad de la necrópolis de Tebas muestran cómo diferentes individuos se dirigen a varios dioses haciéndoles peticiones y agradecimientos por su intervención, además dan a los dioses atributos propios de su consideración particular, guiados por sus sentimientos; cubrían con ello aquellos nichos de la religión que no eran ocupados por la moral establecida. Se trata pues de la intervención directa con los dioses: “Tu eres Amon, Señor de aquél que está en silencio; que vienes a la voz del hombre humilde. Yo te invoco cuando estoy afligido: ven para que puedas salvarme; para que puedas dar un respiro a aquel que es desdichado, para que puedas salvarme a mí que estoy en cautiverio.”³⁴ Es,

³⁰ STEVENS, A., “Domestic religious practices” en Wedrich, W. y Dieleman, J. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2009, pp. 4- 6.

³¹ WILKINSON, 2003, pp. 46-48.

³² BAINES, 1991, pp. 180 -182.

³³ BAINES Y FROOD, 2011, p. 8.

³⁴ FRANKFORT, H., *La religión del Antiguo Egipto*, 1998, pp. 153- 156.

por tanto, una devoción popular sincera y profunda sustentada en lazos muy estrechos entre la divinidad y el individuo, quien muestra verdadera confianza y amor a la divinidad y proclama públicamente la misericordia de esta.³⁵ En particular en el Reino Nuevo destaca la presencia de imágenes y tallas de orejas en estas estelas, que en ocasiones se acompañan con ojos de la deidad venerada como recurso simbólico para asegurar que el dios escuchaba la petición. Si bien se encuentran por todo Egipto, su presencia destaca particularmente en Menfis y Tebas, donde se relacionan con las ciudades de los trabajadores.³⁶ Sin embargo, autores como Quirke consideran que las manifestaciones de piedad personal que aparecen en las estelas del Reino Nuevo, presentan fórmulas fijas que hacen que sean tan poco personales como los himnos y las oraciones tradicionales. Para el autor no suponen una forma nueva de piedad personal, aunque considera que manifiestan una nueva disposición a recurrir a lo divino en la vida cotidiana, también que ello no supone que estas formas de acercamiento cotidiano a la divinidad no estuvieran presentes en contextos anteriores. Los nuevos textos sin embargo sí que destacan por presentar acontecimientos en los que la divinidad se muestra, y lo hace además a favor de la justicia. Destacan algunas estelas como la de Neferabut, uno de los artesanos de la tumba real que dedica un himno a Ptah en el que cuenta su relación con la divinidad. Del mismo modo llama la atención la estela de Qenherkhepeshef, otro artesano que presenta un relato sobre sus actos devocionales para la divinidad, en el que resalta la mención a dormir en el templo; puesto que sabemos que era hijastro del propietario de un *Libro de los Sueños*, se nos pone a este en relación con otra forma de contacto con la divinidad, los oráculos en los templos.

Los oráculos servían como interpelación al dios, que respondía a las preguntas de los peticionarios. Existían diversas modalidades, destacando las que se producían durante las procesiones cuando algunos individuos podían aproximarse a la barca del dios y formular cuestiones, que este respondía con movimientos que eran interpretados en respuesta.³⁷ Si bien se hacían de forma verbal, en ocasiones y para nuestra fortuna, se hacían por escrito; se redactaban preguntas al dios y las posibles respuestas, entre las que éste elegía a través de un intermediario.³⁸ Aunque se ha considerado que éstas formas de acercamiento al dios se restringen al Reino Nuevo, para Baines se habrían realizado a lo largo de todos los periodos de la historia de Egipto.³⁹ Los sueños podían ser otra forma de acercamiento oracular al dios. Existían centros de incubación de sueños donde el

³⁵ POSENER, G., "Historie el Égipte ancienne", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations.*, 17 année, 4, 1962, p. 643.

³⁶ LUISELLI, 2013, pp. 24-25.

³⁷ WILKINSON, 2003, p. 46.

³⁸ DAVID, 2004, p. 249.

³⁹ BAINES, 1991, p. 149.

solicitante podía pasar la noche para comunicarse con los dioses y los difuntos, destacando el edificio anexo al templo de Hathor en Dandara; aunque quizá no se tratase de una forma nueva de interacción pues existieron desde épocas anteriores como muestra el *Libro de los Sueños* del Reino Medio. Existían además compendios que ofrecían las bases para la interpretación de los sueños.⁴⁰ De hecho el potencial comunicativo entre los egipcios y los dioses era tal que estos encontraban mensajes de los dioses en cosas tan corrientes como las fragancias o los sonidos; así, una simple brisa podía ser considerada como el paso de Shu.⁴¹

Una forma de contacto extendida a principios del I milenio a.C., que puede ser considerada una interpelación a los dioses, sería el uso de amuletos. Por ejemplo, en el esfuerzo por proteger a los niños, surgieron peticiones de protección a los dioses, que si bien es más que probable que se dieran desde tiempos remotos, deriva en este periodo en la producción de decretos por parte de los templos. Estos generaban oráculos en los que el dios garantizaba una serie de cláusulas protectoras, se escribían en papiros y se situaban en un recipiente tubular para ser llevado colgado del cuello como elemento de garantía de la protección del dios, que se hacía presente. Se trató de una práctica que abarcaba, como es de esperar en todas estas prácticas pseudo-religiosas, a todas las clases sociales; sirva como ejemplo la existencia de uno de estos papiros para el hijo del rey Osorkón.⁴² Junto a estos amuletos oficiales, toda otra clase de amuletos ponían en contacto al individuo con la divinidad, que se convertía en protectora directa del mismo. Se trataba en su mayoría de amuletos de pequeño tamaño para llevar colgados como en el caso anterior y que comprendían multitud de formas: de animales, partes del cuerpo o deidades de domésticas protectoras, entre otras.⁴³

La presencia de dioses populares supone una de las formas más claras de contacto con lo divino. El nacimiento supone un momento de especial importancia en la vida, tanto por sus connotaciones simbólicas como por el riesgo del momento del alumbramiento. Destaca en este momento la presencia de diversas divinidades que intervienen de forma activa en el parto como la rana Heqet, como imagen de plenitud; o Renenutet “la nutricia”, diosa serpiente de la cosecha y de la abundancia. Del mismo modo aparecen otras formas de deidad como el *meskhenet*, el ladrillo sobre el que nacía el niño, que se personificaba en ocasiones con una diosa. Desde el Reino Nuevo encontramos la presencia de Shay, el dios “Destino”, así como de Khum, como dios moldeador del hombre; Bes y la diosa hipopótamo, deidad del nacimiento que se identifica como Ipet, Taweret “la gran diosa” y Reret

⁴⁰ DAVID, 2004, p. 251.

⁴¹ WILKINSON, 2003, p. 46.

⁴² QUIRKE, 2003, p. 148.

⁴³ STEVENS, 2009, pp. 8-9.

“la puerca”⁴⁴. El dios Bes que se representa como un enano con cabeza de león y es el protector de los niños;⁴⁵ aparece en el Reino Medio con el nombre de Aha (la divinidad luchadora) representado sobre unos bastones de marfil tallados en colmillos de hipopótamo, que eran utilizados para marcar el terreno, posiblemente alrededor de la cama de la embarazada o del recién nacido como elemento protector.⁴⁶

En relación con el nacimiento y el temor por el niño encontramos otra forma en la que se hacen presentes las deidades. Dado el importante valor del nombre, como parte integrante de lo que la cosa es, para el egipcio resulta fundamental su propio nombre.⁴⁷ Así en algunos nombres dados a los niños se hace presente la interacción de la divinidad con el niño, que adquiere en su nombre el de un dios con un epíteto favorable; así por ejemplo Ramsés significa “Ra es quien le ha dado a luz”.⁴⁸ La antroponimia es así indicativa de la “piedad personal” conteniendo muchos nombres plegarias a determinados dioses.⁴⁹

Por otro lado, se han encontrado diversas decoraciones en las viviendas en las que aparecen las figuras de estos dioses domésticos: Bes y Taweret, que posiblemente fuesen utilizados más allá de la idea decorativa, como elementos protectores del hogar, que hacían presentes a estos dioses mediante su representación figurativa.⁵⁰

b) Discutiendo a los dioses.

Desde el Reino Antiguo se muestran las características del dios creador, que es siempre el dios sol, generador de la vida y de un orden esencialmente bueno, y en esencia dios supremo que mantiene éste en compañía de otras deidades. Frente a este, el mal se sitúa fuera del orden del cosmos y tiene su lugar dentro del politeísmo siendo representado por fuerzas malignas que luchan contra las anteriores.

En el Reino Nuevo, sin embargo, las fuentes muestran una tendencia surgida desde el Segundo Periodo Intermedio, que se plasman en el Himno de

⁴⁴ Aunque se la representa como hipopótamos queda subyacente la idea del cerdo al que no era correcto representar

⁴⁵ Desde tiempos muy antiguos ya existe un relieve tallado del 2400aC. en que aparece una figura con cabeza de león asociada a los niños

⁴⁶ QUIRKE, 2003, pp. 141- 145.

⁴⁷ Sirva como ejemplo el caso de los acusados de atentar contra Ramsés III usando prácticas mágicas, que son condenados a muerte pero previamente se les despoja de los que son en vida mediante un cambio de nombre, por uno en el que aparecen odiados por los dioses, que les procure la muerte en vida.

⁴⁸ POSENER, 1962, p. 643.

⁴⁹ BAINES, 2001, p. 9.

⁵⁰ STEVENS, 2009, p.7.

Amón del Cairo y que plantean al dios supremo como diferente a los otros y creador de todo, disminuyendo la importancia del resto. Estas ideas derivan en un nuevo culto solar ya en tiempos de Amenhotep III predecesor de Akenatón, el creador de una nueva forma de religión que rompe con la tradición anterior. Los otros dioses, que antes compartían el viaje del sol ayudándole u oponiéndose al mismo, son entonces ignorados, aunque ello no supone la implantación de un monoteísmo como se ha propuesto en ocasiones.⁵¹ Si bien en algunos himnos la idea se muestra como un intento de henoteísmo, al plantear al resto de los dioses y al mundo como diversas formas de un distante dios supremo. Se trata de un discurso que se había considerado una reacción a las reformas de Akenatón pero que ya aparece en tumbas de tiempos de Amenhotep III.⁵²

La nueva religión solar, sin embargo, deja de lado la visión del mal y acota la relación del pueblo con los dioses en tanto que plantea al rey como único intermediador con el nuevo dios supremo, limitando a su persona la participación en la religión. La nueva religión no deja clara la relación con el Más Allá, como hacía la anterior; con ello desaparece el contexto legítimo en el que expresar las dudas y ansiedades de la vida ante los seres superiores. La carencia de la concepción del mal supuso fragmentar la forma de concebir el mundo por parte del egipcio, además de dejar fuera de la interacción con el dios a la población; rompe también con la representación tradicional de la deidad, que pierde su cercana forma humanizada para pasar a una más simbólica, y por tanto, alejada de la concepción tradicional egipcia que era necesaria para la comprensión por parte del pueblo. Es por ello, que a pesar de los cambios teóricos llevados a cabo por la religión oficial, estos no llegan a producirse en las costumbres de los individuos que mantienen su religiosidad personal.⁵³ Las reformas serán abolidas en el reinado de su sucesor Tutankamon, quien volverá a la religión tradicional, como muestra la variación en su nombre que deja a Atón (Tutankaton) para relacionarse de nuevo a Amón.

Es posible rastrear el origen de este intento de cambio religioso ocurrido a finales de la dinastía XVIII en la práctica de las estatuas votivas comentadas anteriormente. Desde Amenhotep III se muestra una tendencia al colosalismo en las estatuas del rey, que ganan preminencia frente a las de los nobles usadas en las mismas prácticas, de manera que tienden a monopolizar la figura de mediador con la divinidad. Esta tendencia acaba con la propia de Akenatón como único enlace con la divinidad. Se trata en todo caso de un cambio con reminiscencias tanto religiosas como políticas.⁵⁴

⁵¹ BAINES, 1991, pp. 186- 188.

⁵² BAINES, 1991, p. 188.

⁵³ BAINES, 1991, pp. 189- 192.

⁵⁴ BAINES, 1991, pp. 193 -194.

c) Creando a los dioses.

La cercanía a la divinidad se hace en ocasiones tan fuerte que los individuos necesitan de la presencia de un personaje tangible al que adorar y por el que ser guiados y protegidos. En ocasiones, personajes particulares eran deificados por sus vecinos y adquirirían cultos de carácter local, que podía extenderse por otras partes de Egipto y más llamativamente por zonas del Mediterráneo, como ocurre con el culto a Imhotep del que hay hallazgos incluso en la Península Ibérica⁵⁵. Resulta de gran interés éste aspecto tan cercano de la religiosidad del individuo egipcio: la veneración de lo que hoy podríamos definir como “santos”.

Esta particular forma de culto a personajes considerados héroes locales aparece ya en el Reino Antiguo y se afianza en el Reino Medio. Se trata de individuos que reciben culto, más allá del familiar propio de los muertos, extendiéndose este en el tiempo; aunque no sabemos con certeza que estatus adquirieron estos individuos, ni qué tipo de culto les fue ofrendado. Pudieron ser considerados una suerte de dioses menores con aplicaciones prácticas efectivas, capaces de conceder a los fieles peticiones, o bien tratarse de espíritus de difuntos considerados especialmente efectivos. Son personajes que reciben epítetos como “espíritu eficiente de Ra” haciendo referencia a su capacidad de acción efectiva, que en casos como el Imhotep son tratados como auténticos dioses; así, por ejemplo, Isi es considerado “dios viviente”, a diferencia de los títulos dados al rey como “buen dios”. Esta falta de un estatus definido hace que en ocasiones se les represente en estatuas que muestran a los mismos como humanos, mientras en otros casos aparecen con rasgos propios de dioses.⁵⁶ En cualquier caso se trató de personajes reales que fueron adorados por el común de los individuos recibiendo un culto en las cercanías de sus tumbas, que en ocasiones se extienden durante siglos.

Destacan ya en el Reino Antiguo: el culto del rey Unis en Saqqara; el de Heqaib de Asuán, un oficial que era adorado aun el Reino Medio por la élite local y los reyes; o el de Isi en Edfú⁵⁷, también en esta época. Con el tiempo estos cultos se tornan en anticuarismo de forma que en el Reino Nuevo en Menfis se adoran a los héroes locales y a los primeros reyes.⁵⁸

⁵⁵ Se trata de una figurilla votiva de Imhotep encontrada en 1974 en Menorca; presenta un pie para su incrustación en un altar. Para más información véase: SANCHEZ CUENCA, R. y MONTANER ALONSO, P., “Imhotep, hijo de Ptah” en *Trabajos del Museo de Mallorca*, 17, 1969

⁵⁶ VON LIEBEN, A., “Deified humans” en Wedrich, W. y Dieleman, J. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2010, pp. 1- 3.

⁵⁷ Fue visir en la dinastía VI, si bien su culto solo es demostrable en el Reino Medio, posiblemente este comenzara tras su muerte, aunque no existen pruebas de ello, pudiendo haber sido un personaje recuperado con posterioridad.

⁵⁸ BAINES, 1991, pp. 158- 159.

Resulta sin embargo de mayor interés saber cómo se originaron estos cultos. Para algunos autores como Baines, pudieron ser personajes que adquirieron reputación por ayudar de forma efectiva a los vivos que se aproximaban con requerimientos, y que ya habrían mostrado en vida sus capacidades y sabiduría superiores, siendo deificados tras esta⁵⁹. Se trataría en cierta forma de un culto similar al de las “cartas a los muertos”, pero difiere de aquellas en que se dedica a un difunto que no pertenece a la familia, lo que implica que no se trata de un culto funerario tradicional sino de una forma de culto similar al de la divinidad.⁶⁰ Destacan algunos de estos personajes por el arraigo de su culto. Imhotep, arquitecto de la pirámide escalonada de Saqqara fue convertido en dios de la medicina. Amenhotep, hijo de Hapu, un funcionario de Amenhotep II, fue venerado en Tebas tras su muerte debido a su sabiduría y a sus habilidades médicas⁶¹, continuando su culto hasta época ptolemaica.⁶² Otros hombres sabios, del Reino Antiguo, a los que se les atribuyen textos sapienciales, fueron deificados tras su muerte y recibieron culto en la zona menfita y en otras a las que se extendió el mismo. Otros como Hordjedef⁶³, Ptahhotep, Kagemni o Mehu, son importantes al ser creadores de obras literarias consideradas entonces fuentes del saber y la ética egipcia; son obras que se consideraron del Reino Antiguo pero que por su similitud con otras enseñanzas se encuadran en el Reino Medio.⁶⁴

El conocimiento de estos nos ha llegado por medio de menciones a su culto en tumbas cercanas, o bien, por referencias a estos cultos en la onomástica de algunos individuos. Si bien en algunos casos contamos con la existencia de verdaderos complejos culturales. En ocasiones se levantan santuarios a estos individuos, que sirven además como muestra del arraigo y el poder de su culto. Heqaib, por ejemplo, es uno de los personajes deificados más conocidos, cuyo culto alcanzó carácter suprarregional. Su santuario fue levantado en la isla de Elefantina posiblemente en el la dinastía VI, al situarse su culto originariamente en una “casa del ka” privada del mismo lugar, donde recibiría culto funerario popular.⁶⁵ Posteriormente, desde el Primer Periodo Intermedio, se crea un nuevo recinto para el culto específico de este individuo; durante la dinastía XII el complejo se

⁵⁹ VON LIEBEN, 2010, p. 2.

⁶⁰ BAINES, 1991, p.159.

⁶¹ DAVID, 2004, p. 248.

⁶² KOCKELMANN, H., “Philae” en Dieleman J. y Wendrich, W. (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2012, p. 4. Su culto continuará a lo largo del tiempo llegando incluso al periodo ptolemaico cuando lo encontramos muy presente con muestras como la de Ptolomeo V quien construye y dedica un templo al “santo”, en la isla de Philae, en agradecimiento por el nacimiento de su hijo, Ptolomeo VI.

⁶³ Hordjedef recibió culto desde la dinastía IV, extendiéndose este durante varios siglos.

⁶⁴ BAINES, 1991, p. 159-160.

⁶⁵ RAUE, D., “Sanctuary of Heqaib” en Dieleman, J. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, 2014, pp. 1-4.

aumentará con nuevas aportaciones.⁶⁶ Posiblemente apareciera siendo un culto popular que con estas remodelaciones acabara siendo privatizado por las elites, pues parece que ya finalmente el acceso al culto no era directo, reservándose el mayor contacto con este para las fiestas de Sokar.⁶⁷

d) Las ciudades de los obreros, un caso diferenciado.

Las excavaciones de las ciudades de los obreros resultan de gran importancia para conocer las prácticas cotidianas de los egipcios; si bien debemos tener en cuenta que se trata del mundo de los trabajadores y que este no habría de ser como el de los campesinos, quienes además suponían la mayor parte de la población del país. Son de importancia en tanto que muestran las prácticas de un grupo diferenciado a la elite, y más aún, porque los restos de las ciudades dan idea de las prácticas cotidianas frente a las funerarias que se muestran en las tumbas.

Destacan diversas ciudades como Kahun, construida por Sesostri II para los trabajadores de su pirámide en Illahun, que fue excavada por Petrie a finales del siglo XIX, de gran interés por su antigüedad. Aquí las excavaciones revelan que a pesar de existir un culto oficial en la pirámide de Sesostri, en los domicilios se hacían ofrendas de alimentos a los dioses protectores en pequeños altares domésticos. Aunque se veneraban deidades estatales como la diosa Hathor, también se ofrecía culto a otras domésticas. Destaca la presencia de Bes como deidad protectora del hogar, amiga de los niños y los débiles, consuelo de la mujer en el parto y presente en las ceremonias de circuncisión, de transición a la edad adulta; junto a este, se venera a Tueris, su esposa, representada como hipopótamo preñada, símbolo de fecundidad y asistente en el parto.⁶⁸

Deir el-Medina fue construida para albergar a los constructores de las tumbas del Valle de los Reyes, y ocupada durante casi cuatro siglos entre las dinastías XVIII y XX; si bien no ha legado restos como en el caso anterior, se han encontrado papiros, ostraca y estelas que proporcionan abundante información sobre las costumbres y creencias religiosas y funerarias. Se han hallado en la ciudad varias capillas con estelas y mesas para ofrendas dedicadas a los parientes fallecidos, además de bustos de los antepasados que servirían como receptores de las ofrendas de alimentos; también se localizaban estos bustos en las casas, donde servirían de elemento protector contra el mal y como forma de contacto con los difuntos a los que se realizaban peticiones. Destaca de la ciudad el que fuera gobernada por las mujeres, en tanto que los hombres vivían en cabañas junto a su lugar de trabajo, volviendo a la ciudad cada diez días; es por ello que las

⁶⁶ RAUE, 2014, pp. 5-8.

⁶⁷ RAUE, 2014, p. 12.

⁶⁸ DAVID, 2004, pp. 239-240.

divinidades protectoras de la ciudad eran femeninas, destacando la figura de Hathor como divinidad tutelar. Junto a esta volvemos a encontrar la presencia de Bes y Tueris; además de Renenutet y Meret-seger (diosa serpiente personificación de la cumbre de la montaña cercana a la ciudad), identificadas con Hathor. Así mismo dioses como Anubis (dios de los cementerios), Tot (en su faceta de dios de los arquitectos y constructores), Ptah (dios de los artesanos) o Cnum (dios que modelaba a los hombres en su torno de alfarero); como vemos relacionados con la actividad de los ciudadanos. Estas fueron engrosándose desde la dinastía XVIII con la llegada de nuevas divinidades orientales, algunas de las cuales se identificaron las egipcias, en el proceso de expansión de los egipcios. Algunos de estos como Reshep, incorporado al panteón por Amenhotep II, se popularizaría entre el pueblo como dios que escuchaba las plegarias de cada cual.⁶⁹

Los templos oficiales eran usados en Deir el-Medina por los ciudadanos, venerándose en estos a las divinidades estatales y a las populares sin rivalidad entre unas y otras; además hemos de tener en cuenta que un dios podía ser venerado en distintos niveles; así el dios supremo Amón en la ciudad era adorado de forma personal como dios tradicional tebano protector de los débiles. Destaca del mismo modo la adoración popular al difunto rey Amenhotep I, creador de la ciudad, al que se consideraba intercesor entre los ciudadanos y los dioses.⁷⁰

IV. Conclusión.

La piedad personal, entendida como la relación directa entre el individuo y los dioses, no parece ser, como se sostenía tradicionalmente, una reacción a las remodelaciones religiosas de Akenatón. Las diferentes muestras comentadas indican que ya existen formas de piedad personal antes del reinado de este, que sin embargo no se plasman claramente en las fuentes. La relación con los dioses y la consideración de la actuación de estos en la vida del individuo parece pues haber existido durante toda la historia de Egipto.

El cambio en las formas de muestra de la relación con los dioses, la relajación del “decoro” considerado por Baines, no se habría producido como reacción contrarreformista, sino que habría sido de forma gradual desde el Reino Medio y más notablemente desde los inicios del Reino Nuevo. En la propia dinastía XVIII se encuentran muestras notables de este cambio antes de la llegada de Akenatón, que tan solo se convierte en culmen de una tendencia ya existente en sus antecesores. En todo caso el expediente de Amarna pudo ser un factor acelerante del cambio socio- cultural, no un detonante del mismo, al irrumpir de

⁶⁹ DAVID, 2004, pp. 241-242 y p. 247.

⁷⁰ DAVID, 2004, pp. 247-248.

forma chocante con unas reformas incomprensibles por el pueblo y mostrar una fractura directa en la tradición egipcia. Simplemente no tuvo, ni pudo tener, una influencia directa en un sistema milenario de creencias arraigadas en el subconsciente colectivo.

En cualquier caso, el Reino Nuevo, por diversas razones, supone un aumento de la muestra de piedad personal, que se plasma, como se ha comentado, en multitud de factores cotidianos que implican desde la interpelación directa al dios hasta la presencia de este en la vida de los individuos en diversas formas y mediante el uso de diversos objetos. El hombre lleva al dios consigo, le presenta ofrendas y le hace peticiones hablándole directamente y depositando en el mismo sus esperanzas e inquietudes. Y el dios, por su parte, responde al hombre mediante oráculos y sueños o mediante acciones que el fiel percibe como la presencia cercana de la divinidad.