



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

La visión egipcia del *Más Allá* y cambios durante el Período Ptolemaico.

Rubén Montalbán López.

Universidad de Jaén (España).

Resumen.

Históricamente la existencia después de la muerte, ha constituido una de las mayores preocupaciones del ser humano, a las que ha tratado de dar explicación a través de las creencias religiosas. Especialmente conocido y estudiado, ha sido el caso de los antiguos egipcios y su idea del *más allá*. Pese a su posterior rechazo y condena tras el surgimiento del cristianismo, los egipcios elaboraron una hipótesis de la existencia de la vida, de triunfo sobre la muerte. La inmortalidad del egipcio, lejos de mantenerse como una idea estática, fue producto continuo de reelaboraciones y modificaciones. En este artículo, trataré de aproximarme a la forma en que el egipcio concebía el momento de preparación para alcanzar el triunfo sobre la muerte y la esperanza de inmortalidad, alejada de tópicos. Así como ahondar en una etapa de la historia de Egipto, a priori menos estudiada por los egiptólogos, el período Ptolemaico, en el que se sucederán toda una serie de cambios y novedades en el ámbito de las creencias y la religión, así como en las creencias funerarias y de la *otra vida*; aunque como podremos comprobar, subyacerán fuertemente muchos de los elementos religiosos tradicionales de época faraónica.

Abstract.

Historically existence after death, he has been one of the major concerns of human being, which has tried to explain by religious beliefs. Especially known and studied, it has been the case with the ancient Egyptians and their idea further. Despite subsequent rejection and condemnation after the rise of Christianity, the Egyptians developed a hypothesis of the existence of life, triumph over death. Immortality Egyptian, far from remaining as a static idea was continuous product reformulations and modifications. In this article, I will try to approach the way the Egyptian conceived the time of preparation to achieve victory over death and the hope of immortality, away from clichés. And delve into a period of Egyptian history, a priori less studied by Egyptologists, the Ptolemaic period, in which a number of changes and developments in the field of belief and religion will happen, and in the funerary beliefs and the

afterlife; but as we can see, they will underlie many of the traditional strong religious elements of Pharaonic times.

Palabras Clave/ Keys Words: Antiguo Egipto, Ptolemaico, Lágida, *Más Allá*, *Otra Vida*, Textos Funerarios.

1. Introducción.

La concepción egipcia de la vida más allá de la muerte ha sido estudiada por diferentes investigadores y desde múltiples perspectivas, originando una amplia bibliografía al respecto. En el siguiente artículo, me centraré en un período quizás menos estudiado, la época Ptolemaica. En este período de la historia de Egipto, se acontecen toda una serie de cambios, que incitan a algunos autores a considerarla, como un período de ruptura con la tradicional visión cultural y religiosa faraónica, o al menos, muy alterada en su núcleo, debido a la fusión, interacción y sometimiento de la población egipcia nativa y sus creencias a los dominadores griegos.

A lo largo del siguiente trabajo pretendo alcanzar dos objetivos fundamentales. En una primera parte, realizar una breve aproximación a la realidad del egipcio y su noción del “más allá” como ese estado de transfiguración que pretende alcanzar tras la muerte. Para ello, se debe tratar el entorno y la visión que el egipcio tiene del universo y del ser humano, para posteriormente adentrarnos en la concepción de la “otra vida” egipcia, aludiendo a los mitos y divinidades que se encuentran interrelacionadas con el difunto en su destino. Para este fin, será crucial el estudio la visión de los textos funerarios, ya que en ellos observamos cómo evoluciona el concepto de vida después de la muerte, a lo largo de la historia egipcia.

En una segunda parte, realizaré un acercamiento histórico de la llegada de la dinastía Lágida al gobierno egipcio y cómo la actitud real actuó ante la tradición cultural y religiosa faraónica, que lejos de lo que podría parecer, fue propulsada con fines políticos y de búsqueda de legitimidad real; ya que desde el punto de vista social y político, la mayoría de la población nativa estará subordinada a la élite dominante griega. Abordaré los cambios acontecidos en los rituales de preparación para la supervivencia en el “más allá” del difunto. Y por último, a

través de los textos funerarios usados durante la época Ptolemaica, observaremos cómo la noción de la “otra vida” egipcia se desarrolló en herencia de los elementos de los corpus tradicionales anteriores, aunque también aparecen nuevos textos, impregnados de novedades.

2. El universo egipcio y la composición del ser humano.

Los antiguos egipcios tenían una visión del universo propia, donde la continua existencia del mundo y sus habitantes dependían en gran medida de la sucesión de toda una serie de ciclos naturales, como la crecida del Nilo, la salida y la puesta del Sol, las fases de la Luna, etc. Las plantas nacían y morían, lo que podría ser percibido como la manifestación de una potente fuerza creativa y símbolo de un orden ideal de las cosas que podría continuar indefinidamente. Se sugiere, que éste fenómeno pudo influir en la visión de la vida humana observada como una gran parte de la escena de la creación. La vida humana sería cíclica como la interminable reaparición al amanecer del Sol, se repetiría eternamente. Para los egipcios la muerte no fue concebida como el final, sino como un cambio adicional e importante que conducía hacia otro tipo de existencia¹. Claro ejemplo lo encontramos en el hechizo 178 del *Libro de los Muertos*, que describe la muerte como “*la noche que pone en marcha hacia la vida*”, tratándose así de una estado de transición que conduce hacia el “más allá”².

Para los egipcios el universo estaba dividido en tres tipos de seres: los dioses, los humanos y los muertos transfigurados. Los egipcios consideraban al ser humano como una composición de elementos físicos y no físicos, los cuales fueron nombrados como *kheperu*, “manifestaciones”, y podrían interpretarse como “aspectos” o “modos” de la existencia humana. Los aspectos físicos eran el cuerpo y el corazón y las entes no físicas el *ba* y el *ka*. Estos cuatro elementos junto con el nombre y la sombra se creían que consagraban una única cualidad del individuo. Cada uno de estos elementos era capaz de soportar independientemente la existencia continuada del individuo muerto, pero cada uno de ellos tendría que ser alimentado y cuidado según sus necesidades especiales para alcanzar el éxito en el “más allá”³. La morbosidad y obsesión con la que a veces se ha acusado a los egipcios en referencia al tratamiento de la muerte es una imagen falsa; lo cierto, es

¹ La muerte era entendida como la destrucción de la integridad y para volver a la vida en el “más allá”, era necesaria una reconstitución corpórea y “espiritual”; SMITH M.: *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009, Oxford University Press, p. 4.

² TAYLOR J. H.: *Death the Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001, The British Museum Press, p. 12.

³ *Ibid.*, pp. 15-16.

que los egipcios no creían que se pudiera eludir a la muerte, sino en superar la prueba que suponía la muerte con la esperanza de volver a nacer en el “más allá”⁴.

Para preservar el cuerpo que serviría de base física del *ka* y del *ba*, realizaron técnicas de momificación y preservación⁵. No obstante, la momificación no consistía solamente en preservar el cuerpo físico, sino en adaptarlo y transformarlo en un nuevo cuerpo eterno, una perfecta imagen del difunto. Este cuerpo, el *sah*⁶, no se esperaba que se levantara y volvieran a estar físicamente activo después de la muerte, sino que su principal función sería albergar el *ka* y el *ba*. Importancia especial recibía así mismo, el corazón que constituía el núcleo anatómico y emocional del individuo⁷. El corazón cumplimentaba otro papel elemental, ya que era el encargado de controlar todas las capacidades y facultades del cuerpo en la “otra vida”. Para ello se aplicó un cuidado especial al corazón durante el proceso de momificación para preservarlo, e incluso existen fórmulas en el *Libro de los Muertos* para asegurarse que el corazón vuelva con su dueño. Un ejemplo es el descrito en el hechizo 30B y 125 del *Libro de los Muertos*, donde el corazón era pesado en la balanza frente a la imagen del *maat* para determinar el merecimiento de ser admitido en la “otra vida”⁸.

⁴ QUIRKE S.: *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, 2003, Anaya, pp. 186-187.

⁵ Los ritos funerarios tomaban un sentido de *restitutio ad integrum*, en consonancia con el mito de Osiris; ASSMANN J.: “Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt” en simpson w. k.: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies, nº 3, (1989), pp. 138; Los templos ptolemaicos de lugares como Dendera y Edfu proveen textos que mencionan catorce, dieciséis y cuarenta y dos partes, ésta última cifra permitiría que cada parte del cuerpo de Osiris hubiera descansado en un nomo de Egipto; HART G.: *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London and New York 2005, Routledge, p. 124.

⁶ Ya que se utilizan diferentes términos para referirse al cuerpo en vida (*khet* e *iru*, “forma” y “apariciencia”), el cuerpo difunto momificado o embalsamado, *khat*, (pero más específicamente para el cuerpo embalsamado *tut* que podría significar “momia” o “imagen” y *sah* para referirse a un cuerpo al que se han consumado los ritos propios de momificación de acuerdo a su papel en el “más allá”); TAYLOR, 2001, p. 17.

⁷ Para los egipcios el centro del intelecto y la memoria era el corazón. Así como donde residía el aspecto moral de la persona.

⁸ *Íbid.*, pp. 16-18.

El elemento más importante de los aspectos no físicos del hombre era el *ka*, elemento multifacético y que evolucionó con el tiempo en la concepción egipcia⁹. El *ka* existía desde el momento de nacimiento de la persona y a veces era representado como una idéntica copia del individuo. No tenía forma física propia, sino que su sustancia era dada por la forma de una estatua que le servía como soporte. Durante los ritos funerarios actuaba como el más poderoso vínculo de la fortaleza vital del difunto¹⁰. El *ka* debía ser alimentado para que el individuo se mantuviera vivo. El *ka* podía dejar el cuerpo en la cámara de enterramiento para pasar dentro de la capilla de la tumba, donde las ofrendas eran realizadas¹¹. El cuerpo era momificado porque el *ka* necesitaba de un soporte material para habitar en él. Para recibir nutrientes el *ka* necesita dejar el cuerpo y desplazarse hacia las ofrendas, para ello se proveía de una estatua en la que el *ka* residiría durante el proceso nutritivo¹². Las estatuas podrían ser instaladas tanto en tumbas como en templos. Por todo ello, el *ka* cumplía un papel crucial para que el difunto sobreviviera en la “otra vida”, ya que debía unirse necesariamente con su *ka* escindido de su cuerpo.; de ahí que el difunto fuera en ocasiones mencionado como “*el que había ido hacia su ka*” y su tumba como “*la casa del ka*”¹³.

El concepto del *ba* también fue complejo y evolucionó progresivamente, podía ser aplicado a los dioses, al rey, o a cualquier individuo. Aparece en el Imperio Antiguo como la encarnación del poder del rey y de los dioses para manifestarse en el mundo. A veces es traducido como “personalidad”, pero no es una definición convincente en todos los casos, ya que objetos inanimados como una torre podían contener su propio *ba*. A menudo, es citado en plural, así un dios podía disponer de dos o más *bau*, que encarnaban la totalidad del poder divino o divinidades

⁹ El *ka* podía concebir multitud de papeles según el período en alusión al difunto: doble, fuerza vital, esencia, guardián, ángel o conciencia; SMITH, 2009, p. 5.

¹⁰ FRANKFORT H: *La Religión del Antiguo Egipto. Una interpretación*, Barcelona, 1998(a), Laertes, p. 87.

¹¹ FLETCHER J: *The Egyptian Book of Living and Dying*, London, 2002, DBP, pp. 116.

¹² FRANKFORT H: *Reyes y dioses: estudio de la religión de oriente próximo en la antigüedad*, Madrid, 1998(b), Alianza, pp. 166-167.

¹³ TAYLOR, 2001, pp. 18-20.

asociadas con él¹⁴. Será en la literatura funeraria del Reino Medio cuando el concepto del *ba* aparece vinculado más claramente a los individuos ordinarios, poseyendo cada uno un espíritu-*ba*, personificado como uno de los modos en que el individuo existe tras morir. Aparece con rasgos físicos humanos representado como un pájaro con cabeza humana (así como brazos y manos en ocasiones) y siendo capaz de comer, beber, hablar y moverse¹⁵, o representado directamente como una pájaro, para destacar su marcada capacidad de movimiento¹⁶. La cabeza humana serviría para identificar al espíritu humano y el cuerpo para remarcar la capacidad de movimiento (ya que nada es más libre de movimientos que un ave en pleno vuelo)¹⁷. Las representaciones del *ba* en las pinturas de las tumbas estarán presentes en los papiros y sarcófagos desde el comienzo del Reino Nuevo y perduran hasta época romana. Se enfatiza esta facilidad del *ba* para volar y alejarse del cuerpo para visitar el mundo de los vivos, ascender al cielo y viajar con el dios Sol en su barca¹⁸. La unión del *ba* y cuerpo del difunto producían la resurrección, tanto como la unión de Osiris en el inframundo y el dios Sol cada noche¹⁹.

Por último, debemos hacer alusión al nombre y la sombra. El nombre (*ren*) constituía otro elemento vital para que se desarrollase la resurrección, ya que no solo significaba la identificación de su propietario sino que compone un aspecto esencial de su individualidad, mediante la cual, el individuo se manifestaba. El nombre es la esencia del ser, muchos expresan el deseo de favor o protección de una divinidad. De ahí el gran castigo que suponía quitar o sustituir el nombre de los individuos²⁰. La destrucción del nombre suponía la aniquilación, negando a la

¹⁴ Así los *bau* de Nehen y Buto representaban un poder protector de los extremos sur y norte de Egipto, representados como tríos de seres con cabeza de chacal o halcón, tres para el plural, nueve para la totalidad; QUIRKE, 2003, pp. 140-141.

¹⁵ FLETCHER, 2002, pp. 116-117.

¹⁶ FRANKFORT, 1998(a), pp. 87-88 y ERSKINE A: *A companion to the Hellenistic world*, Malden, 2005, Blackwell, p. 330.

¹⁷ QUIRKE, 2003, pp. 140-141.

¹⁸ SMITH, 2009, pp. 5.

¹⁹ TAYLOR, 2001, pp. 20-23

²⁰ Como les fue impuesto a los implicados en la conspiración del harén contra Ramsés III donde un individuo llamado Ramose ("Ra es el que me dio nacimiento") cambiado por Ramesedsu ("Ra es quien me odia").

persona la vida eterna y reduciéndola a un estado de muerte perpetua²¹. El nombre era necesario para ser pronunciado durante los rituales de ofrendas para alimentar al difunto. Para que fuera conservado, lo dejaron presente en partes prominentes de la estructura de la tumba como puertas, fachadas, estelas, conos funerarios, ataúdes, sarcófagos y otros objetos funerarios. Aunque estos materiales no tenían un objetivo de volver a ser vistos tras el enterramiento, el mero hecho de la presencia del nombre ayudaría a asegurar la supervivencia. En el período grecorromano cuando algunas momias fueron enterradas sin ataúd (donde antes figuraría el nombre), el nombre era escrito en una etiqueta de madera unido a los vendajes. Peor definido encontramos el papel jugado por la “sombra”. Se creía que la sombra como el *ba*, podía disociarse del cuerpo para desplazarse libremente, según algunas representaciones donde vemos como poseía la forma del difunto y emergía del cuerpo. Cada cuerpo emitía una sombra siendo concebida como una parte más propia de cada individuo, aunque a veces era identificada cercana al cuerpo mismo²².

Aunque el difunto podría sobrevivir a través de cada una de las partes descritas, la idea era que todas estas formas se perpetuaran después de la muerte para ser unidas gracias a diversos ritos funerarios. Según se expresa en el *Libro de los Muertos*: “*podría su corazón ser dulce, podría unirse su cuerpo, su espíritu-ba a su cuerpo... Doble purificación a su espíritu-ka, a su espíritu-ba, a su cuerpo, a su sombra, a su momia; él nunca se pierda, ante el señor de la tierra sagrada*”²³.

3. La vida después de la muerte, el “más allá” egipcio.

El deseo de sobrevivir a la muerte es una esperanza común de la mayoría de las sociedades humanas. Los primeros documentos escritos²⁴ de las creencias

²¹ QUIRKE, 2003, p 148.

²² TAYLOR, 2001, pp. 23-24.

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ Estos corpus literarios poseían para los egipcios un carácter ritual efectivo a través de la recitación oral y la realización de rituales. Algunos autores, apuntan a que deberíamos distinguir entre “literatura funeraria”, escrita y depositada con el cuerpo del difunto que no sería representada sino que sería necesaria para uso del difunto y la “liturgia mortuoria”, para hablar de

egipcias que nos muestran la idea egipcia sobre la “otra vida”, son los *Textos de las Pirámides*, del Reino Antiguo. El más temprano concepto de “más allá”, era aquel en el que el rey podría ascender al cielo y unirse a las estrellas circumpolares, que eran eternas, ya que siempre estaban visibles desde Egipto²⁵.

Más tarde esta visión sería reemplazada por mitos centrados en los dioses Osiris y Ra, asociando estas divinidades con el poder de la creación, el ciclo solar, el Nilo y la vegetación. Estos mitos ofrecían excelentes modelos para los mortales, ya que las divinidades eran percibidas como triunfadores sobre la muerte. Con el tiempo estos sistemas de creencias, originalmente reducidos a la figura del monarca se hicieron extensibles al resto de mortales²⁶. La idea de la transfiguración constituye una paradoja en cierto modo, puesto que sí los egipcios tenían una imagen del mundo estática, la inmortalidad del difunto estaba ligada a un movimiento perenne, al unirse a Osiris y/o al dios Sol en un fenómeno repetitivo y cíclico, que hacía posible el orden establecido e inalterable del mundo²⁷. Por ello, los egipcios imaginaban la vida después de la muerte, como una réplica de su vida terrenal²⁸.

3.1. El mito de Osiris.

Según el mito heliopolitano, los hijos del dios Sol, Shu y Tefnut tuvieron a Geb y Nut, que a su vez engendraron a Osiris, Isis, Seth y Neftis. Osiris el primogénito heredó de manos de Gueb el reino de Egipto y gobernó junto a su hermana y consorte Isis²⁹. Osiris actuaba como figura principal de un ciclo de

textos que sobreviven en forma escrita pero fueron inicialmente realizados con el objetivo de ser utilizados como lenguaje en una actuación ritual para la vivencia y beneficio del difunto; QUIRKE, 2003, pp. 187.

²⁵ ASSMANN, 1989, pp. 143.

²⁶ FRANKFORT, 1998a, pp. 218-219

²⁷ COPPENS F: *Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods*, Los Ángeles, 2009, UCLA Encyclopedia of Egyptology, p. 1.

²⁸ FRANKFORT, 1998b, p. 166.

²⁹ Puede que la historia de esta narración se remonte a Heliópolis, promovida por el clero del dios Sol, para vincular a éste con el culto del dios Osiris, que iría ganando popularidad; FLETCHER, 2002, p. 58.

mitos que describían su muerte y posterior resurrección³⁰; el dios conseguía la inmortalidad a través del renacimiento uniéndose al circuito del Sol y las estrellas³¹. La historia de Osiris, en alusión a su asesinato y resurrección, es aludida en incontables textos e imágenes desde el Reino Antiguo³². El culto a Osiris probablemente se habría originado en Abidos en el Alto Egipto, aunque desde muy pronto sería también adorado en el Delta, siendo a partir del Reino Nuevo cuando su culto se hizo más popular y se sistematizó la leyenda de Osiris “definitiva”, aunque con variantes y ampliaciones³³.

El más completo relato del que disponemos es el otorgado por Plutarco en el siglo II d.C., en época romana, en su obra *Moralia*, bajo el título *Sobre Isis y Osiris*³⁴. Grosso modo según la leyenda, Osiris figuraba como el primer rey de Egipto que enseñó las leyes y la agricultura a sus habitantes, asesinado por su hermano Seth durante una fiesta en la que lo metió en una caja asegurándole que encajaría perfectamente en ella, lo encerró y lo arrojó al Nilo, donde se ahogó. Después de una larga búsqueda de su hermana y esposa Isis, recuperó el cuerpo de su hermano-esposo, cayendo de nuevo bajo el malvado Seth que lo cortó en catorce partes y desperdigó por Egipto. Isis y Neftis lo buscaron de nuevo y recuperaron cada una de las partes, a excepción del falo. Gracias a la ayuda de Anubis momificaron su cuerpo y fue resucitado por Isis, llegando a ser el señor del reino de los muertos³⁵, mientras que su hijo Horus vengó a su padre y derrocó al

³⁰ Aunque los textos egipcios jamás explícitamente exponen que Osiris muera, los textos y comentaristas clásicos posteriores demuestran que fue asesinado por su hermano Seth; WILKINSON R: *Todos los dioses del antiguo Egipto*, Madrid, 2003, Oberon, p. 20.

³¹ FRANKFORT, 1998a, p. 206.

³² Como Plutarco expuso, los dioses son engendrados y perecederos, sujetos a continuos cambios, edad, muerte y al final de los tiempos se hundirán en el estadio primario caótico del mundo; HORNUNG E.: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The one and the many*, Londres, 1983, Routledge, p. 165.

³³ Llegó a ser un dios, con el que todos los egipcios se identificarían al morir y en quien se confiaba para su salvación personal; FRANKFORT, 1998a, p. 228.

³⁴ No obstante en los *Textos de las Pirámides*, se encuentra la versión más antigua de este mito y su leyenda puede ser anterior, transmitida oralmente, aunque en lo referente a su muerte solo son alusiones; ROBERTS A.: *My hearth my mother. Death and Rebirth in Ancient Egypt*, Wiltshire, 2000, Redwood Books, p. 30.

³⁵ Según la creencia Osiris fue asesinado y resucitado con la ayuda de otras divinidades y justificado en un tribunal contra su asesino, por lo que el mito alberga dos conceptos, justificación y

usurpador Seth para ocupar el trono de Egipto³⁶; así Horus como rey de Egipto gobierna como el dios Sol Ra, siendo Horus “mañana” donde Osiris es “ayer”³⁷.

Ya en algunos *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo, observamos como el rey difunto se asimilaba con Osiris o con su contrapartida estelar, *Sah* (Orión)³⁸. Y será en el Primer Período Intermedio cuando el dios Osiris, comienza a ser extendido para todos los habitantes de Egipto.

3.2. El mito del dios Sol.

Según uno de los principales mitos de creación egipcio, el dios Sol fue el creador del universo y de toda la vida. Su nombre más familiar, Ra, se identificaba con el Sol diurno, aunque podía ser identificado bajo otros nombres y aspectos (como Khepri o Atum). El eterno ciclo de salida y puesta del Sol era percibido como una poderosa metáfora del renacer continuo después de la muerte, observaban como el Sol nacía y moría diariamente en la eterna existencia³⁹. En *los Libros del Inframundo*, del Reino Nuevo se describe como cada noche el Sol entraba en el mundo subterráneo (*Duat*), donde realizaba un viaje en barca durante las doce horas de la noche enfrentándose a todo tipo de peligros y enemigos monstruosos (que representaban las fuerzas del caos encarnadas en la serpiente Apep o Apofis)⁴⁰. Tras vencerlos, volvía a despertar en la nueva vida y los rayos del dios Sol brillaban de nuevo.

reivindicación, íntimamente conectados con la buena razón, como “momificación moral”. Resucitó en justicia contra Seth, él ganó la maestría sobre la muerte. Osiris fue revivido y justificado a través de las ceremonias de momificación y ritos funerarios necesarios; ASSMANN, 1989, PP. 146-147. Así con la justificación y momificación restauró la posición social en la jerarquía de divinidades; SMITH, 2009, pp. 2-3.

³⁶ PLUT., VI, 13-20; A partir de la versión de PLUTARCO: *Obras morales y de Costumbres. Moralia VI*, Madrid, 1985, Gredos.

³⁷ HORNUNG, 1983, p. 154.

³⁸ PINCH G.: *Handbook of Egyptian Mythology*, Oxford, 2002, ABC-CLIO, p. 178 y HART, 2005, p. 114.

³⁹ Se creía que el dios Sol, envejecía cada día y moría cada noche para nacer o resucitar al amanecer; WILKINSON, 2003, p. 20

⁴⁰ La eterna enemiga de los dioses, no tiene principio ni fin ya que todos los días es derrotada pero vuelve a atacar a la noche siguiente. El templo de Esna contiene referencias sobre el origen de Apofis, siendo interpretada etimológicamente como “una que fue escupida”, producto de la saliva de la diosa Neith en las aguas primigenias; HORNUNG, 1983, pp. 158-159.

La hora crucial del viaje solar era la quinta, cuando el dios Sol se encontraba con su propio cuerpo, equiparado con el momificado Osiris⁴¹ y los dos se unían, rejuveneciendo y recuperando la fuerza necesaria para la continuación de la vida. Esta relación Osiris-dios Sol, se hicieron particularmente intensas a partir de la dinastía XIX⁴². Como expone Hornung, hubo complicados estadios teológicos de la unión de dos dioses, como la unión de Ra y Osiris; la aproximación correcta sería la sugerida por una variante ramésida de esta fórmula ambigua que aparece en la tumba de Nofretiri que describe que la unión de Ra y Osiris es diaria, mostrando que deber ser entendida como que Ra entra en Osiris y Osiris en Ra diariamente, pero que la combinación es disuelta nuevamente cada día⁴³.

3.3. La visión del Inframundo y evolución de los Textos funerarios.

Por tanto, la supervivencia del individuo dependía de la entrada en un nuevo estado de existencia. El difunto a través de su identificación con Ra y Osiris podría renacer eternamente⁴⁴. El estado de existencia que el difunto tenía como objetivo a alcanzar en el más allá era denominado *akh*⁴⁵. Para alcanzarlo, debía ser un espíritu efectivo, gozar de las cualidades y prerrogativas divinas, tener capacidad de vida eterna y ser capaz de influir en otros seres. Para ayudar al difunto a ser *akh*, se realizaron preparativos funerarios y el recital de textos funerarios llamados *sakhu* “lo que hace *akh* (a una persona)”⁴⁶. Podría confundirse la noción entre el *ba* y el *akh*, aunque existen diferencias entre ambos conceptos. El espíritu tiene un *ba* pero no viceversa, el *ba* aspira a convertirse en “espíritu”

⁴¹ En esta interacción de Ra y Osiris, los textos muestran una relación compleja y en continua evolución donde se producía cierta fusión limitada en la que Osiris era considerado el “cadáver” o “cuerpo” del nuevo dios dual y Ra actuaba como *ba*, aunque existen múltiples variaciones sobre este proceso; WILKINSON, 2003, pp. 206-206.

⁴² Con todo a Osiris no se le consideraba un igual del Creador dios Sol, evidenciándose en los textos mitológicos una neta distinción entre Osiris y los grandes dioses como Ra; FRANKFORT, 1998a, p. 232.

⁴³ HORNUNG, 1983, pp. 94-95.

⁴⁴ Pero como evidencian los textos esta identificación entre Osiris y el difunto, no es llegar a ser él, sino seguidor de Osiris; SMITH, 2008, p. 4.

⁴⁵ El significado central de este término encierra el concepto de “luz”, es el espíritu transfigurado que se ha hecho uno solo con la luz; siendo lo opuesto *mut*, “muerto”, el individuo que había fracasado y no habían conseguido transfigurar; QUIRKE, 2003, p. 208.

⁴⁶ TAYLOR, 2001, pp. 31-32 y SMITH, 2009, p. 4.

akh. Además el *ba* se refiere a un difunto concreto frente al *akh*, que haría alusión al “espíritu” del difunto situado dentro de un grupo⁴⁷.

La localización y topografía del mundo de los muertos, fue descrito en los textos funerarios en diferentes períodos y fruto de numerosas variaciones. Los primeros textos funerarios, los llamados *Textos de las Pirámides*, fueron datados alrededor del 2500 a.C., en la pirámide Unas⁴⁸. En estos primeros textos se mezclaban jeroglíficos e imágenes para asegurar una buena vida después de la muerte, aprovisionando al difunto de todo lo necesario. La garantía de una vida eterna con Osiris se buscaba en el alimento de la tierra y en el cielo, en las estrellas inmortales y el Sol. Estos rasgos acompañaron a los textos funerarios hasta el final de la tradición egipcia, y los propios *Textos de las Pirámides* continuaron utilizándose, aunque en extractos y versiones modificadas, a lo largo de todo este período de dos milenios y medio. En los *Textos de las Pirámides* parece que el “más allá” estaría situado en el cielo del norte.

Hacia el final del tercer milenio a.C., apareció también un nuevo corpus de textos que hacían un mayor hincapié en la vida futura “más allá” de la tierra, en el reino de Osiris, en el que los muertos recogen las milagrosas cosechas de los Campos de Ofrendas y de los Juncos. Este nuevo corpus funerario fue escrito en jeroglíficos cursivos sobre las caras de los sarcófagos, frente al modelo anterior que se escribía normalmente sobre las paredes de las cámaras funerarias y por esa razón, es conocido como los *Textos de los Ataúdes*⁴⁹. En este período se muestra por un lado el reino celestial del dios Sol, complementado con la existencia de un mundo subterráneo, el reino de Osiris. Ahora el difunto debía de tener un especial conocimiento (nombres de los habitantes del Inframundo, localización de caminos, túneles y puentes), junto con las palabras y actos necesarios para pasarlos, en definitiva se necesitaba todo un equipamiento ritual y mágico⁵⁰.

⁴⁷ SMITH, 2009, p. 5

⁴⁸ QUIRKE, 2003, pp. 199-200

⁴⁹ QUIRKE, 2003, p. 203.

⁵⁰ ASSMANN, 1989, p. 143.

En torno al 1600 a.C., se conservan las copias más antiguas de un nuevo corpus presente en los sarcófagos de la reina Mentuhotep y el príncipe Herunefer, *El Libro de los Muertos*⁵¹. Constituyen una nueva compilación de conjuros, donde aparece un nuevo concepto, sobre el juicio de los muertos, que aunque podría haber sido formulado con anterioridad, no parece probable que fuera antes del 1800 a.C. Frente a los *Textos de los Ataúdes*, donde el tribunal de la “otra vida” era de corte tradicional en el que las autoridades divinas podían escuchar los casos de reclamaciones, en este nuevo corpus la diferencia residía en que se valoraba toda la existencia del individuo⁵². Sería así, durante el Reino Nuevo, cuando contaremos con las fuentes más detalladas sobre el reino de los muertos, ya que describe el viaje nocturno del dios Sol. Otros corpus del Reino Nuevo que debemos mencionar son Los *Libros de los Mundos Inferiores* conocidos como *Amduat*, debido al título recibido en el siglo XI a.C., “*Libro de Imy-duat*” que vendría a ser: “lo que hay en el mundo inferior”. Este corpus, fue utilizado en las tumbas de los faraones para diferenciarse del resto de súbditos entre el 1450 al 1150 a.C. El *Amduat* dio paso a una composición conocida como el *Libro de las Puertas*, por cada una de sus doce divisiones de la noche separada de las demás por una puerta⁵³. Acorde a estas composiciones el inframundo fue dividido en doce regiones una por cada hora de viaje del dios solar⁵⁴. En el *Libro de la Noche*, también se narra el viaje de la barca solar en su travesía por el Inframundo⁵⁵.

Observamos como para entrar en la “otra vida”, dejó de ser suficiente con las preparaciones funerarias anteriores, sino que el difunto tendría que demostrar que era de buen carácter demostrando haber cumplido con una conducta apropiada durante su vida terrenal, acorde con *maat*. El difunto tendría que enfrentarse a un juicio, en la “*Sala de las Dos Verdades*” (o “*Dos Maat*”)⁵⁶. En las versiones del Reino Nuevo, el juicio es presidido por Osiris acompañado por Isis,

⁵¹ QUIRKE, 2003, p. 211.

⁵² *Ibid.*, 2003, p. 214.

⁵³ *Ibid.*, 2003, pp. 215-216.

⁵⁴ TAYLOR, 2001, pp. 32-34.

⁵⁵ Una descripción comentada en ROBERTS, 2000, pp. 114-164.

⁵⁶ Concepto que aparece tempranamente en el Reino Antiguo, pero que sin embargo se desarrolla durante el Segundo Período Intermedio.

Neftis y Horus⁵⁷. Cuarenta y dos dioses actuaban como asesores y el difunto debía de negar que hubiera cometido cuarenta y dos delitos en vida⁵⁸. Tras esta declaración se pesaban en una balanza el corazón del difunto (contenedor de la memoria y recuerdo de las acciones) frente a una imagen de *maat*⁵⁹. Si pesaba igual se confirmaría la vida eterna, de lo contrario un monstruo misceláneo denominado *Ammut* (“el devorador del muerto”) se comería su corazón y denegaría su acceso a la otra vida, condenándolo por el contrario eternamente⁶⁰. La posibilidad de una “segunda muerte” resultaba muy temerosa, de ahí todo el énfasis que se puso a todos los preparativos necesarios para asegurar la existencia en la “otra vida”⁶¹.

4. La llegada de los monarcas ptolemaicos, Egipto durante la dinastía Lágida.

A pesar de que el contacto entre griegos y egipcios habría comenzado como muy tarde en la Dinastía XXVI, no se había producido una mezcla de tradiciones funerarias ya que ambas culturas se mantuvieron puras y aisladas. No será hasta la época de la conquista de Alejandro Magno, cuando comience un proceso de sincretismo religioso, no por un sentimiento filoegipcio sino motivado por intereses políticos. La dinastía Ptolemaica prosiguió la política de fusión iniciada por Alejandro⁶². A pesar de las innovaciones promovidas por los monarcas ptolemaicos, que pretendían la fusión de la cultura griega y egipcia, como fue la creación de un nuevo dios “nacional” que albergara en su culto a súbditos griegos y egipcios, como Serapis⁶³, divinidad que fusionaba uno de los principales mitos de resurrección egipcia bajo una nueva óptica griega y creaba una nueva divinidad oracular y sanadora que absorbería el papel de Osiris y lo sustituiría en el mito, como consorte de la popular diosa Isis, que tanta importancia cobró en este

⁵⁷ Según *El Libro de las Puertas*, la sala de Osiris se encontraba detrás de la quinta puerta del Inframundo; FLETCHER, 2002, p. 124.

⁵⁸ ASSMANN, 1989, pp. 150-151.

⁵⁹ PINCH, 2002, p. 179.

⁶⁰ FLETCHER, 2002, p. 125.

⁶¹ TAYLOR, 2001, pp. 39-40.

⁶² SCHULZ R. y SEIDEL M.: *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, 2012, Ullman, p. 313.

⁶³ Para más información sobre Serapis, ver IDRIS BELL.: *Cults and creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1985, Ares, pp. 19-24 y WILKINSON, 2003, pp. 127-128.

época. En muchos aspectos la dominación ptolemaica no significó una total ruptura con la situación preexistente a su llegada, ya que la rigidez y solidez de la organización social y religiosa egipcia, intentó ser mantenida. Los nativos egipcios eran conscientes de una larga tradición cultural que fue mantenida viva por una vigorosa clase sacerdotal que se proclamaba representante de la población nacional y se mostró arengadora de algunas revueltas “nacionales”. En el sur del país, encontramos las manifestaciones de arte faraónico más apegadas a la tradición egipcia, donde se localizaban los antiguos centros religiosos, y donde mayor tiempo sobrevivieron ininterrumpidamente las tradiciones faraónicas⁶⁴.

Desde los primeros años de dominio ptolemaico, los monarcas procuraron preservar las instituciones religiosas tradicionales de Egipto, así lo ejemplifica un decreto promulgado en el 237 a.C., en Canopo en el Delta; donde los monarcas declaraban que conferían grandes beneficios a los templos y honores a los dioses egipcios⁶⁵. Lo que no sólo responde a la lógica de una mayoría apabullante de población egipcia en el país, sino también como consecuencia directa de la política emprendida por los Ptolomeos, ya que al tratarse de monarcas foráneos asumieron el papel del tradicional faraón egipcio para asegurarse el poder y la legitimidad política necesaria, mostrándose sustentadores de la tradición y conscientes del peso influyente de la clase sacerdotal⁶⁶. Esta supervivencia de la tradicional religión egipcia, es evidenciada por el embellecimiento y construcciones *ex novo* de templos a divinidades tradicionales, ejemplos son el gran complejo del Templo de Amón en Karnak, el de Horus en Edfu o de Isis en File⁶⁷. Cifras sorprendentes como el testimonio de cerca de treinta santuarios en la ptolemaica Kerkeosiris, con una población estimada de 1500 personas⁶⁸. Igualmente aunque con ciertas

⁶⁴ SCHULZ y SEIDEL, 2012, p. 315.

⁶⁵ BOWMAN A. K.: *Egypt after the Pharaohs. 332 BC- AD 642*, London, 1986, British Museum Publications, pp. 168-169

⁶⁶ DAVID R: *Religión y magia en el Antiguo Egipto*, Barcelona, 2003, Crítica, p. 292 y PINCH, 2002, p. 37.

⁶⁷ Se incrementaron igualmente el número de muros del recinto de los templos en este periodo, que formaron una serie de corredores que fueron usados para las procesiones festivas; Coppens, 2009, pp. 4.

⁶⁸ BOWMAN, 1987, p. 171.

innovaciones, se perpetuaron las fiestas tradicionales que tenían lugar a lo largo del año, en calidad de constituir rituales necesarios encaminados a asegurar una continuación o renovación de la vida, de la fertilidad y del orden establecido⁶⁹.

Así podríamos confirmar que desde un primer momento, los monarcas ptolemaicos propulsaron el sincretismo y fusión cultural como instrumento político, pero fueron escrupulosos y sensatos al respetar e impulsar las costumbres y cultos oficiales egipcios, ya que temían que la población local se rebelara contra un gobierno de dominadores alóctonos. Sin embargo, pese a su respeto por cultos tradicionales, se produjeron toda una serie de cambios en las relaciones sociales, donde la mayoría de la población egipcia se vio empobrecida, a excepción quizás de las castas sacerdotales⁷⁰.

5. La preparación del cuerpo para el “más allá” en el Egipto Ptolemaico.

Los antiguos rituales funerarios de época faraónica como la momificación, enterramiento y conmemoración de la muerte también son evidenciados durante el período Ptolemaico, aunque en muchos casos presentan novedades en las momias, ataúdes o incluso en los textos funerarios.

Las técnicas y métodos de embalsamamiento y momificación ya habían comenzado en el tercer milenio a.C., y continuaron perfeccionándose durante los dos milenios siguientes perpetuándose hasta época romana. El arte del embalsamamiento había alcanzado su cúspide en los siglos XI y X a.C., en Tebas. Tras cuatro días de luto, el cuerpo estaba preparado para recibir la momificación⁷¹. El principal agente de embalsamamiento utilizado fue resina en forma líquida que era vertida al interior de las cavidades corporales a través de una incisión en el costado, mientras que en el cráneo era introducida a través de las fosas nasales después de la extracción del cerebro, aunque no siempre era sacado. El cuerpo difunto también era rellenado de diferentes materiales (lino, barro, resina o cera),

⁶⁹ COPPENS, 2009, p. 8.

⁷⁰ ROBERTS, 2000, p. 192.

⁷¹ SMITH, 2009, pp. 30-31.

siendo común la introducción en la boca y en las órbitas de relleno de barro y lino. El uso generalizado de resina hizo que las momias del período Ptolemaico brillasen más, siendo de piel más oscura. No obstante, se produjo un deterioro general del arte de la momificación quizás por su extensión en la práctica y orientada al comercio, ya que algunos inmigrantes adoptaron esta práctica y el descenso de las condiciones económicas de la gran mayoría de nativos durante este período⁷².

En esta época se abandonó la costumbre de extraer las vísceras al difunto durante la momificación para depositarlas en la tumba en sus respectivos vasos canopos⁷³. Aunque también siguen apareciendo en esta época vasos canopos, fueron también reemplazados ampliamente por baúles o arcas con las divinidades guardianes representadas en los lados, ya que en otros casos, sí que subsiste la extracción de las vísceras y una vez tratadas eran reintroducidas en las cavidades corporales. En determinados casos se empaquetaban con bolas de lino empapadas en resina, barro, cerámica rota o betún⁷⁴ e incluso ocasionalmente fueron envueltas entre el cadáver y las piernas⁷⁵. A continuación tenía lugar la desecación del cuerpo por medio de natrón, compuestos de carbonato y bicarbonato de sodio. Luego se untaba con ungüentos y aceites⁷⁶.

Por lo general, se aprecia un símbolo de decadencia genérica en los patrones y técnicas de conservación, no obstante, este proceso habría comenzado previamente en la dinastía XXVI, siendo muchos cuerpos toscamente preservados mediante una gruesa capa de resina o la realización de un embalsamamiento crudo y apresurado.

Entonces el cuerpo se hilaba en lino, durante el período Ptolemaico y posteriormente en época romana se sumó una mayor atención a la disposición pulcra de los vendajes externos, derivando en ocasiones a producir una mezcla de

⁷² DAVID, 2003, p. 302.

⁷³ *Ibid.*, p. 301.

⁷⁴ Para evitar la putrefacción se extraían los órganos y se momificaban por separado, aunque el corazón se dejaba dentro porque se creía imprescindible para cualquier emoción y sabiduría; FLETCHER, 2002, p. 119.

⁷⁵ SMITH, 2009, pp. 31-32.

⁷⁶ En torno a unos 40 días era dejado secar en sales de natrón, posteriormente era lavado y ungido con aceites; FLETCHER, 2002, p. 119.

los diferentes miembros en su interior⁷⁷. No obstante, los sectores del más alto estatus mantuvieron técnicas y tratamientos elaborados⁷⁸. Las momias ya vendadas eran dotadas con piezas de estuco pintadas o doradas cubriendo partes aisladas del cuerpo (cabeza, tronco o extremidades), o bien de una única pieza que cubrían todo el tronco.

Una vez terminado el proceso de embalsamiento y momificación, el cuerpo era depositado en un ataúd. Desde épocas muy antiguas, se evidencia el valor simbólico que llega a cobrar el ataúd, entendido como casa o vivienda eterna del difunto. La forma del ataúd no fue perpetua, sino que fue cambiando con el paso del tiempo en Egipto. De la dinastía XXV a la XXVI se generaliza el uso de un tipo de ataúd con forma antropoide que adopta elementos de los modelos escultóricos, siendo este el modelo que se mantendrá hasta el final del Período Ptolemaico. Durante este período se desarrollan cambios en las proporciones de los ataúdes antropoides, cuyas tapas con formas de momia se caracterizaban por tener unas imponentes pelucas trenzadas, vientre prominente y se retoma el uso de la placa base en los pies y la columna de respaldo. Además se desarrollan más cambios estéticos como el alargamiento de la cabeza, pecho y pies. El ataúd era introducido en otros de diferentes tamaños, encajando unos con otros. El conjunto por último era alojado en un gran sarcófago de piedra, que en el caso de los enterramientos más lujosos podía estar completamente cubierto con escenas mitológicas del Inframundo⁷⁹. Aunque estos ataúdes antropomorfos permanecieran como un tipo común, algunos individuos serán enterrados en una caja rectangular con la parte superior abovedada y postes en las esquinas. También hubo otros casos donde no se utilizaron varios ataúdes, sino que las momias en su lugar fueron envueltas en sudarios pintados⁸⁰. Los textos para la “otra vida” fueron inscritos en el vendaje de la momia, no es una innovación, pero la yuxtaposición de texto y cuerpo del difunto enfatiza en esta época; parece que la palabra escrita cobra más importancia que el

⁷⁷ QUIRKE, 2003, p. 188.

⁷⁸ TAYLOR, 2001, p. 87.

⁷⁹ SCHULZ y SEIDEL, 2012, p. 318.

⁸⁰ TAYLOR, 2001, p. 243.

monumento en sí, constituyendo la palabra el monumento mismo⁸¹. En algunos casos actuaban como alternativa, cuando no había disponible muro de la tumba o ataúd, la momia podría actuar como sustituta, usando la momia misma como soporte de escritura⁸². Las divinidades más cercanas con su papel respecto a la muerte principalmente Osiris y Anubis, aparecieron pintadas en las tumbas y sudarios⁸³.

Aparecen también etiquetas de madera en las momias con fórmulas de intercesión, textos cortos escritos en los vendajes, papiros o sarcófagos, para que acompañasen al difunto. Asimismo, en esta época finalizó un proceso de evolución del diseño de los *ushebtis*, desarrollándose un patrón de doble tono de colores, distinguidos por un color azul oscuro. En este ambiente de cambio, la relevancia de los *ushebtis* fue disminuyendo y su incorporación a la tumba decreciendo hasta desaparecer⁸⁴.

La tendencia ideológica de unión de Osiris y Sokar con Ptah había comenzado en el Reino Medio, aunque Ptah entonces jugaba aún un papel secundario⁸⁵. La importancia de esta divinidad como símbolo de resurrección se enfatizó durante el Período Tardío y en consecuencia la tendencia en el Período Ptolemaico, hace que la estatua de Ptah-Sokar- Osiris sea un elemento indispensable de los patrones de enterramiento⁸⁶.

Por último, señalar que las cartas dirigidas a los muertos presentes desde finales del tercer milenio fueron reemplazadas en la época Ptolemaica, por cartas

⁸¹ SMITH, 2009, pp. 47-49.

⁸² *Íbid.*, pp. 47-48.

⁸³ BOWMAN, 1987, p. 188.

⁸⁴ TAYLOR, 2001, p. 132.

⁸⁵ Sobre Sokar ver WILKINSON, 2003, pp. 209-210 y para más información de Ptah, ver *Íbid.*, pp. 123-126.

⁸⁶ Fueron bastante frecuentes la uniones de tres o más dioses incluso, combinaciones sincréticas que podrían ser disueltas en cualquier momento y formar parte de otras combinaciones, sin dejar de perder sus individualidades; HORNUNG, 1983, p. 97.

dirigidas a las divinidades protectoras de la necrópolis local, pero siguieron revelando las mismas preocupaciones⁸⁷.

Comprobamos como en las tumbas egipcias del Período Ptolemaico pervivieron la tradición faraónica, aunque se reflejó el estatus sufrido por la mayoría de la población indígena, reflejado por las toscas construcciones, capillas pequeñas o inexistentes y degradación de la técnicas de tratamiento del difunto usualmente⁸⁸. Los ricos podrían proveerse de grandes sarcófagos de piedra muy decorados, los más modestos un ataúd de cerámica y los pobres simplemente fueron envueltos en vendajes con una etiqueta identificativa enterrado en un pozo comunal o cementerio⁸⁹. El descenso de individuos enterrados en sus propias tumbas individuales o con elaborados bienes de enterramiento como sarcófagos y ataúdes, reflejan la precarización de las condiciones de vida.

6. El “más allá” durante época Ptolemaica a través de los textos funerarios.

6.1. Tradición y pervivencias de los textos funerarios.

Observamos como la creencia egipcia sobre el sustento del espíritu y la vida en el “más allá” estaba fuertemente consolidada y asentada, incluso en el período Ptolemaico será mantenida. A pesar del escepticismo, nunca llegó a suplantarse el modelo de imitar a Osiris y alcanzar las aspiraciones de vida eterna⁹⁰.

Muchos dioses y diosas jugaron algún papel en la “otra vida”, aunque algunos con papeles más significativos que otros. El más importante sin duda había sido Osiris, el señor del reino de los muertos y durante esta etapa lo seguirá siendo. Sin embargo, destaca su contrapartida femenina en esta esfera, que fue la diosa

⁸⁷ Solían servir para expresar y pedir por la solución de frustraciones de fuerzas que les estaban causando desgracias en la vida, la carta sería escrita sobre recipientes de cerámica que se utilizarían para colocar ofrendas de alimento en la tumba. Solían aludir a quejas domésticas, sanación de enfermedades o disputas familiares.

⁸⁸ DAVID, 2003, p. 298.

⁸⁹ BOWMAN, 1987, p. 186.

⁹⁰ QUIRKE, 2003, p. 199.

Hathor⁹¹. Durante época Ptolemaica, la creencia de que la mujer podría adquirir el aspecto de Hathor ganó peso, siendo las primeras referencias entre el siglo VII y IV a.C., no obstante, tampoco cesaron de atribuir un aspecto de Osiris a las mujeres. Hathor fue presentada como señora del inframundo, pero no moría y volvía a la vida, sino en su faceta relacionada con el sustento y el alimento⁹². La localización del reino de Osiris, fue conocido por variedad de nombres: *Amente*, el “oeste”; *Duat*, “el inframundo”; y a veces aparece como una región celestial situada bajo el horizonte. La idea del *Duat* como un reino subterráneo fue la que prevaleció en los textos tardíos⁹³.

Los textos funerarios habían sido revividos durante el Período Tardío, aparecen fragmentos de los *Textos de las Pirámides*, y el *Libro de los Muertos*, inscritos en los sarcófagos y muros de la tumba⁹⁴. Aunque la producción de este último, descendió a finales del Período Ptolemaico, algunas selecciones de fragmentos fueron mantenidas y copiadas incluso hasta el final del Período Romano⁹⁵. Desde el siglo IV a.C., estos textos fueron paulatinamente sustituidos por otros que incluían liturgias usadas en los rituales de los templos que fueron finalmente puestos sobre papiro.

Podríamos pensar que por ejemplo las copias del *Libro de la Noche*, son meramente copias o reliquias de un pasado sin sentido alguno. Pero las nuevas composiciones que se realizan durante esta época, demuestran como la creencia egipcia del “más allá” continuará vigente durante el período Ptolemaico⁹⁶,

⁹¹ La diosa Hathor fue una constante como figura central tanto celestial como en el reino funerario, donde ella contribuyó respectivamente al rejuvenecer del dios Sol y del difunto; RIGGS C: *The beautiful burial in Roman Egypt. Art, identity, and Funerary Religion*, Oxford, 2005, Oxford University Press, p. 43; Único es un texto en que un ponente no identificado, presumiblemente una divinidad, da instrucciones para la recepción del difunto en el inframundo, donde ella está para encontrarse a la diosa Hathor, sentada en una cama, rodeada de antílopes, gacelas, ciervos y otras criaturas salvajes que parecen mirar a la mujer difunta como su madre; SMITH, 2009, p. 19.

⁹² *Ibid.*, pp. 7-8.

⁹³ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁴ TAYLOR, 2001, pp. 199-200.

⁹⁵ RIGGS C: *Funerary Rituals (Ptolemaic and Roman Periods)*, Los Ángeles, 2010, UCLA Encyclopedia of Egyptology, pp. 43.

⁹⁶ BOWMAN, 1987, p. 187.

como los nuevos “pasaportes” para asegurar la entrada en el “más allá” que constituirían las *Cartas para la Respiración*.

Muchas de estas largas composiciones incluyen diferentes “tipos” de textos, la mayoría sin títulos. Estos textos “tipos” pueden ser identificados en comparación a su contenido y forma, siendo sólo una mera clasificación académica, ya que para los antiguos egipcios, tales distinciones podrían bien haber sido significativas y la combinación de estos textos “tipo” sobre un papiro, podría implicar que ellos fueran realizados juntos en un contexto ritual, pero no podemos conocer estas distinciones con certeza⁹⁷.

6.2. Innovaciones y nuevos textos funerarios.

Normalmente muchas de las innovaciones que se suelen atribuir a esta época, ya contaban con precedentes, por lo que no debemos dudar de que las causas de estas nuevas producciones fueran fruto del desarrollo interno de la propia tradición religiosa egipcia, más que por una consecuencia de influencia foránea⁹⁸. De ahí, que muchos textos descritos recuerdan a sus predecesores compuestos siglos atrás. Por ejemplo, el Rito de Apertura de la Boca está atestiguado en un papiro del siglo II a.C. con conjuros procedentes de los *Textos de las Pirámides* y de los *Textos de los Ataúdes*⁹⁹. Algunas de las nuevas composiciones tenían su origen en liturgias mortuorias, pero las variaciones regionales actuaron como condicionantes de la forma exacta que estos textos de origen ritual tomaran aunque la función fuese análoga, promover un enterramiento correcto y realizar un transfiguración efectiva para “renacer” en el “más allá”¹⁰⁰.

De hecho esta época, es testigo de una explosión de creatividad en la esfera particular. Aunque se desconoce la causa exacta, se apunta a la pérdida de independencia política y la consecuente dominación por gobernadores foráneos de muchas instituciones sociales vitales, que propiciaron una suerte de renacimiento en estas áreas de la vida egipcia, como forma exitosa de estos aspectos

⁹⁷ RIGGS C: 2010, p. 1.

⁹⁸ SMITH, 2009, p. 10.

⁹⁹ RIGGS, 2005, p. 34.

¹⁰⁰ SMITH, 2009, pp. 16-17.

tradicionales de las creencias y prácticas funerarias que habían permanecido libres de la interferencia externa¹⁰¹.

En este período, fueron comunes los textos funerarios llamados de “lamentaciones” y “glorificaciones” realizadas tras el ritual de embalsamamiento y momificación, que tenían una clara función de recitación previa al enterramiento. En los textos de las lamentaciones, los miembros de la familia como las diosas Isis y Neftis, lloraban y rezaban por el difunto como plañideras, mientras que los textos son proclamados para que el difunto logre con éxito transfigurar su estado de ser¹⁰². La correcta realización de todos estos rituales permitiría al difunto llegar a ser como Osiris y adquirir el estado de transfiguración entre los seguidores del dios¹⁰³. Otros textos rituales fueron compuestos para su realización el día del enterramiento, a veces en conjunción con la figura funeral. Un tardío papiro en demótico que no posee título, de un tal *Hor hijo de Petemin*, demuestra puntos de continuidad con el faraónico ritual de la *Apertura de la Boca* realizado sobre la momia del difunto en la tumba¹⁰⁴. Un texto demótico, en el papiro Harkness incluye una sección encabezada: “*los capítulos del despertar del ba que se recitará en la noche del entierro*”; el título sugiere el tiempo y lugar de celebración del ritual y el “*despertar del ba*”, otra función adscrita a los rituales funerarios como los textos de glorificación¹⁰⁵. Observamos cómo continúa la idea de que el *ba* del difunto estaría disponible para ser visitado en los templos de los dioses y ser partícipe de las fiestas mayores desarrolladas en ellos¹⁰⁶.

La ideal del retorno terrenal, será un tema recurrentemente copiado en los papiros y estelas, como un himno al difunto que pretende devolverlo a la vida física

¹⁰¹ *Íbid.*, p. 17.

¹⁰² RIGGS, 2010, pp. 3-4.

¹⁰³ *Íbid.*, p. 2.

¹⁰⁴ Sobre el Ritual *de Apertura de la Boca*, ver ASSMANN J: *Death and Salvation in Ancient Egypt*, New York, 2005, Cornell University Press, pp. 310-329.

¹⁰⁵ RIGGS, 2010, p. 3.

¹⁰⁶ ROBERTS, 2000, pp. 195-196.

en diversos lugares de culto y días festivos y que probablemente se recitaría durante el enterramiento y fiesta fúnebres, *el Libro del Viaje por la Eternidad*¹⁰⁷.

Se distingue en los textos faraónicos la importancia de la respiración, la posibilidad de respirar con libertad, necesaria para la supervivencia del difunto. Durante el período Ptolemaico, los sacerdotes del dios Amón en Tebas, el dios que se creía que impregna a todos los seres vivos con su aliento, crearon un género de composición denominado “Cartas para Respirar”, específicamente designadas para asegurar esta capacidad. Hay tres principales trabajos de este tipo: *Primera Carta para la Respiración*, *Segunda Carta para la Respiración* y *Carta para la Respiración que Isis hizo para su Hermano Osiris*. Para asegurar la respiración del difunto, estas composiciones funcionaban como pasaportes garantizándoles la admisión al inframundo. En un principio comenzaron a aparecer con ciertas reminiscencias de vocabulario de los archivos burocráticos formales, como edictos promulgados por los dioses para permitir el acceso con estos “pasaportes” a la nueva vida¹⁰⁸. La versiones abreviadas podrían incluso doblarse en pequeños paquetes a la manera de carta y ser colocada en piernas o cabeza del difunto, o ser inscritas en las tablas de madera bajo la momia, para ser presentada ante los dioses en el “otro mundo”¹⁰⁹.

Existen algunos temas tratados de la tradición faraónica que llegaron a ser objeto de composiciones independientes en tiempos grecorromanos. Incluyen la preservación del nombre del difunto y la el potencial del difunto para asumir formas no humanas, por ejemplo variantes de la *Segunda Carta para la Respiración*, o una serie de conjuros que permitían al difunto asumir forma de una gama de pájaros, mamíferos y otras criaturas (*El Libro de las Transformaciones*). Algunas composiciones fueron más allá y combinaron varios temas de trabajos de períodos anteriores, como la *Liturgia de la Apertura de la Boca para la Respiración*, la cual es una adaptación y condensada versión del *Rito de Apertura de la Boca*, pero más elaborada, más personal y especialmente equipada para la ceremonia¹¹⁰.

¹⁰⁷ SCHULZ Y SEIDEL, 2012, p. 485.

¹⁰⁸ QUIRKE, 2003, p. 224.

¹⁰⁹ ROBERTS, 2000, pp. 192-193.

¹¹⁰ SMITH, 2009, p. 18.

Un buen número de rituales que originalmente fueron compuestos para el beneficio ordinario del dios Osiris, fueron adaptados y empleados para el beneficio personal del difunto individual. La mayoría de estos trabajos fueron adaptaciones de glorificaciones o de textos para evitar o alejar males. Por ejemplo, el *Rito para Sacar a Sokar del Santuario*, las *Revelaciones de los Misterios de las Cuatro Bolas*, la *Gran Ceremonia de Gueb* y el *Libro de Protección la Barca-Neshmet*¹¹¹. Estas adaptaciones no tenían por qué proceder de un proceso único, sino que en muchos casos emanarían de ámbitos funerarios privados tomados en uso del culto de un dios¹¹².

Por último, mencionar que otra innovación de este período fue la adopción del demótico como medio de composición y transmisión de textos funerarios¹¹³. Hasta entonces, los textos habían sido escritos tanto en jeroglífico como en grafía hierática, en parte porque constituyeron durante muchos siglos los únicos sistemas de escritura (hasta el siglo VIII a.C.). No obstante, aun con el uso del demótico, se mantuvieron sistemas de escritura tradicional para este tipo de composiciones, hasta que aparecen los primeros textos demóticos para la “otra vida”, al final del período Ptolemaico, 56-57 a.C.¹¹⁴ No obstante, no fue un cambio radical sino que la vieja grafía siguió usándose hasta época romana, en materia religiosa¹¹⁵. Por tanto, el corpus de textos del período ptolemaico fue amplio y diverso, hasta el punto de que numerosos textos fueron compuestos específicamente para el uso en una esfera funeraria privada sin precedentes. Pero el hecho de que una creencia, rito o práctica esté solo atestiguada en esta época, no da por asentado que antes fuera desconocida.

¹¹¹ En Abidos, este era el día de la gran procesión en el río de la barca-*Neshmet* hacia el lugar sagrado de la tumba de Osiris, donde los participantes del festival reciban la “corona de justificación”; ASSMANN, 2005, p. 308.

¹¹² SMITH, 2009, pp. 18-19.

¹¹³ RIGGS, 2005, p. 35.

¹¹⁴ SMITH, 2009, p. 21.

¹¹⁵ PINCH, 2002, p. 38.

7. Conclusión.

La visión egipcia del “más allá” y de la transfiguración que debía de consumarse para “renacer” después de la muerte, estuvo fuertemente condicionada por su visión estática y cíclica del universo, y por la noción de elementos divisorios en los que se creía que el ser humano se dividía. De ahí, la singularidad propia y los meticulosos tratamientos de embalsamiento, momificación y ritualista que desarrolló para superar la difícil prueba a la que el difunto se enfrentaba, en la que no bastaba con haber sido enterrado y haber preparado el cuerpo correctamente, sino que a lo largo de la historia de Egipto, la visión de la “otra vida” fue evolucionando como se observa en los diferentes corpus de textos funerarios desarrollados en el desarrollo histórico egipcio.

La presencia de los nuevos dominadores ptolemaicos, pese a propulsar diferentes medidas para aunar a la inmensa mayoría de población nativa egipcia, bajo la cultura helénica (desde su visión de superioridad griega propia), no obtuvieron el calado deseado en la población egipcia. Por tanto, los monarcas fueron prudentes, al comprobar la conciencia que en el egipcio albergaba de su propia tradición religiosa y cultural, en gran parte influenciada por una fuerte y consolidada casta sacerdotal elitista y vista como peligrosa por los monarcas lágida, ante la posibilidad de éstos, de arengar a las masas y promover sublevaciones a los dominadores foráneos. De ahí, la política de concesiones religiosas a esta clase sacerdotal, no sólo de muestra de respeto hacia la religión egipcia, sino también impulsos constructivos y mantenimiento de divinidades y festividades, lúcidos de la necesidad de aparentar ser garantes de la tradición y del orden, como lo habían sido antes, los grandes faraones egipcios.

A pesar de esta política de sostenimiento y respaldo de la tradición religiosa, se produjeron toda una serie de innovaciones y cambios en las técnicas, rituales y textos funerarios de época Ptolemaica. Pero no todo fue novedoso, ya que se evidencia la raíz de la tradición religiosa. La decadencia en los métodos y técnicas de embalsamiento, momificación y enterramiento, no es debido a un mayor desarraigo o decadencia de la creencia en la costumbre propia, sino debido

a la precarización social y política sufrida por la dominación macedónica, ya que se evidencia en aquellos sectores poblaciones pudientes, enterramientos realizados con todo el cuidado y meticulosidad tradicional. Asimismo, cierta “comercialización” del método de enterramiento egipcio, fruto de una mayor demanda de individuos extranjeros, que elegían enterrarse según la tradición egipcia, pudo influir en un menor cuidado de estas técnicas de herencia milenaria.

Igualmente en los textos funerarios de época Ptolemaica, observamos que existe un doble fundamento, mientras que muchos tienen claramente un origen enraizado en la más antigua tradición literaria faraónica o en rituales anteriores, readaptados como textos en esta época. Por otro lado, surgieron muchas creaciones novedosas, que en parte, enraízan en ideas anteriores presentes en rituales o textos ya utilizados en épocas predecesoras. Se aprecian esferas y preocupaciones de los egipcios, perspectivas más privadas e inéditas como las “Cartas de la Respiración”, con nuevas ansias y deseos más enfatizados durante esta época. Se desarrolla cierta expansión religiosa de tradiciones hasta entonces ceñidas a ámbitos restringidos, como las adaptaciones de ámbitos personales de rituales exclusivistas de Osiris. Innovaciones, que no siempre puede confirmarse sin precedentes, por lo que no debe ser comprendida como fruto del influjo de la cultura helénica, aunque el contacto cultural en muchos ámbitos influiría. En los casos que hemos expuesto, no debería dudarse de que puedan deberes al propio desarrollo dinámico de la religión y creencia egipcia, tal y como lo había hecho a lo largo de toda su historia.

Concluyendo, no debemos observar la época Ptolemaica como una época de oscuridad y decadencia de la riqueza religiosa y tradición funeraria del egipcio antiguo. Sino que nos encontramos ante una etapa de perpetuidad y surgimiento de nuevas y enriquecedoras visiones religiosas, a pesar de constituir una etapa histórica, en la que la mayoría de egipcios probablemente empeorarían sus condiciones de vida. Puede que precisamente por este deterioro (gracias a la casta sacerdotal), fueran la razón para promover su arcaica y floreciente tradición religiosa y cultural, como elemento configurador y reivindicativo.