

Filiación V
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación V
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
14, 15 y 16 de noviembre de 2011
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i>	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i>	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i>	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	139

RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i>	159
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i>	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i>): <i>Andrés García Serrano</i>	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i>	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i>	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	365
<i>Índice bíblico</i>	391
<i>Índice onomástico</i>	397

PRESENTACIÓN

Manuel José Crespo Losada

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

CULTURA PAGANA

LA FILIACIÓN DIVINA DEL REY EGIPCIO EN EL TERCER MILENIO A.C.

Francisco L. Borrego Gallardo

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)
Universidad Autónoma de Madrid

Una de las imágenes que en el Occidente contemporáneo asociamos con los reyes del Egipto antiguo es la de unos regentes que reivindicaban en vida un estatus igual o muy cercano al de la divinidad. Dejando al lado la posible realidad de esta espinosa cuestión, parte de esas reflexiones viene por la percepción y conocimiento, tanto en el ámbito de la investigación como en el más popular, de que tales reyes se mostraban ante su sociedad como hijos de los dioses. De ese modo, la filiación divina del rey es un concepto que en nuestro imaginario asociamos con el Egipto faraónico. Buena parte del interés de este trabajo procede de la importancia nuclear que tiene el principio de filiación tanto en nuestra cultura como en las sociedades del pasado y actuales, en una miríada de contextos, pero especialmente en los ámbitos legal, cultural y religioso.

El presente trabajo, pues, tiene como objetivo acercarnos a esta realidad que es a la vez conocida para nosotros, la filiación, pero a la vez ajena y exótica en las formas que adquiere en el Egipto antiguo. Más en concreto, el trabajo versará sobre las realidades de la filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C., a sus particularidades y desarrollos. Para ello, tras una introducción general que tiene como objeto conocer mejor los medios por los que opera el pensamiento egipcio antiguo y el carácter de la documentación del periodo señalado, se expondrán los principios y desarrollos de los conceptos y expresiones que presentan al soberano del país del Nilo como hijo de un dios, para luego establecer unas breves conclusiones al respecto. El presente trabajo no pretende ser una investigación exhaustiva que agote todas las facetas de un campo tan rico y complejo como éste ni que contemple la totalidad de la documentación, aunque sí la más significativa. El enfoque elegido, por su parte, es el del análisis de los aspectos de la teología política, de

los principios ideológicos que la sustancian y de las expresiones que los materializan.

1. *Introducción*

En el esfuerzo por intentar comprender las manifestaciones religiosas, filosóficas e ideológicas de la cultura egipcia antigua es esencial tener en cuenta que ésta, al igual que sus coetáneas, es una cultura que podríamos denominar «integrada»¹. De ese modo, para los egipcios de la Antigüedad no existía separación efectiva entre cosmos, naturaleza y sociedad, sino que todos estos ámbitos constituían una única realidad pluridimensional, un monismo donde todo se encuentra conectado con todo y donde la realeza se presentaba como el elemento articulador de las relaciones entre ellas y operaba como el principal catalizador de sentido dentro de la cultura faraónica. Si se quiere ahondar en conceptos tan importantes como los aquí tratados a partir de la propia documentación egipcia antigua, es fundamental que se conozcan y comprendan los principios que articulan, cohesionan y dotan de sentido a su pensamiento.

1.1. El pensamiento y la filosofía del Egipto antiguo: modos de articulación y de expresión

Las sociedades entre las que se puede incluir la egipcia de la Antigüedad han sido asimismo denominadas por los antropólogos como «de discurso mítico» o «mitopoéticas», poniendo así de relieve las diferencias que existen entre su lógica filosófica y la nuestra, la alteridad cultural y la diferencia espacio-temporal que median entre ellos y nosotros. En ese sentido, los principios que configuran su pensamiento y filosofía son diferentes de los que rigen el pensar occidental. Algunos de los más significativos e importantes son la poliocularidad y la complementariedad, que H. Frankfort describió como «multiplicidad de aproximaciones y multiplicidad de respuestas»². Mediante ellas, la compleja realidad del mundo, las principales instituciones sociales o políticas y las bases identitarias o culturales pueden ser comprendidas mediante explicaciones múltiples, dotadas de coherencia interna merced a los mecanismos del discurso mítico. Un ejemplo de este principio es la visión múltiple del cielo, que era entendido por los egipcios como una palangana llena de agua, pero a la

1. Recojo el término tal como se propone en F. Iniesta y J. Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell 1996, *passim*, esp. 13-24.

2. H. Frankfort y H. A. Frankfort, «Introducción», en H. Frankfort *et al.*, *El pensamiento prefilosófico*, México DF 1954 (Chicago 1946), 13-44; H. Frankfort, *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente antiguo en tanto que integración de la sociedad en la naturaleza*, Madrid 1981 (Chicago 1948), 374-375; Íd., *La religión del antiguo Egipto. Una interpretación*, Barcelona 1998 (Chicago 1948), 98-104.

vez como una enorme vaca o como una mujer desnuda arqueada sobre la tierra³. Para nosotros esto conlleva el problema de la contradicción entre términos opuestos, mutuamente excluyentes entre sí, pues el cielo no puede ser una cosa y otra distinta al mismo tiempo. Sin embargo, para los egipcios todas estas explicaciones eran válidas, sin que existiera contradicción entre ellas, pues cada una de ellas aborda, destaca y enfoca la cuestión desde una perspectiva diferente, complementaria de las demás. Dicho de otra manera, cada declaración o idea opera como una cara del complejo poliedro de la realidad del mundo. Enunciar una de ellas, por tanto, no supone contradecir las demás; por el contrario, permite conocer mejor el conjunto. Se verifica, en palabras de E. Hornung, una *lógica polivalente* que integra el «tercero excluido»⁴.

En lo que se refiere a los discursos y medios expresivos que validan y conforman este pensamiento, éstos son muy diferentes de los nuestros. Una parte de ellos lo hacen por medio del mito y los mecanismos expresivos propios de éste, propios de la función poética del lenguaje, como son, entre otros, la paronomasia, la etimología, el lenguaje alusivo, la metáfora o la analogía. Por esta razón, los medios que dotan de coherencia al discurso no son la linealidad, la secuencia o el sintagma, sino las relaciones de significado que se establecen entre los diferentes términos o elementos, de tipo paradigmático⁵, las «constelaciones», si seguimos el término sugerido por J. Assmann⁶.

Por otro lado, es preciso tener muy en cuenta que en las culturas integradas lo verdaderamente sustantivo y real es lo sagrado, que es lo único que dota de significado y sentido plenos a la existencia. De ese modo, lo sacro es la fuente de la realidad, lo que proporciona las verdades últimas y puramente auténticas, y también lo que sirve de modelo y prototipo para las conductas y los actos. Buena parte de esos referentes se encuen-

3. La idea del cielo como una palangana llena de agua (bjA) ya aparece en los *Textos de las Pirámides* (J. P. Allen, «The Cosmology of the Pyramid Texts», en J. P. Allen *et al.*, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, 7. Las demás concepciones del cielo aparecen bien resumidas en Íd., «The Egyptian Concept of the World», en D. O'Connor, S. Quirke (eds.), *Mysterious Lands*, London 2003, 24-29.

4. E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid 1999 (Darmstadt, 1971), 218-224. Cf. asimismo la opinión de J. Baines, «Interpretations of religion: logic, discourse, rationality», GM 76 (1984) 25-54, para quien el pensamiento egipcio no puede ser calificado de «lógico» (pese a que tenga mecanismos de coherencia interna en sus enunciados).

5. J. Cervelló Autuori, «Aire. Las creencias religiosas en contexto», en E. Ardèvol Piera y G. Munilla Cambrillana (eds.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona 2003, 71-179, *passim*.

6. Este concepto lo introdujo en los estudios egiptológicos sobre religión J. Assmann en su obra *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin 1969, 333-359. Cf. Íd. «L'image du père dans l'ancienne Égypte», en H. Tellenbach (dir.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire. 1. Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, Paris 1983 (Stuttgart 1976), 43. La «constelación» consiste en un conjunto de relaciones específicas entre dos o más agentes, objetos, lugares, etc. con papeles definidos, que opera como modelo y cuenta con un significado relevante para la cultura que la conforma y que se muestra de modo especialmente claro en los mitos.

tran en la historia sagrada, es decir, en los mitos, cuya imitación, evocación o alusión proporciona sentido tanto a los ritos o la Historia como a la biografía de una persona. De hecho, no existe solución de continuidad entre los eventos que conforman la Historia sagrada y el *hic et nunc*, pues existe una remisión constante a ese pasado mítico que reactualiza, sustancia y sacraliza el presente⁷.

1.2. La realeza egipcia antigua: aspectos generales

Todo este conjunto de principios de pensamiento y su expresión encuentra un notable y privilegiado ejemplo en la propia realeza faraónica. En efecto, la figura del soberano, pivote y gozne donde convergen y mediante el que interactúan entre sí las divinidades, la humanidad y el cosmos, de acuerdo con la naturaleza sagrada y fundamental de la institución de la realeza, presentaba una personalidad múltiple, rica y compleja⁸. En primer lugar, gracias a las series de ritos que constituyen la coronación, un individuo particular trascendía su propia persona como ser humano y era iniciado en una esfera ontológica superior: la de *nswt*, rey⁹. Desde ese momento deja de ser un hombre normal y se convierte en un ser sagrado, que irradia y emana sacralidad y que ha adquirido algunas cualidades propiamente divinas, como la visión y comprensión profunda del ser de las cosas (*sj3*), la capacidad de convertir sus palabras en un verbo *performativo* por el cual todo lo que dice es sustantivo, se cumple, se hace real (*hw*), o la facultad de obrar prodigios y maravillas (*bj3*)¹⁰. Asimismo, merced a la consagración operada en el transcurso de las ceremonias de

7. Para la importancia de lo sagrado en las culturas integradas, cf. Cervelló Autuori, «Aire», *passim*, con referencias. Para el caso de los conceptos de lo sagrado en el Egipto antiguo, cf. J. K. Hoffmeier, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt: the Term dsr, with Special Reference to Dynasties I-XX*, Fribourg-Göttingen 1985; A. Loprieno, *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris 2001, 13-50.

8. Las referencias acerca de la realeza egipcia antigua se podrían multiplicar *ad nauseam*. Por ello, sólo consignaré los trabajos más recientes y relevantes para esta cuestión y que asimismo permitan ilustrar la diversidad de interpretaciones existentes sobre ella. Además de los ya citados de Frankfort, *Reyes y Dioses*, Iniesta y Cervelló Autuori, *Egipto y África*, deben señalarse G. Posener, *De la divinité du pharaon*, Paris 1960; M. A. Bonhême, A. Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris 1988; igualmente importantes son los trabajos agrupados recogidos en D. O'Connor, D. P. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-Boston 1995. Para la realeza del Reino Antiguo, entre los trabajos recientes cabe citar el de J. Baines, «Kingship before literature: the world of the King in the Old Kingdom», en R. Gundlach, C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität. Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz 15.-17.6.1995*, Wiesbaden 1997, 125-174 y el irregular y discutido trabajo de R. Gundlach, *Der Pharaon und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt 1998; y J. C. Moreno García, *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*, Barcelona 2004, capítulo 4.

9. Para la coronación como iniciación (*bs*) a una esfera superior de existencia, cf. J. M. Kruchten, *Les annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^{mes} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, Leuven 1989, 147-204.

10. E.g. Frankfort, *Reyes y Dioses*, 52-53 y 75-78. Sobre los conceptos que se agrupan bajo los significados de la raíz *bj3*, cf. E. Grafe, *Untersuchungen zum Wortfamilie -bj3*, Köln 1971.

coronación, el rey se convierte en el intermediario necesario entre hombres y dioses para la correcta implantación y adecuado mantenimiento de la *Maat* (*m3ꜣt*), concepto que aglutina la verdad, la justicia y el orden de lo creado, y que constituye la Regla, la escala de los actos, y el principio necesario para la instauración y renovación de la vida¹¹. El monarca desarrolla la tarea del ejercicio de la *Maat* en la tierra mediante tres funciones básicas que se encuentran interrelacionadas: la correcta gestión de los recursos del país, el culto a los dioses y la defensa de las fronteras de la sede natural de *Maat*, Egipto, el mundo ordenado, frente a las fuerzas del caos exterior.

La compleja multiplicidad de la personalidad del rey egipcio se refleja asimismo muy bien en el conjunto de expresiones que dan forma y pleno sentido a su naturaleza, como su compleja y polisémica iconografía¹² e insignias¹³ o, sobre todo, en el elenco de nombres y epítetos que constituyen su titulación. En el Tercer Milenio a.C., periodo en el que se centra el presente estudio, por citar sólo los más importantes, el monarca puede ser descrito, por ejemplo, en una inscripción, a la vez como la forma de Horus en la tierra, «el Horus (*Hrw*) Fulano», como «El de las Dos Señoras (*Nbtj(j)*) Fulano», es decir, el hijo y vicario de las diosas tutelares del Sur y del Norte, como «el Áureo (*Nbwj*) Fulano», trasunto terrestre del sol en su tarea de creación y revitalización del mundo, como «el Rey Dual (*Nswt Bjtj*) Fulano», esto es, el detentador del divino oficio de la realeza y a la vez líder de la comunidad de los hombres, o, finalmente, como el «Hijo de Ra (*Z3-Rꜥ*) Fulano», hijo del Sol, heredero legítimo del dios más importante y su delegado en la tierra¹⁴.

11. J. Assmann, *Maât, l'Égypte et l'idée de justice sociale*, Paris 1989.

12. Un ejemplo de la complejidad semántica y semiótica de algunas escenas lo he podido estudiar en F. L. Borrego Gallardo, *Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo. Una aproximación semiológica*, Madrid 2011, con abundantes referencias.

13. E. G. Goebis, «Crowns», *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (= OEAE) I, 321-326; Íd., *Crowns in Egyptian Funerary Literature. Royalty, Rebirth, and Destruction*, Oxford 2008; Borrego Gallardo, *Escenas de amamantamiento*, 84-103.

14. Sobre la titulación del rey egipcio, en general y recientemente cf. J. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz am Rhein ²1999, *passim*; S. Quirke, *Who were the Pharaohs? A Guide to their Names, Reigns and Dynasties*, London 1990; T. Schneider, *Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft*, Düsseldorf-Zürich 1994. En el caso de las titulaturas de los reyes del Tercer Milenio a.C., cf. e.g. H. Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, Glückstadt, Hamburg, New York 1938; S. Schott, *Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit*, Göttingen 1956, 55-74; W. Barta, «Zum Goldnamen der ägyptischen Könige im Alten Reich», *ZAS* 95 (1969) 80-88; Íd., *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum im Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches*, München-Berlin 1975; S. Aufrère, «Contribution à l'étude de la morphologie du protocole "classique"», BIFAO 82 (1982) 19-73. La transliteración y lectura del tercer título como *Nbwj* «El Áureo» se deben a parte de las conclusiones de la tesis doctoral del propio autor de este trabajo, la cual se encuentra actualmente en preparación para su publicación. Algunas de las lecturas anteriores de este título más extendidas entre los investigadores, conociéndose hasta un total de diez, son *Hrw-nbw* «Horus de Oro» o *Bjk-nbw* «Halcón de Oro», que a la luz de nuevos argumentos pueden y deben ser descartadas para el Tercer

1.3. Las relaciones de parentesco y el concepto de filiación en el Egipto antiguo: generalidades

Como este último título regio ya deja entrever, el concepto de filiación es muy importante en el conjunto de ideas y principios de la realeza sagrada egipcia, como lo es en otras realezas africanas y antiguas del mismo tipo. En ese sentido conviene destacar, como lo ha hecho M. Campagno, que este tipo de realeza es una institución sociopolítica que se rige no sólo por parámetros estatales, sino también parentales¹⁵. Por esta razón se sitúan en el corazón de esta institución no sólo conceptos puramente políticos, como los de legitimidad o autoridad, sino también otros que están basados en las relaciones de parentesco, como los de consanguinidad, mayorazgo (*smsw*), primogenitura (*wtwtj*), herencia (*jw^ct*)¹⁶ o la proyección del padre por parte del hijo (*nd-jt*)¹⁷, como se verá más adelante.

El sistema de parentesco egipcio de época faraónica ha sido descrito como «bilateral, ordenado simétricamente»¹⁸. En él, los términos que en la lengua egipcia sirven para describir las relaciones de parentesco consanguíneo son, a diferencia de otras culturas, poco específicos y bastante ambiguos en algunos casos. Así, la palabra para «padre» (*jt*) sirve también para describir otras entidades con las que uno mantiene una relación ascendente masculina, como «abuelo» o, incluso, «ancestro». Un caso similar es el del vocablo para «madre» (*mwt*), asimismo utilizado para referirse a la «abuela». Por otro lado, los términos para «hermano» (*sn*) o «hermana» (*snt*) sirven también para nombrar al tío y a la tía, así como al sobrino y a la sobrina, es decir, para enunciar relaciones de tipo colateral. En lo que se refiere a la filiación y la descendencia, «hijo» (*z3*) e «hija» (*z3t*) son utilizados además para hablar del «nieto» y de la «nieta» respectivamente, por lo que parece que más bien designan relaciones que establece uno de modo vertical descendente¹⁹. Existen asimismo algunas ex-

Milenio a.C. Para los títulos que presenta el rey fuera de la titulación, cf. H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden 1960, y el más reciente, en buena parte una revisión y puesta al día del anterior, de E. Windus-Staginsky, *Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie*, Wiesbaden 2006.

15. M. Campagno, «Kinship and Family Relations», en E. Frood, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2009.

16. Sobre la herencia, recientemente: J. Assmann, «L'image du père», *passim*; H. Díaz Rivas, «La herencia en el antiguo Egipto: entre el modelo mítico y la realidad social», en M. Campagno (ed.), *Parentesco, patronazgo y estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires 2009, 69-86.

17. Assmann, «L'image du père», 53.

18. D. Franke, «Kinship», *ÖEAE II*, 245 («a symmetrically ordered bilateral system»).

19. J. Assmann, «L'image du père», 27; J. Lustig, «Kinship, Gender and Age in Middle Kingdom Tomb Scenes and Texts», en J. Lustig (ed.), *Anthropology and Egyptology. A Developing Dialogue*, Sheffield 1997, 45-49; M. Baud, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien I*, Le Caire 1999, *passim*, esp. 151-162; Franke, «Kinship», 245-246; M. Campagno, «De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado», en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires 2006, 15-50; Íd., «Kinship and Family Relations»; E. Frood, «Social Structure and Daily Life: Pharaonic», en A. B. Lloyd (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford 2010, 471-472; L. Ola-

presiones descriptivas compuestas que tienden a evitar esta ambigüedad, como e. g. *sn-mwt* «hermano de la madre» o *z3-snt* «hijo de la hermana»²⁰.

Dentro de la sociedad egipcia, que se configura en su modelo social como patriarcal²¹ y focalizada en el género masculino²², el concepto de hijo, especialmente el varón, cuenta con una gran importancia en la articulación de papeles entre generaciones y dentro de los grupos familiares, y, teniendo éstos como modelo, dentro del tejido social²³. Podría pensarse que parte de su relevancia podría deberse al hecho de que la modalidad básica de familia es la nuclear²⁴.

La importancia de la filiación hace que ya en el Tercer Milenio a.C. sea frecuente que los dueños de las tumbas, focos del programa textual e icónico de éstas, que prácticamente siempre son personajes masculinos, señalen su ascendencia mediante diferentes fórmulas de expresión de la filiación. Así, el difunto puede ser mencionado como «hijo» (*z3*) de alguien, del tipo *X z3(t)-Y* «X, hijo / hija de Y», que es utilizada para designar tanto al padre como a la madre. Existen otras fórmulas de expresión de la filiación que también aparecen durante el Tercer Milenio a.C., como *X jr(t).n Y* «X, a quien Y ha creado», empleada para referir tanto al padre como a la madre, y *X ms(t).n Y* «X, a quien Y ha alumbrado / dado a luz», que señala únicamente a la madre²⁵. Asimismo, con el fin de asegurarse el culto funerario, por un lado, y asegurar la sucesión y transmisión legítima de la heredad paterna, por el otro, son muy habituales las menciones textuales explícitas que aluden al hijo del difunto allí enterrado o representaciones icónicas del mismo en gestos que refieren su designación como hijo y heredero que se ocupa fielmente del culto funerario de sus progenitores²⁶.

De hecho, un aspecto muy importante de la filiación en el Egipto antiguo es la responsabilidad de los hijos en el cuidado de los padres ancianos²⁷ y, lo que es especialmente notorio por la documentación que ha

barria, «El hermano de la madre y el hijo de la hermana en el Reino Medio», en L. M. de Araújo, J. das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica* II, Lisboa 2012, 877-898.

20. Franke, «Kinship», 245-246; Campagno, «Kinship and Family Relations», 2; Olabarria, «El hermano de la madre».

21. Díaz Rivas, «La herencia», *passim*.

22. B. Bryan, «In women good and bad fortune are on earth. Status and roles of women in Egyptian culture», en A. K. Capel y G. E. Markoe (eds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, New York 1996, 25-46; G. Robins, *Las mujeres en el antiguo Egipto*, Madrid 1996 (London 1993), *passim*, esp. 207-208. Sobre la preponderancia del género masculino en la articulación de mensajes icónicos, cf. Id., «Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art», *JARCE* 31 (1994) 33-40.

23. W. Helck, «Sohn», *LÄ* V, 1054; Baud, *Famille royale*, 156-157.

24. S. Allam, «Familie, soziale Funktion», *LÄ* II, 101-103; E. Feucht, «Family», *OEA* I, 501-504.

25. Cf. e.g. P. Grandet y B. Mathieu, *Cours d'Égyptien Hiéroglyphique. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris 2003, 152-154; Frood, «Social Structure», 472.

26. Un buen resumen se encuentra en Baud, *Famille royale*, 155-156.

27. Assmann, «L'image du père», 30, 37-38 y 48-51; R. M. Janssen, J. J. Janssen, *Growing up and Getting old in Ancient Egypt*, London 2007, 220-230; Frood, «Social Structure», 488.

llegado hasta hoy día, en la realización de un sepulcro y un entierro adecuados y el mantenimiento continuo y apropiado del culto funerario de los padres difuntos²⁸, condición necesaria para acceder legítimamente a la herencia²⁹. A este respecto también son relevantes, además del género, el papel de la edad en la ordenación y jerarquía de los hijos, como se ha enunciado antes de modo muy breve. En efecto, en la designación del heredero (*jw^r*) los criterios que contaban con un peso mayor eran los de mayorazgo y primogenitura, aunque ambos podrían ser anulados si el progenitor lo estimaba oportuno para designar otro heredero diferente del primogénito o del mayor de entre todos los hijos varones vivos³⁰. A este respecto es muy relevante señalar que el concepto de filiación no se limita a lo puramente biológico, pues forma parte de lo cultural, lo que permite explicar que la adopción no sea un fenómeno raro u ocasional³¹.

De la importancia del concepto de filiación como mecanismo de articulación social en el Tercer Milenio a.C. es muy significativa la existencia de lo que podría ser denominado, a falta de otro término mejor, «filiación ficticia», que se constata en el ámbito cortesano con el rey como progenitor de diversos oficiales. Así, durante el Reino Antiguo el título *z3-nswt* «Hijo del Rey», además de por parientes consanguíneos del rey, fue otorgado también a miembros de la elite con los que el monarca no guardaba relaciones de sangre. Los trabajos más recientes ven en esta clase de filiación tanto un mecanismo de integración de algunos personajes de la corte como un medio de articulación interna de ésta, a partir no tanto de un patrón estatal como, más bien, parental³², que entre otras co-

28. En general, sobre este aspecto, cf. R. El-Sayed, «Formules de piété filiale», en P. Posener-Krieger (ed.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar I*, Le Caire 1985, 271-292; M. Fitzenreiter, «Zum Ahnenkult in Ägypten», *GM* 143 (1994) 51-72; Froot, «Social Structure», 488-489. Para el caso del Egipto del Tercer Milenio a.C., cf. especialmente El-Sayed, «Formules de piété filiale», doc. 1-25, 105 y 288-289. Un ejemplo bastante claro aparece en las inscripciones de Metchetchi, donde se puede leer, por ejemplo, en las columnas 1-3 del texto conservado en Toronto (ROM 953.116.1): [*jnk* (...) *mry.n jt=f jm3hy hzy.n mwt=f sd3.n(=j) sn r jmnt nfrt sk sn hr dw3 n(=j) ntr sb(w) m hrjt-hrw r^c nb | [...].n(=j) sn sd3.n(=j) sn r jmnt nfrt sk sd.n(=j) n=sn qrstt m Hnw m htp-dj-(n)swt | [...] [j]m3h(y)w hr nswt n zp dj(=j) m3=sn ht nb(t) h^c3y(=j) r zm3=sn t3 r jmnt nfrt* «[Yo era (...) uno a quien su padre ha amado], un venerado a quien su madre ha alabado. Yo los he conducido al Bello Occidente, de modo que ellos alaban al dios por mí | [...] yo los he [...] Yo los he conducido hacia el Bello Occidente, mientras que les he procurado el equipamiento funerario desde la Residencia en la forma de “Una ofrenda que da el Rey” | [...] [ve]nerados ante el Rey. Jamás he permitido que ellos vieran nada (malo) desde mi juventud hasta que ellos se unieron a la tierra en el Bello Occidente». Sobre este pasaje: P. Kaplony, *Studien zum Grab des Methethi*, Bern 1976, 32, 34-36; A. Roccati, *La littérature historique sous l’Ancien Empire égyptien*, Paris 1982, 145-146; C. Ziegler, *apud* D. Arnold, C. Ziegler (eds.), *Egyptian Art in the Age of Pyramids*, New York 1999, 410; N. C. Strudwick, *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta 2005, 297-299; E. Oréal, *Les particules en égyptien ancien. De l’ancien égyptien à l’égyptien classique*, Le Caire 2011, 189.

29. Cf. e.g. T. Mrsich, «Erbe», *LA I*, 1235-1260; Baud, *Famille royale*, 155-156; S. Allam, «Inheritance», *OEA II*, 158-161; Díaz Rivas, «La herencia»; Janssen y Janssen, *Growing up and Getting old*, 171-183.

30. Baud, *Famille royale*, 156-157; Allam, «Inheritance», *OEA II*, 160.

31. R. Tanner, «Adoption», *LÄ I*, 66-67; Assmann, «L’image du père», 26-27.

32. Baud, *Famille royale*, 162-189; Campagno, «Kinship and Family Relations», 5.

sas buscaría reforzar los lazos de reciprocidad entre monarquía y elite, así como asegurar la fidelidad de esta última hacia aquélla³³.

J. Assmann ha señalado la existencia de dos tipos de «constelaciones» que sirven de modelo a las relaciones de filiación en el Egipto antiguo, en especial en los casos que vinculan al hijo vivo con el padre difunto. La primera de ellas es la que cuenta como modelo la relación que se establece entre Horus y Osiris. En opinión de este egiptólogo alemán, en ella se enfatizan aspectos más culturales que naturales, como la sucesión o el culto funerario. Así, en ella se destaca no tanto la diferencia de sexos como la oposición entre las generaciones, que la piedad filial consigue abolir y neutralizar merced al papel del hijo como representante y sucesor del padre y así asegurar la continuidad del linaje³⁴. Como se verá en mayor detalle más adelante, al referir los mitos que constituyen la base y modelo de la filiación del rey en el Tercer Milenio a.C., estos aspectos son de enorme importancia para esta cuestión. La segunda de las constelaciones que, según Assmann, sirve de modelo de filiación es la que se establece entre el rey y Ra a través del principio femenino. Este tipo se refiere a cuestiones como la encarnación, la prolongación de la vida del padre en el hijo, la inmortalidad y la continuidad del mismo principio sin diferenciación u oposición de generaciones, pues padre e hijo son uno y el mismo, pues el segundo es el primero reencarnado. Asimismo, se trata de un modelo de filiación que incluye y destaca la diferencia entre sexos al requerir la presencia de la madre como medio y vehículo de creación y nacimiento³⁵.

Como este mismo autor se ha ocupado de mostrar, estos modelos constelativos de la filiación en el Egipto antiguo encuentran su prototipo en los mitos, y por esta misma razón algunas de sus realizaciones más importantes se presentan precisamente en la realeza egipcia, cuyo modelo de actuación básico es precisamente el de las tradiciones míticas. Este hecho obliga a que sea necesario detenerse, aunque sea brevemente, a presentar el contenido de las mismas, con objeto de poder conocer mejor las variedades y realizaciones de la filiación divina del soberano egipcio durante el Tercer Milenio a.C., lo que será realizado en el apartado 2.3.

De este modo, como es habitual en la mayoría de las culturas, la filiación en el Egipto del Tercer Milenio a.C., como en otros periodos posteriores, constituye un concepto complejo que rebasa con mucho los aspectos puramente biológicos y se instituye como uno que contiene en sí notables e importantes aspectos culturales e idiosincrásicos. Prueba de ello es su notable importancia como referente y modelo dentro de los modos de articulación e interacción social, de organización del ámbito divino y como fuente de significado en varios mitos.

33. Baud, *Famille royale* 162-189, 345-346.

34. Assmann, «L'image du père», 43-60.

35. *Ibid.*, 43-45, 60-63.

2. La filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C.

2.1. Fuentes y enfoque

Las fuentes disponibles para el estudio de la filiación divina del rey egipcio durante el Tercer Milenio a.C. son bastante variadas en su contenido y formas de expresión. Sin embargo, se trata de un conjunto relativamente escaso que además se reparte de manera bastante irregular a lo largo de un periodo tan dilatado en el tiempo.

Un conjunto importante de fuentes lo conforma un buen número de textos, con mucho el conjunto más abundante y elocuente sobre esta cuestión en el Tercer Milenio a.C. Un primer conjunto de testimonios textuales presentes en estos contextos son las escuetas y condensadas titulaturas de los reyes. Éstas se muestran representadas sobre todo en sus complejos funerarios y en los templos divinos así como, en menor medida y de forma muy parcial, en los ámbitos funerarios de los oficiales de la administración. Asimismo relevantes, pero escasos para este periodo, son los breves y relativamente repetitivos discursos de los dioses y las acotaciones de escenas que formaban parte de los programas icónicos parietales de los templos divinos y funerarios coetáneos³⁶. Por otro lado, de una importancia crucial para este trabajo, tanto por su contenido como por su contexto, es el relativamente amplio elenco de alusiones y declaraciones que se encuentra en los *Textos de las Pirámides*, que se localiza en las cámaras interiores de los sepulcros de los reyes egipcios desde finales de la dinastía V y de algunas esposas reales desde mediados de la dinastía VI. Se trata de textos muy variados en su contenido, pero que en líneas generales enuncian la protección del rey difunto, la capacitación de éste para su renacimiento en el Más Allá, su unión con los dioses y, lo que es muy importante, el mantenimiento de su estatus de monarca después de la muerte³⁷.

Las fuentes icónicas proporcionan asimismo importantes testimonios acerca de los modos en que los egipcios concebían la filiación divina del soberano egipcio en el Tercer Milenio a.C. Sus contextos son principalmente los complejos funerarios regios del Reino Antiguo³⁸, si bien los templos divinos de estos momentos, escasos y mal preservados pero cada

36. Sobre los programas icónicos de los complejos funerarios regios de estos momentos, cf. A. Ćwiek, *Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom. Studies in Development, Scene Content, and Iconography*, Warsaw 2003; D. Stockfisch, *Untersuchungen zum Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich. Die Dekoration der königlichen Totenkultanlagen*, 2 vols., Hamburg 2003.

37. Acerca de la naturaleza y contenido de los *Textos de las Pirámides*, cf., como referencias más recientes y generales, dado lo ingente de la bibliografía al respecto: S. Bickel, B. Mathieu (eds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»*. Ifao – 24-26 septembre 2001, Le Caire 2004; J. P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005, 1-16, 65-66, 97-99, 209-211, 239-241, 309-311, 419-423.

38. Cf. n. 36.

vez mejor conocidos merced a nuevos hallazgos y análisis recientes, proporcionan también datos importantes sobre estas cuestiones. Las expresiones parietales suelen ser los testimonios más elocuentes y utilizados, aunque los testimonios en bulto redondo, menos numerosos, proporcionan asimismo datos de gran relevancia.

Las fuentes menos explícitas para el asunto de la filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C. son las arqueológicas. Su carácter más implícito hace que su realidad como testimonio para el conocimiento de la filiación divina del soberano en estos momentos sea muy ambigua y requiera tanto de la participación conjunta de otros documentos como de modelos teóricos depurados y adaptados a la realidad histórica y material para su correcta evaluación en lo tocante al tema de este trabajo. Su papel en este caso se relaciona más bien con la adecuada contextualización de los documentos que han llegado hasta hoy día.

Con el objeto de interpretar adecuadamente el conjunto irregular y dispar de fuentes disponibles para esta cuestión, es preciso establecer unas adecuadas estrategias de contextualización. Además de la correcta situación en el contexto de un texto concreto o de una escena o escultura en su espacio específico dentro de un monumento, es preciso tener muy en cuenta el carácter de los ámbitos para los que cada una de las expresiones que constituyen las fuentes disponibles fueron ideadas y donde adquirirían una significación plena. En ese sentido, es preciso indicar que la inmensa mayoría de datos procede de testimonios ubicados en contextos de lo que denomina Assmann «discurso monumental»³⁹. Por esta razón, su contenido se encuentra en mayor o menor grado impregnado de sacralidad, lo que los hace *performativos*, entidades reales y no sólo representación. Así, es preciso tener en cuenta que las expresiones que por este discurso se rigen fueron concebidas para acomodar un mensaje a un ideal, que merced a la realidad performativa que le confiere la sacralidad de su contexto se re-produce en la realidad del mundo. De ese modo, todos aquellos mensajes o expresiones que impliquen ambigüedad referencial, subversión de los principios de la *Maat* o una imagen negativa del protagonista del espacio donde se presenta son evitados escrupulosamente⁴⁰.

Algunos de los espacios donde rige el discurso monumental, como el palacio, el templo y la tumba, son asimismo «de carácter restringido», ámbitos donde lo *performativo* encuentra su lugar natural en forma de rituales, procesiones y audiencias, y donde se enuncia visual, oralmente o por escrito la naturaleza del rey, tanto en general (mediante su titulación) como en concreto en relación con un dios o una función específi-

39. J. Assmann, *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid 2005 (München-Wien 1996), 74-102.

40. Una síntesis más o menos completa sobre el discurso monumental egipcio se puede encontrar en Borrego Gallardo, *Escenas de amamantamiento*, 71-75, con referencias.

ca del templo, mediante epítetos añadidos o una escena o iconografía en particular.

Otros ámbitos del discurso monumental podrían ser calificados como «inaccesibles». Se trata, principalmente, del corpus de los *Textos de las Pirámides*. Este carácter se debe al hecho de que se encuentran esculpidos en las paredes de las cámaras interiores de las pirámides de los reyes. Se trata de textos que cuentan asimismo con un marcado carácter *performativo*, pues por el mero hecho de estar esculpidos en un espacio saturado de sacralidad, es decir, de realidad pura, como es el conjunto de cámaras funerarias de la pirámide, el contenido de los textos mismos existe por sí mismo, es una entidad sustanciosa y real que actúa a favor del rey difunto. Su contenido, por tanto, es muy asertivo, y aparece muchas veces centrado en la relación que el monarca mantiene con los dioses y en los aspectos ultraterrenos del rey fallecido.

2.2. Enfoque

Una vez conocidas las fuentes disponibles para el estudio de la filiación divina del rey egipcio y los contextos donde se localizan, ya se puede enunciar el enfoque elegido en este trabajo para abordar esta cuestión. Lo primero que cabe decir es que generalmente el tema de la filiación divina del rey ha sido tratado empleando fuentes de diferentes contextos y periodos. Dicho con otras palabras, a menudo la perspectiva de estudio ha adolecido de una carencia de perspectiva histórica que permitiera encuadrar adecuadamente los desarrollos y matices propios de cada momento particular. Por otro lado, el estudio de esta clase de filiación no ha sido abordado hasta ahora en una perspectiva que comprendiera todo el periodo histórico del Tercer Milenio, centrándose únicamente en algunos reinados y momentos puntuales del Reino Antiguo, sobre todo en relación con el desarrollo de la titulación regia canónica, con escasas excepciones⁴¹. Uno de los objetos del presente trabajo es encuadrar los diferentes desarrollos en sus contextos históricos y expresivos correspondientes, con el objeto de comprender de modo más preciso y ajustado las realidades de la filiación divina del monarca egipcio en este periodo.

Otro punto de partida importante para las líneas que seguirán a continuación es el trabajo sobre las constelaciones de la filiación que ha realizado J. Assmann⁴². Dentro de ellas, en el caso de la realeza egipcia del Tercer Milenio a.C., es posible establecer varios subtipos o clases, que *grosso modo* serán las mismas que en el resto de la Historia de la civilización faraónica. En el primero de los dos grupos constelativos, el que vincula a Horus con Osiris, una primera filiación divina del rey destaca

41. Algunos de esos trabajos generalistas han sido consignados en la n. 8 (como los de Frankfort, Posener o Silverman y O'Connor [eds.]).

42. Assmann, «L'image du père».

la naturaleza del soberano como Horus, en tanto que heredero legítimo y vengador de Osiris. Dentro de esa misma constelación, en segundo lugar, una variante es la que muestra la filiación del monarca en su aspecto difunto, como Osiris, hijo de Gueb. En tercer lugar se encuentra una de carácter general y bastante común, que podría ser calificada de «filiación divina contextual». En el segundo grupo constelativo, el que relaciona al rey con el dios Ra, se configura una filiación divina del soberano que es común a todos los contextos anteriores: la del rey como hijo del dios solar, Ra. Todas ellas, como se verá, son filiaciones no contradictorias, sino que son complementarias, entre las que existen incluso mitemas o anclajes comunes, como corresponde con la polioficialidad del pensamiento egipcio.

Antes de analizar y exponer las diferentes filiaciones divinas del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C., es preciso enunciar los mitos más importantes que sirvieron de modelo a la monarquía para elaborar y presentar estos aspectos de la realeza, pues sólo de ese modo se podrán comprender adecuadamente en su contexto.

2.3. Los mitos relacionados con la filiación divina del rey

Los principales referentes para comprender la filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C., como se puede esperar de una sociedad integrada, se encuentran en los mitos. Éstos, además de constituir una proyección de los ideales y patrones sociales coetáneos, sirven a su vez de modelo tanto para la realeza misma como para el resto de la sociedad⁴³. Por ello, es preciso enunciar brevemente sus principales detalles antes de analizar los diferentes ámbitos y expresiones donde se afirma del rey egipcio que es hijo de una divinidad, pues éstas se modelan según el contenido y las relaciones de significado que se encuentran presentes en el mito.

2.3.1. La cosmogonía heliopolitana

Uno de los mitos más relevantes para esta cuestión, que ya aparece documentado en el Tercer Milenio a.C. en los *Textos de las Pirámides*⁴⁴, se

43. E.g. G. Englund, «Gods as a Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt», en G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala 1989, 7-28.

44. La cuestión de si existían o no mitos en el Tercer Milenio a.C., negada por autores como S. Schott o J. Assmann (cf. Íd., «Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten», *GM* 25 (1977) 7-43), dada la ausencia de narraciones míticas en el registro documental, parece hoy día superada por los últimos trabajos que han mostrado no sólo que el aspecto narrativo escrito no es consustancial a la existencia de mitos, sino también que dicha ausencia no se debe a la inexistencia de mitos, sino a la preferencia en dicho periodo de otros medios de expresión de los mitos y mitemas: J. Baines, «Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record», *JNES* 50 (1991) 81-105; Íd., «Myth and Literature», en A. Loprieno (ed.),

centra en la creación del universo y del primer grupo de dioses, la Enéada, según los teólogos del templo de Ra-Atum en la ciudad de Iunu (Heliópolis)⁴⁵. En ellos se refiere que, antes de que el mundo fuera creado, sólo existía un todo indiferenciado de oscuridad, frío y agua, unas aguas primigenias, el Nun (*Nw/Nmw*), donde se encontraba el principio de vida, el Demiurgo, Atum (*Tm*). Éste, como principio creador que era, trató de separarse de esas aguas que impedían el desarrollo de la vida e hizo emerger una colina seca de esas aguas, sobre la cual se elevó y comenzó a instituir el espacio y el tiempo, el orden y la vida por medio del primer amanecer, como Ra-Atum (*R^c-Tm*), el sol creador, primer soberano del universo. A través de sus fluidos corporales (según las versiones, saliva, semen o mucosidades), creó la primera pareja diferenciada sexualmente, Shu (*Šw*), masculino, el aire, lo seco, y Tefnut (*Tfnt*), femenina, lo húmedo. Ambos son considerados los hijos de Ra-Atum, a los que transmitió su fuerza vital, el *k3* (*ka*)⁴⁶, de la que se hablará más tarde.

De la unión de esta primera pareja divina constituida por Shu y Tefnut, los primeros hijos, ya diferenciados sexualmente, resultó otra pareja de dioses hijos, Gueb (*Gb*), dios de la tierra, y Nut (*Nwt*), diosa del cielo. Ambos, al estar unidos en un amoroso abrazo, impedían el desarrollo de los diferentes seres vivos sobre la tierra, por lo que fueron obligados a separarse por parte de su padre, Shu, y Nut fue maldecida con no poder dar a luz a los cinco hijos que se gestaban en su vientre durante los trescientos sesenta días que entonces tenía el año. Según algunas versiones más tardías, el dios Thot (*Dhwtj*), escriba de los dioses y el más inteligente de ellos, se apiadó de Nut y consiguió de los demás dioses, ganándolos al juego de tablero conocido como *senet* (*snt*), un día por cada uno de los hijos de Nut, que fueron añadidos a los que entonces componían el año. Es preciso destacar este hecho, porque estos días «añadidos» (epagómenos) no formaban parte de la creación original de Ra-Atum, lo que permite explicar las tribulaciones provocadas por los dioses nacidos du-

Ancient Egyptian Literature. History and Forms, Leiden-Boston 1996, 361-377; J. Zeidler, «Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten», *GM* 132 (1993) 85-109; K. Goebis, «A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes», *JANER* 2 (2002) 27-59.

45. La presentación del mito se apoya en algunos trabajos basados en fuentes del Tercer Milenio a.C. o muy próximas a éste: J. P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven 1988; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg & Göttingen 1994; M. Conde, «Vestigios de una primera recensión cosmogónica en los Textos de las Pirámides», en J. Cervelló Autuori, A. J. Quevedo Álvarez (eds.), ... *ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelona 2001, 67-73. Cf. asimismo E. Hornung, *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, Princeton 1992 (München 1989), 39-54; G. Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara 2002, 58-64. Es preciso señalar que sólo muy raramente los egipcios presentaron, y sólo parcialmente y en momentos ya muy avanzados de la civilización egipcia, una narración de los principales eventos cosmogónicos. Por ello, esta reconstrucción pretende únicamente enunciar los principales acontecimientos de un modo comprensible para nosotros, occidentales, para quienes el mito cuenta con una importante vertiente narrativa.

46. Así aparece en el importante texto *TP* 600.

rante esos días en los tiempos del mito y que fueran considerados por los egipcios de época faraónica como las fechas más peligrosas del año⁴⁷. El primogénito de esos hijos fue Osiris (*Wsjr*), a quien siguieron, por este orden, los dioses Horus el Viejo (*Hrw-wr*) y Seth (*Stš/Sth*), y las diosas Isis (*3st*) y Neftis (*Nbt-hwt*). Después de que la realeza hubiera pasado de Ra-Atum a su hijo, Shu, y de éste a su propio hijo, Gueb, a su vez éste se la transmitió al suyo, Osiris, quien de ese modo se convirtió en el nuevo soberano. Osiris tomó por esposa a su hermana, Isis. Osiris representa la fecundidad de la tierra del valle aluvial y de la crecida anual del Nilo, especialmente cuando se materializa en los cereales. Seth, esposo de su propia hermana Neftis, dios muy fuerte, irascible e irreflexivo, por el contrario representaba el desierto y la esterilidad de éste.

2.3.2. La muerte de Osiris

A partir de diferentes testimonios se puede saber que Seth, por envidia del poder regio detentado por Osiris, entre otras razones, mató a este último (golpeándolo o ahogándolo, según las versiones), se deshizo del cuerpo de su hermano y tomó el trono, rompiendo de ese modo el sistema de transmisión del linaje real y de sucesión al trono vigente hasta entonces, vertical hacia el hijo y por primogenitura. Después de que Isis recuperara el cadáver de su esposo, Seth se hizo de nuevo con él, lo despedazó y repartió sus miembros por todo Egipto. Isis, con la ayuda de su hermana Neftis, consiguió recuperar todas las partes del cuerpo de Osiris con excepción del falo.

El objeto de esta búsqueda era recomponer su cuerpo, conservarlo y reanimarlo mágicamente y hacerlo existir en otra esfera de la existencia, como el primer difunto glorificado, creando la primera momia y los rituales necesarios. Isis consiguió modelar un falo e incorporarlo mágicamente al cuerpo de Osiris. El objetivo de la diosa era reanimarlo mágicamente a su esposo difunto para poder concebir un hijo varón. Éste, entonces, sería el heredero legítimo que habría de denunciar los crímenes y la ilegitimidad de Seth, y, como buen hijo, reivindicar el buen nombre de su padre y hacer valer sus derechos al trono. Se trata de Horus (*Hrw*).

2.3.3. La infancia de Horus y su lucha contra Seth

Desde el momento en que nació, Horus fue escondido por su madre, Isis, en las espesuras de papiros del Delta hasta que creciera y fuera capaz de reclamar su heredad legítima, arrebatada por su tío, Seth. Cuando hubo

47. Cf. L. Troy, «Have a Nice Day! Some Reflections on the Calendars of Good and Bad Days», en G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala 1989, 127-147; S. Porceddu et al., «Evidence of Periodicity in Ancient Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days», CAJ 18 (2008) 327-339.

alcanzado la madurez suficiente, Horus, siempre con el apoyo de su madre, lleva a juicio a Seth ante la corte compuesta por la Enéada de dioses. Ante las continuas faltas de acuerdo del tribunal para emitir una sentencia a favor de cualquiera de los dos contendientes, Seth y Horus se enfrentaron violentamente entre sí, trastornando por completo el mundo divino con sus combates⁴⁸. El clímax de estas tribulaciones fue el daño o pérdida que sufrió Horus en uno de sus ojos, ulteriormente sanado por uno o unos cuantos personajes que varían según la versión del mito. Poco después, el tribunal acordó finalmente despojar a Seth de la realeza y devolvérsela a su destinatario legítimo, Horus, quien con ello reivindicó la figura de su padre Osiris, rey de los difuntos, y reina desde entonces en el universo ordenado de los vivos, en Egipto. Por ello, una de las principales facetas de Horus en la cultura egipcia antigua es funcionar como uno de los modelos del buen hijo, cuyas acciones y esfuerzos están encaminados a rehabilitar la figura de su padre, Osiris, frente a sus enemigos y asesinos y ante la propia comunidad de dioses. Por ello no extraña que la constelación o relación mítica Osiris-padre con Horus-hijo sea una de las que se encuentra más presente en diferentes rituales, pues dotaba de sentido a ceremonias como rituales funerarios de glorificación del difunto o los de ofrenda funeraria a parientes ya enterrados, pues, entre otros aspectos, establecía y reforzaba los nexos intergeneracionales y otorgaba legitimidad sagrada a aspectos institucionales en principio profanos, como las herencias o el derecho al trono⁴⁹.

2.3.4. El ciclo diario del sol

Otro ciclo mítico importante para la cuestión de la filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C. es el conjunto de referencias que describen y dan sentido al curso diario del sol, Ra, por el cielo. De entre los diversos aspectos del mismo, lo que concierne directamente al tema del presente trabajo es la idea según la cual los egipcios entendían que el astro rey era dado a luz cada día por la diosa del cielo, Nut. A continuación, recorría en su barca la bóveda celeste realizando su labor de creación y revitalización del mundo hasta que, envejecido durante la tarde, volvía al cuerpo de su madre para regenerarse durante la noche y volver así a ser dado a luz al día siguiente. Una versión alternativa representa a Nut no como una mujer desnuda sino como una inmensa vaca, de quien nace cada amanecer un ternero, el Sol, que según avanza por el cielo madura y crece, se convierte en toro y fecunda a su propia madre. Después

48. Las perspectivas sobre este mito relativas al parentesco han sido estudiadas por M. Campagno en Íd., *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires 2004; Íd., «Crimen y castigo en “La contienda entre Horus y Seth”», en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires 2006, 211-226.

49. Assmann, «L’image du père», 51-54; Baud, *Famille royale*, 155-157; Díaz Rivas, «La herencia».

de morir al atardecer, el mismo Sol vuelve a nacer como ese ternero al alba siguiente. Es lo que los egipcios llamaron el «Toro de Su Madre» (*K3-mwt=f*)⁵⁰. Ésta es la segunda «constelación» que según Assmann describe las relaciones paterno-filiales en el Egipto antiguo, donde padre e hijo son una sola realidad⁵¹.

2.4. Las filiaciones divinas del rey egipcio durante el Reino Antiguo

Teniendo los mitos que guardan relación directa con la filiación divina del rey egipcio, ya es posible proceder a analizar los conceptos y los discursos expresivos de la misma en el Tercer Milenio siguiendo el esquema constelativo de Assmann, pero desarrollándola desde una perspectiva contextual e histórica.

2.4.1. Constelación Horus-Osiris

2.4.1.1. El rey como Horus, hijo de Osiris

Dentro del primer grupo constelativo, el del tipo Horus-Osiris, la filiación más importante y característica es precisamente la que sirve de modelo al grupo. Se trata de una atribución regia muy importante, que el monarca exhibía tanto durante su gobierno terrenal como después de la muerte.

El dios Horus es una figura divina muy compleja, en cuya naturaleza se pueden diferenciar varias realidades diferentes que pivotan en torno a su imagen más común como una deidad que adopta la forma de un halcón o la de un ser humano hieracocéfalo, a menudo tocado con la insignia propia del gobierno sobre la totalidad de Egipto, la Doble Corona (*shmtj*). Por un lado, Horus es un dios celeste, la personificación del poder máximo y soberano del cielo; en esa vertiente se identificó a menudo con el dios Ra, el sol, astro más notable y potente de ese ámbito. Por otro lado, Horus es el hijo de Osiris, el rey muerto, y por ello se presenta como el heredero legítimo y detentador del poder regio merced a su transmisión por vía directa y paterna⁵². En ese sentido representa el máximo poder en la tierra, materializado en el rey vivo, como expresa su nombre de Horus, que lo describe como un Horus encarnado en la tierra.

50. H. Jacobsohn, «Kamutef», LÄ III, 308-309; C. Traunecker, «Kamutef», OEAE II, 221-222, ambos con referencias.

51. Assmann, «L'image du père», 60-63.

52. Los trabajos sobre esta deidad son ingentes. A este respecto, las referencias citadas a continuación figuran por ser las más relevantes entre los trabajos más recientes o por constituir trabajos clásicos al respecto: T. G. Allen, *Horus in the Pyramid Texts*, Chicago 1915; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 307-314; W. Schenkel, «Horus», LÄ III, 14-25; E. S. Meltzer, «Horus», OEAE II, 119-122; Iniesta y Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 125-178; C. Leitz (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* V, Leuven 2002-2003, 230-240ss.; Pinch, *Handbook*, 143-146.

Un reflejo de la importancia de este título y su significado para la realeza es el hecho de que encabezara la titulación de cada soberano y que fuera el primero que sirvió para designar la institución y a su representante en los inicios del Estado unificado⁵³.

Estos hechos permiten inferir que el mito de la sucesión regia constituía una realidad viva y plenamente significativa en el Egipto faraónico. Lejos de ser una entidad presente únicamente *in illo tempore*, en el espacio y el tiempo del mito, era una realidad experimentada *hic et nunc*. Cada monarca reinante era la encarnación terrestre de Horus, quien tenía como sede natural el palacio y era el principal agente del cumplimiento y la instauración continua de la *Maat* en Egipto, igual que hiciera en el mito al vencer sobre Seth y sus secuaces, asegurando de ese modo la tranquilidad y el bienestar de sus súbditos, la existencia efectiva del equilibrio, de la justicia y del orden. Cuando el soberano, Horus, fallecía, en tanto que rey muerto se convertía en un nuevo Osiris, monarca difunto y de los difuntos mediante los rituales funerarios que lo introducían e iniciaban (*bs*) y capacitaban (*s3h*) en su nuevo modo de existencia⁵⁴. Merced a los rituales de coronación, su hijo y heredero pasaba a ser el nuevo Horus sobre la tierra. En el caso de que el sucesor no fuera el hijo carnal del monarca precedente, ritual e institucionalmente el siguiente monarca operaba y actuaba como tal⁵⁵. Con ello se garantizaba la sucesión de la realeza, institución divina, salvando las contingencias humanas y los momentos de incertidumbre y ansiedad que suponen los interregnos.

Esta continuidad se basaba no sólo en la transmisión de padre a hijo de autoridad, reino y súbditos, sino también, y sobre todo, de elementos inmateriales. Como realeza sagrada africana que era, la egipcia entendía, como en otras realezas sacras de Oriente y Occidente⁵⁶, que la figura del rey estaba constituida dualmente por un cuerpo físico y por un cuerpo institucional, inmaterial, que habita y proporciona sacralidad y dota de significado y sentido al primero⁵⁷. En el caso del Egipto faraónico, la persona física de un miembro de la elite, merced a su consagración durante los rituales de coronación, era iniciado (*bs*) en una esfera superior de existencia en tanto que soberano⁵⁸, y convertido con ello en un ser sagrado. En esencia, dicho proceso consistía en la separación de su naturaleza humana mediante la recepción en su cuerpo físico del *ka* del rey (*k3-nswt*). El *ka* es una parte inmaterial constitutiva de todos los seres vivos,

53. Sobre este título, cf. R. J. Leprohon, «Titulary», OEAE III, 409-411, con referencias.

54. E.g. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit*.

55. Algunos casos muy notorios son los de Amenemhat I (ca. 1939-1910 a.C.), visir y sucesor de Mentuhotep IV, de Ay, sucesor de Tutanjamem (ca. 1323-1320 a.C.) o de Ramsés I (ca. 1292-1291 a.C.), visir de Horemheb, entre otros.

56. Cf. e.g. VV.AA., *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, Aprile 1955)*, Leiden 1959; N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008.

57. Iniesta y Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 111-178.

58. Cf. n. 9.

que en algunos casos opera como un doble que sólo consigue separarse del ente cuyo cuerpo habita con la muerte⁵⁹. Constituye una especie de fuerza vital que es estática, que carece de autonomía y que necesita alimentarse, y que por esas razones necesita de un cuerpo como soporte. Pero lo más importante en este caso es que se trata de un principio que se transmite de padres a hijos por vía masculina. Por ello, se encuentra estrechamente relacionado con la idea de linaje paterno⁶⁰. De ese modo, en el mito Horus recibió el *ka* de su padre, Osiris, por su propio nacimiento y también cuando el primero, ya maduro, pudo abrazar a su progenitor en el transcurso del ritual funerario⁶¹. No es casual, entonces, que el signo jeroglífico del abrazo (𓀓, D28) fuera el fonograma empleado para transcribir la palabra *ka* y para representar icónicamente dicho principio y su transmisión. De esa manera, el rey, cuando era coronado, acogía en su corporeidad el mismo *ka* que se fue transmitiendo de padres a hijos desde Ra-Atum hasta Horus, y desde Horus a los diferentes reyes que han gobernado las Dos Tierras, como muestran claramente algunas improntas de sellos donde se refieren los reinados de los reyes de la dinastía I (vid. *infra*). De hecho, como ya se ha dicho, el primero y más antiguo de los títulos de los soberanos es precisamente el que los muestra como un Horus sobre la tierra, como una nueva encarnación (*hm*) de esta fuerza vital. De hecho, esta palabra, *hm*, se puede traducir también como «sirviente» o «persona» y designa el vehículo material que permite actuar y funcionar sobre la tierra al *ka* divino heredado de su antecesor, su padre difunto. En ese sentido, es este término el utilizado por el propio monarca cuando se dirige a sus súbditos, en tercera persona, como *hm=j* «Mi Encarnación», o al contrario, cuando le hablan aquéllos, llamándole *hm=k* «Tu Encarnación» o *hm=f* «Su Encarnación»⁶².

Esta transmisión del *ka* sólo se consigue cuando el rey, a imitación del mito de Horus y Seth, se muestra como un buen hijo que reivindica la memoria de su padre, que se refleja en el epíteto *nd-jt=f* «el que protege a su padre»⁶³. En la práctica, esto se traslucía, entre otros hechos, en

59. La bibliografía al respecto es muy prolija y compleja. Buenas síntesis recientes son las de A. Bolshakov, *Man and His Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*, Wiesbaden 1997, *passim*; Íd., «Ka», OEAE II, 215-217.

60. Assmann, «L'image du père», 61-63; S. Rzepka, «The Pseudo-groups of the Old Kingdom – a New Interpretation», SAK 23 (1996) 335-347.

61. Cf. en ese sentido e.g. TP 364, §§ 609a-610dTM: *d(d) mdw h3 Wsjr Tjt pw h' r=k | jj Hr rw j'p=f tw m'-ntrw j.mr.n tw Hr w | htm.n=f tw sdmr.n n=k Hr w jrt=f jr=k | wp.n n=k Hr w jrt=k m3=k jm=s | tz.n n=k ntrw hr=k j.mr.n=s n tw | s(w)d3.n tw 3st hn' Nbt-hwt | n hr Hr w jr=k twi k3=f* «Palabras dichas: ¡Oh, Osiris Teti! ¡Ponte en pie! | Horus ha venido y te tendrá en cuenta entre los dioses. | Horus te ha amado, | te ha equipado. Horus ha pintado para ti Su Ojo sobre ti, | Horus te ha abierto tu Ojo para que puedas ver con él. | Los dioses han atado tu rostro, pues ellos te han amado, | Isis y Neftis te han reintegrado. | Horus no se alejará de ti: tú eres su *ka*».

62. Goedicke, *Die Stellung des Königs*, 51-79; Windus-Staginsky, *Der ägyptische König*, 165-206, 245-248.

63. E.g. TP 366, § 633b^{TPMN}: *j.nd=f tw m rn=f n(j) Hr w z3 nd-jt=f* «Él te protegerá en su nombre de "Horus, el Hijo que protege a su padre"».

que el sucesor del rey difunto dirigiera y llevara a cabo un enterramiento correcto y asegurase el culto funerario de su predecesor⁶⁴. Un testimonio icónico que parece referir que el soberano reinante es el legítimo recipiendario del *ka* de la realeza aparece por vez primera en el Tercer Milenio a.C. Se trata de la representación del estandarte del *ka* del rey. La forma más antigua del mismo, del reinado de Anedyib (*ca.* 2771-2764 a.C.) (fig. 1.a)⁶⁵, lo muestra como el signo jeroglífico del *ka*, entre cuyos brazos se sitúa el nombre de Horus del soberano, conjunto que se apoya a su vez sobre un estandarte divino. Durante el reinado de Jasejemuy (*ca.* 2610-2593 a.C.) aparece por vez primera la personificación del *ka* del rey: en vez de un estandarte divino aparece en su lugar un genio que, situado siempre detrás de la figura del monarca, sostiene en su cabeza los brazos del *ka*, en cuyo interior se dispone el nombre de Horus del rey, y en sus brazos un estandarte y una pluma de avestruz (fig. 1.b)⁶⁶. Esta imagen, y el hecho de que aparezca caminando detrás del monarca, refleja la legitimidad del monarca en tanto que receptor del *ka* regio transmitido por su progenitor y antecesor.

Durante el Tercer Milenio a.C., la identificación del rey egipcio con Horus se hacía principalmente mediante la exhibición de su nombre de Horus, lo cual constituye un testimonio visualmente muy elocuente pero poco explícito en lo que al concepto de filiación se refiere. Entre los escasos testimonios de los que se podría inferir este principio, aunque muy indirectamente, destacan dos improntas sigilares que parecen reproducir dos listas de los reyes de la dinastía I (fig. 2). En ellas se aprecia la sucesión de un Horus tras otro, un monarca tras otro⁶⁷. Sin embargo, parece que el principio más claro que se presenta aquí no es tanto el de la filiación como más bien el de la sucesión tranquila y legítima acorde a los principios de *Maat*.

Otro tipo de documento, similar a estas «listas», que muestra de modo algo más claro la filiación del rey vivo como Horus, hijo del rey muerto precedente, Osiris, son los denominados *Anales*, que constitu-

64. Assmann, «L'image du père», 46-51, esp. 48-49.

65. P. Kaplony, «Bemerkungen zu einigen Steingefäßen mit archaischen Königsnamen», MDAI(K) 20 (1965) n.º 31. Todas las fechas del presente trabajo han sido tomadas de E. Hornung et al. (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden-Boston 2006.

66. N. Alexanian, «Die Reliefdekoration des Chaschemui aus dem sogenannten Fort in Hierakonpolis», en N. Grimal (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, Le Caire 1998, fig. 10.

67. Sobre estas listas, cf. entre los trabajos más recientes, con referencias: J. Cervelló Au-tuori, «Was King Narmer Menes?», *Archéo-Nil* 15 (2005) 31-46; Íd., «Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano», en M. Campagno (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires 2006, 95-120; Íd., «The Thinite "Royal Lists": Typology and Meaning», en B. Midant-Reynes, Y. Tristant (eds.), *Egypt at its Origins, 2. Proceedings of the International Conference «Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt»*, Toulouse (France), 5th-8th September 2005, Leuven 2008, 887-899; G. Dreyer, «Wer war Menes?», en Z. A. Hawass (ed.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David O'Connor I*, Le Caire 2007, 221-230.

yen una fuente de especial importancia para la Historia del Tercer Milenio a.C., cuya puesta por escrito data del Reino Antiguo (fig. 3)⁶⁸. En ellos se puede inferir el principio de filiación gracias a varios hechos. En primer lugar, de entre todos los que componen su titulación, el nombre del monarca cuyo reinado se refiere es el de Horus. En segundo lugar, el nombre de Horus del soberano aparece seguido de la indicación de su filiación materna⁶⁹. Con todo ello se da a entender que el monarca precedente es el padre del rey cuyos años de reinado se reseñan, el cual en su momento fue a su vez otro Horus distinto que sucedió a su padre difunto y predecesor⁷⁰.

Sin embargo, estos testimonios se muestran bastante elípticos en lo que concierne a la expresión de la filiación del rey reinante en tanto que Horus, hijo de Osiris. Más elocuentes a este respecto se revelan los *Textos de las Pirámides* (= TP). Entre los diferentes encantamientos que componen este corpus textual, se pueden encontrar frecuentemente algunos pasajes que, con objeto de que el monarca difunto enterrado en el espacio cubierto con estos textos pueda perpetuar su estatus de soberano después de la muerte, entre los dioses, es identificado con Horus, hijo de Osiris, el heredero legítimo de éste⁷¹:

d(d) mdw j Gb K3-Nwt Hrw pj Wnjs jw^c-jt=f

Palabras dichas: ¡Eh, Gueb, Toro de Nut! Unis es Horus, el heredero de su padre.

(TP 260, § 316a^W)

68. Sobre este tipo de textos, cf. entre los trabajos más recientes, con referencias: M. Baud, V. Dobrev, «De nouvelles annales de l'ancien Empire égyptien. Une "Pierre de Palerme" pour la VI^e dynastie», BIFAO 95 (1995) 23-92; Íd., «Le verso des annales de la VI^e dynastie. Pierre de Saqqara-Sud», BIFAO 97 (1997) 35-42; M. Baud, «Les frontières des quatre premières dynasties. Annales royales et historiographie égyptienne», BSFE 149 (2000) 32-46; T. A. H. Wilkinson, *Royal Annals of Ancient Egypt*, London 2000; A. Jiménez Serrano, *La Piedra de Palermo. Traducción y contextualización histórica*, Madrid 2004; J. Baines, «On the evolution, purpose, and forms of Egyptian annals», en E. M. Engel et al. (eds.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, Wiesbaden 2008, 19-40.

69. Baud, *Famille royale*, 360-361, 362, fig. 33.

70. Quizá una idea similar se encuentra asimismo presente en el pasaje TP 245, §§ 250a-c^{WTPMNN}: *jj n=t Wnjs pn Nwt jj n=t Wnjs pn Nwt | qm3.n=f(j)t=f r B fh.n=f Hrw m-ht=f | rd dnhwj=f m b(j)k j.šwt.j m gnhsu* «Este Unis ha venido hasta ti, Nut, este Unis ha venido hasta ti, Nut, | después de haber dejado a su padre en la tierra, después de haber dejado a Horus libre detrás de sí. | Sus alas han crecido como las de un halcón, emplumado como un *guenhesu*».

71. Es preciso señalar asimismo que los pasajes que se refieren al rey como Horus el hijo de su madre, Isis (e.g. TP 555, § 1375a^{PMN}), relacionados con el ciclo mítico osiriano, son bastante menos frecuentes que los referidos a su padre, Osiris. La razón para esto podría estribar en el hecho de que, como ya ha señalado Assmann, «L'image du père», 43-45, en la constelación paterno-filial donde Isis se incluye (Osiris-Horus), a diferencia de la de Ra y el rey, destaca menos la diferenciación de sexos y la intermediación de lo femenino en la relación con el nexo entre padre e hijo. Acerca de Horus como hijo de Isis, cf. A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, Le Caire 2010.

Como se aprecia en este texto, se invoca al depositario y garante de la legitimidad del linaje regio, Gueb, y se le hace saber quién es el heredero genuino al trono, aseveración que es argumentada invocando precisamente el principio de filiación. Esta realidad permite al rey difunto, en tanto que Horus hijo de Osiris, presentarse como el sucesor auténtico de su padre difunto, aboliendo de ese modo el reinado del usurpador, Seth, restituyéndose de ese modo la sucesión normal y legal entre padre e hijo:

Wnjs pw Hrw jj.n Wnjs m-ht-jt=f jj.n Wnjs m-ht-Wsjr

Horus es Unis: es después de su padre cuando ha venido Unis, es después de Osiris cuando ha venido Unis.

(TP 310, § 493a^{WPMN})

La restitución de ese equilibrio roto por Seth permite entonces el reencuentro entre la generación del padre y la del hijo. Con ello, se restablece el vínculo entre el padre difunto, Osiris, y el hijo vivo, Horus, el rey, merced a los actos del segundo a favor del primero, tanto en su lucha y pleito contra Seth⁷² como en la realización de los ritos mortuorios⁷³ y el culto funerario o en otros gestos a favor de su padre⁷⁴. Esto permite la reintegración del *ka* al progenitor gracias a estas acciones y a la asunción plena de ese mismo *ka* por parte del hijo, obras que se expresan mediante la imagen del amor que el vástago profesa por su progenitor y antecesor⁷⁵:

d(d) mdw jj.n Ppy pn hr[=k] jt=f jj[.n=f] hr=k Wsjr
jn.n=f n=k k3=k pw wnnj bj3.y

(...)

Ppy pj z3=k Mry-Rc pj Hrw

Ppy pj z3 mr=f jt=f m rn=f pw n(j) z3-mr=f

Palabras dichas: ante [ti], su padre, ha venido este Pepy, ante ti, Osiris,

[ha] venido [él],

habiéndote traído este tu *ka* que permanecía alejado.

(...)

Tu hijo es Pepy, Horus es Meryra,

un hijo que ama a su padre es Pepy, en este su nombre de «Hijo Amante».

(TP 540, §§ 1328a-b^P y 1331a-b^P)

72. E.g. TP 437, §§ 795a-e^{PMN}: *sdm nn dd.n ntrw | dd Rc s3hw=f Ppy pn | šzp=f 3h=f m-ht-ntrw Hrw js z3-Wsjr | dj=f n=f 3h=f jmj wršw-P(j) | s^h=f sw m ntr jmj wršw-Nhn* «Escucha esto que han dicho los dioses: Ra ha dicho que él habitará (lit. hará *aj*) a este Pepy, | él recibirá su capacidad (lit. *aj*) al frente de los dioses, cual Horus, el hijo de Osiris; | él le dará su capacidad (lit. *aj*) que se encuentra entre los guardianes de Pe, | él le otorgará su dignidad, como un dios que se encuentra entre los guardianes de Nejen».

73. E.g. TP 418, §§ 742a-c^{TMN}.

74. E.g. P/V/E 40-43 (según la edición de J. Leclant *et al.*, *Les textes de la pyramide de Pépi I^{er}*, Le Caire 2001), donde el rey difunto, como hijo de Osiris, prepara una escalera para que éste pueda ascender al cielo de la misma manera que ya lo hiciera antes Horus.

75. Similiter (= Sim.) TP 364, §§ 609a-611bTM; 510, § 1130c^{PM}; 691B, § *2127a^{Nt}.

Mediante declaraciones como ésta se reúnen de nuevo las dos generaciones interrumpidas por la muerte del rey anterior y el momento de tribulación que sucede hasta la coronación del nuevo rey, en una sucesión ininterrumpida, normal y legítima, la del padre hacia el hijo.

2.4.1.2. El rey como Osiris, hijo de Gueb y Nut

Otro conjunto importante de conceptos de filiación divina del rey egipcio es el que éste exhibe una vez que ha muerto. En el momento en que un rey, encarnación viva y terrenal de Horus, fallecía, pasaba de ser un Horus a un nuevo rey difunto, y por ello dejaba de ser Horus para ser un nuevo Osiris, el Osiris Fulano. Con el objeto de asegurarse un espacio en el Más Allá, donde no sólo se asegure su renacimiento como individuo, sino donde también se le reconozcan su posición y estatus como soberano, el rey egipcio fallecido, un nuevo Osiris, además de mostrarse como Horus en el nuevo ámbito donde habita, el cielo, expone su filiación como hijo legítimo del que es padre de Osiris en el mito, el dios Gueb, deidad que representa la tierra, portavoz de los dioses y depositario de la legitimidad regia, y de Nut, la diosa del cielo⁷⁶. Con ello se garantiza tanto la ayuda de ambos dioses en su renacimiento como el mantenimiento de su estatus regio en el Más Allá, después de haberlo ejercido en vida en el Más Acá. Algunos rasgos particulares del mito de Osiris permiten apreciar una mayor elaboración de los principios que se agrupan bajo el concepto de filiación divina del rey, que parecen ser el resultado de una traslación de elementos e instituciones desde la sociedad contemporánea a la esfera del mito, donde encuentran su validación como principios socioculturales centrales.

Uno de esos aspectos es el hecho de que en el mito el nacimiento de Osiris se incluyera dentro de un parto múltiple⁷⁷, con individuos de ambos sexos. Esto plantea la cuestión de quién de todos los hijos de Gueb y Nut tenía derecho a heredar el trono, problema que no se puede plantear en el caso de Horus, dado que éste es hijo único de Osiris e Isis. Un primer ejemplo significativo de ello es la serie de encantamientos que fueron inscritos dentro del sarcófago del rey Teti (ca. 2305-2279 a.C.)⁷⁸:

*d(d) mdw jn Nwt nhbt wrt mry(=j) pw Ttj z3(=j)
rdj.n(=j) n=f 3ht šm=f jm=s{n} Hrw-3htj js*

76. Entre algunas alusiones generales a esta filiación, que no serán tratadas aquí, se pueden incluir, e.g., TP 254, § 277b^{WT}; 366, § 626b^{TPMN}; 373, § 657d^{TMN}; 466, § 883c^{PM}; 474, § 941a^{PMN}; 553, § 1367a^P; 579, §§ 1539a-1540b^P; 609, § 1703a^{MN}; 676, § 2014c-2015a^N.

77. E.g. TP 576, § 1510a-b^P: *Ppy pw w^c m fd(w) jpw nt^w msw Gb* «Pepy es uno de los cuatro dioses que alumbró Gueb».

78. Al respecto cf. Baud, *Famille royale*, 329-332, fig. 32. Este autor ha destacado que este conjunto de encantamientos se encuentra únicamente en el sepulcro de este soberano, quien lo habría incluido con el objeto de reforzar su legitimidad, la cual parece haber sido bastante precaria en algunos aspectos.

*ntrw nbw dd=sn bw-m3^c pw mry=t pw Ttj m-m msw=t
stp-z3 hr=f dt*

Palabras dichas por Nut, el Gran Brote: «Teti es a quien yo deseé, mi hijo, a quien le he dado la *Ajet*, sobre la que él tiene el control como Horus el de la *Ajet*».

Todos los dioses dicen: «Es lo justo. Teti es a quien tú deseaste entre tus hijos; escóltalo eternamente».

(TP 6, §§ 4a-d^T)

*d(d) mdw j(n) Nwt Wr{n}t hr(j)t-jb-hwt-šnjt z3(=j) pw Ttj n(j)jb(=j)
rdj.n(=j) n=f d(w)3t hnt=f jm=s Hrw js hntj d(w)3t
ntrw nbw dd=sn
jw jt=t Šw rh(j) mrr=t Ttj r mwt=t Tft*

Palabras dichas por Nut, la Grande, que está en medio del Recinto de la Shenit: «Teti es mi hijo, de mi corazón, a quien le he dado la Duat para que se haga prominente en ella como Horus el de la Duat».

Todos los dioses dicen: «Tu (= de Nut) padre, Shu, sabe que tú amas a Teti más que a tu madre, Tefnut».

(TP 7, §§ 5a-d^T)

*d(d) mdw jn Nwt 3ht Wrt z3(=j) pw smsw(=f) Ttj wp-h(=j)
mry(=j) pw htp.n(=j) hr=f*

Palabras dichas por Nut, la Eficaz, la Grande: «Mi hijo es Teti, a quien yo di a luz, quien abrió mi vientre; es a quien yo deseé y con quien estoy satisfecha».

(TP 1, §§ 1a-b^T)

*d(d) mdw jn Gb z3(=j) pw Ttj n(j) ht(=j) [...]
[...]*

Palabras dichas por Gueb: Teti es mi hijo carnal [...]
[...]

(TP 2, §§ 1c-d^T)

*d(d) mdw jn Nwt 3t hr(j)t-jb-hwt hr(j)t z3(=j) pw Ttj mry(=j)
wtjw(=j) hr(j) nst-Gb htp.n=f hr=f
dj.n=f n=f(j)w^cf m-b3h-*Psdt* 3t
ntrw nbw m h^cwt dd=sn nfr:w(j) Ttj htp.jt=f Gb hr=f*

Palabras dichas por Nut, la Grande, que está en medio del Recinto inferior: «Teti es mi hijo, a quien yo deseé, a quien yo engendré, quien está sobre el trono de Gueb, y con quien él (= Gueb) está satisfecho, a quien él dio su herencia delante de la Gran Enéada.

Todos los dioses están alegres, diciendo “¡Qué bien está Teti, con quien su padre está satisfecho!”».

(TP 3, §§ 2a-3a^T)

Un primer principio que la filiación de Osiris pone de manifiesto, y que el caso de Horus, hijo de Osiris, no permitía entrever, dado que Horus es hijo único, es el de la transmisión de la heredad regia por vía masculina⁷⁹. Esto se encuentra en consonancia con la creencia egipcia de que el *ka*, la esencia del linaje y fuerza vital, sólo lo transmite a sus hijos el progenitor varón, el padre. De ese modo, con el fin de que el linaje regio se pueda transmitir adecuadamente, éste sólo puede traspasarse de padre a hijo. Merced a esto, pese a que cumplan papeles importantísimos en el mito de la realeza y su correcta transmisión legítima, tanto Isis como Nef-tis quedan excluidas de ocupar el trono.

Un segundo principio de importancia a la hora de dirimir la designación al trono entre los hijos de Gueb y Nut es la primogenitura⁸⁰ de Osiris, en este caso el rey difunto, que es referido como «quien abrió (separó en dos) el vientre» (*wp-ht*, § 1a) de su madre, Nut, es decir, quien nació primero del seno de la diosa del cielo. Posiblemente por esta razón se destaca en varios pasajes el amor que ésta profesa por su hijo, Osiris (§§ 1b, 2a, 4a, 4c, 5a, 5d). Pero asimismo es muy relevante el hecho de que los progenitores, en especial Gueb, padre de Osiris y transmisor del linaje regio, se muestre «satisfecho» (*htp*) con su hijo (§§ 1b, 2b, 3a). Esto quiere decir que Osiris, en tanto que hijo, ha cumplido los requisitos del buen hijo que hacen que sea el candidato idóneo para suceder a su padre y así ocupar el trono de éste (§ 2b): linaje, primogenitura y comportamiento. Todos estos principios, además, encuentran su validación mediante la transmisión pública que hace Gueb de la herencia real delante del conjunto de la sociedad divina, la Enéada (§ 2c). De hecho, por el contrario, el dios Seth, su hermano, sólo puede argüir a su favor para detentar la realeza el linaje, pues ni es el primogénito ni su comportamiento se ajusta a lo que se espera de un buen hijo.

El principio de primogenitura que refiere el epíteto *wp ht* también se expresa mediante otro vocablo, en este caso más específico, *wtwjt* «primogénito». La detentación de este atributo, que cuando su poseedor está vivo coincide asimismo con el principio de mayorazgo (*smsw*), es un requisito que otorga mayor legitimidad al heredero, como se puede leer en el encantamiento 577 de los *Textos de las Pirámides*:

jj Nwy j.n Tm jj n=n j.n=sn ntrw jr=k Wsjr
jj sn=n smsw tp(j) n(j) jt=f wtwjt n(j) mwt=f
j.n=sn j.n ntrw

«Ven, El del Nut», dice Atum. «Ven a nosotros», dicen ellos, los dioses, a ti, Osiris.

79. Cf. Baud, *Famille royale*, 156-157.

80. Cf. *ibid.*, 153-159.

«Ven, nuestro hermano mayor, el primero de su padre, el primogénito de su madre»,
dicen ellos, dicen los dioses.

(TP 577, §§ 1525-1526b^P)

Existen otras expresiones que sirven para referir la primogenitura. Una de ellas es *z3 tpj* «el hijo primero», que es utilizada para describir al rey difunto como Osiris, en ocasiones en conjunción con las otras denominaciones que indican su primacía sobre sus hermanos:

tz tw Wsjr Ppy z3-Gb tpj=f
sd3 n=f Psdt wrt

¡Álzate, Osiris Pepy, el hijo de Gueb, el primero de él,
por quien tiembla la Gran Enéada!

(TP 483, §§ 1012a-b^{PMN})⁸¹

jj Nwy.j.n Tm jj n=n j.n=sn j.n ntrw jr=k Wsjr
jj sn=n smsw tpj n(j) jt=f wtwj n(j) mwt=f
j.n=sn j.n ntrw

«Ven, El del Nut» dice Atum. «Ven a nosotros», dicen ellos, dicen los dioses acerca de ti, Osiris.

«Ven, hermano nuestro, el mayor, el primero de su padre, el primogénito de su madre»,

dicen ellos, dicen los dioses.

(TP 577, §§ 1525-1516d^P)

Otra de ellas es llamarlo *z3 wr* «hijo grande». El adjetivo *wr* sirve no sólo para indicar una edad superior, sino también la noción de grandeza a la manera de un superlativo relativo, es decir, en relación con un colectivo, lo que, junto a otros atributos, como el mayorazgo y la primogenitura, le permite aspirar legítimamente al trono y «aparecer en gloria» (*h^cj*), es decir, ser coronado y adquirir el control, el gobierno (*sh^m*) sobre la sociedad de los dioses:

Wsjr Nfr-k3-R^c twt z3 wr smsw n(j) Gb
[wt]wt(j)=f j(w)^cw=f
Wsjr Nfr-k3-R^c twt h^cj m-h^t=f
dj n=k (j)w^cwt jn Ps[dt]
sh^m.t(j) m Psdt ntr nb jst

Osiris Neferkara, eres el hijo (más) grande, el mayor de Gueb,
su [primo]génito, su heredero.

Osiris Neferkara, eres quien ha aparecido en gloria después de él:

81. Sim. TP 532, §§ 1259b-c^{PN}; 610, §§ 1710a-c^{MN}.

la Ené[ada] te ha dado la herencia,
y gobiernas sobre la Enéada, así como sobre cada dios.
(TP 641, §§ 1814a-1815b^N)

De este modo, dentro de la filiación un hecho determinante y pre-
valente para dirimir la cuestión de cuál de los hijos varones debe asumir
el trono es el principio de primogenitura. Esto es lo que permite a Osiris
reivindicar con plena legitimidad sus derechos frente a su hermano y ul-
terior asesino, Seth:

*d(d) mdw j.rs n Hrw ḥ jr Stš
tz tw m Wsjr 3ḥ js z3-Gb tpj=f*

Palabras dichas: ¡Despiértate para Horus, ponte en pie contra Seth!
¡Álzate como Osiris, como el Eficaz, el primer hijo de Gueb!
(TP 437, §§ 793a-b^{PMN})

*[d(d) mdw Wsjr Nfr-k3-Rḥ pn pw z3 wr n(j) Gb Nwt]t Wsjr pw Nfr-k3-Rḥ pn ms.n
Gb
[shḥ=f sw] m (n)swt bjt(j) m sḥ=f nb*

[Palabras dichas: Este Osiris Neferkara es el hijo mayor de Gueb y Nu]t,
Neferkara es Osiris, a quien alumbró Gueb,
[para que él pudiera hacerlo aparecer en gloria] como Rey Dual, con cada
una de sus dignidades.
(TP 650, §§ 1833a-b^{MN})

Esta preferencia de los progenitores hacia el hijo mayor, que en este
caso es también el primogénito, aparece en los *Textos de las Pirámides* de
varias maneras diferentes. Una primera entre ellas ya ha podido verse an-
teriormente al analizar los textos del sarcófago de Teti: el gran amor y la
predilección que profesan tanto Gueb como Nut por su hijo Osiris. Esto
se expresa, por ejemplo, en las inscripciones que dentro de la cámara con
textos completan la titulación del soberano, donde se alternan, al final, el
deseo o preferencia mediante el verbo *mrj* «querer, amar, desear» en aso-
ciación con la noción de primogenitura:

*ḥnh Hrw ḥnh-ḥw (n)swt bjt(j) Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
Nbtj(j) ḥnh-ḥw Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
Nbwj Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
Wsjr nb d(w)3t Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
z3-Gb mry=f Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
z3-Nwt wp ht=s Nmtj-m-z3=f Mr.n-Rḥ
dj ḥnh dd w3s snb mr Rḥ dt*

El Vivo, el Horus de Epifanía Viva, el Rey Dual Nemtyesaf Merenra,
El de las Dos Señoras de Epifanía Viva, Nemtyesaf Merenra,
El Áureo Nemtyesaf Merenra,
el Osiris, Señor de la Duat, Nemtyesaf Merenra,

el Hijo de Gueb, a quien él deseó, Nemtymesaf Merenra,
el Hijo de Nut, quien abrió su (= de Nut) vientre, Nemtymesaf Merenra,
dotado de vida, estabilidad, poder y salud como Ra, eternamente.

(TP 10, §§ 8a-g^M)

Ese amor que profesan Gueb y Nut por su hijo Osiris, el rey difunto, son los que explican asimismo que éste, en calidad de buen hijo, de hijo amado, reciba los cuidados de sus progenitores que le permiten superar la muerte sin obstáculos y completar su renacimiento⁸²:

*pšš n=s mwt=k Nwt hr=k m rn=s n(j) Št-pt
rdj.n=s wn=k m ntr n hfty=k m rn=k n(j) ntr
[šnm]=s tw m-c ht nb(t) dwt m rn=s n(j) Šnmt-wrt
twr wrj jmj msw=s
htp n=k Gb j.mr.n=f tw hwn=f tw
rdj.n=f n=k tp=k rdj.n=f j^cb tw Dhwjt j.tm jr(j)t=k*

Tu madre, Nut, se ha extendido sobre ti en su nombre de Shetpet, ella ha hecho que tú seas un dios sin oponente en tu nombre de dios, ella [se ha unido] a ti, libre de nada malo, en su nombre de Gran Tamiz: tú eres el más grande de entre sus hijos⁸³.

Gueb está satisfecho contigo, él te ha amado, él te ha protegido, él te ha dado tu cabeza, él ha hecho que Thot pueda recomponerte, y así finalice lo que es contrario a ti.

(TP 368, §§ 638a-639b^{TPMN})⁸⁴

*jw.n Ppy hr=t mwt n(j)t Ppy jw.n=f hr Nwt
sj^c=t pt n Ppy šhdhd=t n=f sbšw
st=f m st-zš=t pr jm=t
st-Ppy m Wsjr zš=t pr jm=t*

Ante ti ha venido Pepy, oh madre de Pepy, ante Nut ha venido él. Tú elevarás el cielo para Pepy, colgarás para él las estrellas. Su aroma es el aroma de tu hijo, quien ha salido de ti, el aroma de Pepy es el de Osiris, tu hijo, quien ha salido de ti.

(TP 576, §§ 1516a-1516d^P)⁸⁵

*dd mdw hš Gb zš=k pw Wsjr Nfr-kš-R^c pn
s^cnh zš=k jm(j)=f s(w)[dš zš=k jm(j)=f]
[j]m=f m(w)t n m(w)t=f
^cnh=f ^cnh=k wdš=f wdš=k
spd n=k Gb wšš n=k Gb
[bš n=k G]b šhm n=k Gb
šhm=k j.dr=k ht nb(t) dwt jr(j)t Wsjr Nfr-kš-R^c pn*

82. Cf. sim. TP 537, §§ 1300a-c^{PN}.

83. Sim. TP 446, §§ 825a-d^{PMN}.

84. Sim. TP 450, §§ 834a-835b^{PMN}; 452, §§ 842d-843b^{PMN}; 588, §§ 1607a-1608b^{MN}.

85. Cf. TP 664C, *§§ 1895-1896^N.

[stp=k z3]=k n ʕnh h3 Wsjr Nfr-k3-Rʕ pn
n m(w)t=f n sk rn=f

Palabras dichas: ¡Oh, Gueb, tu hijo es este Osiris Neferkara!
Vivifica a tu hijo, que es él, re[integra a tu hijo, que es él],
para que así no muera, y no morirá.

Él vive, y tú vives; él está íntegro, y tú estás íntegro:

uno que es activo para ti, Gueb, uno que es estimado para ti, Gueb,
[uno que es poderoso para ti, G]ueb, uno que gobierna para ti, Gueb.

Tendrás control y repelerás cualquier cosa mala contraria a este Osiris
Neferkara,

[escoltar]ás por la vida en torno a este Osiris Neferkara,
y él no morirá, y su nombre no perecerá.

(TP 640, §§ 1810a-1812c^N)

Puede uno preguntarse hasta qué punto estos principios parentales referidos al mito se aplicaban tras la muerte del rey reinante en el momento en que se debía efectuar la elección del heredero. Derivada de la multiplicidad de matrimonios del soberano que buscaban asegurar la descendencia y, por tanto, la sucesión, emergía la difícil cuestión de cuál de entre los hijos de las diferentes esposas reales contaba con mejores razones para asumir la corona⁸⁶. La edad, en este caso, en forma de primogenitura, en primer lugar, y de mayorazgo en caso de la muerte del primogénito, en segundo lugar, parecen haber sido las nociones que, presentes en los mitos, sirvieron de modelo para la articulación interna de la familia real y la resolución de conflictos sucesorios⁸⁷.

Otro modo de expresar los derechos del rey difunto para gobernar en el Más Allá en calidad de hijo de un dios, que se basa en el anterior, pertenece a la vertiente legal de la filiación. Así, en algunos pasajes el monarca no es designado explícitamente como el mayor o el primogénito, sino que recibe la denominación de «heredero de Gueb» (*jwʕ-Gb*). No obstante, el principio de hereditariadad, como ya se ha visto, requiere asimismo de la filiación, tanto real como adoptiva, y en su caso también de la primogenitura o del mayorazgo. Esto permite entender que la referencia a la herencia se complementa con la mención de que el monarca es asimismo el hijo carnal⁸⁸ de la diosa Nut:

86. Sirvan como ejemplo las posibles disputas al trono de las dos ramas filiales del rey Sahura (ca. 2428-2416 a.C.) (M. Verner, «Eine neue Königsfamilie erringt die Macht», en V. Brinkmann (ed.), *Sahure. Tod und Leben eines grossen Pharaos*, Frankfurt 2010, 53-55) o la conspiración urdida contra el rey Pepy I (ca. 2276-2228 a.C.) en el seno del harén regio (N. Kanawati, *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepy I*, London 2003, *passim*, con referencias).

87. Así, e.g. en el caso de los hijos de Jufu (ca. 2509-2483 a.C.), ante la muerte del que parece haber sido el primogénito, Kawab (Baud, *Famille royale*, 586-587 [230]), habría prevalecido el principio de mayorazgo, primero con Dyedefra (ca. 2482-2475 a.C.) y luego con Jafru (ca. 2472-2448 a.C.).

88. Sobre la carnalidad como refuerzo de la filiación: *ibid.*, 159-160.

$\epsilon nh \ Hrw \ \epsilon nh-h^{\epsilon} w \ (n)swt \ bjt(j) \ Nbtj(j) \ \epsilon nh-h^{\epsilon} w \ Mr.n-R^{\epsilon} \ Nbwj \ Mr.n-R^{\epsilon}$
 $jw^{\epsilon}-Gb \ Mr.n-R^{\epsilon} \ ntr \ \epsilon 3 \ nb-pt \ Mr.n-R^{\epsilon} \ \epsilon nh \ dt$
 $z3-Nwt \ n(j) \ ht=s \ Mr.n-R^{\epsilon} \ Hrw-3ht(j) \ nb-pt \ Mr.n-R^{\epsilon} \ \epsilon nh \ mr \ R^{\epsilon}$

El Vivo, el Horus de Epifanía Viva, el Rey Dual, El de las Dos Señoras de Epifanía Viva, Merenra, el Áureo Merenra, el heredero de Gueb, Merenra, Gran Dios, Señor del Cielo, Merenra, vivo eternamente; el Hijo de Nut, de su vientre, Merenra, Horajty, Señor del Cielo, Merenra, vivo como Ra.

(TP 8, §§ 7a-b^M)


Estos conceptos parecen haber estado presentes, al menos implícitamente, desde inicios de la dinastía I. En efecto, en las improntas de sellos ya referidas anteriormente como ejemplos de primeras «listas reales», junto a la mención de diferentes soberanos como encarnaciones de Horus, preside la lista de reyes sucesivos o se coloca en aposición a su nombre de Horus el nombre de un dios que se fundirá con Osiris durante el Reino Antiguo, $Hnt(j)-jmntjw$ Jenteyimentyu, literalmente «El (más) prominente de los occidentales», es decir, de los difuntos, deidad que parece haber adquirido en esos momentos la forma de un cánido en reposo (fig. 2). El hecho de que este principio de la filiación divina del rey no se muestre de manera explícita hasta la aparición de los *Textos de las Pirámides* debe ponerse en relación, en mi opinión, con el hecho de que el papel del rey como Osiris, hijo de Gueb y Nut y pleno heredero al trono tras su muerte, tiene funcionamiento pleno en la órbita funeraria, y, por ello, con que por razones de decoro sólo se despliega plenamente en la cámara funeraria, en torno al cuerpo momificado. A este respecto, no es casual que el contexto arqueológico de la «lista real» de la impronta de sellos de Abydos no sea otro que el cementerio regio de esta localidad.

2.4.1.3. «Filiación divina contextual»

Finalmente, un último tipo de filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C., que se puede incluir dentro de la constelación del tipo Horus-Osiris, es la denominada «filiación divina contextual». Mediante el calificativo «contextual» me refiero a aquella filiación divina que se documenta de modo no recurrente, es decir, que no forma parte del núcleo central de la teología política regia del Tercer Milenio a.C. De ese modo, es aquella que tiene pleno sentido en un contexto particular⁸⁹, ya sea un

89. También cabe entender que los dos casos anteriores, el del rey como Horus, hijo de Osiris, y como Osiris, hijo de Gueb y Nut, asimismo explican su presencia en contextos específicos por razones de carácter contextual, especialmente en el caso de la segunda. Sin embargo, su recurrencia, riqueza de detalles y de elaboraciones permiten considerarlos como elementos nucleares de la teología política de la realeza egipcia de estos momentos.

lugar de culto específico, una escena o rito concreto, un epíteto real durante un reinado puntual o una parte de la titulación regia. Por esa razón, estas filiaciones divinas del rey egipcio varían en función del aspecto que se quiera destacar del soberano o del contexto particular donde se incluya cada declaración, tanto en forma textual como icónica. Por ello, para poder comprender las diferentes afirmaciones que señalan que el soberano egipcio es hijo de una determinada deidad, es preciso detenerse a considerar el contexto donde se presenta. De esta manera, este tipo de filiación está de acuerdo con la faceta cultural del soberano que se engloba dentro de la constelación Horus-Osiris⁹⁰.

Un primer ámbito donde se podría verificar esta «filiación divina contextual» del soberano egipcio es dentro del conjunto de títulos y epítetos que componen la titulación canónica del rey (fig. 4). Entre los más importantes figura uno del que podría entenderse que expresa una relación de filiación divina del rey. Se trata del título , que se puede leer como *Nbtj* «Las Dos Señoras»⁹¹ o como *Nbtj(j)* «El de las Dos Señoras»⁹². Aunque la primera mención de esta pareja divina aparece por vez primera durante el reinado del segundo soberano de la dinastía I, Aha (ca. ¿?-2870 a.C.), su presencia como título regio no se testimonia sino hasta el reinado de Semerjet (ca. 2763-2756 a.C.)⁹³. Ambas son las diosas tutelares de Egipto como unión del Alto Egipto, cuya patrona es Nejbet (*Nhbt*), con forma de buitres, y del Bajo Egipto, cuya patrona es Uadyet (*W3dt*), con forma de ureo, es decir, de cobra enhiesta. Asimismo, cuando ambas se muestran reunidas pueden representar la Doble Corona y, cuando lo hacen por separado, la corona de su región correspondiente (Nejbet la Corona Blanca y Uadyet la Corona Roja). Lo que este título regio viene a destacar, entonces, es la autoridad y legitimidad del rey sobre el Alto y el Bajo Egipto tanto separada como conjuntamente. La posibilidad de que este título reflejara una noción de filiación divina del soberano en relación con esta pareja divina podría venir del hecho de que en un pasaje de los *Textos de las Pirámides* aparezcan mencionadas como las madres del soberano⁹⁴. Sin embargo, una lectura más atenta del pasaje revela que no se trata de maternidad en sentido estricto, sino de una calificación que las permite actuar como las nodrizas del monarca, papel que cumplen asimismo por separado, para cuyo desempeño son califica-

90. Assmann, «L'image du père», 54-59.

91. Entre otros: von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 11-12.

92. Entre otros: H. G. Fischer, «*Nbtj* in Old-Kingdom Titles and Epithets», *JEA* 60 (1974) 94-99; Quirke, *Pharaohs*, e.g. 11, 14.

93. Müller, *Die formale Entwicklung*, 20, 48-49, fig. 18; Schott, *Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit*, 56-61; Quirke, *Who were the Pharaohs*, 30; von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 10, 13; T. A. H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, London 1999, 203-205; J. Cervelló Autuori, «The Origins of Pharaonic Titulary: a Cultural Approach», en M. R. M. Hasitzka (ed.), *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Krems 2003, 46-51.

94. TP 1010 = P/F/Se 99-100.

das de *mwt* «madre»⁹⁵ (cf. *infra*). En ese sentido, en el resto de menciones de ambas diosas como pareja en dicho corpus no aparecen ejerciendo el papel de madres del soberano⁹⁶. Además, durante el Tercer Milenio los sintagmas que forman parte de este título⁹⁷, pese a que sólo se conozcan para la gran mayoría de los reinados, no parecen reflejar aspectos de filiación divina del soberano en su contenido. De ese modo, este título representaría bien la encarnación o imagen de ambas diosas en el monarca⁹⁸, bien la protección o patronazgo de ambas diosas sobre la *regia persona*⁹⁹. De esa manera, este título real no reflejaría una relación de filiación del soberano con las diosas presentes en él.

Dentro de la titulación también se conoce el uso ocasional por parte de algunos monarcas de epítetos que refieren su filiación con alguna divinidad. Dejando de lado el caso de *z3-R^c* «Hijo de Ra», que será tratado con mayor detalle más adelante, se conocen actualmente dos reinados donde el monarca parece haber adoptado algunos títulos que reflejan una filiación divina de su persona. El primero de ellos es Jafra, bajo cuyo reinado se documentan dos apelativos de esta clase: *z3-Pth* «Hijo de Ptah» y *z3-W3dt* «Hijo de Uadyet»¹⁰⁰. Por desgracia, ambos constituyen menciones únicas que, además, aparecen sobre improntas de sellos demasiado fragmentarias como para que puedan ser evaluados para saber si se trata de menciones debidas a un contexto específico o si por el contrario obedecen a un programa teológico propio del reinado de este soberano.

El segundo de ellos está mucho mejor documentado y las razones para su creación y despliegue por varias partes del país pueden ser conocidas con mayor seguridad. Se trata del uso, por parte de Pepy I, de dos epítetos que incluyó dentro de su cartucho en aposición a su propio nombre personal. El primero de ellos es *z3-Hwt-Hrw nbt-Jwnt* «Hijo de Hathor, Señora de Iunet (= Dendera)», mientras que el segundo es una variante más desarrollada de éste, al menos tal como aparece en la documentación disponible hoy día, como *z3-Tm nb-Jwnw z3-Hwt-Hrw nbt-Jwnt Ppy* «Hijo de Atum, Señor de Iunu e Hijo de Hathor, Señora de Iunet, Pepy»¹⁰¹. Ambos parecen haber sido el fruto de un gran esfuerzo y com-

95. J. Leclant, «Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides», JNES 10 (1951) 123-127, *passim*; Borrego Gallardo, *Escenas de amamantamiento*, 112-121.

96. TP 44, § 34b^{WN}; 248, § 263b^W.

97. Cf. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 38-71.

98. Frankfort, *Reyes y Dioses*, 131-132, 195-196; Cervelló Autuori, «The Origins», 46-51.

99. E.g. von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 12, con referencias.

100. V. Dobrev, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne», BIFAO 93 (1993) 199, fig. 38, 40, con referencias.

101. Sobre estos epítetos, cf. Müller, *Die formale Entwicklung*, 71-73; H. G. Fischer, *Dendera in the Third Millennium BC. Down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York 1968, 37-40, fig. 7; Dobrev, «Considérations sur les titulatures», 199 n. 72, todos ellos con referencias. Las reflexiones que siguen a continuación constituyen un trabajo del presente autor que pudo ser presentado recientemente en un congreso bajo el título «Séquito de Horus, tripulación

pleja elaboración de teología política. En el caso del primer epíteto, parece ser el resultado de un intento de satisfacer las aspiraciones políticas de una parte del país, los potentados del Alto Egipto, región donde el culto de Hathor cuenta con una gran importancia. Así, en lo que parece haber sido una muy complicada situación política, de una cierta división entre varias regiones del país con intereses divergentes, el hecho de traer al primer plano de la política a dicha diosa¹⁰², de quien se dice que el rey es su vástago, se podría interpretar como el reconocimiento del rey de la relevancia política del Alto Egipto en el gobierno de la totalidad del país.

En el segundo caso, la presencia conjunta de ambas deidades parece un ejercicio que no sólo sirve para traer al primer plano de la política a una diosa como Hathor, con sedes de culto muy importantes en el Alto Egipto, sino también para establecer un equilibrio con el Bajo Egipto, donde se encuentra la ciudad de Iunu, foco del culto de Atum. Así, en mi opinión, el segundo epíteto muestra un sutil equilibrio de fuerzas entre dos regiones enfrentadas y dos maneras de entender el poder político. La correspondencia entre ambos dioses, los dos de carácter fundamentalmente solar, parece haberse apoyado en parte a partir de la casi homofonía de los nombres de sus santuarios más destacados, derivados de un mismo sustantivo *jwn* «pilar». Situando en aposición la filiación del rey con ambas deidades, éstas funcionan de modo complementario en función de sus naturalezas respectivas: sexo (masculino de Atum frente a femenino de Hathor), edad (adulto o anciano de Atum frente a joven de Hathor) o papel en la creación (el primero como creador y la segunda como principal catalizadora de la vida dentro del cosmos creado).

Un segundo ámbito de la «filiación divina contextual», quizá el más claro de todos, es el que se puede encontrar en contextos de templos divinos y funerarios regios. En ellos la filiación se muestra de dos maneras, principalmente. La primera de ellas apenas se muestra explícita, pues se expresa icónicamente con una cierta ambigüedad y es especialmente recurrente con deidades femeninas. Consiste en la representación del rey a un tamaño inferior al que muestra la imagen de cada deidad concreta, a guisa de un niño o infante¹⁰³. En el caso de las esculturas de terraco-

de Ra: aspectos religiosos de las luchas de poder durante la dinastía VI egipcia», el cual será publicado en breve bajo la forma de un artículo.

102. Esta prominencia de la diosa se encuentra asimismo en otros aspectos de este reinado, como e.g. su destacado papel en las capillas de culto del *ka* del rey repartidas por todo el país. Al respecto, recientemente: E. Lange, «Die Ka-Anlage Pepis I. in Bubastis im Kontext königlicher Ka-Anlagen des Alten Reiches», *ZÄS* 133 (2006) 121-140.

103. En el caso de algunas de las terracotas del Wadi Abusir, que muestran al rey Jufu a un tamaño inferior y delante de una deidad felina femenina recostada (S. Yoshimura, N. Kawai, «Finds of the Old and Middle Kingdom at North Saqqara», *EA* 23 (2003) 38-40, p. 38; S. Yoshimura *et al.*, «A Sacred Hillside at Northwest Saqqara: A Preliminary Report on the Excavations 2001-2003», *MDAI(K)* 61 (2005) 390, fig. 21.1-2, lám. 55c), o de una de la escultura menor de cobre de Pepy I hallada en Nejen (Hieracómpolis) (C. Eckmann, S. Saher, *Die beiden Kupferstatuen des Pepi I. aus dem Tempel von Hierakonpolis in Ägypten. Vorbericht zur Restaurierung, Konservierung und technologischen Untersuchung zweier Großplastiken aus dem Alten Reich*, Mainz

ta recientemente descubiertas en el Wadi Abusir, el monarca aparece en dos de ellas junto a una diosa leontocéfala, con un tamaño muy inferior al de la diosa, desnudo y con el típico gesto infantil de llevarse el dedo índice a la boca (fig. 5)¹⁰⁴. Es posible que la relación que se establece entre la diosa y el niño regio sea la de maternidad-filiación. Pese a lo poco explícito del gesto, hecho habitual en la escultura de grupos durante ese momento, y lo lacónico de las inscripciones, es muy posible que la diosa felina de este santuario hubiera actuado como la madre del soberano en este ámbito. El principal argumento es, además del tratamiento icónico de la figura del monarca, la exclusividad de la relación entre ambos personajes, sin la presencia de otras figuras divinas, y el hecho de que, como ya se ha señalado antes al hablar del trabajo de Assmann, el rey como sacerdote mantiene con los dioses relaciones del tipo constelativo análogas a las que se establecen entre un hijo y su progenitor. No obstante, habrá ocasión más adelante de matizar y completar esta idea.

Otro caso donde se puede inferir una relación de filiación en testimonios icónicos son las escenas donde el monarca, representado a un tamaño inferior que las deidades, es amamantado por una diosa mientras recibe el abrazo de una deidad por detrás de él (fig. 6)¹⁰⁵. En otro trabajo¹⁰⁶ he podido mostrar que, si bien no está claro que la diosa que amamanta al soberano actúe como la madre carnal del soberano (sí lo hace, cuanto menos, de modo putativo, como su nodriza y cuidadora), la deidad que lo abraza por detrás, que es tanto Seth como deidad patrona del Alto Egipto en las escenas situadas al sur, o (Horus-)Behedety por parte del Bajo Egipto en las que se localizan al norte, sí actúa en dichas escenas como el progenitor del monarca, pues con su gesto está transmitiendo su *ka* al soberano infante. La finalidad de este caso de filiación divina expresado icónicamente es asegurar que el renacimiento del monarca como individuo se acompañe de la asunción de la soberanía de cada una de las regiones de las que el dios que abraza al rey niño es la deidad tutelar. Asimismo, estas escenas de lactancia sagrada se localizan en lugares de paso dentro del eje axial de cada complejo funerario, como puertas y portales. Repartidos a lo largo del templo, la presencia de varias de estas escenas

2002, con referencias), el tamaño inferior no tiene por qué reflejar una edad menor del rey en tanto que hijo, sino que puede simplemente reflejar una menor importancia del rey con respecto a la divinidad. Sin embargo, en el caso de una de las tríadas de Menkaura (Boston MFA 09.200: Borrego Gallardo, *Escenas de amamantamiento*, 22-30, con referencias) sí parece reflejarse una diferencia notable de edad que abogaría por ver aquí una relación madre-hijo, como he tenido ocasión de comentar en *ibid.*

104. Yoshimura, Kawai, «Finds of the Old and Middle Kingdom», 38; Yoshimura *et al.*, «A Sacred Hillside», 392-395, fig. 22, láms. 55d y 56c. Como he podido señalar en otro lugar, en mi opinión esta deidad debe identificarse con la diosa Bastet (F. L. Borrego Gallardo, «Bastet en el discurso teológico de la realeza de la dinastía IV», en E. Sánchez-Moreno, G. Mora Rodríguez (eds.), *Poder, cultura e imagen en el mundo antiguo*, Madrid 2011, 16-18).

105. Para los documentos que registran este tipo de rito en el Tercer Milenio a.C., cf. Borrego Gallardo, *Escenas de amamantamiento*, 17-64.

106. *Ibid.*, esp. 104-163.

crea un recorrido de (re)nacimientos, itinerario que presenta un carácter cíclico por medio del ritmo y movimiento que le otorga la disposición de este tipo de escenas, cada una de las cuales materializa un nuevo (re)nacimiento del rey difunto.

La segunda de las formas, donde se esperaría hallar una relación filial entre el rey y las divinidades en un ámbito cultural, es en los discursos que los dioses dirigen al rey a cambio de las ofrendas que éste les dirige, como es habitual desde el Reino Medio¹⁰⁷. Sin embargo, a pesar de que este tipo de textos sean conocidos desde los mismos inicios de la dinastía III¹⁰⁸, para el Tercer Milenio a.C. no se ha documentado texto alguno que ponga en boca de las divinidades expresión o frase alguna que haga entender que el monarca es hijo de la deidad. Si bien es posible que esta realidad se deba a la escasez de testimonios al respecto, en mi opinión la realidad parece más bien haber sido consonante con los testimonios conservados. Un apoyo de esta idea es el hecho de que en las denominadas «fórmulas de dedicación» (*jr:n=f m mnw=f*) de dicho periodo en honor de alguna divinidad, a diferencia de lo que es frecuente desde el Reino Medio, el beneficiario de la misma, la divinidad, no es descrito en ningún caso como progenitor del soberano (como *jt=f* «su padre» o *mwt=f* «su madre»)¹⁰⁹. Asimismo, a diferencia de otros momentos¹¹⁰, durante el Tercer Milenio a.C. en los textos localizados en el templo de un dios local, el soberano no muestra entre sus epítetos ninguno que lo califique de manera expresa como hijo de la deidad principal, a lo sumo como *mry* «amado»¹¹¹. No es casual que estas ausencias tengan en común un mismo contexto, el cultural. Por ello, esta clase de «filiación contextual» parece ser bastante más limitada en el Tercer Milenio a.C. que en periodos posteriores. De esa manera, la imagen del rey egipcio como hijo del dios a quien dispensa culto, como personaje de rango inferior que busca el favor de su superior¹¹², no parece haberse formulado durante el Tercer Milenio a.C. A mi modo de ver, esto hace que los epítetos que describen

107. Algunos ejemplos pueden verse en E. Fiore Marochetti, *The Reliefs of the Chapel of Nebhepetre Mentuhotep at Gebelein* (CGT 7003/1-277), Leiden-Boston 2010, 34, lám. I (CGT 7003/2), así como en P. Lacau, H. Chevrier, *Une chapelle de Sésostris I^{er} à Karnak*, Le Caire 1969, láms. 11 (D2', arriba), 15 (7 y 8), 16 (9 y 10), 17 (12), 19 (15 y 16), 20 (17 y 18), 21 (19 y 20), 22 (21 y 22), 23 (23 y 24), 24 (26), 25 (28), 26 (29 y 30), 27 (1'), 28 (3' y 4'), 29 (5'), 30 (7' y 9'), 31 (10'), 32 (11' y 12'), 33 (14'), 34 (15' y 16'), 35 (17' y 18'), 36 ([19'] y 20'), 37 (21' y 22'), 38 (23' y 24'), 39 (25') y 40 (27' y 28').

108. L. D. Morenz, «Die Götter und ihr Redetext. Die ältest-belegte Sakral-Monumentalisierung von Textlichkeit auf Fragmenten der Zeit des Djoser aus Heliopolis», en H. Beinlich *et al.* (eds.), *5. ägyptologische Tempeltagung. Würzburg, 23.-26. September 1999*, Wiesbaden 2002, 137-158.

109. Acerca de esta fórmula, como obra de conjunto y recopilación de muchos textos de esta clase, cf. S. Grallert, *Bauen, Stiften, Weißen: Ägyptische Bau- und Restaurierunginschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, Berlin 2001.

110. Posener, *Divinité du Pharaon*, 34-35.

111. E.g. U. Hölscher, *Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig 1912, 16-19.

112. Assmann, «L'image du père», 54-55.

al rey por medio de su filiación divina en el ámbito cultual destacaran y fueran más notorios que en épocas posteriores. Las razones que permiten comprender adecuadamente este conjunto de hechos y datos no son fáciles de discernir. No está claro si parece que tienen que ver con la espinosa cuestión del grado de divinidad del detentador de la realeza sagrada egipcia (si es que lo tuvo) o si se trata, como estimo que es el caso aquí, de razones de decoro en relación con la filiación más importante que parece haber exhibido el rey egipcio en contextos no funerarios en estos momentos, la que lo muestra como hijo de Ra, que será estudiada en detalle más adelante.

Donde sí que se muestra más claramente la «filiación divina contextual», y además en una riqueza relativamente grande, es en el contexto funerario de los *Textos de las Pirámides*¹¹³. En ellos, con objeto de asegurarle al soberano difunto algunos favores específicos, se menciona recurrentemente que el soberano difunto es hijo de diferentes divinidades. Así, por ejemplo, la estrecha relación entre el rey muerto y una deidad como hijo y padre le garantiza al primero la asistencia, ayuda y apoyo del segundo en el Más Allá:

ndrw n=fjt-Wnjs Tm ° n(j) Wnjs sjp=f Wnjs
n ntrw jpf sbqjw s3jw j.hmw-sk

El padre de Unis, Atum, ha tomado para sí el brazo de Unis para que él pueda asignar a Unis a aquellos dioses sabios y experimentados, las (Estrellas) Imperecederas.
 (TP 269, §§ 380a-b^{WPM})

Es más, en algunos casos se señala incluso que los padres del rey difunto no son unos progenitores humanos, es decir, que aquéllos son necesariamente padres divinos:

h3 N[fr-k3]-R° [pw n] jt=k ms tw m r(m)t
n mwt=k mst tw m r(m)t

¡Oh, Ne[ferka]ra! ¡[No] tienes padre humano que te haya dado a luz, no tienes madre humana que te haya dado a luz!

(TP 675, §§ 2002b-c^N)

De ese modo, en función de sus cotextos y la finalidad de los mismos en virtud de su semántica, las referencias que en este corpus de textos declaran que el monarca difunto es hijo de una deidad sirven a un fin concreto, lo que hace que exista una relativamente amplia pluralidad de filiaciones divinas del soberano egipcio en esta época. Así, el rey aparece referido como hijo (*z3*), primogénito (*wtwtj*), etc. de divinidades singula-

113. Algunas observaciones al respecto, demasiado generales, ya fueron formuladas por Müller, *Die formale Entwicklung*, 65-67.

res, tanto masculinas, como Atum¹¹⁴, Shu¹¹⁵, Jnum¹¹⁶, «El de la (corona) *were-ret*» (*Wrrtj*)¹¹⁷, o un dios anónimo¹¹⁸, como femeninas, entre las que puede citarse, por ejemplo, a Tefnut¹¹⁹, Tait¹²⁰, Ipy¹²¹, el Pelicano¹²², la Gran Vaca Brava (*Sm3t-wrt*)¹²³, la Gran Vaca Brava que reside en Ne-
 jeb (*Sm3t-wrt hr(j)t-jb Nhb*)¹²⁴, Hesat¹²⁵, el «ureo vivo que está encima de Ra»¹²⁶ o «Paz / Pacífica» (*Htp*)¹²⁷. En otros pasajes se menciona también que el soberano muerto mantiene una relación de filiación con colectivos divinos, como «todo dios» (*ntr nb*)¹²⁸, la Enéada¹²⁹ o el conformado por Isis, Neftis y Asbet¹³⁰, o de deidades que constituyen personificaciones, como las coronas Roja y Blanca¹³¹, la Barca Solar de la mañana (*Mndt*)¹³² o el Bello Occidente (*Jmnt nfrt*)¹³³.

Esta polifuncionalidad de la filiación divina del rey egipcio, buen reflejo, en mi opinión, de la poliofuntariedad del pensamiento egipcio, hace que existan incluso lo que se podrían llamar «filiaciones divinas cruzadas», pertenecientes a ciclos míticos diferentes, que son yuxtapuestas para de ese modo crear un tejido complejo y polisémico. Un ejemplo podría ser el siguiente:

114. E.g. TP 216, § 151e^W; 222, § 207c^{WN}; 269, §§ 380a^{WPM}; 362, § 605b^T; 480, § 992b^{TPN}, 997a^{TPN}; 571, §§ 1466a-b^P (siendo su madre la diosa Nut); 615, §§ 1742c-d^M; 660, §§ 1870a-b^N; 694, § 2146a^N; P/V/E 69-70. Sobre esta deidad en este corpus textual, cf. J. Popielska-Grzybowska, «Atum in the Pyramid Texts», en J. Popielska-Grzybowska (ed.), *Proceedings of the First Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 1999: Perspectives of Research*. Warsaw 7-9 June 1999, Warsaw 2001, 115-129, esp. 116-117.

115. TP 261, § 324a^{WP}; 358, § 593a^{TN}; 592, §§ 1615a-c^M y 1620a^M.

116. TP 524, § 1238a^P. Sobre las relaciones entre Jnum y el rey difunto en los *Textos de las Pirámides*, cf. D. Abou-Ghazi, «Favours to the King from Khnum in the Pyramid-Texts», en U. Luft (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, Budapest 1992, 27-32.

117. TP 569, § 1434b^{PM}.

118. TP 511, §§ 1160a-1161c^{PN} (lector de los anales del rey); 569, § 1438c^{PM}.

119. TP 1015 = P/F/Ne iv 76-86 (muy fragmentario).

120. TP 417, § 741b^T.

121. TP 269, §§ 381a-b^{WPM} (actuando asimismo como nodriza del rey difunto).

122. TP 318, § 511d^T.

123. TP 554, § 1370a^P; 582, §§ 1566a-b^{PN}.

124. TP 675, §§ 2003a-c^N (actuando como nodriza del soberano muerto).

125. TP 696, §§ *2168c^N.

126. TP 508, §§ 1108c-1109b^{PN} (actuando también como nodriza del rey difunto).

127. TP 569, § 1434c^{PM}.

128. TP 485, § 1037c^P.

129. TP 218, § 161a^{WN}. Para la Enéada como colectivo personificado, cf. L. Troy, «The Ennead: The Collective as Goddess. A Commentary on Textual Personification», en G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala 1989, 59-69.

130. TP 342, §§ 556a-b^{TMN}.

131. TP 470, §§ 910a-912b^{PMN} (actuando, además, como nodrizas del rey difunto); 721, §§ *2242b-c^N.

132. TP 518, §§ 1194a^{PMN}.

133. TP 254, §§ 282b-c^{WT}.

ḥwt Ḥrw z3-Wsjr ḥwt Wnjs ntr smsw z3-Ḥwt-Ḥrw
ḥwt mtwt-Gb

Eres Horus, el hijo de Osiris; eres Unis, el dios de mayor edad, el hijo de Hathor;
 eres la semilla de Gueb

(TP 303, §§ 466a-b^{WN})

De este modo, se declara que el rey es hijo de Osiris, lo que le asegura la soberanía terrestre. Al mismo tiempo, no se dice que su madre sea Isis, lo que estaría de acuerdo con el contenido de la frase anterior relacionada con Osiris, sino Hathor, perteneciente a los ciclos míticos cuyo protagonista es Ra, el sol. Esto se puede explicar por el hecho de que Hathor, diosa solar y celeste, asegura al monarca difunto con su maternidad que pueda presentarse como el regidor del ámbito celeste. Finalmente, su carácter de aspirante legítimo a la corona se ve confirmado por su identificación con «la semilla de Gueb», es decir, el dios garante de la legitimidad regia, lo que asimismo lo identifica con Osiris, el rey legítimo.

Es asimismo interesante destacar que, a diferencia de lo que sucede con la expresión de la filiación del rey difunto como Osiris, hijo de Gueb y Nut, en la «filiación divina contextual» es bastante rara la mención de indicaciones de primogenitura o mayorazgo. Esto podría ponerse en relación con el propio carácter incidental de la filiación contextual, destinada a un fin concreto y puntual. En ese sentido, si se tiene en cuenta lo poco habitual de estas expresiones que refieren una consanguinidad entre el soberano y el dios, por un lado, y el carácter ambiguo de los términos de parentesco en la lengua egipcia, por el otro, cabe preguntarse si en algunos casos se entiende la palabra *z3* no tanto como «hijo» sino como «descendiente», y en ese mismo sentido *jt* y *mwt* no tanto como «padre» y «madre», respectivamente, sino más bien como «ancestro».

2.4.2. Constelación Ra-rey

Como se ha podido ver a partir del análisis precedente, las referencias a la filiación del rey en relación con diversas divinidades fuera del ámbito de la literatura funeraria son bastante inferiores en número y poco variadas. Tan sólo existe una excepción, que por su frecuencia y casi total exclusividad destaca sobremanera sobre las demás: aquella que presenta al rey egipcio como el hijo del dios Ra, el sol.

Los primeros testimonios que parecen reflejar una privilegiada relación del rey vivo con el dios solar pueden datarse en el reinado de Raneb (ca. 2700 a.C.). Este rey de la dinastía II parece abundar en las reformas de su predecesor, Hotepsejemuy (ca. 2730-2700 a.C.), el primer monarca de dicha dinastía, quien parece haber efectuado algunos cambios en la teología política en aras de conseguir un poder más concentrado en la figura misma del soberano, como mostraría el cambio de localización

de la tumba real, desde Abydos a Saqqara¹³⁴, más cerca de la sede del culto de Ra, Iunu, o la promoción de deidades solares, como Bastet¹³⁵. Con Raneb parece que este proceso se explicita algo más. El rey Raneb, además de exhibir un nombre de Horus que declara «Ra es mi Señor» ($R^c-nb(=j)$), adopta como nombre de Rey Dual el epíteto *Wng*, como ha demostrado J. Kahl¹³⁶. Este vocablo se asocia posteriormente en los *Textos de las Pirámides* con un dios relacionado con alguna clase de planta¹³⁷, pero que, sobre todo, es descrito como un «seguidor / asistente» (*šmsw*) de Ra o, especialmente, como el hijo de Ra:

$R^c m(j) d3 Tj jr pfgs$
 $mr d3t=k šmsw=k Wng mrrw=k$

Ra, ven, cruza a Teti hasta ese lado,
 igual que cuando cruzas a tu asistente Uneg, a quien tú amas.
 (TP 363, §§ 607c-d^{TP})

$jj mtn-Ppy pn jr(j) ʕrrwt wrt$
 $mtr r=t Ppy pn n ntrwj jpw(j) wrw(j) ʕ3w(j)$
 $n-ntt Ppy js Wng z3-R^c$
 $rmn-pt šsm-t3 ntrw$

iEh, Explorador de este Pepy, encargado del Gran Portal!
 Da testimonio de este Pepy ante estos dos mayores y grandes dioses,
 porque Pepy es Uneg, el Hijo de Ra,
 compañero del cielo, líder de la tierra y de los dioses.
 (TP 476, §§ 952a-d^{PMN})

Por ello, cabe pensar que Raneb se vincula con algún tipo de tradición o mitema, que prácticamente desconocemos, que lo presenta como el hijo terrestre del sol. Estimo necesario destacar el hecho de que este epíteto no se utilice de manera ocasional, sino que figure precisamente en el interior mismo de su titulación, y ni más ni menos que como sintagma de desarrollo del título que define al monarca como Rey Dual, es decir, como el detentador del oficio divino de la realeza. Con ello, el dios solar pasa a figurar en primer plano de la teología política, y por ello ve acrecentada su relevancia social y religiosa; por otro lado el soberano que así se presenta sustancia de modo más sólido su autoridad gubernativa y la sacralidad y relevancia de su persona política: ya no es únicamente la encarnación de Horus en Egipto, es también el descendiente y legítimo representante terrestre del dios más poderoso de todo el panteón, Ra, el sol.

134. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, 83-84; J. Kahl, «Ra is my Lord». *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*, Wiesbaden 2007, 61-63.

135. Borrego Gallardo, «Bastet en el discurso teológico», 9-10.

136. Kahl, «Ra is my Lord», 7-28.

137. Así en TP 667C § *1955a^{Nt}.

A pesar de la escasa documentación que existe para la dinastía II, merced a algunos testimonios parece que la filiación solar del rey egipcio continúa siendo un precepto válido para la teología política del momento, y, lo que es más, se hace algo más explícito. Del reinado de Peribsen (ca. 2660-2650 a.C.) se conoce una impronta de sello que se refiere al monarca como el hijo de una divinidad llamada *Nbwj* «El Áureo», que con casi total seguridad parece ser un epíteto de Ra que alude a su capacidad luminosa y revitalizadora¹³⁸.

sd3 h̄t nb(t) | nbw(j)t | Nbwj | wd(j).n=f | t3wj n z3=f | (n)swt bjt(j) Pr-jb=sn

El sello de toda cosa | áurea. | El Áureo, | él ha dado | las Dos Tierras a su hijo, | el Rey Dual Peribsen.

Lo interesante de este hecho es que, en un documento como éste que pertenece a la esfera civil y administrativa y por ello más cercano a la sociedad coetánea, el Áureo se muestra como dios que otorga el gobierno de las Dos Tierras, de Egipto, al soberano. Esto ha llevado a algunos autores a hablar de una importancia creciente del papel de Ra en la teología política. Más en concreto, J. Cervelló destaca que es habitual en algunas monarquías africanas que se recuperen para la vida cultural y religiosa activa algunos dioses celestes ociosos y lejanos y con un gran poder, como Horus, mediante su asociación con diferentes astros pero, sobre todo, con el sol¹³⁹. Así, el sol se identificaría o asociaría con Horus (como muestra el nombre de Horus de Raneb), convirtiendo al mismo tiempo al sol, Ra, no sólo en un dios creador y revitalizador del universo, sino también en un dios soberano. Uno de los frutos más notables de esta asociación es la forma de Ra como Horajty, Horus el de la Ajet, la cual es el lugar de renacimiento y transformación del sol en un ser luminoso y capaz tras la inercia y la oscuridad de la noche, y que en el caso de Horajty se expresa en la iconografía de este dios como un dios hieracocéfalo encima de cuya cabeza figura el disco solar¹⁴⁰.

Existe otro punto en común, directamente relacionado con la filiación del soberano, que permite que esta asociación posea una gran fuerza alusiva: el hecho de que Nut, la diosa del cielo, opere a la vez como madre de Osiris (y por ello, también «madre» [*mw̄t*], es decir, «abuela», pero a la vez madre de Horus, dada la ambigüedad de los términos egipcios de parentesco) y como madre de Ra, el sol, a quien da a luz cada día con cada amanecer¹⁴¹, como ya se tuvo ocasión de señalar al referir los mitos

138. Cf., como trabajos recientes con referencias: Morenz, «Die Götter und ihr Redetext», 158; Kahl, »Ra is my Lord«, 45-47, fig. 24.

139. Iniasta y Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 217-218.

140. Sobre esta deidad, cf. LÄGG V, 239-240ss., con referencias.

141. Como se puede apreciar claramente en textos posteriores, como, e.g., en TP 681, §§ 2034a-2036aⁿ: *d̄(d) mdw pt wr̄t dj̄ ̄=̄t̄ n Nfr-k3-R̄c̄ | Nwt̄ ̄3t̄ dj̄ ̄=̄t̄ n Nfr-k3-R̄c̄ | Nfr-k3-R̄c̄ pw bjk=̄t̄ pw ntry | jj.n Nfr-k3-R̄c̄ pr=f jr pt | wb3 Nfr-k3-R̄c̄ qbhw̄ | j.nd Nfr-k3-R̄c̄ hr n(j) jt=f R̄c̄ | sb.n=f sw m*

en los que se basan los conceptos de filiación divina del rey en el Tercer Milenio a.C. Según Cervelló Autuori, las razones de esta «solarización» de Horus se hallan en el hecho de que el culto solar, centrado en una deidad absoluta, cual es su poder en el cielo, y destacando el uno que dio lugar a muchos, permite al rey, al mostrarse como su hijo y vicario en la tierra, adquirir un poder más concentrado en su persona, menos delegado y que necesita menos del consenso de la elite¹⁴².

Este proceso de mayor importancia del sol en la teología política y en el conjunto de relaciones que guarda con el rey parece conocer una intensificación entre la dinastía III y los inicios de la IV. Algunas muestras de ello son los primeros testimonios de edificios monumentales de culto en Iunu, sede principal del culto de Ra; la aparición en esos momentos de la pirámide como forma del enterramiento real con Netcheryjet (ca. 2592-2566 a.C.)¹⁴³, representación de la colina primigenia desde la que Ra creó el mundo y escalera o rampa por la que el rey difunto puede ascender al cielo; el surgimiento, durante el reinado de Snefru (ca. 2543-2510 a.C.), del disco solar alado como forma del dios Behedety, que cuando aparece lo hace siempre encima de la figura del soberano¹⁴⁴; o la creación de coronas que aúnan en una sola insignia lo horiano y lo solar, como el *nms*, durante el reinado de Netcheryjet¹⁴⁵, o que destacan la faceta de delegado de Ra en la tierra en el desempeño de las tareas revitalizadoras de la naturaleza propias del dios, como el *ꜥtf*¹⁴⁶.

Sin embargo, el jalón más importante de este proceso es la adopción, dentro de la titulación que el rey exhibe y muestra ante sus súbditos y ante los dioses en vida, del epíteto *z3-Rc* «Hijo de Ra», el hijo del sol. Cuando aparece, en el reinado de Dyedefra, tercer rey de la dinastía IV, momento de grandes innovaciones en la titulación regia¹⁴⁷, constituye apenas un epíteto, no un título en sentido estricto, lo que en mi opinión debe po-

Hrw jj.n Nfr-k3-Rc jm=f «Palabras dichas: Gran Cielo, da tu mano a Neferkara, | Nut, la Grande, da tu mano a Neferkara, | pues Neferkara es este tu Halcón Divino. | Ha venido Neferkara: él ascenderá hacia el cielo, | él se abrirá paso por el firmamento acuoso, | él saludará a su padre, Ra, | después de que él lo haya hecho manifestarse como Horus, como quien ha venido Neferkara».

142. Iniesta y Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 216-219ss.

143. Cf. los excelentes trabajos recientes, con referencias, de M. Baud, *Djéser et la III^e dynastie*, Paris 2002, *passim*; Íd. «Unter der Herrschaft der Sonne. Mythos und Verehrung des grossen Gottes», en V. Brinkmann (ed.), *Sabure. Tod und Leben eines grossen Pharaos*, Frankfurt 2010, 38-41.

144. F. L. Borrego Gallardo, «Remarques sur le dieu Béhédety dans l'Antien Empire», TdE 3 (2004) 7-40, en particular 12-21.

145. K. Goebis, «Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des *nms*», ZÄS 122 (1995) 155.

146. F. L. Borrego Gallardo, «La corona *atef* durante el Reino Antiguo», en L. M. de Araújo y J. das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica* 1, Lisboa 2012, 148, 158-161.

147. Las referencias más relevantes e importantes son las de Müller, *Die formale Entwicklung*, 63-73; Íd., «Der gute Gott Radjedef, Sohn des Re», ZÄS 91 (1964) 129-133; Dobrev, «Considérations sur les titulatures», 196-198; Baud, «Unter der Herrschaft der Sonne», 41-42, todos ellos con referencias.

nerse en relación con otro epíteto exhibido por ese mismo rey, *šzp-mdd=f* que se puede traducir según M. Baud, como «quien ha recibido lo que le corresponde (como fruto de) sus bondades»¹⁴⁸, conjunto de ideas muy similar al que se puede extraer de la impronta de sello de Peribsen. En otros lugares he mostrado que este conjunto de ideas parece haber cobrado forma en una primera elaboración del conocido como «mito del nacimiento divino del soberano», de mediados del Segundo Milenio a.C. en adelante, composición logoicónica por la que el rey se muestra como hijo del dios supremo del momento, Amón-Ra¹⁴⁹. En el caso del Reino Antiguo, estos leves indicios apuntan a una primera forma centrada en el dios Ra, como padre divino del soberano¹⁵⁰. De esta manera, con ello parece haberse formulado de manera ya muy compleja una teología política que muestra al rey como vicario de su padre solar, lo que reforzaría extraordinariamente su autoridad (cf. *infra*, a propósito de TP 467).

Según avanza el Reino Antiguo la solarización de la realeza se hace progresivamente más palpable, si bien los cimientos de estos desarrollos ya parecen estar bien establecidos durante la dinastía IV¹⁵¹. Una muestra de ello es la construcción de santuarios solares en las cercanías de la tumba real a imitación del templo de Ra en Iunu a inicios y mediados de la dinastía V¹⁵². Asimismo, entre las menciones del título *z3-R^c* durante la dinastía V (fig. 4)¹⁵³, destaca el testimonio relevante de un canto de alabanza al monarca conservado en el templo alto de Sahura (ca. 2428-2416 a.C.) en su complejo funerario de Abusir donde, entre otras invocaciones, el rey es interpelado de la siguiente manera:

wp ʕ(=n) m nfrt nfrt jw=s nn hr S3hw-R^c z3-R^c

Nuestro estado se abre con lo bueno, lo bueno, cuando ello, esto, viene con Sahura, el Hijo de Ra¹⁵⁴.

148. M. Baud, «Une épithète de Rêdjedef et la prétendue tyrannie de Chéops. Études sur la statuaire de Rêdjedef, II», BIFAO 98 (1998) 15-30.

149. H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden 1986.

150. F. L. Borrego Gallardo, «La realeza egipcia y el dios Jnum durante la dinastía IV. Algunas reflexiones», en J. C. Belmonte Marín, J. C. Oliva Mompeán (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia*, Toledo 2011, 465-478; Íd., *Escenas de amamantamiento*, 121-164.

151. H. Hays, «The Historicity of Papyrus Westcar», ZÄS 129 (2002) *passim*, esp. 21-24. En este trabajo, su autor ha mostrado que es erróneo tomar como fuente para la Historia de la dinastía V y el Reino Antiguo en general los relatos contenidos en el *Papiro Westcar*, de finales del Segundo Periodo Intermedio y donde se refiere la paternidad de Ra de los tres primeros reyes de la dinastía V, así como que el supuestamente fuerte carácter solar de la dinastía V, entre los que destaca el título *z3-R^c* «Hijo de Ra», ya aparecía asentado en multitud de aspectos durante la dinastía IV.

152. Recientemente, con referencias: Baud, «Unter der Herrschaft des Sonne», 34-38.

153. E.g. A. H. Gardiner *et al.*, *The Inscriptions of Sinai*, London 1952-1955, lám. VI (Nyu-serra ca. 2402-2374 a.C.); Müller, *Die formale Entwicklung*, 70 (Dyedkara ca. 2365-2322 a.C.). Cf. Hays, «The Historicity of Papyrus Westcar», 22.

154. L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ša3hu-re^c. Band II. Die Wandbilder*, Leipzig 1913, lám. 11 (izqda.) = *Urk.* I 169, 8.

Este documento permite apreciar que este tipo de alocuciones, una especie de *performance* realizada en público, ante una audiencia que es receptora de esta clase de mensajes¹⁵⁵, cuenta con una gran importancia sociopolítica, más aún cuando, por lo que estos documentos tan fragmentarios dejan entrever, en ellos sólo se exalta la filiación del rey con Ra, y no con ninguna otra deidad¹⁵⁶.

Sin embargo, uno de los testimonios más elocuentes de este proceso de cada vez más estrecha vinculación con el sol merced al concepto de filiación es la inclusión, ya no ocasional, del epíteto z3-R^c «Hijo de Ra» en la titulación de los monarcas, dentro del cartucho¹⁵⁷, hasta el punto de instituirse como un título por derecho propio desde el momento en que se esculpen los *Textos de las Pirámides*, el final de la dinastía V, hasta el final del Reino Antiguo.

La aparición de los *Textos de las Pirámides* en esos precisos momentos permite conocer, merced a su carácter funerario, otros aspectos de la filiación solar del rey. En ellos, el carácter de esta relación¹⁵⁸ ya no es tanto sociopolítico, como aparece en los testimonios anteriores, como más bien escatológico y soteriológico. Así, su filiación solar es un medio más que asegura al soberano su renacimiento como un ser luminoso en el Más Allá¹⁵⁹. Así sucede, por ejemplo, en los encantamientos 539 y 217, donde se puede leer:

Ppy pw jr(j) ntr z3-ntr
pry=f r=f šwy=f r=f jr pt
Mry-R^c z3-R^c mry=f
pry=f r=f šwy=f r=f jr pt
wtt Mry-R^c n R^c

155. Acerca de la importancia de este tipo de ceremonias en el Reino Antiguo, cf. J. Baines, «Prehistories of literature: performance, fiction, myth», en G. Moers (ed.), *Definitely - Egyptian literature. Proceedings of the symposium «Ancient Egyptian literature - history and forms»*. Los Angeles, March 24-26, 1995, Göttingen 1999, 17-41.

156. Cf. Borchardt, *S' a3hu-re^c*, lám. 11-12, donde únicamente se dice del rey en relación con otras deidades que es *mry* «amado» por parte de ellas.

157. Este fenómeno se constata desde el reinado de Unis (A. Labrousse *et al.*, *Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire 1977, 18, 27-29, 39, 42-43, fig. 8, 13-18, 25-27, lám. X, XII.a, XXVI-XXVII; A. Labrousse, A. M. Moussa, *Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire 1996, 48-49, 69, fig. 28-29, 44, lám. IX; A. Labrousse, A. M. Moussa, *La chaussée du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire 2002, 24-25, 29-30, 31, 48-49, 57-58, 66-67, 81-82, 108, fig. 23, 28-29, 31, 34, 60, 62, 78, 80, 82, 91, 111-113, 115, 155, 161, pl. II.c, VIII.a, XIV.b, XXII.a) y parece confirmarse durante el siguiente reinado, el de Teti (J. P. Lauer, J. Leclant, *Le temple haut du complexe funéraire du roi Têti*, Le Caire 1972, 19, 25, 60, fig. 6, 10, 15.a, lám. XII.d, XXII, XXIV [R. 10, 1] y XXXV) en adelante.

158. En general sobre las relaciones entre Ra y el rey en los *Textos de las Pirámides*, cf. R. Anthes, «Das Verhältnis des Königs zu Re in den Pyramidentexten», *ZÄS* 111 (1984) 1-3.

159. Es muy posible que las referencias en este corpus textual a que el rey difunto es el hijo de «El Grande» (*Wt*) (e.g. TP 456, § 852a^{PMN}; 507, §§ 1106a-b^{PMN}; 570, §§ 1444c^{PM}, 1445b^{PM}, 1446b^{PM}, 1447b^{PM} y 1448c^{PM}; 608, §§ 1702a^{MN}; 671, § 1987a^N) refieran en realidad la filiación solar del monarca, dado que dicho teónimo parece ser propio de Ra (Allen, *Pyramid Texts*, 431, s. v. «Great One»).

pry=f r=f šwy=f r=f jr pt
jwr Ppy n R^c
pry=f r=f šwy=f r=f jr pt
ms Ppy n R^c
pry=f r=f šwy=f r=f jr pt

Pepy es uno que pertenece al dios, el hijo de un dios,
 y así él ascenderá, y así él se elevará hacia el cielo.
 Meryra es el Hijo de Ra, a quien él deseó,
 y así él ascenderá, y así él se elevará hacia el cielo.
 Meryra ha sido engendrado para Ra,
 y así él ascenderá, y así él se elevará hacia el cielo.
 Pepy ha sido concebido para Ra,
 y así él ascenderá, y así él se elevará hacia el cielo.
 Pepy ha nacido para Ra,
 y así él ascenderá, y así él se elevará hacia el cielo.

(TP 539, §§ 1316a-1318b^P)¹⁶⁰

d(d) mdw R^c-Tm jj n=k Wnjs pn 3h j.lhm sk nb-hrwt-st-w3d fdw
jj n=k z3=k jj n=k Wnjs pn
š3s=tn hrt j^cb3.n m snkw
wbn=tn m 3ht m bw 3h.n=tn jm

Palabras dichas: Ra-Atum, hasta ti viene este Unis, un *aj* que ignora la
 destrucción, dueño de las propiedades del lugar de los cuatro pilares;
 hasta ti viene tu hijo, hasta ti viene este Unis.
 Recorreréis las alturas, habiéndoos unido a la oscuridad,
 y surgiréis brillantes en la *Ajet*, en el lugar donde os convertís en *aj*.

(TP 217, §§ 152a-d^W)¹⁶¹

Sin embargo, la filiación solar del rey, para la que también operan
 los principios de mayorazgo y primogenitura¹⁶², no sólo le permite a éste
 renacer adecuadamente en el Más Allá y ocupar un lugar en el cielo¹⁶³
 como seres luminosos (*aj*) dentro del conjunto del mundo ordenado, del
 cosmos, aludido en el encantamiento 217 como «el lugar de los cuatro
 pilares»¹⁶⁴. Al igual que sucedía en los otros casos de filiación divina del
 rey en los *Textos de las Pirámides*, especialmente aquellos que lo presen-
 tan como Horus, hijo de Osiris, y como Osiris, hijo de Gueb y Nut, esta
 privilegiada relación existente entre el monarca y Ra, dios creador y so-
 berano de los dioses en el cielo, permite al soberano difunto recuperar

160. Sim. TP 222, §§ 200a-d^{WN}.

161. Sim. TP 573, §§ 1479c-1481b^{PMN}.

162. E.g. TP 363, § 608c^{TP}; 439, §§ 813b-c^{PMN}.

163. Sim. e.g. TP 575.

164. En un sentido similar se puede entender la alusión presente en TP 519, § 1210a^{PMN}, donde se dice que el rey difunto sea el hijo del Escarabajo (*Hprrr*), es decir, de la forma matutina del sol.

su estatus regio tras su muerte¹⁶⁵. Así, aparece, por ejemplo, en el encantamiento 214:

*jj wpwt-k3=k jr=k jj wpwt-jt=k jr=k jj wpwt-R^c jr=k
j.zj m-ht-R^c=k w^cb=k jr=k
qsw=k b(j)kwt ntr(j)wt jmj(w)t pt
wn=k jr gs-ntr j.fht=k pr=k n z3=k
n(j) (w)ttt=k*

Mensajes de tu *ka* vienen hacia ti, mensajes de tu padre vienen hacia ti,
mensajes de Ra vienen hacia ti:

«Ve tras tu Ra para que así te purifiques
—tus huesos son las halconas que están en el cielo—,
para que puedas estar al lado del dios y dejar tu casa a tu hijo,
el de tu estirpe».

(TP 214, §§ 136b-137d^w)

De esta manera, Ra, en tanto que padre y *ka* del soberano, eleva a éste al cielo y permite que legue su «casa», es decir, sus bienes y su dignidad, a su hijo y sucesor en el cargo sobre la tierra, garantizando de esa manera el principio de sucesión de padre a hijo que el mismo ciclo diario del sol representa y que aparece representado en el mitema del *K3-mwt=f*, el «Toro de su Madre». De hecho, esto podría explicar la imagen del rey difunto como un ternero de oro que es hijo de Ra¹⁶⁶.

La relación de filiación que existe entre Ra y el rey hace, entonces, que el segundo sea el delegado efectivo del primero en la tierra después de que se hubiera retirado al cielo, como ha señalado J. Assmann a propósito del encantamiento 467 de este corpus¹⁶⁷. Este texto constituye un importante y excelente ejemplo del conjunto de significados y valores que están presentes en esta relación constelativa. En un pasaje del mismo se puede leer:

*d(d) mdw wy R^c nw r=f dd.n=k R^c hw=j z3 j.tj tw R^c
b3.j shm.j w3š.j
jny-^c(w)j wsh-nmtt
mk Nfr-k3-R^c R^c
b3 Nfr-k3-R^c w3š Nfr-k3-R^c shm Nfr-k3-R^c
jny-^c(w)j Nfr-k3-R^c wsh-nmtt
psd Nfr-k3-R^c m j3bt mr R^c
hpw m jmnt mr Hpr
^cnh Nfr-k3-R^c m ^cnh Hrw nb-pt jm m wdt Hrw nb-pt
w^cb Nfr-k3-R^c R^c*

165. E.g. en TP 412, §§ 725d-726b^{TN}, donde es reconocido por las dos partes del país, representadas por las ciudades de Pe y Nejen.

166. TP 485, §§ 1029a-c^p.

167. Assmann, «L'image du père», 37-38.

Palabras dichas: ¡Eh, Ra! Esto que has dicho —«Deseo un hijo»—, que tú has dicho, Ra,
 —«poderoso, con autoridad, estimado,
 de brazos activos, de zancada amplia»—:
 he aquí a Neferkara, Ra,
 y Neferkara es poderoso, Neferkara es estimado, Neferkara tiene auto-
 ridad,
 Neferkara es de brazos activos, de zancada amplia.
 Neferkara brillará en el Oriente, como Ra,
 Neferkara transitará en el Occidente como el Escarabajo,
 Neferkara vivirá de lo que Horus, Señor del Cielo, vive, por orden de
 Horus, Señor del Cielo.
 Neferkara es puro, Ra.

(TP 467, §§ 886a-889a^{PMN})

Este texto parece condensar de modo bastante claro, entonces, las diferentes facetas que presenta la filiación solar del rey egipcio: concepción de autoridad y soberanía en la tierra, ayuda en el renacimiento tras la muerte y obtención de un lugar privilegiado en el cielo.

3. Conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes se ha podido apreciar que para conocer la filiación divina del rey egipcio durante el Tercer Milenio a.C. (momento en que surge por primera vez) y comprender adecuadamente sus mecanismos de expresión es preciso atender a varios factores.

El primero de ellos es que no se puede hablar de una filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio, sino de una pluralidad de ellas. Éstas se pueden explicar merced a uno de los principios rectores del pensamiento egipcio, la poliocularidad, según la cual la compleja realidad del mundo puede ser comprendida teniendo en cuenta el principio de la *multiplicidad de aproximaciones o de respuestas*.

El segundo factor se encuentra en relación directa con el primero. Se trata de la importancia y la necesidad de estudiar las menciones y representaciones de dicha filiación en su contexto espacial y funcional preciso. De esa manera, se ha podido ver que los testimonios que proceden del ámbito cultural o de la administración son muy parcos y elípticos en sus menciones a la hora de presentar al rey como el hijo de una divinidad. Entre ellos, además de la muy implícita idea de que el rey es Horus, hijo del monarca difunto precedente, que se identifica con el dios Osiris, destaca, sin ninguna duda, la filiación con el dios sol, Ra. Asimismo, bastante importante parece haber sido la maternidad putativa ejercida por las nodrizas del soberano, que en dichos contextos son Nejbet y Uadyet, diosas soberanas, patronas del Doble País, y Hathor y Bastet, deidades de marcado carácter solar. Otra conclusión de relevancia ha sido la constatación del hecho de que, a diferencia de periodos posteriores, el soberano no

aparece como el hijo de divinidades particulares en textos de templos tales como las fórmulas de recitación o las fórmulas de dedicación, lo cual puede haberse debido al afán por destacar la filiación solar del rey vivo, que parece haberse presentado ya, al menos en sus líneas generales, en la composición que se ha venido llamando el *Nacimiento divino del soberano*, mejor conocida por testimonios del Segundo Milenio a.C. Asimismo, la ausencia de señalización de esta filiación, en particular con anterioridad al reinado de Dyedefra, suscita la problemática cuestión de si la ausencia de expresiones de filiación en los contextos templarios, donde el rey figura a la misma altura que las imágenes de las deidades, no sería una manera de acercar el estatus regio al de la divinidad, y así de reducir y aminorar, desde luego no de abolir, el carácter subordinado del rey con respecto a la divinidad. Por su parte, dicho estatus de subordinación con respecto a la deidad vendría señalado por su papel como hijo terrestre en relación con su progenitor divino y por su función sacerdotal, como sirviente del dios.

Por otro lado, en el ámbito estrictamente funerario, representado en el registro documental de este periodo por los *Textos de las Pirámides*, se constata una enorme variedad de filiaciones «contextuales». Éstas son significativas merced a su relación con su contexto, dentro de encantamientos que tienen como objeto asistir de muchos modos diferentes al soberano difunto. Por medio de la declaración de la filiación en tales pasajes, el difunto se asegura el favor o ayuda del dios del que el rey se presenta como hijo. No obstante, dentro de ese corpus textual las filiaciones más frecuentes y numerosas presentan al rey bajo dos facetas distintas: como Horus, hijo de Osiris, y como Osiris, hijo de Gueb y Nut. Su gran recurrencia y detallado contenido conducen a pensar que se trata de dos conceptos de filiación nucleares de la teología política regia del Egipto del Tercer Milenio a.C. Ambas tienen como objeto no sólo asistir al monarca en su renacimiento ultraterreno, sino también, y sobre todo, asegurar el estatus regio del soberano una vez que ha superado la muerte y la ha trascendido gracias a haber alcanzado el estado de *aj*. La identificación del monarca difunto con Osiris, hijo de Gueb y Nut, permite asimismo poner de manifiesto la importancia de varios principios a la hora de designar al heredero legítimo al trono, como el sexo (varón) o la edad, tanto absoluta (principio de primogenitura) como relativa (principio de mayorazgo).

Un tercer factor importante es la relevancia de una aproximación centrada en la documentación coetánea del Tercer Milenio a.C., sin acudir a testimonios posteriores, más abundantes y explícitos. En ese mismo sentido, es esencial aproximarse a esta realidad desde una perspectiva histórica, que permita conocer bien los procesos conducentes a las diferentes elaboraciones de la filiación divina dentro de la teología política en sus contextos social, cultural, político y religioso.

La filiación divina se presenta, entonces, como un importante principio de la teología política regia del Tercer Milenio a.C., que va ganando

cada vez más relevancia, matices más ricos y desarrollos más profundos con diferentes ramificaciones según avanza dicho periodo, hasta el punto de que en dicho periodo se configure una buena parte de los conceptos que al respecto seguirán vigentes en la civilización faraónica durante los siglos siguientes.

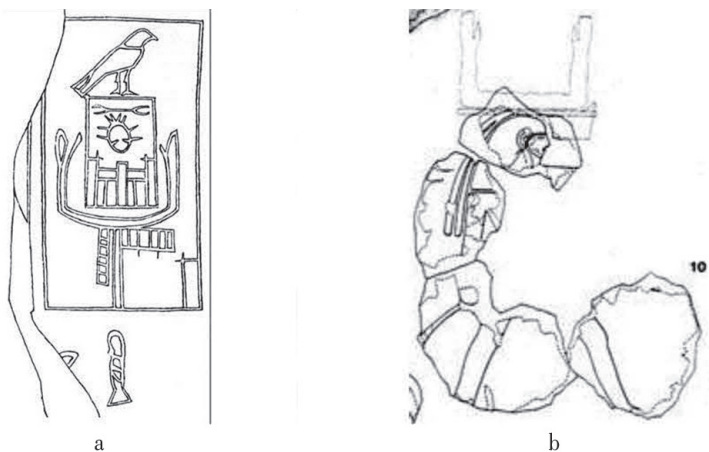


Figura 1. A partir de Kaplony, *MDAIK* 20, n.º 31 (a) y Alexanian, «Reliefdekoration des Chaschemui», fig. 10 (b).

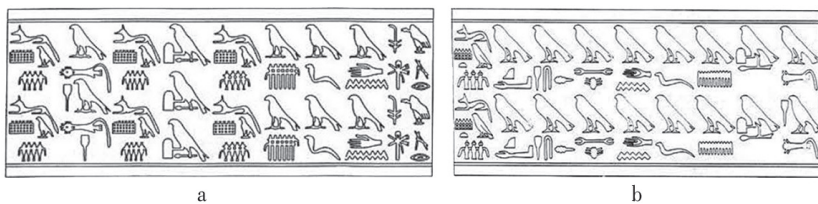


Figura 2. A partir de Cervelló Autuori, «Listas reales», figs. 1-2.

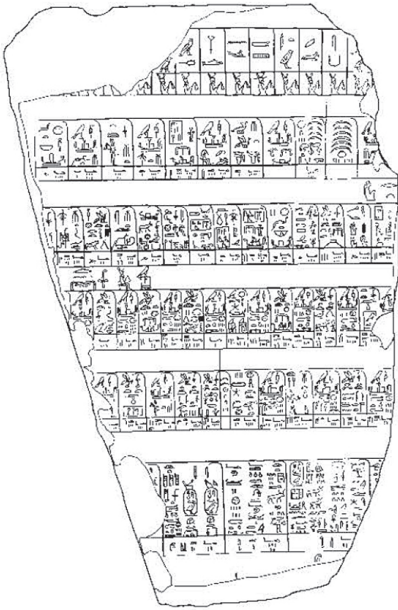


Figura 3. A partir de Wilkinson, *Royal Annals*, fig. 1.

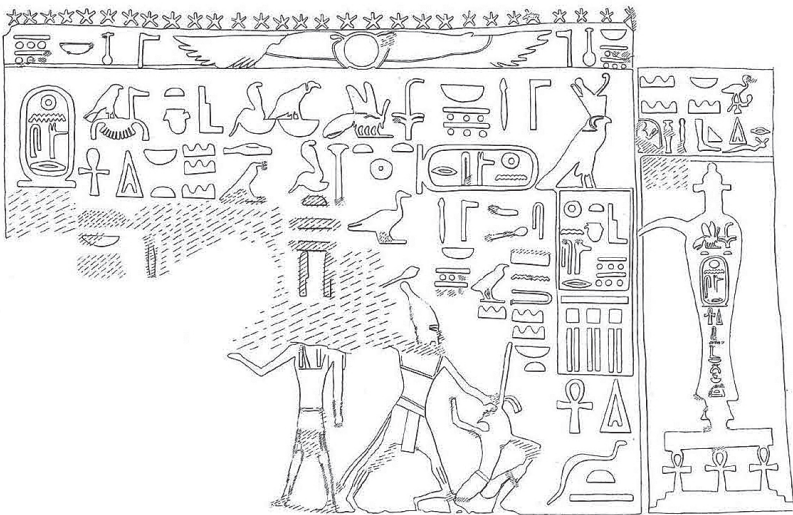


Figura 4. A partir de A. H. Gardiner et al., *The Inscriptions of Sinai*, 2 vols., London 1952-1955, I, lám. VI (n.º 10).

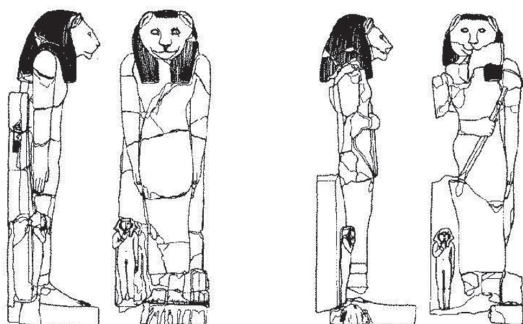


Figura 5. A partir de Yoshimura *et al.*, MDAIK 61, pp. 392-395, fig. 22.

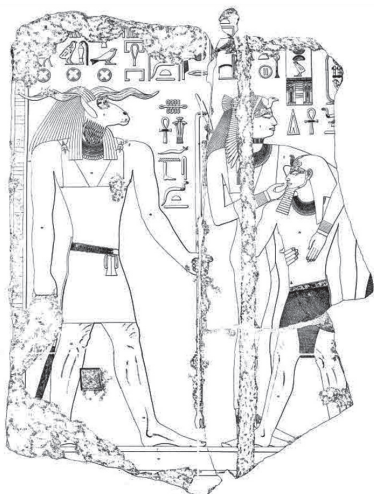


Figura 6. A partir de L. Borchardt, lám. 18.

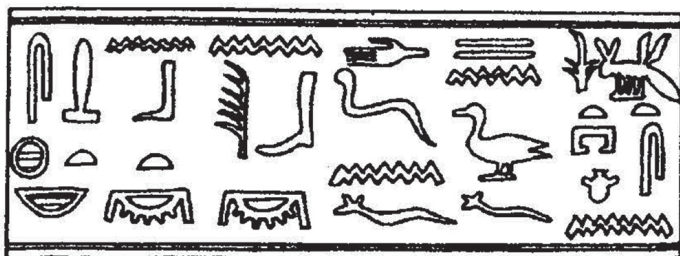


Figura 7. A partir de Morenz, «Die Götter und ihr Redetext», fig. 12.