

La construcción de la identidad del rey y los orígenes de su identificación con Osiris

María Martha Sarmiento

Facultad de Ciencias Naturales y Museo,
Universidad Nacional de La Plata. Argentina
mmsarkass@yahoo.com

Resumen

Para la sociedad del Antiguo Egipto el mito era la forma de legitimación y la explicación de porqué el mundo adquiriría determinada forma y orden. El paso de una economía cazadora- recolectora a una propiamente agrícola provoca un cambio de mentalidad en donde la figura del rey aparece como garante del orden dado. En este trabajo analizaremos la construcción de la identidad del rey en el Antiguo Egipto en base a dos interrogantes: los orígenes topográficos del culto a Osiris y cómo a través del mito se produce la identificación de Osiris el rey-padre muerto con su sucesor Horus-rey-hijo-vivo, todo esto vinculado a la formación del Estado.

Palabras claves: Osiris – mito - rey vivo - rey muerto

The construction of the king's identity and the origins of its identification with Osiris

Summary

For the Ancient Egyptians the myth was the only way to legitimize and explain why the world achieved a special form and order. The change from a hunter-gatherer economy to an agricultural one, induces a mentality change where the figure of the king appeared as order-guarantor. In this article we analyze the construction of the king's identity based in two questions: the topographical origins of Osiris's cult and how the myth produces the identification between Osiris, father- dead-king, with Horus, alive-king-son, and, closely linked with the state formation.

Key words: Osiris – myth – live king - dead king



Introducción

La identidad cultural no es algo estático e inmutable, sino que es un conjunto de símbolos, tradiciones, mitos, creencias y modos de actuar que se entrelazan y forman la base sobre la cual una sociedad construye los fundamentos que la identifican como tal. En el caso de sociedades extintas, la reconstrucción de esta identidad se hace mucho más compleja. Como estudiosos del pasado, para abordar la identidad de alguna cultura ya desaparecida, solemos dividirla en diversas esferas (económica, política, religiosa, etc.) apoyándonos en los restos materiales que estas culturas nos han dejado. Sin embargo es importante destacar que esta división teórica no existía en el pensamiento del pueblo egipcio antiguo. Todo estaba imbuido de una sacralidad y un orden cósmico que se expresaba en todas sus instituciones, y la institución de la realeza no escapaba a ello. La realeza como institución aparece en el mismo momento que Narmer (3100-2850 a.C.)¹ unifica al Alto y Bajo Egipto en un solo reino. Narmer, como primer gobernante del Antiguo Egipto unificado, simboliza la división entre el predinástico y el dinástico y se acepta esta fecha, entre los académicos, como el comienzo de la historia egipcia, aunque los egipcios consideraban que su civilización era mucho más antigua, que había partido de una Edad Dorada, en la cual las dos tierras estaban gobernadas por los dioses y creían que la deidad antropomorfa Osiris había sido el primer faraón divino (Bauval y Gilbert, 1994: 19). Sin embargo, el hecho de que Egipto fuese en realidad la unión de dos reinos, nunca fue olvidado y los faraones eran llamados “Señor de las Dos Tierras” o “Rey del Alto y Bajo Egipto”² (Bauval y Gilbert, 1994: 19-20, Hornblower, 1937: 59).

Para una sociedad como la del Antiguo Egipto el mito era la forma de legitimación y explicación de por qué el mundo adquiriría determinada forma y orden. La concepción egipcia de la realeza se generó en el Alto Egipto Predinástico incluso antes de que se diera la unificación de todo el valle bajo la soberanía de su dinastía reinante (Dinastía 0). Osiris, Set y Horus representaban ya en ese momento, un sistema estructurado de creencias, una doctrina global y coherente de la realeza, originaria del sur (Cervelló Autuori, 1996a: 179). La imagen del rey como único jefe de “Las Dos Tierras” adquiriría gran importancia para el mantenimiento del orden cósmico. En palabras de Assman (1995: 9) la cultura faraónica no imaginó para sí misma ninguna otra forma legítima de ordenamiento político que la de la monarquía. El monarca era el elemento básico de la concepción egipcia del universo. Él era el eje en torno al cual giraban el mundo y la

¹ Narmer ha sido identificado con Menes (Murnane, 1995).

² El tema de la dualidad de la monarquía es más complejo, pues en realidad es la expresión de una organización del medio y de la sociedad basada en sus pares contrapuestos (Moliner Polo, 1998: 415).

sociedad humana. En términos de figura simbólica, la existencia del rey suponía la base para el sentimiento de identidad de los egipcios como comunidad y la supervivencia de ésta en un universo del que formaba parte integral (Molinero Polo, 1998: 352).

Consideramos entonces analizar la construcción de la identidad del rey en el Antiguo Egipto y su identificación con Osiris, vinculado al origen del Estado. Para ello nos propusimos dos objetivos: dilucidar el posible origen topográfico del culto a Osiris y establecer qué cambio se dio en la ideología del pueblo egipcio en el momento de la unificación que provocó que Horus pasara a representar al rey vivo y Osiris, el dios neolítico-agrario, al rey-padre muerto. Veremos de qué manera se incorporan estas figuras dentro del mito para legitimar la sucesión real.

Consideraciones preliminares

El Reino Antiguo es el período histórico más temprano del Antiguo Egipto que dejó un considerable cuerpo continuo de escritura. Sin embargo la documentación escrita que ha servido de base para la mayoría de los estudios sobre la realeza, es casi inexistente (Molinero Polo 1998: 387). De los primeros períodos (predinástico tardío y dinástico temprano) hay muchos nombres, títulos, etiquetas y otras escrituras enigmáticas. Los **Textos de las Pirámides**³ tampoco son muy útiles porque se refieren sólo al rey que ha entrado en un estadio diferente, especie de colegio de monarcas difuntos divinizados y las ideas allí presentes se ocupan del destino a comienzos ultraterreno del soberano.⁴ Para comprender mejor el papel en sus comienzos, resumiremos el mismo en tres fases (Cervelló Autuori, 1996b: 8-9; Molinero Polo, 1998: 391 y Navajas Jiménez, 2009: 54, 57): Nágada I (o Amratiense): el poder es asumido por líderes locales que deben luchar contra toda amenaza a la comunidad, tanto de tipo natural como sobrenatural. Su poder se hace más político, más ejecutivo. El sistema de jefaturas ya estaba plenamente asentado, donde el líder sería un pariente más, con prerrogativas mayores que el resto de la población y con capacidad de convocar distintos sectores de la población en caso de conflicto. Era el encargado de garantizar la cobertura de todo tipo de necesidades para la comunidad, a través de la redistribución de alimento y bienes de prestigio.

Nágada II (o Gerzense): surgen conflictos entre los proto-reinos del Alto Egipto (jefaturas), y se comienza con la colonización del Delta oriental por

³ De ahora en adelante TdP.

⁴ A pesar de los esfuerzos de los teólogos, la doctrina no aparece perfectamente sistematizada (Eliade, 1978: 135). Según Morenz (1990: 129) en algunos TdP se identifica a Osiris como “El señor de Maat” durante este período antiguo, lo cual lo califica para su función.

la cultura Gerzense, lo que se considera el verdadero proceso de unificación de Egipto. Los líderes locales lograban cada vez más poder y emergiendo una poderosa elite. En la iconografía se intensifica la tendencia proveniente del periodo anterior, de representar al líder sometiendo a sus enemigos, además de otros temas que lo vinculan con la caza y el desarrollo de escenas donde se destacaban grandes barcos.

Nágada III (o Predinástico tardío o Protodinástico): se representaban a las efigies reales, desarrolladas a partir de la imagen de una persona, las cuales operaban como punto de articulación entre dos órdenes: el temporal y el sobrenatural. Además se reconocen las primeras escenas con símbolos reales que se mantendrán posteriormente. Quien los exhibe reúne ya el poder del Alto y Bajo Egipto. Ejemplos de estas escenas las vemos en la iconografía⁵ de la Paleta de los Buitres,⁶ la de los Toros,⁷ la de la maza de Escorpión,⁸ la de la Paleta de Narmer⁹ y la de la Cabeza de la Maza de Narmer.¹⁰ La importancia de estos documentos, radica en que ya están codificados por quienes los realizaron, los cuales buscaban la forma de plasmar, sobre diferentes materiales, rasgos de su propia identidad. Temas como la dominación, la guerra, la destrucción y los enemigos vencidos, nos hablan de una época turbulenta que llegaría a su fin con la conquista del delta por Narmer (Köhler, 2002; Midant-Reynes, 2003: 362). La iconografía de estas mazas y paletas, valoraban a la figura del rey de manera individual por medio de la práctica de ejercicios peligrosos tanto en el plano físico como simbólico, mostrando al rey como jefe de la caza y de la guerra. En una sociedad agrícola, (como la existente en esos momentos) donde la población aumenta y la carga demográfica complejiza e intensifica las relaciones sociales, el rey debe afirmar su rol como garante del nuevo orden a través de los procesos de prestación-distribución. El plazo entre el acto agrícola y su retorno se sitúa en el espacio-tiempo, y valora la intervención individual. En las sociedades cazadoras-recolectoras, las fuerzas no humanas, las divinidades, intervienen en la relación causa-efecto (Midant-Reynes, 2003: 363). La supervivencia de la humanidad depende de la voluntad divina y es la figura del rey la que se define como interlocutor válido del sistema del don

⁵ No se describirán aquí ninguno de ellos, ver Midant-Reynes 2003, Cervelló Autuori, 2009.

⁶ Museo Británico; Londres N° 20791 y Museo Asmoleano, Oxford N° 1892.

⁷ Museo del Louvre, París N° E11255.

⁸ Hallada en 1898 en el templo de Horus de Hieracópolis .Actualmente Museo Asmoleano, Oxford, N° E3632.

⁹ Hallada en 1898 en el templo de Horus de Hieracópolis .Actualmente en el Museo Egipcio del Cairo, N° CGC 14716.

¹⁰ Hallada en 1898 en el templo de Horus de Hieracópolis .Actualmente en el Museo Asmoleano, Oxford, N° E3631.

y contra-don que toma un lugar central en la ideología egipcia. Así aparece, al menos en los orígenes de su función, como un gran padre más que como un dios. Su cuerpo funcionaba como el lugar donde se imbricaban las fuerzas sociales y cósmicas, convirtiéndose el rey en un ser sagrado (Cervelló Autuori, 1996a: 116; Midant-Reynes, 2003: 363-364). La realeza depende en última instancia de una legitimidad ideológica y de la aceptación de sus súbditos, en especial en las fases iniciales de su consolidación (Molinero Polo, 1998: 396).

Según la tradición, la realeza como tal se originó durante el tiempo que los egipcios calificaban como remoto y los estudiosos llamamos prehistoria. La unificación territorial producida habría emergido a partir de la amalgama de pequeñas *polities*¹¹ que poseían un sustrato cultural común. Tras la unificación, estos **reyes sin estado**, pudieron reconocer la parafernalia y el elaborado simbolismo ligado a sus sucesores durante la Dinastía I, cuando la ideología dual y la iconografía del rey, el Estado y el cosmos habían sido formulados en ese código formado por el dibujo y la escritura pictórica¹² (Baines, 1995: 97). Es posible que estas *polities* tuvieran sus propios dioses locales, que más tarde podrían identificarse con la figura de los dioses de las ciudades o nomos (Silverman, 1991: 40), representativos de los ancestros y sus posibles connotaciones clánicas. Para Baines (1995: 101) “el posterior orden jerárquico de los dioses con sus propias concepciones sobre la realeza y el cosmos no nos dicen nada sobre las *polities* locales predinásticas, pero la propagación de sitios nos provee evidencia indirecta para ver a las *polities* locales como precursoras de un único Estado”. La monarquía egipcia es quien da origen al Estado. En los procesos de emergencia del Estado, no podemos dejar de lado a la ideología, ni negar la importancia de los fenómenos simbólicos y religiosos, aunque se tiende a minimizarlos, privilegiando los aspectos políticos, económicos, ecológicos y sociales (Midant-Reynes, 2003: 366).

Hasta aquí nos hemos referido a la imagen del rey en sus comienzos, pero ¿qué sucede con respecto a la figura de Osiris? Por ahora resulta imposible conocer con certeza su origen y su fecha de introducción en la mitología real, a pesar de ser uno de los dioses más importantes de la realeza. No existe ninguna representación en objetos predinásticos que puedan ser relacionados con esta divinidad, ni siquiera en las primeras dinastías. La referencia más antigua a su nombre se encuentra en una mastaba de Giza, perteneciente a la hija de Kefren, Hemet Ra, fechada a fines de la dinastía IV o a comienzos de la dinastía V, donde se cita al dios como receptor de un contexto funerario (Molinero Polo, 1998: 475).

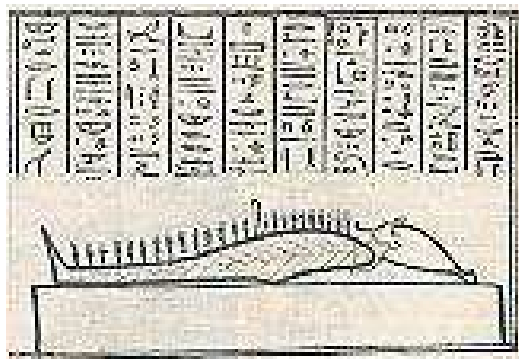
¹¹ *Polities*: entidades políticas. Savage (2001) también habla de *polities*.

¹² La Paleta de los Halcones, la de los Toros, la maza de Escorpión, la Paleta de Narmer y la Cabeza de la Maza de Narmer son ejemplos de ello.

¿Cómo se define la figura de Osiris y desde cuando existen evidencias de su existencia?

Osiris es una personalidad divina con múltiples aspectos por lo que es muy difícil establecer cuál es su verdadera esencia. Como a veces es presentado con rasgos humanos y como un gobernante terreno, muchos autores suponen que se trataba de un rey antiquísimo que fue divinizado. Plutarco y Frazer son dos de los autores que realizan esta suposición, hoy descartada pues no tiene en cuenta los rasgos cósmicos que revela la figura de Osiris. No hay indicios que nos sirvan para corroborar que los antiguos egipcios imaginaban a Osiris como un gobernante (Bleeker 1998: 72).

Fig. 1: Osiris vegetante , viñeta del Papiro Jumilhac, época ptolemaica o romana, Museo del Louvre



A continuación describiremos brevemente algunas de estas diversas facetas. Osiris es sin duda un dios de la vegetación. Las pinturas de su tumba¹³ están adornadas con plantas de cereales (Bleeker, 1998: 72). En la Declaración 403 de los TdP,¹⁴ se lo invoca a Osiris de esta manera: “Oh tu, cuyo árbol c3b es verde, y se alza sobre tu campo (...)”. Los TdP 482,483, 493 y 553 son textos de resurrección que se identifican con Osiris y en los TdP 173, 393 y 493 se lo asocia con el grano. Los “Osiris vegetantes” son las representaciones iconográficas del dios yacente con espigas brotando de su cuerpo (ver fig.1).¹⁵ Cervelló Autuori (1996a: 135) dice que los Osiris vegetantes eran pequeñas imágenes del dios modeladas en arcilla mezclada con granos de cebada, que los sacerdotes enterraban en templos y tumbas con fines mágicos durante el festival anual de

¹³ Sensus Bleeker (1998).

¹⁴ Si bien los TdP son posteriores a estos momentos, consideramos a estos como la expresión escrita de una antigua tradición oral y por lo tanto recogerían ideas más antiguas.

¹⁵ Aparecen en las viñetas de papiros funerarios (como principio de resurrección) o en las paredes de los templos, siempre en época tardía.

la siembra, simbolizando la resurrección del dios y/o del difunto. Estas imágenes son frecuentes en tumbas del Reino Nuevo, pero se puede registrar sus orígenes hasta el Predinástico. En Nágada, en el enterramiento KH3, tumba 4, Bard (1992) encontró un cuenco con semillas de cebada, colocado sobre la superficie del suelo, que interpreta como la evidencia más temprana de un tipo de símbolo de la fertilidad que se halló en algunas tumbas dinásticas. En relieves y pinturas se representa a Osiris con su piel coloreada de verde por su asociación con la fertilidad agrícola y la germinación de los cultivos. Osiris es también un dios de la tierra¹⁶ y todo lo que se edifica y asienta sobre el suelo es construido sobre la espalda de Osiris (TdP 321 y 372). Además se relaciona a Osiris con la luna (Bauval y Gilbert, 1996; Cervelló Autuori 1996; Plutarco, (1986); Sellers, 1992; Wallis Budge, 1973). Pero la función más conocida de Osiris es la de ser el dios de los muertos, pues personifica la misteriosa vida divina que tiene su asiento en el mundo inferior y que periódicamente vuelve a manifestarse en una espontánea regeneración a partir de la muerte. Para Griffiths (1980: 107-109) los TdP muestran a Osiris como un dios muerto que establece un vínculo especial con el rey difunto, hecho que se confirma ampliamente por otros dos textos: la piedra Shabaka y el papiro dramático Ramesseum. El texto del monumento a la teología menfita (la piedra Shabaka) proviene de la 8va centuria y lleva el nombre del rey como responsable de haber copiado un texto anterior, ubicado en tiempos dinásticos, cuando Menfis se convirtió en la capital del Egipto unificado bajo el reinado de Narmer, es decir en la residencia real.¹⁷ En la sección III del documento, que está muy deteriorada se establece la sucesión de Horus como legítimo heredero, se nombra a su predecesor, Osiris y se explica la relación de este con Ptah y la nueva capital. Se dice que Menfis deriva su significación como **granero** de Egipto del hecho de que Osiris fuese enterrado allí, afirmación que se repite en la sección VI, mejor conservada. En esta última se reconoce que Osiris no siempre estuvo relacionado con Menfis, sino que llegó a la ciudad por el Nilo. Más adelante, el mito dice que Osiris se ahogó en el Nilo, y que su muerte se convierte en el centro de su fuerza vivificante (Frankfort, 1976: 51, 54).

De todos los mitos egipcios que nos han llegado hasta nuestros días, el mito de Osiris es uno de los más populares. Sin embargo el argumento del mismo en forma de relato como una “historia conectada” aparece recién cuando Plutarco lo registra por escrito en el Siglo II d. C. A pesar de ello, ya desde los TdP (3er milenio a.C.) se hacía referencia a este dios, remarcando sus características esenciales (Assman, 2003: 47; Bauval y Gilbert, 1996: 85; Daumas, 1977: 90;

¹⁶ Tierra entendida como soporte.

¹⁷ En este punto Griffiths cita a Junker (1939).

Frankfort, 1948: 126; Griffiths, 1980: 1; Quirke, 1997: 52; Rundle Clark, 1993: 98; Sellers, 1992: 21; Wallis Budge, 1988: 45).¹⁸

A partir de las menciones de este dios en los TdP, se propone una gran antigüedad para el culto a Osiris, hecho contrario a la opinión de muchos autores que dicen que el origen de su culto fue relativamente tardío, ya que no hay menciones del mismo en los vestigios materiales más arcaicos encontrados. Griffiths (1980: 78¹⁹-82²⁰) ubica el origen del culto a este dios antes o durante la dinastía I. Además los TdP le dan poca importancia a esta deidad si los comparamos con el protagonismo que Osiris adquiere en el pensamiento egipcio posterior y es en la dinastía V cuando estos textos comienzan a inscribirse en las paredes de las tumbas reales. En ellos se hace referencia a la identificación del rey muerto con Osiris, además de existir pasajes relacionados con las teorías osiriacas y los mitos relacionados con su desmembramiento y muerte.

Cervelló Autuori (1996a: 112) realiza una revisión muy interesante sobre los conceptos utilizados por Frazer en relación a la realeza divina y sagrada y al sustrato pan-africano de la realeza faraónica. La primer diferencia que establece es entre lo que él llama la realeza fetiche y la realeza compleja, estableciendo que la forma “a-política” de la realeza divina africana (la fetiche) dio origen a la realeza dotada de prerrogativas político-militares (la compleja).²¹ Este mismo autor también sigue a Frankfort en la teoría sustratista que explica los orígenes de la realeza divina africana y las semejanzas entre las distintas monarquías que la representan como resultado de procesos paralelos sobre un fondo cultural común, rechazando su procedencia extra-africana y un proceso sistemático de difusión. En este contexto, la figura de Osiris responde al prototipo de dios neolítico-agrario²² (proto-Osiris) como figura necesariamente distinta y que tal vez ni siquiera tuviera ese mismo nombre.²³ Osiris es por encima de todo, el rey.²⁴

¹⁸ Ver Tdp 22, 27, 38 entre otros.

¹⁹ Griffiths las nombra como alusiones al mito de Osiris.

²⁰ Tdp 134a-b: O Rey, no te has ido muerto, te has ido vivo.

²¹ La distinción entre los dos tipos de realeza responde básicamente al tipo de organización sociopolítica y alcance del papel del rey en ella, es decir, a los factores externos de la realeza, mientras que el denominador común son los factores internos. (Cervelló Autuori, 1996: 174).

²² En las sociedades agrícolas se elabora una “religión cósmica” en que la actividad religiosa se centra en torno al misterio de la **renovación periódica del mundo**. (Cervelló Autuori, 1996: 126, Midant-Reynes, 2003: 363). Empieza a tener importancia el tiempo, el ritmo de las estaciones y se va precisando la eficacia de los ritmos cósmicos. La muerte aparece como un simple cambio provisional de manera de ser, puesto que tras él viene una regeneración total de la naturaleza (Mircea Eliade, 1981: 335-336).

²³ Ver Yoyotte (1977) donde se nombran distintas referencias sobre la titulación de Osiris.

²⁴ Cervello Autuori denomina protoX a la forma prehistórica no documentada de la divinidad X de la doctrina histórica de la realeza. Además agrega, en la nota 95: (...) Según Runde Clark: “No existe

Su figura es la identificación entre el dios de la vegetación agraria y el rey. En los TdP se puede rastrear la presencia de un Osiris enemigo del difunto, ligado a la tierra y contrario al rey celeste (Moliner Polo, 1998: 477).

Como ya hemos visto, Osiris reúne todos los atributos para ser calificado como dios neolítico agrario: los de la vegetación, los de la agricultura, los de las aguas y los de la luna (Mircea Eliade, 1981: 177). Todos estos aspectos formarían parte de un “sistema coherente de creencias” de muy rico, diverso e imbricado simbolismo, surgido unitariamente del fondo neolítico y que el único aspecto de Osiris que falta al prototipo del dios neolítico agrario es el atributo de la realeza, característica específica añadida a la divinidad agraria africana y que la distinguirá del modelo universal (Cervelló Autuori, 1996a: 130). Mientras que el proto-Osiris es el dios neolítico agrario, el Osiris histórico es esencialmente el rey, pero no el rey reinante, sino el rey-padre-muerto.

La cuestión geográfica

Al conseguir la unidad política, las diferencias geográficas presentes entre el Alto y Bajo Egipto se minimizan. La ideología se amalgama con la fundación de ciudades y la planificación espacial del dominio divino unida a la visión del Nilo como santuario (Midant-Reynes, 2003: 353-354). Existen sitios claves para la elaboración de la realeza y desarrollo del Estado: Hieracópolis, Nágada²⁵ y Abidos (la probable capital de la dinastía 0) en el Alto Egipto y Buto²⁶ en el Delta. Hieracópolis presenta no solo cementerios sino sitios de ocupación que nos brindan valiosa información sobre la vida en el predinástico (fabricación de cerámica, fauna utilizada, etc.). Esta ciudad fue el centro de culto a Horus, dios protector de los reyes de las primeras dinastías, y con quien se identificaba el soberano en la tierra. También se le rendía culto, en Edfu y en Tell-el-Balamun en la parte más norte del Delta (Baines, 1995: 100). Abidos, más al norte, presenta restos de cementerios y aldeas que pertenecen a la época Nágada y algunos proponen que allí se fabricaba cerveza. Esta ciudad se convertirá en el lugar santo de Osiris, en Umm el Qaab, la gran necrópolis de los primeros reyes, originarios de Tinis (Midant-Reynes, 2003: 129)

Existe una discusión sobre el lugar de origen topográfico del culto a Osiris (Cervelló Autuori, 1996a: 182- 183) que trataremos de resumir por medio

hasta el momento evidencia definida de que Osiris fuera adorado en el período prehistórico. Y aún si lo fue, ello no implica que la figura primitiva tuviera mucho en común con el elaborado dios que encontramos en tiempos históricos”.

²⁵ Hieracópolis y Nágada se presentan en el predinástico como ciudades rivales (Midant-Reynes, 2003: 126).

²⁶ Buto sería probablemente la capital del reino del Bajo Egipto durante el predinástico.

del siguiente cuadro. Esta disputa por el lugar geográfico de origen del culto a Osiris se la considera crucial para entender la posterior identificación que realiza el rey-muerto con esta divinidad.

ORIGEN EN EL BAJO EGIPTO	ORIGEN EN EL ALTO EGIPTO	ORIGEN BIPARTITO
<p>Culto basado en la fertilidad de carácter primordial Asociado a las tierras cultivadas Divinidad cósmica ligada a los ciclos de la vegetación. Se caracterizan por su aspecto antropomorfo . La figura de Osiris no está ligada originariamente a ningún centro de culto específico, Suponen que Osiris fue un rey histórico divinizado.</p>	<p>Osiris ligado a Abidos como centro de culto. Las dos plumas son un motivo común en esta zona La Teología Menfita asociada a Abidos Aspecto zoomorfo de las divinidades.</p>	<p>Resultado de la fusión de divinidades propias de dos sistemas culturales distintos</p>

Griffiths (1980), Cervelló Autuori (1996a) y Molinero Polo (1998) no están de acuerdo con ubicar el origen del culto a Osiris en el Delta, más específicamente en Busiris.²⁷ En cuanto a la forma antropomórfica de Osiris, ésta sería el resultado de una identificación con el soberano, la de un rey momificado del Alto Egipto (Molinero Polo, 1998: 477). Griffiths (1980: 94-95) rechaza la conexión de Osiris con Andyeti de Busiris porque considera que el rey adoptó esa forma cuando Osiris se antropomorfizó y se incluyeron esas insignias en la transferencia icónica, aunque esto puede ser discutido si tomamos algunos TdP que hacen referencia a esto.²⁸ Las dos plumas del tocado osiríaco, se unen para formar la corona Blanca y Andyeti de Busiris las recibe por asimilación con Osiris (Cervelló Autuori, 1996a: 183). Podríamos alegar que Osiris simboliza una parte o fenómeno del cosmos, y se lo relaciona con el proceso de neolitización de Egipto y África, pero no existen evidencias de ello. Además el hecho de interpretar al mito en términos

²⁷ Tdp 254, 410 (habla del pilar Djed), 676 (habla del agua fría de Osiris que está en Busiris).

²⁸ TdP 614a.

factuales, donde Osiris²⁹ habría sido un rey del Delta artífice de la unificación predinástica, gobernando sobre todo Egipto, ya ha sido descartado.

Si es ampliamente aceptada la idea de un origen topográfico del culto a Osiris en el Alto Egipto, específicamente en Abidos, necrópolis de Tinis, última capital del Alto Egipto predinástico, desde donde probablemente se dirigieron las operaciones de expansión hacia el norte. En los TdP se cita a Abidos³⁰ y al nomo tinita siempre en relación determinante y única con Osiris o con el rey muerto (= Osiris). Además no podemos descartar el carácter funerario propio de los TdP, por lo que debe ser considerado como dios de la Necrópolis real y así su culto se desarrollaría desde época muy temprana en conexión con los funerales de los monarcas en esta necrópolis, a pesar de la ausencia de evidencia arqueológica (Moliner Polo, 1998: 477). Desde el Reino Medio, Abidos es el principal centro del culto a Osiris, y tenía lugar uno de los principales festivales osiríacos anuales desde donde partía el rey muerto para su viaje al más allá. Osiris fue generalmente referido como el **señor de Abidos**.³¹ Desde tiempos remotos la ciudad tenía como dios patrón a Khentiamentyu (El que está en la cabeza de los occidentales) quien fue absorbido por Osiris (Khentiamentyu era la personificación de todos los reyes muertos). En algún sentido Osiris es una forma nueva de este dios, visto a través de la momificación. Moliner Polo (1998: 477) afirma de que la forma original de Osiris pudo haber sido la de chacal³² mientras que Griffiths (1980) acepta que Osiris tuvo esta forma originalmente relacionándolo con el calificativo de rey de Khentiamentyu, el Primero de los Occidentales, siendo este el único vestigio de tal imagen que se esfuma luego de que se identifica al soberano con la imagen del rey momificado del Alto Egipto. Sin embargo, rechaza la idea de que dos deidades, un dios regio con forma de chacal identificado con el Alto Egipto y un dios antropomórfico ligado a Busiris, se hayan unido en la imagen tradicional de Osiris. Además, los dioses que lo precedieron en la necrópolis abidena eran reconocidos bajo esa forma animal, que es la misma del dios Anubis, siendo esta divinidad la responsable del proceso de momificación. La presencia de dioses locales desde tiempos tempranos en la

²⁹ Existe una referencia a que Osiris no era necesariamente un dios nilótico y que el lugar de origen de su culto parece haber sido el Alto Egipto (Wallis Budge, 1973, XVIII). Además se decía que en Busiris, residía la columna vertebral (Frazer, 1986: 423). Runde Clark (1993: 98) dice que no hay evidencias de que Osiris haya sido adorado en el período prehistórico. Para Griffiths (1980: 121) es muy difícil establecer cual fue la primera localidad donde se dio el culto a Osiris.

³⁰ Tdp 437 y 483 (textos de resurrección), 509,532 (texto osiríaco), 610.

³¹ Abidos en el Alto Egipto se gloriaba de la posesión de la cabeza de Osiris (Frazer, 1986: 423). Quirke (1997: 52) el centro cultural de Osiris era en Abidos.

³² Khentiamentyu, es frecuentemente representado como un chacal a la manera de Anubis, con quien frecuentemente se lo identifica (Frankfort, 1948: 219).

religión egipcia y la tradición de las fuertes costumbres locales parecen implicar que los pequeños distritos influenciaron de manera significativa el desarrollo de las deidades que más tarde adquirieron importancia nacional (Daumas, 1986: 36; Silverman, 1991: 40). Los sacerdotes menfitas utilizan el hecho de que Osiris se hubiera ahogado en Menfis³³ como un recurso simbólico para sancionar la unificación: Osiris había flotado río abajo desde su lugar de origen, Abidos, hasta la nueva capital del Egipto unificado, Menfis (Cervelló Autuori, 1996a: 181). En relación al origen bipartito, la síntesis estaría dada por el estilo de vida nómada, propio del Alto Egipto, amalgamado con una concepción patriarcal de la realeza y del poder (sucesión padre-hijo) y el estilo de vida sedentario, propio del Bajo Egipto que corresponde a agricultores con un sistema de creencias asociadas a la fertilidad y la soteriología³⁴ agraria (Cervelló Autuori, 1996a: 183).

Como se ha visto el panorama es muy complejo. Sí, estamos de acuerdo en descartar la hipótesis del origen topográfico del culto a Osiris en el Bajo Egipto por falta de pruebas y nos inclinamos por el origen en Abidos en base a las evidencias hasta hoy encontradas pero sin descartar las influencias que pudo aportar el Delta. En este punto creemos que entra en juego la dualidad del pensamiento egipcio pues desde la formación del Estado se encuentra presente. Para Molinero Polo (1998: 418) no hay dudas del origen meridional de la concepción dual de la totalidad y, en su dimensión política, hace de ella uno de los instrumentos más refinados que ideó la nueva elite para su legitimación social, que conectó elementos anteriores estableciendo así su identidad en el presente pero en relación al pasado.

Segunda parte: el Osiris Histórico. Su identificación con el dios-rey-muerto

Ya hemos visto, que el pensamiento de los antiguos egipcios no distinguía entre una esfera política y otra religiosa. Sin embargo, como investigadores esta **división teórica** nos es útil para llevar a cabo un mejor análisis de la situación. Campagno (2009: 31-32) define lo político como toda práctica vinculada a los dispositivos de toma de decisiones sociales que implican el ejercicio del poder o búsqueda por ejercerlo y cuyos efectos atañen al conjunto social, esfera que puede asociarse con la decisión de unificar el Alto y Bajo Egipto bajo un solo reino, dejando de lado las diferencias de poder y asumiendo una unidad cultural. Luego identifica lo religioso como el ámbito de las prácticas asociadas a las creencias sobre las razones de la existencia del mundo, que postulan el carácter determinante de ciertas fuerzas sobrenaturales a las que se suele identificar con

³³ Según la versión de Plutarco.

³⁴ Del gr. σωτηρία, salvación, y -λογία. Doctrina referente a la salvación.

el término de divinidades, esfera que podemos relacionar con la elección de la identificación del dios Horus con el rey-vivo, en la plenitud de su poder político- militar y la del dios Osiris con el dios-rey-muerto, gobernante y mantenedor del orden en el Más Allá. Al no diferenciar estas esferas, su sociedad debía ser era el reflejo de un orden divino. El faraón instauraba un mundo nuevo, una civilización infinitamente más compleja y superior a la de las aldeas neolíticas. Lo más importante era asegurar la permanencia de la obra realizada conforme a un modelo divino; se trataba de evitar las crisis capaces de hacer saltar los cimientos del mundo nuevo (Eliade, 1976: 124). Sellers (1992: 30) es otra autora que considera posible que la religión que corresponde a los orígenes históricos en el Antiguo Egipto tuviera sus raíces mucho más atrás que en el momento de la unificación, y que los dioses, (como sucede en tiempos históricos), estuvieran en los cielos. Para esta autora los mitos llevan información de los movimientos y eventos celestiales, y existen mucho antes de ponerlos por escrito. Considera que las bases del mito de Osiris, Señor de los Muertos y padre de Horus, se encuentran en estos movimientos celestiales. Sugiere que los movimientos de precesión de Orión (aparición y desaparición de la estrella en el cielo) dieron origen a la tradición oral de la muerte de Osiris. El hecho de que estos eventos fueran celestiales, hacían que la resurrección no sea solo posible sino también segura.³⁵ Parece que Osiris (en cuanto rey muerto) fue reconocido y adorado por la casa de la que procedía Menes,³⁶ marcando que la veneración de Osiris, no como dios de los muertos, sino como la forma mitológica del gobernante muerto, ya estaba establecida en Abidos antes de la aparición de Menes (Frankfort, 1976: 223). La posición de Osiris en el panteón fue cambiante y siempre existió una presión para extender su culto por todo Egipto. La realeza de Osiris jugó un rol importante en los textos egipcios y actúa siempre su realeza en tanto soberano del reino de los muertos, donde se lo inviste como un dios difunto y casi nunca de su realeza terrestre³⁷ (Assman, 2003: 49).

Para Mircea Eliade (1981: 145) la conjunción de elementos solares y vegetales se explica, por el extraordinario papel que desempeña el soberano tanto en el plano cósmico como en el social, en la acumulación y distribución de la vida. Horus³⁸ (hijo de Osiris) es el dios celeste supremo en su aspecto cósmico, y como tal suele perder su carácter de dios creador para asumir funciones más directamente vinculadas con la vida y preocupaciones cotidianas de los hombres -tanto el sol como el rey son los garantes y depositarios del bien de la

³⁵ Ver TdP 215, 251,466, entre otros.

³⁶ Región de Tinis donde se ubica Abidos.

³⁷ Existe un verso de la dinastía XVIII que apela al aspecto terrestre de su realeza.

³⁸ Ver Tdp 260, 324, 369 y 372. En los Tdp 461 y 465 Horus identifica como hijo de Atum.

comunidad- (Cervelló Autuori, 1996a: 136). Por vía de la solarización, Horus es reactualizado para posteriormente, identificarlo con el rey vivo en el momento en que se institucionaliza la realeza faraónica. El rey egipcio histórico entronizado se proyecta en los cielos, es el rey tangible y terrenal con todos sus poderes políticos y militares. Así como existe el carácter ctónico del poder fertilizante del rey (el proto-Osiris de la realeza fetiche) el poder político tiende a llevarse por encima de la tierra donde moran sus súbditos (el Osiris histórico como dios-rey muerto de la realeza compleja) (Cervelló Autuori, 1996a: 138).

Pero ¿en qué momento Osiris entra en a formar parte del mito de la sucesión de la realeza adquiriendo un verdadero significado en la teología estatal? Indudablemente a fines de la dinastía IV cuando de ser un simple dios de los muertos pasa a ser el rey-muerto (Molinero Polo, 1998: 478). Entonces: ¿de qué manera se logran unir el mito para que Osiris pase a ser el padre de Horus y así justificar a través del mismo la sucesión real?

Con Egipto ya unificado, la veneración de Osiris, en cuanto rey-muerto, comienza a extenderse por todo el territorio, pues los egipcios creían que los jefes muertos seguían influyendo en las fuerzas de la naturaleza (Frankfort, 1976: 224), y es en la resurrección de Osiris que los antiguos egipcios vieron la promesa de una vida eterna para ellos mismos más allá de la tumba (Frazer, 1986: 423). Se da entonces un paralelismo entre el rey muerto (Osiris) y su sucesor el rey vivo (Horus) que se prepara para ser coronado y encargarse del reino que es su legítima herencia (Frankfort, 1976: 149). Al identificarse con el rey difunto se unen a él todo aquello que está relacionado con las ceremonias de enterramiento, Osiris es presentado a Horus como su padre, en analogía con la posición del rey y el hijo del difunto lleva a cabo los rituales funerarios, pues enterrar al padre, no solo es una muestra de piedad filial, sino que es una forma de presentarse públicamente como heredero del difunto. La muerte de Osiris se convierte en una reflexión sobre el rey difunto y la identificación entre ambos se realiza para asegurar al último la inmortalidad (Molinero Polo, 1998: 478-479).

La institucionalización de la realeza

Según Frankfort (1948: 39) son varios los procesos que dieron origen al concepto de dignidad real a fines del período predinástico. Es bien claro el desarrollo del doble proceso de acumulación y ostentación³⁹ bajo la forma de ruptura con la naturaleza. La tradición dice que los antecesores de Narmer fueron los **espíritus semi-divinos**, que habían heredado su autoridad de los dioses, que a

³⁹ Las cerámicas pulidas rojas, las tallas de sílex y las paletas teriomorfas desaparecen dando lugar a vasos de piedra, a la glíptica, la arquitectura de ladrillos en tumbas los cuales nos brindan información sobre este doble proceso.

su vez, tuvieron como antecesor al Creador Re⁴⁰ (Frankfort, 1948: 39). El tema de la gestión y manejo del agua -referencia que solo aparece en la maza del rey Escorpión⁴¹- es un fiel testimonio de su rol agrícola y la importancia del mismo en los procesos de emergencia del Estado. A pesar de que los diversos autores bogan por uno u otro de estos temas, todos se ponen de acuerdo en un punto crucial que es la **afirmación de la realeza en tanto institución**. La unificación del país puede considerarse como un corto proceso que se extendió a lo largo de varias generaciones (Frankfort, 1969: 42).

La unificación de Egipto es vista como la revelación de un orden predestinado y el país unificado bajo un solo monarca era la única forma admisible (Frankfort, 1969: 43). Esta institución adquiere un significado trascendente para los egipcios pues para ellos la unidad era la forma preferible desde el punto de vista de la eficacia administrativa. Al proclamarse Narmer como gobernante absoluto, cumplió con uno de los requisitos necesarios para conseguir la sanción que el poder requiere para elevarse por encima de la vicisitud histórica y logrando sublimar su soberanía. Frankfort afirma que la iniciación de un nuevo faraón en los ritos de sucesión lo identifica con los dioses. Una vez en su nueva posición, el rey puede re-actuar la sucesión de Horus luego de la muerte de su padre, Osiris. El rey vivo era identificado con Horus, el halcón, mientras que el rey muerto era identificado con Osiris (y Re). Este aspecto del dios no deriva del anterior; al revés, lo precede (en tanto dios neolítico-agrario) aunque en Abidos, en el origen, predominó la dimensión regia. Este paso de Osiris, el rey-reinante a Osirisrey-padre-muerto provocó un **reajuste de la realeza y de la doctrina que la definía**, asociado al paso de la realeza fetiche a la realeza compleja, es decir al origen del Estado (Cervelló Autuori, 1996a: 136). A fines del Reino Antiguo, cuando se produce la **Revolución Osiríaca** todos los muertos pasan a identificarse con el dios. Antes los difuntos compartían el destino del dios, ahora lo experimentan, ahora todos eran Osiris (Cervelló Autuori, 1996a: 184).

Consideraciones finales

La figura divina dentro de la historia egipcia es un tema que presenta múltiples aristas plausibles de ser analizadas. En este caso, hemos profundizado sobre la configuración de la imagen del rey y su vinculación como eje de la formación del Estado, donde el mito aparece como forma de legitimación. El mito de Osiris, procura justificar la inmortalidad del rey, necesaria para el mantenimiento del orden cósmico. Las ceremonias funerarias son ritos de pasaje, que

⁴⁰ Ver TdP 1, 2, 3, 4, 6 y 7.

⁴¹ Una de las figuras que aparece es el rey cruzando un canal y su asociación con el rey-azada, ambos de carácter agrario simbólico (Midant.-Reynes, 2003: 354).

funcionan como restauradores de la trama social después que la muerte la ha transformado. La divinidad del rey muerto-padre establece la continuidad con el rey vivo-hijo, heredero y sucesor de este en la tierra y esa es la diferencia esencial que tiene el rey con respecto al resto de los mortales. Como Osiris experimenta la resurrección tras la muerte, él es el único capaz de transmitirla. A través de la ceremonia de la coronación el faraón se transforma en divinidad, en Horus, el rey-vivo-hijo.

Bibliografía

- Assmann, J. (1995). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal.
- Assmann, J. (2003). *Mort et au-delà dans l'Égypte Ancienne*. Mónaco: Ediciones de Rocher. Colección Champollion.
- Baines, J. (1994). Origins of Egyptian Kingship. En D. O'Connor y D.P. Silverman (Eds.). *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden-Nueva York-Colonia: E.J.Brill.
- Bard, K. (1992). Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt. *Journal of Anthropological Archaeology* (11), 1-24.
- Bauval, R. y Gilbert, A. (1996). *El misterio de Orión*. Avellaneda: Emecé Editores.
- Bleeker, C. J. y Widengren, G. (1998). *Historia religionum. Manual de historia de las religiones. I. religiones del pasado*. Leiden: E.J.Brill-Ediciones Cristiandad.
- Campagno, M. (2009). Horus, Seth y la realeza, cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto. En M. Campagno, J. Gallego y C. G. García MacGraw (comps.). *Política y religión en el mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia y Roma*. Buenos Aires: PEFSCA N°6.
- Cervelló Autuori, J. (1996a). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónica en su contexto africano*. Aula Orientalis Supplementa. Barcelona: Editorial AUSA.
- Cervelló Autuori, J. (1996b). "Egipto Dinastía 0". *Revista de Arqueología* (183), 6-15.
- Eliade, M. (1976). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I. de la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Buenos Aires: Paidós.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica del sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Faulkner, R. O. (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid texts*. Londres: Oxford University Press.
- Frankfort, H. (1948). *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Frankfort, H. (1976). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad ante la integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.

- Frazer, J. G. (1986). **La rama dorada. Magia y religión**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Griffiths, J.G. (1980). **The origins of Osiris and his cult**. En M. H. Van Hoss, E. J. Sharpe y R. J. Z. Werblowsky (Eds.). Leiden: E.J. Brill.
- Hornblower, G.D. (1941). Osiris and the Fertility-Rite. **Man** (41), 94-103.
- Junker, H. (1939). **Die Götterlehre von Memphis**. Berlín: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Köhler, E.C. (2002). History or ideology? New reflections on the Narmer Palette and the nature of foreign relations in Pre-and Early Dynastic Egypt. En C. M. van der Brink and T. E. Levy (Eds.). **Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the early 3rd millennium B.C.** New approaches to anthropological archaeology (499-513). Londres-Nueva York: Leicester University Press.
- Molinero Polo, M. A. (1998). **Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides**. Tesis doctoral. Departamento de historia antigua. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. <http://www.ucm.es/BUCEM/tesis/fl/ucm-t25279.pdf>
- Midant-Reynes, B. (2003). **Aus origins de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État**. Paris: Fayard.
- Murnane, W. (1995) The History of Ancient Egypt: An Overview. En **Civilizations of the Ancient Near East**. Nueva York: Scribners.
- Plutarco (1986). **Isis y Osiris**. Buenos Aires: Ediciones Lidium.
- Quirke, S. (1997). **Ancient Egyptian Religion**. Nueva York: Dover Publications.
- Rundle Clark, R. T. (1993). **Myth and symbols in Ancient Egypt**. Londres: Thames and Hudson.
- Savage, H.S. (2001). Some Recent Trends in the Archaeology or Predynastic Egypt. **Journal of Archaeological Research** 9 (2), 101-155.
- Sellers, J. (1992). **The Death of Gods in Ancient Egypt. An Essay on Egyptian Religion and the Frame of Time**. Londres: Penguin Books.
- Silverman, D. P. (1991). Divinity and Deities in Ancient Egypt. En B. E. Schafer (Ed.). **Religion in Ancient Egypt. Gods, myths and personal practice**. Londres: Routledge.
- Wallis Budge, E. A. (1973). **Osiris and the Egyptian Resurrection** (Vol. 1 y 2). Nueva York: Dover Publications.
- Wallis Budge, E. A. (1988). **Religión Egipcia**. Barcelona: Humanitas,
- Yoyotte J. (1977). Une notice biographique du roi Osiris. **Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale** (77), 145-149.