

La Nobleza Reinventada (I)

Mara Castillo Mallén¹

Submetido em junho/2015

Aceito em junho/2015

RESUMEN:

La dialéctica nobleza-realeza ha sido sistemáticamente relegada del estudio de los procesos socio-económicos del Egipto faraónico y más concretamente, para lo que se refiere al presente trabajo, del análisis de los cambios acaecidos durante el Reino Nuevo. En el presente artículo, pues, pongo en cuestión dicho olvido y evidencio una estrategia desarrollada por una parte muy específica de la nobleza egipcia que, utilizando recursos tanto ideológicos como económicos, consiguió altísimas cotas de poder... y el empobrecimiento del país.

Palabras clave: nobleza, ideología, piedad personal, simbolismo.

ABSTRACT:

The dialectical analysis of the relationship between nobility and royalty has been systematically relegated from study of socio-economic processes of the pharaonic Egypt and more specifically, for the purposes of the present work, an analysis of the changes that have occurred during the New Kingdom. In this article, therefore, I put in question this neglect, showing a strategy developed by a very specific part of the Egyptian nobility that, using resources, both ideological and economic, achieved very high levels of power ... and the impoverishment of the country.

Keyword : nobility, ideology, personal piety, symbolism.

¹ Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica (España). E-mail: mcastillo@auie.org.es

INTRODUCCIÓN

A la reinención de la nobleza egipcia por parte del contingente vencedor en la guerra civil que recibe el nombre de Segundo Período Intermedio contribuyeron especiales circunstancias, especialmente el incipiente juego de poder que consolidó el proyecto imperial de las dinastías XVIII y XIX² y por esta razón partimos de la base establecida en el campo del análisis literario a través del cual un movimiento de individualización, que hunde sus raíces en el Reino Medio, estaría en el origen de esta novedosa “*conciencia social de la historia*”, en la cual ya se aprecian los primeros ensayos de insolidaridad que marcarían el comportamiento de las élites en el Reino Nuevo³. La actuación personal se encaramó a la cúspide del sistema de valores: el individuo triunfa por encima de las adversidades y es recompensado por ello, aun cuando su actuación pueda entrar en conflicto con el *decorum*⁴.

MUTACIÓN EN LOS DISCURSOS ICONOGRÁFICO Y TEXTUAL

El simple ejercicio de comparación entre una tumba del Reino Medio y otra del Reino Nuevo es suficiente para poner de manifiesto un número significativo de variaciones estilísticas, y por tanto ideológicas, que deben encontrar amparo en el proceso evolutivo sufrido por esta clase social durante el Segundo Período Intermedio. La tumba constituye sin duda el lugar último donde se despliegan los valores de las élites y cualquier variación en los estándares arquetípicos, debe ser tenida en cuenta como un eslabón más en la cadena de transmisión establecida desde la ideología

² Quisiera aclarar que cuando utilizo la magnitud de una dinastía no lo hago con el espíritu de cargar a la cuenta de la institución monárquica la responsabilidad o el liderazgo del cambio, sino únicamente como instrumento de medición consensuado por los especialistas.

³ La postura comúnmente aceptada puede ser consultada en la obra de Loprieno “Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories”, *PaL* 10, 1996, pág. 45, n.p.p. 54, en la cual se alude a diversos estudiosos que han considerado el desarrollo de la conciencia histórica como una consecuencia de la percepción alcanzada por sectores intelectuales, de que es el individuo quien gobierna su propio destino. Pese a la propaganda y aceptación que suele acompañar al mismo, el individualismo es uno de los medios más eficaces para terminar con un sistema social avanzado, puesto que basa su propia existencia en la necesidad de anteponer necesidades y ambiciones personales al conjunto en el que el sujeto interactúa, lo que constituye el germen de la lenta pero segura desestabilización.

⁴ Tales son los casos del Oasita elocuente o Sinuhé, héroes ajenos en principio al contexto sociopolítico ideal, puesto que el primero ni siquiera forma parte de la élite habitual protagonista de la literatura y el segundo está bien lejos de constituir un ejemplo debido a las implicaciones políticas de la propia narración. El primero no sólo denuncia situaciones de acoso por parte del poder sino que pone de manifiesto la importancia económica que se daba al Oasis y a los productos que llegaban de él. Suponer que el comerciante es un hombre iletrado no es más que un *topos*. El trasfondo socio-político de la historia manifiesta el interés de las autoridades ciudadanas y del Estado por hacerse con el control de estos lugares, algo que se consiguió en el Reino Nuevo.

dominante hacia los estratos inferiores del cuerpo social e indudablemente también como dispositivo aglutinador de la inferencia intra-clase, tanto o más importante que la primera en nuestro propio análisis. Por ello este artículo se centra específicamente en los aspectos novedosos de la simbología nobiliaria y su escrutinio bajo el prisma largamente comprobador del materialismo histórico por el cual la más leve modificación de la superestructura debe ser puesta en relación con sustanciales transformaciones de la infraestructura y expresa la motivación económica subyacente en cualquier manifestación del estado y en especial de la clase dirigente.

Frente a la creencia común de un período eminentemente militarista y volcado en conquistas exteriores, las tumbas del Reino Nuevo nos hablan de otro mundo, mucho menos relacionado con la fuerza y más afín al cortesano. Es sintomática la desaparición en sus muros de los juegos atléticos, entrenamientos y batallas tan comunes en la iconografía anterior (fig. n° 1) y la presencia de escenas militares no puede considerarse significativa. Bien al contrario los aristócratas del Reino Nuevo se complacen en transmitir una imagen de sí mismos en la cual adquiere enorme importancia el disfrute de los bienes materiales que están a su disposición debido al rango alcanzado. La caza como elemento de control del caos, la pesca placentera y familiar, la ostentación de abundancia que subyace en toda la recreación artística, se contraponen a, por ejemplo, las tumbas de Beni Hassan donde se hace presente un sistema social bien distinto, que exterioriza la autoridad de aquellos difuntos sobre efectivos humanos prestos a entrar en combate cuando fueran reclamados por su señor⁵. La excusa tantas veces repetida de que los tiempos conflictivos de sus moradores justificaban la iconografía carece de fundamento porque lo que se produjo en realidad no fue una modificación de las circunstancias sociales sino del patrón ideal.

La función administrativa, e incluso “empresarial” -si se me permite extrapolar una expresión de estas características⁶- se encuentra profusamente acentuada. La élite prefiere hacerse recordar acompañada de aquello que evidencia su poder sobre el Estado y sin duda ésta es la razón que determina la prodigalidad de escenas evocando tareas de supervisión en los campos. El control de la tierra en definitiva y muy particularmente la agricultura especializada y de gran rendimiento construyen la iconografía, la original iconografía, de las tumbas tebanas de la dinastía XVIII.

⁵ Y no estamos aquí refiriéndonos al rey, sino al señor del territorio.

⁶ Aunque no tanto como podremos confirmar más adelante.



Fig. nº 1. Escena de la cámara principal en la tumba 15 de Beni Hassan.

El aristócrata del Reino Nuevo no es un hombre de acción al estilo de los que plasmaron sus gestas durante el Reino Antiguo en la planicie de Giza, es un hombre de Estado con intereses económicos e integrante de círculos de poder que se ramifican por todo el aparato administrativo y judicial. Un dignatario de la época establece su relación con la monarquía preferiblemente mostrando al faraón osirizado, o en situaciones conectadas con su actividad y no con la del propio monarca, eso es lo que desea expresar y lo que se hace plasmar en su morada.

La vertiente espiritual está representada por un nuevo tipo de afinidad personal con las divinidades, sin la intermediación del aparato real, que caracteriza a los personajes destacados socialmente. Las nuevas teologías favorecen el diálogo entre individuo y divinidad a través de actos piadosos llevados a cabo por el primero independientemente de la sanción otorgada anteriormente por el rey. Por este conducto lograron disociar su comportamiento como élite del monárquico.

Si para el Reino Antiguo un noble precisaba el concurso del faraón como mediador entre su vida terrenal y la aspiración de participar en otra realidad, ésto ha sido completamente borrado a partir de la dinastía XVIII, ninguna iniciativa de la institución monárquica está por encima del juicio que los dioses aplicarán al noble, el pesado del alma se instituye como elemento de la nobleza, que sanciona su independencia del rey

(fig. n° 2). El cinismo se abre paso a través de los cantos de arpista, dando muestra de un marcado hedonismo y revelando la mirada escéptica que una sociedad autocomplaciente y satisfecha de sí misma pasea por aquellas enseñanzas morales que mantienen la honorabilidad del comportamiento como principio rector.



Fig.n° 2. TT69, escena de pesado del alma en el juicio del noble MENA, no se percibe tensión alguna en la escenificación y trasluce una cierta placidez.

El más famoso de los cantos compilados por la literatura se grabó en la tumba TT50 (Neferhotep), situada en la necrópolis de Abd el-Qurna, un personaje importante para defender uno de los principios fundamentales en este trabajo como es la preservación del estamento aristocrático durante el *cisma amarniano*⁷. La familia del propietario tenía una larga tradición en el funcionariado del templo de Amón, atravesó sin dificultad alguna el reinado peculiar de el-Amarna y mantuvo la confianza real con los sucesores, llegando a alcanzar un puesto de suma relevancia durante la monarquía Horemhab.

Por el momento es importante centrarse en el canto del arpista que este individuo hizo registrar porque sin duda participaba del ideario que defiende. La particularidad sin duda tiene que ver con la peculiar visión del mundo que el intelectual explica a su señor:

⁷ La cursiva se debe a que utilizo el término aceptado en la historiografía pero con el cual no estoy en absoluto de acuerdo.

«Primer canto de arpista, plancha IV de la tumba de acuerdo a la transcripción del Hari⁸:

1. (Ainsi)] parla le joueur de harpe du père divin d'Amón, Neferhotep, justifié. O vous tous, Nobles et Ennéade de la Dame de Vie, écoutez donc.
2. vous, ce qu'il faut faire pour la glorification de ce père divin, pour la célébration de son âme excellente de noble parfait, maintenant qu'il est un dieu vivant pour l'éternité, magnifié dans l'Amentit; afin que puissent devenir
3. un souvenir pour le futur chacun de ceux qui viendraient à passer. J'ai entendu ces chants qui sont dans les tombes anciennes, quand ils s'expriment pour glorifier la vie sur terre et pour déprécier
4. la Nécropole (xrt-nTr). Qu'a-t-on fait de semblable pour cette terre d'éternité, de juste et de vrai, qui empêche la terreur de se perpétuer? (En fait), il a le trouble en abomination personne
5. ne s'y prépare contre son voisin; ce pays il n'a pas de rebelles.
Tous nos parents y demeurent depuis la plus haute Antiquité. Ceux qui naîtront, par millions et par millions y viendront
6. sans exception il n'existe pas de cachette dans le pays d'Egypte, personne ne peut éviter de s'en approcher. Et pour ce qui est de ce qui a été fait sur terre. c'est l'espace d'un rêve...Et l'on dit: «Bienvenue, sain et sauf» à celui qui a atteint l'Occident (imy-wrt)»

Texto único en su género⁹ de firme intención didáctica, desmitificadora, que enfatiza la importancia del cuerpo sobre el alma. Con un punto de cinismo, el autor esperaba que su señor hubiera disfrutado de la vida en este mundo porque las expectativas del otro no le parecen seguras. En sus propias palabras, la vida sobre la tierra vale mucho más, aun cuando las actividades del hombre sean fugaces, en comparación con una eternidad de la que no se siente participe ni seguro. Otra peculiaridad del texto es la ausencia absoluta de sentimiento religioso, no hay referencia alguna a la teología funeraria tradicional, ritos, ofrendas, no existen lazos con el

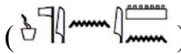
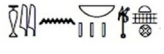

⁸ *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 12. Por razones de precisión mantengo la traslación del autor y no realizo la traducción de sus palabras.

⁹ Para el análisis de sus peculiaridades en primer lugar debemos remitirnos al excelente trabajo de Michael V. Fox, "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature", *Scripta Hierosolymitana* XVII, 1982, págs.. 268-326, y las obras ya clásicas de Miriam Lichtheim, "The Song of the Harpers", *JNES* IV, 1945, págs.. 178-201 y Gardiner, "In Praise of Death: a Song from a Theban Tomb, in *PSBA* XXXV, 1915, págs.. 165-170.

inframundo. Los méritos del difunto tampoco se expresan como garantía de una vida mejor, lo cual desde mi propio análisis es razonable ya que el cántico se esmera por demostrar su poca confianza en esa transición. En firme oposición al presente análisis, en el estudio que Hari¹⁰ dedicó al fragmento, el autor se muestra sorprendido por esta ausencia, particularidad que comparte con la práctica totalidad de los especialistas que se han acercado a la obra. Asumir que en pleno ciclo amárnico se produjeran demostraciones de cinismo y desapego tan evidentes que hacen tambalearse los cimientos del estructurado proceso espiritual relacionado con el ciclo atoniano no ha sido tarea fácil para la investigación. El intento de Hari por relacionar esta situación con la filosofía amóniana y la descalificación de Osiris como intermediario válido en virtud de los nuevos postulados religiosos no me parece acertado, especialmente por el énfasis que el autor hace descansar en el hecho que el arpista se refiere a su señor simplemente como *maa-jeru* sin añadir frente a Osiris.

Nobles ligados por intrincados lazos clientelares se convirtieron en sustitutos de la figura real y ejercieron un papel simbólico equivalente al de los monarcas en su relación con otro grupos de élite situados bajo su patronazgo, señores complacientes con sus dependientes que mediante la canonjía organizaron a su alrededor una estructura de poder que alcanzaba todas las funciones del estado y obtuvo justa correspondencia simbólica en los enterramientos de la época.

De regreso a Tebas, tras haber desempeñado tareas de importancia junto al monarca amarnita, el noble ratificó en la paredes de la tumba su lealtad para con el afianzado grupo de presión tebano, mediante una serie de afirmaciones, títulos y epítetos cuanto menos sorprendentes que vamos a tratar de analizar:

En efecto, el funcionario, entre cuyos títulos eligió destacar el de Padre del dios de Amón¹¹ () utiliza el curioso epíteto de¹²  «favorito o favorecido por los Señores de Tebas». Más adelante¹³ nuevamente plasma una evocación inhabitual en la literatura funeraria y nos sorprende un familiar del propietario  (Khonsu Hetepu¹⁴) el cual afirma estar:

¹⁰ *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág 13.

¹¹ Obsérvese la curiosa variante en la escritura.

¹² Hari, R., *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 10, pl. III.



¹³ Hari, *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 21, pl. VIII.

¹⁴ Prefiere mantener este nombre ya que no es momento para incorporar la polémica suscitada por la lectura del mismo, no obstante es necesario hacer constar que el autor utiliza la traducción de *Khonsouhotep-en-hebet* aunque haciendo constar su desasosiego frente a la traducción. La lectura de , con



“justificado bajo los Señores de Tebas¹⁵ que están en la Necrópolis de la Señora de la Vida por (toda) la eternidad”.

Hallarse *justificado* fue considerado durante décadas signo inequívoco de muerte, pero recientemente el paradigma ha sido puesto en cuestión y la creciente documentación recopilada como evidencia me parece suficiente para, al menos, reabrir el debate puesto que en mi propio trabajo he podido constatar la presencia de oferentes vivos a los cuales se aplica el epíteto, parece razonable al menos admitir que es una cuestión abierta y aceptar que los integrantes de tal condición podrían formar algún tipo de grupo religioso, cofradía o culto místico del que apenas vislumbramos señales pero que debe ser tenido en cuenta. Una de las razones más incontestable para dirigir una mirada fresca al problema es precisamente la compilación de personajes *justificados*¹⁶ en un determinado lugar o bajo una divinidad concreta, ejemplo que es notorio en la propia tumba del personaje que nos ocupa, y que, tras un repaso sistemático, encajan con dificultad en la simple exaltación de un noble difunto que ha superado las pruebas para acceder al más allá, puesto que tal certidumbre no desentraña la diversificación de receptores¹⁷ ni la necesidad de la misma y por otra parte el hecho de que entre ellos figuren tanto localizaciones geográficas como dioses del panteón en ocasiones sin cometido funerario alguno, abunda en la nueva visión del problema. Un ejemplo como el citado más arriba se aparta de la definición tradicional y únicamente puede ser analizado con una perspectiva más abierta, si bien incluso dentro de los nuevos presupuestos admitidos en el mundo científico, la afirmación del hermano de Neferhotep resulta ciertamente extraña ya que no cabe incorporarla en ninguna de las categorías descritas hasta el momento. Los Señores de Tebas no forman parte de las

 A52 cerrando el nombre parece desautorizar que , traducido aquí bien con H.f o por lo más plausible de *nb.f*, forme parte del mismo y así es como debe ser entendido en el presente trabajo.

¹⁵ También en TT409 el propietario afirma ser : “*The Osiris, greatly favoured by the Lords of Thebes*”, de acuerdo a la traducción en *KRI III*, 335:1.

¹⁶ Usando aquí la traducción tradicional.

¹⁷ Entendidos éstos como las figuras divinas bajo las que cada noble elige ser *justificado*. Un componente más de la ecuación que hasta el momento se mantiene en incógnita ¿cuáles eran los factores que empujaban a situarse bajo la advocación de una u otra justificación?.

divinidades y no se corresponden con localización geográfica conocida, por lo que únicamente puede estar relacionado con la nobleza tebana¹⁸. Cabría incluso la posibilidad de que la referencia estuviera relacionada con las necrópolis reales de época mentujotépida, pero incluso una explicación que tuviera en cuenta lo anterior, concluiría por sacar a la luz la inclinación nobiliaria a relacionarse con dinastías terminadas, trazando un arco espacial que evitara su vinculación directa con la estirpe contemporánea. La referencia a Señora de Vida, una de las formas que adopta Tebas en su ejercicio de control sobre Occidente, viene a reforzar el entorno claramente reverencial hacia el cuerpo institucional que soporta la ideología tebana.

La declaración de Khonsu Hetepu adquiere plena consistencia en virtud de las ocupaciones desarrolladas por la familia, la dedicación al Templo de Amón durante generaciones y la salvaguarda de sus intereses en el período inmediatamente anterior al reinado de Horemhab.

Configurar un grupo sólido alrededor de la monarquía y conseguir el reconocimiento de cada rey es uno de los factores esenciales a destacar en esta nueva fuerza representada por la aristocracia, de este modo los homenajes a nobles que se aprecian en tumbas y suelen ponerse en relación con el advenimiento de un nuevo rey no son en definitiva otra cosa que la acreditación material de que un clan determinado está dispuesto a respaldar la entronización tras haber conseguido los objetivos que se había propuesto. Nuevamente la tumba de Neferhotep sirve como modelo para explicar el funcionamiento de este sistema. La familia del difunto estaba conectada con la nobleza tebana como ya hemos indicado y los cometidos en la administración civil que desempeñó en el-Amarna dieron la oportunidad al grupo para posicionarse con un sector emergente de la nobleza norteña que, a su vez, estaba interesada en consolidar alianzas. El resultado de un encuentro feliz es su aparición en una escena de homenaje y tributo en la cual están presentes todos los altos cargos del reinado¹⁹, incluyendo los dos visires²⁰ y el tesorero Maya, por tanto un acto público en el que se le hizo entrega de una serie de riquezas, garantía del apoyo al monarca y de su posición en el clan:

¹⁸ Descarto por completo cualquier explicación tendente a relacionar el título con la monarquía puesto que no hay elementos para sostener la afirmación, se desconocen paralelos y no tenemos constancia de que la realeza jugara algún papel ritual en las prácticas de *justificación*.

¹⁹ Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, pág. 18, pl. IV y LVI.

²⁰ Mantengo esta afirmación porque para los intereses de la escena no es importante, no obstante debo resaltar que la duplicación sistemática del visir a partir de Thutmosis III está lejos de haber sido demostrada. Por otra parte y siendo fieles al texto, los dos personajes que aparecen tras Maya no se

«Se ha hecho venir al padre divino de Amón, Neferhotep para recibir recompensas de parte del rey, oro, plata, ungüentos, panes, cerveza, carnes...ordenadas por mi padre Amón para que entregue (a él) mis favores públicamente



Es el sacerdote lector que satisface el corazón de Amón, Neferhotep el que dice: “Innumerables son los bienes del que reconoce lo que le ha otorgado este dios (Amón) el rey de los dioses, del que conoce al que le conoce...»²¹

La inscripción del texto explicita con claridad que el rey actúa por mandato de la divinidad tebana, bajo cuya protección aparece Neferhotep el cual no sólo agradece al dios, en lugar de al faraón, la entrega, sino que hace una afirmación pública de lo ventajoso que resulta formar parte de un grupo de presión selecto, ya que ésta es la única posibilidad razonable para traducir la última oración en el contexto del discurso. Otros parámetros ideológicos especialmente relacionados con la monarquía también se cobijan en posiciones nobiliarias sin que hasta el momento la ciencia se planteara la alegoría del proceso o siquiera fuera capaz de vislumbrar un motivo para estos acontecimientos. Descartada la simple emulación de modelos reales²², que constituyó el paradigma favorito para valorar fenómenos similares sin apearse del canon tradicional, debemos ser capaces de encajar las evidencias en la horma idónea que nos acerque a una respuesta compleja.

Vamos, pues, a analizar uno de los símbolos que experimentó un cambio notable al ser adoptado iconográficamente por la nobleza. Me estoy refiriendo a la erección del

pilar  (dd), una antiquísima ceremonia que revestía un doble carácter:

- Político y militar, por su implicación conmemorando la victoria del sur sobre el norte y por tanto la unificación de Egipto bajo un sólo mando.
- Agrícola y funerario, por su relación con Osiris.

describieron como  (bty), sino como  (imy-r niwt šmꜥ mhꜣw), lo cual es más compatible con funciones asociadas a la supervisión del territorio que a las tareas del visir. Es probable que ambos compartieran la responsabilidad de gestionar la organización administrativa de dos conjuntos ciudadanos diferenciados, como sus determinativos indican.

²¹ Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, pág. 18, pág. 19.

²² Incluso con la asunción de un modelo tradicional y siguiéndolo, estaríamos ante un período de fuerte presencia nobiliaria y debilitamiento de la monarquía que favorece la sustitución por el aristócrata.

No puede extrañar que en el contexto político de las dinastías XVIII y XIX, la primera cualidad fuera particularmente celebrada. El rey asienta el poder de Tebas y con ello la ceremonia, que se celebraba dentro de los ritos destinados a entronizar al nuevo gobernante, en la ciudad triunfante y bajo la atenta supervisión de la nobleza territorial, cobraría un especial significado, recordando nuevamente la supremacía del nomo. Imposible descartar el significado estrechamente relacionado al icono y que encomia por sobre cualquier otra cualidad la que se relaciona homófonamente con él: *Estabilidad*, magnífica definición que, en boca del poder, invariablemente significa inmutabilidad de los resortes que han conducido a la situación de privilegio desde la que se alaba el principio. Los nobles tebanos suscriben el significado primario y secundario del fetiche y éste se convierte en uno de los más utilizados.

El siguiente paso conlleva arrogarse la cualidad de erigir el pilar, cargado de mensaje político, adoptando la representación como un elemento más en su tumba y sustituyendo al soberano en la tarea. El proceso es gradual y mientras en algunas tumbas, como la de Kheruef el faraón figura como oficiante en la ceremonia de erección, si bien ya observamos que la tarea debe ser apoyada por un grupo de nobles; en la tumba²³ de Sa-mwt, llamado Kyky, prescinde de intermediarios, emprendiendo en solitario la misión de activar el mecanismo mágico que asegura la estabilidad, lo cual constituyó para los primeros estudiosos de su tumba una notable sorpresa²⁴ y condujo a examinar otras sepulturas con el fin de establecer un criterio. Wilson describe así el cuadro iconográfico:

«A sketch in the inner room shows Si-Mut, attended by his wife, pulling on ropes to make a djed-pillar erect...
On the face of it, the establishment of duration, thus symbolized by the firm grounding of “stability”, is a logical scene for the tomb of anyone hoping for immortality. In point of fact, this scene may be unique, because the individual here shown was neither king or god.»

Evidentemente los investigadores esperaban encontrar al faraón reinante cumpliendo la tarea de elevación porque las implicaciones filosóficas del acto en sí mismo conducen a un ámbito metafísico que ellos consideraban propio de dos instituciones, bien la monárquica, bien la divina. Sin embargo la visión de un Sa-mwt

²³ TT409, necrópolis tebana, aAssâsíf.

²⁴ Wilson, John A., “The Theban Tomb (No. 409) of Si-Mut, called Kiki”, *JNES*, 29, págs. 187-192; Abdul—Kader Muhammed, M., “Two Theban Tombs. Kyky and Bak-en-Amun” *ASAE*, LIX, págs. 157-184.

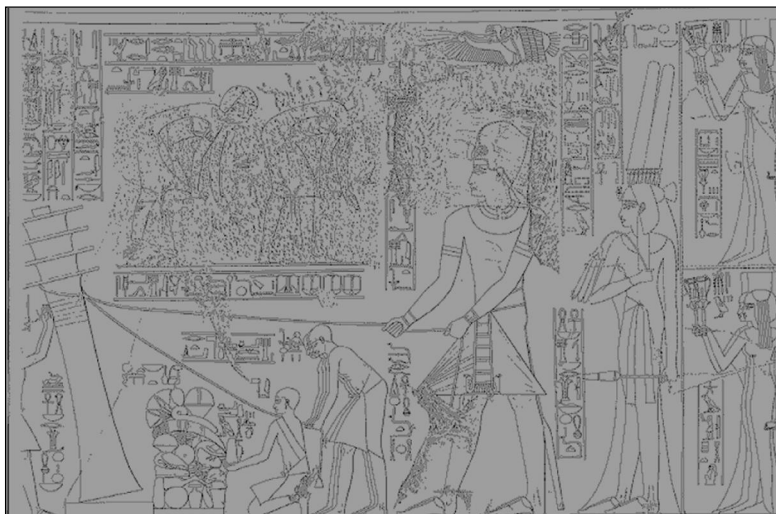
que contrae la responsabilidad en solitario conduce a la perplejidad y se produce la comparación:

«Abdul-Qader refers (pp.177-78) to the similar scene in the neighboring tomb of Kheruef, known since Erman's discovery. There the king is pulling up the djed-pillar. It is true that some of his followers hold on to the other end of the rope, and that one man is guiding the rising pillar with his hands. but the essence of the scene is the action of the king; this scene is intimately connected with a neighbouring scene in which the king worships the djed-pillar; and the whole belongs to the composition which shows Amenhotep III in his jubilee. Within that setting the "stability" of the king is integral.²⁵»

Las categorías que se han utilizado para analizar una representación no pueden ser usadas como criterio para la siguiente, aunque ya en la tumba de Kheruef, como indicábamos anteriormente, se observan innovaciones claras con respecto a la ceremonia y los oficiantes.

Podríamos considerar que los nobles comparten con el rey la responsabilidad de asegurar la estabilidad del reino, permanencia de un modelo social e inmutabilidad de órdenes. Es decir, estamos en condiciones de asegurar que, al menos iconográficamente, la acción del rey debe ser apoyada por la nobleza, la responsabilidad de controlar el caos y garantizar el buen gobierno -significado último de la ceremonia-, es en realidad incumbencia tanto del monarca como de los nobles y por esta razón ya no puede sino tratarse de co-responsabilidad. Ambos estamentos se encuentran vinculados por igual en la tarea de gobierno, en el caso de Kheruef (fig. nº 3), bajo la atenta mirada de los dioses, lo que equivale a decir, con la sanción de éstos.

²⁵ Wilson, *JNES* 29, pág. 189; Abdul-Qader Muhammed, M., *The Development of the Funerary Beliefs and Practices displayed in the Private tombs of the New Kingdom*, Cairo, 1966.



Fig, nº 3. TT192, Kheruef. El faraón erigiendo el pilar Dd en presencia de su esposa e hijas y compartiendo la tarea con tres cortesanos.

El proceso no concluye ahí y más adelante el propio Wilson apunta:

«Abdul-Qader has pointed out two other Theban tombs of the New Kingdom with scenes of the raising of the djed-pillar. In No. 157 (Nebwenenef, time of Ramesses II), six gods pull up the pillar in the presence of Thoth, Iun-mutef, and the deceased. In No. 135 (Bek-en-Amón, Nineteenth Dynasty) the raising is attended by the gods²⁶.»

La representación mantiene un elemento original -la presencia de los dioses- pero se despoja del carácter real para constituir un dispositivo en manos de las élites que asumen en solitario la tarea. Es necesario hacer constar que la erección de pilar Djet permanece en el ciclo de celebraciones como un acontecimiento de tradición monárquica, tal y como se demuestra por su aparición en la lista-calendario de Medinet Habu. La aparente contradicción entre su origen real y posterior desarrollo sólo puede entenderse en el seno de una progresiva desvalorización del rol jugado por el soberano en las responsabilidades de gobierno, la cual adquiere *status* alegórico mediante su adecuación a esta nueva realidad visual, asimilada al mundo trascendente por medio de su inserción en los valores emblemáticos que forman parte del bagaje ingénito a la clase social responsable de su materialización efectiva y terrenal.

Sin duda también puede argumentarse que la aparición del nuevo modelo forma parte de la vindicación que adquiere el rol osiriaco en las tumbas nobiliarias y por consiguiente es necesario anexar la innovación al número dos de nuestra anterior

²⁶ Wilson, *JNES* 29, pág. 189.

sistematización. Quienes así lo afirmen no carecen de razón, Osiris es reclamado como propio dentro del ideario heroico común a los aristócratas y en este sentido, la erección de un símbolo fuertemente vinculado a esta divinidad de la muerte, está plenamente justificada. No obstante, anteriormente ya se ha mencionado que la presencia del dios entre los rituales nobiliarios reviste un carácter completamente distinto al que debe ser interpretado en su relación con el faraón. El noble utiliza el papel de Osiris para proclamar su ascensión como dios mientras que el rey queda inhabilitado por la propia dinámica del mito. El lenguaje se disocia debido a las diferentes realidades de las que se parte, que no deben ser situadas como una sola categoría discursiva. El marco temporal advierte de la gradación con que se dota al fenómeno, pudiendo constatar un primer momento para el que aún es válida la relación exclusiva entre la monarquía y el rito osiriano, derivando en la dinastía XVIII, y significativamente durante el reinado de Amenhotep III²⁷, al modelo que presenta la tumba TT192 y concluyendo el proceso con la eliminación del rey, reemplazado en la primera parte del período ramésida por un prohombre como Sa-mwt para el que ya no es necesaria la sanción real y se justifica a sí mismo presentándose sólo y cualificado ante la ceremonia, su significado y la divinidad trascendente, ilustrando de este modo tan gráfico el triunfo de la clase dirigente.

Los orígenes de este proceso de sustitución, como afirma Vernus²⁸ no deben ser puestos en relación con cambios surgidos en los inicios de la dinastía XVIII, sino que viene observándose durante todo el Segundo Período Intermedio, una paulatina degradación de la figura real y emergencia del poder nobiliario afincado entre los nomos III y IV del Alto Egipto, prueba del cual es el siguiente texto:

«Horus vengador de su padre me otorgó (una misión) para la Residencia: Traer al Horus de Nekhen y a su madre Isis justa por la voz (justificada).

Él (se refiere al dios) me concedió estar a la cabeza²⁹ de un barco y cuatro tripulantes porque él me conocía como un oficial competente en su templo³⁰.»

El dios encomienda misiones y nombra jefes de tripulación, en este caso Horemkhauef. Si con Ankhtifi de Moalla podía considerarse la posibilidad de que la

²⁷ Durante su reinado se materializaron una buena cantidad de variaciones estilísticas, iconográficas e ideológicas.

²⁸ “La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création”, *BSEG*, 9, 1995, págs. 69-95.

²⁹ La traducción de Hayes para Hr[y] tp en *JEA*, 33, es “comandante”, aunque yo prefiero dejar en su literalidad el texto egipcio siempre que ello es posible.

³⁰ Metropolitan Museum of Arts, n° 35-7-55.

referencia a Horus tuviera alguna relación con el rey -aunque yo no lo contemplo-, en la estela que nos ocupa esta eventualidad es imposible al hacer costar el propietario más adelante que el faraón estaba en la ciudad a la cual se dirigía. Un faraón del que ni siquiera figura el nombre y no por las razones aducidas por Hayes³¹, sino exactamente por las contrarias.

Coherente en su desarrollo, la corrección no murió con el fin de la dinastía XIX, sino que mantuvo su vigencia, por lo que la investigación se vio obligada a aceptarlo, aunque sin establecer criterios de análisis afines al proceso:

«In Theban Tomb No. 132 (Ra-mose, time of Taharqa) Up-wawt and Horus raise the pillar. At Karnak in the little chapel of Osiris. Neb-ankh there are two scenes. In one Horus and Thot hold the erected pillar with ropes. In the “courtiers” (zmrw) pull up the djed-pillar in the presence of priests. It would seem that ordinary mortals might then raise the djed-pillar³²»

El dios Horus, íntimamente relacionado con la realeza y unido a Osiris en la concepción teórica de la institución, es adoptado e integrado en la doctrina nobiliaria por medio de su adscripción al tribunal que determinará la suerte del difunto. La norma de conducta que se impone es la imitación del dios halcón en vida y la transformación en Osiris tras el paso al más allá. La restricción, el *decorum* que limitaba su uso al faraón ha sido dinamitado mediante la estrategia de ampliar su papel al de juez, ordenándose argumentalmente junto a otros iconos que participan de igual revolución, como son Maat y el corazón.

La definición adelantada por Abercrombie, Hill y Turner³³ de la ideología dominante como factor de integración de la propia clase dominante a través de la teodicea, la monarquía teocrática y el sacramento de la penitencia, puede ser extrapolada a Egipto para concluir afirmando que se produjo idéntica fusión mediante la

³¹ *ibidem*. pág. 10. Hayes defiende que la ausencia se debe a que es un faraón reconocido por todos y extiende su control sobre el Alto y el Bajo Egipto y por ello ni siquiera es necesario mencionar su nombre. Sin embargo no podemos afirmar una cosa y su contraria y si entendemos que el faraón es tan poderoso como para que no se le nombre porque es reconocido en cualquier lugar, debemos ser consecuentes y afirmar que cuando se representa su nombre es por lo contrario. Como no es posible considerar científicamente que todas las inscripciones con nombres del faraón se deban a un intento de popularizarlo ya que ésto nos llevaría a un problema aún más complicado, y somos conscientes de que no hay “un” nombre real sino varios, no hay más salida que reconocer la insignificancia de un monarca exiliado en It-Tawy que acepta cómo “en sus narices” según la expresión literal de la estela, se retira, camino de otra ciudad, una estatua de oro.

³² Wilson, *JNES* 29, pág. 189.


³³ *La Tesis de la ideología dominante*, Madrid, 1987, pág. 82

activación de tres silogismos, dos de las cuales son coincidentes con el feudalismo que constituye el objeto de estudio para los autores. Nuestra proposición quedaría así:

- Teodicea
- Monarquía teocrática, aquí dando un paso más y aceptando la condición de divinidad como elemento del discurso y siempre en relación a fuerzas de ocupación como es el caso de Nubia.
- Sustitución de los mecanismos de justicia activa por otra diferida.

Otro de los elementos importantes a tener en cuenta para valorar el profundo cambio que tuvo lugar, es la sofisticación intelectual, representada en este caso por un creciente gusto hacia todos aquellos factores que sirvan como diferenciadores natos de la función nobiliaria, como por ejemplo el nombre.



El uso del nombre era un modo de perpetuar la personalidad, un egipcio no *tenía* un nombre *era* un nombre, éste no atendía a entidades abstractas, sino que pertenecía al mundo físico, en consecuencia al mundo social. Si la onomástica de la dinastía XVIII desarrolló³⁴ un gusto por emplear signos con lecturas extrañas, experimentando con un factor ideológico revestido de una carga simpática tan importante, esta circunstancia no puede menos que ponerse en relación con la afectación alcanzada por un nobleza que había conseguido domeñar los factores taumatúrgicos que pudieran haber constreñido su actuación, que había conseguido hacer funcionar a la inversa el conjunto y estaba en condiciones de usar en beneficio propio las múltiples aplicaciones de una ritualización inhabilitante. Así pues, incluso dentro de los propios conflictos intra-clase, de los que apenas percibimos en la documentación rastro alguno, la élite dirigente estaría en condiciones de manipular la acción mágica para controlar posibles desviaciones, y con toda probabilidad los abundantes casos de *damnatio memoriae*, que se registran en las necrópolis tebanas, se deben a sanciones desde y hacia la oligarquía, sin que la figura real jugara papel alguno en las mismas³⁵.

Así mismo, la aparición en la onomástica de un teóforo formado con el nombre de su ciudad amada: -Waset-, siendo  (*Kh^c-m-W^cset*) uno de los más comunes,

³⁴ Dewachter, M. “Un nouveau «fils royal» de la XVIIIe dynastie: QenAmón”. *Rde*, 32, 1980, pág.70. Aquí encontramos algunos ejemplos de este refinamiento desarrollado durante el Reino Nuevo.

con un evidente carácter simbólico, constituye un hito en la carrera de la ciudad hacia la cúspide del poder y participa de la voluntad expresada por la nobleza de cerrar un círculo alegórico y real cuya finalidad es la de ocupar cualquier ámbito de la vida pública egipcia.

Incluso en el-Amarna (Hari, *Repertoire Onomastique Amarnien*, fichas núms. 263 y 264) se recoge la presencia de dos nobles con nombres relacionados con la divinidad:

- El primero  es frecuentemente confundido y suele ser transcrito como (*ḥ^c-m-w3z.t*), cuando en buena lógica debería serlo por (*ḥ^c-m-w3z.t̄*).
- El segundo , sí debe ser admitido como (*ḥ^c-m-w3z.t*).

Aunque similares, ambas composiciones no significan exactamente lo mismo, mientras que la primera podríamos traducirla por “*alabanza/adoración en/a Tebas, o alegría en/a Tebas*”, la segunda tiene otras implicaciones ya que se relaciona con la monarquía y la ascensión (por toma de posesión), N28 transmite una “aparición en gloria”, lo que no deja de resultar curioso, especialmente cuando se constata en Ranke³⁶ que ninguna otra ciudad disfrutó de semejante privilegio. La adopción de este nombre por parte un postulante al trono de la dinastía XIX durante el largo reinado de Ramses II, especialmente si consideramos la ocupación claramente norteña del mismo, debe ser entendida como un intento deliberado por granjearse las complicidades de ciudad y nobleza con fines puramente sucesorios.

El *señor* que nos contempla desde la eternidad de su tumba, forma parte de una vanguardia económica que ya no se siente impelida a manifestar la fuerza y opta por elaborar una visión de sí mismo -un “hombre ideal”- vinculado a los placeres de la vida, la administración, los juegos de palabras y, en definitiva y si escuchamos los cantos de arpista que aparecen en la época, el nihilismo. Actividades que se contraponen a la imagen guerrera que durante siglos la investigación ha mantenido para el período. En este intento por forzar la documentación histórica para hacerla coincidir con un paradigma caduco fue sin embargo sistemáticamente rechazado el análisis del complejo funerario amárnico y su deleite por esas mismas imágenes que se persiguen en el oeste de Tebas; para cualquier interesado en ver demostraciones de fuerza, es más

³⁶ *Personennamen*, págs. 263 a 265.

recomendable estudiar los promontorios que rodean la ciudad ideal que las colinas del occidente tebano.

La iconografía real y la nobiliaria difieren radicalmente en este sentido y mientras la primera remarca la condición del faraón perpetuamente ocupado en acciones tras las fronteras, el noble prefiere representarse en otras actividades más propias del intelecto, la reflexión... el poder en definitiva.

Hasta el intermedio amárnico y posteriormente, los señores socialmente encumbrados en Egipto, pese a la insistencia de paradigmas obtusos, preferían verse a sí mismos más próximos a un *cortesano veneciano* que al *imperator romano* y las necrópolis estudiadas en la orilla occidental de Tebas refrendan esta imagen del mundo con mucha mayor fiabilidad del supuesto afán guerrero atribuido para justificar un planteamiento que carece de base documental fehaciente. De hecho uno de los problemas que surge en el momento de iniciar cualquier estudio del universo plástico en las necrópolis del Reino Nuevo es la curiosa clasificación por la que se ha determinado el carácter civil o militar de un registro determinado. Así, mientras las escenas de el-Amarna no existen para la bibliografía por el sencillo hecho de no comentarlas, incluso en monografías tan críticas -y divertidas- con el paradigma amárnico como la de Reeves³⁷ y desde luego en ninguna obra que se dedique al arte egipcio en las cuales se resalta inevitablemente el nuevo canon instaurado sin profundizar en los modelos, la exaltación militarista que posee a los expertos cuando dirigen su atención a la orilla occidental de Tebas les hace clasificar como escenas militares³⁸ algunas en las que sencillamente aparecen soldados³⁹, que no es exactamente la misma circunstancia⁴⁰ y contribuye a oscurecer el auténtico del elemento militarista durante las dinastías XVIII y XIX.

La mayoría de las escenas poco o nada tienen que ver con actividades militares. La caza en el desierto es una ocupación compartida por nobleza y realeza, un deporte de élites que no guarda relación con el entrenamiento militar (que sí nos estaría dando una clave militar), sino con el disfrute de un *status* elevado; las escenas de ofrendas se

³⁷ Akhenatón, *El falso profeta de Egipto*, Madrid, 2002. El autor dedica un apartado a las tumbas privadas (págs. 175 a 183) sin hacer ninguna referencia a los modelos que estamos tratando y eso pese a que en una cantidad tan pequeña de tumbas es muy llamativa la dedicación al modelo.

³⁸ *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part I. Private Tombs*, Oxford 1970

³⁹ Tal es el caso de las siguientes: TT40, TT42, TT56 por citar tres ejemplos.

⁴⁰ Sería tanto como clasificar de ceremonia militar una boda porque alguno de los asistentes sea integrante del ejército y así se engalane para el evento.

insertan en un contexto protocolario que, por su misma condición, está bien alejado del mundo guerrero que cabría esperar de las denominadas *escenas militares*.

Existe a mi entender, una confusión entre las escenas de entrega de tributo y el reclutamiento militar que no ha contribuido a esclarecer la posición exacta de algunos terratenientes y, en general, las escenas de ofrendas en las que se entrega material militar (carros, escudos, etc.) lo son en un contexto completamente distinto al que se intenta hacer ver⁴¹.

La irregularidad con que históricamente se ha interpretado el rol de la nobleza durante el Reino Nuevo se manifiesta con claridad en un pasaje del artículo “Who Was the The Southern Vizier during the Last Part of the Reign of Amenhotep III?”⁴²:

«According to Helck, many members of Ramose’s family were connected with the military. Thus Ramose evidently came from a northern-based, powerfully connected family, which may have had a military origin»

En el extracto precedente se habían repasado los distintos títulos de la familia en cuestión, aparecidos en su tumba (TT55) sin que ninguno tuviera la menor implicación militar, de acuerdo a las propias indicaciones del autor:

«Ramose’s father, Heby, was an “overseer of the cattle of Amen in the northern district”, and “overseer of the double granary of Amen in the nomes of the Delta”.....The man called Ramose’s brother (zn), but more likely a first cousin, Amenhotep, the high steward of Memphis....»⁴³

Sin embargo ni la inexistente presencia militar en la decoración de la tumba, ni la relación de cargos civiles, sirven frente a la afirmación que, sin ninguna prueba documental, avanzó Helck⁴⁴, y fue entusiásticamente aceptada para convertirse de inmediato en el eje vertebrador de la fortuna alcanzada por el clan. La inercia del pensamiento ha propiciado que afirmaciones e hipótesis lanzadas cuando la base documental era aún escasa, sigan en la actualidad siendo aceptadas prácticamente como dogmas de fe. Parece llegado el momento de emprender desde nuestras investigaciones una revisión en profundidad.

El entorno funerario registra la ofrenda de artefactos militares sin que por ello deba deducirse la condición militar del difunto, so pena de aplicar la misma práctica a

⁴¹ Por ejemplo como parte de recompensas.

⁴² Gordon, A., *JNES* 48, 1989, págs. 15-23.

⁴³ *Ibidem*, págs. 16-17.

⁴⁴ *Der Einfluss der Militärfürer in der 18 Ägyptischen Dynastie*, Leipzig, 1939, págs. 61 y 70.

todos los objetos de las procesiones funerarias, lo cual terminaría causando un enorme problema a la investigación. Así mismo, en al menos un caso, los soldados que se representa en la tumba realizan una parada frente a una mujer, sin que experto alguno se manifestara en este sentido ¿quizá la dama tenía responsabilidades militares? Parece que no, sencillamente en el momento de honrar al noble desaparecido y adornar su tumba, se hacen presentes muchos niveles de la vida pública egipcia.

Seguimos manteniendo la intención de conceder el calificativo de escenas puramente militares y cercanas a la idea de guerra común en toda la investigación, a aquellas concebidas por los artistas al servicio de los nobles que encontramos en el-Amarna y al mismo tiempo perseveramos en nuestro propósito de entender la escenografía funeraria del Reino Nuevo, con excepción del período anterior, como una muestra de los niveles de refinamiento, afectación y preciosismo que, en la búsqueda por hacer ostentación de su condición social, de su pertenencia al estrecho círculo de los privilegiados estamentalmente, llegaron a alcanzarse en la orilla occidental.

De este modo las múltiples escenas de ocio (caza, pesca, lanzamiento de bumerang, etc.), los paseos por bien cuidadas fincas de producción, etc. no son más que un mensaje bien articulado de la felicidad terrenal, en la cual no cabe el sufrimiento y la dedicación que se espera de un soldado.

NOBLES A LAS ÓRDENES DIRECTAS DE LA DIVINIDAD O EL TRASVASE DE LA PRIMOGENITURA REAL


Un recorrido por diversos personajes que se definen por una exitosa carrera y por el poder que emana de su entorno servirá para ilustrar una de las consecuencias más reveladoras del vuelco que supone el Reino Nuevo permitiéndonos apreciar con claridad la dialéctica existente entre el discurso iconográfico e ideal que impregna la época, y su materialización en propuestas económicas concretas.

La poderosa nobleza, responsable de la convulsión ideológica, política y económica desde la segunda reunificación propagandista del territorio, adquirió el hábito de arrogarse facultades que en origen correspondían al rey o sencillamente de ignorar su intermediación superponiéndose a la figura en las dos vías más significativas para su estrategia de sometimiento simbólico y efectivo.

Ocupa el primer lugar su actuación frente a la masa popular como intermediarios ante a los dioses por medio de inscripciones en sus estatuas, al mismo tiempo que la imagen del faraón se desvirtúa por múltiples subterfugios *piadosos*, cuando no se sustituye sin más por símbolos -representativos de la condición monárquica si- pero menos efectivos en la respuesta visual inconsciente frente al pueblo que la sencilla efigie del hombre.

El segundo es su capacidad para hacerse partícipes de los planes eternos, consolidados por los dioses, en la esfera de la creación. El noble se eleva espiritualmente al formar parte de la ordenación racional del universo, al situar su condición, su carrera y su ascenso entre los deseos celestiales, al otorgar a éstos y no a la decisión real, la capacidad para actuar en su vida profesional y dirigir sus pasos como parte de una acción necesaria para la conformación del orden y la represión de caos⁴⁵, el noble se aparta del camino que conduce a la lealtad terrenal para ascender a un espacio donde esa misma cualidad le permite establecer un diálogo íntimo con el mundo trascendente, el noble ha buscado un patrón al que sólo él es capaz de interpretar.

Comenzaremos el examen de ambos circuitos por la mediación ante los dioses y para ello nada mejor que acercarnos a una respetable figura de la dinastía XVIII, se trata de Amenhotep, hijo de Hapu, el cual poseyó notable influencia durante el reinado de Amenhotep III (Vandersleyen⁴⁶), que otorga al personaje la condición de *hombre nuevo*, afirmando que sus progenitores pertenecían a un estrato social humilde y su ascenso estaría relacionado con su pertenencia a la clientela del visir Ramose al que se atribuye un origen atribita. Su poder es incuestionable y la aparente humildad se desmiente por

sus inscripciones en las cuales el título  (*iry-p^ct h3ty-^c*) encabeza sus escritos, razón por la cual me parece más acertada la afirmación de Breasted⁴⁷ respecto a su ascendencia. Este origen explicaría también alguna de sus funciones en la corte tebana. La entrega de la región a los intereses tebanos, así como el reclutamientos de contingentes para las expediciones militares, de las cuales los tebanos eran beneficiarios pero no actores directos justificarían la comodidad con la cual se movía el personaje por la capital⁴⁸ y desde luego justificarían mucho mejor la posición conseguida.

⁴⁵De ahí la asimilación del modelo iconográfico y su difusión en el ideario funerario aristocrático.

⁴⁶ *L'Egypte et la vallée du Nil, De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995 pág. 394.

⁴⁷ *AR*, vol.2, pág.371.

⁴⁸ Siempre que hago referencia a la capital, salvo mención en contrario, me estoy refiriendo a Waset.

Las oligarquías provinciales debieron adoptar una postura a favor o en contra de la nueva circunstancia impuesta desde los inicios de la dinastía XVIII. Parece obvio que los atribitas optaron por una *realpolitik* que les permitiera saborear los placeres de la vida aunque fuera al precio de convertirse en clientes del nomo IV del Alto Egipto, no parece que los ciudadanos de Neferusi fueran tan *flexibles* en sus convicciones. Mientras que la documentación no revela hasta la dinastía XX ningún síntoma de malestar en el norte, sí se aprecia la tensión existente entre esa zona del Alto Egipto y los patronos tebanos.

En cualquier caso el personaje sirve para ilustrar la paulatina usurpación de funciones reales llevada a cabo por la nobleza principalmente durante la dinastía XVIII⁴⁹. El dignatario (fig. n° 4) dejó constancia a través de dos estatuas de escriba situadas en el Templo de Amón-Ra en Karnak, de su estrecha relación con la divinidad principal, así como de su ascendente sobre la misma, y aunque se nombra al faraón, resulta meridianamente claro que cada ciudadano deseoso de obtener respuesta a sus plegarias debe someterse con antelación al juicio de Amenhotep, hijo de Hapu⁵⁰:

«Oh gentes de Karnak, vosotros que deseáis ver a Amón, venid a mi. Yo comunicaré vuestras peticiones, porque yo soy un intermediario⁵¹ cerca del

⁴⁹ No se trata de que la dinastía XIX conociera una inversión de la tendencia sino que el proceso ya estaba completado.

⁵⁰ Varille, A., *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep Fils de Hapou*, El Cairo, 1968, pág. 24 y 25.

⁵¹ La palabra egipcia *wHmw* suele traducirse por *heraldo*, a este respecto me remito al trabajo del José M. Galán en su artículo “Amenhotep Son of Hepu as Intermediary Between the People and God”, *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century, Proceeding of the Eighth International Congress of Egyptologists*, El Cairo, 2000, vol. 2, pág. 223. Considero que en el contexto presente resulta acertada la traducción de intermediario. Así mismo en el artículo se citan otros ejemplos de nobles, especialmente en la dinastía XVIII, que afirman actuar frente a distintas divinidades de igual modo que Amenhotep lo cual subraya la tendencia a organizar el sistema de creencias y de diálogo con la divinidad al margen de la figura real. Significativamente Akhenaton intentó redimensionar las relaciones hombre-dioses-realeza, tratando de restituir el tradicional papel jugado por la monarquía. A este respecto y durante su reinado incidió especialmente en su papel como único mediador, en un vano esfuerzo por recuperar la influencia que estaba perdiendo. De igual modo el reinado de Ramsés II es también prueba del interés mostrado por la realeza en el mantenimiento de dicho papel.

La paulatina asunción de la función mediadora en sustitución de la figura real podría relacionarse con las crecientes tensiones económicas que sin duda generó el sistema tebano de apropiación. La oligarquía no iba a responsabilizarse de la situación que ella misma estaba propiciando y una respuesta desde el discurso podía ser su presentación como “campeones de la justicia”. Del mismo modo que en períodos anteriores de la historia de Egipto se habían servido del recurso para resaltar su papel frente al de los monarcas, en el Reino Nuevo vemos proliferar, a medida que el control aumenta, las titulaturas o los epítetos que hacen clara referencia a la estrecha relación que los nobles dicen mantener con el pueblo, así como a los servicios que cumplen para ellos. En el citado artículo de Galán, “Amenhotep Son of Hepu...”, el autor recopila alguno de ellos (pág. 223). En cualquier caso no puedo coincidir en la asunción automática de que estos personajes actúan desde el más allá y su papel frente a las divinidades es fruto de su muerte. Aunque se tratara de ese caso, no disponemos de elementos para afirmarlo y desde luego soy más partidaria de realizar el análisis desde su conveniencia como elemento de propaganda en la realidad material, tangible, mucho más que en la inmaterialidad ya que aunque aceptáramos el hecho de su muerte no podemos olvidar el prestigio que ello supondría para la *gens* a la cual pertenecía el finado.

dios. Neb-Maat-re me ha colocado para transmitir los asuntos de las dos tierras».

La seguridad con que se desenvuelve en la tierra conduce al noble a afirmaciones como las siguientes, registradas en la gran estatua de su autobiografía⁵²:

«Yo soy un verdadero miembro de la élite entre la masa de los humanos, un hombre cuya inteligencia comprende todo lo que le rodea y que brilla en la sala del consejo, un hombre al que las cosas mas excepcionales le parecen naturales, yo encuentro la lección (la palabra) aún cuando esté borrada, soy un maestro de perspicacia que colma el corazón del soberano.....ya he ocupado todo tipo de responsabilidades... el conductor de los humanos, un personaje de firme voluntad que hace la ley y establece solidariamente los reglamentos luchando cuando se trata de mis propios bienes pero teniendo precaución cuando administro los de mis semejantes (iguales en categoría social quiere decir)...

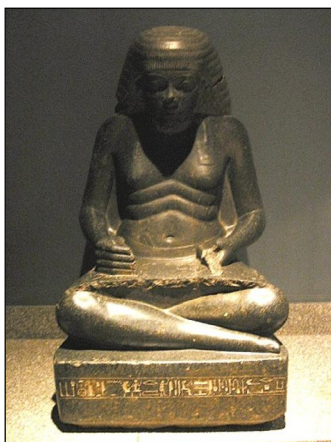


Fig. n° 4. Amenhotep hijo de Hapu, representado como un joven escriba. Museo de Luxor.

Un paulatino proceso de empobrecimiento sufrió la función de los faraones, “*perdiendo la primogenitura*” frente a las divinidades egipcias. Ni siquiera su mediación era ya un acto único sino compartido por los elegidos de Amón, auténtica fuerza motriz del país, de la mano de Waset (Tebas), aunque desde luego no podemos afirmar que se erigiera en la única figura divina capaz de responder a las plegarias del pueblo, ya que a medida que avanzamos en el Reino Nuevo se observa la incorporación de otras divinidades al nuevo sistema que tiene como novedad la elección de intermediario entre los aristócratas, siendo el designado quien actúa como elemento de

⁵² Museo de El Cairo n° de inventario 583 y 835.

unión entre una sociedad concreta y su divinidad, así, los casos de Raya con Set, Neferrenpet con Hathor (de Deir el Bahri), etc.

En la misma dirección apunta el desarrollo de la “piedad personal” cuyo origen descubrimos por el trabajo de Posener⁵³ y gracias a su esfuerzo estamos en condiciones de fijar el fenómeno en una fecha anterior al período ramésida, en la más temprana dinastía XVIII, concretamente a mediados de la misma, lo que produce una singular armonía entre un acontecimiento como el descrito y el reinado de Thutmosis III, genuino vertebrador de todo un nuevo sistema social necesario para ajustar los mecanismos del poder a las exigencias de la nobleza que consintió en su coronación.

Despojado del fardo institucional antiguo, el individuo se encuentra en condiciones de afrontar en soledad su paso por el mundo, adoptando una actitud de franca proximidad a la divinidad, lo cual contrasta con el más difundido análisis espiritual del Reino Nuevo, esa mal llamada *piedad personal* que será objeto de nuestro siguiente artículo en el próximo número. Las constantes referencias a la familiaridad entre nobles y dioses al margen de la supervisión regia, difieren de la imagen difundida por los estudiosos de la nueva manifestación religiosa y nos obligan a replantearnos la decodificación en otras magnitudes menos dirigistas. Estamos frente a la necesidad de organizar en un conjunto armónico esta novedad y todas las sutiles pero firmes desviaciones de las que venimos dando cuenta y a ello dedicaré el segundo artículo que aparecerá en el próximo número

⁵³ “La piété personnelle avant l’âge amarnien”, *RdE* 27, 1975, págs. 195-210.