

---

## A VUELTAS CON LA TEORÍA DE LA «DEMOCRATIZACIÓN» DEL MÁS ALLÁ TRAS EL REINO ANTIGUO. ALGUNAS IDEAS

Josep Cervelló Autuori  
(Universidad Autònoma de Barcelona)

### RESUMEN

*La teoría de la «democratización» del más allá tras la caída del Reino Antiguo y de la oposición entre los destinos de ultratumba de los reyes y de los particulares en la Edad de las Pirámides fue enunciada a comienzos del siglo XX y ha permanecido incuestionada hasta hace pocos años. Recientemente, en efecto, esta teoría ha sido objeto de una profunda revisión crítica sobre la base de dos argumentos esenciales: a) el ritual de las ofrendas de reyes y de particulares en el Reino Antiguo es sustancialmente el mismo, tal como se desprende de los Textos de las pirámides regias y de los textos e iconografía de las tumbas privadas; b) Los Textos de las pirámides del Reino Antiguo y los Textos de los ataúdes del Reino Medio constituyen, en realidad, un único corpus: si los segundos son claramente textos al alcance de los particulares, los primeros también lo serían, aunque a nosotros nos haya llegado solo su versión regia. Todo esto significaría que no hay oposición entre el más allá de reyes y de particulares en el Reino Antiguo. En este artículo proponemos una revisión de la antigua teoría a la luz de una discusión de los términos de esta crítica.*

### ABSTRACT

*The theory of the «democratization» of the beyond after the fall of the Old Kingdom and the opposition between royal and non-royal afterlife destinies in the Pyramid Age was enunciated at the beginning of the XX<sup>th</sup> century and has remained unchallenged until a few years ago. Recently, indeed, this theory has been the subject of a thorough critical review based on two main arguments: a) the offering ritual of royal and non-royal persons in the Old Kingdom is substantially the same, as it appears from the royal Pyramid Texts and from the texts and the iconography of the private tombs; b) The Pyramid Texts of the Old Kingdom and the Coffin Texts of the Middle Kingdom actually are a single corpus: if the latter are clearly texts accessible to non-royal persons, the former had to be accessible to these people as well, though only their royal version has come up to us. All this would mean that there is no opposition between royal and non-royal beyond in the Old Kingdom. In this paper we propose a review of the ancient theory by discussing the terms of this critical approach.*

### PALABRAS CLAVE

*Religión egipcia. Creencias funerarias. Ritual funerario. Textos funerarios. Textos de las pirámides. Reino Antiguo. Teoría historiográfica.*

### KEYWORDS

*Egyptian religion. Funerary beliefs. Funerary ritual. Funerary texts. Pyramid Texts. Old Kingdom. Historiographical theory.*

### La teoría, la crítica y una contra-crítica

La teoría de la «democratización» (o «demotización»<sup>1</sup>) del más allá tras la caída del Reino Antiguo y de la oposición entre los destinos de ultratumba de los reyes y de los particulares en la Edad de las Pirámides fue enunciada a comienzos del siglo XX por autores como K. Sethe, J.H. Breasted o A. Moret.<sup>2</sup> Los *Textos de las pirámides* habían sido descubiertos en 1880 por G. Maspero, y su primer análisis y traducción había revelado que se trataba de un corpus de fórmulas dedicadas específicamente a la transfiguración del rey difunto en *3h* y a su tránsito hacia el más allá celeste y solar, para convertirse en un

---

<sup>1</sup> Según Willems (2008: 128, 132), «eufemismo» léxico para designar en última instancia lo mismo. Cf., por ejemplo, Assmann 2002: 48.

<sup>2</sup> Sethe 1908: ix-x; Breasted 1912: 256-257, 272; Moret 1922: 332, 359. Estados de la cuestión sobre el origen y desarrollo de la teoría en Willems 2008: 131-142; Hays 2011: 115-117.

compañero de Re o incluso para ocupar su lugar. Estas fórmulas aparecían inscritas en las cámaras interiores de las pirámides de los últimos reyes del Reino Antiguo y de sus reinas, es decir, en una modalidad de sepulcro privativa de la realeza en esos tiempos, opuesta a la mastaba o al hipogeo de los particulares. Si bien alusiones a la transformación en *ꜥḥ* y a los *sꜥḥw* como fórmulas funerarias las había también en los textos de las tumbas privadas contemporáneas, las referencias al dios Sol y a la mitología y al más allá solares eran del todo inexistentes en estos últimos, lo cual dio pie a la idea de una esencial oposición entre el más allá de los reyes y el de los particulares. Parecía incluso que «only royal persons have such texts in the Old Kingdom, and therefore they were the only ones who used them and had access to an afterlife».<sup>3</sup>

Esta teoría gozó de una aceptación general y permaneció incuestionada a lo largo de todo el siglo XX. Pero en estos últimos años ha sido objeto de una revisión crítica por parte de diversos autores, como B. Mathieu, J.P. Allen, H. Willems, M. Smith o H.M. Hays,<sup>4</sup> en base a dos argumentos esenciales:

a) Las ofrendas funerarias que se enumeran en el ritual de los *Textos de las pirámides* y las que aparecen en los paneles de ofrendas de los fragmentarios relieves de los templos funerarios regioes del Reino Antiguo presentan muchos elementos comunes con las listas de ofrendas de las tumbas privadas contemporáneas y responden a la lista de ofrendas canónica del tipo A de la tipología de W. Barta.<sup>5</sup> En palabras de Hays:<sup>6</sup>

Since the beginning of the fifth dynasty, [non-royal] mortuary service representations contain three stereotyped elements: ritualists, offering lists, and deceased at offering table. Most remarkable about this pattern is that surviving fragments of decoration from the sanctuaries of pyramid temples contain precisely these components. (...) The actions ritually done for the king are the same as the actions ritually done for the elite.

Estas listas de ofrendas pueden rastrearse hacia atrás en el tiempo en inscripciones funerarias privadas hasta la II dinastía,<sup>7</sup> de manera que se trata de un elemento compartido desde siempre entre reyes y particulares.

Por otra parte, en la decoración de las tumbas privadas, las escenas de culto funerario incluyen representaciones de ritualistas que recitan *sꜥḥw*, o sea, fórmulas mágicas funerarias que tienen la finalidad de transformar al difunto en *ꜥḥ* o «espíritu transfigurado», y en los textos funerarios privados se alude frecuentemente al conocimiento o al ritual que permiten la transformación en *ꜥḥ*. Esto lleva a Hays a afirmar:<sup>8</sup>

This is the simplest conclusion: the *sꜥḥ.w* given in the hieroglyphs of the Pyramid Texts constitute the words of the rites pictorially shown performed for elite persons. The democratization theory really is obsolete. Non-royal persons claimed to attain the status of Akh-hood in the Old Kingdom, and that is the purpose of the Pyramid Texts. Non-royal persons claimed to attain this status by ritual and knowledge, and that is what the Pyramid Texts embody...

Pero esta argumentación tiene, desde mi punto de vista, un límite evidente, y es que procede por metonimia: el hecho de que el ritual funerario de reyes y particulares durante el Reino Antiguo comparta elementos esenciales, o sea, presente un denominador común, no significa que no pueda haber también diferencias substanciales entre ambos y elementos no compartidos (las mismas listas de ofrendas coinciden solo en parte, no totalmente), tanto más cuanto que del ámbito privado sabemos tan solo que se recitaban *sꜥḥw*, pero no tenemos testimonio alguno de tales fórmulas, lo cual hace hipotética cualquier apreciación. En cambio, como veremos, no podemos obviar elementos contrapuestos entre uno y otro

---

<sup>3</sup> Hays 2011: 119.

<sup>4</sup> Mathieu 1999; 2004; Allen 2006; Willems 2008; Smith 2009; Hays 2011.

<sup>5</sup> Barta 1963: 47-50, fig. 4.

<sup>6</sup> Hays 2011: 128-129.

<sup>7</sup> Hays 2011: 129-130; Morales 2015: 179-184; 2016.

<sup>8</sup> Hays 2011: 127-128.

ritual como son las mismas tumbas, pirámide para los reyes y mastaba/hipogeo para los particulares, elemento capital al que, en este debate, no suele concederse el debido peso. En definitiva, como tendré ocasión de argumentar, me parece excesivo y metodológicamente improcedente deducir de la evidencia que poseemos la identidad total del ritual funerario de reyes y particulares en el Reino Antiguo.

b) Los *Textos de las pirámides* del Reino Antiguo y los *Textos de los ataúdes* del Reino Medio no son dos colecciones distintas y sucesivas de fórmulas funerarias, sino que constituyen un único *corpus* y son, por tanto, idénticos en esencia. Si los segundos son claramente textos al alcance de todos los difuntos (muchos de los cuales tenían, además, la capacidad de hacerlos inscribir en sus ataúdes), los primeros también lo serían, aunque a nosotros nos haya llegado solo su versión regia, ya que solo los reyes –y solo los de fines del Reino Antiguo– los hicieron esculpir en el interior de sus pirámides. No hay, pues, divergencia entre las fórmulas mágicas que utilizaban los reyes del Reino Antiguo y las que utilizaban los particulares contemporáneos a ellos para acceder al más allá.

Este argumento ha sido ya contra-criticado, desde diversas perspectivas, por autores como L. Coulon, H. Willems o M. Smith,<sup>9</sup> por lo que no nos detendremos en él y daremos aquí por buenas las conclusiones de estos últimos. En palabras de Smith:<sup>10</sup>

The ‘world’ of the Coffin Texts and that of the Pyramid Texts are figuratively and literally two very different places. (...) Undoubtedly there are similarities, convergences, and a certain amount of overlap with respect to content between the Pyramid Texts and the Coffin Texts. (...) Both clearly belong to the same tradition. But the idea that they are essentially the same, or that the latter, in their entirety, represent a direct, linear development from the former is improbable...

Y lo es básicamente porque responde al mismo defecto de método que en el caso del argumento anterior: el procedimiento por metonimia. En efecto, la identidad de algunas fórmulas o de algunas secuencias de fórmulas entre los dos *corpora* –por otra parte relativamente limitada– no implica la identidad completa entre ambos. Podemos hablar de una misma tradición, de nociones compartidas y de la transmisión directa de algunas fórmulas, pero no de un único *corpus* documentado en dos momentos sucesivos. En definitiva:<sup>11</sup>

The Coffin Texts do mark a real religious change in so far as they introduce new spells, including previously unattested types of spell, adapt or reinterpret old spells, and combine the two in a distinctive new corpus.

Así, es por otras razones que la teoría que nos ocupa, tal como fue formulada, no me parece sostenible. No hubo «democratización» de los destinos de ultratumba porque los destinos de ultratumba de los egipcios siempre fueron «democráticos», en el sentido de que todos los tuvieron en todo momento y de que fueron en esencia compartidos. El ritual funerario basado en la deposición de ofrendas en la tumba es, como veremos, de origen neolítico y en sus inicios es universal e igualitario por definición. De ahí que este aspecto constituya el denominador común necesario de toda forma de culto funerario en Egipto, para cualquier grupo social y en cualquier periodo.

Otra cosa es que, en una etapa de definición y afirmación de la identidad y la ideología de la monarquía, como es el Reino Antiguo, esta última no desarrollara aspectos propios y exclusivos del ritual funerario, acordes con la noción de *dsr*, «sagrado», en el sentido etimológico de «separado»,<sup>12</sup> que en este momento se hace elocuentemente operativa en el ámbito de la onomástica regia (*Ntr-ht «Dsr»*, *Shm-ht Dsrt*), y vinculados al dios Sol en su calidad de *w<sup>c</sup> n pt* «único del cielo», como se le llama ya en los *Textos de las*

<sup>9</sup> Coulon 2004; Willems 2008: 213-214, n. 179; Smith 2009: 5-9.

<sup>10</sup> Smith 2009: 5-6.

<sup>11</sup> Smith 2009: 9.

<sup>12</sup> Loprieno 2001: 14-22.

*pirámides*. Estos aspectos solares y exclusivos se yuxtapondrán, en el más allá regio, a la doctrina universal de la transfiguración en *3h* gracias a las ofrendas y a la recitación de las pertinentes fórmulas mágicas. Y esta oposición entre la presencia y la ausencia del elemento solar en el credo funerario es, a mi modo de ver, un aspecto válido de la antigua teoría de la «democratización», siempre que de él no se deduzca una separación absoluta entre la esfera regia y la privada y que no se ignoren los elementos comunes entre ambas.

Todo esto me permite, en las próximas páginas, ahondar en distintos aspectos de cuanto queda planteado, en forma de cuatro sucesivas «ideas» que tratan el problema desde diversas perspectivas. Te las ofrezco, querida Covadonga, desde el profundo afecto que siempre nos ha unido y en recuerdo de los buenos momentos compartidos desde aquel memorable *Primer Encuentro de Egiptología* (Universidad Autónoma de Madrid, 1998) en el que nos conocimos, que tan decididamente impulsaste y que dio origen a los *Congresos Ibéricos de Egiptología* que periódicamente seguimos celebrando todos los egiptólogos hispanos. Has sido una de las pioneras en la implantación de la egiptología como disciplina académica en la universidad española y has sido sensible a las nuevas tendencias de la investigación en materia de arte egipcio y de política y género en el antiguo Egipto, ámbitos que has contribuido a abrir a nuevas generaciones de egiptólogos españoles. Por todo ello, pero, sobre todo, por tu calidad humana, querida Covadonga, permanecerás siempre en nuestro recuerdo y en nuestros corazones. *¡Hp=t m htp m htp hr w3wt nfrwt nt imnt!*

### Idea 1

Desde mediados del V milenio a.C., todas las comunidades humanas del valle del Nilo son neolíticas.<sup>13</sup> Como es sabido, en las sociedades agrarias operan, entre otras, dos nociones fundamentales: la de excedente y la de almacenamiento. En términos económicos, producir más y almacenar es condición necesaria para asegurar la provisión de alimento y las siembras, así como la superación de eventuales situaciones de crisis, o sea, en todos los casos, para garantizar la vida y su continuidad. En términos ideológicos, esto se extiende al destino de los muertos y da lugar a un tipo de soteriología y de ritual funerario definidos por la necesidad de producir alimentos para su almacenamiento en las tumbas, con objeto de asegurar la vida eterna de los difuntos en el más allá. Las culturas agrícolas se caracterizan, en efecto, por lo que M. Eliade ha llamado «soteriología agraria»,<sup>14</sup> que comporta inhumación y, por tanto, tumba (como las simientes se entierran para que den su fruto los difuntos se entierran para nacer a una nueva vida), y alimento funerario, o sea, ofrendas. Dicho de otro modo, desde que hay cultura funeraria, tumbas y ajuares con ofrendas alimentarias hay creencias en un más allá como entorno para la revitalización de los difuntos y como destino último. Desde el V milenio a.C., pues, hubo en Egipto comunidades regidas en lo religioso por estos principios, como la arqueología documenta bien elocuentemente.

Hays argumenta que las mismas listas de ofrendas que se documentan en los *Textos de las pirámides* (o parecidas) pueden retrotraerse hasta la IV e incluso la II dinastía,<sup>15</sup> donde aparecen asociadas a particulares o a princesas, con objeto de demostrar que el ritual de las ofrendas es común a reyes y a particulares y que, en realidad, los primeros lo toman de los segundos. Pero esta posición tiene poco sentido si se contempla, no solo desde la perspectiva de la fijación textual del ritual, sino también de la arqueología: siempre que hay una tumba con ofrendas hay un ritual funerario asociado a ellas. Puesto que las primeras sociedades agrarias son, por definición, socialmente igualitarias, el

---

<sup>13</sup> Cf., por ejemplo, Hendrickx; Vermeersch 2000: 31-39; Midant-Reynes 2003: 35-87; Wengrow 2006: 41-71; Koehler 2010: 26-30.

<sup>14</sup> Eliade 1970: 303-304. En general, sobre las creencias agrarias: Eliade 1970: cap. 9; 1976: cap. 2.

<sup>15</sup> Hays 2011: 128-130. Cf. también Morales 2016.

ritual en cuestión es necesariamente universal. Solo a continuación, con la aparición de las desigualdades y la jerarquización social, empiezan a introducirse diferencias de grado (cuantitativas) que, en determinadas sociedades, especialmente las que se estatalizan, pueden dar lugar a diferencias de orden ontológico (cualitativas) entre el/los gobernante/s y el resto de la comunidad. Aceptemos o no la «divinidad» del faraón, está claro que su estatuto ontológico fue distinto al del resto de los seres humanos (formulaciones parecidas tenemos en infinidad de otras sociedades, incluso modernas como Japón o Tailandia). Y esto no pudo no condicionar la conceptualización de su más allá...

## Idea 2

Decíamos que actualmente es mayoritaria la posición de quienes defienden la identidad entre el más allá de reyes y particulares en el Reino Antiguo. Pero me parece que estamos ante una simple cuestión de perspectiva, porque es evidente que, dependiendo del enfoque que adoptemos o del aspecto que contemplemos en cada momento, podremos hallar tanto elementos de identidad como de diferencia entre ambas esferas. La cuestión estriba entonces en dilucidar –si consideramos que ello es pertinente o necesario– qué resulta más explicativo de la realidad cultural contemplada, si las identidades o las diferencias. Para empezar, no puede no concederse una importancia decisiva a un hecho obvio: la tumba regia, la pirámide, es esencialmente distinta de la tumba privada en el Reino Antiguo. Como el propio Hays escribe: «The presence [in the Pyramid Texts] of such words as *mr* ‘pyramid’ would seem to indicate that some texts have been composed specifically for a royal beneficiary, since that architecture was distinctive to the highest stratum of society».<sup>16</sup> Ahora bien, la oposición ‘pirámide / mastaba-hipogeo’, ¿es solo cuantitativa, de grado, de estatus social, de *decorum*? ¿O bien es cualitativa, «ontológica»?

Es importante no olvidar que la estructura arquitectónica de la tumba y el simbolismo necesariamente inherente a ella condicionan y son condicionados por el ritual funerario practicado; arquitectura y ritual configuran un todo inseparable. Así, en términos histórico-religiosos una diferencia drástica en la estructura arquitectónica de la tumba implica e indica una diferencia esencial en el ritual funerario: pirámide y mastaba-hipogeo comportaron, sin duda, rituales funerarios diferentes, por mucho que, también necesariamente, compartieran elementos, y a pesar de que nosotros podamos no llegar a dilucidar del todo el alcance de esa diferencia, a causa del carácter no documental del rito (de nuestra fuentes solo podemos deducirlo muy parcialmente). Obsérvese que no sucederá lo mismo ni en el Reino Medio, en que la pirámide se mantiene en el ámbito regio por tradición, pero su estructura interior cambia por completo por adaptación a las nuevas creencias y ritos, ni, sobre todo, en el Reino Nuevo, en que, en Tebas por ejemplo, tanto reyes como particulares se entierran en hipogeos, lo que evidencia el carácter esencialmente común del ritual funerario.

Decimos que pirámide y mastaba-hipogeo comportaron rituales funerarios diferentes. Pero, ¿en qué se distinguían? Una segunda diferencia esencial entre el mundo funerario regio y el privado en el Reino Antiguo –no suficientemente considerada– estriba en que, en el más allá de los particulares, al contrario de lo que sucede en el regio, ni el dios Re ni los demás dioses solares desempeñan papel alguno, como se desprende del hecho de que jamás se les menciona en los textos (salvo en la antroponimia, con nombres propios compuestos a partir del de Re,<sup>17</sup> lo cual demuestra que el dios Sol era venerado por las elites pero no desempeñaba papel alguno en el ámbito funerario privado). Tampoco existe alusión alguna a la cosmogonía y a la teología solares, ni el más allá es descrito nunca en términos celeste-solares y el acceso a él como una ascensión aérea. Ilustraremos este último aspecto a continuación (idea 3).



<sup>16</sup> Hays 2011: 120.

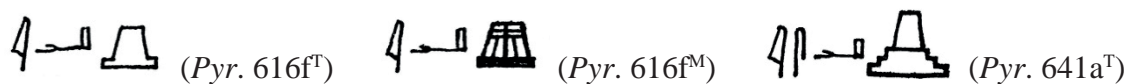
<sup>17</sup> Ya desde la II-III dinastía: Kahl 2007: 29-42.


Por tanto, son los aspectos solares los que diferencian cualitativamente el más allá regio del particular, aquello que opone, en una dicotomía de presencia/ausencia, los dos universos funerarios. Mientras que es posible describir el paulatino proceso de «solarización» de la monarquía faraónica entre comienzos del dinástico y el Reino Antiguo,<sup>18</sup> ningún proceso semejante y paralelo puede describirse para los particulares. Nada autoriza a postular, a partir de la evidencia que poseemos, que los elementos comunes entre los rituales funerarios de reyes y particulares impliquen una identidad absoluta entre ambos y, por tanto, la existencia, no documentada, de creencias y ritos solares en el universo funerario privado. En términos epistemológicos, hemos pasado de la oposición absoluta entre lo regio y lo privado según la teoría de la «democratización» a la identidad absoluta entre ambas esferas según sus críticos; ambas posiciones me parecen igualmente extremas.

Esta ausencia de alusiones a lo solar en las tumbas y textos privados no es debida a una diferencia en las leyes del *decorum* de reyes y particulares, sino que es ontológica. En ella se fundamenta la oposición entre la pirámide, tumba «aérea» y símbolo solar por excelencia, y la mastaba-hipogeo, tumba «ctónica».<sup>19</sup> La primera, a través de su mole que se eleva hacia las alturas, permite la ascensión al cielo, y los *Textos de las pirámides* evidencian que esa ascensión tiene como destino más frecuente el espacio celeste en que gobierna el Sol, con el que el rey difunto a menudo se identifica o al que sustituye. La segunda, a través de la inhumación en la necrópolis, asegura al difunto un lugar en un más allá terrestre, que es su destino último. Esta es la forma en que, en el ámbito funerario, se expresa durante el Reino Antiguo la esencial oposición entre el rey-dios y la humanidad. Pirámide y más allá solar son exclusivos de los reyes, mientras que el resto de los seres humanos tienen unos destinos de ultratumba no connotados por lo solar. Los elementos compartidos entre los rituales regio y privado no impiden diferencias cualitativas. No se trata, por tanto, de una oposición banal o de grado, sino de esencial definición ontológica. De ahí su importancia en términos sociológicos y culturales.

### Idea 3

Una de las raíces más utilizadas en los *Textos de las pirámides* para indicar la noción de ascensión (es decir, de superación del trance de la muerte por ascensión) es *i<sup>c</sup>(r)* bajo dos formas: *i<sup>c</sup>*, «ascender» o «tumba ascensional», y *si<sup>c</sup>* (caus.), «hacer ascender», «elevar».<sup>20</sup> Estos términos aparecen determinados casi siempre con el signo de la mastaba trapezoidal, limitado al contorno ( O24A) o con el interior decorado con trazos que representan las molduras en entrantes y salientes de los muros de la mastaba ( O234), o bien con el del «tronco de pirámide escalonada»<sup>21</sup>, edificios sentidos, evidentemente, como ascensionales:




Como quiera que el edificio ascensional por excelencia del Reino Antiguo es la pirámide, cuyo signo ( O24), en cambio, no aparece nunca en esta época como




<sup>18</sup> Saied 2005; Kahl 2007; Cervelló Autuori 2011.

<sup>19</sup> Cervelló Autuori 2006; En prensa.

<sup>20</sup> Más de 40 menciones: Cervelló Autuori 2006: 3, fig. 1. *Wb* I: 41, 15-18; IV: 32, 9-10; HL4: 41-42, 1077.

<sup>21</sup> Signo no contemplado ni, por tanto, clasificado en la lista de signos de Gardiner o en la *Extended Library*. Consiste en una doble escalera simétrica, de dos o tres escalones, con un rectángulo o trapecio superpuesto; este último es una representación en planta de la plataforma superior del tronco de pirámide. Cf. Cervelló Autuori 2007.

determinativo de la raíz que nos ocupa,<sup>22</sup> los determinativos de la mastaba y del tronco de pirámide deben responder a la perpetuación de una tradición previa al Reino Antiguo, es decir, propia de la Época Tinita, cuando, efectivamente, los reyes construyeron mastabas y «palacios funerarios» con los muros modulados en entrantes y salientes y, en un significativo caso, una tumba en forma de «tronco de pirámide escalonada».<sup>23</sup> Excepcionalmente, la raíz que nos ocupa puede estar determinada, en los *Textos de las pirámides*, con el signo del camino ( N31; sin duda por influencia de los textos privados, como vamos a ver) o con un simple cuadrado (que responde muy probablemente a un problema de transmisión o copia del pasaje), o puede aparecer sin determinativo.<sup>24</sup> En los *Textos de las pirámides*, la raíz *i<sup>c</sup>(r)* alude prácticamente siempre a la ascensión del rey difunto al cielo. En la mayoría de los casos se trata de fórmulas explícitamente solares; en otros, de fórmulas celestes en sentido más genérico. En buena parte de ellas, el rey, revitalizado y poderoso, asciende al cielo por sí mismo, sin intercesión; en otras, en cambio, lo hace por mediación de dioses solares o celestes como Atum, Horus o Nut.<sup>25</sup>

En los textos funerarios privados del Reino Antiguo, la raíz *i<sup>c</sup>(r)*, con su noción básica de «ascender», aparece también, pero en contextos fraseológicos y simbólicos muy estereotipados y completamente distintos de aquellos en los que se encuentra en los *Textos de las pirámides*. Para empezar, desde un punto de vista gráfico, fuera de los *Textos de las pirámides* esta raíz no aparece nunca determinada con los signos de la mastaba trapezoidal o del tronco de pirámide, que son exclusivos del entorno regio (en este sentido, la oposición entre ambas tradiciones gráficas no admite dudas y, tratándose de signos semánticos y clasificadores, no puede no ser significativa). De la treintena de ejemplos que he examinado,<sup>26</sup> una tercera parte no comporta determinativo alguno, una tercera parte presenta el determinativo del camino ( N31) y una tercera parte presenta el determinativo de la doble escalera o pirámide escalonada ( O41, tal vez una adaptación del signo del tronco de pirámide de los textos regios) o bien, en un caso, el de las piernas caminando ( D54). Se trata de signos que aluden a una ascensión terrestre, a pie, por caminos, subiendo peldaños. Y en efecto, a diferencia de lo que sucede en los *Textos de las pirámides*, donde, como queda dicho, la raíz *i<sup>c</sup>(r)* describe siempre explícitamente procesos de ascensión aérea, celeste y eventualmente solar, en los textos privados aparece en secuencias textuales estereotipadas y fijas que aluden al camino del difunto hacia la necrópolis y a su ascensión +[TERRESTRE] hacia el más allá. Estas secuencias forman parte siempre de la fraseología de la fórmula *h<sub>tp</sub>-di-nswt* y consisten en series de subjuntivos, activos o pasivos, que dan cuenta de las acciones que se concede al difunto que haga o que reciba: *h<sub>p</sub>=f h<sub>r</sub> w<sub>3</sub>wt n<sub>f</sub>rwt/d<sub>s</sub>rwt nt imnt...*, «que él transite por los bellos/sagrados caminos del occidente...»; *šms.t(i)=f*, «que él sea acompañado...»; *šzp.t(i) <sup>c</sup>=f*, «que su mano sea cogida...»; *qrs.t(i)=f*, «que él sea enterrado...»; *zm<sub>3</sub>=f t<sub>3</sub>*, «que él alcance la tierra = sea enterrado»; *d<sub>3</sub>=f š<sup>c</sup>i/bi<sub>3</sub>*, «que el cruce la arena / el firmamento»; *di zmit <sup>c</sup>=s r=f*, «que el desierto (= la necrópolis) extienda su mano hacia él». La oración con la raíz *i<sup>c</sup>(r)* presenta el verbo bien en su forma agencial bien en su forma causativa y en voz activa o pasiva:

*i<sup>c</sup>=f n ntr <sup>c</sup>3*, «que él ascienda hacia el gran dios»;

*si<sup>c</sup>.t(i)=f n ntr <sup>c</sup>3*, «que él sea elevado hacia el gran dios».

<sup>22</sup> En el Reino Nuevo, en cambio, los términos <sup>c</sup> y <sup>3<sup>c</sup></sup> para «tumba», derivados de la raíz *i<sup>c</sup>(r)*, se determinan con el signo de la pirámide (O24).

<sup>23</sup> Mathieu 2004: 253; Cervelló Autuori 2006; 2007.

<sup>24</sup> N31: *Pyr.* 326c<sup>w</sup>, 1679c<sup>m</sup>; cuadrado: *Pyr.* 216a<sup>n</sup>; sin determinativo, por ej.: *Pyr.* 586a<sup>pm</sup>, 616f<sup>m</sup>, 1455b<sup>p</sup>.

<sup>25</sup> Cervelló Autuori 2006: 4-5.

<sup>26</sup> Para todo cuanto sigue cf. Cervelló Autuori 2006: 2-3, n. 3, donde el lector hallará las referencias a las obras en que se documentan los conceptos, pasajes y expresiones que se comentan a continuación.

Como puede verse, también la fraseología y el léxico sugieren que estamos ante un viaje y una ascensión terrestres y a pie. La única mención al cielo es el término «firmamento», que, por un lado, se da en alternancia con el término «arena», alusivo a un factor terrestre, y, por otro, no remite al mundo solar y diurno, sino al mundo astral y nocturno: las religiones de las sociedades agrarias suelen comportar también creencias astrales, y es bien conocida la dimensión astral de los dioses de la tríada osiríaca.

El destino de la ascensión de los particulares es siempre el *ntr* ʕ3, el «gran dios», expresión que puede aparecer sin epítetos o puede ir acompañada de los epítetos *nb imnt*, «señor del occidente», *nb swt w<sup>c</sup>bwt*, «señor de los lugares puros», o *nb pt*, «señor del cielo». En una ocasión, el *ntr* ʕ3 es el dios que concede la ofrenda: *h<sup>t</sup>p-di ntr* ʕ3, «una ofrenda que el gran dios concede», lo cual lo asimila a Osiris o Anubis. Si bien *ntr* ʕ3 es una epiclesis que puede aludir a distintas divinidades en el Reino Antiguo, como Horus el Antiguo, Geb, Re u Osiris,<sup>27</sup> en el contexto que nos ocupa parece claro que se alude a este último, a quien hacen clara referencia los primeros dos epítetos mencionados.<sup>28</sup> Se ha afirmado que el epíteto *nb pt* indica que se trata de Re, el dios Sol, y que, por tanto, la ascensión de los particulares es idéntica a la de los reyes y puede tener un destino solar.<sup>29</sup> Pero, por un lado, esta argumentación no se plantea a partir del análisis de la fraseología que nos ocupa en su conjunto, sino que contempla el epíteto en cuestión como un dato aislado. Y por otro lado, como queda dicho (idea 2), no hay nada en los textos y la iconografía de las tumbas privadas que avale explícitamente un carácter solar de la ultratumba no regia en el Reino Antiguo, y el epíteto que nos ocupa, por sí solo, resulta a todas luces insuficiente para extraer una conclusión de tanta trascendencia cultural. Y finalmente, *nb pt* es también un epíteto de Osiris ya en el Reino Antiguo: así se le llama en algunas ocasiones en los mismos *Textos de las pirámides*.<sup>30</sup>

También se ha argumentado que en los textos de la tumba de Iteti, oficial de la VI dinastía, en Saqqara, se concede a este que «transite por los bellos caminos hacia el Campo de las Ofrendas», lo cual, al ser el Campo de las Ofrendas uno de los destinos del rey difunto en los *Textos de las pirámides*, significaría que reyes y particulares tienen los mismos destinos y, por tanto, comparten la misma ultratumba.<sup>31</sup> Sin embargo, una vez más, elementos compartidos no implican identidad absoluta en los destinos de ultratumba. El Campo de las Ofrendas está, como su nombre indica, vinculado a las ofrendas funerarias y es un elemento más, por tanto, de la etiología del ritual de las ofrendas: no tiene nada de extraño, en virtud de lo expuesto en la idea 1, que se trate de un concepto compartido entre reyes y particulares (aunque hay que señalar que, en el ámbito privado, esta es la única mención). Por otra parte, que en los *Textos de las pirámides* el Campo de las Ofrendas constituya una región del cielo nocturno no significa que esta sea su única ubicación posible: la fraseología de la tumba de Iteti, solidaria con la que hemos descrito más arriba, sugeriría más bien que, en este caso, ese Campo se ubicaría en el «occidente», o sea, en un espacio terrestre. El término parece ser más cualitativo («ofrendas») que topográfico.

#### Idea 4

Decíamos que la ausencia de toda alusión a los dioses y a la cosmogonía solar caracteriza los textos funerarios privados del Reino Antiguo. En general, estos textos carecen, en realidad, de cualquier tipo de alusiones mitológicas, en el sentido propio del término, a diferencia de lo que sucede en los *Textos de las pirámides*. Viceversa, los textos

---

<sup>27</sup> Mathieu 2010: 81-82.

<sup>28</sup> Fischer 1992; Mathieu 2011: 82.

<sup>29</sup> Por ejemplo: Smith 2009: 8; Hays 2011: 125.

<sup>30</sup> *Pyr.* 964a<sup>p</sup>, 966-968a<sup>p</sup>. Griffiths 1966: 123.

<sup>31</sup> Smith 2009: 8.



privados presentan un elemento definitorio del que carecen por completo los regios: la autobiografía, la presentación y despliegue del «yo». Esta actitud psicológico-cultural, que está en la base de la aparición de la literatura (entendida en sentido restringido) a partir del Primer Período Intermedio y, sobre todo, del Reino Medio,<sup>32</sup> se opone al arquetipo mítico que presentan los *Textos de las pirámides*.

He aquí, pues, otra diferencia entre el más allá de reyes y de particulares que no es cuantitativa ni depende del *decorum*, sino que es cualitativa y culturalmente esencial. Se trata de la oposición entre lo *referencial*, lo «objetivo», las grandes verdades del universo y de la vida, vehiculadas a través del mito, y lo *auto-referencial*, lo «subjetivo» y personal, lo social, vehiculado a través de la autobiografía. El rey no cuenta con una «autobiografía», porque responde a un arquetipo mítico; su «vida», su destino son los de un dios, se repiten inalterados desde el comienzo de los tiempos y son narrados por los mitos. Por eso, los *Textos de las pirámides* son, en esencia, los mismos de pirámide en pirámide (y, por lo que sabemos, los programas iconográfico-textuales de los templos y rampas funerarios se repetían en gran medida también y eran igualmente estereotipados y de carácter ritual). En cambio, por mucho que la fraseología y los temas se repitan de tumba privada en tumba privada, no hay dos programas iconográfico-textuales iguales entre las tumbas de los particulares, especialmente desde que hace aparición el género autobiográfico, ya que el «yo» del difunto define la concreción arquitectónica, decorativa y ritual de su sepulcro.

Una vez más, es en el Reino Antiguo cuando esa oposición entre lo referencial y lo auto-referencial es más acusada y culturalmente significativa (en el Reino Nuevo, por ejemplo, los reyes incorporarán en sus templos «de millones de años» textos «históricos» y los particulares harán representar en sus tumbas elementos de la mitología de ultratumba). Junto con la solarización, esta es, pues, la otra forma en que, en el ámbito funerario, se expresa durante el Reino Antiguo la oposición ontológica entre el rey-dios y sus súbditos.

## Conclusión

Después de afirmar que «among the Pyramid Texts there were surely texts originally composed for non-royal persons» y que «the *s3h.w* shown performed in Old Kingdom elite tombs were precisely texts from the mortuary literature of which the Pyramid Texts formed part», Hays concluye su artículo de 2011 sentenciando: «Not so the theory of the democratisation of the afterlife»<sup>33</sup>. Expresado así, en términos absolutos, comparto plenamente la aseveración, pero no por las razones esgrimidas por Hays, que me parecen insuficientes, sino por lo que queda expuesto como idea 1 más arriba: no hubo nunca «democratización del más allá», porque, desde el Neolítico, todos los egipcios tuvieron acceso a una vida de ultratumba, según un sistema de creencias en origen universal e igualitario por definición, basado en la inhumación, en las ofrendas alimentarias y en el ritual asociado a ellas. Las razones de Hays resultan insuficientes porque se refieren a los elementos que, en el Reino Antiguo, comparten el mundo funerario regio y el privado, que son justamente los que vienen de antiguo, los originales: el ritual de las ofrendas y las fórmulas mágicas a él vinculadas destinadas a la transfiguración del difunto (*s3hw*).

Pero que el más allá de reyes y particulares en el Reino Antiguo comparta elementos – cosa que, insistimos, es del todo esperable en perspectiva (pre-)histórica – no impide que en esa época hubiera también sustanciales diferencias entre ambos. Al fin y al cabo, ya desde el Predinástico, con la aparición de la jerarquización social y de las primeras jefaturas, las tumbas de las elites y sus ajuares se sofistican en relación con las del resto de la comunidad. Ello comportó, sin duda, también, un grado distinto de sofisticación del ritual funerario.

<sup>32</sup> Loprieno 1996: 43-51; Cervelló Autuori 2016: 82-87.

<sup>33</sup> Hays 2011:130.

Pero mientras que esas diferencias pueden considerarse de grado hasta el inicio del dinástico, ya con las primeras dinastías (desde la II, según J. Kahl,<sup>34</sup> y ya desde la I, en mi opinión<sup>35</sup>) se observa la irrupción de un elemento cualitativamente nuevo en el mundo funerario regio no documentado hasta el momento: el elemento solar, que se acaba plasmando de manera inequívoca y diferencial en la pirámide (contraria a la mastaba-hipogeo) y en las fórmulas solares de los *Textos de las pirámides*. Como ya hemos subrayado, no existe ningún elemento en el programa decorativo y textual de las tumbas privadas del Reino Antiguo que permita sospechar siquiera que las fórmulas solares documentadas en los *Textos de las pirámides* fueran compartidas por reyes y particulares. Y es que, como también hemos indicado, los elementos compartidos por los rituales funerarios de unos y otros no impiden la existencia de elementos específicos en ambos ámbitos (destinos solares, en el regio, y autobiografías, en el privado, por ejemplo). Así, los *Textos de las pirámides* y el ritual funerario regio del Reino Antiguo serían el resultado de la confluencia de dos tradiciones: de un lado, la tradición ancestral, universal y centrada en la noción de transfiguración en *3h* y de revitalización a través de las ofrendas; de otro lado, la nueva tradición solar, reservada a la realeza y paulatinamente implementada desde comienzos del dinástico.

Que las creencias funerarias solares asociadas a la realeza comportaran exclusividad en relación con el rey, o, dicho de otro modo, que el rey tuviera en exclusiva destinos solares de ultratumba (junto a otros posibles), no tiene nada de extraño en términos histórico-religiosos, si consideramos la unicidad del sol: semillas enterradas hay muchas; estrellas en el firmamento, también; pero el sol es el «único del cielo». La solarización de la realeza y la vinculación del rey con el dios Sol era fácil que se expresaran, en origen, en términos de exclusividad. Salvando todas las distancias, y en un contexto histórico y cultural ya completamente distinto, algo parecido sucedió en el Reino Nuevo, con una nueva forma de solarización de la realeza que culminó con el episodio de Amarna. Es cierto que el credo amarniense es universal y afecta a todos los seres humanos, pero no es menos cierto que, en él, el rey se reserva un estatuto y un rol ritual singulares y únicos (*W<sup>c</sup>-n-R<sup>c</sup>*, «Único-de-Re»), como singular y único es el Sol.

No hay, pues, «democratización» del más allá tras el Reino Antiguo, pero sí cambios profundos en las creencias y la conceptualización de la ultratumba. Al final de su artículo, en el resumen de sus planteamientos, Smith sostiene, en polémica con J. Assmann, que «religious change is not necessarily linked to political change».<sup>36</sup> Suscribo esta afirmación si significa que profundos hechos religiosos no pueden ser explicados a partir de puntuales hechos históricos o de manera banal, por ejemplo, argumentando que los particulares «usurpan» o «asumen» prerrogativas hasta el momento regias. Pero «política» y «religión» no son esferas separadas en la dinámica cultural de las sociedades de «discurso mítico-religioso» como Egipto, de manera que los hechos religiosos tienen siempre una dimensión política y los hechos políticos, un alcance religioso. La monarquía faraónica es, a la vez, una institución política y cósmico-mítica, y dioses como Horus, Osiris y Re son, al mismo tiempo, figuras en torno a las cuales se incardinan complejas teologías, mitologías y/o cosmogonías, y las divinidades de la doctrina de la monarquía faraónica y del Estado (Horus y Re intervienen, por ejemplo, en el propio protocolo faraónico, y Osiris y Horus encarnan el principio de la legitimidad dinástica hereditaria): sus funciones «religiosas» y «políticas» no son separables. Desde esta perspectiva, las transformaciones en el orden de lo histórico y en el orden de lo religioso van parejas.

---

<sup>34</sup> Kahl 2007.

<sup>35</sup> Cervelló Autuori 2011.

<sup>36</sup> Smith 2009: 10. Cf. Assmann 2002.

Determinar las causas profundas de los cambios religiosos acaecidos tras la caída del Reino Antiguo es prácticamente imposible. Pero sí que podemos describir los resultados y, en especial, las dos principales novedades que tienen lugar en el ritual funerario. De un lado, en el ámbito de los textos, los *Textos de los ataúdes*, en parte continuación de los *Textos de las pirámides*, asocian el credo solar a los particulares, de manera que los destinos de ultratumba solares pasan a integrarse en una visión nuevamente universal del más allá. El *Libro de los dos caminos*, uno osiriaco y el otro solar, de los ataúdes de El-Bersha es elocuente testimonio de la nueva sensibilidad. Está claro que los *Textos de los ataúdes* responden a tradiciones religiosas diversas, más allá de los cerrados cleros de la capital; tradiciones más eclécticas, en las que se habrían integrado de forma «natural» aspectos del credo solar. De otro lado, en el ámbito de la arquitectura funeraria, si en un primer momento (Reino Medio) la pirámide se mantiene por tradición y por voluntad de actualización, aunque con un esencial replanteamiento de las estructuras interiores con objeto de adecuarlas a las nuevas creencias, en un segundo momento (Reino Nuevo) la pirámide es abandonada y sustituida por el hipogeo, recuperándose así la identidad cualitativa entre la tumba regia y la privada, que había sido una realidad en el predinástico y a comienzos del dinástico, cuando un ritual de carácter universal había determinado la estructura arquitectónica equivalente de una y otra, y había dejado de serlo durante el Reino Antiguo, con la solarización de la monarquía.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, J.P.  
2006. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom [En:] Bárta, M. (ed.) *The Old Kingdom Art and Archaeology*. Praga: Czech Institute of Egyptology-Academy of Sciences of the Czech Republic.
- ASSMANN, J.  
2002. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge (Mass.)-Londres: Harvard University Press (ed. orig. 1996. *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Munich: Carl Hanser).
- BARTA, W.  
1963. *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*. MÄS 3. Berlín: Bruno Hessling.
- BREASTED, J.H.  
1912. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- CERVELLÓ AUTUORI, J.  
2006. Les déterminatifs d'édifices funéraires royaux dans les Textes des Pyramides et leur signification sémantique, rituelle et historique. *BIFAO* 106: 1-19.  
2007. À propos du déterminatif du tronc de pyramide dans les Textes des Pyramides. Sémantique et archéologie [En:] Goyon, J.-Cl.; Cardin, Ch. (eds.) *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*. OLA 150. Lovaina: Peeters. P. 303-311.  
2011. The sun-religion in the Thinite Age: evidence and political significance [En:] Friedman, R.; Fiske, P.N. (eds.) *Egypt at Its Origins* 3. OLA 205. Lovaina: Peeters. P. 1125-1150.  
2016<sup>2</sup>. *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*. El espejo y la lámpara 11. Bellaterra: Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona.  
En prensa. Monumental funerary architecture and ritual landscape in First Dynasty Egypt [En:] Midant-Reynes, B.; Tristant, Y. (eds.) *Egypt at Its Origins* 5. OLA. Lovaina: Peeters. P. 211-229.
- COULON, L.  
2004. Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires : les innovations des Textes des Sarcophages [En:] Bickel, S.; Mathieu, B. (eds.) *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*. BiÉtud 139. El Cairo: IFAO. P. 119-142.
- ELIADE, M.  
1970 (ed. orig. 1949). *Traité d'histoire des religions*. París: Payot.  
1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses, I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. París: Payot.
- [Wb] ERMAN, A.; GRAPOW, H.  
1926-1963. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 7 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs / Berlín: Akademie Verlag.

- FISCHER, H.G.  
1992. The God / Great God, Osiris. *GM* 128: 72-75.
- GRIFFITHS, J.G.  
1966. *The Origins of Osiris*. MÄS 9. Berlín: Bruno Hessling.
- [HL4] HANNIG, R.  
2003. *Ägyptisches Wörterbuch, I: Altes Reich und Erste Zwischenzeit*. Hannig-Lexica 4. Maguncia: Philipp von Zabern.
- HAYS, H.M.  
2011. The death of the democratization of the afterlife [En:] Strudwick, N.; Strudwick, H. (eds.) *Old Kingdom, New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*. Oxford: Oxbow Books. P. 115-130.
- HENDRICKX, S.; VERMEERSCH, P.  
2000. Prehistory. From the Palaeolithic to the Badarian Culture (c. 700.000-4000 BC) [En:] Shaw, I. (ed.) *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press. P. 17-43.
- KAHL, J.  
2007. «Ra is my Lord». *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*. Menes 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- KOEHLER, E.CH.  
2010. Prehistory [En:] Lloyd, A.B. (ed.) *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell. Vol. I. P. 25-47.
- LOPRIENO, A.  
1996. Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories [En:] Loprieno, A. (ed.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Probleme der Ägyptologie 10. Leiden: E.J. Brill. P. 37-58.  
2001. *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris : Cybele.
- MATHIEU, B.  
2004. La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? [En:] Bickel, S.; Mathieu, B. (eds.) *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*. BiÉtud 139. El Cairo: IFAO. P. 247-262.  
2010. Mais qui est donc Osiris? Ou la politique sous le linceul de la religion. *ENiM* 3: 77-107.
- MIDANT-REYNES, B.  
2003. *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. Paris: Fayard.
- MORALES, A.J.  
2015. Text-building and transmission of Pyramid Texts in the third millennium BCE: iteration, objectification, and change. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15: 169-201.  
2016. Vestigios de los Textos de las Pirámides desde la II dinastía [En:] Burgos, L.; Pérez Largacha, A.; Vivas, I. (eds.) *Egiptología. Últimas noticias científicas*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. P. 717-729.
- MORET, A.  
1922. L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire [En:] *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*. Paris: Honoré Champion. P. 331-360.
- SAIED, A.  
2005. Der Sonnenkult und der Sonnengott in der Vor- und Frühgeschichte Ägyptens [En:] Daoud, Kh.; Bedier, Sh.; Abd El-Fatah, S. (eds.) *Studies in Honor of Ali Radwan*. CASAE 34. 2 vols. El Cairo: The Supreme Council of Antiquities. Vol. 2. P. 287-294.
- SETHE, K.  
1908. *Die altägyptischen Pyramidentexte*. Vol. I. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- SMITH, M.  
2009. Democratization of the afterlife [En:] Dieleman, J.; Wendrich, W. (eds.) *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA. <http://escholarship.org/uc/item/70g428wj> (25/10/2016).
- WENGROW, D.  
2006. *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10.000 to 2650 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLEMS, H.  
2008. *Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*. Paris: Cybele.