Heracleópolis Magna, lecturas desde la especulación teológica (II): la purificación en los lagos de la ciudad

Lucía Elena DÍAZ-IGLESIAS LLANOS

El/los lago/s heracleopolitano/s son un hito del paisaje natural, como afloramiento de la capa freática, y de la topografía de culto, por su integración en el santuario de Heryshef. Combinan una posición central en creencias y prácticas religiosas locales con el patronato regio desde los momentos tempranos, lo que condujo a que la especulación teológica hiciera de ellos una lectura simbólica o mítica que la dinastía IX-X ayudaría a asentar en las tradiciones del país.

Heracleopolis Magna, readings from a theological perspective (II): the purification in the lakes of the city
The Heracleopolitan lake/s constitute a significant feature of the natural landscape, welling up from the phreatic surface, and of the cult topography, because of their incorporation into the temple of Heryshef. They held a central position in local religious beliefs and practices and gained early royal patronage. These factors facilitated that the theological speculation made a symbolic or mythic reading of them, which the 9th-10th dynasty would help to establish further in the traditions of the country

Key-words: *Book of Going Forth by Day, Coffin Texts*, *Heracleopolis Magna, Heryshef, temple, mythical notion, purification, rebirth, ritual, sacred lakes*

Heracleópolis Magna fue durante el Periodo Heracleopolitano sede de la dinastía IX/X y capital de Egipto. Su ascenso político estuvo acompañado en el plano religioso por una proyección de la especulación teológica local, basada en la tradición y la topografía locales y plasmada en textos funerarios. De los diversos mito(logema)s compuestos en torno a varios hitos heracleopolitanos, analizaremos el de la purificación en los lagos de la ciudad, pues permite reconocer el valor otorgado por el egipcio a la experiencia, conceptualización y domesticación del medio a través de la palabra, la imagen y sobre todo las nociones míticas. Conjugando el estudio iconográfico de la representación de los lagos en la viñeta del capítulo 17 del *Libro de la Salida al Día* (en adelante, LdSD), efectuado en un trabajo anterior[1], con la lectura de los textos funerarios a tres niveles (mitológico, ritual y funerario) nos acercaremos a la interpretación simbólica del lago asociado al templo de Heryshef.

1. Presupuestos teóricos y metodológicos

Los santuarios egipcios llevaban a cabo una labor de salvaguarda y potenciación constante de las creencias religiosas locales que tenía ma-

* Este artículo se concluyó en el marco del Proyecto de Investigación HUM 2007-63785, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y FEDER.

1. Díaz-Iglesias, 2005.

Fecha de recepción: 15 de enero de 2007 **Fecha de admisión:** 25 de junio de 2007

http://doi.org/10.25145/j.TdE.2009.05.01.15

yor alcance si el círculo cortesano y la Residencia ofrecían su respaldo. Éste pudo ser el caso de Heracleópolis Magna, ciudad ausente de las producciones religiosas del Reino Antiguo y convertida en hito del Más Allá por la literatura funeraria desde que se alza como cabeza política en el Periodo Heracleopolitano.

La especulación teológica egipcia antigua se manifiesta en la constante elaboración de ciclos míticos basados en los siguientes factores interrelacionados: creencias y prácticas religiosas locales; elementos del paisaje natural y la topografía de culto local; herencia cultural común formada por: ideas de base de su civilización, ciclos mitológicos compartidos a nivel nacional, directrices emanadas del estado centralizado... En el caso heracleopolitano, no puede determinarse el origen temporal de las nociones míticas basadas en estos factores, pero más allá de este hecho puntual nos interesa resaltar que la nueva situación política condujo a su plasmación escrita y a su difusión en composiciones religiosas y funerarias, sobre todo en fórmulas de los *Textos de los ataúdes* (en adelante, CT) y capítulos de LdSD.

A la hora de abordar el estudio de los mitos egipcios, partimos de que no existen definiciones ni lecturas unívocas de una construcción cultural tan compleja como es un mito. Optamos por explicaciones flexibles, capaces de dar cabida a la variedad y cambios evidenciados por las fuentes y por el uso del sustantivo en plural, mitos, que se corresponde mejor con la pluralidad de formas, funciones, significados y contextos de aparición de éstos. En sentido amplio, los consideramos formas de reflexionar sobre el medio (natural, social, del Más Allá), las relaciones que se dan entre sus elementos y actores, así como de plasmar las experiencias y las creencias colectivas. La sutileza y complejidad de textos e imágenes donde se insertan los mitos indican que deben relacionarse con una elite instruida, reunida en torno a los templos y la Corte regia y que corresponden al ámbito de la religión oficial.

Se ha resaltado la ausencia en las fuentes anteriores al Reino Nuevo de mitos en el sentido "clásico", entendidos como narraciones desarrolladas y coherentes, con personajes divinos y puestos por escrito con la finalidad específica de ser conservados[2]. Amoldándose a esta definición clásica, la narratividad ha sido considerada la característica básica de los mitos egipcios –Schott, Assmann, Baines[3]. Este presupuesto ha sido rebatido en la última década por autores que, acudiendo a las fuentes mismas, analizan cómo se manifiestan los mitos en ellas y buscan entender su forma y significado dentro de su contexto específico –Bickel, Goebs[4]. Lo que encontramos en las fuentes se ha llamado, entre muchas formas posibles, "mitologemas" o "nociones míticas". Entendemos por tales la información transmitida sobre un estado o cualidad de un dios, una acción o situación ocurrida en la esfera divina, unas relaciones entre personajes divinos que dependen de su posición y funciones o una combinación de estos elementos. En el fondo, los mitologemas remiten a ciertos conceptos generales o problemas centrales de la cultura (cosmogónicos, sociales, escatológicos…) a partir de situaciones y acciones en el mundo de los dioses. Reservaremos el término "mito" para el denominador común o marco general de referencia de varias de estas no-

2. Es la controvertida hipótesis de Assmann (1977), para quien los mitos surgen como interpretaciones sacramentales de los ritos en el Reino Medio. Muchos autores argumentan, frente a él, la presencia de numerosas referencias míticas en TP y textos mágicos del Reino Medio. Aquí no podemos tratar la esfera oral, aunque en ella parecen haberse originado y transmitido los mitos, por la imposibilidad de recuperar este contexto.
3. Baines, 1991 y con matizaciones en 1996 y 1999.
4. Bickel, 1994: 257-283 y Goebs, 2002, cuyos planteamientos guían nuestro estudio.

ciones, que de forma más adecuada quizás podríamos llamar el "ciclo" o el "círculo mítico" ligado a una divinidad, una ciudad….

Los mitologemas se presentan en los textos como afirmaciones míticas variables en forma y extensión, donde abundan metáforas y juegos de palabras para crear asociaciones entre conceptos, objetos y acciones que tiene una similitud formal, de significado o se expresan con términos parónimos u homófonos. Se caracterizan por ser independientes (no están ligados a un único ciclo mítico); polisémicos (contienen uno o varios niveles de significación); flexibles y polifuncionales (pueden aparecer en contextos de uso muy diferentes, adaptando sus enunciados y sus significados a las funciones específicas de éstos).

Desde estas premisas, consideramos que en el análisis de documentos con contenido mitológico debe atenderse en primer lugar a los contextos de uso o almacenamiento y tener en cuenta que cada uno de éstos tiene un medio de transmisión, una finalidad y un público concreto y, por tanto, unos esquemas de discurso y de decoro que limitan el fondo, la forma y el alcance del contenido. En segundo lugar, debe respetarse la polisemia de los mitologemas planteando que pueden existir varios niveles de lectura interrelacionados en la interpretación de las fuentes.

2. Los lagos heracleopolitanos en la literatura funeraria

Entre los mitologemas heracleopolitanos, el de la purificación en los lagos de la ciudad parece alcanzar un notable éxito en las fuentes desde el Primer Periodo Intermedio. La importancia que le asignan los textos funerarios podría corresponderse con un predominio visual en el asentamiento, del estanque asociado al templo de Heryshef, del que dan cuenta los restos materiales y literarios, como expusimos en la primera parte de este artículo[5].

Un lago es un elemento fundamental de todo santuario egipcio por razones mitológicas –representa el caos acuático primordial que el dios local ordenaba– y cultuales –el agua era usada en purificaciones y libaciones– En el caso heracleopolitano, destaca además por: poseer un nombre especial –*sš* junto al más usual *š*[6]–; estar presente en el nombre y el círculo mítico del dios principal *Ḥry-š=f*; configurarse como elemento fundamental sobre el que giran mitologemas y tradiciones locales.

Los estanques sagrados solían estar surtidos por agua de la capa freática que ascendía por capilaridad[7], proceso que los egipcios concebían como un afloramiento del Nuu. Este concepto comprende una dimensión espacial, caracterizada por ser caótica, ilimitada, líquida y oscura, y otra temporal, pues el Nuu precede, rodea y sucede a toda forma de existencia[8]. Designa al elemento preexistente en todas las cosmogonías egipcias, a partir del cual comienza su labor ordenadora el dios creador. Es un elemento inerte, pero que contiene todas las potencialidades para la creación, la destrucción y el renacimiento –del sol, los difuntos…– y que manifiesta su vigor a través de la inundación anual o el agua que mana del subsuelo. La idea de este espacio-

5. Díaz-Iglesias, 2007: 32-39.
6. Geßler-Löhr, 1983: 27, 130-131; Díaz-Iglesias, 2005: véase notas 5, 20 y 21.
7. Aufrère, Bosson, Landes, 1992: § 172.
8. Es omnipresente al rodear y atravesar la tierra, recorrer el mundo inferior (es la contrapartida subterránea del Nilo en la Duat) y bañar el cuerpo de la diosa celeste Nut. Reflexiones en torno al concepto del Nuu y su relación con la crecida del Nilo y los humores del cuerpo de Osiris asesinado en Amenta, Luiselli y Sordi 2003; su papel en PT y CT en Bickel, 1994: 23-31.

tiempo surgió a partir de la conceptualización del fenómeno cíclico de la crecida y es fundamental para entender el significado de los lagos heracleopolitanos en la topografía mítica del Allende y en los ciclos de renacimiento del finado. El mismo dios local Heryshef está relacionado con las aguas, ya sean del lago, de la inundación y en último término del Nuu, por su nombre y su representación en forma de carnero, un animal de reputada fecundidad.

Nuestra principal fuente en este trabajo son dos documentos de contexto y finalidad funeraria: la fórmula 335 CT del Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio y el capítulo 17 LdSD, que reedita la primera y la transmite al Reino Nuevo y al Periodo Tardío. Éstos contienen la mención más extensa a los lagos heracleopolitanos, integrados con una funcionalidad específica en el paisaje del Más Allá. Una traducción de este pasaje fue ofrecida en el artículo anterior y aquí incidiremos en dos rasgos que caracterizan este hito: la dualidad (presente en la propia designación de los estanques como *sšwy ỉpw wrwy ꜥꜣwy ntyw m nn-nsw*) y la noción mítica de la purificación.

Según lo apuntado sobre los mitologemas y el contexto de uso de estas fórmulas, en ellas no se desarrolla un mito de forma continua o narrativa. Se seleccionan las nociones míticas más adecuadas a la finalidad (argumento y función) del texto por un lado y a la secuencia de ritos o de episodios en el Más Allá plasmada en éste por el otro. El argumento común a las nociones invocadas en nuestro texto es el periplo del difunto hacia varios destinos para cumplir diferentes objetivos: al tribunal presidido por Osiris para su justificación; a una capilla de Osiris en el este del cielo para realizar, en calidad de dios joven y activo, los ritos de reanimación y protección del cuerpo de éste (que representa a su padre difunto); al horizonte oriental por donde emerge Atum-Re para identificarse con él y así renacer. La acción se sitúa durante los momentos previos al alba en varias regiones del Más Allá próximas al cielo oriental. El protagonista es el difunto, que va asumiendo diferentes identidades divinas, sobre todo aquéllas que lo asimilan a dioses con carácter solar (Atum, Re, Horus, Harendotes…), aunque de forma implícita también subyace el deseo de recibir el mismo tratamiento dispensado a Osiris y de identificarse con él.

Una de las paradas del viaje es la de los lagos heracleopolitanos, donde el difunto se baña para alejar y destruir las impurezas o el mal presentes en él. Si el tema de la purificación de las faltas por medio del agua es la finalidad explícita según el texto, las glosas concretan el simbolismo de la acción[9]. Ésta ocurre en un momento fundamental del ciclo vital –cuando el cordón umbilical es cortado y el neonato es lavado– indicando que se ha producido un nuevo nacimiento o renacimiento del difunto. Las nociones míticas de purificación del mal y renacimiento en Heracleópolis Magna están expresadas a partir de diferentes lenguajes que se refuerzan mutuamente: en los textos, a partir de enunciados directos, metáforas más encubiertas y los diferentes nombres de los lagos locales; en las imágenes de las viñetas de LdSD, a través de los símbolos de fecundidad, eternidad y renacimiento solar.

9. Recordemos los enunciados de CT 335 ya traducidos en el primer artículo (Díaz-Iglesias, 2005: 34 y n. 13-14), incluyendo las glosas de BH1Br canonizadas en LdSD 17:

> "Mi mal ha sido destruido y mi conducta errónea ha sido alejada. ¿Qué es esto? Esto significa que su cordón umbilical ha sido cortado en su nacimiento. Todo mal que estaba en mí ha sido rechazado. ¿Qué es esto? Esto significa que yo he sido purificado el día que he sido traído al mundo. Yo me purifico en los dos grandes y magníficos lagos que están en Heracleópolis Magna y en los que han sido lavadas las ofrendas de los *rejyt*, para ese gran dios que está en ella (la ciudad). ¿Quién es él? Él es Re en persona".

En los textos, el nombre de uno de los estanques, *š n*(*y*) *ḥsmn*, remite a una sustancia, el natrón, utilizada en la purificación de cadáveres y de sacerdotes ritualistas. Con las denominaciones también usadas en referencia a los lagos del tipo *mwt ḥḥ, ḥḥ, wtt ḥḥ*, se resaltan algunas características del Nuu: contenedor de vida en estado latente y fuerte potencia fecundante (en el caso de "Madre" y "Semilla de Millones o Infinidad"), elemento caótico de los orígenes (en el caso de "Infinitud" = falta de límites). La versión de la fórmula en LdSD añade una nueva dimensión a los lagos; al utilizar junto a su nombre el determinativo de dios, éstos se divinizan en un proceso que analizamos en el artículo precedente.

En las imágenes, su representación busca crear nexos entre la personificación de los estanques y las aguas primordiales, aguas en las que se manifiesta el creador la Primera Vez y que tienen un poder regenerador fundamental para que el difunto renazca en el Más Allá. Esto explicaría la elección en la imagen de LdSD 17 de figuras de fecundidad, ondas surcando sus cuerpos, colores asociados al renacimiento (azul y verde) en cuerpos y pelucas, cañas *renepet* que connotan la idea de eternidad y el ojo de halcón emplumado con el que se representa al dios sol, o al difunto digno de veneración, o a una síntesis de ambos (fig. 1).

Figura 1: Representación de los lagos heracleopolitanos en la viñeta del LdSD 17 según pLondon BM10470, dinastía XIX (Geßler-Löhr, 1983: Abb. 46)

3. La pluralidad de niveles de lectura

A la luz de las características teóricas de los mitologemas, sobre todo lo referido a su polisemia y multifuncionalidad, aplicaremos a las composiciones que guían este estudio la metodología para analizar CT de H. Willems. Éste considera que en aquellas fórmulas con una componente litúrgica pueden existir tres niveles de lectura[10]:

- Un nivel ritual, formado por la secuencia de gestos y de recitaciones religiosas, realizadas en la tierra por los sacerdotes para el difunto[11].

- Un nivel mitológico, compuesto por los mitologemas que dan significado a las actividades de culto anteriores, utilizando un precedente o modelo mítico tomado del mundo de los dioses. La correlación entre los dos niveles semánticos, el nivel de las acciones de culto en el mundo de los seres humanos y el nivel de los acontecimientos míticos en la esfera de las divinidades, se establece por asociaciones de conceptos y juegos de palabras en un proceso llamado por Assmann interpretación sacramental (*sakramental Ausdeutung*)[12].

- Un nivel funerario (*funeräre Akzeption*), que incluye aspectos de los dos niveles anteriores. La diferencia estriba en que los ritos son realizados ahora en el Más Allá por el difunto, con-

10. Sobre todo en 1988, 1996, 1998 y 2001.
11. La relación con los ritos terrestres no implica que estos textos fueran usados íntegra o literalmente como liturgias, pues se readaptan los contenidos al ámbito funerario. Definiciones y diferencias entre liturgia y literatura funeraria en Assmann, 2000: 28-37; Assmann, 2003: 359-378.
12. 2000: 87-91; 2003: 504-508, 513-514, retomado por Willems, 2001: 363-368.

vertido él mismo en ritualista que oficia para un dios[13].

Desde esta perspectiva consideramos que nuestro pasaje puede reflejar rituales en la tierra y el Más Allá enmascarados como situaciones míticas que protagonizan los dioses o el difunto divinizado. Para facilitar la interpretación comenzaremos analizando el nivel mitológico, los argumentos míticos enunciados en el texto (3.1), para tratar después el nivel ritual, los ritos puestos en escena en el ámbito terrestre (3.2), y concluiremos con el nivel funerario, la proyección del ritual al otro mundo (3.3).

3.1. El argumento mítico: la purificación y el renacimiento

El mitologema compuesto por la purificación de las faltas a través del agua de los lagos heracleopolitanos y el renacimiento subsiguiente del difunto tiene como referente mítico dos modelos complementarios y no excluyentes. Llamaremos al modelo más explícito "solar", puesto que sirve para asimilar al finado con Re e insertarle en su ciclo de renacimiento diario. El menos explícito es el "osiriano"[14] y pretende eliminar las faltas cometidas por el muerto y prepararle para la sesión judicial que conducirá a su justificación. Siguiendo el mecanismo típico de explicación de conceptos religiosos en Egipto, se integran así dos puntos de vista para ilustrar un mismo episodio y lograr un fin común: que el difunto adquiera un nuevo estatus (renacido y sin mácula) en el Más Allá y logre la victoria sobre la muerte.

La vertiente solar viene marcada por la presencia de Re en Heracleópolis Magna, según nos informa el propio texto funerario, una de sus glosas y el signo ojo emplumado + óvalo en la interpretación de este elemento que propusimos de la viñeta LdSD 17[15]. Este dios se somete, según creencias transmitidas desde los TP, a un baño purificador y (re)vivificador diario en determinadas extensiones de agua antes de salir por el horizonte oriental, como los Lagos o Campos de Iaru y de la Duat; de manera análoga, el protagonista del texto funerario analizado se lava en los estanques de Nen-nesu y una vez se ha purificado y ha renacido, continúa su camino por el Allende, reproduciendo el recorrido del sol hacia las puertas del cielo oriental y el nuevo día. Esta identificación entre el finado resucitado y digno de veneración y el dios primordial y creador podría simbolizarse mediante la imagen del ojo emplumado + óvalo en la viñeta de LdSD 17.

Sin duda, los espacios acuáticos del Más Allá son un entorno privilegiado para la purificación y el renacimiento del difunto a una nueva forma de existencia porque su agua procede del Nuu. Dado que éste es entendido como el horizonte de pasado, presente y futuro de la creación, constituye a la vez una amenaza y una necesi-

13. La idea de *funeräre Akzeption* es diseñada por Assmann para referirse al uso secundario que los difuntos hacen de los Libros del Más Allá en la otra vida (su uso principal sería la recitación en la tierra como liturgias), citado por Willems, 1996: 285, n. 1662.

14. El binomio solar/osiriano frente a heliopolitano/abidiano refleja la idea de "comunidad de tradiciones" frente a la de enfrentamiento intelectual entre escuelas teológicas. Esta última deriva de los trabajos de Breasted o Kees, pero parece más una proyección de nuestras concepciones sobre un estado de rivalidades teológicas y políticas, que de un panorama de convivencia de ideas (Willems, 1996: 305, n. 1825).

15. Díaz-Iglesias, 2005: 61-64.

dad para el ser[16]. En la medida en que todo lo que existe está sometido a un proceso de deterioro, la regeneración pasa porque el ser se sumerja en el no-ser del que fue creado en la Primera Vez[17] y se repita el proceso de creación. Los nombres concedidos a los lagos de Heracleópolis Magna y su representación como figuras de fecundidad cobran pleno sentido si los relacionamos precisamente con el Nuu y la potencialidad de vida que está implícita en el agua.

El segundo modelo de la purificación tiene un "sabor osiriano", al equipar al difunto con el dios del Más Allá e introducir los mitologemas de la justificación ante el tribunal[18], la protección del cuerpo del dios en la vigilia nocturna y la momificación. El baño ritual participa aquí del concepto más amplio de pureza física y moral del individuo, requisitos imprescindibles para toda incursión en el terreno de lo divino en cualquiera de sus ámbitos sobre la tierra, el cielo o el inframundo y para superar varias pruebas y moverse con libertad en el otro mundo. En CT, el rechazo de las malas acciones del difunto no se hace efectivo mediante su negación, que es la forma adoptada en el Reino Nuevo, sino a través de su eliminación, simbolizada en el baño en lagos del Más Allá. La purificación por inmersión en agua es una metáfora muy visual, que en ocasiones se rediseña en clave mitológica como una navegación o procesión en barca por un lago o canal[19]. También se presenta como una petición del finado a uno o varios dioses para que su mal sea erradicado[20] o un acto de autolimpieza[21], sin que medie la presencia del elemento líquido. Ya en el Reino Nuevo, la confesión negativa en el llamado "juicio al difunto" será el mecanismo liberador de faltas, pero la convergencia o trasvase entre imágenes de LdSD 17 y 125 delata una semejanza de conceptos en torno a los temas abordados por estos dos capítulos: purificación, justificación y renacimiento.

En la vertiente de la purificación próxima al ciclo mítico osiriano también se incluyen menciones de lagos en los que un dios lava al difunto como parte de los ritos de momificación[22]. La correspondencia de estos actos se halla en los ritos de purificación del cuerpo y las libaciones efectuados en la sala del embalsamamiento por sacerdotes que adoptan el papel de Anubis.

3. 2. La purificación como eje de acciones rituales en la tierra

A través de la interpretación sacramental, el mitologema de la purificación en el mundo de los

16. Hornung, 1987: 115-119.
17. La relación entre el nacimiento del difunto y el Nuu aparece en los principales *corpora* de literatura funeraria: PT 211, §132 c; PT 222, § 207 b-c; PT 486, § 1039; CT IV, 182 i-k [334]; LdSD 15 (15 A1, a § S 4; 15 A2, a § S 2, b § S; 15 A3, a § S 6; 15 A4 § S 1; 15 B5 § S 1 en la edición de Allen, 1974).
18. Simbolizada por el saludo a los magistrados que lo presiden: CT IV, 252/253 c -272 c [335] = LdSD 17 § S 13.
19. Willems, 1996: 175; Willems, 2001: 297-298, n. 178 y 179.
20. La purificación del difunto es encargada en CT I, 144b-d [36] y 147b [37] a las dos diosas Grandes en Magia; en CT IV, 252/3 c- 256/7 c [335] = Urk. V, 41, 8 al séquito del Osiris-juez, en CT I, 181 b-g [44] a los magistrados que presiden el tribunal.
21. E.g. CT IV, 49, j-l [296]; IV, 60 o-p [306].
22. Lago de Agua Fresca/Firmamento en CT IV, 374 b -375 a [345] y IV, 377 b-c [346]. El mismo lugar se menciona junto al Lago de la Vida en CT VI, 391 f-g [761] pero el actor es el difunto. Dentro del modelo osiriano es interesante señalar que desde los TP está presente la idea de que el líquido usado en purificaciones para rejuvenecer al monarca y en libaciones equivale a los humores emanados del cadáver de Osiris y al agua de la inundación (PT 436, § 788 a-b; 455, § 848 a-b; 536, § 1291; 553, § 1360 a-b; 667 A, § 1944; 676, § 2007 a-b). Para la relación de Osiris con el agua de la crecida en PT y CT véase Centrone, en Amenta, Luiselli y Sordi, 2003: 356-359.

dioses y los difuntos funciona como precedente mítico o medio para proyectar al Más Allá acciones rituales que tenían lugar en la tierra, en diferentes situaciones cultuales o críticas. Lo encontramos en los siguientes contextos: el baño del recién nacido; los ritos funerarios y el culto mortuorio (abluciones del cadáver en la sala del embalsamamiento, Apertura de la Boca, libaciones sobre mesas de ofrendas); la limpieza de los oficiantes encargados de estos rituales o la liturgia diaria en los templos (abluciones de sacerdotes, baño de las imágenes divinas, purificación de ofrendas)[23]. En realidad, las abluciones, junto con las fumigaciones con incienso y la purificación con natrón, constituyen el preludio de toda celebración egipcia.

De cara a la interpretación ritual de CT 335 y LdSD 17, el contexto cultual que más nos interesa atañe tanto a los receptores como a los actores de los ritos de tipo funerario y mortuorio. Recordemos antes los pasajes en los que se plasman estos aspectos en las dos composiciones funerarias:

> Que sea rechazada mi infracción. Que sean borradas mis faltas. Que sea alejada la injusticia de la que yo he sido víctima. Porque yo me he bañado/purificado en esos dos grandes y magníficos lagos que están en Heracleópolis, en los que son lavadas/purificadas las ofrendas de los *rejyt*[24].

> Mi mal ha sido destruido y mi falta ha sido alejada. *¿Qué es esto? Esto significa que el cordón umbilical de N ha sido cortado*. Todo mal que estaba en mí ha sido aniquilado. *¿Qué es esto? Esto significa que yo he sido purificado/bañado el día de mi nacimiento*. Yo me purifico (o purificaré) en esos dos grandes y magníficos lagos que están en Heracleópolis Magna, el día de las ofrendas de los *rejyt* a ese gran dios que está en ella (la ciudad)[25].

En el caso del receptor de estos ritos, la limpieza y fumigación del difunto debe considerarse un acto pasivo, realizado por sacerdotes sobre un cuerpo inerte durante la momificación. En consecuencia, la interpretación mitológica de este acto asimilará al finado con el propio Osiris. El uso de construcciones verbales pasivas (del tipo *wʿb=tw=i*, "yo soy purificado") en algunos documentos que transmiten CT 335 y LdSD 17 conviene a esta idea de la purificación pasiva, así como la presencia en uno de los lagos de Heracleópolis Magna de natrón, sustancia utilizada para deshidratar cuerpos. En el caso del actor de los ritos funerarios, la purificación reviste un carácter activo. Es efectuada por los sacerdotes antes de entrar en la sala del embalsamamiento –identificada en el plano mítico con la morada de Osiris– para recomponer el cuerpo del difunto, asimilado al dios que preside el Más Allá. El prototipo mitológico para el oficiante es alguno de los dioses que participan en la vigilia nocturna de Osiris (*Stundenwachen*)[26].

23. Blackman, 1925 analiza diferentes categorías de purificaciones; Altenmüller-Kesting, 1968, estudia la purificación vinculada al culto funerario y al ritual de los templos; Buzov en Amenta, Luiselli y Sordi, 2003: 273-281, examina las purificaciones después de la muerte y su asociación con el renacimiento y la inmortalidad. Entre las abluciones de los sacerdotes antes de entrar en los templos es significativo un pasaje de CT donde el difunto se baña en el Lago de Natrón para penetrar en el santuario de Heryshef (V, 257 a-i [420]).
24. CT IV, 208/209 c - 212/213 b, basado en T1Cb, traducción según Carrier, 2004: 808-811.
25. LdSD 17 a § S 7, basado en pLondon BM 9900, traducción según Allen, 1974: 28.
26. La vigilia nocturna –*Stundenwachen*– es un ritual que adquiere su forma en el Reino Medio (a partir de las ceremonias de preparación del cuerpo en el Reino Antiguo) y perdura hasta el final de la época faraónica. Consta de actos que durante la noche previa al enterramiento cierran el ritual de embalsamamiento y su foco de atención es el cuerpo del difunto. El nombre del rito procede de la división del tiempo en horas que se encomienda a un dios para que proteja el cuerpo del finado frente a los ataques de sus enemigos y le conduzca a una nueva vida: Assmann, 1977: *LÄ* VI, 104-105; para su papel en CT véase Assmann, 2003: 389-413 y Willems, 1988: 139-159; Willems, 1996: 382-385; Willems, 1997: 358-359.

Esta versión podría explicar el uso de formas verbales activas en nuestras fórmulas (del tipo *wꜥb=i*, "yo me purifico, pueda yo purificarme, yo voy a purificarme"… *wꜥb n=i* "yo me he purificado") en las que el hablante afirma haberse lavado él mismo con agua de los estanques. También cabría encajar aquí la presencia de natrón en uno de los lagos, en tanto que agente limpiador de ritualistas.

3.3. Ritos funerarios proyectados hacia el Más Allá

El nivel funerario de lectura (*funeräre Akzeption*) trata de aunar la idea de las purificaciones activas y pasivas y explicar por qué un individuo se enterraba con una composición como CT 335 o LdSD 17. Se trata de analizar la finalidad del texto en su contexto funerario y entender la importancia que para el difunto y propietario del documento en cuestión reviste perpetuar en el Más Allá los rituales efectuados en la tierra.

En el otro mundo el finado se equipara con Osiris, pero a la vez asume un nuevo papel al convertirse en ritualista. Él es quien efectúa el baño por sí mismo (es un "muerto activo") y, una vez renacido e inmaculado, supera todos los obstáculos y continua el camino hacia la morada de su padre divino difunto (Osiris) y el horizonte oriental[27]. En el primer lugar intenta, como sacerdote, proteger al dios y reanimar su cuerpo durante la vigilia nocturna[28]. Espera que Osiris, al resucitar, ordene que se hagan los mismos actos en su beneficio. Para participar en este velatorio el finado debe estar purificado e iniciado en el Más Allá, dos requisitos presentes en los ritos ejecutados en la tierra[29] y que relacionamos en nuestro texto con el baño y la exhibición de conocimientos del mundo divino. En el segundo lugar, atraviesa las puertas del cielo siguiendo los pasos de Re para equipararse a él y entrar en su ciclo de renacimiento diario.

La interpretación funeraria muestra que algunas fórmulas grabadas en contextos funerarios servían para actualizar el ritual realizado por sacerdotes en beneficio del finado en el plano terrestre por un lado, y por el hijo (Horus) en beneficio de su padre muerto (Osiris) en el plano ideal y mitológico por el otro. Al trasladar todas las acciones al Más Allá pretendían promover un ciclo de resurrección eterno: el difunto es revivido primero por un dios en el papel de padre muerto; con su nuevo estatus de joven renacido y sin mancha, asume la dirección de

27. Secuencias paralelas a las de nuestro pasaje en CT I, 129 a-134c [35] con la purificación del difunto que acude a la morada de Osiris en el Lago del Chacal y los Lagos de los Habitantes del Más Allá; CT I, 256 -257 [61] en el Lago de Agua Fresca.

28. Este deseo viene confirmado en nuestra fórmula por estos factores (Willems, 1988: 156, n. 131; Willems, 1996: 167-168, 321-322):
    a) El difunto aspira a ser convertido en uno de los siete espíritus que siguen al Señor de los nomos (CT IV, 252/253 c – 272 c [335]), personajes con funciones judiciales (forman un tribunal divino) y defensivas (participan en el Stundenwachen).
    b) Algunas nociones míticas pueden asociarse con ritos en la sala del embalsamamiento: extinción de antorchas al amanecer –CT IV, 232/233 a –242/243 c [335]–, eliminación de enemigos –IV, 254/5 a- 262/3 a [335]; 282/3 b-284/5 a [335].
    c) Episodio del abrazo entre Re y Osiris en Mendes que simboliza el renacimiento de ambos –CT IV 276/7 a-281/2 c [335].
    d) La superación de la crisis de la muerte en la vigilia se enmascara en el argumento mítico de la coronación de Osiris como rey del Más Allá y de su hijo Horus como monarca en la tierra, actos presentes en una glosa –CT IV, 193 e-f [335] según BH1Br.

29. Willems (1997) aborda el significado de la purificación de embalsamadores y difuntos.

los rituales funerarios para su padre quien le compensa actuando en su beneficio[30].

4. La purificación como mitologema asociado a Heracleópolis Magna

El binomio lagos heracleopolitanos y purificación ritual (limpieza, renacimiento y justificación) se integró en las creencias religiosas, caló en la mentalidad de quienes componían textos funerarios y fue plasmado a partir del Reino Nuevo en estelas e inscripciones grabadas en las paredes de tumbas. En éstas se menciona uno o dos estanques en contextos ligados a la momificación, renacimiento y vida en el Más Allá.

Así, en la estela Louvre C 66 de finales de la dinastía XVIII se enuncia entre los deseos para que el difunto viva placenteramente en el Otro Mundo:

ḏꜣy=k r w-pḳr, ỉr=k wꜥb m š n mꜥt (sic)[31]*, sꜣḥ*[ꜥ] *tw ỉnpw ḏs=f*[32]

Puedas tú viajar a U-Poquer, puedas tú hacer la purificación en el Lago de Mat, pueda Anubis en persona embalsamarte (literalmente consolarte).

La mención al Lago de Mat se enmarca entre referencias a rituales y episodios del ciclo mítico de Osiris y la purificación pasiva –el viaje a Abidos; las labores de recomposición del cadáver–. En TT 57, de época de Amenhotep III, el lago reaparece ligado a este mismo episodio con enunciados similares:

ỉry=k ꜥbw m š n mꜥꜣt, sꜣḥ tw ỉnpw ḏs=f[33]

Puedas tú efectuar la purificación en el Lago de Maat, pueda Anubis en persona momificarte.

Encontramos la misma idea dentro de una fórmula de ofrendas que retoma la dualidad de los lagos, convertida por CT 335 y LdSD 17 en una característica de la topografía mítica de la ciudad:

wrḥ […] *n=f* [*m*]*ḏwt, ỉr=f wꜥb m š n*(*y*) *ḥsmn, swꜥb=f m š n*(*y*) *mꜥꜥt (sic), ḳmd ꜣst nbt-ḥwt, sꜥḥ sw ỉnpw ḏs=f*[34]

Pueda él ser ungido con el aceite [m]edut, pueda hacer una purificación en el Lago de Natrón, pueda hacerse purificar en el Lago de Maat, puedan Isis y Neftis lamentarle, pueda Anubis en persona embalsamarle.

La siguiente inscripción de un ataúd incluye entre los deseos augurados al difunto:

30. Son los participantes del ritual funerario los que ponen el mecanismo en marcha durante el enterramiento y lo refuerzan con las celebraciones periódicas en la necrópolis. La idea de ciclo de resurrección eterno es enunciada por Willems (1996: 285-286, 310-311, figs. 79 y 82; 1997: 365-368) quien indica que sirve para entender el trasfondo mitológico de las secuencias de fórmulas y decoración de los ataúdes del segundo y tercer cuarto de la dinastía XII (la mayoría de los ejemplares que han transmitido CT 335 se encuadran entre los reinados de Senuseret I y Amenemhat III).

31. La disparidad en las grafías del Lago de Maat (*š n mꜥꜣt*) es corriente en documentos posteriores a CT, pero la mayoría de los autores transliteran *š n mꜣꜥt*, sin respetar la grafía del topónimo.

32. Geßler-Löhr, 1983: 224; Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 319, NR. 4.1.7. Los mismos deseos son formulados en Leiden K 9 (*KRI* I, 361, 15 = Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 320).

33. Para la primera proposición ver *Wb*. Belegstellen, II, 46, 7 y Geßler-Löhr, 1983: 224, n. 779; secuencia completa en Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 300, 320, NR 5.2.2.

34. Estela de Viena Nr 102; la parte de los lagos es recogida por Geßler-Löhr, 1983: 224, n. 777; Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 578-579, N.R. 8.4.1. ofrece la secuencia completa pero señala que el Lago de Maat se halla en Heliópolis (579, n. 395).

swr=k mw (m) š/mr n mꜣꜥ (sic), sꜥḥꜥ tw ỉnpw ḏs=f[35]

Puedas tú beber agua (del) lago/canal de Maa y pueda Anubis en persona hacerte levantar.

Beber del agua de un lago o de la crecida implicaba consumir un líquido regenerador y la posibilidad de que el muerto participara en la renovación de la vida anual[36].

Una variante de la purificación aparece en la tumba de Rejmire de época de Amenhotep II, en la que la limpieza con incienso (*snṯr*) pretende dotar de un nuevo estatus divino (*nṯr*) al difunto:

hꜣy=k wꜥb=k m š n ḥsmn, snṯr=k tw m š (n) mꜥꜣt[37]

Puedas tú descender para purificarte en el Lago de Natrón, puedas tú incensarte (literalmente: "hacerte divino") en el Lago de Maat[38].

La mesa de ofrendas de un sacerdote de Heryshef hallada en su tumba en Abusir el-Malaq representa mediante imágenes las dos nociones míticas asociadas a los estanques[39]. En su superficie, aparecen los Lagos de Maat y Natrón enmarcando una escena de libación efectuada por un sacerdote sobre un *ba*, junto a dos sicomoros (fig. 2). El simbolismo de purificación y renacimiento asociado a los lagos conviene al uso ritual de este tipo de objetos, sobre los que se vertían libaciones durante el culto a los difuntos.

Figura 2: Escena de los lagos heracleopolitanos en la mesa de ofrendas Berlín 17038 (Geßler-Löhr, 1983: 225, Abb. 47)

Por último, en ocasiones y aunque no se mencionen los estanques, la idea de la limpieza ritual sigue ligada a Heracleópolis. Este pasaje reclama entre los beneficios que el difunto disfrutará en la barca de Re la purificación moral, simbolizada mediante el alejamiento de las faltas:

šsp n=k ꜥꜣbt m ḏdw, wḫꜣ ḏwt=k m nn-nsw, sꜥḥ ṯw ḏhwty m nfr=f, smn n=k wnwt tp=k…[40]

Recibe tú ofrendas en Djedu, rechaza tu mal en Heracleópolis Magna, pueda Djehuty ennoblecerte con su bondad, pueda la serpiente Unut hacer firme para ti tu cabeza…

Una idea similar se repite en LdSD 125 cuando después de recitar los pecados que el muerto afirma no haber cometido, resume su estado de pureza con esta frase: "yo soy puro, (repetir cuatro veces). Mi pureza es la pureza de este gran Fénix que está en Heracleópolis…."[41]. De manera análoga a los lagos de Heracleópolis Magna, el juicio al difunto se convierte en el lugar de la liberación de las malas acciones, es decir, de purificación y renacimiento[42].

35. Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 300.
36. Aufrère, Bosson, Landes, 1992: § 173.
37. Geßler-Löhr, 1983: 224; Assmann, Bommas y Kucharek, 2005: 320.
38. Otra posible referencia en TT 158: *hꜣy=k <r> mr=k mꜣꜥt*, "puedas tú descender al Lago de Maat", Assmann, Bommas, Kucharek, 2005: 321.
39. Berlín 17038. Geßler-Löhr, 1983: 225, Abb. 47.
40. CT I, 210 c-f [47].
41. 125 a § S 3.
42. En un próximo artículo que se publicará en esta revista analizaremos la relación iconográfica y conceptual entre LdSD 17 y 125.

Conclusión

El análisis de las imágenes y composiciones funerarias centradas en torno a los lagos heracleopolitanos ejemplifica el proceso de recreación teológica de un elemento del paisaje, que es redimensionado desde el medio local hacia la esfera de la topografía mítica. Este proceso se engloba en una estrategia más amplia de domesticación y búsqueda de significado de elementos que por naturaleza y origen son caóticos, al asignarles un nombre, representarlos e integrarlos en la esfera de los mitos. Este estudio también incide en los factores que intervienen en la continua elaboración y modificación de los mitologemas y que son de orden: cronológico-cultural –las nociones míticas poseen una dimensión histórica dado que su introducción, modificación o uso preferencial puede relacionarse con procesos sociopolíticos, cambio de valores, nuevas corrientes en la especulación…–; topográfico o espacial –éstas se inspiran en un rasgo del paisaje natural o construido local–; funcional –la finalidad del documento determina la elección de los argumentos míticos, el modo de presentarlos, el significado o significados a los que se da prioridad y la asociación con otros nociones míticas–. El método que respeta la polivalencia y polifuncionalidad de los mitologemas en los textos funerarios es su interpretación a tres niveles interrelacionados (mitológico, ritual y funerario), aquí efectuada siguiendo el modelo propuesto por H. Willems.

Bibliografía

Allen, T.G.H.

1974 *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptian Concerning the Hereafter as Expressed in their own Terms*. (*SAOC* 37). Chicago.

Altenmüller-Kesting, B.

1968 *Reinigunsriten im Ägyptischen Kult*. Hamburg.

Amenta, A.; Luiselli, M.M.; Sordi, M.N.

2003 *L'Acqua nell'Antico Egitto: vitta, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15-18, 2003*. (*Egitto Antico* 3). Roma.

Assmann, J.

1977 Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *GM* 25: 7-43.

2000 *Images er Rites de la Mort dans l'Égypte Ancienne, l'apport des liturgies funéraires*. Paris.

2003 [2001]: *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*. Paris.

Assmann, J.; Bommas, M.; Kucharek, A.

2005 *Altägyptische Totenliturgien, Band 2. Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches. (Supplemente zu den Inschriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophischen historische Klasse* 17). Heidelberg.

Aufrère, S.H.; Bosson, N.; Landes, C.

1992 *Portes pour l'au-delà: l'Égypte, le nil et le "champ des offrandes": catalogue de l'exposition*. Paris.

Baines, J.

1991 Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record, *JNES* 50, 2: 81-105.

1996 Myth and Literature, en Loprieno, A. (ed.): *Ancient Egyptian Literature: history and forms*, (*PrAeg* 10), Leiden, New York, Köln: 361-379.

1999 Prehistories of Literature: performance, fiction, myth, en Moers, G. (ed.): *Definitely: Egyptian Literature – Proceedings of the symposion "Ancient Egyptian literature: history and forms", Los Angeles, March 24–26, 1995*, (*Lingua Aegyptia. Studia Monographica 2*), Gottingen: 17-41.

Bickel, S.

1994 *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. (*OBO* 134). Freiburg, Göttingen.

Blackman, A.W.

1925 Purification, en Hastings, J. (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: X, 476-482.

Carrier, C.

2004 *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien (translittération et traduction intégrale)*. Monaco.

Díaz-Iglesias Llanos, L.E.

2005 Commentary on Heracleopolis Magna from the theological perspective (I): the image of the local lakes in the vignette of chapter 17 of the *Book of the dead*, *Trabajos de Egiptología. Papers on Ancient Egypt* 4: 31-106.

Geßler-Löhr, B.

1983 *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel, ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten ägypten*. (*HÄB* 21). Hildesheim.

Goebs, K.

2002 A functional approach to Egyptian Myth and Mythemes, *JANER* 2: 27-59.

HORNUNG, E.
1987 L'Égypte, la philosophie avant les Grecs, *Les Études Philosophiques* 2-3 (= *L'Égypte et la philosophie*), 113-125.

WILLEMS, H.
1988 *Chests of Life, A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. (*MVEOL* 25). Leiden.
1996 *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): A case study if Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*. (*OLA* 70). Leuven.
1997 The Embalmer embalmed, remarks on the meaning of the decoration on some Middle Kingdom Coffins, en Dijk, J. Van (ed.): *Essays on Ancient Egypt in honour of Herman Te Velde,* (*Egyptological Memoirs* I), Groningen: 343-372.
1998 Anubis as a judge, en Clarysee, W. *et alii* (eds.): *Egyptian Religion the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, (*OLA* 84), Leuven: 719-743.
2001 The social and ritual context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom, en Willems, H. (ed.): *Social Aspects of Funerary Cult in the Egyptian Old and Middle Kingdoms: Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, (*OLA* 103), Leuven: 253-372.

Trabajos de Egiptología

Papers on Ancient Egypt

Número 5/1
2009

Actas

III Congreso Ibérico de Egiptología
III Congresso Ibérico de Egiptologia

Editores
Miguel Ángel Molinero Polo
Covadonga Sevilla Cueva

Editor

Miguel Ángel Molinero Polo
Universidad de La Laguna

Consejo Editorial

Antonio Pérez Largacha
Universidad de Castilla-La Mancha

José-R. Pérez-Accino
Birkbeck, Universidad de Londres

Covadonga Sevilla Cueva
Universidad Autónoma de Madrid

Comité Científico

Josep Cervelló i Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona

Mª José lópez Grande
Universidad Autónoma de Madrid

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona

Mª Carmen Pérez Die
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Ester Pons Mellado
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

José M. Serrano Delgado
Universidad de Sevilla

Colaboradores Editoriales

Linda Steynor
English editorial assistant

Hervé Mouriacoux
Assistant éditorial pour la langue française

Trabajos de Egiptología está producida por *Isfet. Egiptología e Historia*
c/ Blanco 1, 2º
38400 Puerto de la Cruz
Tenerife-Islas Canarias
España

Maquetación: Proyecto Limón

© Autores de los artículos aparecidos
y Consejo Editorial de *Trabajos de Egiptología - Papers on ancient Egypt*

Depósito Legal: TF-2302-2009
ISSN: 1695-4750

Imprime: Gráfica Los Majuelos, S.L.L.
imprenta@graficaslosmajuelos.com
Tfno.: 922 31 14 55

Comité Científico
III Congreso Ibérico de Egiptología
III Congresso Ibérico de Egiptologia

Miguel Á. Molinero Polo
Universidad de La Laguna
Presidente del Comité Organizador del III Congreso Ibérico de Egiptología
Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

Josep Cervelló Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona
Presidente del Comité Organizador del II Congreso Ibérico de Egiptología

José Manuel Galán Allué
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Director del Proyecto Djehuty, Luxor, Egipto

Mª Helena Trindade Lopes
Universidad de Lisboa
Directora de la Misión Arqueológica Portuguesa en Menfis

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona
Director de la Misión Arqueológica de Oxirrinco

Antonio Pérez Largacha
Universidad de Castilla - La Mancha
Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

José Ramón Pérez-Accino
Birkbeck College, University of London
Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

Mª. Carmen Pérez Díe
Museo Arqueológico Nacional
Directora de la Misión Arqueológica Española en Heracleópolis Magna, Egipto

Covadonga Sevilla Cueva
Universidad Autónoma de Madrid
Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología