

Reyes que son dioses y dioses que eligen a los reyes

La relación entre divinidad y realeza en Egipto y Mesopotamia durante el III milenio



Universitat
Oberta
de Catalunya

Trabajo final de Máster

Máster Universitario del Mediterráneo Antiguo

Curso 20/21

Segundo semestre

Autor: Xavier Torres Cuenca

Director: Jordi Vidal Palomino

Resumen: Este trabajo, enmarcado en el ámbito del próximo oriente antiguo, trata de profundizar en las relaciones entre la realeza y la divinidad en los contextos territoriales de Egipto y Mesopotamia a lo largo del III milenio. Las formas de legitimación real se vincularon en ambas sociedades a una conexión particular con los dioses, pero mientras que la teología egipcia trató permanentemente de identificar al faraón con la dignidad divina, en el contexto del creciente fértil la tradición situaba al monarca como un ser humano que gozaba del favor de los dioses. Se analiza el origen de las figuras regias en ambos territorios, así como el desarrollo de los principios teológicos que dieron lugar a la diferente concepción de la institución real, y se traza un marco general de carácter diacrónico sobre la evolución de las monarquías y las creencias religiosas. Además, se exponen debates académicos centrados en la concepción de la divinidad y en realidades de carácter sociológico y antropológico.

Palabras clave: Realeza, divinidad, Egipto, Mesopotamia, III milenio.

“Estoy espalda con espalda con los dioses del norte del cielo, las Estrellas Imperecederas; por eso no pereceré. Las estrellas inagotables, por eso no me agotaré. Las que no pueden ser arrastradas fuera del cielo, por eso no seré arrastrado fuera”.

Textos de las pirámides, TP 1080. Trad. F. López y R. Thode.

“Dos tercios divino, un tercio humano (...). Por las plazas de Uruk se pavonea. Toro salvaje, se exhibe prepotente, altiva la cabeza. ¡Enhiesta el arma, no hay quien se le oponga!”

Epopéya de Gilgamesh. Tablilla I, columna II. Trad. De Jorge Silva.

INDICE

1. INTRODUCCIÓN.

- 1.1. Planteamiento inicial y contextualización
- 1.2. Justificación
- 1.3. Objetivos
- 1.4. Metodología

2. DIVINIDAD Y REALEZA

- 2. 1. Algunos conceptos previos y reflexiones necesarias
- 2. 2. La realeza egipcia y la construcción de la identidad del país
 - 2.2.1. El culto menfita y la consolidación de la divinidad real
- 2. 3. La realeza primitiva en el creciente fértil. Mito e historia
 - 2.3.1. La lista real sumeria
 - 2.3.2 La realeza divina en la mitología de Sumer

3. TEOLOGIA Y SOCIOPOLÍTICA EN LA MONARQUÍA EGIPCIA

- 3.1. La solarización del faraón y el rito osiriano de sucesión real
- 3.2. Titulaturas reales, epítetos y tratamientos divinos del rey egipcio
- 3.3. El rey como signo-símbolo de la divinidad
- 3.4. ¿Era el faraón un dios? Antropología y presentismo

4. LA RELIGIÓN SUMERIA Y LA RELACIÓN ENTRE REYES Y DIOSSES

- 4.1. Los dioses de Sumer
- 4.2. La monarquía y su conexión con la divinidad
- 4.3. Diferentes ciudades, reyes y divinidades. Rivalidades y supremacías
- 4.4. La hegemonía acadia y la divinización de Naram-Sin

5. CONCLUSIONES

- 5.1. Diferencias teológicas relacionadas con la divinidad del rey
- 5.2. ¿Podemos rastrear diferencias en el ejercicio del poder de los reyes egipcios y mesopotámicos, derivadas de una diferente concepción de la divinidad real?

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Planteamiento inicial y contextualización

En este estudio trataremos de acercarnos desde un punto de vista académicamente válido a la relación que existió entre la divinidad y la realeza en los contextos geográficos de Egipto y Mesopotamia a lo largo del III milenio A. C. La creación de la figura regia en ambos lugares suele enmarcarse en el proceso de construcción de las estructuras jerárquicas que desembocaron en las primeras sociedades urbanas conocidas. El control de los recursos hídricos del Nilo en Egipto, y del Tigris y Éufrates en el creciente fértil, propiciaron una gran mejora de los rendimientos agrícolas, y con ello, un notable crecimiento poblacional. Los descubrimientos arqueológicos han venido demostrando también que, en un momento dado, los recintos de culto religioso se convirtieron en las mayores edificaciones de los poblados, y tanto las teorías antropológicas como los indicios epigráficos han constatado que el desarrollo de los primeros grandes templos y de los oficios rituales que allí se oficiaban, acabaron cristalizando en un poder central que se situó en la cúspide de la naciente organización social.

El primer poder urbano fue teocrático, y tanto su funcionamiento como su legitimación dependió de la relación que las élites de las primeras ciudades y los nacientes estados guardaban con el culto religioso. Los tributos se pagaban al templo y el sumo sacerdote o rey-sacerdote, era, en última instancia, el encargado de administrarlos. En los conflictos armados se invocaba constantemente al dios de cada uno de los contendientes; y el estatus social dependía en gran medida de la cercanía o del parentesco con la jerarquía político-religiosa. Incluso el devenir vital de los habitantes de las primeras ciudades y proto-estados estaba íntimamente relacionado con las decisiones que los dioses, a través de sus intermediarios terrenales, tomaban.

Con la aparición y el desarrollo de la escritura de tipo pictográfico se reforzó la estrecha relación entre el poder mundano y las creencias religiosas y mediante el uso de los símbolos y de los signos se propició la identificación entre dioses y élites gobernantes, en lo que sin duda debieron haber sido algunas de las operaciones de propaganda más antiguas y potentes que hayan existido. Posteriormente, con la creciente sofisticación de las formas de comunicación escrita, los escribas de los templos se encargaron de recopilar, difundir y dar forma a narraciones de carácter religioso y mitológico que reflejaban y reforzaban la ideología teocrática común. Es en este contexto de constante ebullición cultural, religiosa, y artística en el que hay que situar los más antiguos mitos cosmológicos y cosmogónicos conocidos. Ahora bien, más allá de algunas cuestiones comunes referidas a la importancia de los recursos hídricos, a la aparición y evolución de las sociedades complejas, a la importancia de las creencias religiosas como motor de organización y desarrollo social o a la aparición de las primeras escrituras, existen importantes puntos de disensión entre las primeras figuras de poder egipcias y mesopotámicas.

El rey egipcio, desde finales del IV milenio, se consideró dueño y señor de una unidad territorial y política relativamente homogénea, era el catalizador y el vertebrador del país, y era el personaje desde el cual emanaban las creencias religiosas y las acciones políticas. En el creciente fértil, al contrario, la fuerza motora de la sociedad era el núcleo urbano. Ya desde principios del III milenio encontramos indicios de una clara dispersión de los puntos de poder, con ciudades estado diseminadas por toda la región, gobernadas por sacerdotes, reyes o señores que competían entre sí y que, mediante la expansión territorial bélica o a

través de la fundación de colonias, trataban constantemente de obtener una posición hegemónica.

Por otro lado, al faraón se le otorgó desde el principio un tratamiento divino, tanto en las representaciones pictóricas como en los primeros textos referidos a su figura. Desde el mismo momento de la aparición de la institución regia como núcleo del poder estatal, el rey estuvo indisociablemente unido a la figura divina de Horus, y la teología egipcia lo veneró constantemente como divinidad viviente, independientemente de sus cualidades humanas y de sus limitaciones mortales. Como veremos, muchos estudiosos han venido defendiendo que en la compleja mentalidad de la sociedad mítico-religiosa del antiguo Egipto no existía paradoja alguna que pudiera poner en cuestión el carácter divino y humano del soberano, y esa aparente incongruencia formaba parte de la necesaria dualidad de su universo. Además, no debe resultar casual que algunas de las historias miológico-religiosas procedentes del país del Nilo tengan como finalidad precisamente explicar o reforzar la cualidad divina del faraón: el mito de Osiris, por ejemplo, puede ser entendido como una metáfora de la muerte del faraón, que renacerá en la divina persona de su heredero, el nuevo Horus.

En Mesopotamia, en cambio, no encontramos ninguna identificación clara entre el rey y el dios hasta la irrupción de Naram-Sin, el descendiente de Sargón, que gobernó desde la ciudad de Acad un vasto territorio en el creciente fértil del s. XXXIII A.C. Hasta ese momento, la legitimidad real no proviene de la divinidad de quien la encarna, sino de su condición de elegido por los dioses. Esa condición se traduce durante el III milenio de varias formas. Una de ellas, puede ser directamente la representada por Sargón, Lugalzagesi, Eannatum y tantos otros grandes reyes guerreros: la capacidad bélica y su acción conquistadora. Cuando un soberano, ya fuera vástago del anterior rey o un usurpador del trono, demostraba su valía en el campo de batalla, se consagraba como elegido por los dioses. Pero, además, tanto en textos de tipo administrativo como en historias puramente mitológicas, la figura regia suele aparecer como servidor de las deidades y los templos, y como el escogido de estos. Nunca como uno de ellos.

El mundo de las narraciones mítico-literarias resulta también un importante nicho sobre el que analizar la relación entre divinidad y realeza. Aunque este asunto lo hemos de tratar con mucha cautela, dado que muchas de estas historias fueron recopiladas después del III milenio, las tradiciones literarias mesopotámicas que han llegado a nuestros días resultan mucho más humanas que las de origen egipcio. La épica historia de Gilgamesh, rey poderoso, héroe dotado de cualidades divinas y que se relaciona con los dioses, pero que es perfectamente humano, mortal y falible, sería impensable en la tradición monárquica egipcia. Para los egipcios, y al menos en el plano elitista y cultural en el que se debieron elaborar o recopilar ciertas historias, la figura del rey casi siempre parece estar más allá de las debilidades y flaquezas propias de la clase humana.

Estas diferencias entre reyes egipcios y reyes sumerios, ha venido fraguando una posición analítica que trata de fundamentar la dicotomía entre las realezas de las dos primeras grandes civilizaciones conocidas. Este punto de vista ha tenido una defensa en autores tan importantes como Henri Frankfort (1897-1954) o Samuel Noah Kramer (1897-1990). Del primero, es necesario mencionar su monumental obra *Reyes y dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*; mientras que del segundo resultan de particular interés *Los sumerios*, y *La historia empieza en Sumer*.

En los últimos tiempos, sin embargo, han venido surgiendo algunas corrientes académicas que han tratado de relativizar y minimizar las diferencias entre la figura real egipcia y

mesopotámica. Esos nuevos posicionamientos, necesariamente han de tratar el tema de la relación entre reyes y dioses, dado que en el corazón de la figura regia siempre se encuentra la relación entre el soberano y los dioses. A *grosso modo*, las nuevas aportaciones al debate parecen converger en diversas corrientes de pensamiento:

1. La creencia en la divinidad del faraón es mucho más potente en los textos y elementos arqueológicos que nos han llegado de lo que era en la realidad, dado que lo que ha sobrevivido hasta a nuestros días fue elaborado precisamente por el círculo cercano al monarca.
2. La pretendida divinidad de la monarquía egipcia, únicamente existió desde el plano de lo simbólico y lo metafórico, y esta se tornaba en fundamental especialmente en los contextos ceremoniales y rituales. Esto situaría muy cerca la noción de *realeza divina* egipcia, con la *realeza sagrada* mesopotámica.
3. Se debería considerar exactamente igual de divinos a la mayoría de los reyes mesopotámicos que a los faraones, dado que, en la mentalidad propia de las sociedades de discurso mítico, el significado de la divinidad estaba alejado de los patrones actuales, y no había pasado por el filtro del pensamiento aristotélico ni de la tradición judeocristiana. En este punto, el debate estaría más centrado en el concepto de divinidad que en el ejercicio de la realeza.

Bien sea de un modo directo o de formatangencial, Silverman (1991, 1995), Josep Cervelló (1996), Hornung (1999), Liverani (1995), Postgate (2012), Selz (2012), Winter (2012) Morales (2014), Vidal (2014) y muchos otros, se han acercado a la cuestión en los últimos tiempos. Para algunos de estos especialistas, los conceptos de realeza y divinidad deben necesariamente ser entendidos desde el contexto histórico y geográfico en el que se enmarcan. Con ello, las posiciones rígidas e inamovibles ceden ante líneas de estudio menos dogmáticas que parecen acercar a las realezas egipcias y mesopotámicas, sin que el debate, ni mucho menos, pueda darse por cerrado.

1.2. Justificación

Con respecto a la elección de los contextos históricos y geográficos que se enmarcan en este estudio, la elección de estos ha venido dada por tratarse de las dos regiones en las que, habitualmente, se han venido situando la aparición de las primeras civilizaciones y de la escritura. La potente fuerza evocadora del antiguo Egipto sigue siendo extraordinariamente atrayente hoy en día. La magnificencia de sus monumentos, los logros arquitectónicos y artísticos o la descomunal duración de su existencia continúan fascinando y atrayendo por igual a turistas y a especialistas ávidos por entender su particular universo.

En Mesopotamia, por otro lado, encontramos una inmensa cantidad de producción textual, impensable en cualquier otro lugar del mundo en tiempos tan remotos. Incontables escritos relacionados con la administración, tratados de paz, oraciones de carácter religioso, códigos legales y narraciones mitológicas de extraordinaria inspiración, constituyen el gran tesoro de una civilización que no contó con la roca o el mármol egipcio.

Siendo la egipcia y la mesopotámica dos civilizaciones relativamente cercanas geográficamente, casi contemporáneas en su aparición y desarrollo, y en la construcción de sus identidades territoriales y sociales, no deja de ser llamativo que exista esa aparente diferencia entre los reyes-dioses y los reyes-hombres. Las titulaturas reales, y los textos

referidos a los monarcas de una y otra región, despertaron una cierta curiosidad que poco a poco fue conformando un interés académico por analizar y evaluar la diferente relación entre monarcas y dioses en una u otra región. Este trabajo, es el resultado de ese interés.

Otro elemento de importancia a la hora de configurar la elección temática de este estudio es el que se relaciona con la antropología social. Aún hoy en día, existen sociedades humanas, radicadas en territorios desarrollados, que veneran a ciertos líderes religiosos (y en ocasiones incluso políticos) como elegidos por la divinidad. En algunos lugares de Asia, podemos incluso encontrar a grupos poblacionales que veneran a seres humanos como verdaderos dioses¹. Y no necesariamente en recónditos lugares aislados de la civilización.

1.3. Objetivos

El objetivo principal de este trabajo será el de valorar, en su justa medida, las diferencias existentes en las relaciones entre realeza y divinidad en los contextos geográficos de Egipto y de Mesopotamia durante el último tercio del IV milenio y la mayor parte del III. Dentro de ese gran objetivo principal, podemos rastrear también varios objetivos específicos:

- Estudiar y analizar el origen de la cualidad divina del faraón, y tratar de concretar elementos teológicos, mitológicos, políticos y sociales que puedan contribuir a ello.
- Dilucidar si la concepción egipcia del rey como miembro de la divinidad se mantuvo estable y sin cambios a lo largo del período analizado, y tratar de evaluar en qué consistió exactamente esa divinización.
- Investigar el origen de la concepción sagrada de los reyes mesopotámicos, así como reflexionar sobre la particular relación que, desde el mundo religioso, se estableció entre las élites gobernantes y los dioses.
- Discernir si la concepción sumeria y acadia del rey como personaje elegido por los dioses para gobernar a la humanidad se mantuvo estable y sin cambios a lo largo del período analizado.
- Confrontar distintas posiciones expuestas por especialistas que puedan alimentar el debate académico o contradecir las propuestas generalmente aceptadas con respecto al tema principal del TFM.
- Reflexionar sobre la relación entre dioses y reyes en Mesopotamia y Egipto desde campos de análisis diferenciados. En este último punto son importantes las aportaciones y reflexiones propias del mundo antropológico, sociológico e historiográfico.

1.4. Metodología

Aunque a lo largo de este trabajo de investigación he venido usando fundamentalmente el impersonal y la tercera persona del plural, he entendido que, dado que la descripción de la

¹ Por ejemplo, las niñas *kumari*, en Nepal, son consideradas diosas y reciben un rígido tratamiento cultural y ceremonial hasta la menstruación. En ese momento abandonan su carácter sagrado y divino para insertarse en el conjunto de la población.

metodología utilizada se refiere básicamente a un proceso particular y propio, resulta coherente presentar este apartado desde una exposición fundamentada en la primera persona del singular.

El marco epistemológico propio de este trabajo está íntimamente relacionado con ámbitos de estudio diferenciados, pero claramente relacionados entre sí. Algunos de los ejes temáticos que trato son los siguientes:

- Historia de las religiones.
- Historia de la realeza en la antigüedad.
- Antropología social.
- Sociología política.

Para elaborar este estudio me he valido básicamente de un método de tipo deductivo y analítico. La lectura y confrontación de diversas publicaciones ha sido el elemento de investigación más importante. Dada la dificultad de acceder a fuentes primarias de información, y el desconocimiento por mi parte de los lenguajes pretéritos que hablaron las sociedades que aquí se analizan, no me ha sido posible tratar de examinar directamente textos a los que, no obstante, he venido haciendo referencia. Además, muchos de los elementos textuales conservados, son reproducciones muy posteriores, y a veces recogidas en lenguas distintas. Lo cierto es que, en el campo del mundo egipcio antiguo, e incluso en el contexto temporal del III milenio, se han publicado multitud de textos académicos relacionados con la posible divinidad de la realeza. También en lo referido al mundo mesopotámico se pueden encontrar bastantes estudios sobre la materia, si bien estos no resultan -al menos así me lo ha parecido- tan abundantes, y la sensación es que se podría profundizar mucho más.

Así pues, la base teórica sobre la que he construido este trabajo proviene de trabajos de terceros, que o bien han analizado y argumentado a partir de estudios de tipo epigráfico y arqueológico, o bien se han centrado en recopilar y reflexionar sobre lo que otros ya habían venido proponiendo. A partir de parte de ese material, he tratado desarrollar una particular organización expositiva de la información, basada fundamentalmente en la comparación entre las características divinas de la realeza egipcia y la idiosincrasia sagrada de los reyes mesopotámicos. Para lograr una mayor claridad argumentativa y acotar correctamente los contextos de una y otra civilización, he decidido agrupar los principales ejes temáticos a tratar (capítulos), al tiempo que el proceso expositivo concreto se ha venido dividiendo entre la parte egipcia y la mesopotámica.

Es importante señalar que, ante un recorrido histórico de más de mil años a través de dos civilizaciones distintas, las fuentes de información relacionadas con la temática de este trabajo resultan inabarcables (si bien los trabajos sobre Egipto siempre parecen ser muchos más), por lo que he creído necesario tratar de generalizar y optar por una visión historiográfica de carácter amplio, que pueda considerarse característica de cada una de las civilizaciones, si bien he utilizado continuamente ejemplos concretos que puedan ayudar a entender y reforzar las ideas generales.

Para explicar correctamente la conexión entre reyes y dioses en Egipto y Mesopotamia, he considerado necesario primero entender la aparición de las primeras figuras de poder regio en ambos ámbitos territoriales, así como profundizar en los orígenes y particularidades de las creencias religiosas y espirituales con las que las figuras soberanas se vincularon desde

el principio. En el caso egipcio, a ese nexo entre realeza y religión pronto se unió un tercer actor: el territorio. La existencia del país de las dos tierras es difícilmente explicable sin considerar una cultura religiosa y política que mantuvo en la figura del rey, y en la personación de este como Egipto mismo, una de sus bases teológicas más importantes. La región situada entre el Tigris y el Éufrates, al contrario, no se formó como una única organización político-territorial hasta el último tercio del III milenio, aunque desde mucho antes sí existió una cierta uniformidad teológico-religiosa. Egipto nació como un reino, y Mesopotamia fue, principalmente, una amalgama de ciudades-estado, etnias, lenguas y particularidades que entraban permanentemente en conflicto. A tratar de exponer esa doble realidad contextual (la mesopotámica y la egipcia) he dedicado los primeros puntos del cuerpo central de esta investigación, tratando de conformar un relato coherente y descriptivo de los hechos.

La otra gran cuestión que he abordado en relación con la temática de este trabajo se refiere a los aspectos puramente religiosos o teológicos que se desarrollaron con la intención de reforzar el carácter divino o sagrado de los reyes. De nuevo en esto parece existir una mayor riqueza académica en el contexto egipcio que en el del medio oriente, pero abundan trabajos referidos a las tradiciones reales, al modo en que los monarcas de una u otra región se representaban a sí mismos, así como análisis de fuentes epigráficas referidas a las titulaturas reales que guardan relación con el tema investigado. También son muy útiles las narraciones literarias de carácter mitológico, muchas de ellas recogidas probablemente en tiempos más tardíos, pero que ayudan a comprender la relación entre los reyes y los dioses. En lo tocante al ámbito territorial sumerio, la ausencia de fuentes exclusivamente teológicas o ceremoniales que permitan detallar la conexión entre los monarcas y las divinidades se ha visto compensada por la abundante documentación de carácter político o administrativo que, de forma tangencial puede ayudar a reconstruir la relación de vasallaje entre gobernantes y deidades. En el universo del antiguo Egipto, el debate parece estar centrado en el grado de divinidad del que gozaba el faraón y en el modo en que esta podía presentarse como un hecho tangible para los egipcios, más allá de los círculos religiosos y ceremoniales.

Finalmente, he intentado reflejar los debates de carácter sociológico y antropológico que han venido existiendo en los últimos tiempos con respecto a la posibilidad o no de considerar a otro ser humano un dios, siempre desde el marco propio de la historia antigua. Las aportaciones referidas a esta cuestión parecen estar muchas veces impregnadas por la visión ideológica de quién participa en la dialéctica, y últimamente algunos autores han venido defendiendo que pudieron haber existido reyes-dioses en Mesopotamia incluso antes de que Naram-Sin se auto-adjetivara como ser divino. Esto es singularmente relevante, dado que los registros arqueológicos han venido situando en el reinado de este conquistador acadio un punto de ruptura en la tradicional relación de vasallaje entre los dioses y los reyes mesopotámicos. Al mismo tiempo, especialistas en el campo egipcio han argumentado que en ningún caso el faraón podía ser considerado un dios de pleno derecho, proponiendo que la verdadera divinidad del faraón era exclusivamente una condición simbólica. La exposición de este tipo de disquisiciones está presente en este trabajo casi de forma continua.

2. DIVINIDAD Y REALEZA

2. 1. Algunos conceptos previos y reflexiones necesarias

Abordar la relación entre la realeza y la divinidad en las sociedades antiguas requiere primero de la construcción de un marco definitorio. Más aún si nos referimos al momento en el que surgieron las primeras civilizaciones conocidas, en las que instituciones de carácter político-social se desarrollaban muchas veces por primera vez.

Tanto en Egipto como en Mesopotamia existe constancia de la existencia de la monarquía desde tiempo remotísimos. Es importante en este punto señalar que cuando nos referimos a la figura del monarca, este ha de ser entendido como representante supremo de la más elevada institución política, de la que depende en buena medida el correcto funcionamiento de la construcción social sobre la que rige. Los líderes tribales, los referentes jerárquicos que pudieron haber tenido cierta influencia sobre las acciones de sus contemporáneos, los chamanes o los ancianos venerados, pertenecen a otra categoría. El monarca pudo haber surgido de entre cualquiera de los anteriores, pero en el momento en que se convertía en rey, bien fuera de una pequeña agregación de carácter tribal, bien de una organización proto-estatal, dejaba necesariamente de ser lo anterior para alcanzar un estatus superior.

La dignidad real era mayor a cualquier otra, siempre se legitimaba en función de una familiaridad más o menos robusta con la divinidad, y su posición se explicitaba tanto desde el ámbito espiritual -mediante actos ceremoniales, recursos teológicos o complejos protocolos-, como en lo terrenal - por la posesión del territorio, la condición de sirvientes de las gentes sobre las que ejercía su poder y la ostentación de su naturaleza diferencial -.

A pesar de que, como veremos a lo largo de este estudio, son muchos los puntos en común entre la monarquía egipcia y las realezas mesopotámicas, se han venido proponiendo teorías sociológicas y antropológicas que ponen de manifiesto diferencias importantes en el proceso de gestación y desarrollo de la institución. Mientras que Egipto fue un producto del sustrato prehistórico norteafricano, el creciente fértil se ha de inscribir en el ámbito propio del oriente medio. Esta contextualización territorial afectó de forma muy importante a la organización política y social de ambas civilizaciones. Actualmente está aceptado por buena parte de especialistas que el germen de la realeza divina apareció en África antes de que se desarrollaran las estructuras complejas que dieron lugar a la formación de un estado (Melo Sánchez, 2015: 11, Cervelló, 1996:9), mientras que, en el contexto territorial mesopotámico, todo parece indicar que la figura real, y con ella su función muñidora con la divinidad, tuvo lugar después de que se hubieran sentado las bases de una organización de carácter estatal.

Sea como fuere, la hipótesis que enmarca a Egipto dentro de un contexto social panafriano refuerza la idea de que el faraón no necesitaba de una estructura estatal poderosa para legitimar su posición, dado que la aceptación de su supremacía se encontraba ya en la más profunda y antigua concepción espiritual proto egipcia. Esta teoría no contradice el hecho de que los reyes del *País de las dos tierras* trataran de fortalecer las estructuras de poder sobre las que se erigían, de engrandecer sus dominios o de desarrollar estrategias políticas o religiosas que magnificaran su personalidad. Más bien, se reproducía un perpetuo ciclo de retroalimentación entre la legitimación espiritual y la capacidad de demostrarla. El soberano mesopotámico, en cambio, sólo podía serlo en función de su rol como líder político y espiritual de una unidad social y territorial compleja, asimilada ya al concepto de estado. En lo más nuclear de ese razonamiento podemos vislumbrar la característica divina del faraón, y la cualidad sagrada del *lugal*.

Lo relativo a lo *divino* y a lo *sagrado* forma parte de la materia y acción propias de los dioses, perteneciendo al complicado y abstracto mundo de la espiritualidad humana. La idea de divinidad emerge de la conciencia de la propia existencia, y exige el autocuestionamiento sobre el funcionamiento del mundo, tanto de aquello que es perceptible y tangible como de todo lo que pertenece a la esfera de lo invisible. La divinidad toma forma en la concreción de los dioses, que siempre son seres sobrenaturales, dotados de cualidades y propiedades que van más allá de lo humano. A partir de aquí, el problema de la categorización de lo divino se torna extremadamente complejo, y podemos encontrar dioses de todo tipo y condición: algunos pueden morir, otros se encarnan en elementos naturales, existen dioses que se manifiestan a los humanos, otros se muestran completamente esquivos, unos son de carácter local, otros creadores del universo, muchos son poderosas fuerzas destructoras, y otras divinidades pueden abarcar ámbitos tan diferenciados como la fertilidad y la guerra.

Pero son sólo los grandes dioses de una comunidad los que legitiman la realeza. En la civilización sumeria, los reyes se mostraron siempre como partícipes de una relación especial con las deidades más poderosas, haciendo siempre particular señalamiento a su dios patrono local y también a Enlil, el más poderoso de todos. De ese modo, los gobernantes se imbuían de sacralidad, y el precepto religioso, el único capaz de otorgar tal dignidad, participaba activamente en el ascenso y caída de los soberanos. En el Egipto del III milenio Egipto, fueron dioses tan importantes como Horus, Ra y Osiris, a través de complejos procesos teológicos y operaciones de tipo mágico y simbólico los que se significaron como valedores de la condición real y de su divinidad.

En realidad, la institucionalización de la realeza ha venido conllevando una relación privilegiada con lo divino en multitud de civilizaciones y épocas. Es por ello por lo que los reyes casi siempre mantuvieron un papel activo en el ámbito religioso, dado que las organizaciones sociales eran fundamentalmente de tipo teocrático. Algunos autores han venido proponiendo un sustrato común a parte de las creencias religiosas que se dieron en el ámbito del Mediterráneo², pero el nexo entre monarquía y divinidad es extrapolable a sociedades mesoamericanas, asiáticas o centroafricanas. Conviene recordar que incluso en países modernos y perfectamente occidentales como los Estados Unidos de América o buena parte de los estados europeos, podemos encontrar estructuras estatales y organismos legislativos, ejecutivos y judiciales en los que la simbología y el ceremonial religioso suelen estar muy presente.

2. 2. La realeza egipcia y la construcción de la identidad del país

El constructo de la realeza egipcia y su relación con el mundo religioso parece haberse dado de forma simultánea. De hecho, entender el concepto de rey en el antiguo Egipto, pasa necesariamente por unificar los conceptos políticos con las creencias religiosas. El faraón era ante todo el líder doctrinal de una teocracia organizada y estructurada en base a las creencias espirituales, y sólo desde esa posición se explica también su supremacía política, militar o cultural. Al mismo tiempo, la figura del rey en Egipto simbolizó desde el principio la personificación del país después de la unión de las dos tierras (el Alto y Bajo

² Como reflexiona Josep Cervelló: "Las cosmovisiones de los pueblos antiguos, como los egipcios, los sumerios o incluso los hebreos y los primeros griegos y romanos, no son sino la "relectura" y la "adaptación" del potente universo religioso del mundo agrario y ganadero del neolítico." (2003:93)

Egipto) y por eso podemos aventurar que la fundación de la realeza y la irrupción del Egipto unificado forman parte del mismo episodio histórico.

Esta hipótesis, generalmente aceptada no sólo por la mayoría de los egiptólogos, sino por los mismos habitantes del antiguo país del Nilo, no está exenta de enigmas y de claroscuros, dado que el proceso inicial de estructuración teocrática se dio en tiempos muy remotos. Probablemente debido a la escasez y ambigüedad de las fuentes prehistóricas y arcaicas, este período fundacional no ha recibido tanta atención por parte de los estudiosos como etapas posteriores (Silverman; O`Connor 1995:10), pero sí que podemos encontrar elementos que ayudan a discernir cómo pudo haber sido el proceso por el que la realeza se erigió en la figura fundamental en lo político y lo religioso.

Todo parece indicar que la aparición de la figura real y su relación con la divinidad se dio en un contexto antropológico favorable al relato teológico de la divinización del rey. Hay una gran multitud de evidencias arqueológicas datadas en tiempos predinásticos, que muestra una concepción espiritual y religiosa relativamente sofisticada, y que muy posiblemente se encuentre en el corazón de las posteriores teologías egipcias. Los egipcios prehistóricos canalizaban sus creencias espirituales hacia animales que consideraban mágicos y totémicos, como el halcón, el toro, el carnero, la serpiente y otros, lo que constituyó el germen de las futuras representaciones divinas zoomorfas. También practicaron enterramientos que parecen albergar intenciones de carácter claramente mágico-religiosas (Silverman, 1991:10), aunque no se han podido explicar todavía de forma definitiva, dada la ausencia de textos que puedan ayudar a descifrar sus significados y los contextos en los que se llevaron a cabo. Aun así, se intuye el gran parecido que este tipo de prácticas guardan con elementos rituales y tradiciones mortuorias de tiempos ya plenamente dinásticos: objetos de cerámica o de hueso, aparentemente sagrados y muchas veces representando a animales, son muy habituales tanto en períodos prehistóricos como en épocas plenamente históricas.

Para entender este tipo de relación cercana entre las creencias anteriores a la aparición de la realeza y las posteriores, contamos con documentos epigráficos de gran valor datados en el corazón del Imperio Antiguo, algunos tan importantes como los textos de las pirámides. El denominado *Wörterbuch der Agyptischen Sprache* (II, pp. 363 s) recoge un listado de seres vivos y objetos materiales e inmateriales que pueden obtener la consideración de lo sagrado: "(...) de entre el índice de personas y cosas que pueden ser sagrados, solo falta el ser humano vivo" (Hornung 1999: 61)³.

Esto es, según estas citas mágico-rituales, los animales, los elementos naturales, los difuntos, y hasta los objetos prácticos, pueden revertirse de cualidades mágicas. Este tipo de inscripciones, y los hallazgos arqueológicos han venido constatando el proceso de evolución, y no de ruptura, entre prácticas funerarias del IV milenio y las llevadas a cabo en el III.

Ahora bien, entre los yacimientos culturales predinásticos y aquellos que pertenecen ya al dinástico temprano, y dejando de lado las consideraciones propias de la evolución tecnológica o el perfeccionamiento artístico, existe un elemento diferencial fundamental: la irrupción de la figura regia. Aun apreciándose una evolución bastante lineal en el tratamiento mágico-religioso de figuras, objetos o animales desde el IV milenio hasta el

³ Y entre toda esa lista, sobresale la persona del Faraón. Es, de hecho, la única persona viva del universo que posee la cualidad de lo sagrado incluso fuera de los ámbitos ceremoniales, y ahí reside la fuerza absoluta e inamovible de su posición central en el mundo de los seres humanos vivos.

Imperio Antiguo (2600-2100), es la potente y fundamental aparición de la realeza la que cambia la concepción religiosa del país. En realidad, ese nuevo elemento lo cambia todo: religión, organización social y mapa territorial.

Hasta ese momento, cuando una tribu, un pueblo o un nomo trataba de representarse a sí mismo, lo hacía utilizando la pluralidad figurativa: mediante grupos de personas, símbolos colectivos o elementos de significación grupal, como los estandartes. Pero en un momento dado, las evidencias arqueológicas muestran que Egipto empezó a estar representado no únicamente por un signo de pluralidad, sino por la personificación del rey (Frankfort,1981:31). Lo que resulta extraordinario es que un cambio de tal envergadura, llevado en un lapso relativamente corto, se asentara como inamovible en la conciencia de los egipcios durante 3000 años. Independientemente de teorías sociopolíticas que pretendan explicar desde puntos de vista modernos y occidentales la constante necesidad del rey por legitimar su posición de poder mediante el uso de la religión, creemos que solamente desde un sustrato social favorable a ello es posible alzarse como rey divino y mantener la institución durante milenios.

Una pieza arqueológica fundamental para apreciar y datar ese sustancial cambio es la célebre *Paleta de Narmer* (Fig. 1). Esta placa de pizarra, datada alrededor del 3100 A.C. podría hacer referencia al primer rey de Egipto, quien más o menos durante aquellos años, y seguramente mediante una potente acción bélica, logró unificar las dos mitades del país, el Alto y el Bajo Egipto. Lo que nos interesa de este objeto ceremonial, es que el personaje principal representado aparece mostrando atributos y cualidades propias del mundo divino: un tamaño mucho mayor al de los enemigos a los que subyuga, y el halcón símbolo de Horus, que desde el inicio de la monarquía quedará asociado a la figura regia. Además, y aunque aquí existe una cierta discusión académica se observan ya elementos que apuntan hacia la dualidad propia de la realeza egipcia: las dos tierras, mundo de los vivos y de los muertos, Set y Horus, *ka* y *ba*, etc. Basta con examinar la composición figurativa de la pieza para apreciar una evidente simetría dual:

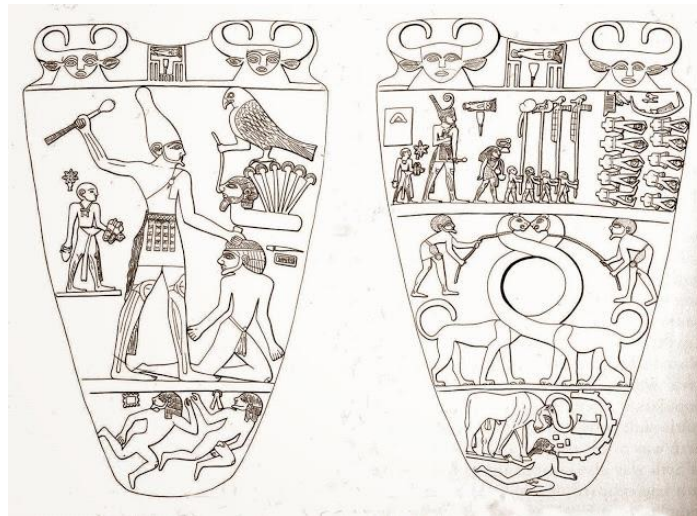


Fig. 1. Representación de la Paleta ceremonial de Narmer. (Pinterest.com.)

Narmer, oriundo de la mitad sur del país, ha sido identificado por algunos autores como Menes, el legendario primer rey del Egipto unificado⁴. No sabemos si esto fue realmente así, o si Menes fue una construcción semi-legendaria basada en los logros de algunos líderes del Alto Egipto que pretendieron unificar las tierras durante varias generaciones. Pero para Frankfort (1981:39) en la mentalidad del egipcio antiguo, Menes era el primer rey y no podía existir ninguno anterior, dado que sólo con la unión de las dos tierras podía explicarse el concepto de la realeza propiamente egipcia. Esto no es óbice para que, desde una perspectiva histórica, podamos asegurar la existencia de algunos gobernantes del Alto Egipto que entre finales IV milenio y principios del III trataran de alzarse también como señores del Egipto norte.

En este punto es importante intentar reflexionar sobre la relación de estos proto faraones con la divinidad. Uno de los más legendarios fue Horus Escorpión I, sobre el que se encontraron referencias en un complejo funerario radicado en Abidos. Este es un núcleo esencial del Egipto protodinástico y arcaico, dado que también allí se han encontrado las tumbas de otros reyes pretéritos como Aha y hasta del mismo Narmer. Está unánimemente aceptado que las primeras dinastías que gobernaron el Egipto unificado procedían de esta región, y lo que es fundamental en relación con este trabajo, es que ya en la que parece ser la tumba de Escorpión I, se ha encontrado la imagen del halcón. Es posible que esta representación de Horus significara únicamente la condición real de Escorpión, y no una supuesta naturaleza divina. Pero este argumento pierde fuerza al considerar que el verdadero emblema que en el futuro se utilizaría para representar el Alto Egipto era la corona blanca⁵. El nombre de Horus y su simbología divina acompañó de hecho a otros gobernantes predinásticos, como Horus-Ka, Horus Escorpión II, o Serket. Y además se han encontrado pruebas de importantes ofrendas realizadas en el templo de Horus en Hieracómpolis por conquistadores y gobernantes guerreros anteriores a Menes-Narmer (Frankfort, 1981: 42).

Es por ello muy plausible que el culto a Horus, datado en tiempos muy pretéritos en el Alto Egipto y seguramente anterior incluso a la aparición de los primeros grandes conquistadores, se fusionara en un momento dado con la simbología propia de la figura gobernante. La metamorfosis *rey-horus-divinidad* debió de desarrollarse en aquellos tiempos hasta convertirse en una realidad que cristalizó de forma potentísima con la unificación de las dos tierras.

Esta hipótesis parece reforzarse además por cuanto que la figura del halcón sobre una especie de percha es uno de los primeros ideogramas egipcios de los que se tiene constancia. Junto al dibujo de una especie de mástil sobre el que se yergue algún tipo de tela o estandarte, y que con el tiempo evolucionó hasta la palabra *ntr* (que traducimos hoy por dios) la representación del halcón sobre la percha es la más antigua expresión referida a la deidad. (fig. 2) y puede encontrarse en piezas datadas en el momento en el que la protohistoria daba paso a la historia (Hornung, 1999: 39)

⁴ La identificación entre Menes y Narmer es hoy día mayoritaria entre los egiptólogos. Pero sigue sin existir un consenso cerrado al respecto.

⁵ En este punto es importante tener en cuenta que la corona roja, comúnmente asociada al Bajo Egipto, tiene su origen remoto también en el sur geográfico del país.

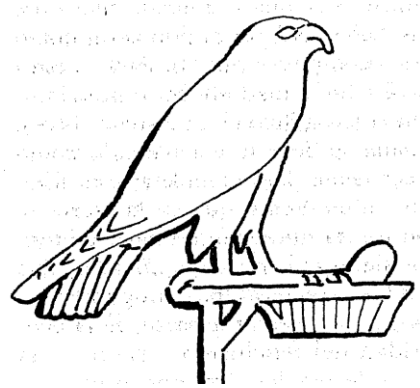


Fig. 2. Uno de los jeroglíficos egipcios para la divinidad. El halcón sobre percha. Dibujo de A. Brodbeck ,1900. (Hornung, 1999:39).

Precisamente porque la figura de Horus está fuertemente relacionada con el faraón, el dios halcón será siempre una de las deidades fundamentales. A lo largo de los casi tres milenios de civilización egipcia, se fueron construyendo, modificando, olvidando o recuperando distintos mundos teológicos. Ya desde el Imperio Antiguo, dioses de origen puramente regional se alzaban como divinidades supremas de todo el imperio. Pudieron además convivir y desarrollarse distintas cosmologías y cosmogonías, y, en ocasiones, algunos faraones parecieron favorecer el culto a unas determinadas deidades sobre otras. Pero Horus siempre mantuvo una posición de privilegio en el panteón divino y las creencias egipcias.

El rey era Horus, y Horus era el rey. Y entre la amalgama de expresiones que daban nombre al faraón, siempre se encuentra el llamado *Nombre de Horus*⁶. Más allá de cuestiones filosóficas o teológicas que puedan tratar de explicar cómo exactamente puede manifestarse en el mundo real esa identificación, en los textos, restos arqueológicos y tradiciones egipcias, la alabanza al dios halcón es constante. Incluso en el Reino Nuevo podemos encontrar expresiones como esta:

“Tú eres el dios que existió primero, antes que ningún dios hubiera llegado a existir, cuando todavía no se había proclamado el nombre de ninguna cosa. Cuando abres los ojos para ver, se hace la luz para todo el mundo” (Frankfort, 1981:61).

2.2.1. El culto menfita y la consolidación de la divinidad real

Después de la unificación de las dos Tierras y la consolidación de la figura del rey como dios-Horus, Egipto vivió un período de hiperactividad teológico-política. Según tradiciones posteriores, fue Menes (o Narmer) quien fundó una nueva capital situada en el centro del país, Menfis⁷. Desde aquí se promovió una potente teología religiosa que aparentemente

⁶ El Nombre de Horus fue el símbolo más antiguo referido a la nomenclatura del faraón. Con el tiempo, el nombre de los faraones llegó a constar de cinco nombres distintos, cada uno de ellos referido a una cualidad del monarca. Al nombre de Horus, se fueron añadiendo el de *Neb-ty*, el de Horus de Oro, el de *Nesut-bity* y el de Hijo de Ra.

⁷ El concepto de la capitalidad no deja de ser algo bastante resbaladizo cuando nos referimos a tiempos tan antiguos. En realidad, el poder político y religioso de Egipto no parece haber estado demasiado centralizado a nivel territorial. Así, por ejemplo, podemos suponer que Menes, o los primeros reyes dinásticos llevaron su residencia principal a Menfis, y con ello, se puede instaurar una idea de capitalidad. Pero las tumbas de algunos de esos primeros faraones se han encontrado en las cercanías de Abidos, núcleo del poder del Alto Egipto. Y también tenemos constancia de que ciudades como Hieracómpolis gozaron de una gran importancia socio-religiosa.

trató de conjugar ancestrales tradiciones referidas a Horus, con otras creencias más propias del Delta del Nilo. En la compleja mentalidad mítico-egipcia, este tipo de procesos teológicos se dieron continuamente, y excepto en algún caso concreto⁸ no parecen haber supuesto experiencias traumáticas. Desde la nueva capital, el dios Ptah se erigió como el creador del universo, dando origen además a una serie de divinidades que, capitaneadas por Atum, serían las que acabarían dando forma al mundo. No sabemos si antes o después de eso, otros mitos cosmogónicos y cosmológicos, protagonizados por otros dioses o por los mismos inmersos en contextos distintos, surgieron también con fuerza en centros cultuales como Heliópolis o Hermópolis.

En realidad, los testimonios más antiguos que conocemos referidos a estas mitologías proceden de los textos sapienciales y de los textos de las pirámides, escritos mucho después de la unificación. Y normalmente sólo se conservan fragmentos o citas incompletas. Pero lo más probable es que estas narraciones trataran de hacer converger en un universo común a divinidades nacionales, locales o regionales que podían o no ser conocidas en otros ámbitos territoriales, todo ello imbuido además de creencias esotéricas, intenciones morales, o historias legendarias que la tradición oral había mantenido vivas desde tiempos inmemoriales. Una acción como esta, sólo pudo haberse llevado a cabo desde un poder relativamente centralizado y con una intención precisa. Ahora bien, podemos intuir que la fuerza del estado en este primer momento de su existencia no era aún todopoderosa. Si hubiera sido así, lo lógico sería pensar que en todo el país las narraciones mitológicas y creencias hubieran sido las mismas, lo que no llegó a pasar. Tal vez, para los primeros reyes y sus más cercanos colaboradores esto pudo no haber sido un gran problema, siempre que no se cuestionara la divinidad del Faraón - Horus.

Resulta lógico pensar que, con la posible excepción de la teología menfita, estos procesos de desarrollo teológico y mitológico debieron de haberse desarrollado mayoritariamente de forma bastante natural, aunque excepcionalmente se hubiera podido usar la fuerza:

“In some cases the king may have imposed himself upon a particular religious sistema and its mythology, but in other cases the priest-scribes who authored the religious texts voluntarily affirmed the king's divinity for one reason or another and incorporated him into their religions by formulating and propagating the myths as they did.” (Shafer, 91).

Por otro lado, cuando hablamos de procesos naturales, siempre tenemos en cuenta que debieron estar impulsados por las clases sacerdotales propias de cada ciudad. Del mismo modo, no puede resultar casual que la escritura se desarrollara y multiplicara durante este tiempo, así como que se produjera una fuerte revolución arquitectónica y artística. Estamos pues ante lo que podríamos denominar una poderosa operación de estado⁹. La creación de la doble corona, con los símbolos propios del norte y del sur del país, una obra maestra de la propaganda política ha de situarse también en este contexto. Y lo más importante en lo concerniente a nuestro estudio, es que todos estos esfuerzos parecen haber intentado afianzar el mayor mito de todos: el de la divinidad del faraón.

⁸ Aquí cabría mencionar la novedosa creencia monoteísta impulsada por Amenofis IV - Akhenatón. La revolución religiosa de Amarna demuestra que cuando los faraones optaban por imponer sus propias ideas cultuales sin atender a una estrategia de adaptación y reconocimiento de las creencias propias de la región, sus innovaciones doctrinales podían durar muy poco. Aun así, este episodio responde a realidades y contextos diferentes a los aquí tratados, propios del Reino Nuevo.

⁹ Para Lesko, directamente se creó en Menfis una mitología nacional (Lesko, 1991: 96).

Tiempo después, y como documentaremos en el punto 3.1. de este estudio, ya en pleno Reino Antiguo, se fraguó la creencia que consagraría la filiación del rey con Ra, y se desarrollaron complejas operaciones rituales y teológicas destinadas a legitimar la sucesión del rey y a explicar el proceso de la muerte y resurrección del rey-dios.

Ahora bien, más allá de las funciones proselitistas y de las representaciones simbólicas destinadas a reforzar la posición político-religiosa del rey, también podemos rastrear en los primeros tiempos de la realeza egipcia una serie de indicios que muestran una creencia sincera en la divinidad del rey y en lo que este representaba. Algunos de esos signos se han encontrado en las esferas más íntimas del faraón, donde la propaganda no podía tener ningún sentido. Los recintos funerarios reales son un buen ejemplo de ello: estaban pensados para que nadie pudiera penetrar en ellos, y sin embargo las tumbas solían estar frecuentemente decoradas por figuras de culto, inscripciones de tipo ceremonial o loas a la figura del difunto monarca. Del mismo modo, se tiene constancia de que algunos de los ritos religiosos más importantes tenían lugar en la esfera más íntima del faraón, y solamente eran presenciados por unos pocos sacerdotes (Baines, 1991: 126). La misma estructura del templo egipcio, que se fue estandarizando con el tiempo, albergaba estancias culturales extraordinariamente sagradas, en las que solamente el faraón y las más altas jerarquías del clero podían acceder (Wilkinson, 2002:70).

Este escenario nos situaría en un contexto de verdadera creencia en los principios religiosos, que al menos en estos contextos de índole privada, quedaría muy alejada de intenciones legitimadoras ante terceros, lo que concordaría perfectamente con las ideas espirituales propias de las sociedades de discurso mítico.

2. 3. La realeza primitiva en el creciente fértil. Entre el mito y la historia

En el ámbito geográfico del creciente fértil el concepto de realeza estuvo ligado en un primer momento a las bases político-sociales propias de la ciudad-estado. Sabemos que ya durante el período de Uruk (3800-3200 aprox.) se instauraron ciertas estructuras jerárquicas fuertemente ligadas a las creencias religiosas y ya plenamente urbanas. En tiempos tan antiguos, de los que tenemos muy poca información, y en los que la escritura aún se estaba desarrollando, es muy difícil discernir cómo eran esas escalas sociales, y dirimir si existía alguna posición de poder ocupado por un actor individual que pudiera identificarse con una monarquía. Pero en el mismo contexto geográfico de Uruk, y en plena expansión urbana mesopotámica se han producido algunos hallazgos arqueológicos que pueden ayudarnos a reflexionar sobre la posible existencia de una institución proto dinástica, y también sobre la importancia que, en cualquier caso, el culto religioso, hubiera tenido sobre la misma.

El famoso *Vaso de Warka* (fig. 3), por ejemplo, datado a finales de ese período, encontrado bajo lo que debió ser el templo de la diosa Inanna, muestra claros indicios de estructuración social y de conexión entre el poder y la divinidad. En esta pieza de alabastro, que parece representar una procesión oferente a la gran diosa de la ciudad, aparece un personaje que por algunos autores ha sido reconocido como un rey-sacerdote (Bahrani, 2002:18). En este punto existen muchas más incógnitas que certezas, y la discusión académica sobre qué y a quién representa el Vaso de Warka, especialmente en lo referido a este personaje, es muy abierta. La figura en cuestión es la que aparece al final de la procesión oferente. Barbado, vistiendo fastuosamente y al que un sirviente parece recogerle la parte baja de su vestimenta, en clara señal de sumisión.

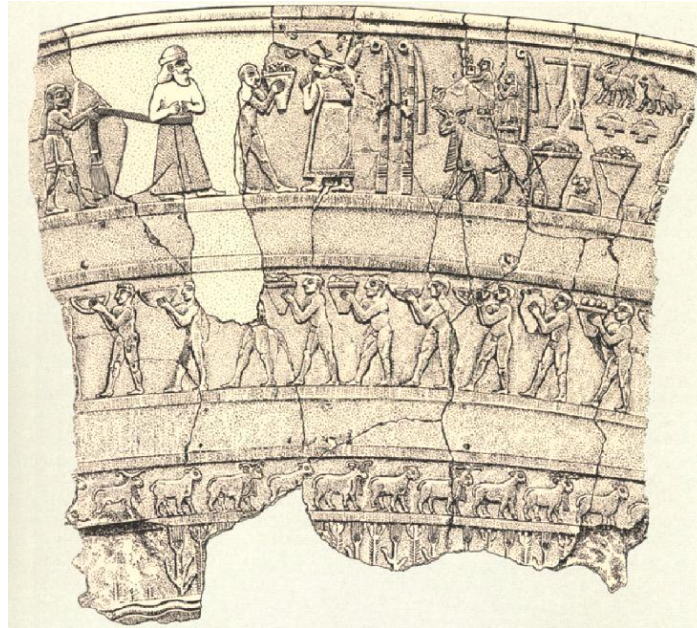


Fig. 3. Imagen de un calco realizado a partir del Vaso de Warka. (Pinterest.com)

Posiblemente, ese sacerdote se identificaría con el dios Dumuzi, a través de la divinización performativa del propio actor religioso, aunque fuera esta una mimetización momentánea, que terminaría al final de la ceremonia. A un nivel puramente filológico, la pieza resulta además particularmente interesante en relación con nuestro estudio. Según algunos autores, en uno de los símbolos grabados en la jarra, sería el antecedente del signo “*En*” (Rubio, 2017: 1h. 6 min.). Este es un término muy importante, ya que, con el tiempo, se convertirá en una de las palabras que se utilizarán en Mesopotamia para designar a la realeza (junto al *Lugal* y al *Ensi*).

En tablillas encontradas en los alrededores de Uruk, este signo aparece casi 1000 veces entre el 3200 y el 2900 (Rubio, 2017:1.00h. 40 min.). No está claro que el significado concreto del término durante ese período fuese ya el de rey o monarca, sino que lo más probable es que significara únicamente “señor”¹⁰. El *En* del vaso de Warka, aparecía pues el señor de los sacerdotes, quien sería muy probablemente, el personaje más influyente de la ciudad. En realidad, y a pesar de la falta de información, no parecen haber muchas dudas de que, durante este período, y aún en tiempos posteriores, la máxima autoridad local (y proto-estatal) pertenecía a la clase sacerdotal¹¹, ya que el tamaño de los edificios

¹⁰ Gonzalo Rubio teoriza que, dada la enorme cantidad de tablillas encontradas en Uruk en las que aparece el término *En*, asociado además a diversos ámbitos profesionales, el signo debería de traducirse por “jefe”, de modo que existiría el *En* (jefe) de los panaderos, de los camiceros o de los propios sacerdotes, que sería el que aparece representado en la pieza de Warka.

¹¹ Con respecto al período de Uruk, es muy interesante señalar la observación de Juan José Ferrer Maestro, acerca no sólo de la importancia del sacerdocio, sino del papel de las mujeres en el contexto ritual y social del templo: “Los sacerdotes controlaban la economía y la administración. Su poder emanaba de la relación de culto con los dioses y la capacidad de transmitir las instrucciones de estos al pueblo. Fue desde esta tarea que se derivaron repercusiones concretas sobre la

destinados al culto es mucho mayor que el del resto de construcciones, y existe constancia de que la actividad económica de la ciudad y la recaudación de impuestos dependía en buena medida del templo.

El recinto cultural era el corazón de la ciudad, y el poder del *En*, o del sumo sacerdote o rey-sacerdote, provenía directamente de su relación con la divinidad. Volviendo al Vaso de Warka, se observa una relación de privilegio entre el líder sacerdotal y la diosa Inanna. Ahora bien, no está probado que este gran sacerdote, o sus sucesores, tuvieran un poder político total. Durante algún tiempo, se pensó que en el Uruk predinástico existió una especie de asamblea de la ciudad, encargada de tomar las decisiones importantes, como una declaración de guerra (Kramer, 1985:40). Nunca hubo mucha información al respecto, y los pocos testimonios en los que se sustentó esta idea hacían referencia a textos de carácter literario datados en tiempos posteriores. Pero la hipótesis del órgano político colegial¹² planteada en los años 30 por Jakobsen, ha sido finalmente descartada por la mayoría de las especialistas. En todo caso, son muchas las incógnitas referidas al funcionamiento político de las principales ciudades mesopotámicas entre finales del IV milenio y el periodo dinástico.

Aún existiendo consenso en que las primeras autoridades de las ciudades estado fueron sacerdotes, y de que con el tiempo la autoridad política se trasladó al palacio, no podemos saber si los *En* de Uruk eran ya reyes plenos.

2.3.1. La lista real sumeria

Si en el apartado anterior, nos hemos referido a las fuentes históricas más antiguas que pueden hacer referencia a la existencia de una estratificación social clara e incluso a la existencia de una figura individual de poder relacionada con la religión, en este apartado nos centraremos en uno de los documentos más importantes relacionados con la realeza mesopotámica. La lista real sumeria es una recopilación de reinados de tiempos sumerios, acadios y posteriores, confeccionada a finales del III milenio, durante la denominada III Dinastía de Ur¹³ (Harrison, 1993:3) pero que se remonta a tiempos muy lejanos y que parece entrelazar mito e historia. Probablemente, esta enumeración de reinados se fraguó a partir de quince textos distintos, y seguramente con la intención de legitimar una posición de poder sobre una Mesopotamia unificada. La relación de reyes y reinados de este célebre

centralización del poder económico y político. Tal complejidad convirtió al sacerdocio en un ejercicio especializado, privilegio de una selecta minoría de miembros de la comunidad, del que formaban parte tanto hombres como mujeres. De hecho, el personaje sobre el que recaía la jefatura del cuerpo sacerdotal (*en*), era un hombre si la deidad venerada en el templo era femenina; pero si era masculina, la responsabilidad recaía en una mujer (2016:7)

¹² Seguramente refiriéndose a esto, Henry Frankfort llega a elucubrar, quizás de un modo poco fundamentado que: "La comunidad del templo mostraba un carácter marcadamente democrático, y puesto que proyectaba la soberanía en su dios, sus miembros eran todos iguales en su servicio, al cual estaba vinculada una parte tan grande de la vida cotidiana que podemos hablar, en este caso, de un comunismo teocrático" (Frankfort, 1981: 243).

¹³ La llamada Tercera Dinastía de Ur, reinó durante un período comprendido entre 2070 y 1960 A. C., y supuso una especie de renacimiento de las tradiciones e historias mitológicas sumerias, tras la dominación de los acadios y la posterior invasión de los *Gutium*, un pueblo procedente de los montes Zagros que desmembró el imperio de Agadé.

documento se divide en dos partes: la que hace referencia a los llamados reyes antediluvianos, y los que gobernaron después del diluvio¹⁴.

Los reyes antediluvianos, una especie de patriarcas de la humanidad, son completamente míticos, y la lista cuenta que gobernaron cada uno durante milenios. Estos superhombres, ocho en total, rigieron sobre la tierra un total de 240.200 años. El primero de ellos fue Alulim, que gobernó durante 36.000 años desde Nippur. El resto de los reyes antediluvianos gobernaron también durante períodos de tiempo inverosímiles¹⁵. Pero hay dos puntos interesantes a destacar en esta breve enumeración fantasiosa:

- Los ocho reyes gobiernan desde ciudades reales. Además de Nippur, estos patriarcas se establecieron en Badtibira, Larak, Shippur y Shuruppak.
- Los monarcas, sobrehumanos en su recorrido vital, y, al menos el primero, en su origen celestial, no eran dioses.

Estos dos puntos resultan de interés para este estudio. Por un lado, el hecho de que la lista se refiera a enclaves reales determina una necesidad de contextualizar la historia mítica, de situarse en un paradigma territorial y cultural concreto, más allá de abstracciones o referencias inasibles. Por otro lado, el hecho de que los primeros reyes míticos sumerios no sean personajes divinos, aún a pesar de sus capacidades sobrehumanas, determina un marco mental del poder de la realeza primitiva muy interesante. Es particularmente llamativo el hecho de que al recopilar o reinterpretar el listado durante el gobierno de la III Dinastía de Ur, no se introdujera el carácter divino de cada uno de los soberanos mencionados. En realidad, es como si quienes redactaron el documento que ha llegado a nuestros días hubieran intentado divinizar a los soberanos, pero finalmente no se hubieran atrevido a hacerlo de forma clara. Los antediluvianos viven milenios, pero no son inmortales, como sí lo podían ser los dioses sumerios. Y la realeza es otorgada desde el cielo por los dioses, pero no es ejercida por ninguno de ellos.

Después de los reyes anteriores al diluvio, aparecen una serie de personajes llamados normalmente *reyes mitológicos*, que si bien suelen tener también reinados extraordinariamente largos (en algún caso más de 1000 años) no son comparables a los de los antediluvianos. Los primeros son los que pertenecen a la *I Dinastía de Kish*. Después, llegarán los de la *I Dinastía de Uruk*, *I Dinastía de Ur* (ya situada a mediados del III milenio) etc. En realidad, la lista sitúa al legítimo rey sumero-acadio en la ciudad o región que parece haber mantenido cierta hegemonía sobre el resto, y existen pruebas de que algunos monarcas fueron coetáneos entre sí.

No se ha podido determinar en qué momento exacto del listado los monarcas completamente fantasiosos o mitológicos dan paso a reyes que existieron en la realidad, pero todo parece indicar que ya desde la I dinastía de Kish podemos vislumbrar cierta veracidad histórica a pesar de las inverosímiles duraciones de los reinados (Kramer,

¹⁴ Aun así, existen varias fuentes referidas a las listas reales sumerias, y mientras que en siete de ellas aparecen estos reyes antediluvianos, en otras cuatro esta sección está omitida. Para un estudio pormenorizado de las diferentes listas encontradas al menos hasta 1939, consultar el trabajo de Thorkild Jakobsen *The Sumerian Kings list* referenciado en la bibliografía. Lo más probable, en todo caso, es que la sección dedicada a los reyes antediluvianos fuera un añadido posterior a una lista con reyes más o menos reales o legendarios

¹⁵ En lo referido a la posible existencia auténtica de estos reyes, y a los miles de años de reinado de cada uno de ellos, R.K Harrison, especialista en el Antiguo Testamento y profesor en la Universidad de Toronto, propuso una curiosa fórmula matemática que reduce hasta períodos humanamente verosímiles las regencias de los antediluvianos. Véase a la referencia bibliográfica completa en el apartado correspondiente, en (Harrison, 1993). En todo caso, no deja de resultar algo forzado, pero al mismo tiempo interesante a modo de curiosidad, el cálculo de Harrison para humanizar a estos patriarcas sumerios.

1963:42). El primer personaje nombrado en el listado del que tenemos evidencia epigráfica es Megabaresi, rey de Kish, quien existió en el s. XXVII A.C.

El listado real sumerio, otorga a algunos monarcas el epíteto de divinos: Etana, Lugal-Banda, Dumuzi y Gilgamesh, son algunos de los más conocidos, y es muy posible que se les rindiera algún tipo de culto en algunas regiones sureñas. Más llamativo resulta que todos los reyes pertenecientes a la III dinastía de Ur, con la notable excepción de su fundador, Ur-Nammu, y los posteriores monarcas de Isín compartan ese honor. Probablemente, esto se deba más a un gesto de respeto por parte de los escribas que confeccionaron la lista hacia el soberano de su ciudad y sus ancestros que a cualquier otra intención, pero no sería descartable, en todo caso, hablar de un componente divino en relación con estos reyes. Algunos autores dan por hecho, incluso, que sí podemos hablar de una realiza divinizada tradicional en el ámbito geográfico sumerio como principal forma de gobierno durante el III milenio¹⁶. En todo caso, antes de examinar las relaciones de los monarcas sumerios y acadios históricamente constatados con la divinidad, nos adentraremos brevemente en la particular relación entre algunos reyes mitológicos y el mundo de los dioses.

2.3.2. La realeza divina en la mitología sumeria

Existen varios relatos mitológicos de origen mesopotámico que hacen converger a dioses y reyes. Algunos de los monarcas más famosos de la lista real sumeria, son protagonistas de ese tipo de historias o creencias. Un ejemplo de ello es Etana, rey de Kish, quien después de su muerte, ascendió a los cielos. No sabemos si esa ascensión lo convirtió propiamente en un dios, pero podemos estar seguros de que al menos, Etana participó de una cercana relación con la divinidad. Meshkiaggasher, y su hijo Enmerkar, ambos pertenecientes a la I dinastía de Uruk, son los protagonistas también de algunas narraciones de carácter épico. Ambos aparecen además como hijos de Utu, dios del sol. En este caso, es muy posible que la filiación de estos dos monarcas con la divinidad solar responda únicamente a un plano simbólico. El más célebre de los héroes-reyes sumerios, Gilgamesh, también mantuvo una particular relación con los dioses. En sus historias, trata de igual a igual a la poderosa diosa Inanna, y él mismo es presentado como hijo de la diosa Ninsun. Pero fracasa en su intención de obtener la inmortalidad, y al final de su fantástico recorrido épico ha de reconocer que nunca podrá ser más que un ser humano excepcional.

Existe un consenso bastante general en situar el origen de estas narraciones míticas en un contexto histórico concreto, en el que la mitología se convirtió en una herramienta propicia para explicar la realidad o para legitimar ciertas tradiciones sociales. Mario Liverani describe este proceso creador de un modo muy elocuente:

“La justificación “mítica” del mundo en sus formas actuales (...) consiste en situar la figura de un dios o un héroe fundador en el origen de los aspectos físicos y culturales de la vida actual. El hecho se sitúa en un tiempo más o menos remotos (en cualquier caso, fuera del alcance de la memoria histórica), según la importancia del elemento en cuestión. La primera organización del mundo se sitúa en un pasado inicial, y se atribuye a un dios supremo (que ya no es activo en el panteón

¹⁶ Gerald. J. Selz, teoriza directamente acerca de que es innegable el carácter sagrado y divino de los reyes mesopotámicos. Si bien, admite que en esta cuestión el grado es importante y que no todos los monarcas parecen haber gozado de un estatus divino en la misma medida. Para este autor, tal y como desarrollaremos en el punto 3.2 de este estudio, el problema a la hora de interpretar el elemento divino de la realeza sumeria no se encuentra tanto en el hecho a analizar, como en el esquema mental y el paradigma aristotélico de quien trata de realizar el análisis.

actual), mientras que otros aspectos más específicos se atribuyen a distintas divinidades, que siguen funcionando en ese determinado sector: un dios para el ganado, otro para los cereales, otro para la escritura, etc. Sin una separación clara, van apareciendo seres semidivinos o incluso no divinos, que suelen ser reyes antíguisimos a los que se debe la introducción de nuevos elementos en la organización sociopolítica, el progreso técnico o simplemente el paisaje urbano. Y en este sentido, alguno de los reyes actuales puede aún dar su contribución (construcción de un templo, introducción de una nueva fiesta, etc.), incorporándose así a la meritoria lista de aquellos (reyes o dioses) que han iniciado algo." (1995:160)

Siguiendo este razonamiento, debemos concluir que los reyes mesopotámicos no eran considerados dioses en el universo cultural y teológico que les era propio. Puede que tuvieran una relación de privilegio con la divinidad, que se erigieran en el "nexo" más importante entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses, y que incluso la realeza, como institución, gozara de un fuerte componente divino, dado que fue creada por las más altas instancias celestiales, y otorgada desde el cielo a la tierra. Pero lo cierto es que la mitología sumeria no permite trazar una línea argumental que pueda equiparar a dioses y reyes.

Ante esta realidad objetiva, que es muy distinta a la cosmovisión propia del antiguo Egipto, únicamente cabe la discusión referida al grado de cercanía que pudo haber existido entre el rey y su dios. Y también en ese ámbito es de ayuda la historiografía centrada en el mundo mitológico. Las narraciones sumero-acadias, no igualan a los grandes seres divinos con los hombres reyes, pero sí parecen convertir a estos últimos en personas fuera de lo común, dotadas de extraordinaria fuerza física, gran determinación o poderes que rozan lo sobrenatural. Por eso sería un error deducir que la mitología sumeria trata de humanizar a sus monarcas míticos. Más bien parece intentar mostrarlos como seres netamente superiores al común de los mortales, como una especie de élite excepcional de la raza humana, evidenciando un claro componente legitimador de la institución real y de las personalidades que, en un momento dado, la encarnan. Además de eso, los reyes poseen el gran don de la cercanía y la comunicación directa con los dioses. Por otro lado, y manteniendo el argumento de que las narraciones míticas nos hablan especialmente del momento histórico en el que fueron sistematizadas (y no tanto sobre un posible pasado legendario que es imposible de situar cronológicamente), resulta muy revelador que el mito de la inmortalidad de Gilgamesh tomara forma precisamente en la época acadia en la que algunos reyes empezaron a presentarse como iguales a los dioses (Liverani, 1995:160).

3. TEOLOGIA Y SOCIOPOLÍTICA EN LA MONARQUÍA EGIPCIA

3.1. La solarización del faraón y el rito osiriano de sucesión real

Después de haber analizado cómo se fraguó la realeza en el Egipto predinástico y protodinástico, en este apartado estudiaremos cómo desde las primeras dinastías hasta bien entrado el Reino Antiguo se consolidó el estatus divino del faraón. Es muy importante observar que, desde el inicio mismo de la monarquía, el soberano se convirtió en la representación viviente de un universo cósmico que se situaba más allá de las percepciones sensoriales propias del mundo terrenal, y era también era el garante del bienestar y el que proporcionaba la armonía necesaria en todo el territorio egipcio, la *Maat*. Así es como los escribas y los sacerdotes hicieron representar al soberano, y así es como las cualidades sagradas del rey se reflejaron en documentos textuales y epigráficos.

Estas ideas, no hubieran podido difundirse y desarrollarse en todo el territorio sin que se institucionalizaran actos de tipo ceremonial, destinados a visibilizar el carácter divino del monarca, y tampoco hubieran podido enraizarse tan profundamente en las diferentes culturas cosmogónicas regionales sin una cierta capacidad de adaptación de los reyes y de su círculo de poder más cercano. Dentro de ese magma teológico y político, son cruciales dos episodios que marcaron para siempre las creencias religiosas egipcias y el papel del faraón en ellas: el acercamiento de la figura real al culto solar, y la sacralización de la sucesión regia a través del mito de Osiris.

Entre la III y la V Dinastías (2700-2400 aprox.) se produjo un progresivo acercamiento de la figura del monarca hacia los cultos solares practicados en Heliópolis, un importante enclave religioso situado en el nordeste del delta y casi pegado a Menfis. La clase sacerdotal heliopolitana era un estamento especialmente poderoso¹⁷, y no es casual que, durante este período, algunos monarcas propiciaran una serie de profundos cambios en el terreno administrativo y en el ámbito cultural, seguramente destinados a fortalecer su posición en el imaginario colectivo de la región¹⁸. En este lapso, el culto a Horus - y, por ende, al rey- entroncó con la veneración al sol.

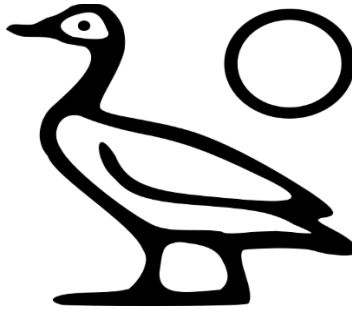
Se inició la construcción de monumentos y edificaciones destinadas a engrandecer a Ra y a Atum mediante elementos simbólicos de carácter claramente solares: la orientación de los edificios se alineaba con el movimiento del sol, la luz de los patios se erigía en componente fundamental de las nuevas formas templarias, y se empezaron a erigir estructuras evocativas de la pieza nuclear del culto heliopolitano: el *benbén*¹⁹.

La institucionalización de la nueva teocracia solar explica también el origen de dos elementos arquitectónicos imprescindibles en la civilización egipcia: los obeliscos y las mastabas-pirámides. La verticalidad de estas construcciones puede interpretarse como un acercamiento entre el rey y sol, al tiempo que se recreaba la forma de la piedra sagrada de Heliópolis. La impresionante monumentalidad de estas nuevas construcciones debió de reforzar la imagen divina del rey, y tanto en el ámbito religioso como a nivel epigráfico, quedaron reflejadas esas transformaciones. Así, se adoptó la nomenclatura *Hijo de Ra*, como elemento definitorio de la nueva condición divina-solar del soberano, que ya nunca abandonaría (Fig.4)

¹⁷ De hecho, una de las razones que suele esgrimirse al explicar la decadencia del Reino Antiguo y el inicio del primer periodo intermedio, es el gran poder atesorado por los altos sacerdotes heliopolitanos, que, irremediamente se tradujo en un socavamiento de la posición real.

¹⁸ Para una mayor profundización en conocimiento de algunos de estos cambios, resulta muy interesante el trabajo de F. Borrego *Señor de Maat: innovaciones y cambios de la realeza divina egipcia en el reinado de Snefru*, referenciado en la bibliografía, y que se centra en los complejos procesos de transformación y adaptación emprendidos por el primer faraón de la IV Dinastía, y padre del célebre Jufu.

¹⁹ El *benbén* era una roca, probablemente un meteorito, que los egipcios identificaban de forma metafórica con la *colina primordial* (Cervelló, 2015, min. 2). Tenía una forma alargada, con la base ensanchada, y su posible origen celestial la revistió de sacralidad.



(Fig. 4) Jeroglífico con el significado de Hijo de Re. Referido exclusivamente a la filiación solar del rey. (Wikimedia commons)

El otro gran elemento teológico destinado a fortalecer la posición divina de los reyes es el mito de Osiris²⁰. Esta narración, recogida por primera vez de forma fragmentada en los textos de las pirámides, se debió elaborar en tiempos muy antiguos, y seguramente, estaba conformada por historias diversas de orígenes aún más ancestrales. Con la introducción de esta nueva mitología, se unió en un mismo universo cosmológico a Horus y a Set con Osiris, además de situar en el corazón de las creencias religiosas egipcias el tránsito entre la vida y la muerte.

Ya hemos visto que la relación entre Horus y el rey surgió en el mismo momento de la aparición de la realeza (punto 2.2.), y aunque no existe certeza sobre ello, la mayoría de los estudiosos han venido situando el origen mitológico de Osiris también en el sur, en la región de Abidos y en tiempos predinásticos (Frankfort, 55). No obstante, con la progresiva centralización administrativa y religiosa llevada a cabo por los reyes, Menfis acabó convirtiéndose también en un importante lugar de culto a este dios. Allí, la historia del rey-dios asesinado, sucedido y vengado por su hijo, y posteriormente resucitado como divinidad subterránea se utilizaba como ceremonial imprescindible en la sucesión al trono. Frankfort narra como debió ser parte de ese ceremonial místico:

“Existe un testimonio inequívoco de que esto es así. El abrazo de Horus y de Osiris muerto se realiza, (...) por medio de un ritual en el Misterio de la Sucesión; actúa aquí en persona el nuevo rey, y el entierro de su padre se representa en efie. El abrazo es una verdadera comunión de espíritus, que implica al gobernante actual y a su difunto predecesor en un rito representado en la subida al trono de cada nuevo rey; del mismo modo aparece en la Teología Menfita, intemporalmente, implicando a los dioses Horus y Osiris. Demuestra mejor que ningún otro rasgo de la realeza egipcia, que la monarquía era concebida como una realidad, tanto en el mundo de los dioses como en el de los hombres.” (p. 57).

Para la mentalidad egipcia, esta representación de carácter epifánico era muy importante, y de ella dependía que el cuerpo del pretendiente a la corona albergara el espíritu divino del faraón²¹. Únicamente entonces el nuevo soberano se convertía en Horus, en *Hijo de Ra* y en *Señor de las dos tierras*. El rey difunto, en cambio, mantenía su condición de dios

²⁰ No creemos necesario detenernos aquí a explicar el mito de Osiris, conocido incluso por los profanos en la materia, ni tampoco sus muchísimas lecturas, más allá de lo relacionado con la sucesión real. Pero para una profundización en esta historia mítica y su importancia en la religión egipcia, es recomendable la obra de Jules Cashford, *El mito de Osiris*.

²¹ No es casual que existieran dos formas principales de referirse al faraón: *nsw*, traducido normalmente como “rey” y *hm*, que suele castellanizarse como “majestad”. El primer concepto, en realidad, alude directamente al “líder divino del país unificado” mientras que el segundo “sugería su presencia física, el cuerpo en el que se encarnaba el poder” (Morales, 2014: 57). La condición terrenal y celestial del faraón, y su carácter dual, se manifestaba incluso a nivel semántico.

incluso después de la muerte, pasando a existir como un nuevo Osiris. Para algunos autores, la condición divina del soberano fallecido representa una concepción de la divinidad mucho menos problemática que la del faraón viviente, ya que, al liberarse de su naturaleza humana, desaparecían todas las posibles dicotomías relativas a la dualidad hombre-dios. (Silverman, 1991:72).

Si observamos con una cierta perspectiva antropológica y teológica la institucionalización de los ritos sucesorios relacionados con la mitología osiriana y la consagración monárquica al culto solar, concluiremos que existió una voluntad consciente por dotar de conexiones cósmicas comunes a creencias que, en ocasiones, podían incluso resultar paradójicas. Más aún si introducimos en la ecuación las tradiciones referidas al universo divino sureño, con la potente figura de Horus como emblema. Pero, al mismo tiempo, este tipo de complejas relaciones religiosas, no dejan de reforzar a la única figura que las cataliza a todas ellas: el faraón. En realidad, podemos reconstruir un procedimiento dinámico y constante que, en el campo teológico, desarrolla y evoluciona las características divinas del rey desde la aparición de Menes-Narmer hasta estadios temporales muy posteriores. Y, más trascendente aún, es que tanto el mito de Osiris como la instaurada relación paternofilia entre el sol y el rey, compartieron la intención de mostrar al faraón como un dios.

3.2. Titulaturas reales, epítetos y tratamientos divinos del rey egipcio

Las cualidades divinas del monarca tenían su reflejo también en el complejo mundo de las titulaturas, nombres y epítetos reales²². Ya hemos visto como desde la I Dinastía se asimiló a Horus con el rey, y que entre la III y la V se instauró también el apelativo de *SA RA* (Hijo de Ra). Estos dos conceptos, se establecieron como canónicos a lo largo de toda la historia faraónica, junto con los llamados *Horus de oro*, *Las dos señoras*, y *Rey del Alto y Bajo Egipto*.

Más allá de las titulaturas de carácter oficial, que suelen ser las únicas que aparecen en los denominados *cartuchos*²³, podemos rastrear también otras expresiones que remiten de forma más o menos directa a la divinidad del rey y que a lo largo del III milenio se hallan en textos de distinta índole. La palabra *ntr*, de la que ya hemos hablado (ver 3. 2) además de ser uno de los primeros pictogramas traducidos como “Dios”, se ha asociado también a la figura del monarca (Silverman, 1991: 59). Otras expresiones interesantes, aunque algo más tardías son “Imagen de dios” o “Gran casa”, referida tanto al palacio real como a la casa (el cuerpo) de la divinidad faraónica, o “Señor de Maat”, utilizada ya a finales de la IV dinastía.

Todas estas titulaturas y tratamientos conferidos a la realeza se gestaron en ambientes cercanos a la misma, y era desde el ámbito clerical desde donde se desarrollaba el continuo ejercicio de alabanza y veneración al monarca, líder supremo de las propias instituciones religiosas. Pero la inmensa mayoría de los egipcios no sabía leer los complicados signos jeroglíficos utilizados por los sacerdotes, y mucho menos escribirlos. Sí es posible, no obstante, que reconocieran las formas pictográficas que representaban los atributos reales, y por supuesto debían de identificar de inmediato la poderosa presencia del faraón en

²² Es más, en el complejo mundo de las ideas mágico-religiosas egipcias, se llegó a establecer la creencia de que nombre de una persona era lo que le reportaba su personalidad y su poder. Incluso un difunto podía sentirse llamado de nuevo a la vida si se pronunciaba su nombre (Derchain, 1996: 386), por lo que los nombres de los reyes eran algo absolutamente trascendental en el devenir de sus reinados y del bienestar de Egipto.

²³ Se suele denominar *cartuchos* a las representaciones jeroglíficas de los nombres reales de los faraones.

grandes esculturas o retratos. En estos últimos, los soberanos siempre se mostraban con la magnificencia y dignidad propia de los grandes dioses, y a veces directamente relacionándose con ellos de igual a igual. Pero no debemos olvidar que la gran mayoría de fuentes del III milenio que han llegado hasta nosotros y que se refieren a la realeza, proceden del ámbito clerical o funcional. Apenas debe haber (si es que existen) registros procedentes del ámbito privado de un comerciante, artesano o agricultor que nos revele la opinión de estos sobre la divinidad de su rey.

Lo que sí que sabemos, es que rituales públicos o privados, celebraciones de carácter cíclico o puntual, traslados de figuras sagradas de dioses de unos templos a otros, inauguraciones de grandes recintos culturales o festivales destinados a conmemorar la vida del rey y sus cualidades, eran habituales. Ya desde las primeras dinastías, existe constancia de ritos ceremoniales cuya principal finalidad era la de fortalecer la imagen divina de la realeza. Algunas de estas tradiciones, conllevaban el desplazamiento físico del faraón por distintas zonas del país, acompañado por gran cantidad de cortesanos, sirvientes y parafernalia²⁴. Durante estos viajes, el rey podía recaudar impuestos, recibir el homenaje de los gobernantes territoriales, congraciarse con divinidades locales o encargarse de la construcción de templos, estelas o monumentos destinados a su propio culto. A través de estas actuaciones se refrendaba el prestigio ideológico de la corona, pero además el faraón se presentaba siempre como un ser distinto, poseedor de capacidades sobrehumanas y perfectamente diferente de los seres humanos:

“Tanto en la corte como en estos viajes, la imagen del monarca era diseñada según unos principios fundamentales que le identificaban con un superhombre, un dios en la tierra extraño a los mortales. Toda la “parafernalia” de la realeza (vestimenta, cetros, coronas y estandartes que anunciaban su presencia) indicaba el estatus supremo del monarca. Otros aspectos que revelaban a la audiencia su condición sobrehumana eran el uso de incienso o fragancias que proyectaban una atmósfera litúrgica a su alrededor⁴⁹, el tamaño con el que se le representaba en la iconografía (e.g., en las paletas votivas y mazas ceremoniales entregadas por el monarca a los dioses en la fundación de templos) o la existencia de un estricto protocolo diario. Como “dios viviente”, su presencia exigía la postración y sumisión de los presentes (“besar el suelo”) e indudablemente estaba prohibido tocarle.” (Morales, 2014: 60)

El mero hecho de que un individuo se mostrara en público cerca del rey reflejaba una posición en la jerarquía social importante, y por ello normalmente eran los grandes sacerdotes y funcionarios los que tenían permitido situarse cerca del faraón, o realizar tareas cotidianas investidas siempre de un carácter sacro, como vestirle o acicalarle. Estos mismos trabajos eran los que la clase sacerdotal solía llevar a cabo con las imágenes de los dioses que se veneraban en los templos, y en ese punto, encontramos otro evidente paralelismo entre el dios-faraón y las divinidades custodiadas en los recintos culturales. Los protocolos y normas referentes al comportamiento de terceros ante la presencia real también parecen estar bien documentados: existieron el “supervisor del beso del suelo”, “el portador de las sandalias del monarca”, “el portador de los faldellines”, “el encargado del asiento real” o el “supervisor del camarín real”. Estos cargos, dotados de rimbombante sonoridad, eran muy importantes en la esfera real, y ya en el Reino Antiguo eran ocupados por funcionarios de alta alcurnia y gran ascendencia política, siendo algunos de ellos gobernadores y visires (Morales, 2014: 61).

²⁴ Este tipo de caravanas reales era conocido como “el séquito de Horus” (Morales, 2014: 58).

Todas estas complejas normas de cortesía y protocolo, destinadas a ensalzar la grandeza del soberano y a identificarlo como alguien fundamentalmente distinto al resto de la humanidad, eran tan importantes como los ritos ceremoniales de carácter religioso, y cumplían una misión muy parecida. Así, mientras que en las solemnes celebraciones sacras se reafirmaba la naturaleza divina del rey, las obligaciones protocolarias y el definido escalafón de la corte imbuían de sacralidad cualquier acto cotidiano en el que interviniera la realeza.

3.3. El faraón como signo-símbolo de la divinidad

Buena parte de la discusión académica centrada en la divinidad de la realeza egipcia gira entorno al concepto de lo simbólico. Se diría que, dado que la faceta del soberano como ser humano es falible, percedera e imperfecta, la carga divina de su persona ha de situarse necesariamente en un plano de la realidad distinto, en el que lo sagrado toma distancia con respecto al mundo profano, y en el que los significados esotéricos convergen con las creencias teológicas y con los ritos ceremoniales. Ante este tipo de ideas, no obstante, es necesario estar alerta, puesto que restar profundidad espiritual a estos razonamientos nos situaría cerca de catalogar al faraón como un charlatán embaucador y a sus súbditos como a personas poco lúcidas. Por eso, es necesario recorrer algunos de los razonamientos que han interpretado que la única divinidad del rey es la que emana del simbolismo.

David P. Silverman evidencia que cualquier egipcio medio debía tener constancia del origen exclusivamente humano del faraón. En algunos casos, quién ascendía al trono podía ser el hijo de una reina menor o incluso alguien ajeno a la familia real anterior, existiendo además episodios de conspiraciones y derrocamientos, lo que imposibilitaba en la práctica una transmisión de la divinidad a modo de legado genético. Pero para este autor, no necesariamente debía existir un conflicto en ello, dado que en el universo dual egipcio:

“They may conceived of the King as being who partook of both realms. Such thinking may have paralleled their understanding of the implicit duality in their world (...) A modern individual might view these elements as standing in conflict, but ancient Egyptian was capable of viewing them as elements of functioning compose. A ruler envisioned as both human and divine was best suited to intercede between the human and divine worlds.” (Silverman, 1991:64)

Ahondando en esa idea del rey como ser simbólico, pero el razonamiento de un mayor grado de sofisticación semántica, E. Derchain describe al faraón como un “signo”:

“La primera necesidad consiste en establecer una relación entre el mundo visible, material, individual, y el mundo representado, es decir, los dioses y los mitos. La acción del hombre que piensa la naturaleza se materializa en ritos que, situándole en el nivel de la representación, no pueden lógicamente ser ejecutados más que por un hombre cuyo carácter también sea el de un “signo”. Este signo es el faraón, el único oficiante teóricamente divino, puesto que puede comerciar con los dioses y definir el lugar del hombre en tanto que especie en el cosmos y respecto a otras fuerzas naturales” (1996: 384).

El problema de entender la cualidad divina del faraón únicamente desde el punto de vista de lo simbólico -nacida de una acción performativa por la que el rey se convierte en “signo” de los dioses y adquiere metafóricamente él mismo la condición de dios- es que los hechos concretos ajenos a las elucubraciones de tipo teológico acentúan la dicotomía entre la parte humana y la parte divina. Si profundizamos en ello, inferiremos que la divinidad de la realeza egipcia tenía unas características distintas a la de los dioses celestiales, y ese hecho

diferencial también puede ser analizado desde otros prismas. El propio Silverman expone que, ya en textos pertenecientes al Reino Antiguo, encontramos admoniciones referidas al modo en el que el faraón debe comportarse para ser un buen soberano, y aduce, con buen criterio, que este tipo de consejos son necesarios desde el punto de vista humano, pero que no son aceptables para los dioses²⁵.

Algunos documentos parecen atestiguar que existieron monarcas que se vieron obligados a buscar la ayuda y colaboración de consejeros o súbditos de confianza, dejando evidencia de limitaciones de carácter puramente humano. La *Estela del hambre*, es un documento de gran valor en ese sentido. La pieza, datada en tiempos ptolemaicos, alberga una inscripción cuyo origen se ha venido situando en tiempos de la III Dinastía. En ella se cuenta que el faraón Zoser, desesperado porque el Nilo no llegaba a regar suficientemente los campos de cultivo y la hambruna assolaba el país, pidió la ayuda de el sabio Imhotep, quien le indicó que la única forma de acabar con la crisis era suplicar al señor de las fuentes del Nilo, el dios creador Jnum. El remedio funcionó y Zoser adoptó a Jnum como uno de sus padres divinos²⁶.

También tenemos constancia de que el tratamiento a la figura regia no era la misma en ambientes literarios, ceremoniales, militares o administrativos. Esto nunca ocurría con los dioses (o con el resto de ellos), puesto que solamente existían en contextos religiosos y, aunque estuvieran presentes en el imaginario colectivo del país, y fueran constantemente invocados en la vida cotidiana, su función se limitaba únicamente a acompañar al creyente en la acción para la que habían sido requeridos.

De algún modo, se observa como la creencia en la divinidad del faraón, no presenta problemas en el universo de la exégesis teológica, dado que la ideología teocrática es perfectamente explicable como concepto literario y espiritual. Pero la necesaria humanidad de quien encarna la realeza provoca, en el ámbito de lo terrenal, paradojas inexplicables e incoherencias irresolubles. Sólo ante esa problemática es entendible la solución del rey símbolo, o “signo” de los dioses. Ahora bien, esta pasa por ser una solución intermedia, cuyo mérito principal es que no necesariamente obliga a la exclusión de una de las dos caras del rey -la humana o la divina-, sino que transmuta ambas naturalezas en un individuo diferencial, que es el “signo”, la divinidad simbólica o el nexo común entre los hombres y los dioses. Cosa distinta es que la forma en la que la divinidad del faraón podía mostrarse y tornarse visible en el mundo terrenal, tenía que pasar necesariamente por el universo sagrado de lo ceremonial. Sin la existencia del rito no sería posible imaginar una dimensión espiritual que diera lugar a una teología, y sin una teología no puede existir ninguna creencia organizada en la divinidad. El problema es que aplicando el mismo razonamiento, tampoco podrían existir Ptah, Horus, Hathor u Osiris.

²⁵ “Is it regarding sailing through heaven that Horus, who is in the sky shall be guided? Is it to Ptah, the august one, who is master of skill, that one shall give instruction for knowledge? Is it concerning speech that Thoth shall be thought...? The expected negative answers of these questions imply that in this type of literature, the gods apparently need neither advice nor instruction. On contrary, royalty, administrators, nobles, and private citizens are all part of the group that needs to have such information.” (Silverman, 1995: 53)

²⁶ En realidad, no sabemos con exactitud si el texto recogido en esta pieza marmórea se escribió en tiempos de Zoser. Probablemente, no sea así, y puede que deba contextualizarse en época muy posterior, en la que Imhotep fue divinizado. Pero aún así, resulta una pieza de gran valor, porque muestra que los egipcios de tiempos ptolemaicos no necesariamente creían en la infalibilidad de los primeros faraones.

3.4. ¿Era el faraón un dios? Antropología y presentismo

De la exposición del punto anterior se deduce que es prácticamente imposible dar respuesta certera a la cuestión planteada en el encabezamiento de este apartado. La principal dificultad es que no podemos viajar en el tiempo para preguntarles a los egipcios del III milenio sobre las cualidades divinas de su dios. Pero aún así, en el mundo de la egiptología y de la antropología, parece existir un serio debate sobre la materia. Esta discusión se centra especialmente en la mirada del que se acerca a la cuestión. Algunos especialistas defienden que el ser humano contemporáneo, particularmente si procede del sustrato sociocultural occidental, necesitará proceder a una especie de “reinicio” de su pensamiento cosmológico para poder acercarse a las creencias del mundo antiguo. Esta postura argumenta que el pensamiento científico y la influencia del *logos* griego ha contaminado la forma en la que solemos interpretar el mundo anterior a la cultura helénica, que -según ellos- era fundamentalmente un universo de discurso mítico-religioso.

La corriente antagónica no suele detenerse a explicar el punto de vista desde el que analiza los hechos históricos, dado que no concibe que haya otra manera de aproximarse a estos que no sea científica y empírica. Se diría que, para los primeros, un hombre podía ser un dios, si así lo creían sus contemporáneos. Para los segundos, ningún hombre puede ser un dios, y es más que discutible que otros hombres hubieran podido creer en ello alguna vez.

Habiendo señalado cuales son las posiciones de unos y de otros, observemos algunos ejemplos concretos. Josep Cervelló, desde un prisma más antropológico que histórico, explica, parafraseando a A. Brelich, que “la plena conciencia del origen humano de una creencia o de una institución religiosa cualquiera sería suficiente para provocar su automática desaparición” (2003:73).

Este precepto, implicaría que los egipcios debieron de creer necesariamente en la condición divina de su rey, uno de los mandamientos básicos de su universo religioso, dado que podemos asegurar que las instituciones religiosas egipcias, empezando por la faraónica, gozaron de un fuerte arraigo durante milenios. Además, y profundizando en la idea, el mismo autor defiende que: “las creencias religiosas no son un elemento de coerción o propaganda” (2003: 79).

En el peculiar contexto de la teocracia egipcia, en el que ya hemos visto que la figura central del universo religioso era el propio rey, estas ideas entrarían en conflicto con las posiciones de los historiadores y filólogos más alejados de las concepciones espirituales. Para estos últimos, suele ser común situar cualquier acción emprendida por un monarca teocrático como un intento de legitimación de su de poder, siendo la conservación y el fortalecimiento de su posición en la cúspide de la jerarquía social el objetivo principal de sus acciones. Esta corriente de pensamiento suele poner en duda que se creyera en las cualidades divinas del faraón. Hornung es tajante y afirma directamente que “el rey egipcio, a pesar de todo, no es una divinidad” (1999:130).

Por otro lado, tal como hemos visto en el punto 3.1. de este trabajo, algunos especialistas, (Derchain, Silverman) han venido definiendo un carácter divino del faraón ligado fundamentalmente a su sacralización como “signo” del mundo celestial, lo que definiría las cualidades del monarca como simbólicas, y fundamentalmente ligadas a la acción performativa de los ritos y las ceremonias mágicas. Pero como otros autores han expuesto,

(Vidal, Michalowski) no se debería confundir sacralidad con divinidad, y la teoría del carácter simbólico de la realeza divina, parece acercar a esta más a lo sagrado que a lo divino.

Tal vez exista otra forma de abordar la dualidad humana y divina de la naturaleza de los faraones, sin necesidad de refugiarse exclusivamente en el argumento de lo simbólico. Es conveniente recordar que el antiguo Egipto fue un mundo extraordinariamente heterogéneo en lo referido a las creencias religiosas, con multitud de dioses de todo tipo: dioses creadores, dioses naturales, muertos divinizados, animales venerados o divinidades inferiores. No todas las deidades eran iguales, sino que cada uno tenía sus propios atributos, poderes, particularidades, ámbitos de actuación o grados de poder²⁷. Además, era bastante común que algunos dioses se pudieran representar de formas diversas²⁸, lo que podría ser entendido como una manifestación poliédrica de la naturaleza de estos. Por eso no resulta tan descabellado pensar que también el faraón podía ser considerado un dios, con sus características particulares. Los principales atributos de la divinidad de este serían, en ese sentido, su origen humano, el dominio sobre el territorio egipcio, su conexión con el resto de la cosmogonía divina y la necesaria relación con el concepto de la *maat*. Dentro de este paradigma, si como dice Baines (1995: 10), el rey se encontraba en una posición intermedia entre los dioses y la humanidad, “*pero siempre más cercano al mundo divino que al humano*”, resulta más fácil pensar que los antiguos egipcios creyeran que su rey era un dios.

En este punto resulta muy importante también recordar que la actividad religiosa egipcia era de tipo militante y dinámica. Las creencias se vivían y se celebraban constantemente, tanto en ámbitos privados como en ambientes públicos. Y eran muchas las ocasiones en las que se realizaban grandes demostraciones de fuerza espiritual, a través de procesiones sagradas y ritos de carácter multitudinario en las que la música y la oración tenían un papel importantísimo. No es algo que nos pueda sonar ajeno ni siquiera hoy en día. No es difícil imaginar que, en esos contextos de especial fervor religioso y posible histeria colectiva, la divinidad del faraón se convirtiera en una realidad plenamente palpable ante los demás.

4. LA RELIGIÓN SUMERIA Y LA RELACIÓN ENTRE DIOS Y REYES

4.1. Los dioses de Sumer

Los sumerios –y en general, todos los pueblos mesopotámicos de la antigüedad– pertenecieron a una sociedad fundamentalmente teocrática, y el hecho religioso estaba presente constantemente entre ellos. De las miles de tablillas cuneiformes encontradas en Mesopotamia y esparcidas ya hoy por todo el mundo, la gran mayoría tienen algún tipo de

²⁷ Explica Homung (1999: 83) que una de las principales diferencias entre las grandes divinidades y los dioses de menor importancia, era la cantidad de nombres y epítetos que los primeros tenían. Así, Atum, Ptah, Ra u Osiris, pocas veces aparecían con un único nombre, siendo más habitual que los acompañara una retahíla de sobrenombres, que acababan convertidos en regla y en dogma. En ese aspecto, podemos decir que el faraón guardaba una evidente semejanza con los grandes dioses.

²⁸ Algunos dioses se podían representar en forma de animal, o como un híbrido entre persona y bestia. Otras divinidades podían representarse mediante cuerpos celestes, pero también con su correspondiente forma humanoide. Convivían además tradiciones de culto sincretistas con creencias panteístas. Y también se dio el caso de que un mismo elemento cósmico pudiera representar a divinidades distintas, o de que el mismo dios presentara manifestaciones diversas, como muestra la compleja relación tripartita entre el sol, Ra y Atum. En ese sentido, como señala Homung, “*La divinidad muestra al egipcio muchos rostros, y se le presenta de muchas formas*” (1999: 116). En nuestro argumentario, el caso de la divinidad del rey no representaría un problema mucho mayor.

referencia directa o indirecta a las creencias religiosas (Bottéro, 2001: 20). Los impuestos se recaudaban en nombre de los dioses, los tratos comerciales de cerraban y se negociaban ante ellos y los trabajos de todo tipo se encomendaban a la protección de la divinidad. Se diría que cualquier acción cotidiana que hoy podamos considerar completamente profana o incluso banal, tenía su reverso sagrado y requería de la admonición a los dioses para poder asegurar su correcto desempeño.

Mayor aún debía de ser la interpelación a la divinidad en todo aquello referido a cuestiones de importancia: las oraciones y los himnos por el buen desarrollo de las cosechas debieron ser habituales, así como los ruegos por la salud familiar o las súplicas por la certera marcha de cualquier empresa. En el ámbito político el razonamiento era el mismo. Si había que ir a la guerra, se invocaba la protección de los grandes dioses locales, y las celebraciones, ofrendas y ritos de carácter religioso pretendían tener su reflejo en el buen funcionamiento de las instituciones y en la prosperidad del país. Una construcción comunitaria de estas características necesariamente tenía que revestir a la cúspide de su jerarquía social de un marcado carácter sagrado. En eso, los reyes mesopotámicos no eran distintos a los gobernantes de otras civilizaciones pretéritas: la realeza tenía necesariamente que guardar una relación de privilegio con la divinidad, y como ya hemos visto en el punto 2.3, la arqueología ha venido argumentando que las primeras proto-realezas mesopotámicas, pudieron haber sido las altas jerarquías sacerdotales.

Pero si el inicio de la realeza mesopotámica entronca con el ámbito religioso, el origen de las creencias religiosas en la región es tan antiguo que no es posible situarlo cronológicamente de manera fehaciente. Además, es inviable poder adentrarse en el conocimiento de este complejo sistema teológico sin tener en cuenta su propia heterogeneidad, fiel reflejo de una región voluble, perpetuamente cambiante y en la que las hegemonías políticas y territoriales nunca parecían durar demasiado. Por si esto fuera poco, la cantidad de divinidades que existieron entre el Tigris y el Eufrates era de tal magnitud, que la mera tarea de enumerarlas resulta gigantesca²⁹.

En lo que sí parece existir un claro consenso es en situar el origen de la mayoría de los dioses más antiguos de la región en el ámbito lingüístico de los sumerios. Los análisis filológicos parecen indicar que fueron estos los primeros en crear y desarrollar los nombres y las atribuciones de las divinidades más importantes, así como el cosmos doctrinal que los acogería. Este proceso tuvo que haberse dado antes del último tercio del IV milenio, dado que es a partir de ese momento y durante el milenio siguiente cuando se puede detectar una influencia del mundo religioso de Sumer en las concepciones y creencias espirituales semíticas (Bottéro, 2001:36).

A partir del III milenio parece haber existido una voluntad por dotar de cierto orden el desperdigado magma religioso mesopotámico. Este proceso se dio al mismo tiempo que el crecimiento y el desarrollo social y urbano de algunas ciudades alcanzaba cotas nunca vistas, y en el que la magnitud de algunas edificaciones, particularmente palacios y templos, indica la existencia de poderosas élites sociales (recordemos aquí que en Uruk ya existe constatación de esa bonanza desde el último tercio del IV milenio). Los intentos por

²⁹ Jean Bottéro (2001:36), recoge algunos de los intentos realizados por recopilar al mayor número de dioses mesopotámicos. Existen listas efectuadas en el II milenio, con más de 2000 nombres. En 1914 Deimel, cuantificó 3400 y en 1938 Tallqvist 2400. En todo caso, hablamos de miles de entidades con poderes sobrenaturales, algunas de carácter transnacional, otras exclusivamente locales. Y por supuesto existió siempre una clara jerarquía en cuya parte más elevada se situaron los grandes dioses como An, Enlil, Enki, Nanna, Inanna o Utu, mientras que geniecillos, animales sagrados o espíritus de carácter familiar ocupaban el lugar inferior.

sistematizar las creencias propias de las diferentes ciudades o regiones mesopotámicas tuvieron un relativo éxito, y se han encontrado en Shuruppak textos del s. XXXVII en los que ya se evidencia la preponderancia de las que serán las divinidades más importantes durante muchos siglos: An, el fundador de la estirpe de los dioses; Enlil, el rey y señor del mundo, Enki el lugarteniente en quien Enlil depositaba toda su confianza; Inanna, la gran diosa femenina³⁰; Nanna, dios de la luna; y Utu, deidad solar.

Una característica trascendental del panteón divino era que no existía la figura del dios creador. La teología sumeria no concebía la nada como un marco de realidad, sino que entendía que el universo existió desde siempre, aunque en forma de caos. Las primeras divinidades impusieron un orden sobre el imperante desorden primordial, y solamente a partir de entonces el mundo empezó a funcionar correctamente. El dios An no era una deidad creadora, sino que únicamente era el patriarca de los grandes dioses que reinaban en el panteón mesopotámico, en cuyo trono se sentaba ahora su hijo Enlil. Estas ideas pueden perfectamente presentarse como un reflejo divino del funcionamiento de la monarquía del creciente fértil: si la organización política de los dioses era monárquica, no podía existir en el plano humano un tipo de estructuración social que tratara de ser distinta, y al igual que los primeros dioses lograron imponer el orden natural sobre el caos, el rey sumerio, siempre siguiendo los designios de los dioses, era el legítimo encargado de evitar el desorden en los territorios sobre los que gobernaba.

Es probable que la catalogación divina recogida en las tablillas de Shuruppak tenga su origen en tiempos aún más antiguos a su propia datación, y, desde luego, evidencia que existió no solamente una cultura religiosa común entre los pueblos sumerios, sino que desde las altas instancias sacerdotales y políticas se debió tejer una red de contactos que pretendiera, activamente, lograr la convergencia entre las divinidades más importantes de cada ciudad-estado. Para entender bien la naturaleza de este proceso hay que recordar que los templos de los grandes dioses patronos eran el centro físico, espiritual y económico de la ciudad (Postgate, 1998:396; Liverani, 1995:148), de modo que casi se podría hablar de una divinización de los núcleos urbanos más importantes, o como mínimo, de una clara identificación entre ciudades y divinidades³¹.

4.2. La monarquía y su conexión con la divinidad

El desarrollo de la teología interurbana se produjo al mismo tiempo que la estratificación social desembocó en las primeras figuras de poder regio, y estos reyes primitivos legitimaron su rol desde el principio en su condición de servidores del dios local. Este aspecto es muy importante, dado que será uno de los grandes motivos en las titulaturas reales durante milenios, y la mayoría de los soberanos se presentarán como servidores de

³⁰ Con respecto a esta Inanna de las tablillas de Shuruppak, Bottéro no cree que represente a la diosa Inanna de Uruk, sino a una divinidad abstracta que representaría la generalidad femenina. Pero no explica de forma satisfactoria su razonamiento, y, existe constancia de la existencia de la personalidad concreta y tangible de la diosa principal de urukiana desde tiempos anteriores a la elaboración de las tablillas. Así que no sería del todo descartable que la diosa femenina referida en estos documentos epigráficos y la Inanna de Uruk fueran la misma.

³¹ La relación entre la ciudad y su dios patrono era tan profunda que la palabra que hoy interpretamos como "templo" podría perfectamente traducirse como "casa": *é* en sumerio, y *bītu* en acadio, seguido del nombre propio del dios al que pertenecía el santuario o de alguno de sus atributos (Bottero, 1998: 82). Así, los templos eran las casas o las moradas de los dioses, donde estos podían residir en el mundo terrenal.

cada uno de los dioses patronos y sus respectivos templos hasta el 539 A.C.³². (Postgate, 1998:398).

Ahora bien, aunque existiera una voluntad por organizar, delimitar y ordenar el complejo mundo de las creencias religiosas situadas entre el Tigris y el Éufrates, también es bastante evidente que el fundamento de la organización política y territorial sumeria era la ciudad, o la ciudad-estado. Es por eso por lo que, aun existiendo una cierta prelación entre unos dioses y otros, cada una de las ciudades debía obediencia y veneración fundamentalmente a su propia divinidad principal. La conjunción entre teología regional común y fuerte prevalencia del dios local muestra cómo, de forma intencionada o no, se establecían las bases para el desarrollo de una civilización que, si bien compartía muchos elementos socioculturales, difícilmente hubiera podido organizarse como una única entidad territorial. En Mesopotamia, la identidad colectiva pertenecía fundamentalmente a la urbe, la teocracia tenía un marcado carácter local, y los reyes se encomendaban sobre todo al dios de sus propios dominios.

Las particularidades propias de cada ciudad se evidenciaban también en el título que cada una otorgaba a sus soberanos. Los reyes de Umma y Sin eran el *Sanga*, que en origen se refirió probablemente al administrador jefe del templo; en Uruk, era el *En*, y en otras ciudades como Lagash, el *Ensi* (Postgate, 1998: 396). Todas estas titulaturas tenían en común una importante conexión con la divinidad, y remitían directamente a su posición en relación con el culto sagrado. Algunos autores, como Frankfort, han venido defendiendo que la aparición de la figura regia en Mesopotamia fue consecuencia de la necesidad de instaurar un caudillaje de tipo militar, que pudiera defender a la ciudad de las posibles intenciones expansionistas de terceros (1981:241), pero ese razonamiento no parece cuadrar con el origen exclusivamente clerical de los primeros términos referidos a la realeza.

Solamente más tarde aparecería un concepto filológicamente más alejado del ámbito religioso: el *Lugal*, “gran hombre”, o “hombre grande”, utilizado originalmente por los soberanos de Kish y Ur. Con el tiempo, el término *Lugal*, fue utilizado por aquellos gobernantes que lograron imponer su dominio sobre otras ciudades o territorios, mientras que el *Ensi* se significó como el regente de los enclaves vasallos. Se podría decir, aunque sin generalizar, que a partir de ese momento los reyes eran los *lugales*. Pero el concepto remite ya a un momento en el que el poder político se instauró definitivamente en los palacios, quedando los templos, excepto los más importantes, únicamente como recintos de culto. Mario Liverani describe de este modo ese proceso transformador:

“A una clase dirigente del templo, anónima en el sentido de plenipotenciaria del dios, como había sido la clase dirigente de la ciudad-templo desde el periodo de Uruk, le sucede una clase dirigente “laica”, detentadora de un poder que mantiene una relación dialéctica con su propio centro de legitimación y necesita afianzar una imagen más personalizada de la realeza, haciendo hincapié en unas “dotes” humana y socialmente comprensibles, como la fuerza o la justicia” (1995:148).

En este punto es necesario acotar la “laicidad” del *lugal* a la que se refiere Liverani. La nueva concepción de la realeza separada de los templos tras la irrupción del “gran hombre” como figura de poder, y las primeras dominaciones de unas ciudades sobre otras, nunca comportó que la realeza dejara de presentarse legitimada por la autoridad divina. El hecho de que el templo y el palacio se pudieran haber separado, y de que las funciones de los

³² El imperio neo asirio representa la gran excepción a este tipo de práctica político-religiosa. Los grandes reyes provenientes de Assur y Nínive rompieron con la ancestral tradición de respeto a la multilateralidad de templos y dioses mesopotámicos, e instauraron el traslado de imágenes divinas desde los territorios conquistados hasta sus propias capitales, en una clara demostración de poder y de cambio del *statu quo* teológico tradicional en la región.

líderes políticos y las altas jerarquías clericales hubieran quedado delimitadas, no ha de llevarnos a considerar que las ciudades dejaran de ser plenamente teocráticas³³. El propio Liverani remarca que el dios, era “*el dueño de la ciudad y de sus habitantes, y el rey el administrador delegado*” (1995:157) y Postgate señala que incluso aquellos reyes que trataron de legitimar su acción de gobierno en el bienestar de la población, como Urukagina en el s. XXIV, fundamentaron su posición de poder en la aceptación divina (1998: 397).

La forma en la que los reyes mesopotámicos sellaban su vasallaje con la divinidad, y aceptaban de los dioses la legitimidad que les autorizaba a gobernar sus territorios, debió de haber tenido un importante reflejo en el mundo ceremonial. Ya hemos señalado el papel fundamental de la realeza como actor preservador y guardián de los templos culturales. Asumiendo esa responsabilidad, los soberanos remarcaban el carácter piadoso de su rol y aceptaban sus obligaciones con respecto al mudo divino, pero al mismo tiempo se presentaban ante sus gobernados como dignos de mantener una relación de particular cercanía y colaboración con los dioses. El engrandecimiento de los principales santuarios religiosos y la construcción de los impresionantes zigurats se debe precisamente a la intención de dignificar al máximo la función del monarca como bienhechor del templo, aumentando de ese modo el prestigio de su figura y su legitimación.

Más allá de la misión protectora de los reyes con los principales templos, no es sencillo encontrar documentos que permitan reconstruir los actos ceremoniales que debieron haber fortalecido la relación entre realeza y divinidad. Sí existe constancia de que las élites sociales, y en particular los reyes, realizaban ofrendas votivas a los dioses, y se han encontrado pruebas arqueológicas de grandes ceremonias y celebraciones religiosas en yacimientos culturales de Girsu, Adab o Nippur. Para Postgate, estas acciones reforzaban el papel del monarca como representante de la ciudad o de un conglomerado territorial mayor (1998: 396). Otro motivo ceremonial, propio del área de Uruk, sería la representación del matrimonio sagrado entre Dumuzi e Inanna u otra divinidad femenina, pero este es un episodio sobre el que existen muchas dudas. También están atestiguados los sacrificios en honor a los dioses en los que, probablemente, el papel ritual de los reyes fuera destacado, y Liverani menciona fiestas de carácter mensual y anual, seguramente relacionadas con las cosechas y la fertilidad (1995:158), en las que la participación de la realeza debió jugar un rol principal. Pero lo cierto es que en el contexto del III milenio, y fundamentalmente antes de la dominación acadia, no podemos describir con detalle prácticas ceremoniales y religiosas destinadas a fortalecer una conexión entre la divinidad y la realeza, y tampoco se han podido atestiguar textos puramente teológicos que trataran de fomentar la importancia del nexo entre dioses y reyes.

Lo que sí parece intuirse al analizar algunos de los primeros textos de carácter regio que han llegado hasta nuestros días es que la conexión entre los gobernantes mesopotámicos y la divinidad tenía un carácter bidireccional. El rey era el patrocinador del templo y el primer servidor de los dioses, pero no únicamente por un deseo desinteresado y piadoso, sino porque era su obligación desde el momento en que había sido elegido por la divinidad para

³³ Una vez más debemos remarcar que en el mundo mesopotámico del III milenio, cualquier cosa podía estar impregnada de religiosidad. Para los pueblos de la región los dioses decidían el destino de todas las cosas, fueran importantes o triviales, y las creencias espirituales se vivían casi con temor. Jean Bottéro defiende que: “*Este sentimiento religioso, intentando precisarlo un poco más, era evidentemente de tipo «centrífugo» y «temeroso», no tenía nada de exaltado o «dionisiaco», y estaba diametralmente alejado de nuestra religiosidad. En otras palabras, la Divinidad, bajo sus múltiples presentaciones personalizadas, se experimentaba ante todo como algo grandioso, inaccesible, dominador, temible. Se suponía que, ante ella, incluso «los dioses» debían inclinarse cual cañas azotadas por la tormenta*” (1998: 41).

Ante una religiosidad tan profundamente poderosa, hubiera sido impensable que los monarcas independizados de los templos hubieran pretendido alejarse de los dioses.

ello. Los dioses elegían, y el elegido se convertía en el mayor protector del culto. Esa doble dirección de la relación era la que diferenciaba, a nivel teológico, a la clase sacerdotal de los soberanos. Sólo estos últimos participaban del privilegio de la elección divina, y así lo hacían constar.

El hecho de que los monarcas se presentaran constantemente como elegidos por los dioses y como servidores de estos, y la ausencia de fuentes teológicas que pretendieran equiparar las dignidades reales y divinas, parece demostrar que en la tradición socio-religiosa sumeria el monarca nunca era un ser divino. En ese sentido, la mayoría de los especialistas parecen abogar por tesis parecidas a las de Postgate cuando señala que: “*The ruler is selected from among the population of the city; he is one of the city god's people, not from some different group*” (1998:297). Pero, en los últimos tiempos, otros académicos han propuesto una divinidad implícita en el ejercicio de la realeza mesopotámica.

Gebhard J. Selz (2008) señala que desde el momento en el que se producía la elección del rey por parte de uno o varios dioses, el soberano quedaba unido de una doble condición humana y divina, pudiéndose extender esa cualidad además a la familia real y posiblemente a algunos altos cargos sacerdotales. Para este autor, las líneas divisorias entre las élites sociales, especialmente la realeza, y el mundo propio de las deidades, era difusa, y llega a incidir que: “*Because a human's identity is of composite nature, it is easy to see that under certain circumstances humans can be transferred to the class of gods*” (2008: 25). Este tipo de análisis trasciende el componente historiográfico de la investigación, y trata de señalar una aparente limitación de la lógica occidental a la hora de analizar las implicaciones sagradas y divinas de la institución real en el creciente fértil³⁴, aproximándose al modo en que algunos estudiosos han tratado de acercarse al mundo antiguo egipcio. Ahora bien, lo cierto es que -recalcamos una vez más- desde la tradición religiosa sumero-acadia y su desarrollo teológico, no tenemos herramientas de juicio que nos permitan defender la idea de la divinidad del rey.

A conclusiones parecidas a las de Selz, pero partiendo desde herramientas de análisis distintas, parece llegar Irene Winter (2008). Basándose especialmente en textos e imágenes como la *Estela de los buitres* o algunas piezas arqueológicas procedentes de los cementerios reales de Ur, esta especialista defiende que ya desde mediados del III milenio es posible rastrear elementos inequívocos que apuntan hacia una divinización de la realeza. En la también llamada *Estela de la victoria*, el rey vencedor, Eannatum, se muestra a sí mismo como hijo de Ningirsu -dios patrono de Lagash- como esposo de la diosa Nanshe y como depositario del favor divino de Enlil y Enki:

“El dios Ningirsu implantó la semilla de Eannatum en el seno de [la diosa Ninhursag, que le alimentó] y se alegró por Eannatum. La diosa Inanna lo tomó, le bautizó Eanna-Inannalbgalkakatum y lo sentó en el regazo firme de Ninhursag. Ninhursag lo alimentó con su pecho auténtico. Ningirsu se alegró por Eannatum, cuya semilla implantó en el seno. Ningirsu midió su estatura: era de unos cinco codos; comprobó sus codos: cinco codos y un palmo.” (Trad. Enrique Quintana, 2008:6)

Winter entiende que este pasaje epigráfico hay que juzgarlo como una prueba de las intenciones auto-divinizatorias del rey de Lagash, pero, como arguye Postgate, la pretendida relación de familiares divinos de Eannatum ha de entenderse exclusivamente como metafórica, si bien señala una especial conexión del monarca con los dioses. En

³⁴ El razonamiento literal es que: “Undertanding the problema of divine or sacred kingship was, until recently severely hampered by de fact that de data were reviewed under the premises of our Aristotelian-based scientific classification system. The “tertium non datur”, the so-called binary logic, may have created discussions not always appropriate to our sources” (2008: 25)

realidad, el conquistador de Umma se presentó como hijo del *ensi* lagashita Arkugal en otros muchos textos (Postgate,1998:397). La otra gran razón que arguye Winter para conceder un estatus divino a Eannatum y a otros reyes del mismo período, es el hecho de que estos adoptaran la costumbre de representarse a sí mismos como figuras de mayor tamaño que el resto de los humanos. Es cierto que, en una de las inscripciones leíbles en la *Estela de los buitres*, se hace una descripción del *lugal- hombre grande* Eanatum en la que se le atribuye una estatura de 2.75 metros aproximadamente (Quintana, 2008: 6), y que el personaje central del *Estandarte real de Ur* también muestra un tamaño claramente mayor al de sus acompañantes.

Pero en el caso de la *estela*, todo parece indicar que el personaje de gran tamaño que aparece fragmentado en uno de los reversos es Ningirsu, el dios patrono de Lagash, mientras que Eannatum se muestra encabezando a sus huestes aparentando un tamaño apenas mayor al de los soldados (fig. 5 y 6).

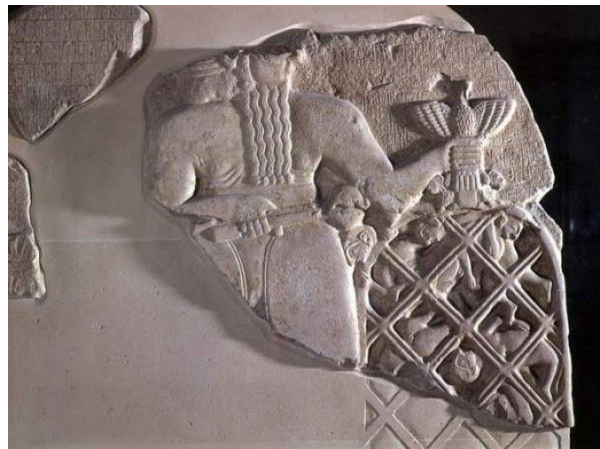


Figura 5. Detalle de la Estela de los buitres, que muestra al dios Ningirsu, patrono de Lagash, apresando a sus rivales. Se observa claramente el mayor tamaño de su figura con respecto a la de sus enemigos. (Museo del Louvre).



Figura 6. Imagen de la *Estela de los buitres* en la que se ha identificado a Eannatum encabezando a sus ejércitos. (Museo del Louvre).

En realidad, y dado que estas piezas arqueológicas pertenecen al momento en el que los *lugales* se erigían en gobernantes hegemónicos del sur mesopotámico, es probable que la intención de describir o mostrar a estos como figuras de gran tamaño responda únicamente a la voluntad descriptiva de identificar claramente al monarca, al *hombre grande*. Y aunque no sea descartable que este tipo de tradiciones representativas fortalecieran la relación entre los gobernantes y los dioses, no deja de resultar algo forzado inferir de ello una divinización explícita de los monarcas.

4.3. Diferentes ciudades, reyes y divinidades. Rivalidades y supremacías.

En el punto anterior hemos presentado algunos de los conceptos básicos de las creencias religiosas sumerias y el modo en el que realeza se vinculó desde el principio con la voluntad de servir a los dioses. No obstante, el contexto sociopolítico de las ciudades estado y la fuerte preeminencia de los dioses patronos en los enclaves más importante planteaba problemas difícilmente solucionables desde el punto de vista de la teología. Es muy probable que algunas divinidades mesopotámicas fueran anteriores a su papel como dioses protectores de determinados territorios, pero lo cierto es que, con el tiempo, la identificación entre algunos enclaves y ciertos dioses se convirtió en una característica fundamental de la cultura de los mesopotámicos. Cuando la sistematización religiosa que jerarquizó y caracterizó a las divinidades principales tuvo que enfrentarse a la realidad de que unas ciudades empezaron a extender su dominio sobre otras, los conflictos territoriales se imbuyeron de un claro reverso religioso. Y ante choques bélicos de carácter sagrado, ¿cómo se podía explicar que la ciudad más importante, la que resultaba vencedora de una batalla o una guerra, no convirtiera a su divinidad en la más elevada de la religión que profesaba? ¿Cómo entender que unos soberanos bendecidos por un dios en particular derrotaran a sus rivales sin alterar el *statu quo* del panteón divino?

No es fácil dar respuesta adecuada a estos interrogantes, pero por difícil que pueda resultar de entender en el contexto de las sociedades teocráticas, parece que los mesopotámicos aprendieron a diferenciar entre el poder político-territorial y las particularidades propias del terreno religioso. El desarrollo de los conflictos bélicos ocurridos al largo del III milenio y el reflejo de estos en el mapa teológico así parecen indicarlo. Las ciudades podían conquistarse, destruirse, o asociarse. Y para todo ello, ya hemos visto que cada contendiente invocaba los favores de su divinidad patrona, pero también se encomendaban a la voluntad de los grandes dioses, especialmente, Enlil. Uno de los primeros conflictos que atestiguan esa práctica es el enfrentamiento entre Lagash y Umma, del que forma parte la ya mencionada *Estela de los buitres*. La documentación que se ha conservado procede de Lagash, y en ella los poderes de la ciudad se encomiendan constantemente a su divinidad patrona. Eannatum, acabó conquistando buena parte de las principales ciudades sumerias, incluyendo Nippur y Ur. Pero, al igual que otros conquistadores posteriores, no convirtió a la divinidad protectora de su ciudad -Ningirsu- en dios hegemónico de la región. En lugar de ello, se presentó como el depositario de los favores de las grandes personalidades divinas, incluso de aquellas que tenían su templo principal, su casa en la tierra, en las ciudades que derrotaba.

Este patrón de comportamiento, que mantendrán los grandes monarcas acadios, explica en buena medida el especial respeto que los soberanos de las distintas entidades territoriales guardaban a la ciudad de Nippur, donde se radicaba el Ekur, la morada de Enlil, y el principal templo religioso de todo Sumer. Todo parece indicar que la constatación del máximo favor divino hacia un rey, pasaba necesariamente por la entronización de su

posición en Nippur. Algunos autores argumentan que, aún entre ciudades que pudieron haber sido rivales, existió durante un tiempo un tipo de alianza supranacional o, como lo denomina Postgate (1998:399), una especie de *Koiné* sumeria, fundamentada en la importancia de los principales centros religiosos con Nippur a la cabeza, y con Ur, Eridu³⁵, Larsa y Kesh (no confundir con Kish). Lo reseñable en este punto, es que el poder territorial y el prestigio teológico-religioso no siempre iban de la mano, y, de hecho, entre los enclaves mencionados, solamente Ur puede ser considerado relevante desde un punto de vista estrictamente político.

La presunta posición predominante de Nippur en el plano teológico, y la siempre enraizada conexión entre el poder divino y el universo religioso mesopotámico, son factores que ayudan a explicar la aparición de teorías que situarían en la ciudad de Enlil una institución asamblearia de la realeza sumeria, en la que:

“Reyes como como Lugalzagesi, Urnammu o Šulgi actuaban como *primus inter pares*”, si bien “otros autores, sin embargo, rechazan este tipo de interpretaciones aduciendo la débil presencia de asambleas como órganos judiciales locales en los documentos neosumerios y el carácter aislado de las alusiones a una asamblea central en los textos literarios de la época.” (Solans, 2014: 33).

Lo cierto es que, si Enlil era el rey de los dioses, y quien en última instancia legitimaba la realeza de los hombres, era necesario que los soberanos se mostraran como sus servidores, y con ello, como sus elegidos. Y por eso tanto gobernantes de ciudades-estado como dominadores de grandes entidades territoriales mostraban en Nippur su devoción no sólo por la más importante de las divinidades, sino por todo un sistema religioso que, en última instancia, era el que les concedía el don de la realeza.

Si Nippur se erigió en la ciudad con mayor peso religioso de mesopotámica, aún a pesar de no ser una ciudad territorialmente poderosa, el enclave de Kish ha venido siendo presentado como el principal punto de prestigio político. Volviendo de nuevo al conflicto entre Umma y Lagash, y dos generaciones antes de que Eannatum arrasara a la ciudad rival, tenemos constancia de que un tal Mesalim, *lugal* de Kish actuó como árbitro y mediador a la hora de señalar los límites territoriales de las dos ciudades enfrentadas. Algunos autores han señalado en este hecho una preponderancia y dignidad especial referidas la realeza de Kish, y a partir de ese dato, y de una tradición que en realidad podría ser muy posterior (y de la *Lista real sumeria* sería el principal elemento), muchos especialistas han venido situando a Kish en una posición política hegemónica en la región durante la primera mitad del III milenio.

Otros estudiosos, rebaten estas interpretaciones y sitúan la pretendida preponderancia real del título de *rey de Kish* en tiempos muy posteriores, (Maeda, 1988). Pero, incluso aunque no hubiera existido durante del dinástico temprano un particular estatus de esta ciudad como enclave especialmente relevante en el imaginario colectivo sumerio, lo cierto es que a partir de s. XXIV grandes monarcas como Lugalzagesi o Sargón se presentaron como reyes de Kish, y que, con el tiempo, el concepto de *sar-kissati* (en acadio) o *lugal kis-ki* (en sumerio) llegó a significar un dominio metafórico sobre el mundo conocido.

De todo ello, lo que nos resulta particularmente interesante en relación con la temática de nuestro estudio, es que en ningún caso Kish fue presentada como centro religioso supremo,

³⁵ El papel de Eridu era también muy relevante en el contexto religioso. Algunos autores (Liverani) han venido sosteniendo que Eridu mantenía una teología propia, tan importante como la de Nippur, aunque fuera esta última la que acabó generalizándose por la mayor parte de Mesopotámia. No deja de ser remarcable que la *Lista real sumeria* señalara a Eridu como el lugar en el que la realeza descendió del cielo por primera vez.

ni siquiera como lugar particularmente importante desde el punto de vista religioso. El dios patrono de la ciudad era Zababa, una antiquísima divinidad guerrera, que tenía un sitio destacado en el panteón teológico nacional de Sumer, pero que nunca se situó al mismo nivel que Enki, Enlil o An. También se ha vinculado a Kish la figura de Inanna (Maeda, 1988:7-8) pero lo cierto es que no parece que se haya registrado una relación tan importante como la que esta diosa mantuvo con Uruk. Resulta bastante lógico inferir una cierta disociación entre supremacía política y dignidad religiosa. Igual que un pasado más remoto se produjo la emancipación entre templos y palacios, durante el III milenio se gestó y se consolidó una reputación política encarnada por el rey de Kish y una preponderancia teológica cuyo centro se encontraba en la ciudad de Nippur.

4.4. La hegemonía acadia y la divinización de Naram-Sin

El último tercio del III milenio vivió la irrupción definitiva de los grandes dominios territoriales en el oriente próximo y medio. Aunque las ciudades estado y las particularidades propias de las diferentes regiones y etnias mantuvieron en buena parte su idiosincrasia, lo cierto es que el poder político fue tendiendo hacia una relativa centralización a medida que algunos reinos lograban anexionar o conquistar a otros. Uno de los factores que pueden ayudar a explicar la formación de las grandes entidades territoriales mesopotámicas es el constante enfrentamiento entre Umma y Lagash. Este conflicto, que se mantuvo durante generaciones, y cuya historia muestra vencedores y vencidos por parte ambos bandos, llegó a su punto culminante cuando Lugalzagesi de Umma, a mediados del s. XXIV, derrotó al Urukagina de Lagash, y se adueñó de un vasto territorio que abarcaba más allá de las fronteras tradicionales sumerias. Poco después, el semita Sargón, procedente de la mitad norte de Mesopotamia, destronó a Lugalzagesi, emprendió una nueva campaña de anexiones y conquistas, fundó una nueva capital en Acad, y se mostró como el poderoso *lugal* de una franja territorial que uniría el Golfo Pérsico con la región costera del Líbano. Había nacido el legendario Imperio Acadio.

Pero si Sargón fue quien irrumpió para crear una nueva disposición territorial y política en Mesopotamia, su nieto Naram-Sin fue el responsable de la revolución teológica que debió suponer dotar de cualidades divinas explícitas al soberano. En inscripciones sumerias³⁶ datadas en su reinado aparece por primera vez el signo cuneiforme relativo al término dios *-dingir-* precediendo su nombre (Winter, 2008: 78). Además, se conservan piezas iconográficas (Ver Fig. 6) en las que se le representa portando la tiara astada, elemento propio de la divinidad (Vidal, 2014:35). Es por ello por lo que buena parte de la historiografía ha visto en este personaje un momento de ruptura en la tradicional relación de vasallaje entre dioses y reyes.

³⁶ Aunque los acadios eran semitas, y lo más probable es que la lengua habitual de Naram Sin y su corte fu era la lengua acadia, el idioma sumerio siguió utilizándose en ámbitos oficiales, a la manera de lengua de prestigio.



Fig. 6. Estela de Naram-Sin. Museo del Louvre (Wikipedia commons)

Posiblemente, el mero hecho de tratar de legitimar unas posesiones territoriales de la envergadura del Imperio Acadio requiriera de una relación con los dioses que se acercara más a lo igualitario que la evidente servidumbre de tiempos sumerios, y, por otro lado, la conversión en figura divina del rey parece estar fuertemente relacionada con la capital del Imperio, una urbe nueva que, al contrario que las grandes ciudades de Sumer, no contaba con un dios patrono propio (Vidal, 2014: 37). En todo caso, lo que sabemos del proceso divinizador del rey es muy poco y los escasos textos que se conservan han de entenderse como provenientes de fuentes cercanas a los intereses reales. Esto es importante dado que, según dichos testimonios, fueron los propios habitantes de la capital los que demandaron la divinidad del rey en un proceso que se materializó con la construcción de un templo dedicado a su culto. Naram-Sin se convirtió en el dios patrono de Acad.

Se han encontrado registros textuales que hacen referencia a la aprobación de la conversión divina del monarca por parte de los dioses mayores de Mesopotamia y Siria (Vidal, 2014: 36) lo que, desde un punto de vista puramente práctico, podría responder a la

intención de no convertir el proceso divinizador del rey en un elemento de ruptura con respecto a teologías fuertemente arraigadas y sobre las que la propia institución real se había cimentado durante siglos. Cómo se pudo haber articulado la aceptación del rey como miembro del panteón divino mesopotámico es algo que desconocemos, pero todo parece indicar que la clase sacerdotal de las principales ciudades debió de haberse plegado a las demandas reales. Existe un interesante texto dedicado a engrandecer la capacidad bélica de Naram Sin que también hace referencia a la construcción de la una estatua erigida en su honor. Esta inscripción ha sido encontrada en la estatua de Bassetki, en tablillas procedentes de Nippur, en Susa y en Marad (Del Cerro Linares, 2018: 402), y evidenciaría la existencia de un operativo de tipo propagandístico y expansionista operado desde el poder central de la corte³⁷.

“Naram Sin, rey fuerte, rey de las cuatro regiones, victorioso en nueve batallas en un año, tras haber ganado en esas batallas capturó sus tres reyes y los trajo ante Enlil. Él subyugó Magan y capturó a Manium, rey en Magan. De sus montañas él extrajo bloques de diorita y los trajo a Acad, su ciudad, e hizo una estatua de sí mismo. La dedicó al dios X (...) el que quite esta inscripción. Que el dios Šamaš y el dios de Acad arranque sus cimientos y destruya su progenie.” (Del Cerro Linares, 2018: 403)

En estas palabras, el nieto de Sargón se presenta a sí mismo, ante sus súbditos y especialmente ante a sus enemigos como un amenazante protector de la hegemonía acadia, y es muy probable que al hacer referencia al “*dios de Acad que arranque sus cimientos y destruya su progenie*” se estuviera refiriendo a sí mismo. En las tradiciones bélicas mesopotámicas es bastante frecuente encontrar este tipo de advertencias de carácter religioso en los que figuras como Enlil o dioses patronos de territorios vencedores aparecen como los encargados de llevar a cabo terribles venganzas contra quienes traten de sublevarse. Pero seguramente fue Naram-Sin el primero en personalizar esas amenazas en la figura del dios de Acad, que el fin y al cabo, encarnaba él mismo.

Lo cierto es que la divinización protagonizada por Naram-Sin no llegó a enraizarse lo suficiente como para que sus sucesores mantuvieran el mismo estatus. Bien por que el auge del imperio empezó a decrecer o bien porque la tradición teológica era demasiado fuerte para que la excepción se convirtiera en regla, los siguientes soberanos acadios no trataron de erigirse en divinidad. Se han encontrado documentos que muestran a Sarl- Kall-Sarri con el determinativo divino, pero lo cierto es que esos textos pertenecen a épocas muy posteriores (Vidal, 2014: 37). La experiencia de la conversión en dioses de los reyes mesopotámicos volvería a darse durante la III Dinastía de Ur, ya en los últimos años del III milenio. Este es el período en el que parecen haberse elaborado las primeras versiones de la *Lista Real Sumeria*, y en ella, llama poderosamente la atención que, como apunta Vidal (2014:37) Naram-Sin no aparezca con epíteto propio de la divinidad. De ello podemos incidir que la teología mesopotámica, a pesar de los intentos de algunos reyes por mostrarse como dioses, nunca concedió el estatus divino a los monarcas como un principio absoluto. Más aún, los propios soberanos, bien por intereses políticos o por razones que se nos escapan, llegaron a negar las cualidades divinas de algunos de sus predecesores que llegaron a divinizarse a sí mismos.

³⁷ Con todo, es probable que lo que se conserva de este tipo de inscripciones sean copias realizadas de época paleobabilónica (Liverani, 198)

5. CONCLUSIONES

5.1. Diferencias teológicas relacionadas con la divinidad del rey

A lo largo de este trabajo, hemos realizado un recorrido más o menos diacrónico por el proceso de aparición y consolidación de las figuras reales en Mesopotamia y en Egipto. Lo cierto es que la importancia del orden divino en la legitimación y en el ejercicio del poder monárquico en estos dos ámbitos territoriales fue extremadamente importante. No podían existir los reyes sin los dioses, y las acciones y decisiones de los gobernantes soberanos siempre se interpretaban como provenientes del ámbito propio de la divinidad.

Pero existió una diferenciación fundamental entre el universo egipcio y el mesopotámico a la hora de explicitar la privilegiada relación entre divinidad y realeza: el *país de las dos tierras* otorgó a sus reyes la condición de miembros del panteón religioso, y dedicó a fortalecer esa posición potentes relatos teológicos y asombrosos actos ceremoniales. En el creciente fértil, en cambio, la monarquía se revestía generalmente de un carácter sagrado, de particular cercanía con los dioses, pero nunca se desarrollaron principios doctrinales destinados a hacer converger al soberano con las figuras divinas.

Si bien somos conscientes de que estas deducciones han sido ya más que desarrolladas por otros autores, ante la aparición en los últimos tiempos de trabajos que han venido defendiendo una aproximación distinta, no deja de ser interesante refrendarlas una vez más. Lo cierto es que en la diferente relación entre soberanos y divinidades en los dos contextos en los que se enmarca esta investigación, tiene mucho que ver la organización territorial. La identificación de todo el territorio egipcio como una unidad política y cosmológica tuvo siempre en la figura del monarca a su principal herramienta de desarrollo, en un proceso que se retroalimentaba constantemente y que implicó, eso sí, una gran labor desde el punto de vista administrativo y religioso. Al mismo tiempo, a lo largo del Dinástico Temprano y el Reino Antiguo, la realeza demostró una gran capacidad de adaptación con respecto a visiones teológicas en principio ajenas a la realidad de la institución. Un ejemplo claro de esto sería la aceptación del culto solar, a través de la filiación del faraón con respecto a Ra. Con este tipo de operaciones, la ideología teocrática se reforzaba, la figura del rey se tornaba aún más trascendente, y las cualidades divinas de su persona no dejaban de refrendarse.

La complejidad de las creencias religiosas egipcias responde a una gran variedad de factores de todo tipo, pero no hay duda de que uno de ellos es la constante evolución de principios teológicos destinados a fomentar el carácter divino del faraón y su potencia religiosa en ámbitos y contextos diversos y cambiantes. Si a ello sumamos la más que probable conexión entre la realeza egipcia y las particularidades espirituales propias del universo norteafricano, podemos entender la importancia trascendental del culto divino a la figura regia.

Por el contrario, la dispersión del poder territorial en Mesopotamia contribuyó a que emergieran realidades políticas y teológicas diferentes. En esa heterogeneidad, los registros textuales que hacen referencia a los dioses y a los reyes mesopotámicos parecen siempre mostrar una clara diferencia entre el estatus divino y el estatus humano de la realeza. A nivel doctrinal, si bien no hemos podido encontrar textos religiosos que aborden la cuestión directamente, existen abundantes escritos que se refieren al carácter servicial de los reyes con respecto a los dioses. Ello se traduce, fundamentalmente, en la obligación de los monarcas de cuidar y patrocinar los templos, que eran no únicamente recintos destinados al culto, sino la morada en la tierra de las divinidades. Los reyes eran sagrados,

dado que mantenían una relación particular con la divinidad, y gozaban de su favor, pero no pertenecían a la dimensión divina. Solían encomendarse especialmente a las deidades patronas de sus ciudades, aunque aquellos monarcas que se apoderaban de territorios mayores apelaban también a Enlil, el rey del panteón sumerio. Ese constante homenaje de la realeza hacia los seres divinos marcaba una clara y evidente distancia entre el limitado poder de los hombres y la voluntad suprema de los dioses.

Cuando en el último tercio del III milenio, Naram-Sin se entronizó como dios patrono de Acad, lo hizo sin legitimar su acción en ningún principio teológico o religioso, sino únicamente desde la fuerza que le otorgaban su condición de amo y señor de un vasto imperio y sus exitosas campañas bélicas. En sus acciones guerreras, y seguramente también en ámbitos ceremoniales o políticos, el nieto de Sargón invocaba constantemente el favor de los dioses, lo que en última instancia podría interpretarse como una potente manifestación epifánica, pero lo cierto es que este monarca no dejó de ser la primera excepción en un sistema teocrático que no contemplaba la divinidad del rey.

Un recorrido cronológico sobre las realidades egipcias y mesopotámicas del III milenio, muestra además claras diferencias de concepción relacionadas con la divinidad y la realeza. En el próximo oriente, ni en origen, ni en tiempos de la III dinastía de Ur (finales del III milenio) existió un dios que *fuera* el rey, al modo en que, en Egipto, Horus, vivía siempre encarnado en el cuerpo del monarca. Y si el término *dingir* referido a los reyes es la excepción, y solo aparece a partir de Naram-Sin, en el país del Nilo los epítetos y adjetivos que refuerzan el carácter divino del faraón son abundantes desde la misma formación del estado.

Los reyes mesopotámicos del III milenio fueron los *En, ensi, sanga, o lugal*. Los primeros tres términos pueden retrotraerse a un origen más o menos clerical y relacionado con el hecho religioso, mientras que el *lugal* tuvo un origen semántico alejado de ese contexto. Pero ninguna de esas palabras implicó nunca una cualidad divina. Sí pudieron haber existido reyes que fueron elevados a la categoría de los dioses o que fueron merecedores de culto, pero siempre en un contexto propio del mundo de los héroes y las leyendas remotas que cristalizaron en forma de relatos mitológicos.

Por lo demás, los acercamientos académicos más recientes a la materia que han venido ofreciendo nuevas posibilidades de interpretación al concepto de la realeza divina en Mesopotamia y en Egipto, no han podido refrendar de forma clara sus argumentos. Nos situamos en un terreno difícilmente analizable desde un punto de vista científico, y en el que las novedosas perspectivas adoptadas por los estudiosos son a veces la base sobre la que se construyen ulteriores teorías. De entre esas aportaciones, destacan aquellas que aducen la necesidad de observar las realidades antiguas apartándose de concepciones de estudio y racionalización aparecidas mucho después (Winter, Cervelló, Selz) pero, si bien ese tipo de ejercicios contextualizadores pueden ayudarnos a entender la posible creencia en el carácter divino del faraón, no deja de resultar forzado inferir una divinidad en los soberanos mesopotámicos que ni siquiera ellos trataron de reflejar.

En el fondo, y como hemos venido observando a lo largo de todo este trabajo, Egipto y Mesopotamia son universos distintos. En su origen, en su desarrollo territorial, en su cosmovisión y en lo referido a la conexión entre dioses y reyes.

5.2. ¿Podemos rastrear diferencias en el ejercicio del poder de los reyes egipcios y mesopotámicos, derivadas de una diferente concepción de la divinidad real?

El ejercicio del poder en las realidades regionales egipcias y mesopotámicas del III milenio ha de entenderse como parte de sociedades profundamente teocráticas. En ese sentido, podemos hablar de monarquías de carácter supremo, en las que teóricamente la autoridad absoluta residía siempre en las decisiones adoptadas por los soberanos e inspiradas por la potencia motora de los dioses. La fuerza de las voluntades divinas era de tal magnitud que incluso el derrocamiento de un monarca o la debilitación de su posición de poder era interpretada y justificada como una decisión tomada por los dioses, lo que, en última instancia, repercutía siempre en el fortalecimiento social de las élites.

Más allá de eso, lo cierto es que un análisis sobre las fuentes de carácter epigráfico relativas a la realeza muestra que los monarcas mesopotámicos se preocuparon constantemente de legitimar su condición no únicamente en el favor divino, sino también en su capacidad para conquistar o mantener territorios. Especialmente a partir de la segunda mitad del III milenio, es cada vez más habitual encontrar enumeraciones de regiones dominadas, batallas ganadas y glorias militares. Los faraones, en cambio, señores de una unidad política reconocida incluso en los conflictivos períodos intermedios, no necesitaron constantemente de ese tipo de fórmulas y acciones legitimadoras para mantener su estatus.

Una comparativa entre los conflictos bélicos y dispersión de centros de poder entre Egipto y Mesopotamia a lo largo del III milenio ahonda en las diferencias geopolíticas. El creciente fértil fue un constante campo de guerras, conquistas, anexiones y cambios, íntimamente relacionados con una construcción del territorio que empujaba a las ciudades a la lucha perpetua por el dominio de los recursos. Sumer era un núcleo geográfico extraordinariamente poblado en la época, y ciudades tan importantes como Uruk, Ur, Umma, Lagash o Larsa se situaban a muy pocos kilómetros unas de otras. A ello habría que añadir el advenimiento de nuevos pobladores, la desconfianza entre etnias distintas, y la progresiva pujanza de las regiones norteñas. Aun así, en el marco conceptual propio de las sociedades de discurso mítico, las acciones guerreras siempre se vinculaban en última instancia a la voluntad de los dioses, y los reyes sagrados debían encomendarse a la protección divina. Por otro lado, hasta que se empezaron a desarrollar los grandes imperios en tiempos acadios, el rey debió ser una figura presente, tangible y muy visible en los pequeños territorios que gobernaba, lo que debió de dificultar que se pudiera llegar a convertir en una figura lejana e inasible como sí lo podían ser los dioses.

En el Egipto del III milenio, la potencia identificativa del faraón con el territorio actuaba como dique de contención ante posibles conflictos. Además, la disposición geográfica era mucho más amplia, con la ciudad de Menfis situada a más de 500 km de Abidos. Desde la unificación del norte y el sur, la dimensión territorial egipcia era de tal magnitud que impedía que el soberano pudiera estar presente en todos sus dominios, lo que derivó en la construcción de estatuas y monumentos a su imagen que reforzaban su condición lejana, sobrenatural y protectora. Esto, unido a la cosmovisión propia del sustrato cultural neolítico norteafricano y a la constante exaltación teológica y material de su divinidad, dotó al faraón de una posición de poder única.

Ahora bien, aunque hemos podido encontrar claras diferencias en el entendimiento de la legitimación divina de la realeza, en la acción gubernativa territorial y en las concepciones teológicas, resulta muy complejo identificar elementos de gobernanza diferentes con respecto a la población en general. Nos encontramos ante dos realidades políticas plenamente absolutistas y centradas en el poder unipersonal de origen teocrático, y si bien

es cierto que la región mesopotámica goza de una mayor tradición relativa a la redacción de códigos legales y administrativos que podrían limitar la acción de los gobernantes, extraer conclusiones certeras de ello, requeriría de otro proceso de investigación. Sí que es posible aventurar que los reyes acadios y neosumerios que divinizaron su condición real no ejercieron una autoridad distinta a la de otros grandes soberanos anteriores.

Por último, a lo largo de este trabajo de investigación, hemos llegado a la conclusión de que, en líneas generales, la relación entre los dioses y los reyes propios de los contextos geográficos analizados se mantuvo de forma bastante lineal a lo largo del III milenio.

Bibliografía

- Álvarez, J. (2019) "Reseña del libro *The Age of Agade. Inventing empire in ancient Mesopotamia*, de Foster, B. R". *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, 185-189.
- Arias, J. (2013) *El origen del estado en Mesopotamia y Egipto*, Buenos Aires, UNS.
- Bahrani, Z. (2002) "*Performativity and the image: narrative, representation and the Uruk base.*" En E. Ehrenberg (ed.). "Leaving no stones unturned: essays on the Ancient Near East and Egypt in honor of Donald P. Hansen." Winona Lake, Indiana, pp. 15-22.
- Baines, J. (1991) "Society, Morality and Religious practice." En Shafer, B. (ed.) "*Religion in ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*". Londres, pp. 123-200.
- Borrego, F. (2014) "Señor de Maat. Interacciones y cambios de la realeza divina bajo el mandato de Snefru". *Arys*, 12, pp. 87-127.
- Bottero, J. (2001) *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid.
- Derchain, P. (1996) "Egipto", en : Bonnefoy. I. (dir.), *Diccionario de las mitologías I: Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona, 1996.
- Drapkin, I. (1982) "Los códigos pre-babilónicos." *Anuario de derecho y ciencias penales*, Vol. 5, pp. 325-346.
- Cervelló, J. (2003) "*Aire. Las creencias religiosas en contexto*". En: Ardèvol E. i Munilla G. (coord.). *Antropología de la religión*. p. 71-179. Ediuoc. ISBN 8484290255
- Cervelló, J. (1996) *Egipto y África. Origen de la civilización y monarquía faraónicas en su contexto africano*. Aula Orientalis-Suplementa. Ed. AUSA, Sabadell.
- Del Cerro C. (2018) "*Yatravesó el Mar Inferior*". La dinastía acadia y su mirada a las costas del Golfo Pérsico". *Isimu* 20-21), pp. 397-417.
- Del Olmo G. (1995) "El mito y el culto de la realeza". En: *Mitología y Religión del Oriente Antiguo* II/2. Sabadell, pp. 169-184.
- Ferrer J. J. (2017) *El nacimiento de la cultura urbana: Religión y poder, progreso y desigualdad*. Servicio de Comunicación y Publicaciones Universitat Jaume I. Castellón.
- Frankfort, H. (1981) *Reyes y dioses*. Madrid.
- Hornung, E. (1999) *El uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid.
- Jacobsen, T. (1973) *The Sumerian Kings List*. Chicago.
- Kramer, S. N. (1963) *The Sumerians. Their history, culture, and character*. London.
- Kramer, S.N. (1985) *La historia empieza en Sumer*. Barcelona
- Lesko, L. (1991) "*Ancient Egyptian cosmogonies and cosmologies.*" En Shafer, B. (ed.) "*Religion in ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*". Londres, pp. 88-122.
- Liverani, M. (1995) *El antiguo oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona.

- Maeda, T. (1981) "*King of Kish*" in *pre-Sargonic Sumer*. Orient, Vol. 17, pp.1-17.
- Melo, F. (2015) *África y Egipto: la realeza divina en su contexto africano*. (Trabajo final de Grado). Universidad de La Laguna. Facultad de Humanidades, Departamento de Geografía e Historia.
- Morales, A. (2014) "Los dos cuerpos del rey: cosmos y política de la realeza egipcia." *Arys*, 12, pp. 47-86.
- O'Connor, D.; Silverman, D.P (1995) *Ancient Egyptian Kingship*. Nueva York.
- Postgate, N. (2012) "Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad." En Sasson J. M. (ed.) "Civilizations of the Ancient Near East". Nueva York, pp. 395-411.
- Quintana, E. (2008) *Origen y manifestación del poder en Mesopotamia y Elam*. Murcia.
- Selz G. J. (2008) "The divine prototypes." En Brisch N. (Ed.) *Religion and Power divine kingship in the ancient world and beyond*. Chicago, pp. 13-33.
- Silverman, D. (1991) "Divinity and Deities in ancient Egypt." En Shafer, B. (ed.) "*Religion in ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*". Londres. Pp. 7-87.
- Vidal, J. (2014) "La divinización real en Mesopotamia: una teología política." *Arys*, 12, pp. 32-46.
- Willkinson, R.H (2002) "Entre el cielo y la tierra" en: Wilkinson, R.H. (ed.) "*Los templos del antiguo Egipto*", Barcelona. pp. 81-99.
- Winter, I. (2008) "Touched by de gods: visual evidence for the divine status of rulers in the ancient Near East." En Brisch N. (Ed.) *Religion and Power divine kingship in the ancient world and beyond*. Chicago, pp. 75-102.

Fuentes audiovisuales

- Cervelló, J. (2015) "*Heliopolis, la solarización de la monarquía faraónica y la Edad de las Pirámides*." Coursera. IEPOA UAB. En Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=avKNznaN2ME>
- Rubio, G. (2017) "*La formación del Estado en la Mesopotamia del Tercer Milenio: Poder, administración y burocracia en Sumer*". Museo Arqueológico Nacional. Madrid. En Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=bb_BYPx8cF4

Reyes que son dioses y dioses que eligen a los reyes