

Rihao

Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental
«Dr. Abraham Rosenvasser»

(Tercera Serie)

Volumen 15

(2008)



Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Historia Antigua Oriental «Dr. Abraham Rosenvasser»

Piedad, cambio y exhibición en el Reino Nuevo*

JOHN BAINES Y ELIZABETH FROOD**
Oriental Institute, University of Oxford

RESUMEN: El concepto de 'piedad personal' es normalmente utilizado para describir expresiones textuales de experiencias religiosas marcadamente individuales, atestiguadas en la época post-amarniana del Reino Nuevo y asociadas por algunos investigadores con desarrollos más amplios del pensamiento religioso; esta última perspectiva, que actualmente se ha vuelto convencional, es reconsiderada en este trabajo. Examinando definiciones de piedad, sugerimos que sus principales características son la elección personal y el involucramiento activo entre la deidad y el individuo, y argumentamos que tales características eran intrínsecas a la religión egipcia al menos desde el comienzo del período dinástico, aunque raramente exhibidas textualmente antes del Reino Nuevo tardío. Se considera aquí la evidencia de piedad en épocas anteriores y durante el período de Amarna, así como ciertos cambios centrales y rasgos de la autopercepción real y no real de tiempos ramésidas. Se concluye que la prominencia de los temas religiosos en el material ramésida refleja los complejos desarrollos en el decoro que rigieron la exhibición real y de élite, respecto de los que el período de Amarna puede haber sido un catalizador.

ABSTRACT: *Piety, Change, and Display in the New Kingdom.* 'Personal piety' is normally used to describe textual expressions of strongly individual religious experience attested in the post-Amarna New Kingdom and associated, by some scholars, with broader developments in religious thought; this latter, now conventional view is reassessed in this paper. In examining definitions of piety, we suggest personal choice and active involvement between deity and individual as crucial characteristics, and argue that such characteristics were intrinsic to Egyptian religion from at least the beginning of the dynastic period, but rarely displayed textually prior to the late New Kingdom. Evidence for piety preceding and during the Amarna period is surveyed, and some core changes in and features of Ramesside royal and non-royal self-presentation are examined. We conclude that the prominence of religious themes in Ramesside material reflects complex developments in decorum governing royal and elite display, for which the Amarna period may have been a catalyst.

PALABRAS CLAVE: Antiguo Egipto – Reino Nuevo – Piedad – Exhibición

KEYWORDS: Ancient Egypt – New Kingdom – Piety – display

* El presente artículo es una traducción de: *Piety, Change and Display in the New Kingdom*, en: Collier, M. y Snape, S. (eds.), *Ramesside Studies in Honour of Ken Kitchen*, Bolton, Rutherford Press, 1-17. Traducción de Augusto Gayubas; revisión de Marcelo Campagno.

En el período ramésida, mucho más que en cualquier período anterior en Egipto, los valores e intereses sagrados eran un asunto de registro y exhibición. En los niveles que van desde el rey hasta los miembros de los estratos sociales más bajos que pudieran permitirse erigir monumentos, el carácter manifiesto de la religión es evidente en un grado sorprendente. Pero la escasez de ofrendas votivas ramésidas que han sobrevivido, en comparación con aquellas de la Dinastía XVIII¹, puede sugerir que la religiosidad o práctica religiosa no aumentó simplemente en todos los ámbitos de una dinastía a la otra. En este artículo resumimos brevemente las interpretaciones existentes sobre la piedad y el cambio religioso entre los dos períodos, formulamos algunos problemas relacionados con dichas interpretaciones, y sugerimos posibles acercamientos alternativos.

Cómo ha sido interpretada la piedad

La prominencia de materiales religiosos en el registro del período ramésida, y especialmente la presencia de textos con un carácter confesional y fuertemente individual, llevó hace mucho tiempo a James Henry Breasted a acuñar la frase '*era de la piedad personal*'², mientras que Battiscombe Gunn escribió sobre el decisivo grupo de estelas de Deir el-Medina como testimonios de la '*religión de los pobres en el Antiguo Egipto*'³. Los estudios subsiguientes sobre la religión del Reino Nuevo tardío continuaron centrándose en el mismo grupo de textos, viéndolos casi como un género en sí mismo y separándolos hasta cierto punto de un contexto más

** Estamos muy agradecidos con Geraldine Pinch por los comentarios hechos a un borrador de este artículo. Recibimos el estudio de Enka Elvira Morgan (2006) después de que nuestro primer borrador ya había sido compuesto; en todo caso, nuestro argumento es independiente del suyo. Su presentación, que en parte retoma un estudio anterior (2004: 55-63), tiene valor por su cobertura y crítica de discusiones, pero su aproximación y la nuestra difieren. Todavía no hemos visto la tesis doctoral de Maria Michela Luiselli, que será publicada en forma revisada como *Gottesnähe: Die persönliche Teilnahme an der Religion in Ägypten im Mittleren und Neuen Reich*, en la serie *Ägypten und Altes Testament* (ver nn. 15, 24, 33 y 53 de este trabajo para cuestiones puntuales donde su investigación resulta relevante para nuestra discusión). Le estamos muy agradecidos por habernos facilitado información sobre su trabajo, el cual es en conjunto más completo que el nuestro: el lector podrá comparar ambos.

¹ Cf. el rango de material incluido en Pinch (1993).

² Breasted (1912), título de la Lectura X: 'The Age of Personal Piety – Sacerdotalism and Final Decadence'. Morgan (2006: 333) observa que Erman usó la forma alemana del término el año anterior al que Breasted usó la forma inglesa. Probablemente haya surgido en discusiones mientras Breasted estudiaba en Berlín en los años 1890, o en reuniones de la gente que trabajaba en el *Wörterbuch*.

³ Gunn (1916: 81-94).

amplio de prácticas religiosas, o incluso de otros textos. Esta tendencia pudo ser influida por el estudio magistral de Gerhard Fecht sobre los himnos y oraciones incluidos en las misceláneas neoegecias, las cuales son obras literarias que exhiben ciertas características temáticas comunes a los textos de las estelas, en composiciones más ricamente trabajadas y poéticas⁴. Centrándose más en los ejemplos de inscripciones que en los textos literarios, Jan Assmann afirma que tales textos constituyen la principal evidencia de 'piedad personal' y que la confusión es causada por asociar dicho fenómeno, que el autor define como una 'nueva forma de religiosidad', con otras manifestaciones de la religión; volveremos sobre este asunto más abajo⁵.

También se han percibido nuevas características de la religión ramésida como resultado de la crisis del período de Amarna, durante la cual, según se ha asumido extensamente, la mayoría de la población fue privada del acceso a la ayuda divina ofrecida tanto por los cultos tradicionales de los templos como por prácticas menos oficiales y estructuradas (algo similar es indicado explícitamente en la estela de la restauración de Tutanjamón⁶, pero sería poco prudente tomar esto solamente a partir de su valor aparente). El episodio de Amarna habría tenido un efecto traumático, y entre sus consecuencias se habría contado un quiebre, en el cual el acceso a los dioses se habría vuelto más libre que antes, en parte como compensación por el sentido de inseguridad provocado por la crisis. La población habría tenido menos confianza que antes en la providencia divina y en el rey; mucho más que antes, habría estado a merced de los dioses, sus voliciones y sus posibles caprichos⁷.

Todo esto habría ocurrido en paralelo a un conjunto de cambios en las concepciones del dios creador o, en términos más generales, de la deidad suprema,

⁴ Fecht (1965).

⁵ Assmann (1996: 259-277, esp. 259; 2003a: 229-246, que es en gran parte el mismo que Assmann 1997: 17-43). Para una formulación más temprana de sus puntos de vista, más en relación con la estructura de la religión que con los textos, cf. Assmann (1984a: 225-232, 258-272; 2001: 192-198, 221-240). Sus artículos más tempranos en esta área son más matizados, admitiendo la posibilidad de relaciones personales entre seres humanos y deidades ya en el Reino Medio, así como la influencia mutua entre la creencia religiosa y los textos literarios: Assmann (1979: 11-72, reimpreso en 2005: 93-136; 1980: 1-32, reimpreso en 2005: 137-163). El autor retorna a los mismos temas en Assmann (2000: 112-126), donde atribuye mayor importancia a los factores políticos en los períodos previos a la Dinastía XVIII tardía. Véase también n. 31.

⁶ *Urk. IV, 2027.15-18: 'Si uno rezaba a un dios para solicitar algo de él, él no venía en absoluto. Si uno se dirigía a una diosa además, ella no venía en absoluto'*. Las implicancias de esta formulación necesitan discusiones aparte.

⁷ Estas posiciones están desarrolladas en varios trabajos de Assmann, especialmente en Assmann (1996; 2003a). La evidencia de tales preocupaciones religiosas es muy extensa. La pregunta en cuestión es si éstas eran nuevas en el período post-Amarna.

una posición en el panteón ocupada generalmente por el dios-sol. El período de Amarna ha sido visto convincentemente como un caso especial en estos desarrollos, pero no marcó necesariamente un punto decisivo absoluto en ellos. Más probablemente, el período produjo una manifestación extrema de movimientos más amplios que ocurrieron antes y después de la crisis, tanto como durante ella⁸. Por otra parte, los desarrollos en torno a la comprensión del creador, un área relativamente bien conocida de la religión del Reino Nuevo, pueden haber afectado o no a las creencias religiosas cotidianas de la población, a las cuales el acceso moderno es extremadamente limitado.

Para muchas sociedades, se conoce la existencia de cambios mayores en sus prácticas y creencias fundamentales, que han permanecido dentro de los parámetros generales de sus religiones —la Reforma y la Contrarreforma son ejemplos obvios—, y si bien desarrollos semejantes pudieron haber tenido lugar en el Egipto post-Amarna, nos preguntamos si esto se halla satisfactoriamente establecido. Aunque el período de Amarna constituyó una crisis, varias líneas de evidencia y argumentos nos hablan en contra del análisis de fenómenos de religión personal que acabamos de resumir. También es posible que las interpretaciones hayan sido conducidas teleológicamente, en parte debido a la concepción de que una crisis debería haber sido un catalizador⁹, y en parte porque los estudiosos han buscado antecedentes para el desarrollo del monoteísmo que procede de diversas secciones de la Biblia hebrea¹⁰ en las culturas más antiguas de la región. Hacia la mitad del siglo XX hubo también una tendencia a buscar algún tipo de monoteísmo en Egipto como una creencia de élite que subyacía al politeísmo superficial de la sociedad¹¹. Estas cuestiones no pueden ser tratadas aquí.

La discusión sobre la piedad continúa. Entre las contribuciones recientes, que también contienen extensas bibliografías, se cuentan las de Pascal Vernus¹², Faried Adrom¹³, Enka Elvira Morgan y Maria Michela Luiselli (véase nota **).

⁸ El estudio más importante sobre estos cambios es el de Assmann (1995; edición original: 1983).

⁹ Compárese el subtítulo del libro de Assmann citado en la nota anterior.

¹⁰ Para estas cuestiones, la discusión de Geller (2000: 273-319) es muy ilustrativa.

¹¹ Cf. Hornung (2005: 18-25, que es revisión de Hornung 1982: 24-29), traducido por J. Baines del original en alemán de 1971. Véase también Baines (2000: 9-78).

¹² Vernus (2000: 331-336; 2003: 309-349).

¹³ Adrom (2005: 1-28). Su estudio es muy valioso por su amplia colección de material y su discusión de los asuntos teóricos. No nos convence, de todos modos, su rechazo del contenido superficial de las estelas de Deir el-Medina y su reinterpretación como conmemoraciones más o menos alegóricas de rituales centrados en la pernoctación en la capilla de Meretseger al sudoeste de Deir el-Medina. Mientras que esto podría corresponderse con algunos ejemplos, sería difícil aplicar dicha interpretación a la estela de Nebre (fig. 1).

Definiendo piedad; ¿religión con dioses pero sin piedad?

Hemos aludido más arriba a definiciones contrapuestas de piedad. Este no es el lugar para una discusión detallada, pero debemos dejar en claro cierta idea de lo que tenemos en mente¹⁴. En una religión que tiene muchas deidades y muchos modos de acercamiento a la agencia sobrehumana que son complementarios para recurrir a los dioses, la elección personal será un factor importante en las configuraciones de pensamiento y acción. La piedad se relaciona con la elección y puede implicar una selección activa entre seres humanos y deidades. La noción de 'mi' o 'su' dios —la persona gramatical depende del contexto— es conocida a partir de textos de todos los períodos y está a menudo relacionada con deidades locales, como en la extendida fórmula 'amado de su dios local/de la ciudad (*mrjj ntr.f njwtj*)', la cual señala explícitamente a un individuo, aunque en términos formularios, y afirma una relación, aun cuando es sólo desde el dios hacia el ser humano y no en la dirección opuesta¹⁵. La población puede decidir recurrir a una deidad particular para asuntos o necesidades específicos mientras que mantiene relaciones continuas con su principal deidad elegida, en la medida en que tiende a ver a ésta (como en la fórmula recién citada), como la deidad que los ha elegido a ellos. El sujeto religioso experimenta la acción de una deidad sobre sí, se siente ligado a esa deidad, y responde con la acción apropiada. El humano devoto puede también iniciar dichos ciclos de acción, a los cuales la deidad responde. Como ha sostenido Paul John Frandsen, algunos aspectos de las relaciones humanas con las deidades pueden ser comparados con patrones de intercambio recíproco en los cuales está involucrado el entero ser del socio humano¹⁶; la piedad participa de estas características.

Así, la piedad puede ser definida como el sentido de selección y de implicación activa entre una deidad y un ser humano o un rey¹⁷. Los textos egipcios que se considera generalmente que manifiestan piedad, son aquellos en los cuales el

¹⁴ Algunas partes de esta discusión retoman los temas explorados en Baines (1987a: 79-98).

¹⁵ No han sido recogidos ejemplos de esto en la literatura publicada y no pueden ser dados aquí. En muchos casos resulta difícil determinar si el 'dios' al que se hace referencia es el rey o una deidad mayor. Maria Michela Luiselli discute estas cuestiones en su libro, próximo a ser publicado (véase nota **).

¹⁶ Frandsen (1989: 95-108).

¹⁷ Aquí hay puntos de comparación con la 'teología de la voluntad' de Jan Assmann, a la cual el autor define como una "nueva y más personal concepción de la deidad, de los dioses interviniendo la vida y en la historia, manifestando un propósito, una intención y una voluntad personales" (Assmann 1989: 69). Nuestra definición abarca además la agencia y la elección humanas. Nosotros preguntáramos si los dioses, en tanto seres que poseen inteligencia e identidad, habrían carecido de las características que describe Assmann antes de que la evidencia relevante se generalizara en el Reino Nuevo.

humano devoto declara que la deidad actuó de una manera particular hacia él o ella (la mayoría de los textos son escritos por, y acerca de, hombres¹⁸). En el grupo de estelas de Deir el-Medina, la acción de la deidad es mencionada como una furiosa retaliación por una falta o transgresión del devoto. La acción de este último es entonces una respuesta que admite la falta y en un sentido convierte la intervención divina hostil en una señal de selección: la deidad se preocupa lo suficiente por el devoto como para castigarlo individualmente. Estos son episodios de un intercambio entre las dos partes que pudieron continuar durante largos períodos. Desde las esferas centrales de la élite, las alusiones a momentos quizás comparables de selección e implicación pueden ser halladas, por ejemplo, en narrativas de iniciación, de sueños, o de acción oracular; observaremos algunos casos más abajo. Sea que el devoto experimente o no elección, o que más de una deidad esté específicamente en cuestión o no, lo cierto es que el intercambio entre lo humano y lo divino sucede en un contexto en el cual hay muchas deidades. De este modo, Anhurmose de el-Mashaykh del período ramésida dice en su autopresentación: *Yo fui uno que confió en Shu, hijo de Re, sin distanciarme de otro dios*¹⁹. El uso frecuente de los estudiosos que hablan de dios/Dios al discutir dichas relaciones, especialmente en lengua alemana, tiende a pasar por alto esta característica fundamental del entorno antiguo²⁰. El período de Amarna no es una excepción en esto, porque las fórmulas relevantes 'hablan del dios Atón por su nombre, y no a través de una palabra genérica 'dios' (la cual es relativamente infrecuente en los textos de Amarna).

Muchas acciones religiosas no poseen estas características de elección y relaciones personales humano-divinas, y por ello no deben ser designadas como piedad. La observancia no es necesariamente piedad. Los cultos regulares a las deidades en templos pueden involucrar sentimientos humanos de implicación directa, sobrecogimiento y preocupación; aun así, al menos de acuerdo con lo que se reporta en las fuentes, generalmente esto no se centra en torno a individuos y a volición personal. Por esta razón, la mayoría de quienes escriben sobre religión

¹⁸ La estela 6 de Bankes, que pertenece al grupo pero tiene como protagonista a una mujer de nombre *Iynefert*, fue creada probablemente por su hijo *Anhotep*, quien es representado detrás de ella: cf. Mahmoud (1999: 317-319, pl. 52). En una estela con una invocación aparte mencionando 'pecado (*bt3*)' en el nombre de una mujer llamada *Takhat*, esto es situado en el registro inferior, y el principal oferente en el registro superior es su esposo, junto con otra figura de ella: *Bruyère* (1952b: 58, pl. viii).

¹⁹ Frood (2007: no. 18; l. 58 del original).

²⁰ Aquí, la afirmación de Assmann (2006: 324) de que la subjetividad y la elección de las relaciones religiosas van de la mano con el monoteísmo –y por lo tanto estarían por fuera de la experiencia egipcia– es demasiado evolucionista e ignora la complejidad del material.

egipcia considera el culto en los templos como si tuviera en su centro el mantenimiento del orden del mundo y de las relaciones entre las deidades y la humanidad, especialmente a través del rey como el protagonista de esta última. Incluso aquí, de todos modos, las deidades tienen vidas, personalidades e intereses individuales, y la estructuración del año cúbico y de los festivales y procesiones las involucra en las comunidades, ya sea sobre una base colectiva o individual. Sólo porque los sentimientos personales y subjetivos de vinculación y reciprocidad entre la deidad y el oficiante son rara vez atestiguados en los textos más relevantes, esto no quiere decir que dichos sentimientos no estaban presentes o que aquellos que encargaban autopresentaciones estandarizadas y no-subjetivas no los experimentaban. De hecho, es más prudente proponer que dichas actitudes al menos inspiraban a ciertas prácticas religiosas en los cultos centrales de los templos, incluso si ése no era su propósito principal, que suponer que el significado de los cultos residía casi enteramente en las formalidades de su elaborada y correcta ejecución.

Por lo tanto, sugerimos que la piedad, como se acaba de caracterizar, fue intrínseca a la religión egipcia durante todo el tiempo en que hubo múltiples deidades con características personales, esto es, desde al menos el comienzo del período dinástico y posiblemente desde antes. Sin embargo, sólo muy raramente la población exhibió su piedad personal en textos que sobrevivieron. La piedad es más difícil de detectar en imágenes o en prácticas atestiguadas arqueológicamente que en textos, porque las motivaciones que subyacen a los hallazgos materiales son muy difíciles de determinar²¹. La posibilidad de encontrar evidencia inequívoca de tales prácticas y actitudes no es alta. Nosotros sugerimos más abajo que algunos monumentos ramésidas exhiben características relevantes; actitudes semejantes pueden subyacer a otros estilos de evidencia.

La piedad antes de Amarna

La mirada de Assmann sobre la expresión de piedad en los textos religiosos podría ser entendida más ampliamente analizando la exhibición más que la sustancia de la religiosidad. Si, como parece probable, la religión fue vista generalmente como un bien puro en la antigüedad, podría esperarse que la población —contra formidables limitaciones de ocultamiento, decoro y tradición— maximizara su exhibición personal de acceso y de acción religiosos. Antes del Reino Nuevo, la medida de tal exhibición estaba severamente limitada, y la mayor evidencia disponible se concentra en la esfera funeraria. Sin embargo, las menciones

²¹ Cf. Pinch (1993: 333-348).

celebratorias de la participación sacerdotal en textos biográficos se remontan al Reino Antiguo²². Hay relaciones con dioses que son evocadas en unas pocas fuentes del Reino Medio²³, mientras que se juega fuertemente con tal posibilidad y con la volición divina libre en el *Cuento de Sinubé*²⁴. Ambos tipos de material constituyen evidencia de la existencia de dichas preocupaciones y apoyan la hipótesis de que su exhibición estaba limitada por la convención; sólo las obras literarias incluyen extensos pasajes con repartos fuertemente subjetivos.

Los textos sobre ostraca de mediados de la Dinastía XVIII, publicados y sintéticamente discutidos por Georges Posener, tienen implicaciones similares²⁵. Assmann considera estas piezas —que de acuerdo con el *Journal d'Entrée* del Museo de El Cairo provienen de Sheik Abd el-Qurna— como la evidencia más temprana de su ‘nueva religiosidad’, arguyendo en función de ellas que tal piedad se originó en procesiones festivas y sugiriendo que fueron presentadas a Amón en aquellas ocasiones²⁶. Esta idea es problemática, porque el grupo como un todo, que consiste en piezas muy bien preservadas que no presentan signos particulares de uso, incluye algo así como el esbozo de un ushebti (la noción de Posener de que se trataba de un sustituto barato de un ushebti parece inverosímil) y una fórmula *htp-dj-njswt*, ninguno de los cuales pertenecería a tal contexto. Además, los sumamente breves himnos u oraciones que componen la mayoría del grupo, se asemejan mucho más en su carácter a los textos ‘piadosos’ de las misceláneas neogipcias que a las estelas de Deir el-Medina o a monumentos individuales comparables. Es entonces más probable que los ostraca provengan de ejercicios con composiciones literarias y religiosas de estudiantes avanzados, que de una acción religiosa directa. Entonces, ellos deberían ser agrupados con otros ostraca literarios de la Dinastía XVIII, incluyendo uno con un texto de ‘alabanza a la ciudad’, que fueron encontrados en vinculación con tumbas cercanas, y no cerca de un camino procesional²⁷. Es

²² Particularmente, la autopresentación de la Dinastía VI de Pepyanj el Medio en Meir: cf. Strudwick (2005: 369, con refs.).

²³ Cf. por ejemplo Vernus (1982-83: 115-117); Fischer-Elfert y Grimm (2003: 60-80); Espinel (2005: 55-70, esp. 67-70, con refs. en nn. 70-71). Véase también Franke (2003: 95-135, esp. 134-135). Assmann (1989: 69) cita algunos de estos ejemplos, pero los considera ‘excepciones’ que representan sólo una ‘contracorriente’. No se pregunta si en los géneros de fuentes materiales sobrevivientes las expresiones de piedad serían apropiadas. Esta cuestión necesita ser explorada a través de los materiales tanto iconográficos como textuales (véase también más abajo).

²⁴ Blumenthal (1998: 213-231); cf. también Luiselli (2007a) (aún no leído por nosotros).

²⁵ Posener (1975: 195-210).

²⁶ Assmann (1996: 260-261; 2003a: 231).

²⁷ Hayes (1942: 17-30); Guksch (1994: 101-106); cf. también Verhoeven (2004: 65-80). Compárese además Gnirs (2003: 178-179 con n. 10). Acerca del nivel educacional de aquellos que escribieron los ostraca de Deir el-Medina, véase McDowell (1996: 601-608).

probable que las formas literarias se hayan desarrollado como variaciones de una práctica directa, y no como simples reflejos de ésta, de modo que estos textos deberían ser entendidos como indirectamente relacionados con formas existentes de religiosidad más que como evidencia directa de un nuevo desarrollo en ésta. Esta creación de oraciones e himnos literarios autónomos marca un significativo cambio de actitudes en relación con lo sagrado y lo divino, y proporciona evidencia de piedad, pero no de su anclaje en algún contexto social o práctica particulares, más allá del hecho de que aquellos que componían y copiaban los himnos eran literatos y por lo tanto, en algún sentido, miembros de la élite. Lo mismo se aplica probablemente a una breve invocación piadosa en un santuario de mediados de la Dinastía XVIII en Gebel el-Silsila, señalada por Andrea Kucharek²⁸. Esto es algo incongruente en su inscripción sobre los músicos y comensales en la escena de un banquete; un texto literario pudo haber sido usado un poco arbitrariamente en un contexto en donde otros géneros similares serían hallados más normalmente.

De modo similar, los estilos de fórmulas epistolares que son atestiguados por primera vez en el período de Amarna e incluyen expresiones de acción y preocupación religiosas, son más fácilmente interpretados como testimonio de prácticas de escritura personal que se habían desarrollado durante las décadas previas —quizás junto con acciones religiosas relacionadas—, que como innovaciones del propio período²⁹.

En este punto, es importante un estudio de Susanne Bickel³⁰ que muestra que la exhibición pública de la participación religiosa ante una deidad —Atón en el caso señalado— era significativa en el propio período de Amarna y que no necesariamente pasaba por el rey como el autoproclamado agente e intermediario principal, sino que se podía tratar directamente con el dios. Su evidencia principal se encuentra en una escena en la tumba de Mahu, quien se encuentra parado frente a la entrada del templo con sus subordinados mientras reza al dios para que preserve al rey. Como remarca Bickel, los beneficios que él podía esperar recibir para sí mismo de su oración permanecen implícitos. Esto no quiere decir que no existían, sino que quizás era más correcto evocar al rey como protagonista de la

²⁸ Kucharek (2000: 77-80).

²⁹ Baines (2001: 1-31). Para ejemplos de la Dinastía XXI, cf. Müller (2006: 330-339).

³⁰ Bickel (2003: 23-45, esp. 34-37). Una alusión, en parte comparable pero más discreta, a relaciones directas potenciales entre personas no-reales y Atón, es discutida por Rolf Krauss y Christian Loeben acerca de la escena de la recompensa en la tumba de Ay: Krauss, Loeben y Joachim (2003: 238), con un nuevo dibujo en fig. 10: la línea de un rayo de Atón continúa bajo una de sus manos, proyectándose hacia el rostro de Ay, y un uraeus en el friso del edificio mostrado se dirige hacia él. La inmediatez de esta conexión es atenuada en parte por la fachada del edificio, como sucede en la escena de Mahu.

humanidad, en parte siguiendo una modalidad tradicional. Aunque tales modos de exhibición y de exhortación a los subordinados podrían haber sido introducidos durante el propio período de Amarna, es más probable que hayan existido con anterioridad pero que no hayan sido confiados a los medios permanentes que habrían de sobrevivir. Tal discrepancia entre la esfera oral y los monumentos sería un ejemplo de cuán poco sabemos sobre la práctica, la vida y especialmente la persuasión y la exhortación religiosas, de antes del Reino Nuevo tardío.

Las conclusiones de Bickel sobre la exhibición religiosa coinciden bien con un estudio de Assmann para otra área de la exhibición de élite³¹, en el que el autor sostiene que Ajenatón promovió entre su élite una adhesión, basado en la declaración de la élite de que ella había absorbido sus preceptos, que se remontaba a los modelos literarios del Reino Medio. La exhibición tradicional de lealismo giraba en torno del rey y del comportamiento adecuado, y se la pudo inculcar en la élite por la exhortación o por los textos de instrucción. Aunque hay obvias discrepancias entre la reivindicación de Ajenatón de su conocimiento exclusivo y su estatus de intermediario, por un lado, y la oración de Mahu discutida por Bickel, por el otro, es inverosímil que esta última haya sido subversiva. Las inscripciones de Ajenatón pudieron haber tenido un valor ideológico similar a muchas otras afirmaciones reales de agencia exclusiva; no necesitan haber sido tomadas tan literalmente en la antigüedad como los estudiosos han pretendido a menudo. Además, aquellos que crearon las fórmulas y epítetos centrales de Ajenatón pudieron haberlos visto como si proveyeran equivalentes para el rol religioso tradicional del rey como intermediario con los dioses, cuyo acceso nunca había estado limitado a los reyes, a pesar de su posición dominante en los textos y en la iconografía³².

Este foco creciente en la exhibición religiosa desde mediados de la Dinastía XVIII en adelante, ejemplifica de qué modo el sentimiento religioso personal y las auto-expresiones culturales relacionadas pudieron estar presentes durante considerables períodos sin inscribirse en el registro accesible. Ninguna de las categorías del material citado hasta ahora está ampliamente atestiguada; en tal contexto, la ausencia de evidencia proporciona una base incluso menos segura para una discusión de lo que generalmente se acostumbra.

³¹ Assmann (1980; cf. n. 5 en este artículo). Sobre el texto de la estela del escultor Bak, cf. Krauss (1986: 30-38). Para el contexto más amplio de los textos de instrucción, adhesión al gobierno, y su relación con la piedad, cf. Assmann (1979); véase n. 5 en este texto.

³² Esencialmente, lo mismo se puede extraer de la amplia variedad de material religioso reunido por Barbara Begelsbacher-Fischer (1981: esp. 259-270) de los monumentos no-reales de las Dinastías IV y V. Esto puede contrastarse con el foco religioso casi exclusivo sobre el rey en el registro monumental del período.

Si este análisis es aceptable, se seguirá de ello que en el período de Amarna hubo nuevas reglas y convenciones que pasaron a gobernar los estilos de exhibición religiosa en monumentos, pero no necesariamente se sigue de ello que las prácticas y actitudes religiosas subyacentes eran nuevas. Los desarrollos específicos de Ajenatón fueron evidentemente nuevos, pero en algunas áreas pudieron haber conferido valor ideológico y relativamente público a formas existentes, quizás establecidas desde hacía mucho tiempo. Amarna fue probablemente el catalizador para esta exhibición, pero sigue siendo incierto hasta qué punto introdujo también un cambio en las concepciones o acciones religiosas básicas.

Desarrollos ramésidas: la exhibición en los textos y en los monumentos personales

El carácter del registro de la actividad religiosa cambia marcadamente después del período de Amarna. No vemos ninguna diferencia esencial en las actitudes religiosas del final de la Dinastía XVIII y de la XIX, pero los textos de esta última fase se hallan mucho mejor atestiguados y son mucho más elocuentes. Tres aspectos centrales requieren discusión: los nuevos repertorios de exhibición e iconografía religiosa (esta última, poco discutida hasta ahora en relación con la piedad³³); el grupo de textos con temas piadosos; y la posición del rey en relación con estos cambios. Consideraremos brevemente estos aspectos en este orden.

Como es bien sabido, los temas de decoración de las estelas y tumbas no-reales cambiaron después de Amarna; hacia la mitad de la Dinastía XX la mayor parte de los motivos no sagrados desapareció de las tumbas. En este punto, es posible hacer afirmaciones generales sobre las tumbas tebanas (de las cuales muchos ejemplos publicados corresponden al grupo atípico de Deir el-Medina), pero resulta más difícil para otras regiones, mientras que las tumbas del área menfita, culturalmente dominante, son satisfactoriamente conocidas sólo hasta comienzos de la Dinastía XIX. Los desarrollos en los programas decorativos en las áreas superiores de las tumbas fueron acompañados de cambios radicales en el diseño, en el que los compartimientos mortuorios fueron teniendo crecientemente decoración pictórica y fueron integradas a menudo más estrechamente con las capillas que en la Dinastía XVIII³⁴. Durante la Dinastía XIX y la Dinastía XX

³³ El foco sobre los textos es apuntado por Jan Assmann (2000: 111), pero sin referir a la utilización de obras de arte o cultura material como evidencia. Maria Michela Luiselli está investigando en esta área; cf. Luiselli (2007b).

³⁴ Assmann (1984b: 277-290; 2003b: 46-52); Seyfried (1987a: 229-249; 1987b: 219-253).

temprana, el resto de la decoración introdujo gradualmente los dos focos principales de las escenas religiosas —mostrando al propietario ante las deidades o presentando motivos paralelos a las composiciones mortuorias— y representaciones del propietario con su familia. No obstante, la ocupación oficial del propietario de la tumba continuó siendo señalada en algunas tumbas, quizás más ampliamente que antes de Amarna³⁵. Lo que desapareció en gran parte fue la representación de las tradicionales ‘escenas de la vida cotidiana’. Entre los espacios de tumbas con temas religiosos se cuentan las inscripciones biográficas ‘confesionales’ de Simut y Djehutyemhab en Tebas³⁶.

Estos desarrollos introdujeron en la decoración de las tumbas unos temas que poseían mayor prestigio e importancia personal que las ‘escenas de la vida cotidiana’. Dado que el propósito central de la tumba —entre varios otros— era el de asegurar a su propietario una vida de ultratumba digna, el incremento de motivos religiosos era un beneficio evidente por sí mismo, porque hacía visible lo que había estado parcialmente implícito en el Reino Nuevo, y casi enteramente implícito en la decoración de las tumbas de los Reinos Antiguo y Medio.

Entre los estilos de monumentos de individuos que fueron introducidos en los templos del Reino Nuevo y se desarrollaron bastante después de Amarna, algunas formas y tratamientos iconográficos de estatuas que incorporaron material textual distintivo, movilizaron más explícitamente que antes las conexiones activas y vinculantes con las deidades y el funcionamiento del culto, así como las potenciales audiencias humanas³⁷. Algunos también enfatizan funciones como distintos agentes en el contexto del templo, por ejemplo, actuando como una ‘residencia (? — *jnht*)’ para el propietario, o como su ‘verdadero cuerpo (*dt mꜣꜥ(t)*)’³⁸. Otros, del período pre-Amarna en adelante, se ofrecen para actuar como intermediarios con la deidad para aquellos que van al templo y no tienen acceso a su interior. Estos implican que el dueño de la estatua tiene una relación con la deidad y que la persona que se dirige a la estatua desea también una relación. Un ejemplo revelador lo constituye la estatua de Amenemone presentando un sistro en el templo de Tutmosis III en Deir el-Bahari, correspondiente al reinado de Ramsés II³⁹. La parte superior del sistro de su naos tiene un relieve de Ramsés II parado frente a

³⁵ Cf. Strudwick (1994: 323-324). La tumba de Simut, conocida por su extensa evocación de su relación con la diosa Mut (véase la nota siguiente), es una instancia en donde están presentes escenas relativas a su rol oficial como contador del ganado de Amón: Negm (1997: pls. 18-19).

³⁶ Frood (2007: nos. 11, TT 409; 12, TT 194, con referencias); Assmann (1978: 22-50); Vernus (1978: 115-146).

³⁷ Por ejemplo, Clère (1985: I, 155-165; 1995); Franke (1988: 59-76); Frood (2006: 250-255).

³⁸ Frood (2007: n° 28).

³⁹ Frood (2007: n° 36); cf. también Clère (1995: 87-92).

una imagen de Hathor como vaca, que evoca a la estatua de culto de Hathor y a un rey que ocupó el santuario de Hathor en el templo de Hatshepsut⁴⁰. Así, Amenemone exhibía el espacio sagrado del santuario en el área exterior donde estaba situada su estatua, así como proporcionaba un ejemplo concreto de su declaración de tener un vínculo íntimo con la deidad y de ser su intermediario. Los graffiti de la Dinastía XX sobre las columnas del patio delantero de Tutmosis III atestiguan el posterior significado de la sala hipóstila como una zona de actividad de culto, confirmando la existencia real de la acción religiosa individual en el templo⁴¹.

Los textos sobre dos estatuillas (de cerca de 16 cm de alto) estudiados por J. J. Clère son un buen ejemplo⁴². Ambos emplean títulos que no fueron ostentados por el propietario durante su vida, para reivindicar el rol de guardián de la puerta de una estatua de culto y expresar intimidad y acceso a la deidad a la que se dirige. La base de una de las estatuillas se proyecta desde su espalda, evocando la forma de un cerrojo de puerta o de un elemento arquitectónico y afirmando su función a través de su forma escultural. Las estatuillas contienen fórmulas funerarias, y por lo tanto fueron pensadas para funcionar de modo perpetuo. Aunque no se sabe en dónde fueron dedicadas, este tipo de piezas coloca en un primer plano las relaciones con las deidades, por lo que tiene implicaciones similares a los monumentos de piedad.

La mayor parte de las discusiones sobre la piedad gira en torno a un pequeño grupo de textos sobre monumentos personales en Deir el-Medina, algunas biografías en tumbas y composiciones literarias incluidas en las misceláneas neoegipcias (todo mencionado más arriba). Estos materiales exhiben de un modo contundente e imaginativo la dedicación de ciertos individuos a sus dioses, así como también explica cómo reaccionaron a los episodios en los que experimentaron la acción de los dioses sobre ellos. Las piezas de carácter más literario juegan con la idea de elegir o ser elegido por una deidad y con cómo las cualidades éticas o de devoción de una persona pueden hacer a una deidad accesible, o inaccesible en ausencia de dichas cualidades⁴³.

Cinco estelas, todas probablemente elaboradas a mediados del reinado de Ramsés II y dos de ellas pertenecientes a la misma persona, desarrollan este tema

⁴⁰ Romano (1979: 149; cat. n° 227).

⁴¹ Marciniak (1974).

⁴² Clère (1968: 135-148).

⁴³ Por ejemplo, Vernus (2003); Assmann (1999 [1975]: Parte 3). La discusión de Fecht (1965) sigue siendo fundamental.

más acabadamente⁴⁴, mientras que un grupo mayor moviliza temas estrechamente similares, sin usar la misma estructura de transgresión y reconciliación⁴⁵. La mayor parte de las estelas parece haber sido erigida en santuarios dentro de la aldea o en su área inmediata⁴⁶. La estela del dibujante Nebre (fig. 1), la más grande del grupo con 0,67 m. de alto y 0,39 m. de ancho, y la que presenta mayor elaboración textual, fue reutilizada como umbral en una edificación de ladrillo detrás del Ramesseum, lo cual sugiere que fue erigida en un contexto votivo cercano a un templo mayor sobre la orilla occidental y por lo tanto que era parte de una práctica que trascendía lo local⁴⁷. Los hallazgos provenientes de la edificación de ladrillo incluyen fragmentos de tres estelas votivas, al menos una dedicada por otro aldeano de Deir el-Medina, así como un elemento arquitectónico perteneciente al visir de la Dinastía XX To y un fragmento de una estela real. Esta gama de materiales apunta a un contexto de élite, y la iconografía de la estela de Nebre está en conformidad con esta posibilidad. La escena en el registro superior lo presenta a él arrodillándose frente a Amón, quien está sentado ante un pylon del templo con un disco solar central encima y con las astas y las plumas de la corona de Amón quebrando la línea de contorno⁴⁸. El lugar evocado es probablemente Karnak, puesto que Amón lleva el epíteto de 'primero de Karnak'. Más adelante en el texto, Amón es 'el señor de este recinto (*wb3*)', referencia adicional a la posición del templo pero que no nos permite saber en dónde se situaba⁴⁹.

En algunas estelas, el carácter subjetivo de la experiencia narrada en el texto está acompañado de las formas físicas de los objetos o de la iconografía, de un

⁴⁴ Frood (2007: nos. 45-48), respecto de las cuales la Estela 6 de Bankes de Inyeferti está estrechamente relacionada; véase n. 18.

⁴⁵ Para tales ejemplos, cf. Borghouts (1982: 1-70); Galán (1999: 18-30); Vernus (2003).

⁴⁶ Por ejemplo, la estela de Qen de la capilla B, Deir el-Medina, exc. no. 320: PM I.2³, 694; Bruyère (1952a: 130-131, fig. 215); la estela de Penamún de estructuras al este del templo, Deir el-Medina, exc. no. 411: *ibid.* (148); la estela de Tajat de la capilla F: Bruyère (1952b) (véase n. 18 en este artículo). Grabada en la roca cerca del santuario rupestre de Meretseger hay una estela de los escribas Bai y Amennajt hijo de Ipu, cuyo texto, aunque no es 'confesional', incluye fuertes declaraciones acerca de no ser temeroso o escuchar el 'terror (*hryt*)'. El contexto es básicamente mortuorio, pero el vocabulario se relaciona con preocupaciones piadosas: Bruyère (1930: 9-10, con fig. 5).

⁴⁷ PM I.2³, 683. Texto de la estela: Frood (2007: no. 45). Cf. Erman (1911: 1087-1088) para el contexto: la estela fue comprada en el mercado y el lugar indicado del hallazgo fue excavado más tarde. Anthes (1943: 1-68), presentó un breve informe sobre la excavación. El autor creía que los hallazgos mencionados aquí habían sido traídos de otro lugar, pero es poco probable que hayan sido erigidos muy lejos.

⁴⁸ Para este tratamiento, cf. Budde (2002: 75-102).

⁴⁹ Sobre *wb3*, cf. también Vernus (2003), quien traduce '*parnis*'. El término parece referir a un rasgo general de los templos de algún tamaño; esto no nos puede ayudar a situar donde Nebre confrontó a Amón.

modo comparable a las estatuas mencionadas más arriba. La estela que dedicó Neferabu a Meretseger tiene una delgada forma horizontal imitando la forma de serpiente de la diosa, mientras que las líneas ondulantes detrás de su figura evocan su manifestación como un santuario rocoso (*dhnt*)⁵⁰. La estela de Qen muestra a éste arrodillado, sosteniendo sobre su hombro un elemento arquitectónico que quizás sea el objeto (*šdyt*), mencionado en el texto, sobre el cual él juró falsamente y por lo cual fue castigado⁵¹. El texto de Nebre también presenta su propia creación como un acto piadoso: '*Haré esta estela en tu nombre, y pondré este himno por escrito sobre su superficie para ti, porque tú rescataste al dibujante Najtamún para mí. Yo te hablé y tú me escuchaste. Ahora mira, he hecho lo que dije*'. Tal juego con la iconografía y la forma de la estela es característico de la exhibición monumental en Deir el-Medina⁵². Estas integraciones de texto y monumento dan forma material a aspectos de las crisis personales y de las intervenciones divinas evocadas. Las conexiones entre la experiencia personal y la realización física se desarrollan de diferentes modos en el registro de Simut de la donación de sí mismo y de su propiedad a través de las composiciones biográficas y religiosas dirigidas a Mut grabadas en su tumba; éstas se hacen concretas e irrevocables en este mundo por la escena del documento legal y la ofrenda que llena el registro debajo de los textos⁵³.

Los miembros de la más alta élite aprovecharon el tradicional foco puesto en el rol oficial en los textos biográficos, para presentar relaciones personales y cambiantes con las deidades (véanse notas 22 y 23). Esta tendencia es más evidente en las autopresentaciones de los sacerdotes, las cuales sitúan momentos singulares y trascendentes de interacción y selección divina en contextos de selección y de iniciación para el oficio del sumo sacerdocio⁵⁴. Tales eventos tienen sus homólogos en la esfera no-sacerdotal: la promoción de un individuo al oficio de jefe de Medjay a través de un oráculo de Isis incluye un discurso de la diosa hacia el protagonista⁵⁵. Este es un motivo que, por lo demás, sólo se conoce para textos biográficos en el sueño de Djehutyemhab⁵⁶. El escenario para estas experiencias es el mundo formal

⁵⁰ Tosi y Roccati (1971: 286); Andreu (2002: 279, no. 225). Para esta interpretación de *dhnt*, cf. Adrom (2004: 1-20).

⁵¹ Tosi y Roccati (1971: 78, 279).

⁵² Cf. por ejemplo Andreu (2002: 233 no. 189, 278 no. 224).

⁵³ Froot (2007: no. 11b, con referencias).

⁵⁴ Por ejemplo, las biografías de los sumos sacerdotes de Amón de la Dinastía XIX Bakenjons y Roma-Roy: Froot (2007: nos 2a-b, 3b-c). La estela biográfica del escultor Userhat presenta una transición comparable de estatus, en su caso de artista a sacerdote, a través de la creación de estatuas de culto: *ibid.* (no. 19b); Kruchten (1992: 107-118).

⁵⁵ Froot (2007: no. 37).

⁵⁶ Véase n. 36. Para una discusión sobre los discursos en el texto del sueño, cf. Luiselli (2005: 39-47) (no incluye la estela del oráculo).

del funcionamiento del templo, en el cual la interacción humano-divina está más fuertemente estructurada, a la vez que es incitada, en contraste con los textos de Deir el-Medina, donde se trata de una intervención de la deidad, presumiblemente en la vida cotidiana de la persona afectada. Los dos tipos de monumento exhiben una similar intensidad de experiencia en muy diferentes contextos. Otro ejemplo relevante lo proporciona la biografía de un sumo sacerdote de Isis, Wenennefer, de fines de la Dinastía XIX, la cual incluye una descripción vívida aunque alusiva de un acontecimiento festivo que puede tratarse de una iniciación, culminando con su asimilación al niño-divino Horus-Ihy: *Los jóvenes [tocaban sistros] mientras (sus) compañeros, los niños [se aproximaban] a él, volviéndose hacia él a fin de [ejecutar (?)]. La diosa auto-creada [ordenó] que su (de Wenennefer?) forma (jrw) fuera revelada inmediatamente*⁵⁷. Aquí, la narrativa en tercera persona distancia la experiencia de Wenennefer mientras que presenta una relación compleja que involucra a un individuo con su dios. La relación se sitúa dentro de un rol sacerdotal definido, pero tiene una cualidad personal y subjetiva que va más allá de lo que es formalmente relevante.

La mayor parte de este material puede ser comparado con la expresión de interacción e intervención divina de la Biblia hebrea y de textos occidentales de devoción, a menudo de fuerte carácter literario –aun cuando en este contexto las estatuas son valores excepcionales específicos de la cultura egipcia–. La piedad de los monumentos egipcios, especialmente aquellos de Deir el-Medina con su foco en la adversidad y en la reconciliación entre la deidad y el devoto, parece hablar directamente a los lectores modernos. Estas similitudes no deberían oscurecer el carácter excepcional de los textos de las inscripciones. El comportamiento religioso destacado y fuertemente comprometido y su exhibición son comunes en muchas sociedades pero, hasta donde es posible generalizar sobre tales asuntos, los monumentos que registran relaciones y estados interiores relevantes son mucho menos comunes⁵⁸. Mientras que breves declaraciones de devoción personal a una deidad pueden ser encontradas en varios períodos en Egipto, las narrativas extensas del tipo hallado en el material ramésida son en general poco frecuentes, tanto dentro como fuera de Egipto.

Algunas de las narrativas egipcias son asimiladas a formas abiertamente literarias. El texto biográfico de Simut comienza como si fuera un cuento. Esto no quiere decir que la narrativa ha sido inventada, sino que demuestra que ciertas consideraciones estéticas dieron forma a su presentación⁵⁹. Como remarca Luiselli,

⁵⁷ Frood (2007: no. 17).

⁵⁸ Esta cuestión requiere mayor investigación. A pesar de lo que decimos aquí, se podrían hacer útiles comparaciones.

⁵⁹ Frood (2007: no. 11a); Vernus (1978: ejemplos en 141-142).

los diálogos entre la deidad y el ser humano están limitados a la ficción⁶⁰; la elección de un medio ficcional podía evocar dicha posibilidad sin ponerla en efecto. En casos como éste, la exhibición conspicua de piedad tiene algunas de las características de una realización ficcional que pueden ser comparadas formalmente, pero no por su contenido, con las autopresentaciones biográficas tales como las de Jnumhotep en Dahshur de la Dinastía XII y de Amenemhab de mediados de la Dinastía XVIII, las cuales parecen haber sido modeladas como cuentos ficticios aunque narraban acontecimientos reales⁶¹. Mientras que el texto de Jnumhotep es demasiado fragmentario y ello dificulta el análisis, la subjetividad de la narrativa de Amenemhab parece exponer el estado interno de su protagonista a un grado excepcional, mientras que distancia esa exposición dentro de un rol asumido; en este sentido, puede ser comparada con el texto de Wenennefer, el sumo sacerdote de Isis (discutido más arriba).

Los textos menos complejos de Deir el-Medina pueden representar una exhibición religiosa similar en un contexto cultural más modesto. Al igual que en la inscripción de donación de Simut, el uso de formas y estrategias ficcionales que se advierte en las estelas no implica que las dificultades y acontecimientos descritos no ocurrieron, sino más bien que fueron filtrados, en su presentación, por el género. Un escenario interpersonal similar es expresado en el dorso de la estela del trabajador Neferabu, donde éste narra el 'cuento' de su experiencia de la ira de Ptah: *'Comienzo del relato del poder (ḥ3t-ꜥ m sꜣdwt b3w) de Ptah, Aquél que está al Sur de su Muro, por el servidor en el lugar de la Verdad en el oeste de Tebas, Neferabu, justo de voz*⁶². Varios otros textos del grupo enfatizan la palabra hablada como la ocasión para el enojo divino y como un componente central de la respuesta expiatoria, incluyendo discursos dirigidos a audiencias divinas y humanas y de este modo evocando un contexto de representación. De este modo, la estela de Neferabu dirigida a Meretseger está dirigida a *'aquellos grandes y pequeños que están en el equipo*⁶³. José Galán observa que algunos de estos monumentos representan grupos familiares, incluyendo niños, en los cuales una persona es intermediaria de otra en la exposición a la deidad acerca de la dificultad del sufriente⁶⁴. Las cuatro figuras sin nombre arrodilladas en el registro inferior de la estela de Nebre pueden incluir a su afligido

⁶⁰ Luiselli (2005). El texto sobre la estela fragmentaria del jefe de Medjay mencionada más arriba (nn. 52, 53) alude a un diálogo entre el protagonista e Isis. Aunque Isis habla, la respuesta parece ser en gran parte en tercera persona más que dirigida directamente a la diosa, y por lo tanto es más distante que en los ejemplos literarios que considera Luiselli.

⁶¹ Khnumhotep: Allen (2003); Amenemhab: *Urk.* IV, 890-897; hay un estudio de John Baines en preparación.

⁶² KRI III, 771.15-16; Frood (2007: no. 46a).

⁶³ KRI III, 773.2; Frood (2007: no. 46b).

⁶⁴ Galán (1999: 29).

hijo Najtamún, a quien él dedicó el monumento, y a otro hijo, Jay, quien es mencionado como involucrado en su elaboración. Así, aunque la experiencia narrada es presentada como exclusiva del individuo y la deidad, el escenario evocado por la composición de tales estelas, de las cuales la de Neferrenpet es un claro ejemplo (fig. 2), es socialmente más inclusivo y público. Un aspecto de dicha presentación pública es probablemente el prestigio en la comunidad que se acumulaba por la experiencia religiosa y la atención personal de una deidad.

Como se mencionó anteriormente, los monumentos de Deir el-Medina datan de la Dinastía XIX. No queda claro por qué no existen monumentos comparables de períodos posteriores. Es probable que los comportamientos y la implicación religiosos hayan continuado. Así, la evocación de la acción religiosa en las fórmulas epistolares del Reino Nuevo, atestiguadas por primera vez en el período de Amarna, alcanza un punto culminante hacia el final del período ramésida, sólo para desaparecer durante la Dinastía XXI (véanse notas 29 y 30). Este paralelismo aproximado habla de la existencia de un nivel significativo de religión personal visible, tanto en la práctica como en los monumentos de este período. Dado que las cartas provienen de áreas más amplias de Egipto que Deir-el Medina, las estelas que se agrupan aquí, más que representar un fenómeno puramente local, probablemente constituyen evidencia de desarrollos más extensos.

En este punto, conviene poner el material ramésida en relación con aquel correspondiente a períodos posteriores. Aunque la evidencia de prácticas religiosas a partir del primer milenio es cuantitativamente abrumadora, parecería que incluye poco que se pueda asimilar en su carácter con la exhibición de piedad ramésida. Como se sostuvo más arriba para períodos más tempranos, así como también para el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío, es poco probable que no hayan habido acciones, elecciones y sentimientos personales en relación con deidades específicas. Aunque tales asuntos, además de experimentados, pueden haber sido exhibidos, no hubo una práctica que los convirtiera en el foco de los monumentos. Un cambio radical en la exhibición del comportamiento religioso de la Dinastía XXI se hace evidente en el desarrollo de los nombres personales oraculares. El uso de los decretos-amuletos oraculares, que fueron pensados probablemente para ser llevados por la persona y en recipientes hechos a veces de materiales preciosos, de modo que habrían sido objetos de exhibición, parece haber emergido algo más tarde⁶⁵. La exhibición religiosa no fue dejada de lado después del período ramésida, sino que su foco cambió. Se puede sugerir también que las estelas de donación, una práctica principalmente del primer milenio, así

⁶⁵ Edwards (1960); Bohleke (1997: 155-167); caso del decreto: Ray (1975: 257-258); práctica parcialmente análoga de la Dinastía XXVI: Burkard (2006: 109-24).

como las donaciones registradas en las estatuas, no deberían ser interpretadas como producto de una motivación exclusivamente económica, como generalmente se lo hace en un enfoque que es a menudo demasiado reduccionista⁶⁶. El ejemplo de Simut fue mencionado más arriba. Un ejemplo en muchos sentidos más llamativo es el del administrador Amenmose, quien registró acerca de dos estatuas, una hallada en un templo tebano y la otra probablemente en el Delta, cómo él donó toda su propiedad a Amón-Re, rey de los dioses⁶⁷. Las actividades que las donaciones sustentaban, tanto el culto mortuorio del donante como el mantenimiento y el culto del templo receptor, eran religiosas, y la elección y la motivación religiosa, que posiblemente incluía un sentido de relación directa con la deidad o las deidades, seguramente jugó algún papel en su fundación. El hecho de que la mayor parte de las inscripciones que refieren a donaciones no dicen nada de todo esto, no prueba que tales motivaciones no hayan existido. Dado que las inscripciones eran generalmente fijadas por las instituciones receptoras, tales expresiones, en todo caso, habrían estado fuera de lugar.

Finalmente, debería ser considerada la posición de los reyes en relación con estos desarrollos. Geraldine Pinch ha sostenido de modo convincente que la colocación de gran número de ofrendas votivas alrededor de los templos de Hathor en la Dinastía XVIII recibió por lo menos el estímulo y muy probablemente la dirección oficiales⁶⁸. Lo mismo podría sostenerse sobre las pautas muy diferentes del periodo ramésida. Como demuestran ampliamente las *Inscripciones ramésidas*, los reyes de aquel tiempo se centraron fuertemente en crear registros textuales expansivos, además del enorme incremento en la construcción de templos encargados durante el siglo aproximado que va desde Seti I hasta Ramsés III. Para Ramsés II en particular, dicho incremento en la intensidad de las obras en nombre de los dioses fue de la mano con un alto nivel de exhibición personal, como se ve por ejemplo en el vasto número de estatuas del propio rey, especialmente las colosales, que sobreviven respecto de una cantidad original seguramente mayor⁶⁹. Estas estatuas fueron también el centro de la auto-deificación

⁶⁶ Para un catálogo e interpretación, previsto como preliminar a un corpus, cf. Meeks (1979: 605-687). Acerca de una estatua de Neshor, un oficial del Delta de la Dinastía XXVI, relacionada con una amplia donación para Elefantina, cf. Vernus (1991: 241-249), y para la misma persona en Abidos, cf. Perdu (1992: 145-162). Para una analogía con el mundo islámico, cf. Bonine (1987: 182-196). Estamos muy agradecidos con Anthony Leahy por discusiones y referencias sobre este punto.

⁶⁷ Froot (2007: nos. 35a, b).

⁶⁸ Pinch (1993: 342-346).

⁶⁹ Sobre el significado de este material, Habachi (1969) continúa siendo valioso; cf. también Wildung (1973: 549-565). Para aspectos más ampliamente relevantes del reinado, el lector no puede hacer nada mejor que consultar a Kitchen (1982).

real y de las prácticas cúllicas y ceremoniales. Sus implicaciones son visibles en la estela del oficial Mose en Qantir, la cual presenta una condensada narrativa visual de recompensa, comenzando con la interacción de Ramsés II con Ptah y el presente del rey hacia Mose desde un recuadro de apariciones, en el registro superior. La escena en el registro inferior muestra al rey parado, sin línea de base, sobre las rodillas de su propia estatua colosal llamada 'Re de los gobernantes', arrojando una gama de objetos a las tropas que están debajo⁷⁰. Aquí Ramsés desempeña el culto a una figura de Ptah '*quien oye oraciones (sdm nhw)*'—un aspecto asociado con la religión personal y atípico de los cultos principales de los templos— al tiempo que lidera activamente un acontecimiento ceremonial en la biografía de un individuo a través de la mediación de su estatua colosal, la cual es ella misma el objeto de un culto. La composición con su pequeña figura repartiendo las recompensas como si fuera desde las rodillas de la estatua da un sentido de verosimilitud probablemente engañoso a la escena.

Las composiciones en Qadesh de Ramsés II forman el conjunto particular más llamativo de inscripciones de templos y relieves ramésidas⁷¹; también disfrutaron de una breve presencia entre los manuscritos 'literarios'⁷². El elemento central de la narrativa de la batalla de Qadesh es la crisis cuando el rey invoca a Amón. Su oración es escuchada en Tebas, y la tropa de relevo aparece, contribuyendo a salvar el día. La estructura de este episodio es en general similar a la de los textos de Deir el-Medina⁷³. En Qadesh, el incumplimiento de los subordinados conduce a un revés que es evitado por la providencia divina. Como es característico de los reyes, Ramsés II difícilmente admite una falta propia. Aunque el registro del episodio se pudiera haber considerado como un reconocimiento implícito de una cierta responsabilidad, el foco está puesto en cómo él es abandonado por una gran parte de su respaldo humano, en su vulnerabilidad, y en su dependencia respecto de Amón. Este alejamiento desde la humanidad hacia una deidad puede ser comparado, en un contexto diferente, con la donación de Simut de su propiedad a Mut y su evasión de la esfera humana, mediante su afirmación de que él estaba '*sin un hijo o hija, hermano o hermana*'⁷⁴.

⁷⁰ Hildesheim 374: Roeder (1926: 57-67, esp. 65-66); Habachi (1969: 29-31, fig. 17); Eggebrecht (1993: 72-73, fig. 67).

⁷¹ KRI II, 2-101; RITA II, 2-14; RITANC II, 3-13; von der Way (1984); Assmann (1996: 285-301; 2003: 255-271); Spalinger (2002).

⁷² Cf. Spalinger (2002).

⁷³ Este paralelismo es observado por Assmann (1996: 271-274; 2003: 241-244), y por Morgan (2006: 343).

⁷⁴ KRI III, 340.2-3; Vernus (1978: 135-137; 1980: 145-146).

El aspecto humano y falible del rey está quizás expresado de un modo más explícito en las dos estelas dedicadas por Ramsés IV en Abidos, parte de cuyos textos guardan relación con la confesión negativa del Libro de los Muertos y con biografías no-reales. Especialmente en la estela dirigida a los dioses, las declaraciones son dispuestas en el contexto de pureza ritual y de realización correcta del culto a los dioses, mostrando cómo el rey podía ser considerado sujeto a los mismos procesos que gobernaban la realización del oficio sacerdotal⁷⁵.

Mientras que la cualidad teatral de la narración de Qadesh se asemeja a las crisis en varios textos de las estelas de Deir el-Medina, las inscripciones de miembros de la más alta élite no ofrecen analogías cercanas. Esto podría deberse a una cuestión de azar, sobre todo porque la preservación es inusualmente buena alrededor del sitio de la aldea, y la exhibición personal de tales episodios pudo haber estado por fuera del decoro de la autopresentación positiva que había dominado los monumentos de élite durante casi dos milenios. La inscripción fragmentaria en la cual el sumo sacerdote ramésida tardío Amenhotep informa de su expulsión, podría ser una excepción que muestra que tal tipo de cosas eran posibles también para ellos⁷⁶.

Resulta difícil calcular cómo surgieron las prácticas textuales de Deir el-Medina (o prácticas hipotéticas en otros lugares). La presencia de manifestaciones literarias de piedad desde mediados de la Dinastía XVIII en adelante, postulada más arriba, sugiere que el patrón de desarrollo pudo haber sido complejo. Quizás conforme con un incremento general en la exhibición de la actividad religiosa y de la fidelidad a deidades, cultos y lugares de culto específicos desde la Dinastía XVIII temprana, las formas literarias se habrían desarrollado en forma escrita (pudieron haber tenido precedentes orales), formando un 'comentario' indirecto sobre el cambio. Casi doscientos años más tarde, cuando la población erige pequeños monumentos conmemorando crisis en sus relaciones con las deidades, habría entonces recurrido a aspectos apropiados de su educación, en textos comparables con aquellos incluidos en las misceláneas neoegipcias, para crear nuevas composiciones, con un propósito individual, en las cuales fueron narrados estos eventos. Esta innovación –si es que fue una innovación– fue a grandes rasgos contemporánea de los textos de Qadesh de Ramsés II, los cuales pueden haber influido en el ambiente textual, en parte a través de su breve presencia en la tradición literaria. Es probable también que su uso de una estructura tal para su narrativa militar se haya basado en la práctica literaria, y quizás en los modos de exhibición personal, de su tiempo. Aquí, como en el desarrollo de las inscripciones narrativas reales del

⁷⁵ KRI VI, 22-25; cf. también Tiradritti (1997:193-203).

⁷⁶ Froot (2007: no. 8).

Reino Medio⁷⁷, el rey pudo haber seguido un ejemplo no-real y no haber sido él mismo el principal innovador.

Conclusión

Las pautas que se han sugerido aquí acerca de la aparición de los textos piadosos ramésidas, ya sea sobre estelas o en las inscripciones de Ramsés II, presupone que éstos surgieron de prácticas literarias y religiosas más antiguas de las cuales sobreviven muy pocos indicios directos. Por lo tanto, podrían desestimarse como un argumento *ex silentio*. Hace una generación, sin embargo, el grupo de ostraca de mediados de la Dinastía XVIII con las formulaciones literarias de piedad más tempranas que se han atestiguado —en el sentido de Assmann de un estilo particular de discurso—, era desconocido. Este cambio en la configuración de la evidencia, que raras veces ha sido completamente asimilado en las discusiones subsiguientes, es un recordatorio de los peligros que supone construir interpretaciones que dependen estrechamente de los materiales disponibles y de las posibilidades de supervivencia. Además, la piedad tal como la conocemos de los monumentos, debería ser vista considerando un trasfondo de prácticas religiosas generales, para el cual es poco probable que los monumentos proporcionen una guía directa, porque los dos ámbitos son muy diferentes uno respecto del otro.

Dos fenómenos que influyen en aquello que se incorpora en el registro monumental son el decoro y la exhibición. Parece que en el período ramésida las crisis en las relaciones entre los individuos y las deidades devinieron un objeto de exhibición de un modo en que no lo habían sido en tiempos anteriores. Como sus contemporáneos no-reales, el rey podía disponer de tales crisis para sus propósitos. La exhibición de fidelidad a las deidades en las formas menos verbalmente elocuentes pero altamente efectivas de los textos biográficos y la estatuaria, junto con las prácticas vividas asociadas, se había extendido durante un milenio, pero no se había enfocado en torno a los momentos de iniciación y de crisis. Nosotros proponemos que la piedad ramésida fue, entre otros aspectos, un estilo de exhibición recientemente introducido, y por lo tanto de legitimación de ciertas formas de auto-expresión en monumentos. La exhibición tomó géneros literarios y prácticas religiosas existentes y, con toda probabilidad, establecidos desde hacía mucho tiempo, haciéndolos visibles de nuevos modos. Dado que los monumentos eran costosos e involucraban necesariamente elecciones estéticas y distinciones sociales, las consideraciones de decoro y exhibición fueron intrínsecas a su

⁷⁷ Cf. por ejemplo, Baines (1987b: 43-61); Eyre (1990: 134-165).

introducción. Estos desarrollos son, en términos generales, paralelos a la presencia de imágenes de deidades y otros materiales religiosos en monumentos no-reales, los cuales se expandieron de un modo irregular a lo largo del Reino Nuevo⁷⁸; estos cambios son también cuestiones de decoro.

Volviendo a un punto que marcamos al inicio, si la religión era un beneficio puro, su exhibición anunciaba el privilegio de quien poseía dicho beneficio. Sin embargo, el modo de hacerlo mostrando una crisis en las relaciones con una deidad y creando un indicador permanente altamente subjetivo se sitúa en el extremo de lo que generalmente se hallaba en los monumentos personales, tanto en Egipto como interculturalmente. Es otra cuestión hasta qué punto dicha exhibición personal existió en la práctica vivida, en donde pudo haber estado mucho más extendida y haber sido más fácilmente apreciada. La rareza de estos monumentos, así como la variabilidad de tendencias en decoro, son ambos demostrados por la desaparición de monumentos 'piadosos' y de prácticas epistolares similares en el Tercer Período Intermedio. En dicho período, unas manifestaciones diferentes aunque igualmente subjetivas de la práctica religiosa devinieron objetos de exhibición, particularmente en estatuaría, demostrando un deseo continuo de mostrar la religión y el acceso a ella cambiando prácticas y formas y quizás desarrollando otros modos que son vistos en la más temprana estela de Wenennefer⁷⁹. Mientras que la exhibición y el gasto de riquezas crearon los artefactos que proporcionan evidencia sobre los valores religiosos que hemos discutido aquí y aquellos recién evocados de tiempos posteriores, tales artefactos sólo arrojan una luz indirecta sobre los valores y las creencias de la población. Esperamos haber sugerido cómo los monumentos pueden ser puestos en relación con configuraciones y esquemas interpretativos de la evidencia que pueden ser más reveladores sobre el significado del material que aquellos que generalmente se han utilizado.

Bibliografía

- ADROM, F. 2004. Der Gipfel der Frömmigkeit: Überlegungen zur Semantik und religiösen Semiotik von *t3-dhn.t*, en: *Lingua Aegyptia* 12, 1-20.
- ADROM, F. 2005. Der Gipfel der Frömmigkeit (Soziale und funktionale Überlegungen zu Kultstelen am Beispiel der Stele Turin CG 50058 des Nfr-abw), en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 33, 1-28.
- ALLEN, J.P. 2003. A New Middle Kingdom Biographical Inscription, paper presentado en el *American Research Center in Egypt Annual Meeting*, Atlanta, abril 2003.
- ANDREU, G. (ed.) 2002. *Les artistes de pharaon: Deir el Médineh et la Vallée des Rois* (Exhibition catalogue), Paris, Réunion des Musées Nationaux.

- ANTHES, R. 1943. Die deutschen Grabungen auf der Westseite von Theben in den Jahren 1911 und 1913, en: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 12, 1-68.
- ASSMANN, J. 1978. Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 22-50.
- ASSMANN, J. 1979. Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, en: HORNING, E. y KEEL, O. (eds), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (Orbis Biblicus et Orientalis 28), Fribourg: Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ASSMANN, J. 1980. Die "Loyalistische Lehre" Echnatons, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, 1-32.
- ASSMANN, J. 1984a. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer.
- ASSMANN, J. 1984b. Das Grab mit gewundenem Abstieg: Zum Typenwandel des Privatfelsgrabes im Neuen Reich, en: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 40, 277-290.
- ASSMANN, J. 1985. *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ASSMANN, J. 1989. State and Religion in the New Kingdom, en: ALLEN, J.P. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven, Yale University Press.
- ASSMANN, J. 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, trad. A. Alcock, London, Kegan Paul International.
- ASSMANN, J. 1996. *Ägypten: Eine Sinngeschichte*, Munich, Carl Hanser.
- ASSMANN, J. 1997. Gottesbeherzigung: "Persönliche Frömmigkeit" als religiöse Strömung der Ramessidenzeit, en: *L'impero Ramesside: Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Vicino Oriente, Quaderni 1), Rome, University of Rome, La Sapienza, 17-43.
- ASSMANN, J. 1999 [1975]. *Ägyptische Hymnen und Gebete* (2nd rev. edn., Orbis Biblicus et Orientalis), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ASSMANN, J. 2000. *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich, Carl Hanser.
- ASSMANN, J. 2001. *The search for god in ancient Egypt*, trad. D. Lorton, Ithaca NY, Cornell University Press.
- ASSMANN, J. 2003a. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, trad. A. Jenkins, Cambridge, Harvard University Press.
- ASSMANN, J. 2003b. The Ramesside tomb and the construction of sacred space, en: STRUDWICK, N. y TAYLOR, J.H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, London, The British Museum Press, 46-52.

- ASSMANN, J. 2005. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Paderborn, Wilhelm Fink.
- ASSMANN, J. 2006. Gottesbilder – Menschenbilder: Anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, en: KRATS, R.G. y SPIECKERMANN, H. (eds.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, vol. 2: *Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam* (Forschungen zum Alten Testament 2, Reihe 18), Tübingen, Mohr Siebeck.
- BAINES, J. 1987a. Practical religion and piety, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 73, 79-98.
- BAINES, J. 1987b. The Stela of Khusobek: Private and Royal Military Narrative and Values, en: OSING, J. and DREYER, G. (eds.), *Form und Mass: Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten Festschrift für Gerhard Fecht* (Ägypten und Altes Testament 12), Wiesbaden, Harrassowitz, 43-61.
- BAINES, J. 2000. Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change, en: PORTER, B.N. (ed.), *One God or Many: Concepts of Divinity in the Ancient World*, s/d, 9-78.
- BAINES, J. 2001. Egyptian letters of the New Kingdom as evidence for religious practice, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1, 1-31.
- BAINES, J. 2007. *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press.
- BEGELSBACHER-FISCHER, B. 1981. *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 37), Fribourg: Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BICKEL, S. 2001. „Ich spreche ständig zu Aton...“: Zur Gott-Mensch-Beziehung in der Amarna Religion, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, 23-45.
- BLUMENTHAL, E. 1998. Sinuhes persönliche Frömmigkeit, en: SHIRUN-GRUMACH, I. (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (Ägypten und Altes Testament 40), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 213-231.
- BOHLEKE, B. 1997. An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 83, 155-167.
- BONINE, M.E. 1987. Islam and Commerce: *Waqf* and the Bazaar of Yazd, Iran, en: *Erdkunde* 41, 182-196.
- BORGHOUTS, J.F. 1982. Divine Intervention in Ancient Egypt and Its Manifestation (*b3w*), en: DEMARÉE, R.J. y JANSSEN, J. (eds.), *Gleanings from Deir el-Medina* (EU 1), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1-70.
- BREASTED, J.H. 1912. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt: Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*, New York, Hodder and Stoughton.
- BRUYÈRE, B. 1930. *Mert seger à Deir el Médineh* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 58), Cairo.
- BRUYÈRE, B. 1952a. *Rapport sur les fouilles de Deir El-Médineh (1935-1940)*, vol. 2: *Trouvailles d'objets* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 20/2), Cairo.

- BRUYÈRE, B. 1952b. *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (années 1945-1946 et 1946-1947)* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 21), Cairo.
- BUDDE, D. 2002. „Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint“ – Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone der Götterikonographie, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 30, 75-102.
- BURKARD, G. 2006. Drei Amulette für Neugeborene aus Elephantine, en: MOERS, G. et al. (eds.), *Jn.t dr.w: Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 109-124.
- CLÈRE, J.J. 1968. Deux statues „gardiennes de porte“ d'époque Ramesside, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 135-148.
- CLÈRE, J.J. 1985. Une sculpture baroque de l'époque ramesside (Caire JE 35258), en: POSENER-KRIÉGER, P. (ed.), *Mélanges Gamal eddîn Mokhtar* (Bibliothèque d'Étude 97), vol. 1, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 155-165.
- CLÈRE, J.J. 1995. *Les chauves d'Hathor* (Orientalia Lovaniensia Analecta 63), Leuven, Peeters.
- EDWARDS I.E.S. 1960. *Oracular amuletic Decrees of the Late New Kingdom* (Hieratic Papyri in the British Museum 4), London, The Trustees of the British Museum.
- EGGEBRECHT, A. (ed.). 1993. *Pelizaeus-Museum Hildesheim: Die ägyptische Sammlung* (Zaberns Bildbände zur Archäologie 12), Mainz, Zabern.
- ERMAN, A. 1911. Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, en: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 49, 1086-1110.
- ESPINEL, A.D. 2005. A Newly Identified Stela from Wadi el-Hudi (Cairo JE 86119), en: *Journal of Egyptian Archaeology* 91, 55-70.
- EYRE, C.J. 1990. The Semna Stelae: Quotation, Genre and Functions of Literature, en: ISRAELIT-GROLL, S. (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 1, Jerusalem, Magnes Press, 134-165.
- FECHT, G. 1965. *Literarische Zeugnisse zur „persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten: Analyse der Beispiele in den ramesidischen Schulpapyri* (Abhandlungen der Heilderberg Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1965: I), Heidelberg, C. Winter, Universitätsverlag.
- FISCHER-ELFERT, H.W. y GRIMM, A. 2003. Autobiographie und Apotheose: Die Statue des Zš(š)n Z3-ḥw.t-hrw im Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst in München, en: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130, 60-80.
- FRANSDEN, P.J. 1989. Trade and Cult, en: ENGLUND, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions* (Boreas 20), Stockholm, Almqvist & Wiksell Internat., 95-108.
- FRANKE, D. 1988. Die Hockerstatue des Sonbo-mei in Leiden und Statuen mit nach oben gerichteten Handflächen, en: *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 68, 59-76.

- FRANKE, D. 2003. Middle Kingdom Hymns and Other Sundry Religious Texts: An Inventory, en: MEYER, S. (ed.), *Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann* (Studies in the History of Religions 97), Leiden, Brill, 95-135.
- FROOD, E. 2006. A Ramessid Statue from Abydos Bearing a Sacred Emblem, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 92, 250-255.
- FROOD, E. 2007. *Biographical Texts from Ramessid Egypt* (Writings from the Ancient World 26), Atlanta, Brill.
- FROOD, E. en preparación. Sensual Devotions: Sensory Experience and Self-fashioning in Third Intermediate Period Biography, en: EMMARCH, R. y LEPPER, V.M. (eds.), *Ancient Egyptian Literature: Theory and Practice* (Proceedings of the British Academy), Oxford.
- GALÁN, J.M. 1999. Seeing Darkness, en: *Chronique d'Égypte* 74, 18-30.
- GELLER, A. 2000. The God of the Covenant, en: PORTER, B.N. (ed.), *One God or Many: Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1. Casco Bay, The Casco Bay Assyriological Institute, 273-319.
- GNIRS, A.M. 2003. Der Tod des Selbst: Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramessidenzeit, en: GUKSCH, H., HOFMANN, E., y BOMMAS, M. (eds.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, Munich, C. H. Beck, 175-199.
- GUKSCH, H. 1994. „Sehnsucht nach der Heimatstadt“: Ein ramessidisches Thema?, en: *Mittlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 50, 101-106.
- GUNN, B. 1916. The religion of the poor in ancient Egypt, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 3, 81-94.
- HABACHI, L. 1969. *Features of the Deification of Ramses II* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 5), Glückstadt, J.J. Augustin.
- HAYES, W.C. 1942. *Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut (no. 71) at Thebes* (Publications of the Metropolitan Museum of Art 15), New York.
- HORNUNG, E. 1982. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, trad. J. Baines, Ithaca NY, Cornell University Press.
- HORNUNG, E. 2005. *Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, Primus.
- KITCHEN, K.A. 1982. *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II King of Egypt*, Warminster, Aris and Phillips.
- KRAUSS, R. 1986. Der Oberbildhauer Bak und sein Denkstein in Berlin, en: *Jahrbuch der Berliner Museen* 28, 5-46.
- KRAUSS, R., LOEBEN, C.E., y JOACHIM, F. 2003. Epigrafiker-Kopien eines Amarna-Reliefs im Vergleich mit seinem Gipsabguss, en: KLOTH, N., MARTIN, K., y PARDEY, E. (eds.), *Es werde niederlegt als Schriftstück: Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beiheft 9), Hamburg, Helmut Buske.
- KRUTCHEN, J.M. 1992. Un sculpteur des images divines ramesside, en: BROZE, M. y TALON, P. (eds.), *L'atelier de l'orfèvre: Mélanges offerts à Ph Derchain*, Leuven, Peeters, 107-118.
- KUCHAREK, A. 2000. Die frühe persönliche Frömmigkeit im Fest: Über ein Lied in Gebel es-Silsilah, en: *Göttinger Miscellen* 176, 77-80.

- LUISELLI, M.M. 2005. Fiktionale Dialoge: Zur Interaktion zwischen Gott und Mensch in der altägyptischen Literatur, en: *Göttinger Miszellen* 206, 39-47.
- LUISELLI, M.M. 2007a. Literatur und Religion: Überlegungen zur Funktion der "persönlichen Frömmigkeit" in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 35, 157-182.
- LUISELLI, M.M. 2007b. Das Bild des Betens: Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik, en: *Imago Aegypti* 2, 87-96.
- MAHMOUD, A. 1999. Ii-nefert, a poor woman [jj-rfr.tj], en: *Mittellungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 55, 317-319.
- MARCINIAK, M. 1974. *Deir el-Bahari*, vol. 1: *Les inscriptions hiératiques du temple de Thoutmosis III*, Warsaw.
- MCDOWELL, A.G. 1996. Student Exercises from Deir el-Medina: The Dates, en: DER MANUELIAN, P. (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, vol. 2, Boston, Museum of Fine Arts Boston, 601-608.
- MEEKS, D. 1979. Les donations aux temples dans l'Égypte du 1er millénaire avant J.C., en: LIPINSKI, E. (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universitet Leuven from the 10th to the 14th of April 1978* (Orientalia Lovaniensia Analecta 6), Leuven, Department Orientalistiek, Katholieke Universiteit, 605-687.
- MORGAN, E.E. 2004. *Untersuchungen zu den Obrenstelen aus Deir el Medine* (Ägypten und Altes Testament 61), Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.
- MORGAN, E.E. 2006. Einige Bemerkungen zur Thematik der persönlichen Frömmigkeit, en: *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 333-352.
- MÜLLER, M. 2006. Ägyptische Briefe von Beginn der 21. Dynastie, en: LICHTENSTEIN, M. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge*, vol. 3: *Briefe*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 330-339.
- NEGM, M. 1997. *The Tomb of Simut Called Kyky: Theban Tomb 409 at Qurnah*, Warminster, Aris & Phillips.
- PERDU, O. 1992. Socle d'une statue de Neshor à Abydos, en: *Revue d'Égyptologie* 42, 145-162.
- PINCH, G. 1993. *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, Griffith Institute/Ashmolean Museum.
- POSENER, G. 1975. La piété personnelle avant l'âge amarnien, en: *Revue d'Égyptologie* 27, 195-210.
- RAY, J.D. 1975. Two Further Decree-cases of š3k, en: *Journal of Egyptian Archaeology* 61, 257-258.
- ROEDER, G. 1926. Ramses II. als Gott, en: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 61, 57-67.
- ROMANO, J.F. 1979. *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art. Catalogue*, Cairo, American Research Center in Egypt.

- SEYFRIED, K.J. 1987a. Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einiger Gräber des neuen Reiches in Theben – Versuch einer Deutung, en: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 71, 229-249.
- SEYFRIED, K.J. 1987b. Entwicklung in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen des Ramessidenzeit, en: DAVIES, W.V., ASSMANN, J., y BURKARD, G. (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, London, Kegan Paul International, 219-253.
- SPALINGER, A.J. 2002. *The Transformation of an Ancient Egyptian Narrative: P. Sallier III and the Battle of Kadesh* (Göttinger Orientforschungen IV/40), Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- STRUDWICK, N. 1994. Change and Continuity at Thebes: The Private Tomb after Akhenaten, en: EYRE, C.J., LEAHY, A., y LEAHY, L.M. (eds.), *The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore* (Egypt Exploration Society Occasional Publications 11), London, Egypt Exploration Society, 321-336.
- STRUDWICK, N. 2005. *Texts from the Pyramid Age* (Writings from the Ancient World 16), Atlanta, Brill.
- TIRADRITTI, F. 1997. "I Have Not Diverted my Inundation": Legitimacy and the Book of the Dead in a Stela of Ramesses IV from Abydos, en: *L'impero Ramesside: Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni* (Vicino Oriente, Quaderni 1), Rome, University of Rome, La Sapienza, 193-203.
- TOSI, M. y ROCCATI, A. 1971. *Stele ed altre epigrafi di Deir el-Medina: n. 50001 – 50262* (Catalogo del Museo Egizio di Torino 2 Collezioni 1), Torino, Edizioni d'Arte Fratelli Pozzo.
- VERHOEVEN, U. 2004. Literarische Ansichtskarten aus dem Norden versus Sehnsucht nach dem Süden, en: BURKARD, G. et al., *Kon-Texte: Akten des Symposiums „Spurensuche – Ägypten im Spiegel seiner Texte“*, München 2. bis 4. Mai 2003 (Ägypten und Altes Testament 60), Wiesbaden, Harrassowitz, 65-80.
- VERNUS, P. 1978. Littérature et autobiographie: Les inscriptions de s3-mwt surnommé kyky, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 115-146.
- VERNUS, P. 1980. Recherche les inscriptions de s3-mwt surnommé kyky, en: *Revue d'Égyptologie* 30, 145-146.
- VERNUS, P. 1982-83. Études de philologie et de linguistique (II), en: *Revue d'Égyptologie* 34, 115-128.
- VERNUS, P. 1991. Une statue de Neshor surnommé Psamétik-Menkhib, en: *Revue d'Égyptologie* 42, 241-249.
- VERNUS, P. 2000. La grotte de la Vallée des Reines dans la piété personnelle des ouvriers de la Tombe (BM 278), en: DEMARÉE, R.J. y EGBERTS, A. (eds.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD: A Tribute to Jac J. Janssen* (Egyptologische Uitgaven 14), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 331-336.
- VERNUS, P. 2003. La piété personnelle à Deir el-Médineh: La construction de l'idée de pardon, en: ANDREU, G. (ed.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois: La vie en Égypte au*

temps des pharaons du Nouvel Empire. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002 (Louvre Conférences et Colloques), Paris, 309-349.

VON DER WAY, T. 1984. *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qades-Schlacht: Analyse und Struktur* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 22), Hildesheim, Gerstenberg.

WILDUNG, D. 1973. Göttlichkeitsstufen des Pharaos, en: *Orientalistische Literaturzeitung* 69, 549-465.



Fig. 1

Estela de Nebre, reutilizada en una tumba cercana al Ramesseum, Berlín 20377.
Reinado de Ramsés II. Piedra caliza, 0,67 m de alto, 0,39 m de ancho. Según Erman
(1911: pl. xvi).



Fig. 2.

Estela de Nefrenpet, probablemente de Deir el-Medina, Turín Inv. 1592, Cat. 50046.

Reinado de Ramsés II. Piedra caliza, 0,48 m de alto, 0,33 m de ancho.

Copyright de la fotografía: Fondazione Museo delle Antichità Egizie di Torino.

Agradecemos a Eleni Vassilika.