

Trabajo Fin de Grado

El Festival Sed en el marco de la religión egipcia

Autora

Raquel Aysa Martínez

Director

Dr. Gabriel Sopeña Genzor

Facultad de Filosofía y Letras
2015

Índice

1. INTRODUCCIÓN.....	1
2. EL PODER DEL FARAÓN: FUNDAMENTOS TEÓRICOS	4
3. MAAT, LA DIOSA: ORDEN Y ARMONÍA.....	7
4. LOS FESTIVALES. LA RENOVACIÓN COMO BASE IDEOLÓGICA DE LA RELIGIÓN EGIPCIA	15
5. EL <i>HEB SED</i>	22
– Fuentes históricas	22
– Cuestiones generales.....	23
– Desarrollo del festival.....	26
I. Preparativos	27
II. Rituales centrales	28
III. Actos de clausura.....	31
– Significado del festival	33
6. CONCLUSIONES.....	36
7. BIBLIOGRAFÍA	38

Introducción

El presente trabajo trata de adentrarse en el Festival (Heb) Sed del Antiguo Egipto, tanto en su desarrollo ritual como en su finalidad en el seno de su religión.

Para ello, será necesario, primeramente, realizar una valoración sintética del papel del faraón, intermediario entre los dioses y los hombres, así como del poder monárquico en función de garante del orden y de la armonía, conceptos predominantes desde el mismo instante de la Creación –perfecta desde el origen, en la mentalidad egipcia- y encarnados en la figura clave de la diosa Maat. Con esta finalidad de la imprescindible preservación del momento sublime del principio, se llevaban a cabo numerosos festivales que modulaban el calendario y vinculaban el mundo terrenal con el divino, posibilitando relaciones directas entre ambos con el objeto de mantener el cosmos en correcto y feliz funcionamiento. Estos lazos se establecían mediante rituales, ofrendas cotidianas y celebraciones especiales; y en este contexto, se inserta el festival al que se ha dedicado este trabajo.

El Heb Sed ha sido escogido por su extraordinaria singularidad. Destaca por su continua e incesante celebración a lo largo de la historia de Egipto, pudiendo encontrar las primeras referencias en los periodos Predinástico Tardío y Dinástico Temprano (c. 3380-2910 a.C.), cuando la nación todavía no se había unificado; y las últimas en época ptolemaica, más de tres mil años después (COPPENS, 2009; DEGREEF, 2009). Un arco temporal tan amplio ha proporcionado valiosas fuentes, tanto arqueológicas como gráficas, haciendo de esta celebración –a pesar de los evidentes problemas de información- la mejor documentada de todas las festividades egipcias.

Por otra parte, cabe destacar su exclusividad en el territorio egipcio, puesto que no existe nada comparable a un gran jubileo –el Heb Sed lo es- en toda Asia Anterior. Las marcadas diferencias entre los biotopos de Egipto y Mesopotamia –uno tranquilo y apacible, en torno al valle del Nilo, y otro impredecible y turbulento, entre los ríos Tigris y Éufrates- generaron religiones diametralmente opuestas en su forma, a pesar de compartir características comunes en esencia. En primer lugar, ambas parten de un punto de origen muy distinto: en el caso de la sociedad nilótica, el momento de la Creación es absolutamente pacífico ya que el demiurgo por sí mismo –preexistente y carente de pareja- impone el orden sobre el caos sin necesidad de lucha, mediante la

previsión; por el contrario, para los habitantes de Mesopotamia aquella fue fruto de una disputa dramática, consecuencia de la mera y cruda inercia de un caos acuático doble – macho y hembra- y de un conflicto en cadena, recordado como un episodio de anarquía y horror cuya reproducción había que evitar por todos los medios. En segundo término, derivado de lo anterior, en el caso de la religión egipcia el faraón es un dios mortal mientras que en la religión mesopotámica no tuvo tal ascendencia divina (SOPEÑA, 2008). Sobre la base de estas diferencias, encontramos una tercera respecto a los festivales: en Egipto, son una renovación feliz y deseable del acontecimiento perfecto de la Creación; y necesitan ser repetidos periódicamente -un día, un mes, una estación, un año o una generación- mientras que los mesopotámicos –pautados, por supuesto- son celebrados a raíz de un origen determinado por la ruptura y el quebranto, ensayando la regeneración, sobre todo cada Año Nuevo, fundamentalmente tratando de evitar que aquellos hechos críticos, infelices e indeseables –notoriamente, la ausencia de la Monarquía- vuelvan a tener lugar (FRANKFORT, 1983: 237-270; BONHÊME y FORGEAU, 1988: 304-306; MARCO SIMÓN, 1988: 49-83).

Además, el estudio de este festival -entendido como conjunto de rituales, como ejecución correcta de los mismos- es un excelente método para observar la religión egipcia, ya que su carácter práctico permite valorar la implicación del rito en la sociedad, y viceversa. En el Heb Sed, las divinidades, los sacerdotes y el pueblo estaban invitados a participar, siempre dentro de unos papeles muy bien definidos en los que el gran jubileo del faraón destacaba como el centro indiscutible.

Todas las autoridades consultadas hacen mención a la dificultad que supone el estudio de un festival tan ambiguo como es el Heb Sed, ya que la mayoría de los relieves e inscripciones que aluden a este están incompletos o descontextualizados: a día de hoy aún se desconoce el significado de algunas de las escenas que lo componen. De tal manera, un estado de la cuestión acerca de este festival, en el marco de las líneas de fuerza troncales de la religión egipcia, parecía un tema adecuado para el presente Trabajo de Fin de Grado.

La bibliografía empleada para abordar este ensayo está formada tanto por manuales como por estudios mucho más concretos. Las obras que disponemos en español –la mayor parte traducciones, pocas todavía, pero de excelente calidad- tratan sobre la religión egipcia de manera generalista, pudiendo ser complementadas mediante discursos solventes y contrastados sobre la historia del territorio (como los de Pirenne,

Drioton y Vandier o Trigger et alii, por ejemplo). Los trabajos específicos -publicados por egiptólogos ingleses, franceses, estadounidenses o alemanes-, se van actualizando con los años, dibujándose un amplio recorrido que comienza en la segunda mitad del siglo XX –con la excepción de alguna obra a finales del XIX como la de Naville (1892)- y llega hasta nuestros días, con debates de plena actualidad como los de Degreef (2012).

El poder del faraón: fundamentos teóricos

El origen de la monarquía del Antiguo Egipto, en lo que respecta a la mitología y a la religión, es de carácter divino. Su comienzo se sitúa en el momento de la creación del cosmos por el dios solar Ra, o Atum, «el Todo», según su denominación como creador. Tras dar origen al mundo, la deidad ocupó el cargo de faraón, conformando el estado como una perfecta monarquía divina y haciendo que esta fuese tan antigua como el propio universo. Por ello, todas las versiones teológicas egipcias coinciden en situar a la monarquía en un orden primordial y básico de la existencia, por formar parte de la vida desde el primer instante –único y maravilloso- en el que se produjo un cambio desde la preexistente indefinición del caos: el momento del *Tep Zepi* (MARCO SIMÓN, 1988: 49-66; FRANKFORT, 1998: 111-113).

El faraón poseía el poder por derecho divino, siendo el descendiente y sucesor del dios Atum. Este tenía potestad sobre todo lo creado por lo que, paralelamente, el monarca también ostentaba este dominio. El rey ocupaba la posición del dios solar en la tierra debido a lo cual, y por ser su sucesor directo, era visto como un dios mortal y no como un ser humano. De tal manera, el monarca era considerado hijo de Atum, siendo su padre humano la semilla de la deidad en forma de hombre. Esta relación de parentesco queda reflejada en uno de los títulos faraónicos, en vigor desde la época de construcción de las pirámides de Giza, en torno al 2.600 a.C., que denomina al rey como «hijo de Ra», legitimando al faraón para ocupar el trono de su padre divino. La unión entre estas dos figuras, Atum *-netjer aa*, el «Gran Dios»- y el faraón *-netjer nefer*, «buen dios»- proporcionaba un equilibrio que les permitía, a ambos, gobernar el cosmos (HORNUNG, 1990: 313, 328-329; QUIRKE, 2003: 27-67; ASSMANN, 2005: 235-236; SALEN, 2010: *passim*).

El poder del faraón era absoluto, emanando de él toda la autoridad, la justicia y el concepto del Bien. Él era el propio estado egipcio, concentrando una capacidad de decisión total (HORNUNG, 1990; BAINES, 1995). Dicho poder tenía sus bases tanto en el orden social del pueblo como en el orden cósmico, proveniente este último del momento de la creación, episodio principal del pensamiento egipcio, tal y como

comentaremos a continuación. Pero, a pesar de aglutinar todo el poder, el monarca lo divide en función de sus distintas naturalezas y distribuye cada una entre varias divinidades: a Thot le otorga la ley, la justicia es controlada por la diosa Maat, y Shesat es dueña de la escritura y de la administración. En función de este reparto, todos los poderes tienen procedencia divina y todos los dioses, con sus respectivos campos de acción, dependen directamente de Ra, dios representado en el faraón: fue Ra la deidad con mayor ascendencia en el panteón egipcio, por su condición de demiurgo (PIRENNE, 1980: 155).

El rey debía garantizar al pueblo egipcio el mantenimiento del orden y de la estabilidad en la que vivían desde el perfecto momento del *Tep Zepi*. En efecto, la creación es el único episodio de cambio transcendente a lo largo de la historia egipcia. Es el instante en el que Atum orilla al caos sin definir e instaura el orden de manera tranquila, alzándose con el objetivo de poder mantener esta situación de bienaventurada paz y estabilidad. Tal equilibrio era ideado como un ciclo solar en el que la anarquía luchaba cada noche por derrotar a una armonía siempre invicta, que sólo había sido perturbada con el asesinato de Osiris por Set hasta que la justicia, encarnada por la diosa Maat, volvió a imponerse. La idea de un cosmos en continuo peligro generaba, a lo largo de todo el territorio egipcio, la necesidad de esforzarse por mantener el orden (FRANKFORT, 1998: 111; QUIRKE, 2003: 93).

Los egipcios tenían, básicamente, dos concepciones distintas del paso del tiempo. La más importante, *neheh*, estaba formada por los ciclos temporales que se repiten de manera inalterable y eterna, como las estaciones o las noches y los días. Por otra parte, *djet* era el tiempo lineal e irrepetible que se daba en cada año transcurrido. La repetición continua del *neheh*, en todas sus variantes era un signo de que la estabilidad que Atum había proporcionado al universo no se había visto alterada ni se había roto. Una señal anual de que esta armonía seguía en funcionamiento era, evidentemente, la crecida del río Nilo, acontecimiento con el que los egipcios revivían el acto de la creación (QUIRKE, 2003: 34; ASSMANN, 2005b: 30-31). Según la religión egipcia, el dios solar habría emanado del caos primordial acuático, Nun, con el objetivo de crear el cosmos, haciendo surgir, en primer lugar, la tierra seca, Colina Primigenia o Benben. El primer fragmento de tierra, como representación de la futura vida, surgió del caos. En paralelo a esta creencia, los egipcios veían en la inundación del Nilo la llegada de las aguas primigenias de las cuales surgía, posteriormente, la primera tierra representada en

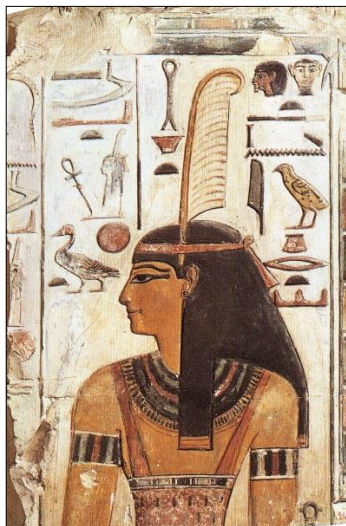
la capa fértil de limo que aparecía tras la retirada del río. Este terreno era sinónimo de vitalidad por ser perfecta para el cultivo de alimentos, como la que el Benben había permitido establecer el día de la creación. Por ello, con cada inundación del Nilo, se repetía el primer momento tras el cual nacieron el dios sol, creador del cosmos, y la primera tierra sobre la que surgiría la vida divina y humana (FRANKFORT, 1983: 173; QUIRKE, 2003: 34-35; KEMP, 2004: 18-21; 46-68).

Mantener el orden establecido y evitar la victoria del disturbio era uno de los aspectos principales para la conciencia de la sociedad egipcia, tanto del faraón como del pueblo. Una de las bases para conseguirlo estaba relacionada con el concepto de la permanencia. Era importante que todo fuese como siempre había sido sin experimentar mutaciones desde el mismo *Tep Zepi*, perfecto en sí mismo; y una de las esencias de la ideología real en Egipto era que concebía la gestión de sus reyes como una repetición eterna e inmutable de un conjunto de obligaciones intrínsecas a la propia realeza. De tal modo, la concepción de un cosmos estático no implicaba la negación de los cambios siempre y cuando estos hubiesen estado ahí desde el principio, como las alteraciones cíclicas del *neheh*, que son eternas y están determinadas por el dios sol (ASSMANN, 2005b: 30-31). Por eso, dentro de este continuo deseo de permanencia, los acontecimientos que formaban el *djet* carecían de importancia porque, en el orden cósmico, no tenían repercusiones. En este aspecto –muy típico del pensamiento complementario (que no dilemático) egipcio–, ni siquiera la muerte del faraón suponía un hecho con graves consecuencias sino que, más bien, era una reafirmación de su aceptada divinidad. El rey fallecido era, entonces, representado por el dios Osiris y pasaba a formar parte de la propia naturaleza ya que su poder vital era el que posibilitaba la inundación anual del Nilo, el nacimiento de las plantas o la salida del sol y de las estrellas cada día. Mientras tanto su sucesor ascendía al trono, pasando a ser representado como Horus, el rey vivo. Estos hechos no eran ni especiales ni remarcables en el tiempo sino que constituían una muestra más del ciclo eterno en el que Horus siempre sucedía a Osiris porque, aunque la persona fallecía, el poder divino era continuo y estable: es el mismo concepto que explican textos e iconografía esenciales en toda la historia nilótica –como el rey masacrando al enemigo– o los rituales de renovación cósmica como el propio Heb Sed (FRANKFORT, 1983: 58-59; 1998: 111-112; HORNUNG, 1999: 168; MORENO GARCÍA, 2004: 154-164; ASSMANN, 2005b: 234-236).

Maat, la Diosa: Orden y armonía


Con el fin de mantener esta permanencia que caracterizaba al cosmos en su estado más perfecto, resultaba exigible esforzarse por vivir de acuerdo con *maât*. Se trata de una abstracción divina, un concepto que pertenece a un doble campo de actuación, ético y cosmológico, para el que carecemos de traducción exacta y de definición concreta. Debemos entender una distinción básica en el término, detectable en el uso de las mayúsculas: Maat como diosa y *maât* como idea moral que rige el comportamiento de los seres humanos. Budge (1960) define a Maat como «la diosa de las leyes inalterables de los cielos», recogiendo en una sola palabra, que es su nombre, sus áreas de actuación principales. Por una parte, es una diosa antropomórfica, que personaliza la verdad y el orden (FARAONE y TEETER, 2004). Por otra, como Ley, rige la sociedad egipcia y su condición inalterable refleja su inmanencia en el tiempo así como la obligación que tienen las personas de acatarla; y la referencia a «los cielos», citada por Budge, implica una inclusión de todo el cosmos bajo su poder, ya que existe desde el primer momento y tuteló todos los aspectos de la creación. En relación con su eterna existencia, los *Textos de las Pirámides* narran cómo Ra desciende de la colina primordial tras haber establecido el orden (*maât*) en lugar de la indefinición. Es un elemento imprescindible

en la creación del cosmos egipcio porque inspiró a Atum en su obra, tras lo cual este la colocó donde antes sólo había caos (FRANKFORT, 1998: 132; MARTIN, 2008).



Maat en la tumba de Seti I en el Valle de los Reyes. Museo Arqueológico de Florencia (<http://www.egiptologia.com/>)

Como diosa, Maat es hija de la deidad solar Ra y se la representa con la figura de una mujer, ataviada con un vestido ajustado y sin ornamentación suntuosa, con la excepción de alguna pulsera o tobillera. El único adorno que muestra en todos los relieves, pues es su signo distintivo, es una diadema en la frente con la que sujeta una pluma de avestruz (FARAONE y TEETER, 2004). Se usa la pluma como su símbolo porque representa el concepto de ligereza de corazón que se experimenta al actuar en consecuencia con sus leyes de comportamiento (HORNUNG, 1999: 109; MARTIN, 2008).

La pluma es también su signo fonético (FARAONE y TEETER, 2004) y está presente en la composición de dicha palabra:  (FAULKNER, 2006). Los emblemas que la forman son elementos que se encuentran en la cultura egipcia diaria: un pedestal, una hoz, una hogaza de pan, la pluma, un antebrazo, un rollo de papiro, y tres líneas verticales que indican la importancia del jeroglífico. Estos símbolos, como todos los que componen este tipo de escritura monumental, son sagrados porque tienen la precisión y el orden que caracterizan a la diosa (MARTIN, 2008).

Como concepto, puede ser traducido por «orden», «verdad», «justicia», «armonía» o «equidad». Es lo correcto, lo justo y lo inalterable (BUDGE, 1975). Assmann traduce *maât* como «justicia conectiva». Bernardette Menu lo define como noción de orden y de vida. Tobin lo clasifica como un concepto abstracto, símbolo del orden. Y Morenz, como el estado correcto de las cosas establecidas en la naturaleza y en la sociedad en el momento del acto maravilloso e irrepetible de la creación, afirmando que es la rectitud, la justicia, la verdad (KUHRT, 2000: 174; ASSMANN, 2005b: 158; MENU, 2005b: *passim*; DECOEUR, 2011).

En consecuencia, si la diosa Maat desempeñaba un papel imprescindible en la vida del Antiguo Egipto, manifestándose a través de la permanencia del orden cósmico establecido en el momento de la creación. Gobierna la naturaleza y la sociedad posibilitando su existencia, al igual que la de los dioses. Estos, tal y como sucede con el faraón -que se encuentra en su misma posición de poder-, viven de acuerdo con sus leyes, hecho que tiene como resultado que todo el universo y la naturaleza funcionen de acuerdo a un criterio feliz. El cometido de esta deidad en el mantenimiento cósmico, que ella misma personalizaba, resultaba capital. Tenía la misión de evitar que, durante cada noche, el caos se impusiera a la armonía en la lucha contra las fuerzas primordiales que atacaban la barca solar de Ra. Por eso se le colocaba en la parte delantera de la embarcación para que pudiese, desde ahí, defenderla de la serpiente Apofis, representante de la inestabilidad (MENU, 2005b, *passim*; DECOEUR, 2011). Este triunfo diario de la luz sobre la oscuridad es el símbolo principal de la presencia de Maat, la cual queda reflejada, en el día a día, como una venturosa energía cósmica (ASSMANN, 1989: 73).

Son las leyes de Maat las que articulan y mantienen la estabilidad del mundo, contribuyendo a la realización de la vida. Son la armonía establecida en el momento de

la creación, y el poder y la fuerza que posibilitó dicho ordenamiento. Mancini (2007) afirma que la intervención de la deidad mantiene precisamente el flujo de energía cósmica que permite el funcionamiento vital.

La diosa proporcionó a los seres humanos un espacio idóneo para su desarrollo y felicidad, un cosmos estable y seguro (QUIRKE, 2003: 93). Pero, aunque el concepto de *maât* y las normas de comportamiento que rige son inmutables en el plano ideológico, esta armonía no lo era en el terreno práctico. El estado egipcio, a pesar de estar caracterizado por una tendencia pacífica -al menos hasta el siglo XV a.C.-, estaba amenazado continuamente. Geográficamente, el apacible delta del Nilo se hallaba rodeado por dos inhabitables desiertos e históricamente, como es bien sabido, las fases de prosperidad se vieron interrumpidas por tres etapas –o «periodos intermedios», transcurridos entre 2160-2125 a.C., 1650-1550 a.C. y 1069-664 a.C. respectivamente– en las que las asechanzas, interiores y exteriores, se impusieron. La provocación de *isfet*, entendido como concepto cósmico de falta de armonía y violencia y como divinidad opuesta a Maat, era incesante (KARENGA, 2003: 363 y ss.; MARTIN, 2008).

El mantenimiento de esta armonía demandaba, en palabras de Assmann (1989: 111 y ss.), un «esfuerzo continuo y colectivo que requiere la cooperación entre los dioses y los hombres». El propio autor (2005b: 158-159) afirma que *maât* es la norma que posibilita la pertenencia de todos los hombres a una misma comunidad, conectándolos, porque da sentido a sus acciones encaminándolas hacia el bien. Con este mismo fin Maat debía ser respetada por todos de manera que su continuidad se convertía en el objetivo principal de la vida egipcia, ya que la conducta diaria del faraón y de los habitantes del antiguo Egipto condicionaba y aseguraba la victoria del orden frente al caos, de Maat frente a *isfet*. Las acciones del rey, en calidad de demiurgo en la tierra, debían garantizar este orden cósmico en el cual creían los egipcios y que constituyó la idea central para comprender la relación entre la monarquía, la humanidad y el cosmos (BAINES, 1995: 12; KARENGA, 2003: 354-360; MORENO GARCÍA, 2004: 154).

El mundo egipcio, por lo tanto, era un espacio integral interconectado en todos los aspectos de la vida, en el que una crisis moral o religiosa afectaba a la política del Estado (ASSMANN, 1989: 104). Por esta interrelación, cada individuo era responsable de mantener el orden a través de la realización de acciones correctas y del uso de la verdad (FARAONE y TEETER, 2004).

Los egipcios consideraban la armonía como una victoria, como una recompensa divina por su buen comportamiento diario y por su carácter humilde. El hombre silencioso y obediente con las leyes de Maat, y por lo tanto con las del faraón, era recompensado con una vida exitosa. Las buenas acciones que esta feliz persona favorecida llevaba a cabo para ayudar a sus vecinos más pobres y desdichados conllevaban un sentimiento de placer y de bienestar interior que era consecuencia de estar en armonía con la diosa. Mientras que el sujeto orgulloso y egoísta sería recriminado por las deidades. Este castigo divino se vería impuesto tras la muerte, en el momento de la psicostasis llevada a cabo por Anubis y visible en una escena del Papiro de Ani. En este proceso, se comparaba el peso del corazón con el de la pluma de Maat. Si el difunto vivía respetando y realizando acciones acorde con las leyes de la diosa, su corazón sería más ligero que la pluma. Si esto no era así, su corazón pesaría más y, como castigo, este sería arrojado a Amemit, bestia compuesta de partes de distintos animales, para que lo devorase (ASSMANN, 2005a: *passim*; 2005b: 200-204; MORALES RONDÁN, 2009). Al estudiar este episodio, Mancini (2007, 60 y ss.) señala que esta psicostasis no es tanto un juicio cuanto una forma de expresar y medir el grado de armonía del difunto con la diosa.



Juicio de Anubis en Papiro de Ani (c. 1275 a.C.). Museo Británico.

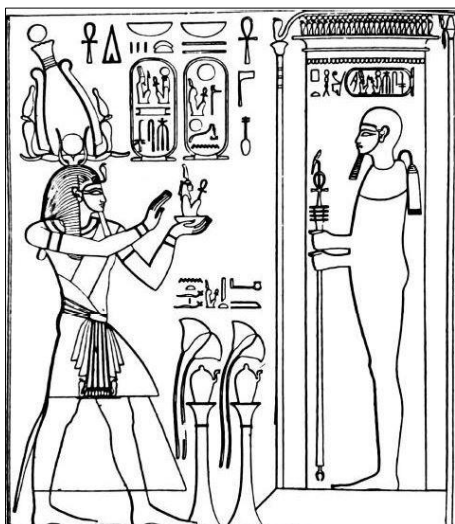
(<http://www.britishmuseum.org>)

Esta escena del Papiro de Ani nos ofrece una representación de Maat en la muerte pero también tenemos otras, como se observa en el papiro Hunefer, o en el *Libro de Khun-Anup*, donde actúa como norma moral de la vida cotidiana. En esta segunda

escena podemos ver como un granjero le pide a un funcionario que cumpla con *maât* para revisar su caso judicial (MARTIN, 2008: 960-961). Como código ético este concepto estaba muy presente en toda la organización estatal, tanto que la mayoría de los funcionarios, como los magistrados, el visir o los presidentes de los tribunales de los nomos, eran sacerdotes de la diosa (PIRENNE, 1980: 250-251).


Pero la responsabilidad de conservar el orden no recaía sólo sobre los ciudadanos del Estado egipcio sino que el papel más importante le correspondía al faraón en tanto que base sustentadora de *maât* como equilibrio (TOBIN, 1989: 90). Tenía la obligación de mantener la armonía para posibilitar la mejora del país, sometiéndose siempre él mismo al comportamiento y buen hacer que debía predicar entre sus súbditos. A través del cumplimiento de esta misión, sus actos proporcionaban alimento a su pueblo, puesto que la conservación de *maât* posibilitaba el correcto funcionamiento de la naturaleza. De tal manera, el rey es la «institucionalización y la encarnación de Maat» y «el instrumento vivo a través del cual la bondad de Maat se realiza en el mundo», en sendas expresiones de Assmann y Tobin. Sus acciones y decisiones políticas y rituales son parte de la constante lucha contra las fuerzas del caos, teniendo que repeler a *isfet* (entidad que encarna la discordia y el disenso. KARENGA, 2003: 42-43; 346-348) y atraer a Maat. Y uno de sus papeles más importantes, como es de sobra sabido, es el de actuar de mediador entre el mundo divino y el terrenal, tratando de mantener ese equilibrio entre las dos fuerzas opuestas (MARCO SIMÓN, 1988: 66-67; ASSMANN, 2005b: 136; KUHRT, 2000: 174; KARENGA, 2003: 360-363; KEMP, 2004: 66; MENU, 2005a: 65; DECOEUR, 2011: 359-60).

El rey actuaba en nombre de los dioses para preservar el orden en la tierra y el equilibrio del cosmos, y por ello era el responsable de respetar a Maat mediante un gobierno justo cuya base principal debía ser la buena aplicación de la justicia y el uso de la verdad. Esta relación con la diosa se ve reflejada, a partir de la Dinastía IV (2613-2494 a.C.), con la incorporación de la nomenclatura de la deidad en el nombre de entronización de los monarcas, hecho que vemos en denominaciones como *Maât-ka-Re* («el espíritu de Ra es Maat») de Hatshepsut (1473-1458 a.C.), o *Wser-Maât-Re* («poderosos son Maat y Ra») de Ramsés II (1279-1213 a.C.) y III (1184-1153 a.C.) (FARAONE y TEETER, 2004).



El rey Ramsés II ofrece Maat a Ptah
(HORNUNG, 1999: 198)

Los actos realizados de acuerdo con las leyes de Maat pueden ser relacionados con la idea estudiada por Faraone y Teeter (2004) y por Hornung (1999) e introducida por Assmann (1989), según la cual la diosa es ofrecida, en muchos relieves, como comida o bebida tanto al rey como a otras deidades. Los autores explican que en diversos textos se dice que el faraón y las divinidades viven de Maat y, en la teología heliopolitana, como vemos en la obra de Pirenne (1980), se dice que Atum vivía alimentándose de la deidad, sin la que no podía subsistir. Aunque

estos documentos son interpretados de manera moral, como un principio a seguir, los relieves nos muestran un aspecto mucho más literal de esta afirmación. La diosa se representa, en tamaño diminuto, sentada sobre jarras de vino o platos de comida, y a veces sobre el fonograma jeroglífico *nb* , que significa «señor» en el sentido de «propietario» (FAULKNER, 2006), siendo ofrecida como alimento. Se nos muestra a una Maat estableciéndose, a través de la ingesta, en el interior del rey o del dios con el objetivo de asegurar que se actúe justamente y se hable con sinceridad. Con esta idea, la frase dirigida a un faraón, que encontramos en Frankfort (1983: 75), «Tus palabras son el santuario de la verdad», estando la verdad representada por la diosa, tiene un sentido mayor y más literal.

Pero *maât* no sólo posee, en la sociedad egipcia, un sentido religioso sino que, como afirma Assmann (1989: 104), tiene un componente eminentemente político para con el Estado. Faraone y Teeter (2004) señalan que este concepto era un aspecto fundamental en la legitimización del poder monárquico y estatal porque el faraón era el principal garante del orden en la sociedad, misión que le hacía imprescindible ante los ojos de los ciudadanos, los cuales debían serle leales a cambio de la protección frente al disturbio que les proporcionaba mediante el sostenimiento y la renovación del bienestar.

El Estado egipcio se presenta, así, como un componente necesario en el cosmos debido a su papel fundamental en el mantenimiento de *maât*. La sociedad egipcia dependía de un orden social bien estructurado para conservar su armonía, orden representado por el gobierno del faraón (HORNUNG, 1990: 337-339; FRANKFORT,

1998: 76; ASSMANN, 2005b: 35-38). En palabras de Assmann, «el Estado está ahí para que se realice *maat*, y *maat* debe realizarse para que el mundo sea habitable». Además, afirma también que el hombre es incapaz de vivir sin el Estado porque depende de una institución superior para garantizar la armonía y la propia supervivencia (ASSMANN, 1989: 12, 115). Tal seguro de estabilidad hace su aparición en la forma del faraón y del Estado, a los que los egipcios deben obediencia y culto, trabajando, participando en rituales, respetando y promoviendo los beneficios de actuar de acuerdo con las leyes de Maat (MENU, 2005b). Con esta obligación moral y ética de obediencia, contribuyen al mantenimiento de la paz social a través del uso de la verdad y de la justicia, posibilitando una continuidad “dinástica” prácticamente ininterrumpida, exceptuándose los denominados Periodos Intermedios. Etapas históricas que los propios faraones y sacerdotes explicarán, según Decoeur (2011: 365-66) narra en su artículo, como una ruptura de la armonía.

Así podemos ver cómo el uso del concepto de *maat* garantizaba la continuidad del propio sistema político y religioso del antiguo Egipto y daba una base y una razón a todo el poder estatal, integrando las esferas del ser y el deber, de la naturaleza y la sociedad, y del orden cósmico y el humano. En las *Instrucciones de Kagemni*, por ejemplo, se pide a los ciudadanos que respeten a Maat en beneficio del rey, ya que la diosa es la razón por la que el faraón ama y es bondadoso (FARAONE y TEETER, 2004).

Se crea, de esta manera, una dependencia entre los ciudadanos y el Estado con el objetivo de mantener el poder de la diosa y evitar el triunfo de *isfet* y de sus fuerzas anárquicas, traducidas en invasiones extranjeras, en plagas en las cosechas o en una posible ausencia de la crecida anual del río Nilo sin la que no habría tierra cultivable de la que extraer el alimento.

Como principal garante de este equilibrio, el faraón debía mantener el equilibrio cósmico mediante rituales, repitiendo el momento perfecto del *Tep Zepi*, en el que Atum estableció a Maat en el universo neutralizando al desorden. Este episodio se repetía y conmemoraba en instantes específicos del reinado de los monarcas, como en su coronación, en las victorias bélicas o mediante la construcción de templos (FRANKFORT, 1998: 60-63; HORNUNG, 1990: 311). Los ritos que acompañaron a estos acontecimientos fueron considerados prácticas mágicas que actuaron como base de la estabilidad nacional y constituyeron una experiencia mística poderosa, mediante la

que se reafirmaba el poder la vida, la naturaleza, el cosmos y el poder del estado (TOBIN, 1989: 5, 91-100): son los llamados rituales de renovación, a través de los cuales se revitalizaba, por lo tanto, el papel cósmico de los dioses, el de Maat y el del propio faraón.

Los festivales: la renovación como base ideológica de la religión egipcia

Tras estudiar la función del monarca como protector del orden cósmico, establecido en el *Tep Zepi*, mediante su tarea de preservar y asegurar el cumplimiento de las leyes de Maat, debe ser resaltada su misión renovadora de los poderes de esta diosa, así como de los suyos propios, a través de la celebración de ciclos repetitivos de rituales cotidianos y festividades anuales.

Entre los múltiples poderes y tareas, tanto políticas como religiosas, que el monarca poseía en el antiguo Egipto, nos interesa especialmente su papel como Gran Sacerdote. Al ejercer como tal, debía dirigir las ceremonias y los ritos religiosos que se llevasen a cabo, administrando su adecuado ritmo y asegurándose de su buen cumplimiento; y ello porque, si aquéllos se realizaban de modo incorrecto, las fuerzas anárquicas derrocarían la armonía. Debido al enorme tamaño del reino y a la gran cantidad de rituales que se realizaban de manera diaria, el monarca se hacía cargo solamente de los más importantes, dejando en manos de sus sacerdotes la realización de los demás (REDFORD, 2001, s.v.; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 19-20; ASSMANN, 2005b: 219; TEETER, 2011: 18-38).

Este cometido era encarnado por el faraón debido a que su doble condición divina y mortal le habilitaba como principal y único intermediario entre los dioses y la humanidad. Esta misma posición le otorgaba un poder especial: la *Gran Magia*, personificada como el dios Heka. Esta permitía al rey -y a algunos sacerdotes- mantener el orden cósmico, encarnado en la diosa Maat, mediante la renovación cotidiana de la creación y con rituales que aludían a la victoria del bien sobre el mal (ÉTIENNE, 2000). Respecto a estos últimos, podemos ver cómo en algunos templos los sacerdotes destruían esculturas de la serpiente Apofis, ceremonia utilizada para evitar que derribase la embarcación del dios solar (MARCO SIMÓN, 1988, 49-67; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 20; SHAW, 2004: 211).

Las fuerzas malignas siempre estaban presentes. No existía en la mentalidad nilótica una victoria permanente, definitiva, que permitiese disfrutar de una tranquilidad sin

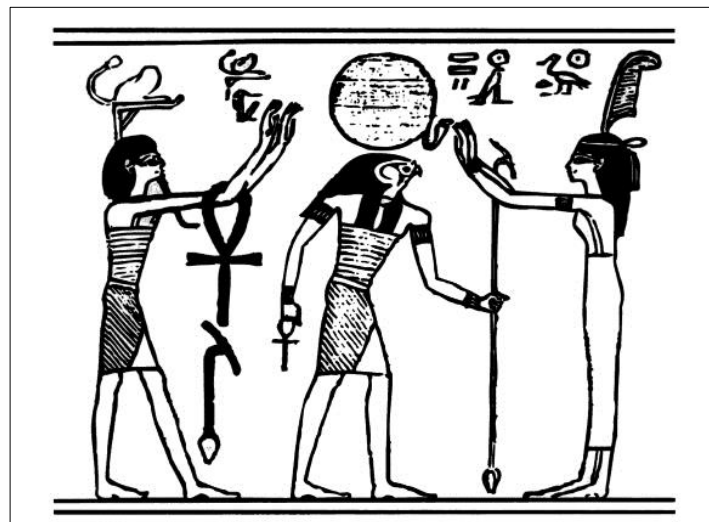
continuas amenazas exteriores puesto que el Mal sólo era dominado, nunca derrotado. Para los egipcios, todas las desgracias eran producto de los ataques de estas fuerzas cosmogónicas adversas, y la única manera de aplacarlas era la acción mágica del faraón, quien debía hacer uso de los rituales y de los festivales donde estos se realizaban para hacer valer su poder, reafirmando la inmutabilidad de la armonía y de *maât* (FRANKFORT, 1983: 28; ASSMANN, 2005b: 302).

A diferencia de los oficios diarios, todo festival (*Heb*, en lengua egipcia), por consiguiente, consistía en un evento extraordinario celebrado con una periodicidad y una finalidad determinadas, de manera que el calendario del Doble País quedaba modulado en todos sus tramos. Los festivales se centralizaban en los templos, espacios puros, separados del resto del mundo al trazar su perímetro mágico en el momento de la fundación (EL-SABBAN, 2000; WILKINSON, 2000). En ellos, el correcto desarrollo del ritual era el elemento principal ya que posibilitaba que los objetivos de la velada se viesan cumplidos al conectarla con las divinidades. Su importancia radicaba en el en el marco de la troncal idea egipcia de un cosmos frágil y en continuo peligro, haciéndose imprescindibles estas celebraciones para el mantenimiento de *maât* (JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 1, 17-18; QUIRKE, 2003: 93).

La inclusión de este esencial concepto en el ámbito de los festivales del año les confería plena dimensión ideológica; y no sólo en el plano religioso, ya que, como hemos expuesto anteriormente, la diosa Maat –como encarnación moral del equilibrio– regía toda la vida egipcia. Por ello, estas festividades tenían un insoslayable carácter social, al articular el calendario civil del Antiguo Egipto, según el ritmo del universo simbólico, estableciendo celebraciones determinadas para las distintas épocas del año. Así, los ritos marcaban ciclos temporales, repitiéndose una y otra vez, formando parte de la renovación y del retorno infinito (FRANKFORT, 1983: 28; GADALLA, 2003: 73-74; ASSMANN, 2005b: 34-35); y si bien es cierto que ciertas prácticas se realizaban con las inundaciones del Nilo (estación de *Akhet*), con el crecimiento de los campos (estación de *Peret*) o con las cosechas (estación de *Shemw*), no lo es menos que los ritos del año determinaron *tempora* reiterados de fina y muy compleja sutileza, modulando y sometiendo realmente toda la vida administrativa egipcia a un calendario litúrgico. Baste recordar que los romanos denominaron al calendario civil egipcio *annus vagus*, ya que no hallaron correspondencia entre las estaciones naturales y las del año administrativo (solar), que se resignaban en todo -por las razones expuestas- al

calendario sagrado, determinado por las fases de la luna y del ciclo de la estrella Sirio (anual, pero también milenario: cada 1460 años -según la creencia egipcia, exactamente el ciclo de vida del pájaro *Benu*, el Fénix de Heliópolis-, el calendario civil retornaba al momento de la aparición helíaca de Sirio. Es lo que se denominaba “Gran Año” -“de Helios” o “de Dios”-, citado por Tácito (*Anales*, VI, 28) o por Censorino (XVIII, 10) (PARKER, 1950; DEPUYDT, 1997; EL-SABBAN, 2000; HORNUNG et alii, 2006).

Ciertamente, el objetivo de estos rituales era otorgar poder suficiente a las deidades para que pudiesen mantener este frágil equilibrio descrito, actualizando siempre el modelo sagrado y reforzando también las fuerzas del faraón. De esta manera, en tanto el culto práctico permitía mantener alejadas las fuerzas maléficas y anárquicas mediante la constante remembranza del *Tep Zepi* -entrando en el caos de Nun cada noche y ascendiendo la Colina Primigenia con el amanecer-, los festivales del año constituyeron una oportunidad de restaurar la perfecta potestad divina y cosmológica, situando al faraón – único dispensador de *Heka* en el mundo terrenal y, por lo tanto, garante de la armonía con Maat- como principal responsable de la ventura o los reveses del país (BLEEKER, 1967: 23; HORNUNG, 1999: 190; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 20; ASSMANN, 2005b: 259-261).



Heka deificada, Ra y Maat. Papiro Khensumosi, Imperio Nuevo (¿circa 1300?) (ÉTIENNE, 2000: 129).

Los festivales que se realizaban eran muy numerosos y diversos, con duraciones y causas variables pero, como se ha visto, con un mismo fin en esencia. Las distintas celebraciones fueron clasificadas en su día por Claas Jouco Bleeker (1967: 24) en función del momento de la vida comunitaria en el que tenían lugar y de la temática que

abarcaban. Con esta base, el autor alemán establecía siete categorías distintas, interrelacionadas, no estancas:

- Festivales agrarios, conectados con trabajos agrícolas específicos como la cosecha o la siembra.
- Festivales estacionales, celebrados en momentos del año natural como primavera o verano;
- Festivales estrictamente relacionados con el calendario cosmológico, cuya celebración depende de la posición del sol o -sobre todo- de la luna.
- Festivales familiares que conmemoran episodios relacionados con el hogar.
- Festivales funerarios, en los que se honraba a los muertos.
- Festivales que vinculaban eventos de la vida del pueblo con acontecimientos religiosos particulares como la coronación del monarca.
- Festivales dedicados a divinidades concretas.
- Y festivales en honor a la divinidad creadora.

Conocemos de cierto que los festivales egipcios se basaban fundamentalmente, a escala visual, en grandes procesiones terrestres y fluviales. La estabilidad en su celebración –bien atestiguada por todas las fuentes- certifica la eficacia del poder central del Estado, así como la diversidad y variedad de advocaciones. En tan dilatadísimo lapso temporal –que alcanzó, en ocasiones, plena época cristiana (SCHOTT: 1950; COPPENS, 2009; DEGREEF, 2012)-, algunos festivales crecieron, otros se debilitaron, de otros se pierde la pista; e, igualmente, es destacable –y comprensible, por la prolongada duración de la ciudad como capital - la preponderancia de la documentación procedente de Tebas. Desconocemos a menudo, sin embargo, si un festival fue sólo local o trascendió al país entero; o si se celebraba concluyendo en el templo o no; o incluso si era móvil, siguiendo las fases de la luna. El listado más completo y detallado –seguido todavía por las autoridades en la materia- es el que realizara en su día Siegfried Schott (1950) y que, en síntesis, reelaboramos ahora para este trabajo, destacando los festivales más importantes:

AKHET, estación de la «Inundación».

- Primer mes (*Tekh* = Thoth. Agosto).
Año Nuevo, Festival *Wag* de Osiris, Festival de la Salida de Osiris (Abydos), Festival de Thoth, Festival de la Borrachera (consagrado a Hathor).
- Segundo mes (*Menkhet* = Paofi o Panipet. Septiembre).
Festival de Ptah-al-Sur-de-su-muro (Memphis), Fiesta de Opet (Tebas).
- Tercer mes (*Hathor* = Atir. Octubre).
Festival de Hathor (Edfú y Dendera).
- Cuarto mes (*Nehebkau* = Khoiak o Kaherka. Noviembre).
Festival de Sokar, Festival de Sekhmet.

PERET, estación de la «germinación».

- Primer mes (*Shefbedet* = Tybi o Ta-aabet. Diciembre).
Festival de Nehebkau, Festival de la Coronación del Halcón Sagrado (Edfu), Festival de Min, Festival de la Salida de Mut.
- Segundo mes (*Rekehwer* = Mekhir. Enero).
Gran Festival de la Victoria (Edfu). Considerado la mitad del año.
- Tercer mes (*Rekhnedjes* = Famenot o Paenamenhotep. Febrero).
Festival de Amenhotep I (Tebas, Deir El Medina).
- Cuarto mes (*Paenrenenutet* = Farmuti Marzo).
Festival de Renenutet.

SHEMU, estación de la «cosecha».

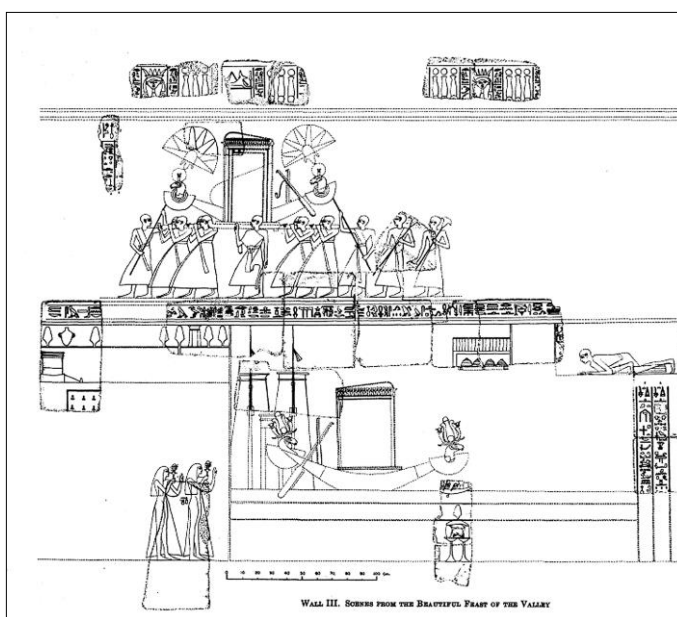
- Primer mes (*Paenkhons* = Pakhons. Abril).
Festival de Khonsu, Festival de la Salida de Min.
- Segundo mes (*Khentkhet* = Payni o Paeninet. Mayo).
Festival del Valle (Tebas), con motivo de la Luna Nueva. Gran festividad funeraria en Egipto.

- Tercer mes (*Ipet-hemet* = Epifii o Ipip. Junio).
Festival de la Reunión Hermosa (Edfu y Dendera).
- Cuarto mes (*Wepet-renpet* = Messori. Julio).
Festival de Re-Horakhty (nacimiento de Ra), Festival de Año Nuevo.

DÍAS EPAGÓMENOS.

- Festivales de Osiris, Horus, Seth, Isis y Nephthys (celebrados en cinco días sucesivos).

Nuestras fuentes son unánimes al presentar a todos ellos –tal y como se ha explicado en las líneas precedentes del presente trabajo– relacionados con la función renovadora de *maât*, en tanto que concepto cosmológico que expande la actualización sagrada a la naturaleza, a las divinidades y al propio faraón. Sabemos por ejemplo que el Festival del Valle – o “Hermosa Fiesta del Valle”,



Escena de la Fiesta del valle (SCHOT, 1957, lámina 3)

en el segundo mes de *Shemu*- se retrotraía al tiempo mismo de la creación, cuando las divinidades habitaban la tierra y el dios solar gobernaba sobre los seres, celestiales y humanos. Esto se representaba mediante el desfile de los dioses Amón, Khonsu y Mut desde la orilla oriental a la orilla occidental del río Nilo, realizando paradas en templos dedicados a anteriores faraones, así como en algunas necrópolis. De esta manera, la deidad se manifestaba nuevamente en la tierra a través de su representación pictórica, restaurando el poder con la misma fuerza que en los primeros días de vida (KEMP, 2004: 257-260; ASSMANN, 2005: 291-292).

Así también, el Festival de Min estaba destinado a favorecer las cosechas anuales y la fertilidad agropecuaria. En él, se establecía un paralelismo entre la tierra fértil y la

Colina Primigenia donde había surgido la primera vida. Por ello, la festividad estaba dedicada a esta deidad: lunar, itifálica, titular del mes de Tybi -cuando comenzaba la estación de *Peret*-, señor de la lluvia y de las caravanas, personificación de la fuerza incontenible de la naturaleza y del poder de procreación (FRANKFORT, 1983: 209-210; MCFARLANE, 1995, *passim*; HORNUNG, 1999: 256; REDFORD, 2001: s.v.; KEMP, 2004: 160).

La Piedra de Palermo muestra un listado de los faraones que gobernaron desde la I hasta la V Dinastía, momento en que está datada la pieza (2494-2354 a.C.). Resulta relevante, pues en fecha tan temprana, junto a sus nombres, se mencionan los acontecimientos más importantes de su reinado, quedando ya consignados festivales como el del dios Min o el de Nehebkau, entre otros (SCHOTT, 1950; WILKINSON, T.A.H., 2000: 23 y ss.; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 22-23; GADALLA, 2003: 74; KEMP, 2004: 31-32; SHAW, 2004: 279). Además de papiros y textos biográficos fragmentarios –que revelan detalles de interés acerca de las procesiones, abluciones, cantos y rezos-, las inscripciones provenientes de las paredes de los templos grecorromanos de Dendera, Edfú, Esna, Kom Ombo y Filé han brindado valiosísima información, no incluida en las fuentes indígenas egipcias (COPPENS, 2009). En este sentido, es imprescindible destacar el caudal enorme de documentación que ha brindado el magnífico complejo de Medinet Habu, modélicamente estudiado por Schott y fuente imprescindible: en él han quedado consignados hasta el número exacto de panes, tortas, jarras de cerveza, carne, incienso o carbón para el culto que debía proveerse para cada festival (SCHOTT: 1957).

Entre tan múltiples celebraciones –tal y como se ha explicado en la Introducción-, se ha seleccionado concretamente para el presente trabajo el Festival Sed, por ser la ceremonia más importante en el Antiguo Egipto, tanto por su duración en el tiempo, abarcando todo el período histórico de esta civilización, como por su singular importancia –dentro del marco de las líneas generales de la religión egipcia- en su función renovadora de los poderes del faraón.

El Heb Sed

FUENTES HISTÓRICAS

Las fuentes disponibles para el estudio del Festival Sed son tan numerosas como variadas en su tipología. Papiros, relieves e inscripciones nos dan información sobre este milenar ritual que, a pesar de ser el mejor documentado, continúa presentando grandes vacíos en el desarrollo de las diferentes ceremonias que lo componían. Este desconocimiento queda de manifiesto en el hecho de que todos los investigadores que han abordado su estudio advierten de la dificultad que supone la interpretación de unas fuentes tan antiguas, carentes de contexto y, en muchos casos, incompletas. En efecto: no existe una sola inscripción ni ha sobrevivido manuscrito alguno con un esquema exacto del festival; pero, a cambio, las fuentes pictóricas son pródigas presentando episodios, aunque sin brindar una secuencia específica, por lo que el orden de los acontecimientos rituales sigue siendo un tema de fecunda investigación (HORNUNG y STAEHELIN, 2006).

La incesante celebración del Sed ha quedado reflejada en el dilatadísimo arco temporal que cubre la documentación empleada por los especialistas. Las primeras referencias -aunque encontraremos opiniones contrarias a esta afirmación en investigadores como Millet (1990)- podemos situarlas en el Predinástico Tardío y en el Dinástico Temprano, períodos marcados por la unificación del Alto y del Bajo Egipto en la Dinastía I (c. 3000-2890). Este hecho definitorio se verá reflejado en las representaciones del propio Festival Heb Sed, como veremos más adelante; y está plasmado ya en la famosa paleta de Narmer, donde el faraón luce dos coronas distintas, una por cada territorio que compone la nación: la blanca del Alto Egipto y la roja del Bajo (KEMP, 2004: 52-54). Una de las últimas referencias de esta celebración, en forma de relieves en el templo de Bubastis, está datada del Tercer Periodo Intermedio, durante la Dinastía XXII, libia, en el reinado de Osorkón II (874-850 a. C.), encontrándose además restos posteriores de época ptolemaica, sobre todo en Alejandría (NAVILLE, 1892; COPPENS, 2009; DEGREEF, 2009). Han transcurrido dos milenios en los que el festival se ha celebrado de manera ininterrumpida, evolucionando en su composición pero manteniendo imperturbable su significado.

Los relieves escogidos para la elaboración de este ensayo responden a diversos criterios, como son: la importancia que los propios investigadores les han otorgado en sus estudios, su estado de conservación y su recorrido cronológico (con el fin de que este nos permita señalar la representación continua de ciertos elementos como el trono real o las coronas y con el objetivo de poder abarcar la evolución del concepto de la dualidad). Así, siendo conscientes de las fuentes que han sido excluidas de esta selección¹, se hará referencia a lo largo del discurso al Festival Sed de Narmer a través de su cabeza de maza, a la celebración de Netjerikhet, conocido también como Djoser, en Saqqara, a la de Niuserre en Abu Gurob y, finalmente, a la celebración de Osorkón II en Bubastis (UPHILL, 1965; HORNUNG, 1990: 336; GALÁN, 2000; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 44).

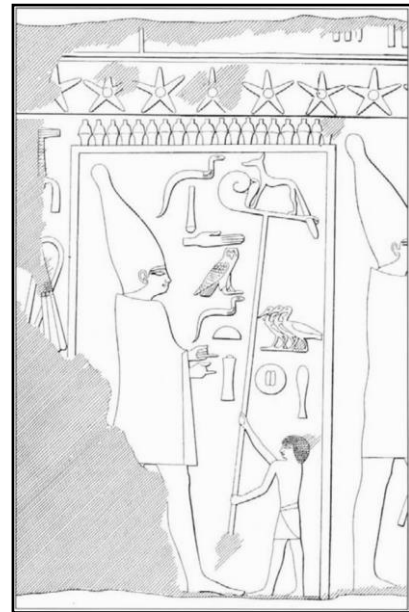
CUESTIONES GENERALES

El Festival Heb Sed o «Fiesta del jubileo» era una ceremonia real celebrada de manera periódica con la finalidad de conmemorar la subida al trono del faraón, repitiendo el instante preciso de su coronación. En esencia: tenía el objetivo de rejuvenecer, renovar y reforzar los poderes espirituales y físicos de este mediante la simulación de su muerte como rey adulto y cansado y su posterior renacimiento como monarca joven y fuerte (KUHRT, 2000: 175; GADALLA, 2003: 87).

¹ En el Predinástico Tardío y el Dinástico Temprano las fuentes son fragmentarias y su inclusión en esta lista depende de la interpretación personal de cada investigador. Baines (1995) y Jiménez Serrano (2002), entre otros, acometen el estudio de vestigios como la Tumba 100 de Hieracópolis, la maza del rey Escorpión, tablillas en relieve de los reinados de Aha y Djer, Djet y Den halladas en Abydos y en Saqqara, así como los vasos de Anedjib y Qaa de Saqqara.

Encontraremos también otras referencias al festival en las sucesivas dinastías como son las imágenes de la pirámide roja de Snefru (2613-2589 a.C.) en Dashur, los *Textos de las Pirámides* del Imperio Antiguo, el «Papiro Dramático» del reinado de Sesostri I (1956-1911 a.C.), los relieves de las tumbas de Kheruef y Khaemhet, así como del templo de Khonsu en Karnak y del templo de Amón en Soleb para la celebración de Amenhotep III (1390-1352 a.C.), escenas en el recinto de Amón en Karnak del festival del monarca Akhenaton (1352-1336 a.C.), y finalmente el sarcófago ilustrado de Seti I (1294-1279 a.C.), (UPHILL, 1965; HORNUNG, 1990: 336; HAWAS, 1995; GALÁN, 2000).

Los investigadores desconocen el origen y la razón de la denominación del festival. Se acepta que pudiese estar relacionado con un antiquísimo dios chacal, de nombre Sed, que acompañaba al monarca en sus representaciones desde la Dinastía I y cuya denominación *Upwaut*, «abridor de caminos», aparece en numerosos estandartes portados en procesiones en las que el monarca estaba implicado, que fueron interpretadas como parte del Heb Sed y que quedaron reflejadas en los relieves representativos de esta ceremonia. (JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 42). Por



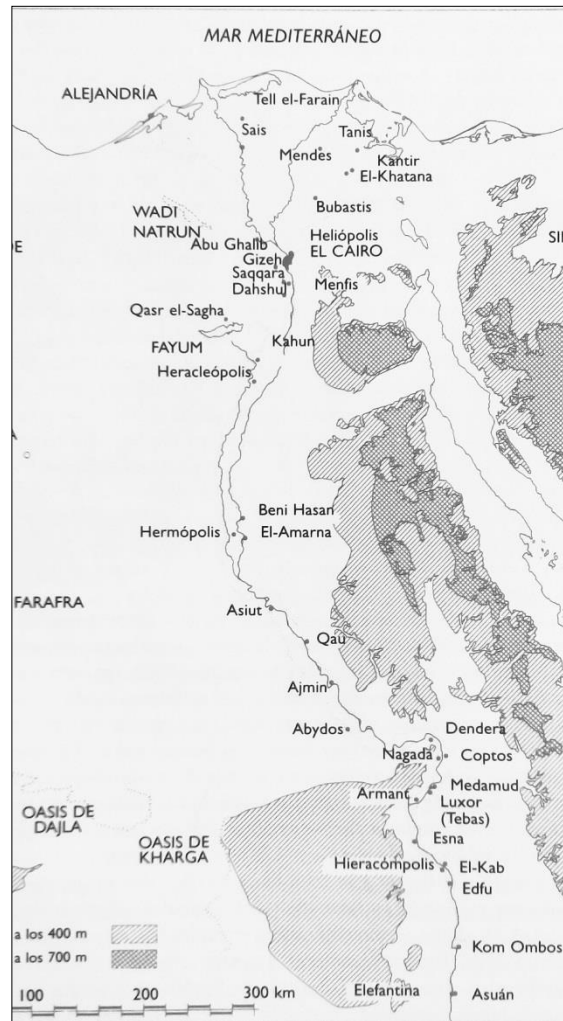
El rey Niuserre, vestido con la túnica o manto *sd*, ante un estandarte *Upwaut*. Relieve de Abu Gurob (ALLEN et alii, 1999: 124).

otra parte, Bleeker (1967: 120) afirmó que la denominación de la fiesta podía ponerse en relación con la túnica especial que el monarca vestía para la ocasión y con la que aparece representado en los relieves. Esta se denominaba *sd*, «pañó», y según el autor podía hacer referencia a la reinvestidura de poder que el monarca vivía en el festival.

El día elegido para comenzar la celebración solía ser el primer día del mes *Tybi* – diciembre, comienzo de la estación de *Peret*- es decir, el mismo momento en el que se celebra la coronación. El festival se realizaba treinta años después de la subida al trono del monarca y, posteriormente, en intervalos más breves, cada tres o cuatro años. A pesar de que este ciclo era el habitual, muchos faraones, especialmente durante el Reino Antiguo, no respetaron esta espera y lo celebraron antes de llegar a las tres décadas. Por ello -y por depender también de la riqueza del período y de la duración de la vida del propio gobernante-, existe una gran disparidad en cuanto a las veces que se celebraba en cada reinado: Amenhotep III (1390-1352 a.C.) lo celebró tres veces en poco menos de cuarenta años de gobierno mientras que Ramsés II (1279-1213 a.C.) lo organizó doce veces en poco más de sesenta y cinco, respetando ambos los treinta años iniciales (PARKER, 1950; FRANKFORT, 1983: 103; HORNUNG, 1990: 336; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 42).

La localización de los mismos era variable, en función de los deseos del faraón que lo organizaba. Gohary (1992) estudia las principales ubicaciones donde se llevaron a cabo los festivales: en el Predinástico y durante el Dinástico Temprano, tenían lugar en

Hieracópolis, Abydos, Menfis y Buto; en el Reino Antiguo, se celebraban también en Menfis, trasladándose a Heliópolis durante el Reino Medio (2055-1650 a.C.), y a Karnak y Tebas durante el Reino Nuevo. En época posterior, hay vestigios en Bubastis, de nuevo en Menfis y en Alejandría (JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 43; DEGREEF, 2009).



Mapa de la parte septentrional del valle del Nilo con los asentamientos del antiguo Egipto (KEMP, 2004: 17)

DESARROLLO DEL FESTIVAL

Para ayudarnos con la explicación de los rituales que conformaban el Sed utilizaremos la clasificación que Werner Kaiser realizó en 1971 –y a la que accedemos a través de la detallada obra de Jiménez Serrano (2002: 44-46)- en su estudio de los relieves del templo de Niuserre (2445-2448 a.C.) –monarca de la V Dinastía, 2450-2300 a.C.- en Abu Gurob (entre Giza y Saqqara, en la ribera oeste del Nilo), donde el autor alemán consiguió distinguir doce ceremonias:

- Ritos de fundación de los edificios contruidos especialmente para el festival.
- Inspección del censo y del ganado.
- Procesión: el rey camina junto a varios asistentes, sacerdotes y niños de la familia real.
- Ceremonia de purificación.
- Primera escena de homenaje.
- Segunda escena de homenaje en la que el rey es entronizado en el pabellón doble, recibiendo pleitesía de los dignatarios del Alto y Bajo Egipto.
- Ofrenda al dios Min.
- «Baile» del festival en el que el rey corre bajo la protección de Upwaut.
- Conducción y asignación del ganado, tras lo que se lavan los pies del rey antes de que este vuelva al palacio.
- Traslado del palanquín.
- Montaje del palanquín.
- Cierre con una doble procesión, por el Alto Egipto y por el Bajo Egipto.

Debemos tener en cuenta antes de abordar el desarrollo de la festividad que, a pesar de mantenerse la celebración del Heb Sed durante toda la historia de Egipto, aquélla no permaneció inmutable en su forma sino que sufrió variaciones paralelas a las diversas evoluciones ideológicas sufridas por el país. Por ello, no todos los festivales representados están compuestos por las mismas ceremonias. Ante esto, se ha decidido seguir, en la medida de lo posible, el esquema que Kaiser ofrece en su estudio, completándolo con escenas que proporcionan otros autores con el fin de alcanzar una visión global de lo que sería el Festival Sed en su totalidad.

Es importante tener en cuenta las diferencias cronológicas que podemos encontrar al comparar una imagen de los periodos predinásticos con otra muy posterior. En el primer

momento la dualidad del Estado egipcio no estaba desarrollada. Esta falta se ve reflejada en la separación de las representaciones del monarca como rey del Alto y Bajo Egipto, de manera que, en vestigios como la maza o la paleta de Narmer, símbolo de la unión de las Dos Tierras, el rey aparece con las dos coronas individualizadas y separadas en distintas escenas. Al contrario, según avance la época dinástica y el carácter dual se muestre como un todo dentro de la incontrovertible unidad de Egipto, el faraón será representado vestido con la doble corona o, en su defecto, aparecerá duplicado luciendo las dos por separado pero en una misma imagen. Este concepto queda reflejado también en el uso de un trono individual o de un trono doble en el que el monarca puede ser declarado, al mismo tiempo, como rey del Alto Egipto y como rey del Bajo Egipto.

I. PREPARATIVOS

Con anterioridad al inicio de la festividad y una vez decidida su localización, comenzaba una época de preparación en la que era necesario renovar o construir los escenarios que iban a ser necesarios para el jubileo, así como adornarlos mediante la talla de relieves o el traslado de obeliscos. A veces se construían templos enteros para la ocasión pero, generalmente, se añadían patios especiales -«Patio de los Festivales»-, se construía la «Sala del Festival» para situar el trono real y se transformaba la sala hipóstila del recinto en la «Sala de los Grandes», con el objeto de acoger a las deidades que acudían invitadas a presenciar la fiesta. Con el fin de proporcionar a estas una estancia cómoda se levantaban también capillas provisionales denominadas «Casas del Festival de Sed» (FRANKFORT, 1983: 103-104; HORNUNG y STAEHELIN, 2006: 9-16 y *passim*). Además, se erigían también pequeños quioscos, como la Capilla Blanca de Sesostri I en Karnak, donde tendrían lugar algunas de las ceremonias públicas más importantes de la celebración. Eran recintos cuadrados, adornados con relieves y levantados sobre una plataforma que disponía de varias escaleras y puertas de acceso. Su uso no está del todo definido pero no se duda de su relación con el festival. Mientras que Borchardt sugiere que fueron usados como lugar de descanso de la barca de Amón, Vandier afirma que habrían contenido el doble trono utilizado por las estatuas entronizadas en la ceremonia (UPHILL, 1965).

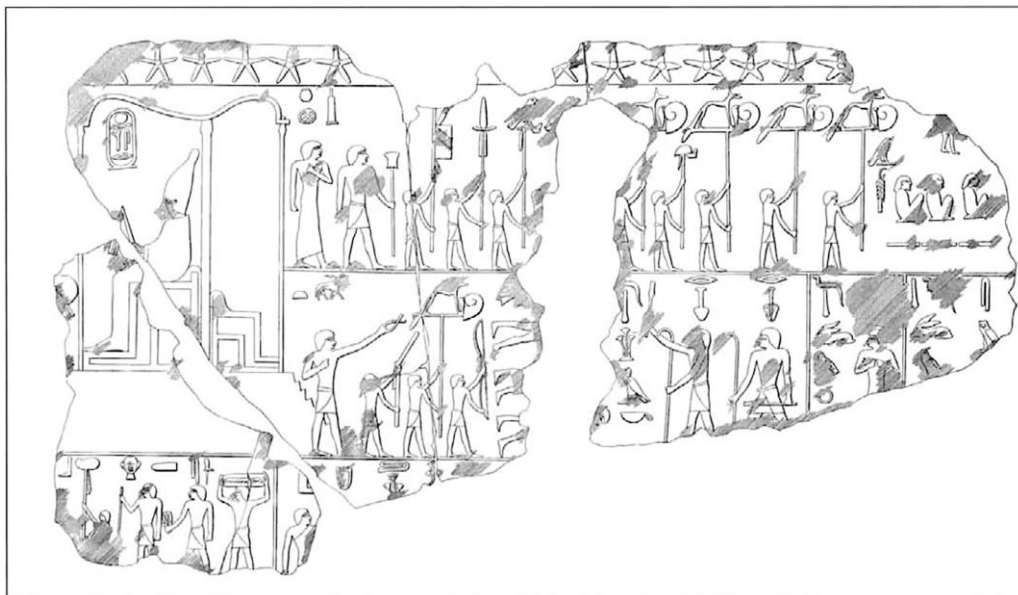
También era necesario construir o habilitar el llamado «Palacio», que actuaba como residencia temporal del monarca mientras el festival se estuviese celebrando. El rey lo

usaba para cambiarse de ropa, asearse y descansar por lo que debía tener las dependencias de un palacio normal. Este edificio debía estar situado cerca del templo central de la ceremonia para facilitar su empleo y minimizar los traslados. En el caso del festival de Osorkón II en Bubastis, sabemos que esto era así ya que estaba emplazado a escasa distancia en el Delta (NAVILLE, 1892; UPHILL, 1965; FRANKFORT, 1983: 103-104).

Tras finalizar todos los preparativos necesarios, se realizaba la proclamación oficial del festival y se abría el plazo de una serie de días para que llegasen a la localidad los altos mandatarios del propio Egipto, los pueblos vecinos y las distintas efigies de los principales dioses (JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 43; HORNUNG y STAEHELIN, 2006: 24).

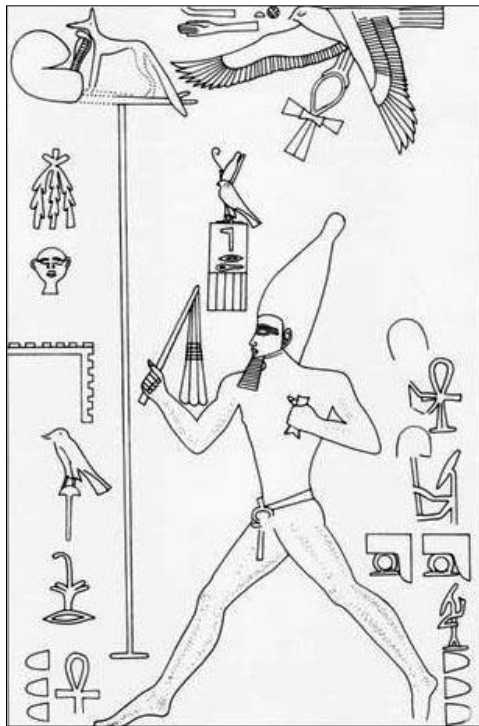
II. RITUALES CENTRALES

El primer día del mes Tybi daba comienzo de manera oficial el Heb Sed con actos muy específicos, como la inspección del recinto, de los edificios del ganado, del grano; y con la realización de ofrendas a los dioses invitados, tal y como muestran los relieves de Bubastis. Tras esto, tenía lugar una gran y solemne procesión en la que el faraón, precedido por una comitiva de funcionarios, sacerdotes y miembros de la familia real -la reina y sus descendientes-, así como por una gran cantidad de enseñas, aparecía con la túnica típica del festival. El desfile finalizaba, tras realizar una serie de ritos de



El rey Niuserre, entronizado, tras el desfile de su jubileo. Relieve de Abu Gurob (ALLEN et alii, 1999: 87)

purificación en el recinto, con la aparición del monarca en el pequeño quiosco donde estaba situado el trono real. Se produce, en este momento, la primera entronización del festival en la que aparece el rey -como mandatario envejecido, cuyas fuerzas se han desgastado-, rodeado de estandartes de Upwaut, sentado en un trono de variada estructura dependiendo de la época representada en el relieve. En el caso del Predinástico Tardío y del Dinástico Temprano, suele ser individual, mientras que conforme avancemos en el tiempo será ya habitualmente doble. En estas escenas, se presenta al monarca recibiendo numerosas ofrendas antes de descender del trono para visitar la Sala de los Grandes y rendir allí homenaje a los dioses, invitándoles a unirse a la celebración. Esta primera fase de la ceremonia duraba entre dos y tres días tras la proclamación (UPHILL, 1965; FRANKFORT, 1983: 106-107; KUHRT, 1995; HORNING y STAEHELIN, 2006).



Panel norte bajo la tumba sur del complejo de Saqqara: el faraón realiza la «Danza» ritual de su jubileo, portando la Corona Blanca (FRIEDMAN, 1995).

La «danza» era uno de los momentos más importantes del festival y está representada en multitud de vestigios, desde el mismo Predinástico Tardío. Consistía en un paseo ritual que debía realizar el monarca a lo largo y ancho de un trozo de tierra, primero con la corona roja como rey del Bajo Egipto y después con la corona blanca, representativa del Alto Egipto. No tenía por qué ser un fragmento de tierra real sino que los investigadores creen que se trataba de un espacio delimitado en el patio para este fin. En esta ceremonia, el rey estaría legitimando su poder sobre toda la tierra de Egipto, representada en dicho perímetro, así como la soberanía de la monarquía como institución gobernante desde el mismo *Tep Zepi*.

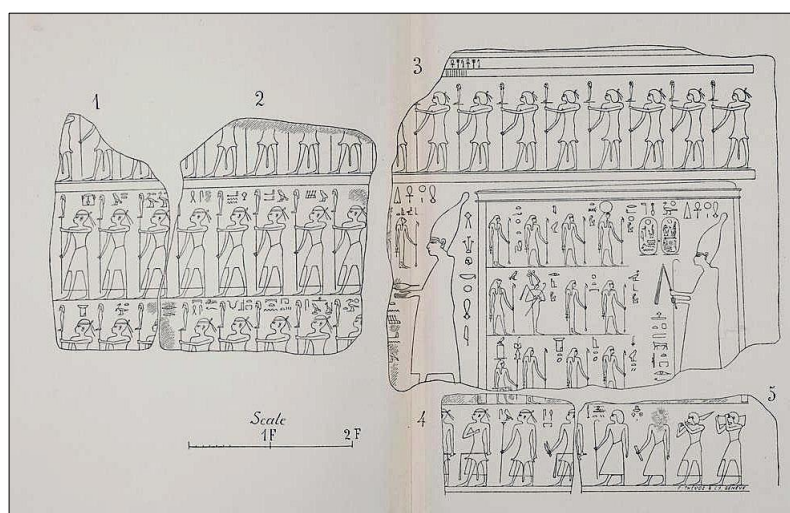
Puede verse esta escena, de manera muy explicativa, en la Tumba 100 de Hieracómpolis según la tesis de Williams y Logan (1987), en una tablilla del gobierno del rey Den hallada en el recinto de Abydos e interpretada por Helck (1987) como parte de este ritual -ya que el monarca aparece corriendo con la doble corona- y en los relieves de Saqqara y de Abu Gurob, entre otros. En todos ellos aparece el estandarte del dios

Upwaut junto al rey (FRANKFORT, 1983: 109-111; MILLET, 1990; BAINES, 1995: 97; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 51).

Un segundo episodio importante del festival era el descenso a la tumba. Esta escena se encuentra muy bien representada en Abu Gurob, como consta a través del primer estudio realizado por Naville (1892) y de la obra de Uphill (1965).

Tras purificarse y realizar una ofrenda a los dioses, el faraón, acompañado de una procesión compuesta por más de treinta hombres -sacerdotes, músicos y sirvientes portando estandartes con momias como símbolo-, entraba en la tumba, cuya estructura en forma de capilla lleva a afirmar a Naville (1892) que se trataba de un santuario y no de una tumba verdadera, a pesar de recibir ese nombre en las inscripciones.

Tan sólo armado con un látigo, el monarca debía hacer frente a doce deidades dispuestas en tres filas paralelas: Re, Atum, Shu y Tefnut en la hilera superior; Geb, Nut, Osiris y Horus en la central, y Set, Isis, Neftis y el *ka* del propio monarca en la inferior. Tras vencer en el enfrentamiento, el final de este episodio se producía dentro de la misma tumba. A pesar de ser el momento más importante del Festival Heb Sed, es también el menos ilustrado, pudiendo encontrar uno de los pocos ejemplos en el sarcófago de Seti I (1294-1279 a.C.) en Abydos. En la escena, el rey aparece yacente sobre una cama, con la cara pintada de verde, imitando la tipología del dios Osiris, con el fin de reflejar su fallecimiento figurado. Se simbolizaba así el final del monarca débil y envejecido y su posterior renacimiento, representado en el cambio de vestimenta y en su vuelta al exterior.

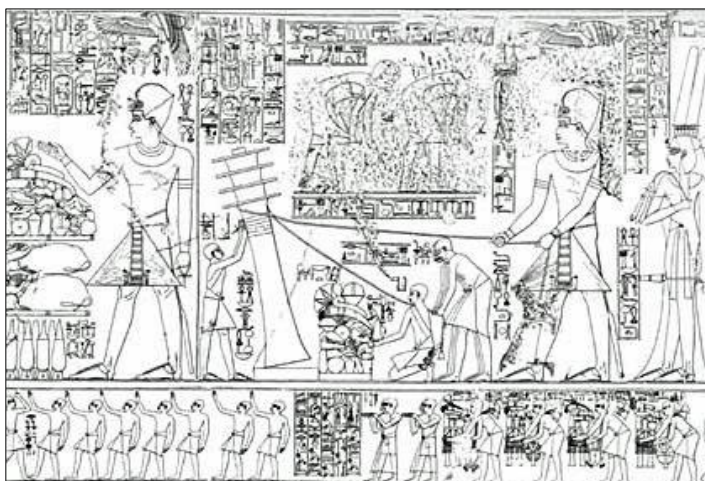


Descenso a la tumba de Osorkon II en Bubastis (NAVILLE, 1892)

III. ACTOS DE CLAUSURA

Tras el momento álgido y más privado de la ceremonia, el festival llegaba a su fin mediante una serie de rituales públicos en los que se alababa y legitimaba al nuevo monarca renacido.

A partir del reinado de Amenhotep III (1391-1353 a.C), se introdujo una nueva variante. Una vez que el faraón había cambiado sus túnicas del festival por su ropaje cotidiano y había abandonado la tumba en la que sus fuerzas se habían visto renovadas, se llevaba a cabo la erección del pilar Dyed. Símbolo de Osiris, el pilar tenía tallado la palabra «estabilidad»,



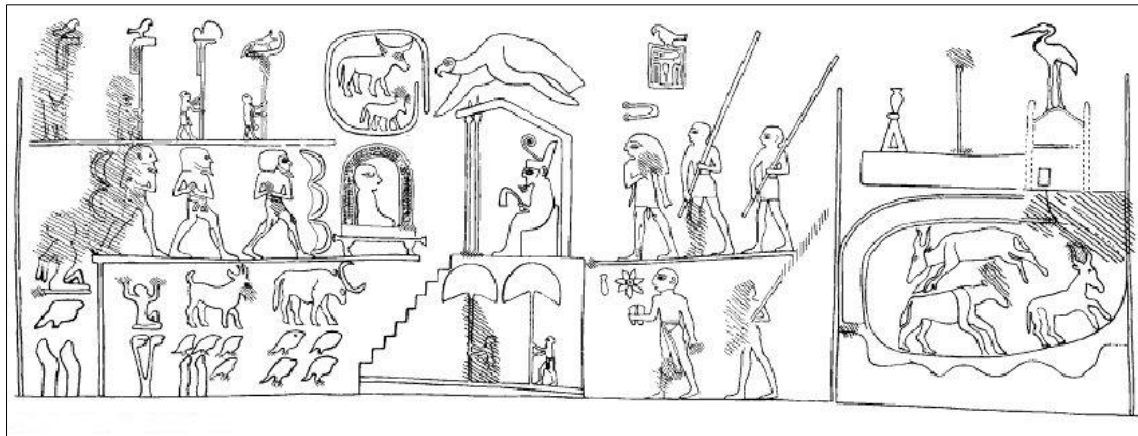
Erección del pilar Dyed en la tumba de Kheruef (1390-1353 a.C)

(<http://www.egiptologia.com/>)

por lo que su enderezamiento se asociaba directamente con la resurrección simbólica que el monarca acababa de vivir. En definitiva, el faraón realizaba de nuevo dos danzas, una por cada territorio de Egipto, y se asentaba definitivamente en el trono para finalizar el festival. Primero recibía una doble alabanza, una por cada territorio de Egipto, por parte de dos dignatarios, realizándola desde todos los puntos cardinales del quiosco en el que se encontraba entronizado. Tras el agasajo, el monarca lanzaba cuatro flechas desde su posición –hacia el norte, el sur, el este y el oeste-, extendiendo simbólicamente su poder a todos los puntos del cosmos egipcio. Finalmente, era de nuevo entronizado, cuatro veces, en cada ocasión hacia un punto cardinal distinto; y se le coronaba, de este modo, como rey rejuvenecido y renovado. El festival se clausuraba con una última procesión hasta la Sala de los Grandes donde el rey realiza un homenaje a los Antepasados Reales (UPHILL, 1965; FRANKFORT, 1983: 111-112; KEMP, 2004: 264; HORNUNG y STAEHELIN, 2006: 57 y ss.).

Es imprescindible mencionar que la escena más recogida por las artes de toda la ceremonia es, sin duda, esta imagen del faraón rejuvenecido, entronizado y coronado. Lógicamente, su importancia insoslayable como legitimización del poder real hacía de ella un símbolo idóneo: era la parte que aludía por analogía a todo el festival. Podemos

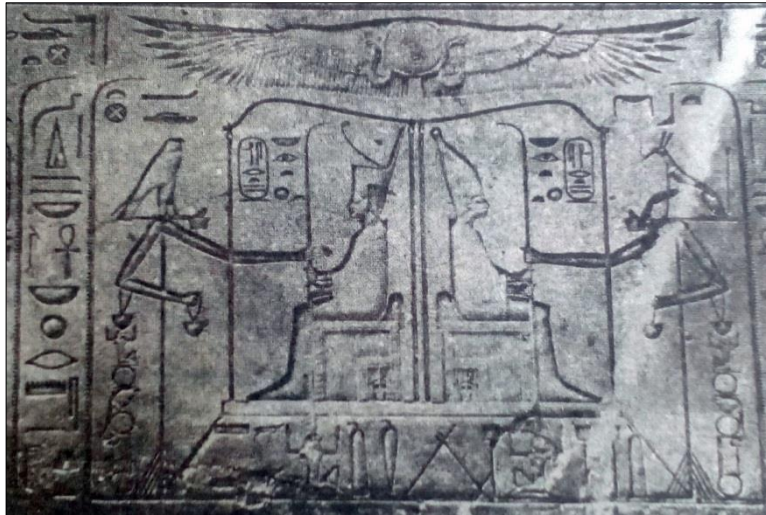
hallarla desde el mismo Predinástico Tardío, destacando la maza de Narmer por ser la más aceptada por los investigadores como una de las primeras representaciones del Heb Sed. Bleeker (1967: 99) y Baines (1995: 118), entre otros, defienden esta interpretación del objeto votivo frente a autores como Millet (1990), quien afirma que se trata de una representación del ritual de la «Aparición».



Maza de Narmer (MILLET, 1990)

El monarca, ataviado con la corona roja del Bajo Egipto, una larga túnica y un látigo, se encuentra sentado sobre un trono situado dentro de un pabellón, coronado por la diosa del Alto Egipto, el buitre Nejbet. Delante del rey, podemos contemplar un recinto circular con una vaca y un ternero, cuatro estandartes, sirvientes, portadores de abanicos y diversos animales. La escena ha sido interpretada como una presentación del botín real tras una conquista, de manera que los tres corredores que se exhiben serían enemigos cautivos (BAINES, 1995: 118; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 52-57; RODRÍGUEZ LÁZARO, 2015: 281-282)

Al igual que ha sido comentado anteriormente, al aludir a las fases previas del festival, según el reino se afiance, como Uno y Doble a la vez, se intensificará la repetición dual y constante de los ritos, una por cada territorio de Egipto: el monarca aparecerá con más frecuencia sentado sobre un trono doble. Se le representará duplicado, como rey del Alto y Bajo Egipto, portando las dos coronas simultáneamente.



Senusert III (1872-1853/2 a.C.) entronizado como rey del Alto y
Bajo Egipto en Medamud (FRANKFORT, 1983: figura 25)

SIGNIFICADO DEL FESTIVAL

El Heb Sed, naturalmente, es reflejo fiel de la sociedad que lo organizaba y lo festejaba. Su estabilidad y regularidad en el tiempo, así como su resistencia a los cambios, hablan de la bondad del ambiente natural que proporcionó a Egipto un ambiente de tranquilidad en el que desarrollar una ideología ultraconservadora, con la religión como conector de todos los ámbitos de una comunidad que anhelaba la preservación del momento perfecto del *Tep Zepi*, donde la monarquía y Maat proveyeron al mundo. El festival, del que ahora rendimos un estado de la cuestión, se integra de manera inmejorable en las líneas de fuerza fundamentales de la religión nilótica: ideológicamente y desde el punto de vista de la cohesión y la salud social, en tanto que la población –incluso la extranjera– pudo participar plenamente en la ceremonia; y, mediante las ofrendas o como espectadores, también representaron un papel imprescindible.

El festival debe entenderse, por un lado, como una oportunidad para la renovación de los poderes del monarca, encargado a su vez de mantener la armonía en el cosmos, tras un periodo de treinta años en el que sus fuerzas se han visto mermadas por el envejecimiento y por las luchas diarias contra las hordas de *isfet*. Su condición mortal le sitúa en una posición de debilidad frente a una amenaza constante; y por ello surge la necesidad de revitalizarse. Mediante un regicidio ritual en el que el faraón debilitado es simbólicamente suprimido, se permite la ascensión de un nuevo rey, rejuvenecido y

revigorizado. No es una sucesión sino una continuidad en la que el jubileo se presenta como una necesidad para el mantenimiento del orden (BONHÊME y FORGEAU, 1988: 304-306).

Por otra parte, la actualización de los poderes monárquicos implicaba una renovación completa de la naturaleza. No era casual la elección del comienzo de la estación *Peret* para la celebración del mismo ya que, tras la clausura del festival, los campos experimentaban un período de crecimiento que demostraba exactamente la efectividad del poder del faraón. Con esta misma finalidad, fuentes como la Piedra de Palermo reflejan la asociación de grandes crecidas del Nilo producidas el mismo año de celebración de un Heb Sed, atribuyéndole la causa de la buena ventura (HORNUNG, 1990: 337).

La necesidad de una continua y cíclica restauración a través la repetición constante de los ritos transcendía a todos los ámbitos de la vida. Por ello, faraones como Djoser (2667-2648 a.C.) aspiraron a una celebración ininterrumpida del festival mediante la construcción de recintos eternos. Precisamente, el complejo de Saqqara fue erigido con esta finalidad, abandonando las edificaciones efímeras y temporales realizadas en materiales perecederos y dando paso a las cimentaciones en piedra, cuya finalidad es perdurar: se pretendía mantener el efecto equilibrador del Sed de manera perpetua, continuando su celebración tras la propia muerte del faraón (KEMP, 2004: 76-78; ASSMANN, 2005: 74-75).

En última instancia, el festival debe entenderse también como el ensalzamiento de la figura del monarca, cuya posición es legitimada, ratificándose su ascendencia como heredero del dios solar y consolidándose su derecho al trono (BONHÊME y FORGEAU, 1988: 304-306; JIMÉNEZ SERRANO, 2002: 43). El faraón recibe ofrendas y es alabado como una deidad, reafirándose su pertenencia a la familia divina encabezada y creada por Atum en el instante sublime y perfecto del *Tep Zepi*. Se incide en su aspecto de hijo del dios solar y, por lo tanto, se le relaciona genealógicamente con la diosa Maat, también hija del demiurgo, hermanándolo con ella y estrechando el vínculo y el papel que ambas divinidades desempeñan en el mantenimiento de la armonía y del gobierno, dispensando la prosperidad

El Heb Sed, en consecuencia, no fue sólo un ritual de renovación sino que también se manifiesta históricamente como un ritual de hermanamiento en el que el origen del

faraón –y, obviamente, de la monarquía representada y perpetuada por él- se confirma como uno de los aspectos más longevos y estables de la sociedad egipcia.

Conclusiones

Una de las características más representativas de la religión egipcia fue su capacidad de relacionar todos los ámbitos de la sociedad a través de los mitos y de los ritos. La política, el derecho, la justicia e, incluso, las relaciones sociales formaban un todo cuyo objetivo era mantener la paz social y cosmológica y la armonía mediante el respeto y el cumplimiento de las leyes de la diosa Maat. Todos los habitantes del Estado egipcio debían realizar *maât* a través de su buen comportamiento y de la obediencia al faraón, mientras que este quedaba comprometido a cumplir con idéntico fin practicando rituales periódicos en pos de regenerar las fuerzas del bien.

Los festivales religiosos cumplían con esta imprescindible función renovadora y hacían partícipe a la población egipcia en los ritos por los dioses y por la defensa de la armonía, a la par que desempeñaban un determinante objetivo social organizando el año civil. En este panorama, el Festival (*Heb*) Sed, celebración más importante de Egipto -por sus hondas implicaciones cosmológicas, por su gran amplitud temporal y por su singularidad en su entorno-, habiendo representado un papel esencial en el sistema ideológico del país. El faraón debía encargarse de mantener la superioridad de la diosa Maat, para lo cual necesitaba poseer un control absoluto sobre sus poderes con el fin de que las fuerzas de *isfet* no consiguiesen vencer en su lucha nocturna. Por ello, pasados treinta años de gobierno -periodo en el que se consideraba que las fuerzas del monarca podían haberse visto ya mermadas- se organizaba el jubileo real en el que, a través de una sucesión de procesiones, entronizaciones y ofrendas, se honraba al rey y a los dioses, destacando como episodio central y más importante el regicidio ficticio mediante el cual el monarca fallecía y renacía con sus poderes rejuvenecidos, igual de potentes que a comienzos de su reinado.

Debemos destacar la idea de que el festival no sólo actualizaba los poderes del faraón, evitando posibles usurpaciones políticas o derrotas bélicas, sino que también refrendaba su derecho al trono. El rey, al igual que las múltiples divinidades invitadas al acontecimiento, recibía numerosas ofrendas y alabanzas merecidas por su condición de dios en la tierra, como hijo del demiurgo Ra. Esta ascendencia otorgaba legitimidad -la única posible- a su poder, debido a que, en el momento perfecto y sublime del *Tep Zepi*,

el dios creador se había coronado instaurando una única monarquía, ejemplar, feliz y deseable.

Continuando con esta idea, puede afirmarse que el Heb Sed no consistió tanto una ceremonia de renovación -que, sin duda, lo fue- sino un ritual genealógico de hermanamiento donde la posición divina del faraón y su función religiosa principal –el mantenimiento del justo equilibrio y la armonía- quedaban ratificadas por su unión familiar con la diosa Maat, también hija del demiurgo. Se consolida a la vez la institución monárquica mediante la resurrección simbólica del rey, práctica que incidía en el carácter eterno de esta.

El Festival Sed es un recordatorio y una reafirmación constante de la necesidad que el pueblo egipcio debe tener para con la monarquía como garante de la estabilidad, ya que es esta institución la que desde el *Tep Zepi*, ha proporcionado orden y armonía a Egipto, gracias al benéfico poder de Maat y al del faraón que actuaba como protector y hermano de la diosa evitando que el país cayese frente al poder siempre presente del disenso y de la anarquía.

En definitiva: en el pensamiento egipcio, esta festividad constituyó un episodio vital transcendencia por todo el significado intrínseco que conllevaba su realización, asegurando una consistencia y solidez que podía ser demostrada mediante la consigna de la constante salvaguarda del peligro y la amenaza a lo largo de toda la historia de Egipto, siendo resultado estos, en caso de haber ocurrido, como un incorrecto cumplimiento de las sagradas leyes de Maat.

Bibliografía

EDICIONES:

Textos egipcios:

- DONDELINGER, E., *El papiro Ani, Libro sagrado del Antiguo Egipto*, Casariego, Madrid, Casariego, 1988.
- GALÁN, J. M., *El Imperio Egipcio, inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.*, Madrid, Trotta. 2002.
- LARA PEINADO, F., *El Egipto faraónico*, Madrid, Itsmo, 1991 (2006).
- LARA PEINADO, F., *Libro de los muertos*, Madrid, Tecnos, 1989. (2009).
- LICHTHEIM, M., *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Friburgo, Academic Press, 1992. (Recopilación de textos específicos sobre Maat).
- PRITCHARD, J. B., *La sabiduría del antiguo Oriente*, Barcelona, Garriga, 1966, (= *The Ancient Near East*, 2 vols., Princeton, 1958).
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel, *La Literatura en el Egipto Antiguo Egipto*, Sevilla, Ediciones Egiptomanía, 2003.
- SERRANO DELGADO, J.M., *Textos para la Historia Antigua de Egipto*, Madrid, Cátedra, 1993.
- WILKINSON, T.A.H., *Royal Annals of Ancient Egypt*, Nueva York, Columbia University Press, 2000.

Textos griegos y romanos:

- CENSORINO, *El libro del cumpleaños (De dies natalis)*, edición de FIDALGO, M^a, N., Madrid, Alba editorial, 2008.
- HERÓDOTO, *Historia. Libros I y II*, edición de SCHRADER, C., Madrid, Gredos, 1993.
- TÁCITO, *Anales. Libros I-VI*, edición a cargo de MORALEJO, J.L., Madrid, Gredos, 1979.

ESTUDIOS:

(<http://escholarship.org/uc/item/4cd7q9mn>)

- ALLEN, J.P. et alii, *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*, Nueva York Metropolitan Museum, 1999.
- ASSMANN, J., *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 2005a.
- ASSMANN, J., *Egipto: Historia de un sentido*, Madrid, Abada, 2005b.
- ASSMANN, J., *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, París, Julliard, 1989.
- BAINES, J., “Kingship, Definition of Culture, and Legitimation”, en O’CONNOR, D. y SILVERMAN, D. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1995, pp. 4-47.
- BLEEKER, C.J., *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal*, Leiden, Brill, 1967.
- BUDGE, E. A. W., *Egyptian religion. Egyptian Ideas of the Future Life*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975 (1899).
- BUDGE, E. A. W., *The book of the dead: The hieroglyphic transcript and translation of the papyrus of Ani*, Nueva York, Gramercy, 1960.
- COPPENS, F., “Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods”, en DIELEMAN, J. y WENDRICH, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, Universidad de California, 2009, pp. 1-11.
- DECOEUR, H., “Maât, entre cosmologie et mythe: le principe constitutionnel d’un État de racine chtonienne en ancienne Égypte”, *Revue Juridique Thémis*, vol. 45, 2, 2011, pp. 343–368.
- DEGREEF, J. D., “Pyramid Texts: Temples and Festivals”, *Göttinger Miszellen* 234, 2012, pp. 33-52.
- DEGREEF, J. D., “The Heb Sed Festival Sequence and pBrooklyn 47.218.50”, *Göttinger Miszellen*, 223, 2009, pp. 27-34.
- DEPUYDT, L., *Civil Calendar And Lunar Calendar In Ancient Egypt*, Lovaina, Peeters Publishers, 1997.
- DRIOTON, E. y VANDIER, J., *La historia de Egipto*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

- EL-SABBAN, S., *Temple festival calendars of ancient Egypt*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.
- ÉTIENNE, M., *Heka: magie et envoûtement dans l’Égypte ancienne*, París, Louvre, 2000.
- FARAONE, C. A. y TEETER E., “Egyptian Maat and Hesiodic Metis”, *Mnemosyne*, vol. 57, fasc. 2, 2004, pp. 177-208.
- FAULKNER, R. O., *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute, Oxford, Ashmolean Museum, 2006 (1962).
- FRANKFORT, H., *La religión del Antiguo Egipto*, Barcelona, Laertes, 1998 (1948).
- FRANKFORT, H., *Reyes y Dioses*, Madrid, Alianza, 1983 (1948).
- FRIEDMAN, “The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 32, 1995, pp. 1-42.
- GADALLA, M., *Egyptian Mystics: Seekers of the Way*, Greensboro, Tehuti Research Foundation, 2003.
- GALÁN, J.M., “The Ancient Egyptian Sed-Festival and the Exemption from Corvée”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 59, 4, 2000, pp. 255-264.
- HART, H., *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005.
- HORNUNG, E. y STAEHELIN, E., *Neue Studien zum Sedfest, Aegyptiaca Helvetica 20*, Basilea, Schwabe, 2006.
- HORNUNG, E., “El faraón”, en Donadoni, S. (ed.), *El hombre egipcio*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 310-339.
- HORNUNG, E., *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta, 1999.
- HORNUNG, E., KRAUSS, R., y DAVID A. (eds.), *Ancient Egyptian Chronology*, Warburton, Brill, 2006.
- JIMÉNEZ SERRANO, A., *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, Oxford, Archaeopress, 2002.
- KARENGA, M., *Maât, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, Londres, Routledge, 2003.
- KEMP, B.J., *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona,

Crítica, 2004.

– KUHRT, A., *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000 – 330 a.C.)*, Volumen 1, Barcelona, Crítica, 2000 (1995).

– MANCINI, A., *Maat, la philosophie de la justice de l'ancienne Égypte*, París, Buenos Books International, 2007.

– MARCO SIMÓN, F., *Illud Tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, PUZ, 1988.

– MARTIN, D., “Maat and order in African Cosmology: A Conceptual Tool for Understanding Indigenous Knowledge”, *Journal of Black Studies*, vol. 38, 6, 2008, pp. 951-96.

– MCFARLANE, A. *The God Min to the End of the Old Kingdom*, Sydney, Australian Center for Egyptology, 1995.

– MENU, B., “La notion de Maât dans l'idéologie pharaonique et dans le droit égyptien”, en ANAGNOSTOU-CANAS, B. (dir.), *Dire le droit: normes, juges, jurisconsultes*, París, Panthéon-Assas, 2006, pp. 33-43.

– MENU, B., *Égypte pharaonique: Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, París, L'Harmattan, 2005a.

– MENU, B., *Maât: L'ordre juste du monde*, París, Michalon, 2005b.

– MILLET, N.B., “The Narmer Macehead and Related Objects”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 27, 1990, pp. 53-59.

– MORALES RONDÁN, A. J., “Muerte e iniciación en la literatura mortuoria del Reino Antiguo y Medio”, en FERRER ALBELDA, F. et alii (coords.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009, pp. 45-64.

– MORENO GARCÍA, J. C., *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 a.C.)*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

– NAVILLE, E., *Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis (1887-1889)*, Londres, Kegan Paul, 1892.

– PARKER, R.A., *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.

– PIRENNE, J., *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, Océano, 1980 (= *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto*. 3 volúmenes. Instituto Gallach. Barcelona 1977).

– QUIRKE, S., *La religión del Antiguo Egipto*, Madrid, Oberón, 2003.

- REDFORD, D. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, OUP, 2001.
- SALEM, L. “La realeza egipcia: Dios padre- hijo Rey: Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”, *Trabajos y Comunicaciones de la Universidad Nacional de la Plata*, 36, 2010, pp. 271-292.
- SCHOTT, S., *Das schöne Fest vom Wüstentale: Festbräuche einer Totenstadt*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz , 1950.
- SCHOTT, S., *Wall Scenes from the Mortuary Chapel of the Mayor Paser at Medinet Habu*, Chicago, Chicago University Press, 1957.
- SHAW, I., *Diccionario Akal del Antiguo Egipto*, Madrid, Akal, 2004.
- SHAW, I., *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007.
- SOPEÑA, G., “Hecho a la medida del Alto Trono. La plasmación ideal del monarca en la plástica de Mesopotamia”, en JUSTEL, J., VITA, J. P. y ZAMORA, J. A. (eds.), *Las culturas próximo-orientales y su expansión mediterránea*, Madrid y Zaragoza, CSIC, 2008, pp. 69-79.
- TEETER, E., *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Nueva York, Cambridge University Press, 2011.
- TOBIN, V. A., *Theological Principles of Egyptian Religion*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989.
- TRIGGER, B.G.-KEMP, B.J.-O’CONNOR, D.O.-LLOYD, A.B., *Historia del Egipto Antiguo*, Barcelona, 1985.
- UPHILL, E., “The Egyptian Sed-Festival Rites”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, 4, 1965, pp. 365-383.
- VV.AA. (ALEGRE GARCÍA, S., dir.), <http://www.egiptologia.com/>
- WILKINSON, R.H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Londres y Nueva York, Thames & Hudson, 2003.
- WILKINSON, R.H., *The Complete Temples of Ancient Egypt*, Londres y Nueva York, Thames & Hudson, 2000.