

RITUALIDAD EN EL ANTIGUO EGIPTO: EL FESTIVAL DE SED

ROXANA FLAMMINI*

Abstract: Despite there is consensus among the specialists regarding the general sense of the ancient Egyptian Sed Festival (the renewal of the king's potencies) our knowledge about its secuencies is partial and fragmentary. To give a possible explanation to its inner development -taking into account it was a rite of passage- we apply the Turner's phases of the ritual and the characterizations of liminal subjects to the main actor of the rite, the Egyptian king.

Keywords: Sed Festival – Egyptian kingship – ritual - symbolism.

Palabras clave: Festival de Sed – realeza egipcia - ritual - simbolismo.

Uno de los aspectos de la antigua sociedad egipcia que mayor fascinación ejerció –y ejerce- sobre el lego y el erudito es el de la religión: ríos de tinta corrieron tratando de explicar sus creencias, plagadas de dioses y rituales. Entre la numerosa producción escrita al respecto, podemos detectar que las aproximaciones abarcan un gradiente que va desde la pura enumeración y descripción –donde es posible- de cada uno de las deidades o de las festividades¹, hasta una mucho más profunda interpretación de esa forma de pensamiento, basada en el análisis de articulaciones inteligibles de sus representaciones simbólicas. Trabajos como los de Frankfort,

* Licenciada en Historia, Universidad de Buenos Aires. CEHAO, Universidad Católica Argentina. Departamento de Egiptología, IMHICIHU, CONICET.

¹ Erman 1909; Müller 1996 [1990]. Al respecto remitimos a Hornung 1983 [1971]: Cap. 1.

Hornung, Kemp y más recientemente Cervelló Autuori² discurren por estas últimas líneas de interpretación. En ellos el análisis se genera a partir del universo de sentido que tenían los antiguos egipcios, es decir, de su propia cosmovisión. Es entonces que dioses, mitos y ritos se incorporan a una explicación mayor que, a su vez, se articula en torno de esa comprensión del universo sustentada en la permeabilidad de lo cotidiano por lo sacro; en la ritualidad; en la integración del todo y las partes; en el juego pendular y permanente entre orden y caos.

Nuestro objetivo en la presente aproximación es acercarnos al festival de Sed e interpretar algunos de sus elementos por medio de conceptualizaciones provenientes del campo de la antropología simbólica. Buscaremos desglosar sus posibles fases - para lo cual nos son de utilidad las de los ritos de pasaje establecidas por Turner - y desglosar las características y condiciones del sujeto ritual.

El festival de Sed, conocido también como el festival de rejuvenecimiento de las potencias regias, ocupaba un lugar de privilegio en el ciclo ritual: su actor principal era el propio rey y la ejecución del rito permitía que un gobernante fuerte y joven resurgiera de su propia debilidad y decrepitud; es decir, que el orden limitara el acecho del caos una vez más.

Los autores que mencionamos previamente se detienen para analizar de un modo u otro el festival. Frankfort le dedica todo un capítulo en su ya clásico *Kingship and the Gods* de 1948, recomponiendo a partir de los relieves del complejo funerario de Dyoser (dinastía III) y los del templo de Niuserre (dinastía V), las diferentes ceremonias que se llevaban a cabo en el transcurso del mismo³; Kemp, en *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, de 1989, hace mención de los vestigios que dejaron los primeros reyes y el faraón Dyoser, poniendo el acento en la ceremonia de la “dedicación del campo”⁴; Cervelló Autuori en su trabajo *Egipto y África*, de 1996, vuelve sobre el tema y considera con mayor detenimiento los documentos tardopredinásticos y de las primeras dinastías.

² Frankfort 1976 [1948]; Hornung 1983 [1971] y 1992; Kemp 1992 [1989]; Cervelló Autuori 1996.

³ Frankfort 1976 [1948]: Cap. 6.

⁴ Kemp 1992 [1989]:

Al momento de analizar el festival, este autor pone el énfasis en las ceremonias sacrificiales (la “muerte ritual del enemigo”)⁵.

Para alcanzar el objetivo que nos propusimos en esta aproximación nos basaremos en las reconstrucciones del festival efectuadas por los autores arriba citados.

PENSAMIENTO INTEGRADO, RITUALIDAD Y RITOS

Queremos comenzar valorando las ideas que M. Eliade y el Círculo de Eranos desarrollaron por la década del '50, relacionadas con la *relatividad cultural*⁶ y el *papel cardinal de lo religioso* en las culturas no-occidentales⁷. ¿Carece de sentido esa otra interpretación del universo, “caótica” –por lo ininteligible- para nuestros ojos occidentales? En absoluto. En todo caso, carece de sentido para una argumentación de carácter lógico –y dentro de la lógica, la aristotélica-, pero necesariamente debe tener su orden, porque de lo que no hay duda es que ninguna sociedad humana puede vivir en un universo regido por el caos⁸. En otras palabras, posee otra forma de racionalidad, diferente de la nuestra: concibe el tiempo, el universo y sus relaciones de un modo *diferente*, y no por ello menos válido –y menos aún irracional- que nosotros. Llamaremos a este modo de interpretación del universo *pensamiento integrado*⁹: no sólo el hombre pertenece a una realidad que lo trasciende, sino todas las cosas (objetos, elementos, etc.); de allí la comunión con el

⁵ Cervelló Autuori 1996: 210-211.

⁶ Entendida como la valoración de los rasgos únicos que cada sociedad posee, y en oposición al prejuicio etnocéntrico occidental de analizar otras sociedades a través de los parámetros de interpretación válidos para Occidente.

⁷ Cervelló Autuori 1996: 13. Entendemos por “no-occidentales” a aquellas sociedades que no se enraizan en la Grecia y Roma Clásicas, origen de nuestra cultura.

⁸ Cervelló Autuori 1996: 19.

⁹ Puede equipararse a la categoría de “pensamiento mítico”. Otras de sus características relevantes son: la denominada “multiplicidad de aproximaciones” al objeto –o poliocularidad- que le otorga al pensamiento integrado la posibilidad de elaborar discursos donde las premisas no guarden relación unas con las otras y la concepción del tiempo de modo circular. Seguimos la terminología propuesta por F. Iniesta y mantenida por Cervelló Autuori (1996: 17).

cosmos y la integridad de todos sus actos, donde el todo y las partes están intrínsecamente relacionados.

De este modo, es la religión la que ocupa un lugar central siendo uno de los rasgos más interesantes de estas sociedades “otras” la importancia concedida a la ritualidad. ¿Cómo definirla? En base a argumentaciones resultantes de estudios etnográficos, podemos entenderla como *una forma de representar el mundo en la cual se escenifica un contenido que es producción de sentido. La escenificación es creación no-conceptual de la relación entre el cosmos y el caos, entre el bien y el mal, entre lo conocido y lo desconocido. En este sentido, las prácticas rituales son una forma de hacer filosofía, en tanto que escenifican un saber y buscan el fundamento último, lo uno sobre lo cual se sostiene lo múltiple*¹⁰.

Ahora bien, ese lugar central que ocupa en las sociedades de pensamiento integrado lleva a la pregunta de su sentido, del para qué de la ritualidad. Podríamos considerar que a través de las actividades rituales, una sociedad busca la resolución de un conflicto, de un “drama social”. *Por la activación de estos dramas, un grupo social puede evaluar la naturaleza y fuerza de sus lazos sociales; el poder de sus símbolos; la efectividad de sus controles legales y morales; la sacralidad y sonoridad de sus tradiciones religiosas y así sucesivamente*¹¹. Los rituales relacionados con las crisis de existencia resuelven simbólicamente conflictos arquetípicos abstrayéndolos de la vida social que característica y periódicamente los dispara. *La sociedad está, entonces, mejor equipada para tratar con ellos concretamente, habiéndolos representado abstractamente*¹². El rito¹³ desestructura y descompone para re-estructurar y re-componer, es decir que a través de la ruptura, de la separación y de la disolución de las categorías, permite la resemantización de la cosmovisión. Esta disolución categórica transcurre en un espacio y un tiempo particulares, separados de la cotidianidad, a los que se accede gradualmente, en un transcurrir.

¹⁰ Geist 1992: 331.

¹¹ Turner 1991: 13.

¹² Turner 1991: 11.

¹³ Todo rito es entendido como rito de pasaje, dada la transformación sufrida por el o los sujetos rituales.

Es así que el ritual -como toda experiencia humana- también es una experiencia temporal. En general, nosotros concebimos el tiempo como un “ahí afuera”: podemos medirlo, cronometrarlo y calcularlo. Desde ya, disponemos de él y generalmente nuestra experiencia del tiempo es aquella sindicada por los relojes, entendido como un “vacío a llenar”. Pero existen otras experiencias del tiempo: no en tanto temporalidad extrínseca, como tiempo que pasa, sino como temporalidad intrínseca, como tiempo que brota y que crece, que “nos pasa”¹⁴. Esa experiencia del tiempo se relaciona directamente con las etapas de la vida humana: infancia, juventud, madurez, vejez y muerte. Los ritos tienen que ver con estos “segmentos de vida”, e incluso los ritos estacionales están movidos por esta concepción intrínseca del tiempo. Cada segmento deja paso a otro, y es en este sentido que los rituales dejan atrás el “tiempo viejo”. Generalmente, se establecen dos tipologías del tiempo: la lineal y la circular¹⁵. En la primera, el tiempo es irreversible, en la segunda, lo contrario. Podemos sugerir que la circularidad es una imagen desafortunada pues pareciera excluir el cambio, sin embargo, la fase liminar del rito -como luego veremos- lo permite por su propia contingencia¹⁶. En la concepción del tiempo lineal éste es unidimensional; en la circular, es tridimensional: adquieren importancia el ahora/entonces; el desde/hacia y el arriba/abajo. El movimiento en el espacio es también movimiento en el tiempo¹⁷; ya que *andar en el espacio equivale a andar en*

¹⁴ De algún modo, nosotros también experimentamos la contracción o expansión del tiempo, una experiencia subjetiva de la temporalidad intrínseca cuando afirmamos que el tiempo es demasiado breve o demasiado largo según distintos estados de ánimo.

¹⁵ Una nota acerca del tiempo “cíclico”: la ciclicidad del día y la noche y de los ciclos naturales es independiente de las concepciones lineal y circular del tiempo.

¹⁶ En palabras de Geist (aunque la autora se refiere al contexto cultural mesoamericano), *es un andar que puede repetirse, ya sea por medio de la acción ritual de los humanos que peregrinan a los lugares sagrados (lugares en los cuales se fijó el tiempo)(...).* ***El tiempo, pues, se repite porque es tiempo espacializado, por lo tanto es idealmente reversible, como tiempo cíclico, aunque cada ofrenda y cada canto concreto introducen los cambios por medio de los cuales se asoma de manera subversiva aquel tiempo que Bergson llamaba «duración» o «fluencia indivisible».*** (Geist 1996: 96, el subrayado es nuestro).

¹⁷ Una reflexión sobre el tema de la temporalidad, del andar en el espacio que significa andar en el tiempo fue realizado por Geist (2000: 79-101).

*el tiempo*¹⁸. En este sentido ambos, espacio y tiempo, pueden ser recorridos y vueltos a recorrer una y otra vez.

Ahora bien ¿cómo se mueven los participantes del rito del tiempo cotidiano al espacio/tiempo ritual, y cómo regresan? Turner analizó los ritos de los nativos ndembu en la búsqueda de una respuesta. Siguiendo a Van Gennep, propuso tres fases en la constitución interna del ritual: una de *separación* (preliminar o pre-ritual); una *liminar*, donde el sujeto del rito sufre un cambio cualitativo y otra de *agregación* (postliminar, post-ritual o de resolución)¹⁹.

Turner aclara que antes de la fase de separación el espacio/tiempo está “estructurado”. En sus propias palabras, es el “modo indicativo” de la vida: el ritmo cotidiano, ordinario, de la causa-efecto, la racionalidad y el sentido común. El ritual conformaría el “modo subjuntivo” de esa misma existencia²⁰. La fase de separación lleva al abandono del mundo cotidiano y a la constitución del espacio, del tiempo y del territorio rituales mientras que la fase liminar se presenta como una fase de transición donde es posible la transformación ontológica del sujeto del rito, quien en esa instancia es “indefinible” en tanto está “descategorizado”. Esta es la fase nodular del rito, por la que el sujeto ritual adquiere su nueva dimensión y pierde la antigua: ya no es el mismo luego de someterse al ritual. Los seres liminares –sujetos rituales, dioses- en general no están ni vivos ni muertos, a la vez que lo están; no son ni buenos ni malos a la vez que lo son. Es decir, en ellos se da la copresencia de los términos de una categoría, o más aún, la disolución de toda categorización: allí colapsa toda posible clasificación. A ello se agrega que al ser *una fase en la cual potencialmente todo es posible, (...) se caracteriza por un alto grado de inestabilidad (...)*²¹, con lo cual permite, como ya señalamos, el cambio, la irrupción de lo novedoso. De este modo, se rompe la concepción del tiempo circular como un “eterno retorno” estático.

Finalmente, la fase de agregación comprendería la reestructuración del mundo, desestructurado en la fase liminar del rito.

¹⁸ Geist 1996: 96.

¹⁹ Turner 1980: 104; Geist 1999: 119-120.

²⁰ Turner 1991: 11-12.

²¹ Geist 1999: 131.

Luego de estas consideraciones generales acerca de la ritualidad, trataremos de acercarnos a estos temas en el marco del antiguo Egipto. En el caso particular de esta sociedad, los vestigios documentales y arquitectónicos que nos han llegado se conjugan para referirse a la vida de ultratumba en general y a la actividad del rey-dios en particular. Un mundo que a todas luces es diferente del nuestro, no sólo lejano en el tiempo y el espacio.

En cuanto al sentido que la ritualidad podría tener para los antiguos egipcios, considerando que la ritualidad permite enfrentar y elaborar “dramas sociales” -como pueden ser en el caso egipcio el riesgo de una mala cosecha, la esperanza y necesidad de una buena inundación o el temor por la enfermedad de su rey- la ritualidad permitiría canalizar las acciones tendientes a elaborar sus propios conflictos. Por ejemplo, y aunque rara vez aparezca, hay un sentido escatológico en los textos egipcios que se relaciona con el temor que el cielo caiga sobre la tierra y a partir de allí se vuelva al estado primordial indiferenciado, donde sólo el creador sobreviviría para comenzar de nuevo su obra. En particular, la ritualidad permitiría que la creación tuviera lugar una y otra vez al alejar la amenaza del caos y lo que ello implicaba: su cuota de descomposición, de des-orden. Como ya señaló acertadamente Hornung, en el caso egipcio *es sólo a través del envejecimiento y la declinación que la regeneración y el rejuvenecimiento pueden tener lugar. Esta idea fundamental de la cultura egipcia ayuda a explicar varios de los poderes creativos de esta civilización. Como hemos visto, la creación no es una única, completa aparición, desde el punto de vista egipcio; necesita de una continua repetición y confirmación. La forma puede ser definida contra aquello que no tiene forma; y la regeneración no puede suceder sin una jornada a través del no-ser. Antes de la creación, el caos debe reinar una vez más*²². En este sentido, Cervelló Autuori destaca la importancia del periodo de los interregnos, ya que significaba *un momento de crisis que pone en evidencia la dialéctica entre el orden y el caos cósmicos, entre los opuestos complementarios (...). Al morir el rey y transfigurarse en Osiris, el país queda a merced de las fuerzas del caos*²³ hasta que la próxima coronación tuviera

²² Hornung 1992: 49.

²³ Cervelló Autuori 1996: 169-170.

lugar.

Esa relación opuesta y complementaria orden-caos puede ser entendida como la de la existencia de un orden *permeado* por el caos, o bien la de un *caos acechante del orden*. En este sentido, las fuerzas caóticas debían “limitarse”, de allí el calificativo de “acechante” aplicado al caos: está allí, omnipresente, y como su propia naturaleza es el acechar y permear el orden, en ocasiones precisas, lo hace – de este modo, el orden se contornea y se define frente al caos. El rey es el garante de ese orden, es quien impide que el caos pueda llegar a dejar de acechar y actuar; es el encargado de alejarlo (y quizás debamos entender de este modo la expresión “el que extiende las fronteras” aplicada a tantos reyes de Egipto). Asimismo conviene recordar que el orden surge del caos en la cosmovisión egipcia, y recalcar que este último no es algo “a destruir” sino a “limitar”: para construir un orden es *necesaria* la existencia del caos, así como para que haya luz es necesaria la presencia de la oscuridad.

Y aquí tenemos presente entonces, el drama social del que hablaba Turner: el enfrentamiento caos/orden a través del cual el mismo orden se conforma, se delinea, frente y desde el caos. De este modo los ritos permitían reforzar y reactualizar tanto la legitimidad y las potencias regias como otros aspectos relacionados, por ejemplo, con el ciclo vital.

EL FESTIVAL DE SED Y LAS FASES TURNERIANAS DEL RITO

¿Es entonces posible analizar el festival de Sed desde estas perspectivas, a saber, detectar la presencia de fases en el ritual y ver si de algún modo el rey en algún momento se transforma en un ser “liminar”? Consideramos que es posible reconociendo las limitaciones que existen. En primer lugar, vale aclarar que nuestro conocimiento del sistema de creencias egipcio es fragmentario, ya que no tenemos nada parecido al relato de la creación bíblica o al Enuma Elish babilónico, sino una serie de diferentes escritos que permiten elaborar su reconstrucción con las limitaciones pertinentes. Entre ellos podemos mencionar la Teología Menfita, que

puede haberse originado con probabilidad en los inicios del Estado²⁴; los Textos de las Pirámides (del Reino Antiguo –c.2500 a.C.); los Textos de los Sarcófagos (del Reino Medio -c.2000 a.C.); el Libro de los Muertos y el Amduat (del Reino Nuevo - c. 1400 a.C.). En segundo lugar, poco sabemos del propio festival de Sed: los antiguos egipcios no consideraban necesario describirlo – su concepción de lo que debía ser registrado no coincide con la nuestra- con lo cual disponemos sólo de algunos vestigios para su reconstrucción, entre ellos, varias paletas tardopredinásticas que registran algún que otro evento del ritual; la paleta de Narmer y algunas tablillas de la dinastía I, como las de Dyer y Aha; el complejo funerario del rey Dyoser de la dinastía III (c. 2500 a.C.) quien erigió un patio del festival para su ejecución en el más allá. También disponemos de los relieves del rey Niuserre, de la dinastía V; y de pinturas alusivas al ritual en tumbas de funcionarios que tuvieron el privilegio de participar en él y prácticamente, algún que otro relieve dejado por otros reyes en distintos períodos históricos. De hecho, un rito ejecutado por tres mil años fue representado con frecuencia. El problema para nosotros reside en que esas representaciones no son integrales, lo cual redundaría en que nuestro conocimiento del ritual en sí sea fragmentario y limitado y que la presente reconstrucción teórica, establecida a efectos del análisis propuesto, posea un carácter precario.

A pesar de todas estas limitaciones, el sentido general del festival nos resulta un poco más claro. Como rito de pasaje, generaba un cambio ontológico en el sujeto ritual, en este caso y como ya señalamos, de la vejez y la decrepitud a la juventud y renacimiento de las fuerzas del rey. La presencia cuasi permanente del estandarte de Upuaut en las festividades así lo indican: Upuaut no sólo representaba al rey como primogénito y heredero legítimo al trono, sino que este dios chacal, sicopompo, era el “abridor de caminos”; el “abridor del canal de parto de la reina”; un dios chamán,

²⁴Cervelló Autuori es partidario de esta posición, señalando que “(...) El texto de la *Teología Menfita* nos ha llegado grabado en una estela muy tardía, la llamada estela de Sabacón, rey de la dinastía XXV (...), pero su origen debe buscarse en el Reino Antiguo, como sugiere su arcaico lenguaje, parecido al de los *Textos de las Pirámides* (...). Algunos autores retrotraen su origen y primera redacción a comienzos de la I dinastía (...)”. Cervelló Autuori 1996: 132, n.100. Cfr. Hornung (1983 [1971]: 189 quien es partidario de ubicarla en época ramésida o aún más tardía argumentando que no responde a la concepción de la divinidad en el Reino Antiguo.

conductor de almas al más allá; un dios de *transición entre este mundo y el otro*; un dios que *genera el paso de un estado ontológico a otro* (de la muerte a la vida; del caos al orden; de la vejez a la juventud).

En general, la primera realización del ritual estaba estipulada a los 30 años de reinado, aunque no siempre fue respetado el lapso. Algunos reyes lo celebraron antes de ese plazo, quizás, con motivo de alguna enfermedad que requiriese su repotenciación²⁵. Luego de realizado por primera vez, podía repetirse a intervalos más cortos, generalmente de tres años. Su duración era de cinco días y el momento del año en que tenía lugar era el primer día del primer mes (Tybi) de Peret, es decir, en el primer día del primer mes de la estación del crecimiento, cuando la naturaleza “renace”, “brota”, “rejuvenece”.

Como ya señalamos, se puede reconstruir parte del ritual gracias a representaciones parciales que llegaron hasta nosotros y al magnífico complejo funerario del rey Dyoser que ya mencionamos. Perdemos, naturalmente, muchas dimensiones del rito no menos importantes, como el conocimiento de los ritmos musicales, la orientación espacial de las danzas, la utilización del fuego u otros elementos, aunque sí podemos intuir que todos ellos efectivamente jugaban una parte esencial en su consecución. También se verifican variaciones en cuanto a los eventos rituales dentro del festival en diferentes momentos históricos²⁶.

El festival estaba dividido en varias ceremonias. Podemos distinguir las fases turnerianas del ritual: una fase de separación, varias fases liminares, y otra fase de agregación. Como veremos, todo el festival estaba relacionado, a nuestro entender, con la re-creación del universo y la reinstauración del orden cosmológico por medio del cual rejuvenecían las potencias regias.

²⁵ Frankfort sugiere esta posibilidad (1976 [1948]: 387), que nosotros también consideramos plausible, dada la identificación del rey con el Estado, donde una enfermedad del rey posibilitaría la “enfermedad” del país (Cervelló Autuori 1996: 142).

²⁶ Por ejemplo, durante el reinado de Amenofis III el ritual finalizaba con ritos nocturnos en honor de la diosa Sejmet, como aparece representado en la tumba de Keruef en Tebas (Roberts 1995: 25).

Los preparativos para el festival comenzaban tiempo antes de su ejecución con el envío de una expedición a Libia²⁷, que representaba el enemigo por antonomasia, el caos, con el fin de capturar un botín (objetos, ganado, personas) para el festival. Este hecho podría interpretarse como una invitación a los elementos caóticos, necesarios para la ejecución del ritual, a estar presentes y participar activamente del mismo.

También sabemos que se creaba un nuevo espacio destinado al ritual, que o bien podía ser un nuevo templo o una nueva construcción en un templo ya existente: lo que Geist denomina “territorio ritual”²⁸. Las construcciones que se hacían para el evento eran de materiales perecederos, especialmente de juncos y barro. Así se hacía ya en tiempos predinásticos, cuando parece ser que este ritual comenzó a realizarse. Probablemente el uso de materiales perecederos tuviera que ver con que el espacio ritual, que a su vez genera el tiempo ritual, debe descomponerse luego de terminado el evento para su posterior renacimiento²⁹. Cuando otro ritual semejante tuviera lugar, se constituiría un nuevo espacio/tiempo ritual que a su vez se dejaría descomponer.

El festival requería de dos construcciones a las que llamaremos patios: el Patio del Trono y el de las Capillas. Las Capillas eran erigidas de materiales también perecederos para albergar las estatuas de los dioses que desde sus santuarios llegaban para tomar parte activa del ritual; el Trono era donde el rey se sentaba para recibir homenaje. Se sabe que una de las ceremonias iniciales era la del “Encendido de la Llama” que permanecería encendida los cinco días de duración del festival³⁰.

²⁷ Cervelló Autuori 1996: 215.

²⁸ “(...) propongo el concepto de «territorio ritual» que se entiende como el despliegue territorial que se realiza por medio de los desplazamientos festivos y ceremoniales. Se trata de un territorio que equivale a la configuración del espacio de identidad social que se construye a partir de las relaciones que se trazan entre los espacios sagrados por medio de las acciones e interacciones humanas. Este territorio ritual, en sentido estricto, es un territorio político, donde el ritual mismo aparece como una forma de constitución política, como una carta magna” (Geist 1996: 101).

²⁹ El uso de materiales perecederos puede explicarse a través de la idea de que los elementos sagrados participantes del rito deben cambiar de estado por putrefacción (el ciclo natural) o por combustión (purificación por el fuego).

³⁰ Frankfort 1976 [1948]: 105 y ss.

El espacio ritual y el tiempo ritual se generaban a partir de todas estas actividades previas que tenían que ver con un desplazarse en el espacio y, por ende, en el tiempo: la expedición a Libia; las grandes procesiones de barcas por el río portando las estatuas de los dioses; las gentes trasladándose al sitio del festival. Todo apunta a la generación de ese espacio/tiempo ritual.

Si bien era un rito donde toda la comunidad participaba, como lo indican los relieves de los templos, sólo algunos elegidos participaban directamente de las ceremonias. El resto del pueblo participaría de alguna forma que hasta ahora no ha podido ser reconstruida. Más allá de esta circunstancia, el rito comprometía a todo el entramado social, todos tomaban parte de él, ya que se trataba de la reconstrucción de un drama social que debía ser revivido en conjunto para ser elaborado.

El primero de los cinco días comenzaba con una procesión (nuevamente la conformación del espacio/tiempo ritual, el moverse en el espacio y en el tiempo) en la que tomaba parte el rey, los dioses y sus sacerdotes y seglares. En ese momento comenzaban a realizarse ofrendas a los dioses, consistentes principalmente en ganado vacuno y ovejas. También se visitaba a los dioses en las capillas, luego una serie de procesiones llegaban ante el trono para rendir homenaje al rey. Éste aparece entonces amortajado como un cadáver. En realidad, el rito entraba en una fase liminar, siendo el faraón un *ser transicional*: el rey Horus (vivo) es Osiris (muerto); en otras palabras, está descategorizado. Es probable que incluso no sea su persona la “hacedora” de las cosas, como sugiere Geist en su análisis de la fase liminar del rito: está compelido al no-hacer; dejando que los objetos (sacra) sean los que “hagan”³¹. La mortaja, el mayal, son objetos sagrados que “hacen” al ser liminar, en este caso, el rey.

No llama la atención entonces que en este contexto liminar el dios que mayor presencia tenga en este rito de pasaje, de cambio ontológico, fuera Upuaut. Se ha buscado establecer alguna relación entre Sed y el dios Upuaut. Cervelló Autuori propone a este respecto que el festival de Sed podría ser el *del nombre de alguna divinidad arcaica mal conocida relacionada con el carácter de primogénito y de heredero legítimo del rey, es decir, con su (re-) nacimiento* y en apoyo de esta idea

³¹ Geist 1999: 128.

señala que en los anales de Palermo *el nombre del dios Sed aparece determinado con el estandarte de Upuaut, el dios chacal que representa al rey en tanto que primogénito*³².

Quien también tenía amplia participación en el ritual era el toro Apis; el rey visitaba su santuario y también el de Upuaut en un momento de la ceremonia, vestido con su atuendo osiríaco. Para Cervelló, esta doble visita tiene que ver con un símbolo de la resurrección del rey tras la muerte (Apis=Osiris) y su renacimiento (Upuaut)³³.

El rey se cambiaba varias veces de vestimenta durante el transcurso de las festividades. En un segundo momento, aparece ejecutando lo que se conoce como la “carrera entre las dos marcas territoriales”. Para muchos, estas marcas territoriales significan las “dos orillas”, es decir, todo el territorio de Egipto. La vestimenta que llevaba en ocasión de ejecutar esta fase era una falda o taparrabos; en una mano portaba el mayal y en la otra el “mekes”³⁴. Esta ceremonia constituía una de las partes centrales de todo el ritual.

Durante la misma, el rey ejecutaba un tipo de danza de la que poco sabemos. Se conoce que implicaba una trayectoria cuádruple (las cuatro partes del mundo) y que iba acompañado por el estandarte de Upuaut. La danza la ejecutaba dos veces, una con la corona blanca del Alto Egipto y otra con la corona roja del Bajo Egipto. Generalmente se denomina a esta parte del ritual la “dedicación del campo”. Dice Frankfort que *“el rey, al cruzar el «campo», lo dedicaría –y con ello dedicaría Egipto- a los dioses y al mismo tiempo haría valer su legítimo poder sobre la tierra. Esto es lo que sin duda sugiere un texto Ptolemaico de Edfu que se refiere al «testamento» como el «secreto de los dos compañeros (rḥ.wy)», Horus y Seth. Puesto que su «secreto» es la división de Egipto –predominando Horus, y sin embargo con una reconciliación entre los dos (véase la Teología Menfita) es probable que el «testamento» se refiera a la tierra en su totalidad y a la monarquía sobre ella*³⁵. Nosotros consideramos que probablemente esta parte liminar del rito

³² Cervelló Autuori 1996: 208 y n. 150.

³³ Cervelló Autuori 1996: 210.

³⁴ Mekes: estuche para documentos (Faulkner 1991 [1962]: 120).

³⁵ Frankfort 1976 [1948]: 110. Preferimos traducir *rḥ.wy* como “los dos compañeros” en vez de “los dos socios” como figura en el texto de Frankfort traducido al español.

tenga que ver con la re-creación del mundo, el momento creador, cuando desde el no-ser se genera el ser; cuando del uno se genera lo múltiple.

El rey, casi desnudo, recita en esa situación lo siguiente: “*He corrido guardando el secreto de los dos compañeros*³⁶, [a saber] *el Testamento que mi padre me ha dado ante Geb. He recorrido la tierra y he tocado sus cuatro lados; ando por ella como quiero*”. La representación del rey está acompañada por una inscripción que dice: “*El Buen Dios (el rey) que da vueltas rápidamente sosteniendo el Testamento, corre cruzando el océano y los cuatro lados del cielo, yendo tan deprisa como los rayos del disco solar, pasando sobre la tierra, dando el campo a su dueña*”³⁷. Pareciera ser que el rey aquí representa el acto creador del sol, corriendo con la velocidad con la que sus rayos se esparcen sobre la tierra, para fundarla otra vez y darle un nuevo orden. Rememora la primera vez que el sol emergió. La velocidad con que la danza se realiza implica la reducción del espacio, con lo cual el campo puede ser el mundo, todo el universo conocido (se dice que cruzó el océano y los cuatro lados del cielo, es decir, el Universo en su totalidad, lo conocido y lo no-conocido)³⁸. La frase que hace mención a la entrega del campo a su “dueña” no ha podido ser resuelta satisfactoriamente. Quizás haga mención al ser creador en alguna forma femenina.

También durante la danza, en algunos casos, se encuentra la representación del dios Thot delante del rey. Thot estaba relacionado con el saber esotérico, la luna, la oscuridad, la sabiduría; encarnaba el poder oculto de la naturaleza, al que sólo los iniciados podían comprender. En otros casos, la diosa Mert bate palmas (¿señala el ritmo de la danza?) y dice al rey “ven, ¡tráelo!”³⁹. No se sabe bien qué puede significar esta imprecación, aunque puede referirse al “testamento”.

Finalizada esta ceremonia, el rey se dirige al Patio de las Capillas, y nuevamente cambia su vestimenta y las insignias. Lleva una falda corta, un corsé y la cola de toro –recordemos que una de las formas de representación del rey era

³⁶ Véase nota 35.

³⁷ Frankfort 1976 [1948]: 110.

³⁸ Para un análisis de la relación intensidad/ritmo/espacio, v. Geist 2000: 89.

³⁹ Frankfort 1976 [1948]: 110.

como “toro poderoso”- en una mano el bastón de mando y en la otra la maza *ḥd*. Visita cada una de las capillas y al dios que allí reside y luego es visitado por ellos. El mundo ha sido re-creado; los dioses están satisfechos; pero para que la amenaza del caos se aleje, una ceremonia debe llevarse a cabo: la “muerte ritual del enemigo”⁴⁰. Este enemigo proviene de Libia que, como recordaremos, era el lugar desde donde se traía el botín para los preparativos del festival. Podría constituir otra fase liminar del rito, el estandarte de Upuaut está presente, y el rey va en procesión hasta el sitio donde tendrá lugar el sacrificio, vestido de igual manera que en la ceremonia de visita a las Capillas. El libio representa al caos, ya traído para participar en las festividades desde el inicio del ritual, aunque ahora las fuerzas del orden, rejuvenecidas, vuelven a limitarlo, ejecutándolo. En rigor, el cuerpo del enemigo es un símbolo (el caos) inserto en el contexto ritual⁴¹ y no es el objeto-cuerpo lo que se destruye sino lo que representa.

Siguiendo la reconstrucción de Frankfort, en otro momento del ritual el poder del rey se anuncia hacia los cuatro puntos cardinales, es decir, las cuatro partes del mundo, el Universo todo. La ceremonia se repite dos veces -al igual que la danza- y ambas partes no son iguales entre sí. Como rey del Bajo Egipto, el Faraón es llevado en una litera precedido por el estandarte de Upuaut. En procesión, se dirige a la capilla del “Horus de Libia que levanta su brazo” quien le entrega el cetro was (de la prosperidad), además del cayado de pastor y el mayal. Dos funcionarios se colocan al lado del rey, que ha recibido ya las insignias de la realeza, y proclaman su poder. Luego cambian de lugares delante y detrás del rey y repiten la proclamación. La acción se repite para que cada hombre haga la proclamación a cada parte del mundo. La orden de “silencio” se repite cuatro veces antes de cada proclamación. En cuanto rey del Alto Egipto, se traslada en una litera a las capillas de Horus y Seth; los sacerdotes de estos dioses le dan el arco y las flechas al sacerdote *sm* quien se los entrega al rey. Después, el rey lanza una flecha a cada uno de los puntos cardinales y, además, es entronizado cuatro veces, cada una de ellas en

⁴⁰ Cervelló Autuori 1996: 214.

⁴¹ Geist 1994: 138.

relación con las cuatro direcciones sobre un trono cuya base está adornada por doce cabezas de leones⁴² (tres=multiplicidad y cuatro= las cuatro partes del mundo).

Para finalizar el rito –lo que nosotros estableceremos como fase de agregación o post-ritual- el rey hacía una ofrenda a sus antepasados, los reyes, frente a los príncipes sentados en sus palanquines: pasado, presente y futuro se consustanciaban en ese instante, para luego regresar al espacio/tiempo de la cotidianeidad, ya efectuado el cambio ontológico del sujeto ritual.

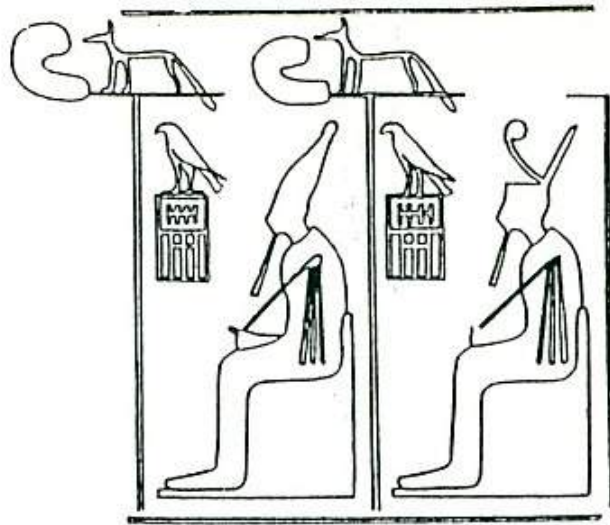
En este artículo propusimos un acercamiento al festival de Sed entendido como una aproximación al universo interior del rito y la ritualidad, de sus significantes y significados y de sus modos y tiempos. De todas maneras, el festival de Sed aún nos es, en cierta forma, muy poco conocido. Fragmentario, difuso y parcial: así podemos definir nuestro conocimiento acerca de él. Su importancia vital para la propia sociedad egipcia no impide que muchos de sus detalles y aspectos se nos escapen indefectiblemente; quizás irremediablemente. Sin embargo, y a pesar de todas estas limitaciones insoslayables, su sentido global nos es más claro: por medio de una acción ritual, la recreación del universo y la repotenciación regia tenían lugar. Una vez más, el caos había sido limitado y el orden reestablecido.

⁴² Quizás pueda tratarse de representaciones de la diosa Sejmet, quien representaba el poder destructivo de la energía solar de Re (Roberts 1995: 10 y ss).

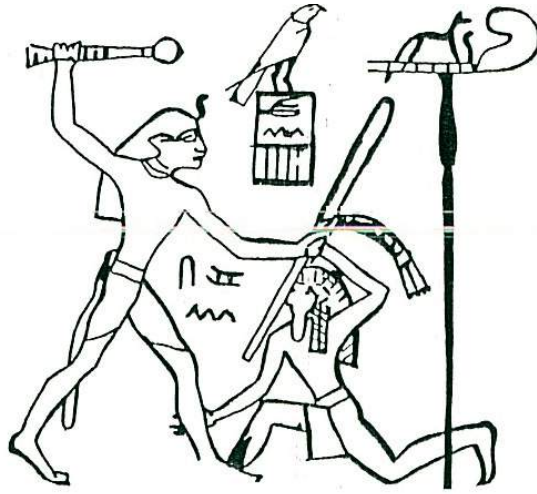
BIBLIOGRAFÍA

- CERVELLÓ AUTUORI, J., 1996. *Egipto y África. Origen de la Civilización y Monarquía Faraónicas en su Contexto Africano*. Aula Orientalis Supplementa 13, Sabadell: AUSA.
- ELIADE, M., 1994 [1963]. *Mito y realidad*, Barcelona: Labor.
- ERMAN, A., 1909. *Die ägyptische Religion*, Berlín: G. Reimer.
- FAULKNER, R., 1991 [1962]. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford: Ashmolean Museum.
- FRANKFORT, H., 1976 [1948]. *Reyes y dioses*, México: Revista de Occidente 21.
- GEIST, I., 1992. “La configuración espacio-temporal de la ritualidad huichola”, en MARTÍNEZ ASSAD, C. (Coord.), *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión 2, 331-341.
- GEIST, I., 1994. “Simbolismo puesto de cabeza: apuntes para la ritualidad huichol”, en *La Palabra y el Hombre* 91, Julio-Septiembre, 135-150.
- GEIST, I., 1996. “«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales”, en *Cuiculco* 2, nº 6, 89-101.
- GEIST, I., 1999. “La liminaridad del rito: un proceso de transformación óptica”, en FLORES, R., *Formas de Vida*, Tópicos del Seminario I, Enero-Junio, 115-140.
- GEIST, I., 2000. “Una lectura expectante sobre el tiempo”, en CASTILLO, A. ET AL., *La Inscripción del Tiempo en los Textos*, Tópicos del Seminario 4, 79-101.
- HORNUNG, E., 1982 [1971]. *Conceptions of God in Ancient Egypt*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- HORNUNG, E., 1992. *Idea into Image*, Princeton: Timken Publishers Inc.
- KEMP, B.J., 1992 [1989]. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona: Crítica.
- LÓPEZ AUSTIN, A., 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MÜLLER, M., 1996. *Mitología egipcia*, Barcelona: Edicomunicación.

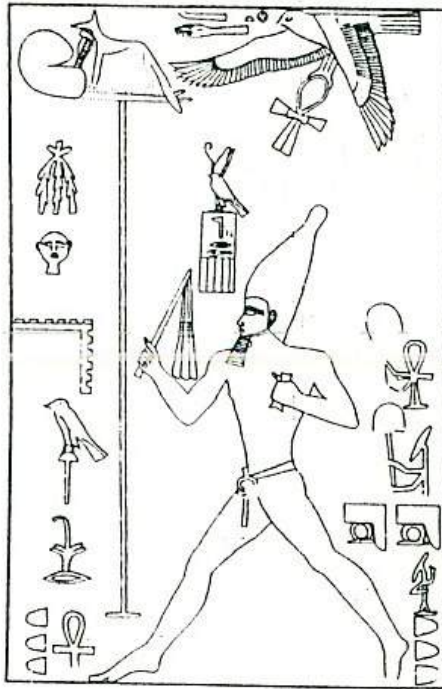
- TURNER, V., 1980. "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los «rites de passage», en *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI, Cap. IV.
- TURNER, V., 1991. "Are there universals of performance in myth, ritual and drama?", en SCHECHNER, R. Y APPEL, W. (eds.), *By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press, Cap. I.
- ROBERTS, A., 1995. *Hathor Rising. The Serpent Power of Ancient Egypt*, Wiltshire: Northgate Publishers.
- ZIVIE-COCHE, CHR., 1994. "Dieux Autres, Dieux des Autres; Identité culturelle et alterité dans l'Egypte Ancienne", en SINGER, I. (ed.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions*, Israel Oriental Studies XIV, 39-79.



El rey Dyer (Dinastía I) amortajado como Osiris, acompañado por el estandarte de Upeut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 33a)



El rey Den (Dinastía I) en el rito de la “muerte del enemigo”, acompañado por el estandarte de Upuaut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 32c)



El rey Dyoser (Dinastía III) en el rito de la “dedicación del campo”, acompañado por el estandarte de Upuaut (tomado de Cervelló Autuori 1996: fig. 38)