



Aclaraciones Sobre La Idea de Resurrección Asociada al Dios Osiris

Eliseo Ferrer

MUERTE Y RESURRECCION EN EL ANTIGUO EGIPTO.
Un proceso mítico completado a lo largo de los siglos con
la lenta solarización del dios ctónico Osiris.



ELISEO FERRER SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SAGRADO

MUERTE Y RESURRECCION EN EL ANTIGUO EGIPTO

Un proceso mítico completado a lo largo de los siglos con
la lenta solarización del dios ctónico Osiris.

**Aclaraciones Sobre
La Idea de Resurrección
Asociada al Dios Osiris**

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) y las leyes velan por el respeto de los citados derechos.



© 2021, Eliseo Ferrer Latre
© 2021, Star Publishers, S.L.
messidor@internet-link.com



ISBN: 978-84-121487-0-1
Depósito Legal: M-31000-2020

3. La resurrección de la divinidad en los textos egipcios antiguos.

Para descubrir el episodio de la resurrección de Osiris y su significado cultural y religioso hay que recurrir a los *Textos de las Pirámides*, donde se detallaba la intervención de los dioses de la Enéada, además de los *Textos de los sarcófagos* y del *Libro de los muertos*. Algunos textos del Imperio Medio adjudicaban la resurrección de Osiris a Anubis, enviado por Ra; pero en el *Gran Himno a Osiris*²⁴ era la propia Isis quien devolvía la vida a su esposo-hermano Osiris, al tiempo que concebía a Horus. Y en los *Textos de las Pirámides*,²⁵ lo mismo que en la estela del ritual de Abidos (Ikhernofret)²⁶ se decía que había sido Horus quien había descendido al inframundo, tras la llamada de su padre (*Hakiri*), para entregarle el ojo y devolverlo a la vida.

Según estos textos fragmentarios y dispersos, había varios «momentos» en los que se ponía de manifiesto la resurrección del dios asesinado; varios episodios inconcebibles como imágenes encadenadas o necesariamente relacionadas dentro de la estructura lógica de un relato a todas luces imposible, a pesar de que muchos autores contemporáneos se empeñan en ordenar sobre la base del relato proporcionado por Plutarco. Lejos de este punto de vista, tan propio de nuestra manera de razonar y de leer e interpretar los textos antiguos, lo que encontramos son manifestaciones y alusiones dispersas en forma de himnos, declaraciones, exhortaciones y conjuros, aislados e independientes de toda estructura secuencial, aunque no por ello carentes de un valor simbólico común y de una indudable significación. Lo que importaba a los antiguos egipcios y lo que debe importarnos a nosotros es la representación de esas imágenes dispersas, y no la hipotética historia o el discurso narrativo que pueda ofrecer el contexto argumental y lógico que esperan nuestras ideas preconcebidas y nuestros prejuicios; o las ideas preconcebidas y los prejuicios que Plutarco retroproyectaba dos milenios atrás. Así, uno de esos cuadros aparentemente descontextualizados era el de la representación central del renacimiento o la resurrección del dios asesinado: el momento en que Isis adoptaba la imagen de un gavián o de un milano, sobrevolaba el cadáver de Osiris y, batiendo las alas, generaba el aire que permitía el aliento vital de la resurrección y de un nuevo nacimiento. «Transformada en milano, ascendió y permaneció volando suspendida sobre el cuerpo de Osiris, y con el poderoso batir de sus alas lo abanicó hasta devolverlo a la vida».²⁷

Hizo una sombra con su plumaje
Produjo el aliento con sus alas,
Y exultante de alegría se unió a su hermano.

²⁴ Louvre C 286.

²⁵ «¡Osiris, mira! ¡Osiris, escucha! ¡Levántate, resucita!». M. Eliade. *Historia*. I. 139.

²⁶ J. Cashford. Op. Cit. 123 y ss. James H. Breasted. *Ancient Records of Egypt*. I. 297-300. Inscripción del sacerdote Ikhernofret. Cf. A. Loisy. Op. Cit. 99.

²⁷ J. Cashford. Op. Cit. 31.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

Alejó la fatiga de aquel corazón cansado,
Recibió la semilla y concibió al heredero.²⁸

Nos encontramos ante una imagen que implicaba una cierta complejidad, dentro de la cual se nos ofrecían dos indudables mensajes: la resurrección del dios, por una parte, y, por otra, la maravillosa concepción de Horus; algo que repugna a nuestro razonamiento no por su inverosimilitud, que aceptamos *a priori* y sin discusión tratándose de un mito, sino por el descarado anacronismo al que daban lugar los hechos relatados por Plutarco; pues cuando se producía la concepción de Horus-niño (Harpócrates), Horus-el viejo (Apolo), a quien el sacerdote délfico lo consideraba hijo de Osiris, había librado ya varias batallas y derrotado a su tío Seth.²⁹ Si bien Plutarco especificaba también que «de Osiris, unido a ella después de la muerte, Isis había engendrado a Harpócrates, nacido prematuramente y con las extremidades inferiores debilitadas».³⁰ Todo lo cual presupone una franja de oscuridad, a primera vista insalvable, en torno a la doble figura y significación de Horus dentro del mito osiriaco.

Otro episodio de la resurrección del dios asesinado fue el referido, según otras versiones, a las imágenes del embalsamamiento de Osiris (como «primera momia de Egipto») llevado a cabo por Anubis, y que hemos referido más atrás. Además, encontramos también otra importante referencia a la resurrección en el descenso a los infiernos de Horus, tras la llamada de su padre (*Hakiri*), que, según algunos autores, y como luego veremos, aparecía tanto en los textos del mito como en los textos del ritual de la pasión que se representaba en Abidos. «Horus descendía al inframundo y abrazaba a Osiris, quien a su vez le abrazaba a él. Luego Horus le entregaba el ojo que traía para él y lo despertaba».³¹ Se trataba de uno de los últimos actos del drama y ponía especialmente de relieve la modalidad particular del ser de Osiris tras su muerte y resurrección en el inframundo: un ser pasivo e invisible, circunscrito a los dominios intangibles de la Duat; aunque no por ello insignificante, pues su poder era ni más ni menos que el de la energía y la fuerza que revitalizaban continuamente el cosmos y la naturaleza. Tras la llamada de socorro, Horus lo encontraba en los infiernos sumido en un estado de torpor inconsciente y lograba reanimarlo; pero a pesar de su revivificación jamás volvería a aparecer el dios de la resurrección representado en movimiento. Su imagen, tras su vuelta a la vida en la Duat, sería la de un dios recreado invariablemente en actitud pasiva.³² Aunque, ciertamente, como rey de los muertos, se convertía en un perpetuo viviente; de tal manera que su sustituto terrestre, el soberano, aparecía como un Horus (un hijo de dios) que, inevitablemente, debía morir de acuerdo al camino de salvación prefijado por Osiris.³³

¡Oh, Osiris rey, despierta! Geb te trae a Horus y él te reconoce; Horus te ha encontrado y esto será bueno para él gracias a ti.

²⁸ *Gran Himno a Osiris*. Op. Cit. 15-20. Louvre C 286.

²⁹ Ya hemos visto que algunas versiones de los textos egipcios aseguran que Horus el Viejo había nacido del amor de Isis y Osiris, pero que fue concebido antes del nacimiento de sus padres, cuando ambos se encontraban todavía en el vientre de su madre, Nut.

³⁰ Plutarco. Op. Cit. 358de.

³¹ J. Cashford. Op. Cit. 79.

³² M. Eliade. *Historia*. I. 138 y 139.

³³ A. Loisy. Op. Cit. 103. Flinders Petrie, en *Religion of ancient Egypt* (Londres, 1908. p. 40) supone que en los tiempos primitivos se inmolaba al rey periódicamente, cada treinta años, y que éste sería origen de la fiesta Sed en la que se evaluaban las fuerzas y la energía del faraón.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

Horus ha hecho que los dioses te eleven, te los ha dado para que puedan alegrarte. Horus se ha sentado enfrente de los dioses y ha hecho que tomes posesión de todo lo que es tuyo. Horus se ha unido él mismo a ti y nunca se separará de ti. Horus te ha resucitado en este tu nombre de Andyetí; Horus te ha dado su ojo fuerte; te lo ha dado para que puedas ser fuerte.³⁴

Cuando Plutarco escribió su obra *De Iside et Osiride*, el dios egipcio había sido venerado durante cerca de tres milenios. Y fue precisamente en los *Textos de las Pirámides* donde se encontraba la versión más antigua del mito, no descartando que los elementos transmitidos oralmente pudiesen ser, incluso, más antiguos; lo que nos hace remontar su fábula, si hacemos caso del canon académico, hasta la VI Dinastía (2420-2270).³⁵ William M. Flinders Petrie y su discípulo Henri Frankfort, sin embargo, situaron la primera referencia al mito de Osiris tres mil años antes de nuestra era, coincidiendo con la primera dinastía, en la que el faraón se llamaba a sí mismo «el hijo de Isis».³⁶ Por lo que podemos hablar, sin dudarlo, de un mito de carácter neolítico, surgido en el contexto de una primitiva sociedad agrícola y emparentado, de alguna manera, con deidades del tipo de Tammuz, Atis, Adonis y Dioniso. No en vano a Osiris se le reconocía el mérito de haber introducido el cultivo del trigo y de la cebada entre las gentes, quienes pronto ofrecieron fruto a aquel empeño civilizador abandonando el sustento de la caza y el canibalismo. Fue también el primero, según se contaba, en recolectar los frutos de los árboles, en empujar las vides y en pisar la uva. Descando comunicar estos descubrimientos beneficiosos a toda la humanidad, entregó el gobierno de Egipto a su esposa, Isis, y marchó por el mundo difundiendo los beneficios de la agricultura y de la civilización por dondequiera que iba.³⁷ Y fue precisamente al regreso de uno de esos largos viajes cuando se produjo la traición y la conjura de su hermano Seth y sus secuaces, que desencadenó los luctuosos acontecimientos que dieron lugar al mito de su muerte, despedazamiento y resurrección.

Si situamos a Osiris dentro de la perspectiva del mito neolítico del Rey Sagrado, hemos de reconocer que, primitivamente, su resurrección se expresaba en la metáfora del proceso de la siembra, a través de la cual las semillas morían en la tierra para florecer después con la energía del agua y el sol. Pero también quedaba reflejada esta analogía en la elaboración del pan: el despedazamiento del cereal, su molienda y amasado daban lugar a algo nuevo, que era distinto, pero en esencia lo mismo. El nuevo producto del cereal era el Osiris resucitado, el pan de la vida, y de ahí su identificación con otras divinidades de la fertilidad. Aunque, en realidad, Osiris no fue nunca un dios de la vegetación,³⁸ ni siquiera un dios del cereal, como vamos a ver a continuación. Se trataba, en definitiva, de una figura que no terminaba de encajar con las doctrinas de Frazer (y de otros autores) sobre los dioses mesopotámicos de la fertilidad, al no entender éste el importante papel que ocupaba esta deidad egipcia como suprema fuerza de regeneración total del cosmos. Entre los es-

³⁴ *Textos de las pirámides*. Declaración 364. 612-614. R. O. Faulkner. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969. Versión española de Rosa Thode y Francisco López.

³⁵ Francisca Pordomingo Pardo. *Moralia*. Vol. VI. Madrid, 1995. Introducción, trad. y notas. p. 14.

³⁶ Henri Frankfort. *La religión del antiguo Egipto*. Barcelona, 1998. p. 90. Y W. M. Flinders Petrie. *The Royal Tombs of the First Dynasty*. London, 1901. II. Pl. II. n. 13,14.

³⁷ J. G. Frazer. Op. Cit. 283.

³⁸ Henri Frankfort. *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, 1981. pp. 206-208.

tudiosos de su tiempo, Alfred Loisy, mucho más acorde con las ideas actuales, presentaba los orígenes del mito como la reelaboración de «un sacrificio agrario cuya víctima era un hombre que encarnaba el espíritu del cereal; un Osiris viviente, sacrificado al final de la estación, no para imitar la muerte de la vegetación, sino para prevenir su desaparición total y proveer su renacimiento mediante el tratamiento sufrido por la víctima, en la que se concentraba la virtud de la vegetación».³⁹ Efectivamente, hemos de reconocer que la fuerza regeneradora del dios Osiris abarcaba la totalidad del cosmos y no únicamente el mundo vegetal: tenía relación con la salida del sol y de las estrellas, con el flujo anual de las inundaciones del Nilo, con la resurrección tras la muerte del soberano (primero) y de los pobladores del valle del Nilo (después), con la reproducción de los hombres y los ganados, etc., etc.

4. Osiris, la fuerza mágico-telúrica regeneradora del cosmos.

Observamos que, aparentemente, y al igual que en los mitos de Atis, Tammuz y Adonis, vuelve a aparecer en el mito de Osiris no sólo el espíritu asociado al cereal, sino también la iconografía del árbol sagrado: el tronco crecido del tamarisco, cuya madera conformaba el pilar que sostenía los techos del palacio de Malcandro, y que contenía en su interior el cofre con el cuerpo del dios asesinado. Lo cual ha llevado a muchos investigadores a contemplar una posible interpolación tardía del mito egipcio a través de los elementos de la historia de Adonis. Está claro que la idea del sarcófago incrustado en el árbol, localizado además en Biblos, de difícil verosimilitud dentro de la narración osiriana antigua, puede explicarse perfectamente por la probable influencia del mito de Adonis, quien vio la luz del mundo tras nacer dentro de la corteza de un árbol y fue adorado en este mismo territorio de la costa fenicia. De tal manera que, si es así y están en lo cierto quienes mantienen la idea del aprovechamiento y el tardío «plagio» de elementos narrativos por parte de la mitología egipcia (reinterpretada por los griegos), hemos de convenir que la adaptación del mito de Adonis al mito de Osiris pudo llevarse a cabo sin grandes dificultades, ya que el mismo dios egipcio, como Adonis, había sido originariamente un espíritu del árbol.⁴⁰ Por ello, en la mayoría de los festivales celebrados con motivo de su pasión y muerte se levantaba también la representación esquematizada de tronco de un árbol en señal de la resurrección del dios: era el Djed (o columna de Osiris), uno de los símbolos más representativos de toda la iconografía egipcia, como observamos en los jeroglíficos de todas las tumbas del antiguo Egipto. Se trataba del tronco de un árbol transformado en columna, que «sostenía las cuatro ramas cruzadas que representaban los cuatro puntos del universo y las cuatro fases de la luna. Tras ser erguido, se convertía en el árbol de la vida, pues para los antiguos egipcios Osiris era el símbolo más eminente de la resurrección».⁴¹

Estamos viendo, en definitiva, que dentro de la compleja naturaleza cósmica del dios egipcio, Frazer le atribuyó haber representado aspectos parciales como los del espíritu del árbol, el espíritu del cereal, el espíritu de la humedad y de las aguas vivificantes del Nilo, haber sido dios de la fertilidad y el dios de la resurrección y de la vida de ultratumba; pues «de la misma forma que obligaba a la semilla a germinar en el tierra, los muertos se encomendaban a su cuidado para ser levantados del polvo y transportados a la vida

³⁹ Alfred Loisy. Op. Cit. 102.

⁴⁰ Op. Cit. 98.

⁴¹ J. Cashford. Op. Cit. 16.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

eterna». ⁴² Argumentos todos ellos que a finales del siglo diecinueve y principios del veinte situaron al dios asesinado en el pináculo del panteón heliopolitano, convirtiéndolo en la deidad más importante del antiguo Egipto debido a esta multiplicidad de funciones. Así lo entendió también Ernest A. Wallis Budge, quien en el prefacio de una de sus obras más importantes ⁴³ elevó a Osiris a la figura central de la religión egipcia, por encima incluso del «único» y «mas alto» (Atum o Amón) manifestado a través del sol (Ra). Aunque, ciertamente, tuvieron que pasar varias décadas hasta que varios autores anglosajones ⁴⁴ y europeos ⁴⁵ situaron a Osiris en el papel central de la regularidad del movimiento y de la energía generadora del cosmos: como deidad de la inmanencia cósmica y como divinidad funeraria y salvadora al mismo tiempo, que, a partir del Imperio Nuevo, proporcionaba la inmortalidad y la resurrección a todos los estratos sociales.

Tal es así que podemos decir que, frente a la complejidad y diversidad del mundo egipcio, solo Osiris y Ra (dentro de la teología heliopolitana) ofrecieron un cuerpo estructurado y unificado ⁴⁶ en el tiempo a lo largo del valle del Nilo. El primer problema al que se enfrentó el mundo de la investigación, y al que se ofrecieron diferentes soluciones, como luego veremos, fue el surgido de la duda de si podía hablarse de una «religión egipcia» o si debía hablarse, con más propiedad, de un conjunto inconexo de cultos y prácticas «religiosas» y mágicas diferentes en cada una de las distintas localidades repartidas a lo largo del Nilo. Por otra parte, si encajamos la singularidad del mito de Osiris dentro de la heterogeneidad y de la multitud de dioses (o formas de las diferentes manifestaciones de Atum o Amón), nos encontramos con varios problemas añadidos. El primero de ellos, y quizás el más importante, estriba en que en ninguna parte de la literatura egipcia (*Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos*, *Libro de los Muertos* o textos mortuorios del Imperio Nuevo) encontramos una versión coherente y completa del mito, como ya hemos visto; aunque su «vida», su muerte y su resurrección se aceptaron como hechos universales en los textos de todos los periodos. ⁴⁷ Dificultades junto a las que no podemos olvidar el hecho de que el contexto religioso en el que terminó imponiéndose socialmente el culto funerario a Osiris, a partir del Imperio Nuevo, carecía de todo canon o dogma ideológico y presentaba, al mismo tiempo, tres teologías y tres cosmogonías diferentes: la de la Enéada heliopolitana, dentro de la cual aparecía Osiris bajo la supremacía de Atum; la de la Ogdóada de Hermópolis, y la espiritualizada teogonía de Menfis del dios Path. ⁴⁸

La exposición resumida de este complejo universo nos ha servido para presentar y

⁴² J. G. Frazer. Op. Cit. 439.

⁴³ Cf. E. A. Wallis Budge. *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection*. 2 Vols. Londres, 1911, y Nueva York, 1961. En el prefacio de la obra puede leerse: «La figura central de la antigua religión de Egipto era Osiris, y los fundamentos principales de su culto eran la creencia en su divinidad, muerte y resurrección, y en su absoluto control de los destinos de los cuerpos y almas de los hombres».

⁴⁴ Este revisionismo de las doctrinas de Frazer surgió principalmente entre discípulos de W. M. Flinders Petrie como H. Frankfort (ver bibliografía adjunta en esta obra) y Alan Gardiner: *El Egipto de los faraones*. Barcelona, 1994.

⁴⁵ En Francia las posiciones de Frazer sobre el antiguo Egipto fueron criticadas y revisadas, entre otros, por Émile Chassinat en su obra póstuma: *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*. I. El Cairo, 1966. p. 30 y ss.

⁴⁶ Para Frankfort, es precisamente el mito de Osiris y su relación con la teología solar de Ra, como imagen de Atum-Amón, lo que permite hablar de «religión egipcia». *Reyes y Dioses*. 166-169. «La característica primitiva de la religión egipcia es la incierta demarcación de los campos de acción de los dioses individuales».

⁴⁷ E. A. Wallis Budge. *El libro egipcio de los muertos. El papiro de Ani*. Málaga, 2007. p. 54.

⁴⁸ Además de las cosmogonías de Heliópolis y de Hermópolis, otra escuela importante fue la menfita, que contrastaba con su visión trascendente frente a la inmanencia del resto de los cultos. Pues fue en Menfis, capital de los faraones de la I Dinastía, donde se articuló en torno al dios Ptah la teología más elaborada y sistemática; sorprendiendo siempre que la más antigua cosmogonía egipcia sea, al mismo tiempo, la más filosófica.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

ayudar a entender el problema definitivo que acarrea el mito osiriano, y cuya resolución será determinante para perfilar el papel del dios asesinado y, de paso, entender su éxito y su hegemonía a todos los niveles sociales a partir de cierto momento de la historia. Pues resulta que dentro del amplio contexto de lo que denominamos como «religión egipcia», además del papel central adjudicado a Osiris-Ra, encontramos a otras muchas divinidades «usurpando» aparentemente funciones al dios de la energía cósmica y de la resurrección. De tal manera que, si hacemos caso a Frazer, a Loisy, a Budge, etc., no dudaremos, en principio, de que Osiris fuese el dios del cereal; el dios de la humedad proporcionada por el Nilo, que vivificaba la tierra negra representada por su esposa-hermana Isis; el dios de la fertilidad; el dios del inframundo (Duat), y el indudable coprotagonista desde el más allá del circuito de salvación diaria del sol. Pero lo cierto es que ninguna de esas esferas parciales de la naturaleza era suya de manera exclusiva y propiamente dicha: era inmanente a la tierra, pero no era su personificación; participaba como cogenerador del circuito diario del sol en las horas de oscuridad, pero quien dirigía la barca solar era Ra; el Nilo tenía su propio dios, Hapi, y los cereales su propia diosa también, Ernutet. «Incluso, el poder generativo [fenoménico], la pura fertilidad de las plantas y los animales, estaba representado por otro dios: Min».⁴⁹ Ante lo que podemos y debemos preguntarnos con toda rotundidad: ¿Quién era y qué representaba, en consecuencia, Osiris, dentro de este aparente complejo funcional de la fragmentada y diversificada «teología» egipcia?

«Osiris era la vida tomada en el momento de la muerte»: el dios de la resurrección (en sentido amplio),⁵⁰ nos respondía Frankfort; pues hay que reconocer que, entre los grandes dioses de Egipto, Osiris fue una excepción de marcada singularidad: «Su muerte era transfiguración y su poder se reconocía en esa vida que periódicamente surgía de la tierra, renovada eternamente. De ahí que Osiris fuese el dios de la resurrección».⁵¹ El brote anual de la vegetación fue la manifestación más sorprendente de las fuerzas del renacimiento y del crecimiento inmanentes a la tierra y al cosmos; y tanto en los primeros textos como en los de periodos más avanzados, se afirmaba que Osiris reaparecía en los cereales. Pero sería un error volver a repetir, con Frazer, que Osiris fuese un dios del cereal y un dios de la fertilidad; pues a la luz de lo expuesto, y debido a que encontramos en Egipto a Ernutet y a Min como sus propios y verdaderos representantes divinos, nos topamos con una duplicación que exige ser matizada. Con más motivo si queremos descubrir el verdadero e importantísimo papel del mito en el antiguo Egipto y su posterior influencia en el mundo helenístico y cristiano.

Verdaderamente, no se trataba de un dios del cereal, como ya hemos dicho, sino de un dios que proporcionaba la energía al proceso de la muerte y la resurrección del cereal... «Osiris “se convertía en tierra”, pero no era un “dios de la tierra”, sino un dios de las manifestaciones de la vida que provenía de ella»;⁵² por lo que cualquier cosa que surgiese de ella debía considerarse como indudable manifestación de Osiris. Es decir, se trataba de un dios del espíritu viviente de la totalidad cósmica: el espíritu que animaba el cereal, el espíritu que facilitaba la salida de los astros y la inundación anual del Nilo, y que, por analogía, expresaba y ofrecía un sentido a la dualidad antropológica vida-muerte en la que se encontraba atrapado el género humano. De manera simplificada, la base y el fundamento

⁴⁹ H. Frankfort. *Reyes y Dioses*. 207.

⁵⁰ Op. Cit. 207.

⁵¹ Op. Cit. 206.

⁵² Op. Cit. 217.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

de toda posible analogía, expresada en el pensamiento mitopoético y prelógico de los antiguos egipcios, quedaba perfectamente representada a través de la imagen de la siega; cuando se cortaba el cereal moría Osiris y la tierra, extenuada, quedaba al descubierto bajo la aridez del sol abrasador de Seth, esperando de nuevo el regreso del dios benefactor, de sus fuerzas mágico-telúricas, en las aguas de la inundación anual del Nilo.

Queda claro, en consecuencia, que la fiesta de la cosecha no se dedicaba a Osiris, sino a Min, el dios que personificaba la fertilidad en todos sus aspectos: el abundante poder de procreación de los hombres, de los animales y de las plantas.⁵³ A Min correspondía la fertilidad como fenómeno externo del reverdecer de las tierras negras de las orillas del Nilo y de la multiplicación de los ganados. Pero era Osiris, sin embargo, quien personificaba las fuerzas vitales y la energía oculta del cosmos que brotaba de la *terra incognita* del inframundo, y cuyo poder ponía en marcha las crecidas del Nilo, estimulaba a través del sol y de las aguas el crecimiento de las plantas y garantizaba la vida de los pobladores del valle del Nilo y de sus ganados. De tal manera que, si el Ka representa la energía vital oculta, podemos decir que Osiris era la energía (el Ka) que hacía posible la fertilidad y la vida a través de un proceso permanente de muerte y resurrección: la garantía y salvaguarda de un proceso de eternas repeticiones de la naturaleza cósmica que, desde un punto de vista antropológico, permitía validar y encontrar un sentido, a través del mito, a la glorificación y a la continuidad de vida humana más allá de la muerte.

5. Celebraciones y ritos en torno al dios asesinado.

Aunque disponemos de escasa información sobre sus ritos místéricos y secretos, con la «pasión» de Osiris ocurre lo mismo que con la lectura de la narración del mito. Disponemos de gran número de textos jeroglíficos y mucha documentación epigráfica dispersa en estelas y monumentos, así como innumerables pinturas en columnas y paredes de los templos, pero carecemos de una versión canónica del drama ritual, al que sólo podemos acceder a través de aproximaciones parciales o por medio de reconstrucciones formales. Dificultades a las que hay que añadir, por un lado, el hecho de que una buena parte de este material documental pertenece a edificaciones y templos construidos en la época helenística de la dinastía de los ptolomeos griegos; al tiempo que toda referencia a fechas concretas se convierte, por otro lado, en una difícil tarea, debido a la complejidad y a la variedad de calendarios en uso en el antiguo Egipto.

A pesar de que no hay unanimidad de criterio sobre los orígenes del culto, se acepta, en líneas generales, que los ritos funerarios de Osiris se celebraron desde muy antiguo dentro de un gran festival que, tradicionalmente, se ha situado en el mes de Khoiak (noviembre-diciembre); pero sobre el que hoy los especialistas no se ponen de acuerdo en torno a las fechas,⁵⁴ debido a las contradicciones documentales y a la complejidad que su-

⁵³ Op. Cit. 209.

⁵⁴ «Plutarco sitúa esta fiesta en el mes de Athyr, y Frazer, al estudiar la influencia del calendario alejandrino en su correcta relación con las estaciones, supone que Plutarco se refiere a las mismas celebraciones que caían en Khoiac en época anterior (una opinión que comparten entre otros R. Kittel y M. P. Nilsson). Pero el relato de Plutarco no encaja con la descripción de estos festivales, ni tampoco refleja, en general, las condiciones egipcias. Es posible que se refiera a una costumbre de Alejandría o a alguna que se conservara en las ciudades del Delta. Cuando menciona el alargamiento de las noches y la caída de las hojas, estamos seguros de que se trata de un festival otoñal; pero serían los griegos de las costas septentrionales del Mediterráneo, y no los egipcios, los que tomarían en cuenta estos sombríos augurios; y además el egipcio tampoco describiría el otoño o nuestro invierno como un período de desnudez de la tierra, sino todo lo contrario, porque las cosechas maduran en esas estaciones. Si, por tanto, el festival que describe Plutarco no era típico de los griegos en Egipto, o al

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

puso en el antiguo Egipto el funcionamiento simultáneo de tres calendarios diferentes.⁵⁵ Se sabe que en Abidos, ciudad del Alto Egipto, tuvo lugar, probablemente, la más importante y concurrida de las ceremonias en las que se conmemoraba la «pasión», muerte y despedazamiento por parte de sus enemigos, la reunificación de sus miembros y su posterior revivificación (búsqueda, hallazgo y resurrección); pero su descripción se torna tarea ingente, si pretendemos describir el ritual de manera detallada y establecer unas fechas que puedan ser efectivamente documentadas y probadas.

De estos ritos dieron fe las inscripciones y pinturas de los muros y relieves del templo de Sethi I, en la misma localidad de Abidos, además de otros documentos geográficamente dispersos, que hablaban de la celebración de la muerte de Osiris en otras muchas ciudades del valle del Nilo. Así, las ceremonias y ritos del «entierro de Osiris» en el mes de Khoiac (como tradicionalmente se reconoce), último del período estacional o cuarto mes de la inundación del Nilo, aparecían descritos en una larga inscripción de la época ptolemaica, grabada en los muros del templo de Dendera, ciudad del alto Egipto situada a unos sesenta y cinco kilómetros al norte de Tebas. Y de época ptolemaica fueron también las inscripciones, referidas a estas festividades, halladas en el templo de Isis en Philae, que, aunque bajo una perspectiva filtrada por el helenismo, como la anterior, confirmaban los mensajes de las paredes del templo de Sethi I y el contenido de la importante estela de Ikhnofret,⁵⁶ pieza ésta muy relevante, aunque no definitiva, a la hora de esclarecer el oscuro panorama de unas celebraciones cuyos datos se presentan, en ocasiones, contradictorios, confusos y separados por intervalos temporales de cientos de años. Pues, hay que reconocer que la estela de Ikhnofret, perteneciente a un cortesano del faraón Sen-Usert III⁵⁷ (Sesostris III, 1878-1843), proporciona información muy detallada y de primera mano sobre el ceremonial de Osiris, por haber sido él mismo organizador y protagonista directo de las celebraciones de las que hablaba. Se trataría, según algunos autores, de uno de los primeros testimonios que «hacía clara referencia a un culto de tipo místico»,⁵⁸ aunque referido a un ámbito más abierto, en el que la estela relataba cómo el cortesano había organizado estas ceremonias en representación de su soberano.

En cuanto al contexto de estas celebraciones osirianas sabemos que «algunos de estos festivales estuvieron calculados para que coincidieran con la transición de una a otra estación»⁵⁹ como «ritos de paso»; es decir, de muerte y resurrección. Con lo que podemos aceptar que «en la gran procesión [del dios asesinado] y en otros festivales que posiblemente aparecían unidos a la crecida del Nilo [a finales de verano] se hacía hincapié en la victoria y la renovación de la vida. En otoño, cuando el caudal del Nilo estaba bajando, se celebraban otros festivales también dedicados a Osiris. En el último día de la estación de

menos del Delta, es muy probable que originariamente se celebrara entre marzo y junio, durante el Nilo bajo, y quizás más especialmente al final de este período, a fin de que el «descubrimiento de Osiris» en cuanto agua, coincidiera con el comienzo de la inundación». H. Frankfort. Op. Cit. 414, 415.

⁵⁵ Los egipcios empleaban en su vida cotidiana tres calendarios diferentes, a los que se añadió finalmente el calendario alejandrino: el calendario civil, móvil, de 360 días más los cinco días «epagómenos», que no contabilizaban las seis horas de desfase astronómico; el calendario sóthico (astronómico y agrícola, solar) de 365,25 días, de carácter semisecreto y reservadas sus relaciones con los otros calendarios a los sacerdotes y a las elites dirigentes, y el calendario lunar, que normalmente constaba de sólo 354 días (12 meses lunares, con sus correspondientes correcciones).

⁵⁶ Museo de Berlín, 1204.

⁵⁷ Soberano de la dinastía XII. (1878-1843).

⁵⁸ J. Cashford. Op. Cit. 42.

⁵⁹ Jeremy Naydler. *El templo del cosmos*. Madrid, 2003. p. 96.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

la inundación se representaba “el entierro de Osiris”. [...] Y si la retirada de la inundación indicaba la disminución del poder del dios en una esfera, era en cambio un prelude de la manifestación de su acrecentado vigor en otra, ya que, casi inmediatamente, el trigo recién sembrado empezaba a brotar en los campos». ⁶⁰

Hay que reconocer que, a pesar de que las inscripciones ptolemaicas del templo de Dendera, de cultura helenística, presentaban una notable oscuridad sobre el contenido de la celebración de la muerte y la resurrección de Osiris, ofrecían un listado bastante exhaustivo de las celebraciones en los diversos templos del valle del Nilo, así como algunas particularidades del ritual. Para estos textos, el «entierro de Osiris» consistía fundamentalmente en el entierro de ciertas figuras del dios hechas de tierra arcillosa y semillas, «el día de labrar la tierra», que se depositaban en unos cofres a la espera de que el fruto germinara desde la misma representación en barro del cuerpo de la divinidad. Pero no se podía demostrar una conexión con un supuesto festival de la siembra o con celebraciones populares de ningún tipo. ⁶¹ Aunque sí es cierto el calendario de Dendera era muy explícito a la hora de manifestar que, en algunas ciudades, el último día de la inundación, y suponemos que como símbolo de la resurrección del dios muerto y enterrado, se llevaba a cabo la erección del «árbol» o columna Djed: ⁶² símbolo del dios finalmente erguido, estable y duradero, y prueba, tras su resurrección, de que las fuerzas de la muerte, la decadencia y la destrucción habían sido derrotadas. ⁶³

Hay que poner de relieve, por otra parte, que, a diferencia de Tammuz, Adonis y Atis, Osiris no fue nunca «un dios agonizante», sino un dios muerto: un dios asesinado... «No hay datos [en ninguno de los documentos disponibles] de que su muerte fuese representada en el ritual; en toda ceremonia Osiris se presentaba como un dios que había atravesado la muerte, que sobrevivía en el sentido de que no era destruido por completo, pero que no volvía a la vida. Su resurrección significaba su entrada en el más allá, y era una de las verdades que inspiraban a la religión egipcia el que, a pesar de su muerte, Osiris se manifestaba como vida en el mundo de los hombres». ⁶⁴ Es decir, no había en el drama de Osiris sufrimientos ni humillación con los que establecer unos lazos de identidad con la feligresía, del tipo de los que inauguraba Tammuz frente a la población mesopotámica sojuzgada y humillada. Su representación «dramática» y su nexo de identidad con los iniciados partía de una muerte acaecida, cuyo poder emanaba de su tumba ubicada en las profundidades de la tierra y se manifestaba, como resurrección, en una amplia variedad de fenómenos cósmicos que tenían un rasgo común: crecían y menguaban, nacían y morían, aparecían y desaparecían, reverdecían y se secaban.

Pero si los textos de Dendera fueron parcos en detalles sobre una hipotética representación del drama de Osiris, no ocurría lo mismo, como estamos viendo, con los textos de los muros del templo de Sethi I, en Abidos, con los textos de Philae o con la importante estela de Ikhnofret, quienes ofrecían cierta información sobre el ritual que, a través de su simbología, propiciaba la convicción en la muerte y la resurrección. Información fragmentaria e inconexa, es cierto; con contenidos alejados en el tiempo y carente de la es-

⁶⁰ H. Frankfort. *Reyes y Dioses*. 214,215.

⁶¹ Op. Cit. 416.

⁶² Op. Cit. 215.

⁶³ J. Cashford. Op. Cit. 93.

⁶⁴ H. Frankfort. *Reyes y Dioses*. 207.

estructura lógica que esperaría un observador contemporáneo; pero a tener muy en cuenta, pues ya hemos anticipado que en este aspecto del ritual ocurría lo mismo que con el mito, sobre el que disponemos de bastante información, pero descontextualizada, y que hoy leemos y explicamos a través de la reconstrucción formal llevada a cabo por Plutarco.

Por eso, creo importante abordar y detallar el resultado de la labor realizada por Jules Cashford a la hora de transformar el heterogéneo y variopinto acervo documental en una representación formal del drama osiriano, tal y como supuestamente debió representarse en el Egipto faraónico. Se trata de una reconstrucción que partía de la estela de Ikhnofret y concluía con la erección de la columna Djed de Dendera, sacando un óptimo rendimiento a las inscripciones de los muros de los templos de Sethi I y de Isis en Philae. La autora británica llevó a cabo, de esta forma, «una reactualización simbólica del mito» a través de un «patrón ritual» del drama que distribuyó en ocho días y dividió en dos partes: la primera correspondiente a «la búsqueda» y la segunda al «hallazgo» de Osiris. Dentro de este esquema, el punto de inflexión de lo que esta autora calificó como un auténtico «drama misterioso», con ceremonias públicas y ritos secretos, se producía el sexto día, cuando Osiris, yacente en el inframundo, prorrumplía un grito de llamada a Horus: «¡Baja por mí!» (*Hakiri*), que daba lugar al descenso de Horus y al «abrazo de los *kas*».

6. Ritualización de la muerte y la resurrección de Osiris.

La reconstrucción llevada a cabo por Cashford del ritual, que explicaba el sentido mítico y mágico-telúrico de Osiris, situaba en la primera jornada la ceremonia de la gran procesión abierta a todo el mundo, fundada en la estela de Ikhnofret: «Yo dirigí la Procesión de Upuaut cuando él llegó para defender a su padre». «Yo rechacé a los atacantes del barco Neshmet, y derribé a los enemigos de Osiris». ⁶⁵ Upuaut era el dios lobo, chacal o perro de Licópolis, y en ocasiones era identificado con Anubis. Documentado por vez primera en torno al año 3000 antes de nuestra era, su nombre significaba «abridor de caminos», y eran principalmente los caminos del inframundo los que abría cuando conducía al muerto por la ruta correcta de la salvación.

Tras la gran procesión pública del primer día, daban comienzo las ceremonias y los ritos secretos, que continuaban al margen del gran público y no se abrían a la ciudadanía hasta la mañana de resurrección, que tenía lugar la séptima jornada. Del segundo al cuarto día del festival se celebraban los tres días de la pasión y muerte de Osiris, que incluían las lamentaciones de Isis y Nefthys, la reconstrucción del cuerpo, el embalsamamiento de Osiris y la concepción milagrosa de Horus. El quinto día estaba dedicado al juicio de Seth ante el tribunal de los dioses, que incluía los relatos de las luchas entre Horus y su tío, y la coronación de Horus por parte de Thot. Y ya en la sexta jornada, todavía dentro de los ritos secretos propios de la casta sacerdotal y de determinados «iniciados» próximos al soberano, tenía lugar «la noche del largo sueño» y la llamada de auxilio, «*Hakiri*», que constituía la parte culminante del ritual. Osiris yacía en el inframundo y llamaba a Horus para ser rescatado de la muerte.

Al término de «la noche del largo sueño» esta llamada debía resonar con fuerza desde el silencio sepulcral del inframundo hasta la explanada exterior del templo, pues todo el mundo esperaba el momento en que el dios gritaba pidiendo ayuda a su hijo. «En toda la

⁶⁵ J. Cashford. Op. Cit. 57.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

noche no podía oírse nada: no había rumor alguno de música, canto o conversación». ⁶⁶ Así era como Horus, tras el grito desgarrado de Osiris, y en medio de un sigilo sobrecolector, descendía a los infiernos y abrazaba a su padre, quien a su vez correspondía con su propio abrazo. Luego, Horus le entregaba el ojo que traía para él y lo despertaba, dando lugar a la última parte de la resurrección con la ceremonia de la apertura de la boca. ⁶⁷

Evidentemente, nos encontramos ante el punto de inflexión de la dramatización de la muerte y la resurrección de Osiris, cuyo abrazo se interpretaba como «el abrazo de los kas»; pues «Osiris era el ka, la fuerza vital de Horus. En primer lugar, porque era su padre y el origen de su destino. Pero, además, en el ritual Horus actuaba como el ka de su padre, abrazándole. Por lo tanto, cada uno era, o pasaba a ser, el ka del otro». ⁶⁸ No hemos de olvidar que Osiris y Horus eran, en definitiva, las dos caras de la misma moneda: la de la vida del soberano hijo de dios y la de su muerte: una y dos entidades diferentes que conformaban, junto a Isis, la triada divina que inspiraría siglos más tarde a los cristianos gnósticos alejandrinos, a los filósofos neoplatónicos y a teólogos de la Iglesia. Así era como concluía el drama misterioso el día de «la noche del largo sueño», en la que el sacerdote oficiante, tras presentar el ojo y tocar los labios de Osiris como símbolo ritual de la apertura de la boca, liberaba su espíritu y lo ponía en movimiento. De esta forma, a la llegada de la mañana el sacerdote podía anunciar a la expectante multitud agolpada a las puertas del templo que el dios había vuelto a la vida, que Osiris había sido hallado. ⁶⁹

Dado que todas las ceremonias de los días anteriores habían sido secretas y oficiadas en la isla situada en medio del lago del templo de Abidos, espacio reservado a los sacerdotes, el séptimo día, tras la resurrección, se escenificaban los misterios para el gran público de devotos y penitentes, que concurrían de todas las partes del valle del Nilo. Todo ello a través de dos procesiones o «viajes en barco», de ida y vuelta, cuyo inicio arrancaba tras la comunión con ciertas ofrendas sacramentales y la solemne apertura de las puertas del santuario. Heródoto, aunque con sus consabidas reservas, relató con crudeza los lamentos, mortificaciones y tormentos con que se autoflagelaban los fieles de Osiris cuando se abrían las puertas del templo de Busiris: «Después del sacrificio, todos los hombres y mujeres, cientos y cientos de personas, se daban golpes en el pecho en señal de duelo (un piadoso respeto, sin embargo, no me permite decir por quién se daban esos golpes). Y todos los carios que había residiendo en Egipto hacían todavía más que esos fieles, por cuanto llegaban a sajarse la frente con sus cuchillos y en ello se les notaba que eran extranjeros y no egipcios». ⁷⁰ Una penitencia, como vemos, que, aunque no podía equipararse a la terrorífica autocastración de los sacerdotes de Atis, anticipaba en muchos siglos la mortificación de los penitentes de la semana de la pasión de Cristo.

Como decía, el séptimo día, según la reconstrucción de Cashford, se abrían las puertas del templo de Abidos a todo el público sin restricciones, y, en medio de un estridente griterío, lamentos y exclamaciones de dolor, daba comienzo la procesión de los funerales públicos del dios, seguido de gran concurrencia de fieles y penitentes. La comitiva transitaba desde Abidos hasta Nedyt-Péquer por las arenas con la barca a hombros de los sacerdotes, un lugar sagrado separado del templo más de dos kilómetros, donde se

⁶⁶ Op. Cit. 78.

⁶⁷ Op. Cit. 79.

⁶⁸ Op. Cit. 80.

⁶⁹ Op. Cit. 87.

⁷⁰ Heródoto. Op. Cit. Libro II. 61. 1.2.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

representaba el entierro de Osiris y su traslado a la tumba. Los enemigos de Osiris y seguidores de Seth acechaban de nuevo y provocaban altercados y reyertas. Pero la estatua del dios viajaba impertérrita en su barca, amortajada y oculta por un velo a todas las miradas, hasta ser enterrada al final del itinerario procesional. Se llegaba, así, al final de la parte luctuosa del ritual, tras la cual se organizaba el camino de regreso a Abidos en barcas ceremoniales, dando lugar a la procesión que presentaba al Osiris resucitado. Parece ser que dichas barcas ceremoniales debían subirse o seguir al gran barco Neshmet, que portaba la nueva y «verdaderamente resucitada» estatua que representaba al «verdaderamente resucitado» Osiris.⁷¹ De tal manera que la sagrada embarcación, tras atravesar a hombros de los sacerdotes el terreno arenoso, terminaba navegando por el lago del santuario, portando la estatua del dios resucitado, ahora descubierta y exhibida al público en toda su gloria y esplendor.⁷²

Finalmente, el drama de la pasión de Osiris concluía en el transcurso de la octava jornada, en la que se llevaba a cabo la erección de la columna Djed, que, como ya hemos visto, y como el árbol de la cruz de Cristo, era el símbolo que hacía posible la resurrección. Esta columna sostenía las cuatro ramas cruzadas que representaban a las cuatro partes del universo, y tras ser levantada se convertía en el árbol de la vida. «Durante el ritual era necesario emplear cuatro bueyes y recias sogas para elevarla, ya que tenía el peso de un árbol; todo ello mientras los enemigos y oponentes de Osiris, indefectiblemente presentes, trataban de impedirlo».⁷³ La columna era el símbolo del dios resucitado: una fuerza en la que confiar y uno de los pilares que sostenían el universo; pero debía estar erguida para estar viva, y su ascenso significaba la derrota de la muerte y el caos.⁷⁴ Se trataba, en definitiva, del triunfo del equilibrio cósmico, base y fundamento de la vida social, moral, política y religiosa del antiguo Egipto: el signo que anticipaba el «hallazgo de Osiris» a través de una nueva inundación del Nilo que debía traer, una vez más, la prosperidad y la vida a los pobladores del valle del Nilo.

Otras versiones de otros autores reducen la pasión y la resurrección de Osiris a tres días, que es lo que duraban las ceremonias públicas, y omiten las jornadas de los ritos secretos celebrados en el Osireion, en la isla situada en medio del lago de Abidos. Estas tres jornadas las adjudican estos autores a las tres procesiones que acabamos de relatar: la procesión encabezada por Upuaut el primer día, la procesión correspondiente al entierro de Osiris y la procesión de la resurrección y el retorno al templo de Abidos. Está claro que quienes hacen estos planteamientos desatienden el carácter misterioso de los cultos secretos del antiguo Egipto en beneficio de la escenificación pública del drama. Un asunto el de los cultos misteriosos de las casas de la vida egipcias del que habría mucho que hablar, pero que podemos abreviar reconociendo que, más allá de la particular interpretación que hicieron los griegos, sabemos muy poco en este sentido. De cualquier forma, sea como sea, y aunque incluso adoptemos la posición de un prudente escepticismo, debemos reconocer que los cultos misteriosos de Isis de la época ptolemaica y romana se cimentaron, muy probablemente, sobre los sedimentos del viejo drama osiriano. «Yo soy quien instituyó las iniciaciones entre los hombres», manifestaba un himno a Isis encontrado en la isla de Ios. Frente a lo cual muchos autores se han preguntado y se preguntan en qué con-

⁷¹ J. Cashford. Op. Cit. 91.

⁷² Op. Cit. 92.

⁷³ Op. Cit. 92.

⁷⁴ Op. Cit. 93.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

sistían, cuál fue su significado y dónde tuvieron el origen estas iniciaciones: ¿Hemos de remontarnos al drama del dios asesinado del antiguo Egipto para entender los posteriores misterios de Isis, similares, en esencia, a otros muchos cultos celebrados en el mundo grecorromano?⁷⁵ Unas preguntas a las que, más allá de las respuestas de Plutarco, no podemos encontrar más que dudosas respuestas, como la de Jámblico, mucho más tardía aún, quien, en su obra *Sobre los misterios egipcios*,⁷⁶ lejos de satisfacer nuestra curiosidad lo que nos ofrecía era un manual de doctrina neoplatónica propia de los siglos tercero y cuarto en los que vivió este autor.

Sea como fuere, lo que interesa subrayar es que la representación del drama anual de Osiris fue algo de significación mucho más compleja que la mera escenificación de un ritual preestablecido y repetido todos los años. Se trataba de un conjunto de ritos imprescindibles y solidarios con los mecanismos que perpetuaban el equilibrio cósmico representado por el binomio muerte-renacimiento, cimentado en el poder de Osiris y continuamente amenazado por la figura de la serpiente Apofis, por los seguidores del malvado Seth o por otros muchos agentes de la destrucción cósmica y enemigos de Maat. Porque, para eludir el caos y perpetuar el poder de Maat (el equilibrio), era necesario el desmembramiento y el sacrificio periódicos, así como la posterior unidad de lo que había sido separado. Utilizando el lenguaje de Jámblico podemos decir que «por eso permanecían en orden las partes del Todo, porque el poder benéfico de Osiris permanecía puro e intacto, y no se mezclaba con el desorden y el tumulto de los contrarios; y la vida de todo permanecía también pura e incorruptible».⁷⁷

7. Contexto y significado cósmico de la resurrección de Osiris.

Como hemos visto en páginas anteriores, y a pesar de la identificación que los griegos hicieron entre Adonis, Osiris y Dioniso, la divinidad egipcia ofreció un simbolismo mucho más rico y complejo que el presentado por el mero estereotipo del dios de la vegetación o del cereal que moría y resucitaba todos los años. En realidad, no hay duda de que todos estos dioses-hombre manifestaron rasgos particulares que los diferenciaban, a pesar de compartir todos ellos una identidad arquetípica que los unía como símbolo y representación del cosmos muerto y revivificado cíclicamente. Pero en el caso de Osiris, quizás porque disponemos de una información que los otros cultos no nos proporcionan, las diferencias se agrandan considerablemente.

Su significado y su culto presentaba demasiadas aristas como para ser identificado únicamente como un dios de la vegetación o una divinidad del grano o del cereal. Mucho más allá del estereotipo del dios muerto y resucitado, Osiris (un dios revivido entre los muertos) puso en juego un complejo sistema de símbolos orientados a la «evidencia» de una nueva vida para sus «iniciados» y seguidores tras la muerte; unos significados que fueron interpretados, invariablemente, a partir del paradigma de su poder cósmico inmanente, que permitía tanto la alternancia del día y de la noche como el desarrollo y el «equilibrio» de la semilla, que moría bajo tierra para reverdecer y ofrecer sus frutos. Como afirmaba

⁷⁵ Los misterios de Isis, según algunos autores, perpetuaron el drama y los ritos por los que Osiris había vuelto a la vida, y concedía de este modo a los iniciados una garantía segura de inmortalidad bienaventurada. «En la escena principal de los misterios que representaban los infortunios del dios muerto, Isis, vestida de luto, buscaba los trozos de su esposo-hermano, los hallaba, los volvía a articular y les infundía nueva vida». (Mario Meunier. Plutarco. *De Iside et Osiride. Isis y Osiris*. Barcelona, 2006. Traducción, introducción y notas. p. 65).

⁷⁶ Jámblico. *Sobre los misterios egipcios*. Madrid, 1997.

⁷⁷ Op. Cit. 193.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

Frankfort, «si la reaparición diaria del sol y las estrellas asumían el carácter de una resurrección, no era ilógico reconocer que una fuerza, tan similar como para sugerir una identidad, animaba los cuerpos celestes, el crecimiento de las cosechas y la aparición, después de la sequía, de las aguas del Nilo». ⁷⁸ Se trataba de una fuerza que animaba la totalidad del cosmos, operando con idénticos mecanismos tanto en el ámbito antropológico como en el cosmológico. Y esa fuerza era, evidentemente, la proyección telúrica y subterránea del poder de Osiris, que irradiaba todos los ámbitos visibles e invisibles del cosmos. Por lo que el dios egipcio asesinado no representaba ni al cereal en sí mismo, ni a la vegetación, ni a la fertilidad agrícola o animal, ni al agua del Nilo, ni al sol, ni a las estrellas, cuyos fenómenos estaban representados por dioses menores del tipo de Ernutet, Min, Hapi, etc. Osiris era el poder, la energía oculta y la magia telúrica por medio de los cuales el potencial de vida de la semilla, fenecida bajo la tierra negra del Nilo, se hacía manifiesta a través de la forma física y viva de la planta; por medio del cual una nueva vida nacía de la muerte en el caso del hombre, o a través de cuya fuerza inmanente el sol nacía y declinaba todos los días y las estrellas se manifestaban en el cielo nocturno. Era el poder que hacía posible los ciclos de la naturaleza, la salida diaria del sol desde el otro mundo y el garante de la aparición nocturna de las estrellas. «Osiris gobernaba los procesos de manifestación por los que aquello que existía espiritualmente llegaba a adquirir materialización física exterior. Cuando el influjo de las fuerzas vitales en el mundo físico no se producía, Osiris estaba inevitablemente “perdido” o muerto. Pero cuando estos procesos se ponían en movimiento, se debía a la actividad (o regeneración) de Osiris en el otro mundo». ⁷⁹

A diferencia de otras culturas arcaicas de rasgos más naturalistas, como ocurría en ciertas sociedades mesopotámicas avanzadas o en la primitiva Grecia, en el antiguo Egipto existía una relación que podríamos denominar de «identidad» entre el trasfondo mítico-cultural, que daba vida a las manifestaciones del «espíritu», y el mundo empírico y material, germinado de la potencia invisible de Osiris, en el que se desenvolvía la supervivencia y la lucha por la existencia. O lo que es lo mismo: nada de lo que del mundo percibían los sentidos escapaba a una interpretación «metafísica» determinada por los mitos y que provenía de un universo inmanifestado regido por Osiris. Por eso, mucho más allá de tratarse de una cultura teocrática, tal y como hoy entendemos este término, el antiguo Egipto consiguió hacer de la «religión» y de la mitología una maquinaria cósmica perfecta con la que explicar desde los misterios invisibles del «mundo interior» y oculto el «mundo exterior» y manifestado de la vida fenoménica, ambos dentro de un contexto de totalidad de la inmanencia cósmica (ajena a la transcendencia). Es lo que Naydler denominó «la existencia metafísica del antiguo Egipto», ya que era en el ámbito del mito donde se aprehendía la realidad verdadera, como ocurría en todas las culturas arcaicas, de la que el mundo natural participaba necesariamente. ⁸⁰ Y era en este contexto donde el mito de la muerte y la resurrección de Osiris se presentaba como uno de los pilares básicos no sólo de la vida espiritual, sino, como estamos viendo, de una ontología existencial que, por definición, negaba la muerte al hacer de la nueva vida una continuación (como la planta en relación a la semilla) de la propia existencia. Así, «el mito de Osiris expresaba en imágenes el enlace de los dos mundos, y a través de esas imágenes se podía experimentar la relación del nivel espiritual del ser con el nivel fenoménico». ⁸¹

⁷⁸ H. Frankfort. *Reyes y Dioses*. 218.

⁷⁹ J. Naydler. Op. Cit. 102.

⁸⁰ J. Naydler. Op. Cit. 103.

MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EGIPTO I

Evidentemente, nos encontramos ante un contexto totalizador cuya realidad descansaba en divinidades inmanentes y en el que las criaturas vivientes no alcanzaban el verdadero estatuto ontológico hasta el tránsito de la muerte y su posterior transfiguración. Un contexto inmanentista que anticipaba, sin embargo, la teoría trascendente de las ideas platónicas en un par de milenios al menos; que definía el universo manifestado a través del símbolo de la cruz que el sol dibujaba todos los días al atravesar el Nilo; que negaba, además, el tiempo profano y la propia historia, y cuyo único acontecimiento de relevancia, en consecuencia, no era otro que el de la creación del mundo y su cíclica repetición dentro del significado del mito. De ahí la importancia que, junto a Osiris, divinidad ctónica y oculta, adquirió en el antiguo Egipto el dios solar manifestado, Ra, bien bajo la fórmula heliopolitana de Atum o bien bajo la fórmula tebana de Amón. Dos divinidades mayores, Ra y Osiris, que, según algunos autores, se consideraron excluyentes o incompatibles durante mucho tiempo, pero que finalmente (a partir del Imperio Nuevo, 1550-1070) llegaron a manifestarse como divinidades complementarias dentro del eje fundamental de la maquinaria cósmica (mundo inmanifestado y mundo manifestado) que animaba el antiguo valle del Nilo.⁸²

A lo largo de la historia egipcia, y si estudiamos sus textos, entenderemos con facilidad que ambas divinidades, Osiris y Ra, uno como dios del mundo invisible y subterráneo (Duat), y otro como el dios manifestado a través del sol, que recorría diariamente el cielo en su barca, terminaron encontrándose (e identificándose) como los dos genuinos garantes de la perdurabilidad «eterna» del cosmos. Pero hay que señalar que lo que se conoce como la «solarización de Osiris», o la asunción de las funciones de Ra por parte de Osiris (como el juicio de los muertos), la sitúan algunos autores⁸³ en un tiempo avanzado de la historia egipcia, tras un largo periodo de transformaciones y quizá como resultado de un proceso de perfeccionamiento y sincronía del engranaje cósmico que ofrecía explicación cabal a la muerte.

Osiris, no obstante, formó parte desde el origen de lo que conocemos como «teología solar heliopolitana», y ya en los *Textos de las pirámides* Atum hacía emanar a las demás deidades desde su propio ser y esencia (masturbándose y expectorando), al modo de lo que siglos más tarde la teología conocería como «hipóstasis» o modos de la divinidad: dioses menores, arcángeles, ángeles, querubines, potestades, demonios, etc. Según la teogonía y la cosmogonía surgidas del dios supremo de Heliópolis, la divinidad era a la vez una y múltiple (trina, en una primera instancia) y luego surgieron los dioses integrantes de la Enéada, de la que formaban parte Osiris e Isis. Allí, en Heliópolis, fue donde aparecieron y adquirieron forma las tres primeras y principales manifestaciones de Atum: como el sol en el horizonte al amanecer (el escarabajo Khepri), como el sol en el cénit del mediodía (Ra) y como el sol en el ocaso de la tarde (Atum con cabeza de carnero). De ahí que Ra no fuese ni más ni menos que la más alta y visible manifestación, primero, del dios heliopolitano Atum, y con posterioridad, del dios tebano Amón, cuando esta última deidad se impuso en todo Egipto desde la hegemonía política de las dinastías de Tebas.

⁸¹ Op. Cit. 103.

⁸² M. Eliade. *Historia*. I. 152 y ss. «En la *Letanía de Ra* se llama al dios solar «el Uno conjunto»; se le representa bajo la forma de Osiris-momia, portando la corona del alto Egipto. En otras palabras: Osiris aparece impregnado del alma de Ra».

⁸³ Op. Cit. I. 152 y ss. Y James H. Breasted. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. 1912. Otros autores, sin embargo, (H. Frankfort. *La religión del antiguo Egipto*. 90) apuntan a un decisivo papel de Osiris en torno a la muerte e inmortalidad del soberano desde las primeras dinastías.

ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

De ahí que debamos entender la complementariedad del binomio integrado por Osiris y Ra como la relación de dos modos de la divinidad suprema lograda a través de siglos y siglos de evolución; pues hay que reconocer que en la etapa predinástica, según explicaba James H. Breasted, y en paralelo al desarrollo de las primeras divinidades, habrían surgido ya dos grupos de visiones escatológicas claramente diferenciadas: unas, solares-celestes, y otras, osirianas-terrestres, opuestas entre sí en un principio y participadas por ámbitos sociales diferentes. De tal manera que, a partir de esta diferenciación, el conjunto de ideas y prácticas funerarias del Egipto primitivo pudo haberse manifestado bajo los símbolos de una u otra ideología.⁸⁴ Así, si en tiempos prehistóricos los egipcios pudieron creer que los muertos sobrevivían, quizás como sombras, en sus tumbas o en la lúgubre morada de Occidente; muy pronto, con las primeras dinastías se desarrollaron ideas más acordes a la dignidad del faraón, como hijo de dios, otorgándole la supervivencia en el reino de los cielos y junto a las estrellas, a través del sol. No hay que olvidar que la instrumentalización política de la divinidad celeste, junto al faraón-Horus, terminó convirtiendo al sol en la materialización del poder y la soberanía real en el universo con todas sus prerrogativas.⁸⁵

Estas dos escatologías, la solar y la osiriana, de orígenes claramente diferenciados, dieron satisfacción, sin duda, a dos núcleos sociales perfectamente separados: la teología estatal y el destino de ultratumba del faraón, como hijo de dios, se habría fundamentado en las creencias solares, mientras las expectativas y los anhelos populares de superación de la muerte habrían encontrado cobijo y misericordia, según Breasted,⁸⁶ en la ideología humanitaria del dios asesinado por su hermano Seth. Pero no hay que olvidar que el soberano, o faraón, era un ser divino en cuanto hijo de dios (Horus) y era asimismo un hombre igual que todos los demás. Por lo que muchos siglos antes de que se popularizara y generalizara la vida de ultratumba como justificación y glorificación de la población del valle del Nilo, la figura del monarca habría integrado elementos de ambas escatologías: la luz del dios Ra, como deidad entronizada en la tierra, y el poder salvífico de Osiris, como padre de Horus, con el que necesariamente se identificaba y era consustancial.

Nos encontraríamos ante un fenómeno (la resurrección), en unos primeros tiempos, exclusivamente referido al soberano, que habría evolucionado de manera imperceptible y muy lentamente: desde el tratamiento ritual de la inmortalidad del monarca a la de ciertos individuos poderosos; acelerando sin duda su expansión en periodos de anarquía, en los que se habrían extendido los ritos de paso desde las elites sacerdotales y de poder político a sectores económicamente importantes de la sociedad civil. Así, hasta generalizarse el ritual de la muerte y la resurrección entre toda la población, según Eliade, en los comienzos del Imperio Nuevo (1550-1070): «La originalidad de la teología del Imperio Nuevo —según este autor— consistiría, por una parte, en el postulado del doble proceso de «osirianización» de Ra y de solarización de Osiris, y, por otra, en la convicción de que este doble proceso revelaba la significación secreta de la existencia humana, y más concretamente la complementariedad de la vida y de la muerte».⁸⁷ Pero fue mucho tiempo antes, en la figura del faraón muerto, donde se había consumado la identificación de ambas divinidades, cuya eficacia salvífica terminaría haciéndose extensiva, a través de este proceso de cambio, a toda la población.

⁸⁴ M. Ángel Molinero Polo. *Realeza y concepción del universo en los textos de las pirámides*. UCM, Madrid, 1998. p. 276. Basado en el punto de vista de James H. Breasted. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. 1912.

⁸⁵ M. A. Molinero. Op. Cit. 275.

⁸⁶ Op. Cit. 277.

⁸⁷ M. Eliade. *Historia*. I. 154.