



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

“Del poder de la magia, a la magia del poder: Textos y figuras de execración en el Antiguo Egipto”

Trabajo final de grado

Alexander Avellán Barros

Tutora: Núria Torras Benezet

Universidad de Barcelona
Grado de Historia del Arte
Facultad de Geografía e Historia
Curso 2024-2025



Resumen:

Este trabajo explora los ritos de execración en el Antiguo Egipto como un conjunto de prácticas mágico-religiosas empleadas para neutralizar de manera simbólica a los enemigos del Estado y preservar el orden cósmico. La investigación aborda su origen en el Reino Antiguo, así como su desarrollo y estandarización en el Reino Medio. A través del estudio de fuentes arqueológicas, como el depósito de Mirgissa, se examina cómo la práctica ritual combinaba elementos como la escritura, la iconografía y la violencia ritual sobre distintos soportes, con el objetivo de reforzar su función apotropaica y contribuir a la preservación del poder faraónico. Asimismo, se exploran las dimensiones simbólicas de los objetos empleados, sus componentes y la estrecha relación entre magia y religión.

Palabras Clave:

Las principales palabras clave que se destacan en el presente trabajo son las siguientes: *Antiguo Egipto, rito de execración, poder faraónico, Maat, prerrogativas reales, creencias religiosas, magia y orden cósmico*. Estos términos delimitan el marco conceptual del trabajo y reflejan la temática que se pretende abordar.

Contribución del TFG a la consecución de los objetivos de Desarrollo sostenible:

La investigación desarrollada contribuye a la consecución del ODS (4) Educación de calidad. De este modo, el presente trabajo sobre los ritos de execración y su función en la afirmación del poder faraónico puede favorecer la adquisición de competencias en el análisis histórico y en la interpretación crítica de las fuentes. Asimismo, facilita la comprensión de los procesos culturales en las sociedades de la antigüedad, concretamente en el Antiguo Egipto. Además, el empleo y recopilación de bibliografía académica y la elaboración objetiva de los temas tratados promueven la accesibilidad a conocimientos especializados que puedan ser utilizados en ámbitos educativos y de divulgación. Del mismo modo, se pretende el fomento riguroso y de calidad en el estudio historiográfico, que valore el patrimonio cultural y el pensamiento crítico dentro del ámbito de las ciencias sociales y humanísticas.



Agradecimientos:

Quisiera expresar mi más sincero agradecimiento, en primer lugar, a Núria Torras Benezet por su guía y orientación a lo largo de este trabajo. Muy especialmente, por su pasión por la enseñanza y por la materia, que han sido una fuente constante de inspiración desde el primer año de carrera.

Del mismo modo, agradezco a los múltiples profesores que me han acompañado durante estos cuatro años y que han sabido contagiarme el interés por la historiografía y el arte. Han sido verdaderos referentes por su manera tan emotiva y comprometida de enseñar. Por ello, quiero dar las gracias a Joan Mollet Petit, Marta Fernández Lahosa, Anna Vallugera, María Adell Carmona, Juan Antonio Olañeta Molina, Núria Peist, Michaela Rosso, Alba Barceló Plana, Irena Gras Valero, Yago Alcover y Jaume Radigales. Todos ellos han sido una fuente de inspiración, no solo por transmitir con pasión el conocimiento, sino por representar el modelo de profesor que aspiro a ser.

También quiero dar las gracias a mis compañeros, quienes han sido parte esencial de esta etapa. En especial, a Sergio Gámez y Anna Pérez, por su cercanía y complicidad a lo largo del camino. Y una mención especial para quienes, aunque no continuaron la carrera, han sido impulso y motivación para seguir adelante, como Helena Espona y Carlos Calzada.

Agradezco de corazón a mis amigos de siempre, quienes me han acompañado incluso antes de empezar la universidad. En especial, a Marta Huertas, quien me animó a seguir mis pasiones y a tomar decisiones valientes. De no ser por ella, hoy este no sería un TFG de Humanidades, sino de Ciencias de la Salud. Le debo haber sabido orientarme en momentos de incertidumbre. También agradezco profundamente a Leonar, Ignacio y Sara, por su constante interés y su apoyo incondicional.

De forma muy especial, agradezco a Vladislav Kokhan, por haber estado a mi lado durante todo el proceso de redacción de este trabajo. Por ser refugio y sostén en los momentos de mayor exigencia, y por ofrecer siempre calma, afecto y comprensión.

Por último, y de forma más profunda, agradezco a mi madre. Aunque no siempre nos hayamos entendido, ha sido la persona que más ha confiado en mí y en mis capacidades. Su apoyo incondicional, amor y generosidad han sido absolutos. Ha sido un ejemplo de constancia y fe, que me han impulsado a seguir adelante.



Índice:

1. Introducción.....	5
1.1. Elección del tema y objetivos del trabajo.....	5
1.2. Metodología.....	5
1.3. Estructura.....	6
2. Estado de la cuestión.....	8
3. Historiografía del concepto de magia.....	10
3.1. Diferenciación de la magia por similitud y por contacto.....	13
3.2. El concepto de heka para los antiguos egipcios.....	14
3.3. Características generales del rito de execración.....	16
4. Elementos y diversos soportes empleados en rituales de execración.....	17
5. Origen y desarrollo del rito de execración.....	19
5.1. Iconografía de las figuras y su pervivencia, del Reino Antiguo al Reino Medio.....	21
5.2. Análisis y desarrollo del rito.....	22
6. Objetivo sustancial del rito de execración y aplicaciones de carácter público.....	25
7. Depósito de Mirgissa.....	26
7.1. Componentes del rito de execración en Mirgissa.....	28
7.2. Simbolismo de los elementos empleados en el ritual.....	31
7.3. Dimensión mágica y social del rito.....	33
8. Rito de execración y poder Faraónico.....	34
8.1. Poder faraónico - figura y obligación.....	34
8.2. Relación del poder faraónico con el interés público del rito.....	37
9. Conclusión.....	39
10. Bibliografía y Webgrafía.....	40
Listado de Figuras.....	42
11. Anexos.....	43



1. Introducción

La presente investigación pretende abordar el estudio de los ritos de execración en el Antiguo Egipto, siendo un conjunto de prácticas mágicas mediante las cuales se buscaba la anulación simbólica de quien era víctima del ritual. Surgió como una práctica estatal que buscaba la neutralización de enemigos potenciales que pudieran perturbar el orden cósmico y político. Con su progresión hacia el Reino Medio, se desarrolló y se sistematizó, expandiendo su desempeño y uso hacia el ámbito privado.

1.1. Elección del tema y objetivos del trabajo

La elección del tema se justifica por su relevancia en el entendimiento de la mentalidad egipcia antigua y de las dinámicas de poder y de afirmación política en el Egipto faraónico, además de su valor arqueológico e historiográfico debido a los múltiples registros que se conservan y que se prolongaron desde época del Reino Antiguo hasta época grecorromana. La ejecución del ritual de execración no fue un fenómeno aislado. Se constituyó como un testimonio que fue fuertemente explotado, donde la interacción entre religión, ideología estatal y ritual se integraron de manera conjunta para posibilitar y materializar el papel fundamental del faraón como garantizador del orden frente al caos. Con la presente investigación se persigue el análisis de las funciones simbólicas, políticas y religiosas que existen detrás de la realización de los ritos de execración, a la vez que se busca comprender su papel como herramienta de propaganda para la afirmación del poder real y su aplicación en la esfera pública. Asimismo, se pretende mostrar al faraón como figura que encarna lo terrenal y lo divino, y su participación en la ejecución de los rituales que reafirman su propia autoridad.

1.2. Metodología

La metodología empleada en el presente estudio es mayormente de carácter cualitativo, histórico y hermenéutico, centrandó su enfoque en la interpretación crítica y contextual de los textos y vestigios materiales. En este sentido, el análisis documental se complementa con una lectura comparativa de las fuentes.

La investigación se ha desarrollado en tres etapas principales. En primer lugar, se realizó la búsqueda de bibliografía académica sobre los ritos de execración y el poder



faraónico, recopilando un corpus bibliográfico compuesto por manuales, artículos científicos, capítulos de libros y literatura divulgativa especializada. Esta fase permitió establecer el marco teórico del trabajo y delimitar las líneas de análisis fundamentales. Posteriormente, se llevó a cabo un análisis textual y simbólico de las fuentes previamente recopiladas, tanto primarias como secundarias. Entre ellas se incluyen testimonios arqueológicos y objetos rituales documentados en excavaciones, como los depósitos de Mirgissa. Estas evidencias han sido ampliamente estudiadas y publicadas en catálogos de museos, recursos digitales especializados y publicaciones académicas, tales como la UCLA Encyclopedia of Egyptology y el repositorio del Museo del Louvre.

Finalmente, se procedió a la sistematización y elaboración del discurso propio de la investigación, centrado en la dimensión mágica, la finalidad político-ideológica y el uso propagandístico de los ritos de execración, en relación con la figura del faraón como aglutinador del poder político y religioso. Asimismo, se prestó especial atención a la contextualización histórica del rito, su evolución y su dimensión simbólica desde una perspectiva interdisciplinaria que integra la historia, la arqueología y la antropología simbólica. Además de las fuentes escritas, se han incorporado materiales gráficos, como fotografías extraídas de repositorios digitales, añadidas en los anexos como apoyo visual a las prácticas analizadas.

Las distintas fases metodológicas han permitido desarrollar un análisis riguroso y fundamentado que no se limita a la descripción del rito, sino que profundiza en su papel estructurante en la configuración del poder faraónico, así como en las interrelaciones entre religión, magia y Estado en el Antiguo Egipto.

1.3. Estructura

El trabajo se articula en torno a un análisis progresivo del rito de execración como manifestación de la ideología faraónica y del pensamiento mágico-religioso en el Antiguo Egipto. Se propone responder a las necesidades de comprender no solo la funcionalidad del rito, sino también su conexión dentro del sistema de creencias y estructuras de poder.

En primer lugar, se presenta una contextualización histórica del rito, a través de su origen, evolución y estandarización a lo largo del Reino Antiguo y el Reino Medio, con la voluntad de situarlo en un espacio temporal y geográfico. A continuación, se aborda la



finalidad sustancial del rito de execración, entendido no solo desde su eficacia mágica, sino también como un mecanismo ritual para el mantenimiento del orden cósmico y la neutralización simbólica del desorden, principios fundamentales en la visión egipcia. Se profundiza en los elementos materiales empleados, como las vasijas y figurillas, para comprender su carga simbólica, así como la práctica de destrucción y disposición ritual que activa su poder apotropaico. Posteriormente, el análisis se orienta hacia el papel central del faraón como mediador entre la humanidad y los dioses, siendo una figura clave en la ejecución de los rituales. Se estudia su relación con el rito y la afirmación del poder real, así como su dimensión pública, entendida como expresión de su autoridad y su rol dentro del cuerpo social.

Finalmente, se exploran las posibles conexiones entre la magia estatal y la magia privada, destacando elementos en común y las diferencias conceptuales y técnicas, que demuestran la permeabilidad entre la esfera oficial y la privada dentro del marco de las creencias religiosas. Se concluye con una síntesis de los resultados y la propuesta de nuevas vías de investigación que permitan seguir profundizando en la comprensión del rito, tanto en su evolución como en su alcance simbólico y social.



2. Estado de la cuestión

El estudio de la magia y de los ritos de execración en el Antiguo Egipto constituye un campo de investigación consolidado que ha suscitado la mirada y el interés de múltiples áreas disciplinarias, como la historiografía y la antropología, las cuales han aportado su visión desde perspectivas diversas. El camino no ha resultado sencillo, debido a las dificultades del propio proceso y a los prejuicios heredados de las tradiciones grecorromanas y judeocristianas, que han marcado históricamente el plano de la magia, contaminándolo de superstición y blasfemia. La superación de las interpretaciones reduccionistas ha sido uno de los objetivos principales que ha orientado la línea de investigación moderna, más centrada en comprender la función de la magia y su inserción en la cosmovisión egipcia (Torras-Benezet, 2011).

Uno de los pioneros en sentar las bases de esta nueva línea de investigación fue Frazer, quien introdujo nuevas perspectivas en la comprensión y la variedad de la magia empleada por los egipcios. Estas categorías se han mantenido y reafirmado como referentes analíticos para estudiar las prácticas mágicas (Frazer, 1910). Posteriormente fueron revisadas por Malinowski, quien subrayó el papel pragmático de la magia como recurso social (Malinowski, 1948), para luego confluir con la visión de Evans-Pritchard sobre la imposibilidad de hacer una distinción entre magia y religión (Evans-Pritchard, 1937). El avance y la difusión de estas nuevas visiones permitieron superar el entendimiento mal formulado de la magia y refundar la interpretación de *heka* como fuerza consustancial en la práctica religiosa y mágica. En el ámbito de la práctica mágica en el Antiguo Egipto, Robert K. Ritner se ha posicionado como uno de los investigadores más influyentes. Su obra *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* constituye una síntesis exhaustiva sobre la naturaleza y los diversos usos de la magia. Se trata de una de las grandes aportaciones y aproximaciones no solo a la comprensión de la magia, sino también a su lectura simbólica, junto al análisis de los diversos significados que cada componente podía contener (Ritner 1993). Estudios más concretos, como el de Kerry Muhlestein, han indagado en el progresivo desarrollo de los ritos de execración. Abarcan desde las primeras menciones del rito hasta su sistematización y su desempeño como una práctica institucionalizada por el organismo estatal (Muhlestein, 2008).

La dimensión simbólica y material del ritual también ha sido objeto de estudio para investigadores como Emmanuel Jambon, quien ha remarcado la relevancia de los diversos soportes empleados. En particular, centró su análisis en el depósito de Mirgissa, donde realiza



una lectura detallada de los distintos niveles estratigráficos encontrados. Por su parte, Ritner enfatiza en su estudio sobre Mirgissa las lecturas simbólicas que pudieron formar parte de este proyecto estatal (Jambon, 2010, p. 10). El yacimiento de Mirgissa ofreció una reconstrucción precisa de la práctica ritual y de sus diferentes fases. Presentó técnicas y soportes variados que aglutinaron una manifestación masiva de actividad mágica y del poder central.

Dentro de este marco, es fundamental mencionar la obra de Yvan Koenig, considerado uno de los grandes especialistas en los textos de execración, a partir de su publicación *Les textes d'exécration de Mirgissa*. Koenig ofrece una edición crítica y un análisis exhaustivo del conjunto de inscripciones halladas en Mirgissa. Su trabajo se constituye como una base sólida para la comprensión de las fórmulas, los topónimos y las estrategias de identificación del enemigo que subyacen en los ritos de execración (Koenig, 1990). También destaca la contribución de J. F. Borghouts, autor de *Ancient Egyptian Magical Texts*, quien realiza una compilación y análisis de múltiples textos mágicos que comparten estructuras técnicas y conceptuales con los ritos de execración. Su obra ha sido esencial para establecer una tipología textual y para comprender la magia como una práctica integrada en la religión y en el ejercicio del poder (Borghouts, 1978).

Desde el enfoque iconográfico, Katharina Streit ha vinculado los motivos del prisionero atado y los listados de nombres con estrategias de control político. También ha analizado la transgresión del soporte bidimensional hacia la propia ejecución del rito de execración. En este sentido, su estudio de los topónimos recogidos en los textos de execración ha permitido comprender el interés político estatal hacia los territorios del Levante meridional, constituyendo un repertorio de conocimiento geopolítico preciso (Streit, 2017).

Otras investigaciones, como las de Agustín Saade y Pablo Martín Rosell, han aportado un análisis de la naturaleza sacra de la figura del faraón, no solo como un monarca, sino como un intermediario y manifestación de lo divino en el mundo terrenal (Rosell, 2014). Resultan de especial interés para comprender las obligaciones y las necesidades de afirmación del poder faraónico, donde las prácticas mágicas, en especial el rito de execración, se emplearon casi de manera sistemática como instrumentos de defensa simbólica y de expresión pública de la autoridad real (Saade, 2011).

En conclusión, la historiografía ha pasado en el último siglo de mantener una visión reduccionista de la magia a desarrollar un enfoque integral de carácter social, político y



religioso. Por ello, las investigaciones más recientes han constatado la doble funcionalidad de los ritos de execración, destacando su dimensión apotropaica, orientada a la protección del Estado y del individuo frente a enemigos potenciales, y, por otro lado, su valor propagandístico y afirmador como herramienta de poder. Así, la presente vía de investigación se inscribe en la línea interpretativa de la práctica mágica y en la voluntad de profundizar en los ritos de execración como prácticas complejas que tuvieron una gran repercusión en la sociedad del Antiguo Egipto, permitiendo comprender no solo la religiosidad egipcia, sino también la construcción simbólica del poder y su proyección en la esfera pública (Rosell, 2014).



3. Historiografía del concepto de magia

En el momento de determinar una definición apta para el concepto de la magia en el Antiguo Egipto, se ha de realizar un alejamiento y una introspección del pensamiento propio, abandonando las concepciones y criterios actuales, dado que se presenta antes la inverosímil tarea de reconstrucción del pasado, y que es totalmente aliena a la fundamentación occidental, heredera de la tradición grecorromana y la religión cristiana, o en términos generales de las religiones de libro, incluyendo sus tres ramas más dominantes con el judaísmo, cristianismo e islamismo. En los estudios realizados hasta la fecha sobre la definición de magia-*heka* se puede destacar que al referirse a una civilización alejada de la era actual, hay una alteración de conceptos y valores, ligados a su interpretación en función del estudios sociológicos que se pueden extraer de la propia cultura, como lo es la ejemplificación del antiguo Egipto en las épocas faraónicas o para indagar y estrechar el foco, podemos referirnos a la época del Reino Antiguo y Reino Medio, que serán las épocas a las que se harán referencia (Torras-Benezet, 2011, p. 37).

Lo primero que se destaca a la hora de realizar una definición de la magia-*heka*, es el valor redundante y negativo que se ha visto recogido en su significante, este valor se ve potenciado por las ramas de la religión y de la medicina, que han relegado a un segundo plano la magia cargándola de pseudo significados y reprimiéndole relevancia, con tal de establecer una hegemonía dominante entre lo tangible y la espiritualidad. Ambas ramas propias de la era actual han denigrado y creado un aura de farsa en torno al concepto de la magia. Dicha visión negativa se ha visto arrastrada hasta nuestro tiempo y en incontables ocasiones se ha visto perseguida por ir en contra de las conciencias y éticas del poder establecido. La visión occidental de este fenómeno ha categorizado a la magia de blasfemia y de no pertenecer al orden natural de las cosas, estas interpretaciones de la magia son propias del pensamiento hegemónico de nuestra sociedad, y a su vez han sido durante décadas el mayor enemigo de la sistematización en el intento de crear una definición de magia en el antiguo Egipto. Esto es debido a un pensamiento de dualidades que ha arraigado en nuestras mentes, impidiendo interpelar en la separación de los prejuicios y en la desconstrucción del propio término de magia. La atomización y el abandono es el primer paso para poder hacer una lectura óptima sin intentar caer en construcciones propias, la cultura egipcia se basa en un modelo de cultural muy distante al que conocemos hoy en día, dicha distanciación nos podría hacer pensar que la magia



podría tener una relevancia o conceptos diferentes a los que prestamos hoy (Ritner, 1993, pp. 67-72).

La canalización y desarrollo de una definición de magia ha arrastrado consigo a generaciones de antropólogos en busca de una definición que no suscite al debate y pueda ser concebida como una definición correcta de lo que podemos entender como “magia”. Una de estas teorías antropológicas y de las que mayor peso obtuvieron fue la teorizada por Sir James G. Frazer, este plantea una polaridad entre la magia y la religión basándose en las actitudes que presentan los practicantes a la hora de relacionarse con las deidades, estas relaciones o peticiones de intervención divina se realizan mediante la amenaza, muy alejadas del carácter de plegaria y rezos propias de la religión occidental. La premisa más relevante de la teorización de Frazer (Frazer, 1910, p. 220) es la identificación de la magia como parte de la naturaleza, dividiendo esta naturaleza simpática en dos ramas o distinciones claras: la homeopática o similitud y la contagiosa (Frazer, 1910, p. 220).

El siguiente paso en la construcción de una definición de magia, se encuentra en manos de B. Malinowski (Malinowski, 1948, p. 51), quien en contraposición de la “teoría Frazeriana” introduce en su obra *Magic, Science and Religion and Other Essays*, una revisión entre la separación de la magia y la religión, abogando por una magia ubicada en el factor humano y no siendo propio de la naturaleza. La escasa limitación e irregularidades a la hora de construir una definición clara, tanto en las teorías de Frazer, como en las revisiones de Malinowski (Malinowski, 1948, p.51), suscitan lagunas en las distinciones de la aplicación práctica de la magia en torno a otras civilizaciones o culturas, es por ello que como respuestas a estas deficiencias surge una nueva teorización fundamental sobre el papel de la magia (Malinowski, 1948, p.51). Según E. E. Evans Pritchard (Evans-Pritchard, 1937, pp. 8-12) desarrolla una teoría relevante, donde alza el papel de la magia y no crea una distinción de esta respecto a otras ramas, sino que fusiona la magia junto a la religión, otorgándoles un valor propio dentro de la individualidad de la sociedad egipcia, diseñando así una personalidad y vocabulario propio pensado para una cultura en específico. Este nuevo pensamiento basado en la comprensión objetiva de la individualidad de las culturas permitió el avance hacia una separación de terminologías vinculadas a la magia. Paralelamente se dan las primeras separaciones del pensamiento de la “brujería”, como una concepción negativa, que se asociaba a la imagen de quien realiza la práctica. En contraposición se ubica la “hechicería” con la



mecánica consciente de la implementación y realización de hechizo o ritos, como mecanismos para producir una magia «ilícita e inmoral» (Evas-Pritchard, 1937, pp. 8-12).

El próximo avance introducido y suscitado es de M. Douglas (Douglas, 1970, pp. 16-18), quien rechaza en cierta medida la continuidad del pensamiento predominante y de la terminología empleada, negando así el concepto de la magia “negativa” ligado al cuerpo del mago, defendiendo esta idea como errónea y ficticia, no aboga por el pensamiento de una magia vinculada a lo malvado, aunque no descarta un desempeño y uso hostil de la magia en la cultura egipcia, pero tampoco deja de lado el factor de un desempeño de la magia con funciones más variadas, no limitada a la una única visión simplista que se categoriza en pensamientos prejuiciosos a la comprensión de la magia (Douglas, 1970, pp. 16-18). Abandonando la visión totalitaria de lo ilícito, David Aune (Aune, 1980, p. 15) ubica la magia bajo el foco del estudio y de la vinculación social, independientemente de los estatus establecidos en la sociedad, de manera que hace una lectura en relación a la transversalidad social en contraposición a la magia, interpelando a su uso universal y propio del comportamiento de los individuos, formando parte de la cotidianeidad indiferentemente de la estratificación social en la que se ubique, afirmando el papel de la legalidad de la magia y su uso tanto público como privado (Aune, 1980, p. 15). Con esta nueva aportación se contempla una visión más amplia y alejada a la estigmatización, y se abandona la connotación adversa con la que se había categorizado al significante de magia, se clarifica la comprensión y su vinculación a la religión, demostrando el valor vinculante entre ambas. En el Antiguo Egipto no se puede hacer referencia a la religión sin la absorción o inclusión del concepto de la magia en esta, estas ideas son comprendidas y justificadas por la coexistencia de los ritos mágicos y de textos religiosos, esta dualidad dentro de un mismo espacio, sobre todo en época del Reino Antiguo, y que aportan una lectura ligada a un mismo origen o por lo menos a una misma línea de comprensión (Ritner, 1993, pp. 67-72).

El concepto de magia va estrechamente ligado a la religión, esta analogía y similitud las ubica en un mismo plano, la comprensión de una dualidad, que ratifica la significancia de la magia y su aplicación e implementación con la religión. Dicha idea se ve reforzada con el estudio religioso de las deidades, donde se ubica la propia figura de *Heka*, como una entidad del panteísmo egipcio, que corresponde a la personificación de la propia magia, como figura potenciadora y de fuerza, que vinculada al habla y a la creación permite el desarrollo del fenómeno mágico (Ritner, 1993, pp. 67-72).



3.1. Diferenciación de la magia por similitud y por contacto

A partir de la “*teoría Frazeriana*”, desarrollada por Sir James G. Frazer, se puede dilucidar la extracción de una idea clara que haga comprensible el uso e implicación de la magia en el Antiguo Egipto, basada en las relaciones establecidas entre los individuos y las deidades, facilitando así la labor de entendimiento del imaginario egipcio (Frazer, 1910, p. 220).

Esta relación nace de la búsqueda del individuo por influir o modificar el entorno en el que se halla. Se busca la alteración de la gravedad de las situaciones y la corrección de sucesos o incluso la prevención de estos, alterando así la providencia y sus repercusiones. Esta huida o modificación del devenir viene ligada a la interpelación y a la implicación de los dioses por medio de conjuras y amenazas hacia estos, que pueden ir desde la catástrofe cosmológica del orden natural, contrayendo así el fin del mundo a actos de sacrilegio en contra del culto y de la devoción; estas amenazas buscan la atención de las divinidades y les incitan a tomar partido, asegurando así el éxito. La realización de estas prácticas va ligadas también a la asimilación de la relación del hombre con la divinidad, como un vínculo de conexión y de asimilación de las características divinas por parte del mortal, que asume este papel para poder ejecutar de manera adecuada el rito que se pretende realizar, y dicha consustancialidad queda limitada a un grupo limitado de especialistas alfabetizados que han sido inculcados en este arte, dentro de este aprendizaje de igual manera hay quienes poseen un mayor dominio y por ende un mayor uso de la fuerza motora de la magia (Arroyo de la Fuente, 2009, pp. 63-72).

La magia simpatética es aquella que se realiza por medio de la estrecha relación de dos cosas, que quedan vinculadas por la intercesión de una fuerza oculta, dentro de esta fuerza o motor mágico se encuentran dos diferenciaciones en cuanto a la forma de vinculación. La primera de ellas es la magia por similitud donde se ubica la relación por medio de la suscitación o de la semblanza, el parentesco que ambas comparten crea una relación que las une y las hace susceptibles a los efectos que puedan padecer o puedan asimilar, ambas pasan a estar ligadas y compartir un mismo destino por su relación de similitud. Dentro de la ejemplificación de esta vinculación por similitud un factor relevante es el empleo del nombre, dado que este es considerado como una de las partes que compone la esencia de la persona, esta vinculación del nombre con la persona y sus efectos la hace susceptible al empleo de la magia por similitud, dado que está directamente vinculada al ser (Torras-Benezet, 2011, p. 37).



Recurso de la aplicación de este tipo de magia es la *damnatio memoriae*, como fenómeno de la aplicación y de la eliminación de la existencia por medio de la destrucción y eliminación de los registros del nombre, figuras de poder como Hatshepshut o Akhenaton fueron víctimas de este rito (véase Figura 1). Las propias divinidades se vieron afectadas durante la reforma Atoniana en la dinastía XVIII durante el Reino Nuevo a manos de Akenaton, limitando el culto a Aton el dios del disco solar. Entonces, dioses como Amon-Ra o Mut, fueron víctimas del rito con la eliminación de sus nombres, la prohibición de su culto junto al cierre y destrucción de sus templos.

La segunda es la magia por contacto o magia contaminante, Frazer (Frazer, 1910, p. 220) establece que 2 cosas que han estado en contacto por un momento determinado continúan manteniendo un estado de relación y de actuación sobre la otra después de la pérdida del contacto (Frazer, 1910, p. 220). La aplicación de esta magia busca la curación o el perjuicio, mediante la utilización de objetos personales o bien restos orgánicos de quien se pretende someter al rito. La aplicación de este rito es de igual susceptibilidad para hombres y divinidades, ejemplificación de esta, es la picadura de serpiente que somete Isis a Ra, por el empleo de la saliva de Ra, esta le somete a un terrible dolor al dios, con el objetivo de obtener el nombre completo de Ra y así imbuirse de su poder mágico ligado a la esencia de su ser, que es su nombre. La aplicación del rito a materia que haya estado en contacto, pertenezca o haya pertenecido, fundamenta este principio de contacto y establece la relación por la cual se hace vulnerable y susceptible al rito o magia contaminante (Arroyo de la Fuente, 2009, pp. 63-72).

3.2.El concepto de *heka* para los antiguos egipcios

Traspasada la barrera de la concepción moderna sobre cómo entender la magia en el antiguo Egipto, es relevante focalizar esta visión en cómo era comprendida la propia magia por los egipcios. Este ejercicio busca la proximidad y el abordaje de este amplio concepto, que estaba presente e impregna todas las clases sociales a la vez que se mantenía estrechamente vinculada con la religión.

Para los egipcios la magia era comprendida y entendida como un concepto muy amplio al que denominaban *heka*, este estaba relacionado con los orígenes de la propia creación y por ende con el propio ser creador. *Heka* se ubica entre las primeras creaciones, por no decir la primera creación del dios Sol, al ser la personificación de la propia magia puede ser abordada

como una extensión de la continuidad del proceso creativo y creador, dado que sin *heka*, no sería posible la realización de ninguna acción de carácter mágico (Geraldine, 2025, pp. 21-33). *Heka* al ser una fuerza no es blanca ni negra, es un medio o una red que envuelve a todos los seres y es de carácter neutro, los efectos dependían de la finalidad para la cual se emplea (Torras-Benezet, 2011, p. 37). Esta conecta y engloba a todas y cada una de las divinidades mayores y menores, demonios, seres sobrenaturales... hasta los propios reyes, cada uno tenía en su interior su propio *heka*, que les permitía interceder a voluntad, esta participación del fenómeno mágico y sus acciones eran posibles dado que *heka* es la fuerza detrás de ellas, y quien convierte estas acciones en actos plausibles dentro de una red de poder. De igual forma, en los textos de los ataúdes, se hace referencia a *heka* como una sustancia que podía ser ingerida y consumida, la cual se transformaba en conocimiento pudiendo ser usado como protección o arma, la absorción de *heka* se entendía como un desarrollo y enriquecimiento del poder mágico interno. La representación iconográfica puede variar, en algunos casos es representado como un hombre y en otras como un niño, luciendo un tocado en forma de estandarte con una rana y sujetando dos serpientes con sus manos (véase Figura 2), estos animales estuvieron relacionados estrechamente con la magia a través de su papel en la creación (Arroyo de la Fuente, 2009, p. 64). La deidad que mayor *heka* poseía era el dios Thot, al que se considera inventor de las fórmulas mágicas y la escritura, además de ser el patrón de los escribas, este estaba especialmente vinculado a la escritura jeroglífica a la que denominaban “las palabras divinas”, no había una distinción entre este tipo de escritura y la realidad, siendo esto un motor creador y es por ello se la considera como una poderosa divinidad imbuida de un gran *heka* (Arroyo de la Fuente, 2009, pp. 63-72).

El ser está compuesto de diversas partes, una de estas es el *ba* como una manifestación de la capacidad de movimiento y constituye uno de los elementos necesarios para estar completo, *Heka* es descrita, en el Libro de la vaca celeste, como el *ba* del dios Sol, reforzando la idea de su gran relevancia y de su estrecha vinculación con el demiurgo. En el origen de la cosmogonía egipcia Ra establece el orden sobre el caos, este orden divino tiene de personificación a la diosa *Maat* (véase Figura 3), y engloba los conceptos de justicia, verdad y armonía, era considerado el alimento de los dioses, y se suele representar junto a ellos como ofrenda. Vinculado a la idea de orden se consideraba a *heka* como una de las fuerzas que mantenía unido el universo y daba la vida, siendo capaz de activar la energía vital de cada ser. En los objetos también se podía encontrar de manera intrínseca *heka*, siendo una herramienta



óptima en el uso de rituales facilitando la labor del mago, ya fuera como elemento potenciador o protector. Material y color eran factores de relevancia y podían influir de manera directa, potenciando la capacidad mágica del objeto (Geraldine, 2025, pp 21-33).

El uso de la magia no quedaba limitado a un grupo social, sino que era un fenómeno del que participaban todas las capas de la estratigrafía social, con una relevancia pública, pero también privada, esto nos permite ver reflejado los intereses no solo políticos, sino también intrínsecos de la sociedad, aportando luz a las preocupaciones que tenían los antiguos egipcios. Era considerada un regalo del dios Sol a la humanidad, como un arma para combatir el desorden que irrumpe en el cosmos maatizado, y así poder contrarrestar las fuerzas enemigas y mantener el orden divino instaurado por el demiurgo. A pesar de que *Heka* era una divinidad muy cercana al demiurgo, no tenía un culto desarrollado, ni tenía templos dedicados exclusivamente a él, aunque sí poseía un sacerdocio (Torras-Benezet, 2011, p. 37).

3.3. Características generales del rito de execración

El carácter mágico del rito viene dado en medida por la destreza y el control que ejerce quien realiza el rito, este requería una formación y técnica precisa, no solo por el habla, sino también por la escritura, la figura más relevante es la propia divinidad de la escritura, el dios Thot, a quien se resalta como “Excelente en magia”. La aplicación del rito es un fenómeno dual, en la cual interceden dos partes claramente diferenciadas, la primera es el rito oral que corresponde a la parte hablada del rito, basándose en la recitación de los textos o hechizos. La segunda parte corresponde al rito manual y son los pasos que se han de realizar para el éxito del rito, y puede estar vinculada a la parte del rito oral, siendo la pronunciación de la propia fórmula simultánea a la ejecución del rito manual (Torras-Benezet, 2011, p.37). Las fórmulas mágicas pueden ser adaptadas según la necesidad del caso al que se pretenda dar solución, esta reformulación es dada por el mago que es conocedor del ritual. Dentro de estas dos partes es posible la inclusión de un elemento, como lo sería una figura intermediaria que serviría de agente ejecutor, para facilitar o asegurar el éxito en el rito, esta podría ser una pieza de carácter mágico que facilita la interpelación del poder divino y su intervención (Arroyo de la Fuente, 2009, pp. 63-72).

El ritual de execración es un tipo concreto de ritual mágico, ligado a la magia por similitud, esta relación viene dada por el carácter de ejemplificar en dimensiones reducidas y



de manera limitada, a la persona (o personas) a quien se pretende realizar este rito. Es un rito de embrujo que se realiza mayormente desde las esferas públicas en época del Reino Antiguo, y que tendría una mayor difusión a ámbitos privados en época del Reino Medio (Torras-Benezet, 2011, p. 37). Los mayores registros que se tiene responden a funciones de estado y templos, estos buscaban mantener el orden, y así evitar la perturbación natural del equilibrio cósmico, dado que la figura regente del faraón es la máxima autoridad religiosa (al menos en época del Reino Antiguo) y el continuador del reinado de Horus, siendo la reencarnación de la deidad. Los enemigos del faraón son a su vez, enemigos de los dioses en consecuencia, por intentar perturbar la hegemonía del orden natural, el cual tanto el faraón como Ra deben mantener. Este ritual de embrujo responde a las necesidades políticas y religiosas de manera que su aplicación contra los enemigos de territorios como el Líbano o Asia, son formas de prevención o de neutralización, esta vinculación por similitud busca representar a quienes pretenden alterar el orden. Para reforzar este ritual se implementa a la figura, el nombre de la persona a la que se quiere neutralizar o erradicar, dado que el nombre, actúa como un elemento vinculante con la persona, y en este caso con la propia esencia del ser, su adición facilita la vinculación con la figura de execración (Arroyo de la Fuente, 2009, pp. 63-72).

4. Elementos y diversos soportes empleados en rituales de execración

La práctica del ritual mágico, tanto de los textos como de las figuras de execración, requiere una serie de elementos y soportes físicos para la correcta realización del rito. La voluntad del ritual y de las representaciones de las figuras de execración responden a la intencionalidad de sustituir al individuo o de ligar el objetivo con el soporte donde se realizará la práctica mágica. Estas nuevas representaciones simbólicas que sustituyen al objetivo estaban conformadas por diversos tipos de soportes, donde, en lenguaje hierático, se escribían los nombres de quienes se pretendía neutralizar. El objetivo podía ser desde personas individuales que fueran enemigos del Estado, etnias o pueblos que se consideraban hostiles y que amenazaban el poder y el orden mantenido por la figura del faraón.

Una de las formas más comunes como soporte fue el uso de la arcilla o barro en crudo para representar figuras humanas, que eran moldeadas con rasgos humanos y no solo buscaban



representar a un individuo, sino que en muchas ocasiones representaban un carácter colectivo. El uso de la arcilla no es arbitrario, sino que está ligado a la mitología egipcia, dado que se vincula al dios Khnum, el dios carnero. Esta deidad está ligada a la catarata del río Nilo y es quien controla la inundación anual del río. Fue un dios con un culto que se remonta a los territorios del Alto Egipto y con registros presentes desde la Dinastía III. Debido al carácter vital que se vincula al río Nilo, se considera que Khnum es el creador del cuerpo humano y de insuflar la fuerza vital. Este moldea con arcilla en un torno el cuerpo humano y se le suele representar iconográficamente realizando esta acción (Hart, 2005).

Las figuras de arcilla (véase Figura 4) eran sometidas a diversas prácticas de destrucción simbólica, como lo eran el apuñalamiento, la mutilación, la decapitación, la incineración o la ruptura. Estos actos buscaban la equivalencia en su enemigo, dado que la figura, en la aplicación del rito, pasaba a ser una representación viva (Ritner, 2003, pp. 159–162).

Otro soporte muy común, del que se tienen múltiples registros, son los ostraca (véase Figura 5). Estos son fragmentos cerámicos o de piedra caliza reutilizados que se empleaban como soporte para escribir el nombre de los enemigos. La práctica del rito quedó ampliamente documentada por primera vez a manos de Kurt Sethe y George Posener; ambos crearon un corpus a partir de diversas piezas que encontraron y compraron en diversos mercados. Sethe hizo su publicación de los textos de Berlín en 1925, conformado por 323 fragmentos, y George Posener, en 1957, publicó los textos de Bruselas, con piezas que incluyen el nombre de 64 ubicaciones diferentes (García, 2001). De igual modo, el empleo de papiros mágicos que contenían fórmulas de embrujo, listas de enemigos y exhortaciones a las divinidades destructivas fue uno de los soportes empleados para el rito. Estos se enrollaban y se introducían en figurillas o recipientes, o podían quemarse directamente como parte del ritual, y contenían las operaciones que se debían seguir, actuando como guiones mágicos que reforzaban de manera verbal la acción del ritual (Ritner, 1993, pp. 136–142).

De especial mención son también las vasijas de cerámica hechas de barro rojo (véase Figura 6). Se han encontrado múltiples registros de estas vasijas rojas que albergan escritos hieráticos, con inscripciones para maldecir o que servían de contenedor para elementos vinculados con el ritual. En la práctica, estas jarras eran quebradas durante el ritual como parte de la neutralización del enemigo, siendo una lectura que simboliza la desintegración del poder



del enemigo. El empleo de las vasijas rotas ha generado debate, por no quedar clara su vinculación directa con el rito de execración, ya que se tienen mayores registros de esta práctica de la rotura de las vasijas en el ámbito funerario, en la liturgia mortuoria, con el ofrecimiento de estas vasijas rojas con alimentos para los difuntos, y las cuales, al finalizar el rito, eran lanzadas al suelo (Ritner, 1993, pp. 111–113). Pero su vinculación con los Textos de las Pirámides y los textos de execración viene dada por el acto de ruptura, como un hecho que causa terror en el enemigo. Es por ello que se defiende esta vinculación entre la neutralización del poder del enemigo y la ruptura de las vasijas rotas empleadas en la liturgia funeraria (Ritner, 1993, pp. 144–147).

Los soportes empleados para el rito fueron diversos y presentaron fuertes connotaciones simbólicas que iban ligadas a la representación y la vinculación del enemigo con el soporte. De este modo, se podía asociar de una manera más efectiva y garantizar la efectividad del rito. Revelan la importancia y la complejidad de la magia para los egipcios, y muestran cómo los diversos agentes que intervienen son parte de un sistema que vincula la escritura, la imagen, el tipo de material y la acción del poder mágico para producir efectos determinados en el mundo terrenal.

5. Origen y desarrollo del rito de execración

El rito de execración surge como una de las primeras formas sistemáticas de magia apotropaica, siendo un medio de protección hacia el faraón y el Estado. Con el uso del rito se pretende la neutralización simbólica de todo aquello que fuera considerado enemigo del Estado o que pudiera ser un riesgo para el equilibrio del orden cósmico instaurado por los dioses (Ritner, 1993, pp. 136 - 143).

Las raíces del rito se sitúan en el Reino Antiguo, entre las dinastías V y VI (c. 2400 - 2200 a.C.) (Muhlestein, 2008), siendo un momento en que Egipto vivía una consolidación territorial y administrativa, con la expansión hacia regiones limítrofes y, como consecuencia, la intensificación de contactos y de los conflictos con territorios próximos. La nueva situación dentro del reino generó la aparición de prácticas rituales destinadas no solo a la protección y neutralización, sino también como un medio de propaganda y de expansión de la imagen del poder real sobre los enemigos externos e internos, siendo una muestra tangible y simbólica de la imagen de poder (Streit, 2017, pp. 59 - 69).



Entre los primeros testimonios materiales que confirman la consolidación del rito están las vasijas de cerámica rotas, sobre las cuales, en su superficie, se escribían en lista los nombres de los enemigos a los cuales se pretendía neutralizar y de quienes se pretendía proteger. Esta práctica, en origen, estaba relacionada con las ofrendas funerarias en las liturgias de los difuntos, donde las vasijas cerámicas, en concreto las rojas, pasaban a destruirse una vez terminaba la ofrenda. La ruptura de las vasijas era una forma simbólica de infligir terror sobre el enemigo; esta forma simbólica fue adaptada y anexionada a la práctica del rito de execración, de manera que las vasijas asumieron la función de soporte donde se reproducían las listas de los enemigos en color negro y rojo. La voluntad de representación en el uso del rojo no era arbitraria, sino que respondía a connotaciones claramente negativas y que estaban ligadas a la divinidad Seth, como un dios negativo pero necesario para el orden cósmico, y a los demonios. Ambas connotaciones, la de la ruptura y la del empleo del rojo, son una muestra del carácter hostil y simbolizaban la destrucción de la fuerza vital de sus adversarios con la ruptura del objeto, que tenía como motor mágico el carácter simpatético, dado que el nombre era considerado una de las partes de la esencia de la persona; con ello se aseguraba la neutralización y se reforzaba la visión apotropaica del rito (Ritner, 1993, pp. 144 - 153). Por otro lado, el color rojo se usaba para aislar, y en el caso del rito de execración de Mirgissa, uno de los mejor conocidos, ello permite mantener bajo control a las entidades nefastas para evitar su ataque. Se trata pues de ritos apotropaicos, previos al posible ataque de los enemigos del Estado.

5.1. Iconografía de las figuras y su pervivencia, del Reino Antiguo al Reino Medio

A pesar de que el rito de execración se da en las dinastías V y VI, con los primeros registros encontrados, este, como se ha mencionado antes, fue surgiendo a partir de la necesidad y es la culminación de la asimilación de la imagen, la materia y el símbolo. Las vasijas rojas se implementaron en el rito por el valor simbólico que poseían, pero que en origen pertenecía al ritual de purificación relacionado con las acciones de ofrendas. Estos ritos de purificación ya eran nombrados en los Textos de las Pirámides y responden a la necesidad de protegerse de los enemigos. A lo largo del Reino Antiguo, la ruptura de vasijas, por su significado protector, dio lugar a ritos independientes, como lo sería el rito de execración, y

que, a lo largo del tiempo, hasta llegado el Reino Medio, daría lugar a ritos estandarizados que responderían a circunstancias específicas (Muhlestein, 2008).

Otro aspecto rastreado de las manifestaciones del rito son los motivos de prisioneros atados. Estos fueron muy populares y se dieron en toda la historia del Antiguo Egipto; se tiene constancia desde la época predinástica hasta época romana (Ritner, 1993, pp. 110 - 135). De este último periodo cabe mención especial la figura femenina perforada con 13 agujas (véase Figura 7), conservada actualmente en el Museo del Louvre bajo el número de inventario (E 27145 A) (Museo del Louvre, s.f.). Esta figura es una muestra de la manipulación de la imagen, que desde época predinástica se venía dando; su representación y su tortura buscan la causa y el efecto. Esta pieza fue encontrada junto a una placa escrita en griego. A pesar de que la lengua fuera griega, el texto procedía del Gran Papiro Mágico IV, mostrando así una asimilación y pervivencia de la tradición de origen egipcio. El motivo del prisionero atado se remonta a los primeros registros iconográficos en época predinástica, concretamente en la tumba real de Nagada, en Hieracópolis, actual Korn el-Ahmar (Ritner, 1993, pp. 110 - 135). Es la necrópolis más antigua conservada, con datación aproximada de 3400 - 3200 a.C.; se trata de una estructura funeraria de tipo mastaba y está vinculada a los monarcas de las primeras generaciones, quienes fueron los primeros sucesores del dios Horus en la tierra (Roberto, 2006). En ella se descubrió una serie de representaciones de pinturas murales donde se ven las primeras representaciones de diversos temas; entre ellos se encuentra el del gobernante victorioso. Se muestra la imagen de personajes cautivos y arrodillados, que tienen las manos atadas y, entre ellos, están unidos por cuerdas. Estas primeras representaciones tienen paralelos contemporáneos en otros objetos con un carácter devocional y de culto, dado que se han encontrado en tumbas y templos. Uno de estos paralelos es la propia Paleta de Narmer (véase Figura 8), perteneciente a la primera dinastía; aquí se muestra de manera clara la figura del gobernante victorioso junto al prisionero atado, quien se encuentra en menor escala, arrodillado y atado. Esta paleta no es un objeto conmemorativo, sino que es parte propia de la misma perpetuación de conquista; no es un reflejo de la realidad, sino que es un motor tangible creador de realidad, que garantiza el hecho por medio de la magia simpática (Ritner, 1993, pp. 110 - 135).

La transferencia del motivo del prisionero atado, como en la Paleta de Narmer y de las pinturas murales de Nagada, hacia las figuras tridimensionales, es un hecho tangible, dado el alto número de representaciones posteriores de figuras que responden a esta iconografía. Su



creación no es un hecho aislado, sino que responde a una voluntad de culto y de servir como objeto votivo en beneficio de los dioses o del faraón. Un complejo destacable donde se han encontrado numerosas figuras con el motivo del prisionero atado es el complejo funerario de Pepi I (Ritner, 1993, pp. 110 - 135). Perteneciente a la dinastía VI y que mandó construir Pepi I tras agotar los emplazamientos de Saqqara central y norte (Lehner, 2008, pp. 157- 160). Se ubica en el sur del desierto de Saqqara y fue fuertemente saqueado, aunque se mantiene la estructura propia de la construcción de las pirámides de su dinastía, y se conservan registros de una amplia riqueza ritual con estatuas de enemigos capturados (véase Figura 9), estelas y columnas, además de representaciones decorativas que probablemente simbolizaban a los pueblos derrotados del norte y del sur. La fisonomía de las figuras no responde a un carácter individual, sino más bien a una voluntad de representación genérica, representando a nubios, libios y asiáticos; son símbolos de los vecinos territoriales y, por ende, enemigos tradicionales de Egipto (Lehner, 2008, pp. 157- 160).

5.2. Análisis y desarrollo del rito

Entrado en el periodo del Reino Medio, los textos de execración se habían estandarizado y popularizado entre los diversos estratos de la sociedad, habiendo surgido de la preocupación ante enemigos del Estado y buscando el carácter apotropaico. Surge el rito de execración como una respuesta a la voluntad de defensa del Estado y de mantener el orden, con la asimilación de componentes que se fueron conformando y unificando para formar un rito constituido y estándar hasta la época del Reino Medio. Aunque las primeras prácticas del rito fueron dadas en las dinastías V y VI, donde se tienen los primeros registros a partir de fragmentos de vasijas rojas rotas encontradas en tumbas reales, muestran el carácter estatal y público al que responden. Pero, con el paso del tiempo, el rito gana popularidad y terreno entre los diversos estratos sociales, deja de ser una práctica limitada a la voluntad estatal para converger en los intereses y preocupaciones individuales. Así es como el rito va diversificando su forma y estandarizándose en la sociedad del Antiguo Egipto (Muhlestein, 2008).

Los ritos de execración podían estar dirigidos a enemigos políticos, sobrenaturales o personales. No solo respondían a enemigos presentes, sino también a posibles conflictos a futuro e incluso difuntos; su carácter apotropaico era empleado para prevenir los males que pudieran darse y proteger a la persona o al Estado. El interés por la protección de seres sobrenaturales que perturbaran no solo el orden, sino que también fueran una amenaza para el



hombre, tenía una especial relevancia en la cultura del Antiguo Egipto. La política y lo sobrenatural gozaban de una estrecha relación debido al carácter mitológico y a la gran creencia en el mantenimiento del orden cósmico. Las perturbaciones y fenómenos naturales buscaban su respuesta en lo intangible e inexplicable, que solo podían ser solucionados con la intervención divina o por medio de ritos que previnieran o forzaran la implicación de los dioses. El uso de la magia en el Antiguo Egipto era una práctica común y muy demandada en la sociedad; es por ello que el rito de execración gozó de gran popularidad y su práctica se extendió hasta la época romana. El empleo político del rito es probable que, en origen, hiciera referencia a caracteres generales, como las estatuillas previamente mencionadas en el apartado anterior, no queriendo evocar la individualidad, sino más bien la similitud y vinculación con los enemigos del Estado, como lo fueron los nubios o los libios. Pero, a medida que su práctica se tornaba una realidad popularizada, pasó a emplearse no solo para enemigos extranjeros, sino para fines políticos internos, destinados a egipcios rebeldes, vasallos y a problemas potenciales que pudieran generar conflictos en un futuro próximo. Los objetivos, ya fueran vivos o muertos, fueron víctimas del ritual por sus presumibles acciones a futuro, siendo neutralizados por actos que no habían cometido, pero que, con solo pensar, hablar o soñar, podían justificar las malas intenciones que arrastraban consigo. A pesar de ello, no todos fueron objetivos arbitrarios o potencialmente peligrosos, sino que algunos fueron víctimas por actos que ya habían cometido con anterioridad y que respondían a una realidad y a una necesidad de acción (Muhlestein, 2008).

La estandarización de los textos de execración, junto a diversos factores como lo son las preocupaciones políticas más allá de las fronteras del reino, el conocimiento de la política exterior y el interés por la protección del Estado y del faraón, demuestran que había mayormente una preocupación y financiación estatal detrás de esta práctica. La voluntad estatal abarcó por mucho tiempo el rito de execración casi de una manera exclusiva, pero trajo consigo su popularidad y diversificación de forma irremediable, llevando su uso a los límites privados de la sociedad egipcia. De este modo, la diversificación del rito comenzó a converger en diversas aplicaciones que podían incluir o no textos, y hubo una ampliación en la voluntad de uso y de los soportes empleados para el rito (Muhlestein, 2008).

Una vez abandonado el panorama estatal y adentrado en el ámbito privado, hay que tener en cuenta el factor de financiación, dado que no todos gozaban de una situación económica favorable o que pudieran destinar los mismos fondos a su desempeño. De este



modo, a lo largo de la historia de la civilización se encuentran grandes proyectos de financiación estatal, como el Depósito de Mirgissa, y pequeñas versiones del ritual de execración destinadas al uso privado e individual. Estos rituales privados no estaban sujetos a directrices claras como las que se realizaban para el Estado, sino que eran variaciones modestas o simples del rito, que iban destinadas a tumbas privadas y que, en algunos casos, no contaban con la presencia de textos. Estos registros de menor escala son un foco de difícil evaluación arqueológica, debido a su simplificación y al empleo de materiales más económicos y con una menor durabilidad, lo que hace que sean registros más complicados de analizar debido a lo escasamente conservado. El empleo de papiro, bolas de pelo, figurillas, estatuas y materiales de arcilla, piedra, cera o madera ya era común a finales del Reino Antiguo, pero, en algunos casos, solo se conocen estos materiales por su mención en los textos. Debido a su carácter perecedero, los convierte en un registro invisible y de difícil corroboración más allá de su mención. De igual modo, gozaban de especial popularidad en el rito las figuras de cera y los papiros que contenían nombres o textos, que normalmente hacen referencia al carácter manual del rito (Muhlestein, 2008).

6. Objetivo sustancial del rito de execración y aplicaciones de carácter público

El rito de execración en el Antiguo Egipto tuvo un objetivo sustancial que trascendía la mera superstición individual, y constituía una herramienta mágica integrada en las creencias religiosas, no solo respondiendo a la práctica de la magia, sino también a intereses del poder estatal. De manera que se reconoce un doble objetivo sustancial en la aplicación del rito: el primero es la aplicación simbólica y religiosa, mientras que el segundo objetivo se centra en la visión política y pública.

En esencia, la base del rito consiste en su aplicación apotropaica para conseguir la neutralización del enemigo, siendo una neutralización simbólica que se podía aplicar de manera amplia contra objetivos terrenales y sobrenaturales, en un intento de preservar el equilibrio del mundo, asegurando la estabilidad política a la vez que se defienden los intereses del faraón (Ritner, 1993, pp. 144 - 153). Desde su desarrollo en épocas tempranas del Reino Antiguo, se reafirma en su posición de defender los dominios del Estado frente a posibles enemigos. Los registros encontrados en depósitos, tumbas y templos, como lo son las múltiples



listas de nombres en los fragmentos de vasijas rotas y el empleo de figuras hechas de cera, arcilla o piedra, revelan el interés proclive al uso del rito y a su función apotropaica. La aplicación de la magia como una herramienta al servicio del Estado es una perspectiva objetivada que queda claramente marcada en el rito de execración. La destrucción de los soportes responde a la necesidad de eliminar a las víctimas del ritual del plano cósmico, mediante la aplicación de magia simpática (Muhlestein, 2008).

Cumpliendo una función política y a la vez social, el rito era realizado en entornos de control estatal y ligados a la dimensión pública, como lo eran las tumbas, fortalezas y templos. En su desarrollo por parte del Estado intervenían sacerdotes y escribas (véase Figura 10), debido al carácter mágico y privilegiado que poseía la escritura en relación con la magia. Su función performativa con la realidad la tornaba una práctica divina, donde su empleo era sagrado y convertía a su usuario en especialistas de alto rango que conocían el arte y la técnica de la escritura, teniendo poder sobre la propia realidad (Jambon, 2010, p. 7). Su dimensión y uso contra enemigos o potenciales amenazas, en algunos casos invisibles, lo refuerzan en su posición como herramienta del poder social y, a la vez, como afirmador del poder de la figura del faraón, mostrando una capacidad estatal de dominación y de control promovida por el poder central. En la esfera pública del rito se observa un especial interés en su disposición en espacios de representación y de culto. En múltiples fortificaciones y templos se han encontrado yacimientos de la práctica del ritual, que evidencian su relevancia y su aplicación en espacios estratégicos, así como su articulación entre la visión oficial y la del poder estatal. Por tanto, estaban financiados como proyectos estatales que mantenían una estrecha vinculación entre la magia y la política. Las listas con los nombres de los enemigos eran continuamente actualizadas desde la capital y luego repartidas por el territorio para proteger las fronteras del país. Con el paso del tiempo, su progresión y práctica a lo largo de la temporalidad lo fueron convirtiendo en un instrumento de cohesión y de reafirmación del poder del faraón (Ritner, 1993, pp. 153-180).

7. Depósito de Mirgissa

El yacimiento arqueológico de Mirgissa (véase Figura 11), se constituye como uno de los hallazgos arqueológicos más relevantes para el estudio del rito de execración en el Antiguo Egipto. Este enclave estratégico, situado en la región de la segunda catarata del río Nilo, se ubica en el área fronteriza con los territorios de Nubia, desempeñando un papel clave durante la



dinastía XII, como una fortaleza destinada a garantizar la seguridad del territorio limítrofe de Egipto en relación con los pueblos ubicados en el sur (Ritner, 1993, pp. 153-180).

La especial relevancia del emplazamiento de Mirgissa es su contexto, a diferencia de otros hallazgos del rito de execración que se han encontrado de una manera descontextualizada. En el yacimiento de Mirgissa encontramos una documentación arqueológica precisa, proporcionando así un conjunto íntegro y estratigráfico *in situ*, lo que permite la reconstrucción detallada de la secuencia y la disposición de los elementos empleados en el rito. Su datación más precisa los ubica a mediados de la dinastía XII, y se suele comparar con los cuencos de Berlín, vestigio arqueológico de la misma época. Este es destacable por ser uno de los primeros conjuntos de objetos de execración en el Reino Medio que se conocen, teniendo en su corpus hasta ochenta vasijas rojas inscritas, que fueron adquiridas por el museo de Berlín, que les daría el nombre. Su adquisición se dio por medio de un comerciante en la ciudad de Luxor, lo que conlleva una descontextualización total de las piezas, sin datos ni recursos fiables del contexto arqueológico original. Aunque la descontextualización de las múltiples vasijas rojas ha impedido la posibilidad de recreación o interpretación del marco del rito, sí ha podido datarse con seguridad en la dinastía XII. Los cuencos de Berlín han adquirido gran popularidad, dado que su estudio ha sido fundamental para la investigación de las fórmulas del rito de execración, además de servir como registro de la estrategia política del momento, por las listas de enemigos conservadas (Streit, 2017, pp. 59 - 69). Su comparación con fuentes contemporáneas, como el depósito de Mirgissa, del cual se tiene una mejor conservación y encuadre, ha permitido la identificación de los grupos étnicos que se consideraban hostiles en este momento, entre los que figuraban los asiáticos y los nubios (Ritner, 1993, pp. 136-148).

El gran depósito de Mirgissa está compuesto por cuatro depósitos claramente diferenciados, pero que están a su vez relacionados entre sí, y contiene soportes de diversos orígenes que se emplearon en el rito de execración. En conjunto se han contabilizado hasta 197 jarrones rojos que tienen inscripciones y otros 437 jarrones que no poseían ningún tipo de escritura. Solo los jarrones constituyen un corpus muy superior a otros, si se compara con los cuencos de Berlín. También se encontraron 246 figurillas de barro que representaban simbólicamente a enemigos, animales y diversas formas geométricas empleadas en el rito. De igual modo, se hallaron figuras hechas de piedra caliza con el motivo del prisionero atado. Uno de los rasgos más destacables fue también el hallazgo del empleo de sacrificios humanos que



habían sido decapitados, siendo una expresión inusual y que resulta de especial relevancia para comprender los límites y la dimensión del rito (Ritner, 1993, pp. 153-180).

La lectura que se ha podido realizar en base al estudio del depósito de Mirgissa es que este responde a un acto oficial de consagración posterior a la construcción de la fortaleza. Su objetivo era conferir un estado de protección mágica permanente ante las posibles amenazas exteriores, dada la ubicación estratégica que poseía. El empleo de múltiples soportes y materiales, como la arena para la base ritual, la cremación, mutilación y ruptura de figuras, y su posterior entierro, revela un amplio sentido simbólico del rito que ya se había estandarizado en época del Reino Medio. Robert K. Ritner compara el depósito de Mirgissa con otros depósitos de execración del mismo periodo y se posiciona en la defensa de que el complejo de Mirgissa tiene cualidades comunes pero también específicas. Coincide con el patrón ritual en el empleo de jarrones rojos, figurillas y textos de maldición, pero, por otro lado, su factor particular reside en la envergadura del depósito, dada la preservación íntegra de las diferentes fases del ritual y por la presencia de diversas prácticas simultáneas, como la quema, la decapitación o el propio sacrificio humano. Por tanto, el complejo de Mirgissa no puede considerarse una ejemplificación representativa estandarizada, sino que constituye una rica fuente de registros con una gran especificidad en el uso de la magia apotropaica. Su singularidad viene justificada por la localización del yacimiento, a tan solo 600 metros de la fortificación; no solo responde a la práctica del aislamiento y de conservación, sino también a motivaciones simbólicas como la creación, la pureza y la moderación del enemigo (Ritner, 1993, pp. 153-180), siendo un reflejo de la ideología estatal, la práctica ritual y el ejercicio de poder en el Egipto faraónico.

7.1. Componentes del rito de execración en Mirgissa

Debido al rico hallazgo que supone el depósito de Mirgissa, la expresión del ritual de execración que se encuentra es una de las más complejas y detalladas muestras del rito que se conservan del Antiguo Egipto, y también de las más valoradas y populares. La documentación arqueológica permite distinguir diversos elementos que participan y articulan el rito, reflejando a su vez un elaborado proceso simbólico destinado a identificar, someter y aniquilar a los enemigos del Estado, tanto del plano terrenal como espiritual.

La ruptura de las vasijas rojas fue uno de los actos más sistemáticos y masivos documentados en el depósito de Mirgissa. Según el análisis estratigráfico, la mayoría de los



recipientes fueron fragmentados *in situ*, dada la uniformidad de las fracturas y la ausencia de depósitos secundarios de residuos en la zona. El estudio de las piezas excavadas demuestra una homogeneidad en la técnica de la ruptura del golpe inicial, como un gesto casi sistemático en donde eran golpeadas, dando a entender que se trata de una práctica que se repetía de manera estandarizada (Jambon, 2010, p. 10). La tipología de los vasos rojos era prácticamente homogénea, predominando los cuencos de paredes finas, las escudillas de pequeñas dimensiones y los vasos bicónicos, todos realizados con una producción y características muy similares, con una superficie lisa y de cocción oxidante que les otorgaba su color rojo intenso característico. La mayoría albergaban inscripciones en escritura hierática, dejando un registro a modo de lista de los nombres de los enemigos a los que iba destinado el ritual. Asimismo, se hallaron también vasijas anepígrafas que se sometieron a la ruptura (Ritner, 1993, pp. 136-148). La comparativa con otros hallazgos, como los cuencos de Berlín, refuerza la idea de la necesidad de esta técnica de destrucción en el rito para materializar la aplicación del conjuro de aniquilación. La sistematización de la ruptura de los vasos es un claro componente esencial en la secuencia del rito y estaba presente desde el inicio hasta el final. Solo en la fosa principal de Mirgissa se encontraron más de 15.000 piezas inventariadas pertenecientes a fragmentos que habían sido partícipes del ritual. En el estudio de las fosas se ha podido constatar que estas combinaban diversos materiales empleados en el rito y, como relleno de estas, se empleaba cerámica y capas de ceniza, pertenecientes de procesos de combustión parciales. Estas capas se iban depositando de manera no homogénea, con mayor densidad en su centro y afinándose hacia sus bordes, formando la característica forma de una lente (Jambon, 2010, p. 10).

Otro aspecto destacable que se rescató del depósito de Mirgissa son las figuras. Entre ellas se recuperaron dos tipos principales de estatuillas: las realizadas en barro crudo y las talladas en piedra caliza. Las figuras de barro incluyen una gran cantidad de fragmentos moldeados que representaban diversos motivos iconográficos, que podían ir desde cabezas humanas, extremidades amputadas, ojos y orejas, además de representaciones como barcos, patos, serpientes y diversos animales que simbolizaban la fauna local. Algunos fragmentos encontrados muestran signos de haber sido quemados previamente y otros de haber sufrido roturas deliberadas antes de ser depositados (Ritner, 1993, pp. 153-180). Este tipo de objeto se arrojaba en lotes al interior del depósito, donde se intercalaban con capas de cerámica fragmentada y ceniza. Este patrón de sedimentación sugiere que responde a una disposición específica pautada en las fases del ritual. Según la estratigrafía analizada, se identificaron hasta



siete tandas de capas alternadas (Jambon, 2010, p.10). Las cuatro estatuillas de piedra caliza halladas presentan un aspecto monumental, dos se han conservado en perfecto estado, otra se encontró decapitada y la última estaba prácticamente triturada. Estas piezas responden al motivo del prisionero atado, representando figuras arrodilladas con los brazos atados a la espalda y cabellos pintados en negro. El tipo de talla realizada sobre la piedra sugiere que se trata de un trabajo especializado y que probablemente para su elaboración fue necesaria la intervención de un taller, de este modo se puede constatar que la relevancia e importancia que tenía, por la realización previa en un taller de la capital, para posteriormente ser trasladadas a la fortaleza de Mirgissa (Ritner, 1993, pp. 153-180). Además, estas estatuillas son de piedra caliza, material que no se encuentra en la región donde se ubica la fortaleza Iken, actual Mirgissa.

La incineración también tuvo un papel relevante, constituyendo otro elemento fundamental del ritual. En el hallazgo de Mirgissa se encontraron cinco crisoles hechos de limo en la base del pozo central, y son un testimonio directo de esta práctica. Aunque no se pudieron recuperar restos completos de figuras de cera, se ha podido deducir su empleo gracias a los residuos de cera teñida de rojo y otros registros que prueban su uso y la combustión que se produjo en repetidas ocasiones. En la excavación se identificaron las lentes de ceniza mencionadas anteriormente, que revelan el uso reiterado de la quema de imágenes. Este no fue un acto aislado, sino que formó parte del rito en la neutralización del enemigo. La manipulación de los crisoles y su hallazgo en la base muestran un sistema de composición complejo, seguramente eran calentados en la misma fosa como base, justificando la ubicación en la que fueron encontrados, para reforzar la incineración de manera inmediata. Su disposición como base evidencia que, una vez empleados, estos se convertían en una unidad fija y permanente del hechizo que no podía ser sustituida (Jambon, 2010, pp. 9 - 11).

Una de las evidencias que convierten el depósito de Mirgissa en un hallazgo excepcional es la presencia singular del sacrificio humano como un aspecto poco habitual. El cráneo humano fue hallado dispuesto boca abajo sobre un cuenco separado de la mandíbula inferior, estaba rodeado con restos de cera y de una hoja de sílex. El resto del cuerpo fue encontrado en una fosa poco profunda a pocos metros, la posición del esqueleto revela que fue arrojado a la fosa poco después de su decapitación. Esta disposición del cuerpo se interpreta, de igual modo, como la constatación de que no ha sufrido ningún tipo de profanación tras la realización del ritual. En el estudio referente al cuchillo de sílex no se han encontrado huellas o



registros que indiquen que fuera empleado, pero su disposición junto a la cabeza refuerza la intención de reafirmar y perpetuar de manera simbólica el gesto de la decapitación. Este es un componente enigmático por incorporar un cuerpo humano como vehículo del hechizo, de modo que constituye un acto de violencia que trasciende el plano simbólico y el daño aplicado a las imágenes o representaciones (Jambon, 2010, pp. 9 - 11).

El último elemento esencial fue el entierro de todo el conjunto, que albergaba los fragmentos cerámicos, las estatuillas, los crisoles y los restos humanos empleados. La disposición del enterramiento se ubicó en una depresión arenosa rodeada de bloques de granito, y que era visible desde la entrada de la fortaleza (Jambon, 2010, pp. 9 - 11). Esta ubicación refuerza el carácter público y persuasivo que se pretendía mostrar con la sistematización del rito en el emplazamiento. La deposición de los diversos componentes se realizó por capas, alternando materiales y elementos que seguramente iban acompañados de recitaciones y gestos rituales. El meticuloso orden del entierro, estructurado en hasta siete fases como se ha mencionado previamente, sugiere que se comprendía en su tiempo como un conjuro que adquiriría una eficacia duradera. Una vez cubierto, su ubicación permanecía claramente diferenciada, configurando así un espacio ritual que, a la vez, servía de prueba material de la sumisión permanente de la amenaza por la aplicación del rito (Ritner, 1993, pp. 153-180).

7.2. Simbolismo de los elementos empleados en el ritual

El emplazamiento de Mirgissa goza de una amplia lectura simbólica, dada su complejidad y singularidad en el empleo del rito de execración. Esta riqueza viene dada por los diversos procedimientos y los elementos implicados en la realización del rito. Tanto los gestos como los objetos forman parte de un minucioso sistema que se articula de manera cuidadosa para conseguir la finalidad de proyectar de manera efectiva los efectos apotropaicos del ritual. Son una codificación de acciones y soportes que se combinan para dar forma al discurso mágico. Entre estas acciones están la violencia ritual, la forma escrita y la práctica como mecanismos para alcanzar un fin determinado. Su lectura simbólica responde a características específicas y no puede entenderse de manera aislada, sino desde una concepción amplia que englobe la dimensión performativa de la escritura y la imagen.

Como se ha explicado previamente, la ubicación geográfica del depósito de Mirgissa se sitúa en una depresión arenosa delimitada por bloques de granito. Este emplazamiento no



responde a una disposición arbitraria, sino que, bien analizado, es capaz de revelar un significado y una carga simbólica no apreciables a simple vista (Jambon, 2010, pp. 18 - 20). La elección de una depresión arenosa probablemente responde a la función y simbología ligadas a este elemento, dado que se le otorgaba a la arena un fuerte componente cosmológico y purificador, como un elemento perteneciente a la materia primigenia y, a la vez, comprendido como un espacio hostil, teniendo el desierto una expresión negativa vinculada a la deidad Seth. A pesar de su simbolismo negativo y hostil, la arena podía ser empleada como un elemento confinador, capaz de contener el caos y de permitir que se produjera la victoria del orden divino frente a la rebelión. Por tanto, su rol no se limita a la base ritual, sino que, a la vez, actúa como una manifestación de un agente limitador entre la fortaleza de Mirgissa y los territorios limítrofes. Teniendo una capacidad neutralizadora, en la misma arena se enterraban las figuras y vasijas empleadas en el rito. Con ello se buscaba asegurar la acción y la neutralización que se pretendía conseguir: la derrota total del enemigo en el espacio terrenal y espiritual, logrando así su eliminación definitiva (Ritner, 1993, pp. 153-180).

Otro elemento destacable en el empleo del ritual fueron los instrumentos de corte, mutilación o perforación. Dadas sus características físicas y la implicación de la violencia ritual, revelan el carácter simbólico que pueden contener en su aplicación dentro del ritual. En el caso de Mirgissa destaca el hallazgo de la hoja de sílex junto al cráneo de un sacrificio humano. A pesar de que no se tienen pruebas del uso de la hoja en el sacrificio, su mera representación y ubicación junto al cuerpo otorgan una clara lectura simbólica, materializando así el gesto de la decapitación y la prolongación de su eficacia en el tiempo (Jambon, 2010, pp. 9 - 11).

Ritner hace mención especial a la práctica y la lectura simbólica de los cuchillos o clavos, señalando que la mutilación de las figuras es una asimilación que se ha visto transgredida desde la representación de imágenes al rito. Tiene precedentes muy antiguos en la tradición egipcia, de manera que en los Textos de las Pirámides ya se encuentran representaciones incompletas o diseccionadas de jeroglíficos de animales peligrosos o de enemigos. Dada la capacidad de actuación de la escritura ligada a la realidad, la representación visual es una llamada a la propia realidad. Por ello, estas formas se representaban mutiladas o incompletas. La iconografía apotropaica del Reino Nuevo recoge este sustrato de tradiciones derivadas de los Textos de las Pirámides y la asocia a la práctica iconográfica y ritual de los cuchillos. Hace mención a la representación iconográfica de prisioneros atados con una hoja

dibujada en tinta roja sobre su cuello o figuras de animales hostiles que se representan atravesados por cuchillos. Esta lectura apotropaica de las imágenes, surgida en la práctica del Reino Antiguo, está vinculada a la lectura simbólica de los cuchillos y traspasa las barreras representativas para hacer uso de ellas en la performatividad del rito. Así, la violencia ritual de cuchillos o clavos se convierte en una forma simbólica más en la aplicación del rito para la neutralización del enemigo (Ritner, 1993, pp. 153-180).

Por último, otra forma de expresión simbólica en el depósito de Mirgissa y que suscitaba gran temor era la decapitación y la reversión. En el caso particular de Mirgissa se encuentran ambas prácticas aplicadas al cráneo encontrado, de manera que su decapitación se muestra de manera simbólica por la presencia de la hoja de sílex y por la posición inversa del cráneo. Ambas formas se representan como medios de castigo que se ejemplifican y de los que se tienen registros en el Texto de los Sarcófagos y el Libro de los Muertos (Ritner, 1993, pp. 168 - 172). En el primero se menciona el temor a la decapitación por parte de demonios, además del miedo a la inversión de la cabeza, dado que trae consigo la alteración de los procesos corporales, siendo una tortura temida y de la que se tienen registros de fórmulas mágicas para prevenir su práctica. De modo que la posición del hallazgo no es ajena a la ritualidad, sino que pertenece a una planificación premeditada del ritual en su aplicación. Comparable a esta práctica simbólica es la que se encuentra representada de igual forma en los textos de la tumba de Ramsés VI, siendo una práctica que no solo abarca lo terrenal, sino que va más allá y busca su perdurabilidad en la dimensión espiritual (Ritner, 1993, pp. 153-180).

7.3. Dimensión mágica y social del rito

La realización del ritual de execración en Mirgissa responde a dos objetivos sustanciales, que engloban la magia y la política. Por tanto, no es una práctica aislada, sino que debe comprenderse en un espacio de contexto histórico e ideológico que buscaba la consolidación y la supremacía política egipcia sobre otros territorios potencialmente hostiles. El conjunto de Mirgissa se comprende como una gran operación mágica de carácter oficial, ligada al poder faraónico en su dominio y control sobre la frontera del sur, en contacto con los territorios de Nubia. Emmanuel Jambon defiende que el emplazamiento del depósito, ubicado frente a la entrada de la fortaleza, no era casual, sino que parece que estaba dispuesto de manera que se pudiera reforzar el control simbólico y físico sobre el pueblo nubio. El valor simbólico del emplazamiento viene dado por su propia ubicación en un espacio visible y



limítrofe, donde el rito se materializaba desde una comprensión pública y siendo voluntad del Estado su realización. A la vez, servía de advertencia y, con ello, pretendía desalentar posibles insurrecciones futuras (Jambon, 2010, pp. 18 - 20).

Por otro lado, dentro del rito, los múltiples registros conservados de figuras y vasijas han revelado textos a modo de listas jerarquizadas que detallan, de manera casi regular, una serie de nombres de líderes y pueblos enemigos. Estos aparecen acompañados de sus identificaciones filiales y toponimias, lo que revela un carácter muy preciso en el espionaje y la obtención de información detallada. Es una muestra del interés estatal y de la relevancia que imbuía este ritual a ojos del Estado como una prolongación de la vigilancia política y la afirmación del poder (Ritner, 1993, pp. 153-180). Esta relevancia en la inteligencia estatal y en la dimensión de control y vigilancia queda muy esclarecida en el estudio de Katharina Streit (Streit, 2017). En su investigación, la autora realiza una revisión cronológica de gran precisión sobre los registros arqueológicos del grupo de Bruselas y el grupo de Berlín. En este trabajo consigue aproximar de una manera más concreta la datación establecida en el análisis de las piezas, de forma que las ubica concretamente en el Bronce Medio II, momento en que muchos asentamientos se encontraban en auge. La nueva perspectiva que aporta es la interpretación de las listas de los enemigos encontradas en los Textos de Execración como un reflejo del conocimiento detallado del paisaje político y geográfico del Levante meridional, donde se ha podido contrastar la coincidencia de centros habitados con los topónimos escritos. Así, constituye un repertorio que evidencia el interés del poder central respecto al conocimiento estratégico de las situaciones externas más allá de los límites de la frontera y su preocupación por la neutralización de posibles amenazas (Streit, 2017, pp. 59-69).

Mirgissa también se constituye como un punto de convergencia entre las tradiciones más antiguas del empleo del rito de execración, con el uso de los jarrones rojos, y el mantenimiento de prácticas posteriores como las figurillas incineradas y mutiladas, que se mantuvieron en práctica hasta periodos grecorromanos. A pesar de que no puede considerarse un complejo que refleje la estandarización del rito, sí puede entenderse como un registro del uso y desarrollo de sus diversos ámbitos (Ritner, 1993, pp. 153-180).



8. Rito de execración y poder Faraónico

8.1. Poder faraónico - figura y obligación

El poder faraónico se constituye como el eje central de la civilización egipcia. Este aglutina de manera inseparable la autoridad política, la afirmación divina y las obligaciones de conservación del orden cósmico. La figura del faraón no era concebida como un gobernante más, sino que su figura iba más allá de lo humano y lo ordinario. Así, era comprendido como un ser ontológicamente distinto al plano terrenal. Este entendimiento de la figura del faraón se justifica por su doble naturaleza. La primera es que, en vida, este era reconocido como la encarnación del dios halcón Horus (véase Figura 12), que simbolizaba la fuerza vital y la soberanía legítima. Tras su muerte, este pasaba a ser Osiris, divinidad ligada a la regeneración y garantizador de la pervivencia y padre de Horus. De este modo, esta doble relación cíclica reforzaba la continuidad de la dinastía real. Cada nuevo faraón era una nueva encarnación de Horus, siendo la descendencia del rey muerto que había pasado a ser Osiris. Esta resolución cíclica de las deidades con la vida y la muerte mantuvo un claro vínculo de unidad entre las personalidades que fueron ocupando el poder faraónico (Cervelló Autuori & Torras-Benezet, 2018, pp. 10-38).

Siguiendo la idea de la unidad entre el hombre y los dioses, Agustín Saade establece una nomenclatura que denomina “unidad-multiplicidad” para hacer referencia a la vinculación del faraón como propia manifestación del dios y no un simple intermediario. Por ello, su autoridad derivaba de su condición consustancial y le otorgaba plena afirmación, siendo una figura que se articulaba en el orden de la misma creación. Cualquier subversión contra su figura implicaba un atentado contra el propio cosmos (Saade, 2011, pp. 1-16). Su concepción y posición le generaban la obligación esencial de garantizar la *Maat*, siendo uno de los principios del Antiguo Egipto, que representaba la verdad y la justicia, el cual servía de alimento para los dioses y ejemplificaba la armonía del universo. La responsabilidad del faraón era el mantenimiento de *Maat* frente a las fuerzas del caos. En consecuencia, sostenía el ciclo de la vida, la continuidad de las estaciones y las actividades normales de la práctica humana, en un equilibrio impuesto por los dioses que debía preservarse. En el ámbito social y político se ve reflejada esta serie de obligaciones que debía mantener, de forma que garantizara el abastecimiento de la población, protegiera las fronteras, administrara la justicia y oficiara los



ritos. Todas estas medidas que se debían realizar estaban reguladas por un meticuloso sistema de prescripciones rituales que abarcaba su vida cotidiana y buscaba el mantenimiento de su pureza y capacidad de mediación. Estas prácticas eran tan detalladas que el propio Diodoro de Sicilia destacó la obligación a la que debían servir los faraones, siendo muy diferentes a sus homólogos líderes de otros reinos. La autoridad del faraón fundamentaba su supremacía en una disciplina constante y en la materialización de sus obligaciones de cara a los dioses y a la sociedad egipcia (Cervelló Autuori & Torras-Benezet, 2018, pp. 10-38).

En el aspecto iconográfico del Antiguo Egipto, desde épocas muy tempranas se tiene la clara representación de las dos facetas: la figura del rey y sus obligaciones. Las representaciones del faraón golpeando a los enemigos y celebrando festividades rituales no solo podría responder a factores propagandísticos, sino que se interpretan como una muestra, desde sus orígenes, de su condición de garante del orden y del triunfo sobre las fuerzas del caos. Esta función queda claramente ejemplificada en la Paleta de Narmer. Se aprecia la monumentalidad de la figura del faraón y, con ello, su relevancia y simbolismo. Así, se aplica un doble carácter como figura guerrera y de ritualista. La propia expresión de la imagen era una llamada a la materialización a través del rito y, a la vez, servía para afirmar su poder (Saade, 2011, pp. 1-16). Esta expulsión del caos primordial se comprendía como una actualización simbólica del rito de la creación. Por tanto, en la cosmovisión egipcia, la constante amenaza del orden exigía la acción real que debía cumplir sus funciones para restablecer el orden y mantener la estabilidad del Reino y del cosmos (Cervelló Autuori & Torras-Benezet, 2018, pp. 10-38).

No solo la preocupación por el orden cósmico se representa iconográficamente, sino que también fue registrada en la literatura política del Reino Medio. Las Admoniciones de Ipuwer, registradas en el Papiro de Leyden 344 I, son un testimonio excepcional en la comprensión colectiva del vínculo entre el poder real y la prosperidad social. Esta narración se conserva parcialmente y describe una hipotética situación de ruptura del orden establecido. En ella se relatan la violencia, el saqueo, el colapso de la autoridad y la inversión de las jerarquías sociales, que traen consigo el empobrecimiento de los ricos y el enriquecimiento de los pobres. El texto buscaba la advertencia y reflejar la necesidad de la realeza para el mantenimiento del orden. Para poder afrontar el caos, este se empleaba como una herramienta para afirmar y enfatizar la necesidad del faraón en la restauración del orden, siendo el único que podía devolver la cohesión social y la abundancia al Reino (Rosell, 2014, pp. 69-88). Este relato



refleja al faraón como la figura de la metáfora del “buen pastor”, que hace referencia a la presencia que vigila y protege a la comunidad frente al colapso. La concepción del ejercicio del poder faraónico traía consigo la carga trascendental de las obligaciones como cabeza de Estado, estando obligado a restaurar la *maat* en todas las dimensiones del imaginario egipcio: en la justicia, la prosperidad agrícola, la paz en el territorio y la victoria frente a enemigos externos. El incumplimiento de sus deberes no solo significaba el quebrantamiento de la afirmación de su reinado, sino que implicaba la alteración e interrupción del propio orden cósmico (Rosell, 2014, pp. 236-238).

El faraón constituye la unificación del plano terrenal con el espiritual. Por ello, sus obligaciones eran inseparables de la dimensión teológica y mágica, donde ambas no tenían prácticamente distinción. La realidad e identificación del faraón como principio creador implicaba que su reinado simbolizaba la continuidad del origen mítico del mundo. Probablemente por esta razón, la monarquía egipcia no se considera una institución sujeta a las convenciones historiográficas convencionales, sino un elemento esencial en el orden cósmico. Así, la centralidad de su figura y del ritual que existía en torno a ella se explica por la importancia de la propaganda simbólica y literaria que reforzaba su autoridad. El faraón debía someterse a severas normas que regulaban la conducta real. Era una encarnación divina y, a la vez, una figura de responsabilidad permanente, que debía velar por la presencia y eficacia de la armonía primordial. Su combinación de los diferentes factores de sacralidad, disciplina y obligación definen el poder faraónico como una entidad única, donde lo divino y lo humano convergen para mantener el destino colectivo de todo el pueblo de Egipto (Saade, 2011, pp. 1-16).

8.2. Relación del poder faraónico con el interés público del rito

La sociedad del Antiguo Egipto estructuró su organización en dos grandes pilares que fueron el ámbito político y social, los cuales quedaban envueltos y recogidos por la profunda concepción de la magia y la religión, que no presentaban ninguna distinción. La figura del faraón y la aplicación de su poder iban más allá de lo terrenal. Como se ha dicho, era la propia manifestación de lo divino hecho carne sobre la tierra, cuya existencia y acciones representaban la pervivencia del orden cósmico. En consecuencia, la *maat* se mantenía frente al caos, *isfet*, como lo denominaban en el Antiguo Egipto. Esta forma de poder y de mandato hacía que la concepción sagrada del poder faraónico fuera de un gran interés público, pues la



estabilidad del propio cosmos y de la sociedad egipcia recaía en manos del soberano. Su correcta actuación y su representación como cabeza del Estado político y religioso lo convertían en foco del interés social (Saade, 2011, pp. 1-16). Su figura y la afirmación del poder faraónico se veían acrecentadas por la naturaleza divina que se le otorgaba y su habilidad para garantizar la pervivencia del orden establecido por los dioses. En este panorama, el poder del faraón era visto como la voluntad del mismo dios Horus. Este carácter sagrado que le era conferido debía ser respondido con implicación y obligación, de manera directa, en actos públicos que demostraran ante la comunidad la eficacia de su poder (Cervelló Autuori & Torras-Benezet, 2018, pp. 10-38).

En este contexto, la intervención de los ritos de execración cobra especial relevancia, dado que ocupaban un lugar destacado como manifestaciones de magia apotropaica empleadas por la autoridad real. Robert K. Ritner destaca que, en la aplicación del ritual, la mención del nombre y la destrucción simbólica del enemigo no solo responden a la magia simpática con la aplicación de la causa-efecto, sino que, además, superan los límites de la mera neutralización del enemigo. Estas prácticas proyectaban, en conjunción ante la sociedad, la imagen de un monarca capaz de someter a las posibles amenazas y alteraciones que perturbaran el orden. Al ejercer esta dualidad simbólica y propagandística, la destrucción ritual de las figuras, vasijas e imágenes no se mostraba como un hecho privado. Por el contrario, era un recurso en la expresión del ritual y del poder faraónico que englobaba la magia y la liturgia oficial del Estado (Ritner, 1993, pp. 153-180). En esta dimensión pública del ritual se aprecia el interés por el propósito esencial de reforzar la cohesión social. Al presenciar y dar a conocer la ejecución del ritual de execración ante la sociedad egipcia, que prestaba especial atención a la figura del faraón, se comprobaba de manera objetiva el cumplimiento de la obligación primordial: la protección del reino, el mantenimiento de la *maat* y la perpetuabilidad de la estabilidad. Por ello, la autoridad faraónica se entendía como una manifestación simbólica de la victoria entre las fuerzas hostiles y el principio natural del orden cósmico (Saade, 2011, pp. 1-16). Más allá del valor mágico y de protección que confería el rito de execración, tenía un componente político estratégico. Estas prácticas funcionaban como medios de protección del poder estatal. La destrucción de las representaciones de enemigos o potenciales enemigos mostraba el interés del poder faraónico por la soberanía. Este interés no se limitaba a los territorios del reino, sino que buscaba prevenir y neutralizar las posibles amenazas exteriores, como los pueblos de Nubia y Asia. Ante estas amenazas, la muestra de poder y el interés en



enfaticar el efecto afirmador servían como advertencia para las potenciales amenazas dentro del plano terrenal. Asimismo, incluían a quienes, vivos o muertos, podrían ser una amenaza para la estabilidad del reino (Muhlestein, 2008).

La difusión pública de la expresión del rito, junto a la exhibición de listas y las referencias constantes a la capacidad de actuación del faraón, fortalecían la idea de su imagen como figura protectora. A la vez, afirman su autoridad y la dependencia directa de la seguridad del reino. Las representaciones de imágenes donde se muestra de forma pública la ejecución simbólica de los rebeldes se convirtieron en un recurso retórico y visual que transmitía confianza y prevenía posibles disidencias (Ritner, 1993, pp. 110-135). En este sentido, es muy probable afirmar que la relación entre la afirmación del poder faraónico y el interés público del rito se fundamentaba en la convicción del bienestar colectivo, asegurando la fertilidad de las tierras, la paz y un equilibrio duradero que solo podía mantenerse mediante la intervención directa del propio faraón como agente y catalizador de lo divino en el plano terrenal. Los ritos de execración sirvieron al sentido de la manifestación necesaria entre la síntesis de la responsabilidad litúrgica y la política, como un acto que reafirmaba la supremacía de la autoridad real (Rosell, 2014, pp. 236-238).



9. Conclusión

El estudio realizado ha permitido constatar el desempeño que tuvieron los ritos de execración en la civilización egipcia, teniendo un papel relevante no solo en las prácticas rituales destinadas a la neutralización, sino también en la afirmación del poder faraónico de cara a la sociedad egipcia. Se destaca la identificación del doble carácter de los ritos. Por un lado, resalta la dimensión mágica y protectora que se articulaba por medio de la destrucción de figuras y vasijas con los nombres de quienes eran considerados enemigos potenciales. Por otro lado, se aprecia su valor propagandístico y político, que buscaba reforzar la autoridad y la afirmación del faraón reinante en concreto, mostrando de manera pública su capacidad de someter a toda forma de amenaza.

Se ha podido reconocer que los ritos de execración no pueden desvincularse del sistema ideológico y simbólico que sustentaba la realeza egipcia, dado que el faraón no era únicamente un líder político, sino que era reconocido como una figura que encarnaba el principio divino y tenía la obligación de preservar el orden cósmico. El uso del ritual constituía una muestra del cumplimiento al que se veía sometido como cabeza del Estado político y religioso. Las continuas evidencias históricas del Antiguo Egipto permiten apreciar su eficacia como instrumento de cohesión y de afirmación. Además, los abundantes registros arqueológicos encontrados, como los de la fortaleza de Mirgissa, han posibilitado valorar la riqueza y la complejidad de las acciones y objetos rituales empleados. Estos vestigios constituyen un testimonio excepcional de la forma de entender las relaciones entre magia, política y sociedad.

Por otro lado, posibles nuevas vías de investigación podrían ser el estudio comparativo entre los rituales de execración y otras manifestaciones apotropaicas, como maldiciones o amuletos de civilizaciones próximas, tales como Mesopotamia, los territorios del Levante o Nubia. Esto podría arrojar luz sobre similitudes y asimilaciones de particularidades entre las diversas formas de expresión de la magia. Asimismo, otra posible línea sería la ampliación del recorrido histórico del rito, desde su paso por el Reino Medio hasta el Reino Nuevo, de manera que se estudie la adaptación de sus formas y significados más allá de la esfera política, indagando en la dimensión privada y en su uso particular. Finalmente, la implementación de enfoques interdisciplinarios, como estudios arqueológicos o antropológicos, permitiría profundizar en la interpretación de los hallazgos y en una mejor contextualización de la realización simbólica del rito. Estas nuevas perspectivas futuras podrían contribuir a enriquecer



el conocimiento del fenómeno ritual, no solo desde una óptica mágica. También permitirían profundizar en su desempeño político y social, que contribuyó a la configuración de la identidad colectiva y estructural del poder en el Antiguo Egipto.

10. Bibliografía y Webgrafía

1. Arroyo de la Fuente, M. A. (2009). *Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto*. *Akros* (8), 63-72. Universidad Complutense de Madrid.
2. Aune, D. (1980). *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications.
3. Borghouts, J. F. (1978). *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden: Brill.
4. Cervelló Autuori, J., & Torras-Benezet, N. (2018). *El valle del Nilo. La civilización faraónica*. Universitat Oberta de Catalunya.
5. Douglas, M. (Ed.). (1970). *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications.
6. Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
7. García Centeno, N. (2021, 7 de mayo). *Ritos de execración en el Antiguo Egipto*. Amigos de la Egiptología. <https://egiptologia.com/ritos-de-execracion-en-el-antiguo-egipto/>
8. Frazer, James G. (1910). *The Golden bough. Part 1, The magic art and the Evolution of King*. New York: The Macmillan Company.
9. Hart, G. (2005). *Egyptian gods and goddesses*. Ed. Routledge
10. Jambon, E. (2010). Les mots et les gestes: Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique. *Cahiers Mondes Anciens*, (1). <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.158>
11. Koenig, Y. (1990). *Les textes d'exécration de Mirgissa*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
12. Lehner, M. (2008). *The complete pyramids*. Nueva York: Thames and Hudson
13. Malinowski, B. (1948). *Magic, science and religion and other essays*. Glencoe, IL. The Free Press.



14. Muhlestein, K. (2008, April 3). Execration Ritual. In J. Dieleman & W. Wendrich (Eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology (1st ed., Vol. 1)*. University of California, Los Angeles. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mqr>
15. Museo del Louvre. (s.f.). *Figura perforada con 13 agujas* [Figura]. <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010011467>
16. Pinch, G. (2025). *La magia en el antiguo Egipto*. Erasmus ediciones.
17. Ritner, R. K. (1993). *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. The Oriental Institute of the University of Chicago.
18. Ogdon, J. R. (2006, 7 de junio). La tumba regia más antigua de Egipto. *Amigos de la Egiptología*. <https://egiptologia.com/vida-y-obra-de-jacques-de-morgan-el-descubridor-de-la-prehistoria-de-egipto/5/>
19. Rosell, P. M. (2014). Las Admoniciones de Ipuwer: *Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio* [Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación]. Memoria Académica. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1005/te.1005.pdf>
20. Saade, A. (2011). *La sacralidad de lo político: Un acercamiento en torno al fundamento divino del poder faraónico*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca. <https://cdsa.aacademica.org/000-071/33.pdf>
21. Streit, K. (2017). A Maximalist Interpretation of the Execration Texts: Archaeological and historical implications of a high chronology. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, (13), 59-69.
22. Torras-Benezet, N. (2011). Heka, «poder màgic» a l'antic Egipte. *Sárasuatī: Revista Digital de Humanidades*, 2(1), 36–41. <http://www.sarasuati.com/>



Listado de Figuras

- I. La reina Hatshepsut entre Horus y Thot. Fuente de Arte e Iconografía
- II. Representación de Heka. Fuente de Amigos del Antiguo Egipto
- III. Relieve policromado que muestra al dios solar Re junto a la diosa Maat, tocada con su característica pluma de avestruz. Fuente de National Geographic
- IV. Figuras antropomorfas con texto de execración. Saqqara, Reino Medio. Fuente de Amigos de la Egiptología
- V. Fragmentos de ostraca con inscripciones hieráticas de execración. Fuente de Amigos de la Egiptología
- VI. Fragmentos de cerámica roja con inscripciones hieráticas de execración. Fuente de WikiWand
- VII. Figura perforada con 13 agujas. Fuente del Museo del Louvre
- VIII. Paleta de Narmer. Fuente de History Extra
- IX. Prisionero con las manos atadas a la espalda. Fuente de Amigos de la Egiptología
- X. Escultura de escriba sentado. Fuente de Folha de S. Paulo
- XI. Reconstrucción en perspectiva de Mirgissa. Fuente de Wikipedia
- XII. Horus y Tutmosis III, como oferente. Fuente de Wikipedia

11. Anexos

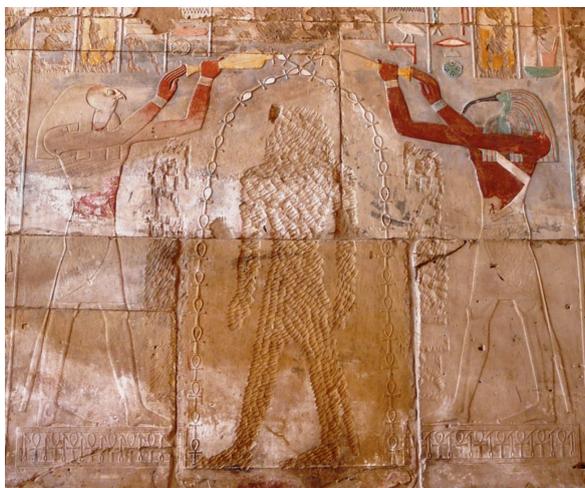


Figura 1.
La reina Hatshepsut entre Horus y Thot.
Fuente. Imagen tomada de Arte e Iconografía (2012). Recuperado de <https://www.arteiconografia.net/2012/09/la-reina-hatshepsut-entre-horus-y-thot.html>



Figura 2.
Representación de Heka.
Fuente. Imagen tomada de Amigos del Antiguo Egipto (2007). Recuperado de http://amigosdelantiguoegipto.com/?page_id=12469



Figura 3.
Relieve policromado que muestra al dios solar Re junto a la diosa Maat, tocada con su característica pluma de avestruz.

Fuente. Imagen tomada de National Geographic (2024). Recuperado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/a-diosa-maat-encarnacion-del-orden-y-la-justicia-en-egipto_18945



Figura 4.
Figuras antropomorfas con texto de execración. Saqqara, Reino Medio.

Fuente. Imagen tomada de Amigos de la Egiptología (2021). Recuperado de <https://egiptologia.com/ritos-de-execracion-en-el-antiguo-egipto/>



Figura 5.
Fragmentos de ostraca con inscripciones hieráticas de execración.

Fuente. Imagen tomada de Amigos de la Egiptología (2021). Recuperado de <https://egiptologia.com/ritos-de-execracion-en-el-antiguo-egipto/>



Figura 6.
Fragmentos de cerámica roja con inscripciones hieráticas de execración.

Fuente. Imagen tomada de WikiWand (s.f). Recuperado de https://www.wikiwand.com/es/articles/Textos_de_execraci%C3%B3n



Figura 7.

Figura perforada con 13 agujas.

Fuente. Imagen tomada del Museo del Louvre (2004). Recuperado de <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010011467>



Figura 8.
Paleta de Narmer.

Fuente. Imagen tomada de History Extra (2024). Recuperado de <https://www.historyextra.com/period/ancient-egypt/narmer-palette/>



Figura 9.

Prisionero con las manos atadas a la espalda
Fuente. Imagen tomada de Amigos de la Egiptología (2021). Recuperado de <https://egiptologia.com/ritos-de-execracion-en-el-antiguo-egipto/>

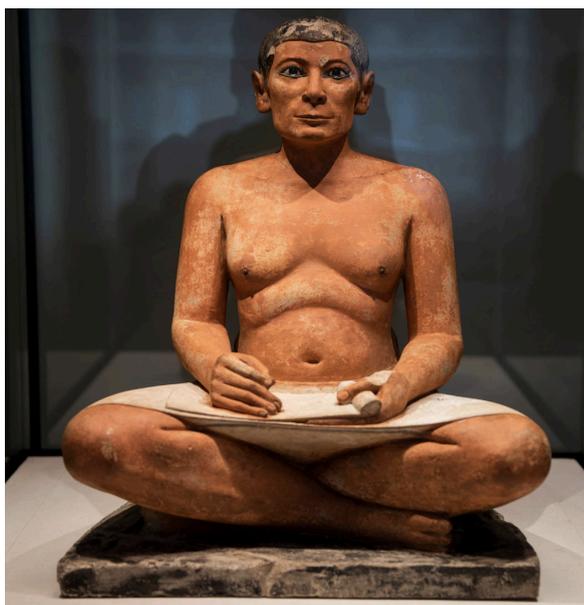


Figura 10.

Escultura de escriba sentado

Fuente. Imagen tomada de Folha de S. Paulo (2024). Recuperado de

<https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2024/08/antigos-egipcios-que-viviam-da-escrita-acumulavam-lesoes-por-tarefas-repetitivas.shtml>

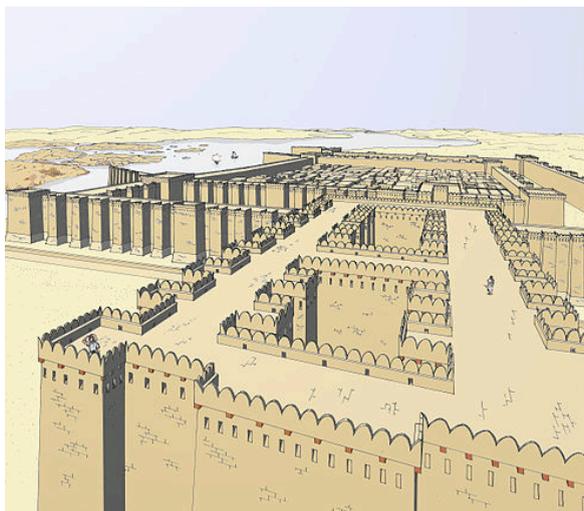


Figura 11.

Reconstrucción en perspectiva de Mirgissa

Fuente. Imagen tomada de Wikipedia (2008).

Recuperado

<https://en.wikipedia.org/wiki/Mirgissa#/media/File:Mirgissa2-ombre-couleurs2.jpg>

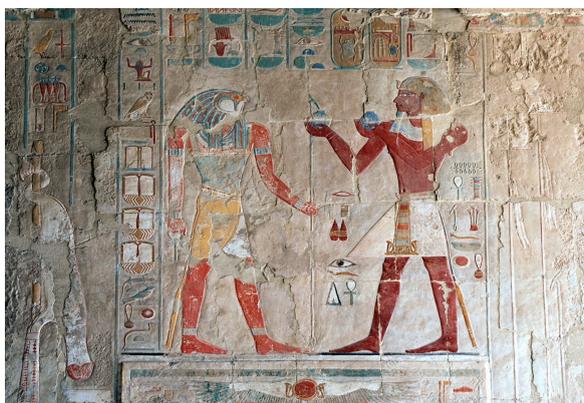


Figura 12.

Horus y Tutmosis III, como oferente.

Fuente. Imagen tomada de Wikipedia (2011).

Recuperado

https://es.wikipedia.org/wiki/Horus#/media/Archivo:Luxor_hieroglyphic_decorations_in_side_the_Temple_of_Hatshepsut,_Egypt,_Oct_2004_A.jpg