

La rebelión primigenia en los relatos míticos egipcios del Reino Nuevo y períodos posteriores

Autor:
Cabobianco, Marcos

Tutor:
Campagno, Marcelo

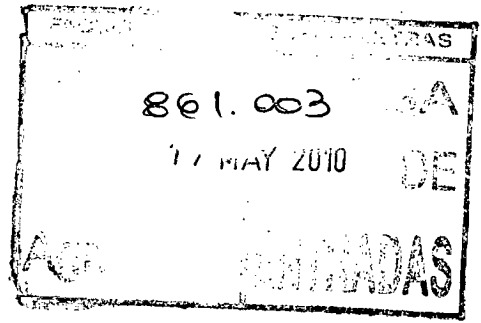
2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Grado

Tesis
15.4.21

Tesis 10.4.21



Marcos Cabobianco

**LA REBELIÓN PRIMIGENIA EN LOS RELATOS MÍTICOS EGIPCIOS
DEL REINO NUEVO Y PERÍODOS POSTERIORES**

Tesis de Licenciatura de Historia

Director: Dr. Marcelo Campagno

Mayo de 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Índice

I. Introducción	3
II. El Antiguo Egipto, la mitología y la rebelión primigenia: un estado de la cuestión	7
a. El primer paradigma. <i>La realidad y la verdad ocultas por el mito</i>	11
a.1) La historia en el mito	11
a.2) La Biblia en el mito	15
a.3) El rito en el mito	21
b. El segundo paradigma. <i>Reconstruyendo el pensamiento creador de mitos</i>	27
b.1) El mito y la psique	28
b.2) El mito y el tiempo-espacio primigenio	31
b.3) El mito y la literatura	36
c. Balance	41
III. Los relatos acerca de la rebelión primigenia	44
a. <i>El libro de la Vaca Celestial o La destrucción de la humanidad</i>	45
b. <i>Los dioses reyes</i>	56
c. <i>El Sol Alado</i>	63
IV. La secuencia narrativa y las representaciones de la violencia en el mito de la rebelión primigenia: un análisis	75
Las fases de la rebelión primigenia	81
1) La era anterior	82
2) La rebelión	89
3) La respuesta violenta	92
4) La escisión del mundo y la partida del dios	95
5) El sucesor	98
Balance: Las representaciones de la violencia	101
V. Conclusiones y perspectivas	108
VI. Bibliografía	112

I

Introducción

Esto es lo que he escrito de las cosas increíbles. Los hombres ingenuos, en efecto, creen todo lo que se les refiere, pues no participan en la sabiduría y en la ciencia. (...) Todas las apariencias y formas de las cuales se dice que antaño existieron y que ya no existen, no han existido, pues si hubiesen existido aún hoy existirían y se producirían en lo porvenir. (...) Esos acontecimientos, que tuvieron realmente lugar, fueron deformados por los poetas y los logógrafos y hechos más extraños y maravillosos para asombrar a los hombres. En cuanto a mí, sé que los acontecimientos que refieren son imposibles. Pero distingo y digo que si no se hubiesen producido no se hablaría de ellos.

Palefatos,
De las cosas increíbles
siglo III a. de C.

Siempre que nos acerquemos a los mitos de sociedades lejanas encontraremos una variedad de seres y situaciones imposibles. Desde nuestros parámetros, podría decirse que los mitos son las voces de una enciclopedia sobre las cosas que nunca existieron. Los términos no se hallan definidos unívocamente en ningún soporte material, las autoridades consultadas concuerdan en pocos puntos fundamentales y las contradicciones están a la orden del día. A lo largo de los milenios que le corresponden, el Antiguo Egipto, lejos de ser la excepción, se encuentra entre las civilizaciones que con más esmero han aportado a las páginas de la enciclopedia de imposibles. En la sección que le corresponde, dioses innumerables –cuyas extrañas formas combinan los atributos de humanos, animales y objetos inanimados– tienen concierto en episodios fantásticos que desafían todas las leyes de la lógica. Pese a ello, los mitos egipcios son elementos centrales en himnos religiosos, instrucciones, inscripciones funerarias, conjuros y relatos literarios. Por lo tanto, imposible también será decir algo acerca del modo en que percibieron su existencia los antiguos egipcios sin intentar entender qué eran para ellos los mitos. Nosotros privilegiaremos en este trabajo la manifestación de los mismos en la literatura, es decir, lo que corresponde al ámbito de la mitología.

La condición literaria de los relatos mitológicos otorgaba cierta libertad a los protagonistas divinos. Mientras que en un texto litúrgico los dioses y las situaciones primordiales se ajustaban a unos cánones precisos y restringidos, en la narrativa mítica existían márgenes para

variaciones sustanciales. Hay quienes llegan a decir que los dioses descienden al nivel de los hombres. Aunque no acordamos enteramente con dicho punto de vista, es cierto que las eternas potencias del cosmos y del caos se toman licencias inesperadas al amparo de la fuerza del relato. Las "licencias" alejan a la divinidad no sólo de nuestra concepción de lo que puede o no puede hacer un dios, sino también, como dijimos, de la de los propios egipcios en otros ámbitos más formales o utilitarios. De esa forma, las divinidades nos sorprenden interactuando de modos no del todo ajenos a lo que estamos dispuestos a aceptar como la manera de vida "real" de los hombres de carne y hueso que elaboraron los relatos.

Dentro de la mitología de las civilizaciones arcaicas hay un tema recurrente que podríamos llamar "*La rebelión primigenia*". El levantamiento de un grupo de seres ingratos que ponen en peligro la preeminencia del creador del cosmos y sus legítimos sucesores se encuentra atestiguado en varios mitos del Antiguo Cercano Oriente a partir del segundo milenio a. C.

En el Antiguo Egipto, además de contar con numerosas alusiones a la mítica rebelión en fuentes de diversos períodos, a partir del Reino Nuevo es posible encontrar ciertos relatos míticos que desarrollan el argumento *in extenso*. Ahora bien, nosotros definimos esta rebelión como "primigenia" porque, según cuentan los relatos, en una era anterior, la primera con toda probabilidad, hubo rebeldes –hombres, monstruos y dioses– que desafiaron el gobierno del creador y el de sus sucesores. Esta realeza amenazada, en un mundo que pareciera que aún no conocía la violencia monopolizada, podría ser la proyección al plano mítico de un tipo de liderazgo distinto al que caracteriza a las sociedades estatales. Sin embargo, el rey del principio, antes un benévolo creador, deja surgir una potencia violenta y represiva, característica del Estado. Como efecto acompañante, se escinde el ámbito de los dioses del de los hombres. Nos preguntamos entonces qué es lo que genera tal disrupción y por qué tras acabar con la rebelión no es posible volver al mundo prístino. Estos problemas seguramente pueden abordarse de múltiples modos. Aquí nos concentraremos en reflexionar acerca de las respuestas que dieron los egipcios a dichas cuestiones mediante el análisis de los relatos que tratan de la rebelión y la alteración irrevocable del orden primordial. La finalidad de este trabajo es realizar el análisis histórico-social del mito egipcio de la rebelión primigenia a partir del abordaje de tres relatos míticos egipcios cuyas versiones corresponden al Reino Nuevo y a períodos posteriores.

El primer relato mítico que será analizado es *El libro de la Vaca Celestial*, también conocido con el nombre de *La destrucción de la humanidad*. El mismo cuenta la historia del primer gobierno del mundo, donde Ra aparece como sol y asume la realeza en el tiempo en que los hombres y los dioses todavía vivían en unión. Pero sucede que, cuando llega el dios a la vejez, sufre la rebelión de los hombres que él mismo había creado. Contra ellos –de acuerdo con los otros dioses– Ra envía su ojo, el que, bajo la forma de la diosa Hathor-Sekhmet, se encarga de matarlos. Sin embargo, temeroso de destruir todo el género humano, el mismo dios que ordenó la destrucción hace preparar un brebaje de color sangre que embriaga a la diosa Sekhmet. A resultas de ello la diosa no continúa con la matanza. Con todo, Ra, cansado de su tarea de gobernante y afligido en sus miembros, se retira y se instala sobre el lomo de la vaca del cielo Nut. Su hijo Shu es puesto como sostén de ella.

El segundo relato se conoce con el nombre de *Los dioses reyes*. En él se cuenta la historia del reinado de Shu, hijo de Ra, y de su hijo y sucesor Geb. Grandes construcciones había emprendido Shu. La ciudad de *Pi-Soped* con sus murallas había sido erigida de nuevo y en ella el templo con los pabellones y criptas del Palacio del Azofaifo, donde tenían su alojamiento los

grandes dioses de las Enéadas (grande y pequeña) y los del séquito de Ra y Shu. Pero los hijos de Apofis, los rebeldes que viven en el país árido del desierto, llegan por los caminos del Montículo del Azofaifo, lanzándose sobre Egipto. A la caída de la noche, conquistan sólo para destruir. Todo lugar que saquean sobre el agua y la tierra queda abandonado. La majestad de Shu coloca entonces los dioses del séquito de Ra sobre todos los montículos que se encuentran en el territorio. Ellos son las grandes murallas del Egipto que rechazan a los rebeldes cuando Apofis emprende el ataque. Sin embargo, el gobierno de Shu termina poco después: el cansancio y la rebelión sufrida determinan su partida al cielo. En su lugar, en más de un sentido, queda su hijo Geb. Una vez asentado su poder, Geb envía una expedición para que le fueran traídos los asiáticos y otros extranjeros que merodeaban por su territorio. En este punto place al monarca el recitar su prosapia divina haciendo honor a las hazañas de su padre.

El tercer relato es parte del mito de Horus de Edfu y se conoce como *El Sol Alado*. En él se cuenta cómo en el año 363 de su gobierno, Ra-Haractes rey del Alto y Bajo Egipto, se encuentra en Nubia cuando estalla la rebelión allí y en varias regiones de su reino. Acompañado de sus seguidores, Horus Behedeti entre ellos, Ra parte con su barca presto a sofocar la rebelión. Horus Behedeti se encarga, con sus arponeros, de los enemigos que se habían levantado contra su señor. Se desarrolla una larga serie de persecuciones donde los enemigos son capturados, lanceados e inmolados de diversas formas para agradar a Ra. Pero continuamente surgen en un punto nuevo, ora en el norte, ora en el sur, en los confines orientales y en los occidentales; también se los combate en el río y en el mar, en su forma de cocodrilos e hipopótamos rojos. Seth –líder de los rebeldes– es decapitado, pero se transforma en serpiente y se hunde en la tierra. A Horus hijo de Isis (distinto del de Behedeti) se lo clava en ese sitio, en forma de bastón, para que Seth no vuelva a emerger. Por último, la potencia provista de poderosos talismanes busca la expulsión total de los enemigos de Ra, que por entonces, mueren de miedo. Horus Behedeti recibe al final honores especiales: en las puertas de los templos del Alto y Bajo Egipto, queda como escudo guardián en su forma de Sol Alado.

Estos tres relatos permiten especular que entre la cosmogonía (en donde un dios o grupo de dioses que dio forma al caos aún se encuentra en la tierra) y la cratogonía¹ (donde la instauración de un gobierno se realiza tras feroces combates que distinguen un vencedor) habría una situación límite que ha sido expresada narrativamente: lo que hemos dado en llamar *La rebelión primigenia*. Puede pensarse como una situación límite porque en ella se dirime si el caos va a deshacer lo creado hasta entonces, o si las fuerzas del Creador y los suyos van a poder domeñar a los rebeldes utilizando las armas del secreto y la violencia. No resulta tan extraño que los relatos producidos en el contexto histórico del gobierno faraónico cuenten que, una vez sofocada la rebelión, el cosmos que emergió luego era semejante al Estado que los antiguos egipcios conocieron por milenios. Difícilmente pueda negarse que el monopolio de la violencia detentado por el rey y los suyos en la realidad histórica tuviera una parte de su legitimación en la historia de los míticos tiempos primordiales. La culpa fue, era y sería de los ingratos rebeldes. Emma Brunner-Traut ha señalado las características de la situación límite desde la perspectiva del rey creador y los suyos; y por ende lo que justifica el surgimiento del Estado en el plano del mito: "*Contra lo incontenible, lo indisciplinado, lo que actúa por su*

¹ Sobre la distinción entre cosmogonía y cratogonía, cf. Assmann, 2005 [1996] 237-240. Volveremos sobre ella en el capítulo IV. Cf. *infra*, 76 y ss.

instinto caprichoso —así lo reconocen al final los dioses—, solo hay una solución: una decisión soberana y la violencia.”²

Para abordar estas cuestiones, en el primer capítulo realizaremos un balance crítico de las teorías de interpretación del mito egipcio en general con especial énfasis en los relatos míticos asociables a la rebelión primigenia. Observaremos que pueden distinguirse dos paradigmas interpretativos. El primero pretende desenmascarar los eventos “reales” tras el mito; mientras que el segundo busca reconstruir la operatoria del pensamiento creador de mitos. Cada paradigma presenta, a su vez, tres vertientes distintas según se asigna al mito el rol de una explicación, una revelación o una narración. Los seis apartados resultantes del cruce de los paradigmas interpretativos con las vertientes expuestas son: la historia en el mito, la Biblia en el mito y el rito en el mito (que corresponden al primer paradigma); el mito y la psique, el mito y el tiempo-espacio primigenio y el mito y la literatura (que corresponden al segundo paradigma).

Las tres primeras vertientes interpretativas que consideran al mito una “clave” a descifrar, una “máscara” que quitar, permiten que emerjan, respectivamente, una explicación histórica, una revelación de la universalidad de la Biblia y una narrativa de las prácticas mágicas rituales. Las otras tres vertientes interpretativas, en cambio, buscan responder, respectivamente, de qué manera el mito sirve para explicar la psique del hombre arcaico, cuáles son los elementos cruciales de la vida primitiva y cómo lo divino se manifiesta narrativamente en la literatura en su carácter más “humano” (y abordable para el historiador).

En el segundo capítulo señalaremos las procedencias, contextos y dataciones que competen a nuestras fuentes. Por separado, expondremos cada relato, en una narrativa que hará uso extenso de las traducciones de mayor aceptación académica. Los textos se verán acompañados por un mínimo de comentarios y notas explicativas.

En el tercer capítulo, emprenderemos el análisis de las características comunes y disímiles en la estructura y secuencia narrativa de los relatos. Pese a que los textos fueron inscriptos en ámbitos diversos, las similitudes saltan a la vista. En los tres relatos aparecen, de manera más o menos explícita, los siguientes elementos: 1) la referencia a una era anterior; 2) la rebelión; 3) la respuesta violenta; 4) la escisión del mundo; y 5) el sucesor. Realizaremos algunas sugerencias acerca de qué conexiones habría entre los elementos recién detallados, las visiones del mundo y las dinámicas sociales específicas del Antiguo Egipto que pudieron encontrar formas de expresarse en los relatos míticos analizados.

En el cuarto capítulo, por último, presentaremos nuestras conclusiones y avanzaremos la posibilidad de continuar en el futuro algunos de los ejes abiertos. Dado que el argumento central de los relatos gira en torno de una violenta rebelión sufrida por una autoridad pacífica, que entonces responde con una violencia avasalladora, sugeriremos que debemos ampliar las miras para abarcar las distintas formas de representación de la violencia en la narrativa mítica. Mediante un relevo de las palabras, las visiones y las acciones asociables a la violencia en otros relatos míticos quizás sea posible entonces determinar el lugar de la rebelión primigenia en el marco más extenso de la mitología egipcia, así como dar mayor profundidad a las comparaciones con otras situaciones históricas en donde las respectivas mitologías también poseen un lugar privilegiado para las representaciones de la violencia.

² Brunner-Traut, 2005 [1963], 120.

II

**El Antiguo Egipto, la mitología y la rebelión primigenia:
un estado de la cuestión**

Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías (...) Tal poesía comenzó en ellos por ser divina, porque al mismo tiempo que imaginaban que las causas de las cosas que sentían y admiraban, eran dioses(...), al mismo tiempo, decíamos, atribuían a las cosas admiradas el carácter de los seres dotados de la sustancia de su propia idea, como corresponde a la naturaleza de los niños, quienes (...) observamos que toman entre las manos cosas inanimadas y hablan con ellas como si fueran personas vivas.

Giovanni Battista Vico,
Principi di Scienza Nuova, 1725

Marx decía que Vico "contiene en germen a Wolf (Homero), Niebhur (Historia de la monarquía romana), los fundamentos de la lingüística comparada (aunque sea con mucha imaginación) y una buena dosis de genialidad."³ No hace falta tanta imaginación para encontrar prefigurados en Vico también algunos de los modos de interpretación con los que se han abordado los mitos egipcios. Podemos adelantar una prueba. Al principio de un artículo esclarecedor titulado "Teología y literatura", el egiptólogo Philippe Derchain improvisa una "teogonía" abstracta acerca del tema que nos compete: "En el comienzo fue la palabra, que se hizo lenguaje. Así pudo nacer la imaginación que engendra la metáfora y la metáfora que engendra a los dioses para hablar de aquello que no existe."⁴

Por otro lado, teniendo en cuenta las particularidades con las que se condensaban las imágenes míticas, Vico sostenía que era posible utilizar el mito como fuente histórica.⁵ El

³ K. Marx, "Carta a F. Lasalle" del 28 de abril de 1862.

⁴ Derchain, 1996, 351.

⁵ Meletinski explica que Vico consideraba al mito una fuente, "aunque sea un tipo especial de fuente; de este modo se comprendería cómo se atribuyeron, siguiendo las leyes del mito, a determinadas figuras históricas, acciones y propiedades de la naturaleza, y cómo, sobre una base real, se formaron la geografía y la cosmología míticas." Meletinski, 2001 [1993], 14. Que a partir de esa idea preclara Vico

“cómo” puede hacerse eso es de importancia capital para el estudio de la mitología, la religión y la historia egipcia misma. Dejaremos planteadas dos preguntas: ¿De qué manera los mitos egipcios pueden servir de fuentes para el trabajo del historiador? ¿Algunas de esas formas deberían privilegiarse y otras, descartarse?

A partir del balance crítico acerca de los modos en que han sido interpretados los relatos míticos de la rebelión primigenia, intentaremos dar respuesta a dichos interrogantes. Para comenzar es posible indicar una cosa: estos modos no operan con total independencia, dos paradigmas los articulan. Por comodidad, hablaremos de un paradigma “viejo” y otro “nuevo”.

Paradigmas

Hasta la década de los '70, la investigación acerca de los relatos míticos egipcios, mayormente, no se dedicaba a reflexionar acerca de los marcos teóricos en los que operaba. Al largo período de irreflexión teórica, Antonio Loprieno lo encuentra sujeto a modelos evemeristas y aductivos.⁶ Recién sería posible revisar esos modelos y proponer otros cuando las magnitudes de material no publicado fueron menos acuciantes y permitieron una actividad menos archivística y más reflexiva. Hasta entonces, la egiptología no había logrado ordenar las herramientas analíticas pensadas para el género e iniciar una interpretación consciente. Loprieno considera que:

[E]l *argumentum ex silentio* teórico respecto a la diferencia entre géneros referenciales y autorreferenciales era que las categorías textuales egipcias eran similares a las nuestras, pero la literatura no se había desarrollado aún como discurso independiente.⁷

Eso no quita que la labor de recopilación de fuentes y algunas de las interpretaciones tengan valor propio. Otros sabrían qué hacer con ellas en el marco de una nueva situación historiográfica.

De un modo general, las reflexiones de Michel Foucault acerca de la aparición del nuevo paradigma historiográfico pueden ayudarnos a plantear el viraje que, tímidamente, también afecta a la egiptología por las mismas fechas. Corría el año 1969, cuando describió en la introducción de *La arqueología del saber* los nuevos problemas a los que se enfrentaba el análisis histórico en relación con los documentos.⁸ Decía lo siguiente:

siguiera a Evémero en su percepción de ciertas figuras míticas como personajes históricos divinizados es comprensible para el siglo XVIII, cuando aún no existían las herramientas analíticas de la antropología.

⁶ Por “evemeristas”, Loprieno entiende estudios donde el énfasis está puesto en encontrar una conexión directa entre los eventos históricos y las creaciones literarias. Con “aductivos” se refiere a la ausencia de una teoría del medio literario para abordar los textos literarios y definirlos como tales. Tal situación implicaría que el carácter literario de los textos se inferiría *ad hoc*, sobre la base de análisis individuales para fuentes específicas, sin interesarse por consideraciones tipológicas. Cf. Loprieno, 1996, 40 y ss. La concepción de Loprieno acerca de lo que es “evemerista” (*evemeristic*) dice él, es a la vez más amplia y más específica que la que consideramos más abajo. Tan amplia como para abarcar entero el primer paradigma “historicista” del que discurriremos en breve, pero también acotada porque sólo se fija en la conexión que los egiptólogos observan entre la literatura y los eventos históricos. Cf. *Infra*, a.1, 11-15.

⁷ Loprieno, 1996, 40.

⁸ Para Foucault, “estos problemas se pueden resumir con una palabra: la revisión del valor del documento. No hay equívoco: es de todo punto evidente que desde que existe una disciplina como la historia se han utilizado documentos, se les ha interrogado, interrogándose también sobre ellos; se les ha pedido no sólo lo que querían decir, sino si decían bien la verdad, y con qué título podían pretenderlo; si

Ahora bien, por una mutación que no data ciertamente de hoy, pero que no está indudablemente terminada aún, la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, fija elementos, define unidades, describe relaciones.⁹

Para la egiptología, Jan Assmann fue uno de los primeros en notar la necesidad de fundar un estudio teórico de los géneros literarios sobre bases más sólidas.¹⁰ Una frase de Francis Bacon le sirvió de inspiración para iniciar la demolición de los anteriores preconceptos: "*citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*". Si seguimos su lema, podría aprovecharse el trabajo previo, más no sea utilizando las piedras de los caídos ídolos de la caverna, del teatro, de la tribu y del foro (en las definiciones del mismo Bacon).

Dejaremos establecidos los lineamientos de dos paradigmas teóricos, uno relativamente reciente, el otro viejo pero vigoroso; en sus perspectivas dispares quedan englobados los sentidos hasta hoy asignados por los estudiosos del mito. Foucault y Loprieno nos han dado algunas pistas para identificarlas. Las interpretaciones suscitadas por los mitos responden, en mayor o menor medida, a una de estas dos colecciones de presupuestos:

a- Los antiguos egipcios contaban con la misma matriz de pensamiento que nosotros. Sin embargo, dicha matriz aún no se había desarrollado o evolucionado lo suficiente como para compararse con la nuestra. Sus explicaciones tentativas, erróneas en conjunto, eran proyectadas y simbolizadas en los mitos. Así lo hacían porque aún no disponían de pensamiento científico que les permitiera comprender las verdaderas conexiones causales, o porque su falsa religión los alejaba de la moral correcta (la judeocristiana). Ergo, la interpretación del mito consiste en quitar los velos fantasiosos, ver qué hay detrás, para reconstruir la historia, la religión y/o el origen de los mitos en ciertas prácticas concretas del pasado (ascenso de reyes de carne y hueso, batallas reales, rituales mágicos, contactos y enfrentamientos con la "verdadera" religión, etc.).¹¹

eran sinceros o falsificadores, bien informados o ignorantes, auténticos o alterados. Pero cada una de estas preguntas y toda esta gran inquietud crítica apuntaban a un mismo fin: reconstituir, a partir de lo que dicen esos documentos –y a veces a medias palabras–, el pasado del que emanan y que ahora ha quedado desvanecido muy detrás de ellos; el documento seguía tratándose como el lenguaje, de una voz reducida al silencio: su frágil rastro, pero afortunadamente descifrable." Foucault, 2007 [1969], 15-6.

⁹ Foucault, 2007 [1969], 16. Téngase en cuenta que según Foucault, antes, el documento era para la historia cualquier materia inerte a través de la cual trataba ésta de reconstruir lo que los hombres habían hecho o dicho. O sea, "(...) la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a 'memorizar' los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y hacer hablar esos rastros que, por sí mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los documentos en monumentos, y que, allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos." Foucault, 2007 [1969], 16-7. Compárese con las categorías de Assmann rastro, mensaje y memoria. Cf. Assmann, 2005 [1996], 14-20.

¹⁰ Cf. Assmann, 1974, 117-26. Cf. también respecto al mito, sus trabajos de la misma época dispararon una serie de debates que se continúan hoy en día. Cf. Assmann, 1977. La relación entre el mito y la literatura siendo uno de los puntos más ricos de las discusiones teóricas. Cf. Baines, 1991.

¹¹ En la "bisagra" entre ambos paradigmas hay otro tipo de razonamiento que, a fin de cuentas, resulta etnocéntrico. Sin embargo, cuenta con el beneficio añadido, para algunos, de ser políticamente correcto;

b- Los antiguos egipcios contaban con una matriz de pensamiento diferente. Su especificidad determinaba la percepción de una realidad compuesta de elementos imposibles para la mayoría de nuestros esquemas mentales, al tiempo que excluía otros que para nosotros son comunes. La interpretación del mito consiste en comprender la clave que genera esa otra realidad. Los sentidos asignados al mito por los mismos egipcios permiten reconstruir esa otra racionalidad y detectar lo que en ella es conmensurable, más no sea por contraste, para la nuestra.¹²

Obviamente, los procedimientos teórico-metodológicos puestos en juego por los egiptólogos que pertenecen al nuevo paradigma augurado por Foucault (el b de nuestra descripción), son de diferente orden. Podría sugerirse que hacen suyo otro tipo de lectura del mito: aquella que reconoce la alteridad en la especificidad; dicho de otro modo, la posibilidad de otra racionalidad.¹³ En su libro *El desorden*, Georges Balandier se refiere a esa otra racionalidad cuando dice que:

[Suyas son] explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita [de la ciencia]. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que permiten poner orden e inteligibilidad en el universo y llegar a este último mediante "relatos" absolutamente distintos por su modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en la duración que le son propias. El relato científico es corregible y corregido. El relato mítico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma; se inscribe en una tradición, echa raíces y es la migración lo que provoca sus metamorfosis en otros lugares.¹⁴

Nuestra intención más general es la de explorar ese otro uso de la "razón" y reflexionar acerca de la persistencia de los relatos míticos de la rebelión primigenia; constatando también los modos en que estos han ido "manteniendo sus apariencias" respecto a la "forma" del mito y a la "tradición" egipcia (gesto que nos acerca al nuevo paradigma). Pero también debemos pasar revista a los integrantes del primer grupo de interpretaciones, que se corresponden con

ya que sostiene que una sociedad como la de los antiguos egipcios poseía la misma matriz de pensamiento que nosotros en el mismo grado de desarrollo. La proyección o codificación de su lidiar con la realidad en mitos y otros símbolos no negarían su ser esencialmente "hombres económicos" y "políticos" como nosotros. El ámbito de la ideología sería el lugar de disfraces muchas veces aprovechado por una clase dominante en el fondo consciente de las ficciones con las que engañaría al resto. Así se salvaría el orgullo de quienes de otro modo serían tachados de irracionales. Al respecto, Loprieno señala que algunos investigadores "han optado por una visión reduccionista y alegado que las perspectivas religiosas egipcias eran menos 'míticas' y mucho más 'racionales' que lo que se asume comúnmente". Aun así, el propio Loprieno nota que este tipo de visiones supo ser la reacción a otro reduccionismo, "la concepción naíf que veía al 'mito' como una forma más primitiva de pensamiento religioso" Loprieno, 2004, 14. Acerca del nacimiento del "hombre económico" para los egipcios, Cf. Kemp, 2004 [1992], 283-305. Acerca de la ideología como herramienta de los poderosos, Cf. Meillassoux, 1977 [1975].

¹² Marcelo Campagno advierte que el discurso histórico suele tachar de *deformante* la mirada del pasado del discurso mítico. A su vez, el discurso mítico descarta por *irrelevante* la secuencia metódica de hechos e interpretaciones producida bajo la vigencia de los procedimientos del historiador. Sin embargo, para Campagno: "estas consideraciones no excluyen la posibilidad de relaciones entre ambos discursos, pero tales relaciones serían más productivas si parten de la constatación de la divergencia de base." Campagno, 2005, 99. Puede pensarse que quienes se sitúan en el segundo paradigma poseen mejores chances de constatar dicha divergencia.

¹³ Cf. Campagno, 1998, 11-20.

¹⁴ Balandier, 1993, 17.

el viejo paradigma. Haremos ambas cosas de manera ordenada cruzando los dos paradigmas que definimos con las tres funciones que se reconocen tradicionalmente para el mito. Las tres funciones que suelen indicarse para el mito son:

- 1- la función etiológica (el mito explica)
- 2- la función iniciática (el mito revela)
- 3- la función narrativa (el mito relata)¹⁵

Cruzando cada una de esas tres con el paradigma viejo y el paradigma nuevo, obtenemos seis vertientes de interpretaciones. Las tres primeras proceden por ocultamiento (el mito tiene un carácter negativo frente a la realidad), las otras tres muestran (el mito es consustancial con la realidad de quienes lo generan):

- a.1. La historia en el mito (el mito explica en clave personajes y actos históricos)
- a.2. La Biblia en el mito (el mito oculta como un velo el fondo bíblico y moral)
- a.3. El rito en el mito (el mito construye un relato a partir de las prácticas rituales)
- b.1. El mito y la psique (el mito explica la estructura mental arcaica colectiva)
- b.2. El mito y el tiempo-espacio primigenio (el mito revela qué es lo sagrado)
- b.3. El mito y la literatura (el mito relata acerca de lo humano a través de los dioses).

Comenzaremos por considerar algunos de los autores que emplearon en el análisis mitológico los métodos del primer paradigma.

a. El primer paradigma. *La realidad y la verdad ocultas por el mito.*

Estas tres primeras vertientes interpretativas tienen en común el que buscan acceder a una realidad de base que el mito ocultaría. Esta realidad de base puede estar constituida por eventos y personajes concretos "históricos"; por la Biblia y otros textos de la tradición judeocristiana; o por una serie de prácticas rituales que en su finalidad mágica precederían al mito que lo explicaba, narraba o simplemente acompañaba. Respectivamente, las aproximaciones mencionadas, se corresponden a los apartados "La historia en el mito" (a.1), "La Biblia en el mito" (a.2) y "El rito en el mito" (a.3).

a.1) La historia en el mito

La egiptología, como ya dijimos, parece haber ignorado por largo tiempo las discusiones que, en otras áreas de los estudios mitológicos, permitieron descartar el evemerismo.¹⁶ Los

¹⁵ Cf. Walter, 2004 [2003], 15. Las categorías de Assmann (argumentativa o etiológica, instrumental o analógica y literaria o no instrumental) coinciden respectivamente con las funciones aquí descritas. Cf. Assmann 1977. Cf. *infra*, 10.

¹⁶ Las posturas evemeristas reciben su nombre de Evémero de Mesina, quien vivió en el período helenístico. Alrededor del 300 a.C. escribió *Hiera Anagraphê* ("escritura sagrada"), novela de la que sólo han sobrevivido unos pocos fragmentos. En ella Evémero cuenta de un viaje a la isla de Panchaia en el Océano Índico. Allí, supuestamente, encuentra evidencia documental de que los dioses griegos eran

egiptólogos germanos Sethe y Kees fueron, en la primera mitad del siglo XX, quienes hicieron oídos sordos a dichas discusiones de forma más patente. El que fueran nacionalistas del bando que perdió la guerra debilitó su posición,¹⁷ pero tras unos años prudenciales, sus teorías vetustas lograron imponerse. Los eminentes egiptólogos de la siguiente generación, Drioton, Vandier y Gwyn Griffiths volvieron a izar la bandera de Evémero (muchos otros atendieron a la ceremonia).¹⁸ De todos modos, sus posiciones deben ser consideradas por nosotros, ya que a ellos se deben los primeros análisis de algunas de las fuentes que corresponden a nuestra elección temática. Las interpretaciones más controvertidas tocantes al *mito del Sol Alado* y a *Los dioses reyes* son suyas: reducen los combates y recorridos divinos a una forma de presentar con el disfraz del mito verdaderas contiendas que tuvieron lugar en tiempos predinásticos o de las primeras dinastías, siendo sus resultados cruciales para designar la primacía de ciertos lugares de culto y/o la unificación del territorio egipcio.

Gwyn Griffiths resume acertadamente el debate en el seno de las interpretaciones historicistas. Sin embargo, pese al fino manejo de las fuentes que lo caracteriza, no logra trascender la guerra de trincheras evemeristas, a la que termina aportando su propia "ferocidad". Él plantea así el eje del debate que se centraba en la interpretación del conjunto de referencias míticas al conflicto de Horus y Seth, presentes a lo largo de la historia del Antiguo Egipto:

¿Ocurrió el conflicto durante las primeras dinastías o sucedió en el predinástico? ¿Fue un conflicto entre el Alto y el Bajo Egipto o el mismo estuvo confinado al Alto Egipto? ¿Cuáles eran los centros originales de los cultos de los dos dioses y con qué parte del país estaban cada uno de ellos asociados originalmente?

Estas son las preguntas que han causado disputas académicas de casi idéntica ferocidad, pareciera, a las salvajes refriegas emprendidas por los seguidores de los dioses.¹⁹

Veamos algunas de las respuestas puntuales que habían suscitado las preguntas retrospectivas planteadas por Gwyn Griffiths.

Según la visión de Maspero, la mitología se construiría *a posteriori* basándose en el resultado de enfrentamientos reales. Los lugares en la jerarquía divina respetarían las diferencias entre vencedores y vencidos. Por ejemplo, para Maspero, en el *mito del Sol Alado*, Horus Behedeti conquistando Egipto con sus compañeros arponeros (los *msnw*), sería el eco lejano de un hecho que habría ocurrido en los tiempos anteriores a la historia: la irrupción en Egipto de tribus que conocían y empleaban el hierro, que tenían entre ellos una casta de herreros y traían el culto de un dios belicoso, un Horus o similar, capaz de confundirse con el Horus de los primeros egipcios. Esas tribus serían de origen africano y los herreros que la

simplemente grandes héroes que habían sido deificados luego de su muerte por sus agradecidos seguidores. El término "evemerismo" y sus derivados se utilizan ahora en el sentido más amplio: los mitos serían relatos de acontecimientos reales que sobrevivieron en esa forma distorsionada. Para una revista de los alcances de la forma original de Evémero (acotada en contraste con su devenir semántico) de considerar hombres y mujeres deificados aplicada a situaciones etnográficamente constatadas en el presente, ver el interesante artículo de Roland Littlewood *Living gods. In (partial) defence of Evhemerus*. Cf. Littlewood, 1998, 6-14.

¹⁷ Según Baines: "La reacción contra estos aspectos (evemeristas) luego de la Segunda Guerra Mundial, se vio probablemente reforzada por la antipatía a este reduccionismo y al nacionalismo de estos, por otro lado, ilustres académicos." Baines, 1991, 82.

¹⁸ Cf. Drioton y Vandier, 1977 ; Gwyn Griffiths, 1958, 1960; Lorton, 1983.

¹⁹ Gwyn Griffiths, 1960, 131.

integraban habían perdido, poco a poco, sus privilegios para integrarse al resto de la población, pero habrían conservado su carácter sagrado en Edfu y en las ciudades donde se practicaba el culto de Horus de Edfu.²⁰

Para Newberry, en cambio, los conflictos y conquistas retratados en el relato eran transcripción en clave mítica de enfrentamientos en los que se vieron envueltos faraones asociados a los dioses Horus y Seth durante la Dinastía II. El año 363 del reinado de Ra señalado al principio del relato sería una fecha histórica precisa: debería contarse desde el ascenso de Menes. Por lo tanto, la historia, ajustado un pequeño desfasaje del que da astuta cuenta, sería un eco de la reconquista de Egipto por el rey Peribsen (según Newberry, él sería el unificador) tras una supuesta rebelión sethiana.²¹

Otros coincidían en la percepción de que la religión y los mitos no eran más que formas de expresión de la vida política. Kurth Sethe, por ejemplo, interesado como estaba en la reconstrucción de la prehistoria egipcia, abordaba el conjunto de los textos que tratan el conflicto entre Horus y Seth como fuentes para dilucidar los enfrentamientos "reales" remontables al quinto milenio. Ahora bien, en lo que nos toca de los conflictos entre Horus y Seth de los que el *mito del Sol Alado* forma parte, se habrían basado en las luchas del período predinástico que prologaban el surgimiento del Estado faraónico.²²

Vale aclarar que, para Sethe, Egipto fue unificado dos veces en el período predinástico. La primera unificación fue realizada por Osiris, el dios de Busiris, que habría sido originalmente un rey (este rey habría sido deificado y asimilado al dios del nomo, Andjety). Sin embargo, el Alto Egipto se habría rebelado bajo el estandarte de Seth. Luego, el Bajo Egipto, bajo el comando del dios del Delta Occidental, Horus, habría aplastado la rebelión para poder entonces formar un segundo reino unificado con capital en Heliópolis.²³

Unas décadas después, Gwyn Griffiths, más que negar el recurso de "evemerizar" la figura de Osiris, le criticaba a Sethe que el "rey de los muertos" nunca había sido mencionado como rey sobre la tierra. También le parecía incorrecto no separar, no "comprender", que el ciclo de Osiris era distinto del que correspondía al conflicto de Horus y Seth. Decía que:

[E]s difícil de entender por qué uno debería evemerizar sólo en el caso de Osiris, y no en el caso de cualquier otro dios antropomórfico. Pareciera que el primer lugar ocupado por Osiris en la literatura religiosa es el de rey de los muertos. Una realeza humana no se encuentra implicada.²⁴

²⁰ Cf. Maspero, 1893, 313 y ss.

²¹ Cf. Newberry, 1922, 40-6. Para una lectura actual de dicha situación, cf. Campagno, 2009.

²² Cf. Sethe, 1930.

²³ Cf. Sethe, 1930, § 94.

²⁴ Gwyn Griffiths, 1960, 145. En realidad, aparte de los escritores griegos que él nota pero desecha como poco confiables, hay evidencia propiamente egipcia del reinado de Osiris en la tierra (lo cual no tiene por qué implicar automáticamente una "realeza humana", por supuesto, nos referimos al plano mítico). Respecto a lo confiable que puede ser lo escrito por los griegos acerca del Antiguo Egipto, Barry Kemp señala culpas y responsabilidades: "*Aunque algunos visitantes griegos intentaron dejar constancia de sus impresiones sobre aspectos de la religión de Egipto, los sacerdotes de aquel país no supieron mostrar a tiempo suficiente interés para explicar de manera convincente sus creencias a extraños, un proceso que de por sí habría provocado unas modificaciones internas trascendentales.*" Kemp, 2004, 10. Respecto a la evidencia propiamente egipcia del reinado de Osiris en la tierra (Stela Louvre C286), cf. Assmann, 2005 [2001], 420, n.3. Cf. el pasaje de la Stela Louvre C286 citado *infra*, 58, n. 208.

Aunque G. Griffiths nota que "*Sethe traduce el conjunto del mito de Osiris, Horus y Seth a historia política*", le critica que "*Tal procedimiento ignora la naturaleza compuesta del mito*".²⁵ Así y todo, podemos constatar que su interpretación no es demasiado distinta. Él termina juzgando la "*leyenda*" como una que "*es política e histórica en origen, y refleja las luchas tribales que preceden a la unión política de Egipto bajo Menes e implican una unión predinástica*".²⁶

Ahora bien, para él –y para otros ya mencionados– el mito de Horus de Edfu es una particular versión del conflicto divino; nosotros, en cambio, privilegiamos lo que el texto aporta a la temática de la rebelión primigenia. Sin embargo, la interpretación que hace del texto hace hincapié en un conflicto histórico-político con grandes grupos de indeseables. Gwyn Griffiths dice:

(E)l mito de Horus de Edfu, en tanto proyecta un conflicto histórico-político más que cúltico, probablemente refleja la expulsión de los hicsos. (...) Las campañas contra los hicsos (...) pueden quizás relacionarse con cierto detalle a ciertos episodios de *El Sol Alado* y de *El Triunfo de Horus*, ya que estos episodios sugieren la relación con las victorias egipcias en el delta noreste y en Nubia. Al mismo tiempo, buena parte de *El Sol Alado* refiere a conflictos entre diferentes cultos y la mayor parte de *El Triunfo de Horus* posee un propósito ritual.²⁷

Kees ya había señalado que el mismo relato reflejaba la impresión dejada por la experiencia histórica de la expulsión de los hicsos, y también había dicho que, de manera más vívida aún, la expulsión de los persas se hallaba presente en el texto. Aunque no descontaba que la historia pudiera contener, además, el reflejo de persecuciones de cultos asociados al hipopótamo y al cocodrilo a más temprano acontecidas en el Reino Nuevo.²⁸

Por otro lado, Abraham Rosenvasser considera que la invasión de los hicsos pudo haber sufrido una "transposición de orden mitológico" también en *Los dioses reyes*.²⁹ En esto sigue a Georges Goyon quien afirma, en su publicación dedicada por entero a tal texto, que:

El relato de este ataque se haya inspirado en el recuerdo de las invasiones provenientes del Este, y, en particular, de la invasión de los hicsos, que habrían pasado por el *wadi* Toumilat, saqueado los primeros pueblos que encontraron en su camino, Pi-Soped destacado entre ellos, antes de atacar Menfis.³⁰

Otra consideración habitual, recogida por Drioton y Vandier, responde al espíritu de los autores que venimos repasando (el de Kees especialmente). En un apartado dedicado a los dioses y a los genios maléficos, consideran que tales no existen –por lo menos en el sentido estricto–; pero, de acuerdo con el dicho popular acerca de las brujas (las brujas no existen, pero que las hay, las hay), no dejan de hacer la siguiente apreciación:

²⁵ Gwyn Griffiths, 1960, 145.

²⁶ Gwyn Griffiths, 1960, vii. Cf. también p.146.

²⁷ Gwyn Griffiths, 1958, 85.

²⁸ Cf. Kees, 1930, 346 y ss.

²⁹ Rosenvasser, 1976, 63-65. En un tono similar, Hans Goedicke conecta la rebelión presente en *La destrucción de la humanidad* con la "Plaga Asiática". Cf. Goedicke, 1984, 91-105.

³⁰ Goyon, 1936, n. 8.

Si hubo dioses enemigos, considerados como en estado de rebelión contra el dios supremo, ello se debió menos a creencias sobre el origen del mal que a las circunstancias políticas en las que se encontraban sus adoradores. El dios de los enemigos se convierte fácilmente en dios enemigo.³¹

De un modo que demuestra lo "fácil" que puede mitologizarse ese "dios enemigo" (quitándole incluso el carácter de divinidad y refiriendo solamente a sus rebeldes adoradores), en un comentario a la por otra parte aceptada datación y *Sitz im Leben* de Hornung de *La destrucción de la humanidad*, Lorton añade un evermerismo que habría actuado bien rápido. Dado que Lorton acepta para la composición del texto una fecha pegada a la restauración politeísta de finales de la Dinastía XVIII, y encuentra en él referencias precisas y críticas al período amarniense, el mito habría tardado muy poco en camuflar la historia.³² Lo que afirman Drioton y Vandier más arriba sirve para entender el intento de Lorton de relacionar la "rebelión de la humanidad" y la huida al desierto que le sigue como una indicación precisa del reinado de Akhenatón (el faraón "rebelde" que instauró el exclusivo culto a Atón) y su nueva capital en El-Amarna. Así también el relato de *La vaca celestial* sería una trasposición mítica de eventos bien reales e históricos.

Dada la claridad del planteamiento de los límites de las interpretaciones historicistas en la obra de M. Detienne, quisieramos cerrar esta primera sección del balance historiográfico con una cita suya:

El postulado fundamental de la mayor parte de las interpretaciones historicistas consiste en creer que la relación de los mitos con la organización social, con el mundo físico, con el mundo natural, con los acontecimientos, es siempre exclusivamente del orden de la representación. En principio, jamás puede deducirse lo real de un relato mítico. (...) Ciertamente es que el mito mantiene una relación con el entorno, con el dato ecológico, con el social y con la historia de un grupo, pero se trata de una relación indirecta y mediata, la que conviene a un discurso autónomo que deduce de la realidad los elementos de los que dispone soberanamente.³³

Que no es tan simple deducir lo "real" de un relato mítico lo ha ido probando la arqueología. En general, ha negado la antigüedad e historicidad que la mayoría de los evermeristas solía otorgar a los textos estudiados, así como también ha negado la validez de los patrones de cultos enfrentados que emergen supuestamente de ellos.³⁴

a.2) La Biblia en el mito.

Durante todo el siglo XIX la verificación de la Biblia fue una gran preocupación de las capas ilustradas. Esta preocupación llegó a ser enorme cuando el progreso científico llegó a competir con las ideas religiosas. *El origen de las especies* de Darwin, apoyado por el trabajo pionero de datación de fósiles, probaba que la tierra tenía millones y no miles de años (habiendo sido

³¹ Drioton y Vandier, 1977, 64.

³² Cf. Lorton, 1983, 613-6. Acerca de la datación y *Sitz im Leben* de la composición, cf. Hornung, 1982, 33-6 y 74-81. Tal vez la interpretación de Lorton, aunque no lo expresa exactamente así, se refiere a una contra-propaganda. Según su forma de ver las cosas, en el período amarniense, habría sido necesaria "propaganda para ayudar a asegurar la lealtad de la clase administrativa." (Lorton, 1993, 69). Acerca de la relación entre las *belles lettres* y la propaganda, cf. Kelly Simpson, 1996, 435-43, con bibliografía.

³³ Detienne, 1982, 31-2.

³⁴ Al respecto, cf. Campagno, 2002, 97-101.

creada según un cálculo autorizado en el 4004 a.C., por ejemplo) y que la vida había evolucionado a través de ese largo período y no había sido desplegada en apenas una semana. Esto hizo que aparezca un cuestionamiento importante a la veracidad literal de la Biblia. Tanto para los que querían probar como para los que querían desmentir episodios tales como "El Diluvio", los mitos recientemente legibles de Mesopotamia y Egipto eran fuentes a cotejar. Sin ir más lejos, durante mucho tiempo el interés predominante por los textos mesopotámicos radicó en su posible conexión con la Biblia. La idea de un paralelismo entre ciertos mitos egipcios y la Biblia tampoco podía faltar. Las interpretaciones que veremos a continuación han buscado paralelos entre la Biblia y la mitología egipcia. En ocasiones se intenta directamente homologar episodios narrativos de la tradición judeocristiana con las "versiones" egipcias. Para la rebelión primigenia, dependiendo del texto abordado, se han encontrado paralelos en la rebelión de los ángeles y en el Diluvio.

El primer paralelo se basa en considerar a esos seres que se rebelan como similares a los ángeles que siguieron a Lucifer, identificando, a partir de entonces, al principal enemigo con Satán. Un ejemplo puntual aparece en la lectura que hace Rosenvasser del capítulo XVII del *Libro de los muertos*. Acerca de un pasaje del mismo, él considera que los rebeldes, los mismos que aparecen en el relato de *Los dioses reyes* cuando se alude al episodio de levantamiento en Hermópolis, serían similares a los que se levantaron en el cielo contra Dios. Tales enemigos entregados a Ra son los que él traduce como "los hijos de la caída" y en una nota aclara que son "ángeles rebeldes".³⁵ Sin embargo, respecto al pasaje al género literario de los episodios que los tienen como protagonistas, para Rosenvasser:

No hay nada aquí [en la literatura egipcia] que se parezca a la recreación de viejas concepciones como encontramos en Dante ("Divina Comedia") o en Milton ("El paraíso perdido"). Por eso las imágenes que muestran esa vinculación tienen un aspecto sencillísimo si se comparan con las sorprendentes proyecciones del mundo espiritual en el natural, que exhibe la literatura moderna.³⁶

No concordamos con que las imágenes egipcias tengan un "aspecto sencillísimo" en comparación con nuestra literatura moderna, pero es verdad que las voces de los rebeldes egipcios se encuentran acalladas en comparación con algunos versos del *Paraíso Perdido* de Milton.³⁷

³⁵ Cf. Rosenvasser, 1976, 37 y n. 76. Para un análisis claro y exhaustivo del tema de la Rebelión en el Cielo según 1 *Enoch* 6-11 y otras fuentes mitológicas del ámbito del mediterráneo antiguo desde una perspectiva crítica al evemerismo, cf. Hanson, 1977, 195-233.

³⁶ Rosenvasser, 1976, 64.

³⁷ Ya quisiéramos que la rebelión primigenia de los egipcios tuviera a su Satán diciendo: "Ya lo ves, tanto más poderoso / Él demostró que era con su rayo, / Y hasta entonces ¿quién conocer podía / La fuerza de aquellas terribles armas?" En realidad, si buscamos un paralelo fácilmente comprobable, lo encontraremos en la fascinación que ejercen para los poetas de los Estados de cualquier época las rebeliones infructuosas. Más adelante nos animaremos a sugerir que las necesitan, constantemente, para poder existir. Necesitan, siguiendo con el ejemplo que ya expusimos, que Satán no se rinda del todo: "¿Qué importa que el combate se perdiera? / No todo se ha perdido; la indomable / Voluntad y las ansias de venganza, / El odio inmortal, el valor firme / Que nunca es sometido ni se rinde: / ¿En qué consiste, pues, no ser vencido?" Y la respuesta que da más adelante tal vez justifica una fascinación antigua y actual: "Podemos sostener con fuerza y fraude / Una eterna, irreconciliable guerra/Contra nuestro Enemigo que hoy triunfante / En exceso de dicha, reina solo / Y detenta la tiranía del Cielo." *Paraíso perdido* de John Milton [v. 90 y ss.]. Así los rebeldes tienen voz ¡y qué voz!

Trataremos ahora el segundo paralelo, que en su referencia al diluvio bíblico ha merecido una atención mucho mayor. Para muchos estudiosos, la gran inundación tiene sus paralelos en cataclismos acuáticos presentes en las culturas del mundo entero. Por ejemplo, cuando Kramer preparó la parte "Sumerian Myths and Epic Tales" de Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, decía bajo el título de "El Diluvio" ("The Deluge"): "El mito súmerico concerniente al diluvio, con su contraparte súmerica del Noé antediluviano, ofrece el paralelo más próximo y más sorprendente con el material bíblico descubierto hasta ahora en la literatura súmerica".³⁸

En lo que a nosotros respecta, empezaremos por lo que Francesc Cardona dice de *La destrucción de la humanidad*:

El aspecto más interesante de este mito, sin embargo, es la posibilidad de ver una analogía de las tradiciones del diluvio semítico en la casi completa destrucción de la raza humana y del flujo de bebida que cubrió la tierra. La fantasía egipcia debería haber sido volver al diluvio.³⁹

Hay quienes quieren hacer entrar con calzador el patrón bíblico, y explican cómo debería haber sido el mito. Todos conocemos la historia del Diluvio Universal: un día la paciencia de Dios ante la maldad de sus criaturas se agotó, e hizo que las aguas barrieran con la existencia de todos menos unos pocos elegidos puestos sobre aviso.⁴⁰

De modo más sutil, en la introducción de *The Realms of the Egyptian Dead* de 1901, A. Wiedemann reflexiona acerca de las escasas ocasiones en las cuales los textos egipcios podrían estar refiriéndose a una destrucción del mundo, en particular a una que abarcara toda la existencia. A propósito de ello, analiza brevemente el relato del *Libro de la Vaca Celestial*, el único texto en el que logra encontrar la aniquilación de la humanidad. Respecto a la posibilidad de que otras fuentes egipcias, aparte de la que nosotros analizamos, hagan alusión a un Diluvio Universal "acuático" (valga la redundancia), Wiedemann presenta un juicio que aún no ha sido puesto en duda. La conclusión a la que llega descarta que el "ascender de las aguas", mencionado en algunos textos en relación con Horus, es de naturaleza diferente, ya que sus fuentes son subterráneas: no se abren las compuertas del cielo y buscan unirse las aguas de arriba y las de abajo como en el diluvio semítico. Tampoco la destrucción por fuego que amenaza a Egipto entero y al dios Horus, consiste en una destrucción mayúscula. Justamente, las aguas del Nilo, con sus inundaciones, protegen de la conflagración.⁴¹ En el *Timeo*, Platón menciona el diluvio en el que Deucalión y Pirra son protagonistas sin dar descripciones detalladas. Sí se encarga de recoger la sorna con la que los sacerdotes egipcios trataban a los griegos cuando les explicaban que no había habido uno sino varios diluvios.⁴² Wiedemann,

³⁸ Kramer, 1955, 42. La bibliografía es extensísima. Cabe destacar Kramer, 1955, 42-44; cf. Frazer, 2005 [1907], 66 y ss.

³⁹ Cardona, 1998, 117.

⁴⁰ En Gn 6,5 se dice que "El Señor vio que el mal del hombre se multiplicaba sobre la tierra, y que todos los pensamientos de su corazón se inclinaban sólo al mal todo el día." Un poco después, se precisa que este mal es la violencia y que su consecuencia es la destrucción: "La tierra fue destruida ante Dios y la tierra se llenó de violencia. Y vio Dios la tierra: y he aquí que estaba destruida, pues toda carne había destruido su camino sobre la tierra." Gn 6,11-12.

⁴¹ Cf. Wiedemann, 1901, 8-10.

⁴² Un sacerdote egipcio muy viejo le dice a Solón: "Esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes por fuego y por agua, pero también otras menores provocadas por innumerables causas. (...) La historia, aunque relatada como una leyenda, se refiere en realidad, a una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a

haciendo caso al sacerdote de Sais, concluye entonces que en el Antiguo Egipto, donde la inundación regular era benéfica, el relato no asociaría el aspecto acuático al destructivo. Sí aceptará que existe una destrucción desmedida por parte de una diosa devenida en terrible leona, difícil de detener incluso para el dios que la enviara para castigar a los hombres. Podría identificarse con una de esas "destrucciones menores" a las que se alude en el *Timeo*. Por eso Wiedemann concluye que el relato constituiría la porción de la mitología que trata la muerte conjunta de los hombres, en oposición al destino individual tan frecuente en los textos asociados al ámbito funerario.⁴³

Emma Brunner-Traut, Antonio Loprieno y José das Candeias Sales también consideran el relato en la línea del Diluvio Universal. Brunner-Traut explica que "*En el Libro de la vaca celestial (...) está representado el mito que la Biblia expresa con la leyenda del Diluvio: Los hombres se han levantado contra Dios, se han rebelado contra el orden universal de Dios.*"⁴⁴

Extrañamente, Loprieno considera que la sangre falsa que emborracha a la diosa salvaje pudo también haber amenazado con ahogar la humanidad. Una observación suya menos discutible es que hay pocos relatos míticos egipcios que tratan las preocupaciones humanas y el *Libro de la Vaca celestial* sería uno de ellos.⁴⁵ Para das Candeias Sales, en cambio, el "diluvio" egipcio es un medio de salvación y no de muerte.⁴⁶

Entre quienes también tienen la Biblia como parámetro pero llegan a conclusiones opuestas a las recién enunciadas, se destaca el juicio de John Wilson. Para él no habría comparación positiva con el diluvio bíblico, puesto que el relato egipcio hace hincapié en la humanidad, detestable, de los dioses. Comenta el relato de este modo:

Al parecer los egipcios se deleitaban con la humanidad de sus dioses. En uno de los relatos más conocidos se cuenta como Ra, el dios-creador, se arrepintió de haber creado a la humanidad porque había dirigido el mal contra él. Decidió destruirla y envió contra ella a Sekhmet, la "poderosa". Esta diosa dio muerte a los hombres, se refociló con su sangre y se regocijó en su destrucción. En lugar de ordenar a Sekhmet que se detuviera, recurrió a una estratagema. Hizo derramar siete mil cántaros de cerveza teñida de rojo en el camino de Sekhmet para que esta creyera que se trataba de sangre. En efecto, la diosa se refociló en ella, embriagándose y poniendo así fin a su carnicería.⁴⁷

Para Wilson el motivo moral no estaba presente. Tampoco habría constancia en el carácter de las divinidades involucradas: ora violentas y mentirosas, ora nobles y razonables. Así justifica dedicar espacio a un relato que no alcanza, ni mucho menos, el tono bíblico:

grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. (...) El Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones también nos salva entonces de esa desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. En esta región, ni entonces ni nunca fluye el agua de arriba sobre los campos, sino que, por el contrario, es natural que suba, en su totalidad, desde el interior de la tierra. Por ello se dice que lo que aquí se conserva es lo más antiguo."
Platón, *Timeo*, 22 c-e.

⁴³ Cf. Wiedemann, 1901, 10-14.

⁴⁴ Brunner-Traut, 2005 [1963], 316.

⁴⁵ Cf. Loprieno, 2004, 19.

⁴⁶ Cf. das Candeias Sales, 2007, 154.

⁴⁷ Wilson, 1954 [1946], 94-5.

Relatamos esta narración pueril –tan distinta de la historia bíblica sobre el Diluvio por su carencia de motivo moral– simplemente para destacar el carácter débil que los egipcios atribuían con frecuencia a sus dioses. Cambiaban de opinión y se valían de ardid para poder realizar lo que se proponían. Pero –en otro texto–, podían ser representados de forma noble y consecuente.⁴⁸

En la sección que le dedica en *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Wilson vuelve a recalcar que el relato en cuestión no tiene como propósito la enseñanza moral y se inclina por encontrarle una función de protección mágica.⁴⁹ Puesto que el texto se halla inscrito en los relieves de las tumbas de varios faraones acompañando elementos de protección, podría tratarse de un mito-fórmula útil para proteger al individuo en la otra vida. Por otro lado considera el aspecto etiológico del mismo, ya que el relato serviría para explicar ciertos nombres, costumbres y ritos.⁵⁰

Como puede observarse, las semejanzas se ajustan a la descripción de una gran destrucción y de una salvación que sobreviene *in extremis* alrededor del eje moral que, deplorable en la humanidad, justificaría su aniquilamiento.⁵¹ Hasta Wilson concuerda con que el tema del pecado de la humanidad se encuentra claramente expresado. Jan Assmann, se preocupa de homologar la cuestión del origen del mal para la religión egipcia, que considera expresado en nuestro relato, con lo que sucede en otras religiones.⁵² De particular interés para nosotros es que adscribe la culpa de su surgimiento a la rebelión contra el creador. Dice así:

¿Cómo es posible que el mundo, que según las concepciones egipcias también es de origen divino, sea un mundo de codicia y de violencia? ¿Cómo vino al mundo el mal, cuya consecuencia fue la separación del cielo y la tierra, de dioses y hombres? (...) El mito de la aniquilación del género humano en el *Libro de la vaca celeste* interpreta esta imperfección, como la mayoría de las demás religiones, como resultado de la culpa original que contrajeron los hombres cuando se rebelaron contra el creador.⁵³

⁴⁸ Wilson, 1954 [1946], 95.

⁴⁹ Cf. Wilson, 1955, 10.

⁵⁰ Trataremos este aspecto en las secciones a.3 y b.2. Cf. *Infra*, 21-27 y 31-36.

⁵¹ Gwynn Griffiths, respecto a *La destrucción de la humanidad* compara lo que allí se relata con las narrativas míticas de otras sociedades antiguas. Dice: "a diferencia del caso egipcio, en los demás mitos (relacionados con la decisión divina de destruir a la humanidad) se concede [el] privilegio (de salvarse) a los que disfrutaban del favor del dios: Utnapishtim en Babilonia, Noé en Israel y la pareja formada por Deucalión y Pirra en Grecia. Si llevamos a cabo un análisis desde el punto de vista moral, encontraremos que Utnapishtim y Noé se libran del gran desastre por su piedad. Pero si consideramos las transgresiones llevadas a cabo por el hombre que han provocado la ira de los dioses, parece que únicamente el mito hebraico hace hincapié en los aspectos morales. Los relatos griegos arcaicos carecen de dichos aspectos, tal vez como reflejo de la influencia de Babilonia, donde Enlil, el dios principal, simplemente se siente molesto por el ruido que hacen los hombres; y el relato egipcio no va más allá de un recordatorio de la rebelión de los hombres contra Ra." Gwynn Griffiths, 2003 [2002], 188. Cf. también Gwynn Griffiths, 1991, 14.

⁵² Este tipo de percepciones suelen no estar demasiado lejos de las teorías simbolistas del mito. Susan Langer, seguidora de Ernst Cassirer, de lleno en el marco de las teorías simbolistas del mito, explica que: "Las primicias del pensamiento mítico no son dioses permanentes, idénticos a sí mismos ni muy claramente distinguidos, así como tampoco son espíritus inmateriales. Son como elementos de un sueño (...) que hablan a la mente creativa e impresionable del hombre acerca del bien y el mal, o de la vida y la muerte. El rasgo que tienen en común (...) es la cualidad de la sacralidad". Langer, 1949, 387. Citado en Kirk, 2006 [1970], 322.

⁵³ Assmann, 2005 [1996], 241-42.

Aunque la mayoría de estas interpretaciones parten de cierto etnocentrismo, las comparaciones pueden deparar resultados interesantes. No dejan de tener su riqueza, tal vez porque el mundo de la tradición judeocristiana, en sus orígenes, se hallaba inserto en coordenadas de pensamiento compatibles, a veces ricamente confrontadas, con el Antiguo Egipto.⁵⁴

Párrafo aparte merecen las interpretaciones que, fuera del ámbito de la egiptología, combinan las posturas historicistas con las de homologación bíblica. Vale la pena detenernos en lo que recibió el nombre del *Affaire Velikovsky*⁵⁵ porque, además de servir para mostrar los excesos a los que puede llegar el paradigma historicista, refiere puntualmente al texto de *Los dioses reyes*. Immanuel Velikovsky considera que en la inscripción de *el-Arish* (se refiere al relato de *Los dioses reyes*) se halla presente “*la misma descripción de la oscuridad que aparece en Éxodo 10:22*”.⁵⁶ Además habría coincidencias en los lugares y episodios (con especial mención del desplomar de las aguas del mar Rojo sobre el faraón y los suyos) que aparecen en ambas fuentes, la egipcia y la hebrea, respecto a la persecución de los que son llamados rebeldes (en *Los dioses reyes*) y son los esclavos que huyen liderados por Moisés en *Éxodo*. A Velikovsky llega a resultarle “*extraño que el texto haya sido considerado más bien como mitológico, cuando reyes, residencias y lugares geográficos son nombrados al tiempo que una invasión de extranjeros es descrita con detalle (...) hechos todos que apuntan a la base histórica del texto*.”⁵⁷

Dejemos de lado sus exageraciones, ya han sido refutadas.⁵⁸ Sin embargo, el extremo al que llega Velikovsky nos sirve para recordar, que, en menor medida, también otras interpretaciones más serias parten del presupuesto de que en la Biblia está la verdad *histórica* y la *moral*. De hecho, su contraste con las fuentes del Antiguo Egipto y otros ámbitos cercanos, serviría para probar o completar dicha “verdad”. Es así que hasta nuestros días los estudiosos occidentales han querido encontrar los sentidos de dichos mitos en sus conexiones con la

⁵⁴ Potente ha sido, por ejemplo, el esfuerzo por encontrar un monoteísmo original en Egipto. Las interpretaciones que fallan a favor de una religión de fondo monoteísta, contrapuesta a las exageraciones del degenerado politeísmo manifestadas con toda su fuerza en la mitología, han querido “salvar” a Egipto del deshonor de la multiplicidad. Cf. *in extenso* Hornung, 1999 [1971]. Para un balance actual del tema, sirva como referencia los últimos aportes de Assmann en *La distinción mosaica* en respuesta a los debates suscitados por su libro *Moisés el egipcio*. Cf. Assmann, 2006 [2003].

⁵⁵ Cf. Mewhinney, 1986. Con bibliografía.

⁵⁶ Velikovsky, 1964, 58.

⁵⁷ Velikovsky, 1966, 39-40. Para él era posible presentar evidencia que identificaba el faraón del *Éxodo* como “*Taoui Thom, el último rey del Reino Medio. Él es Tau Timaeus (Tutimaeus) de Manetón (...) el nombre de su reina aparece en la naos de el-Arish como Tefnut*.” Velikovsky, 1964, 82 n. 3. Ya Maspero había señalado en su traducción parcial del texto, de forma despectiva, acerca de éste y otros mitos egipcios: “*¡Hubo alguna vez leyendas más monótonas y una fantasía tan senil!*”. Tal vez debería haberse guardado la apreciación para las interpretaciones de Velikovsky.

⁵⁸ Si es bueno el momento para recordar que pese a que la primera gran narración de la porción de la Biblia que corresponde al Libro histórico jehovista trata sobre la aniquilación de los egipcios en el mar de Las Cañas, no es esta una guerra “real”. Aunque a la salida de Egipto, los israelitas son llamados “*ejércitos de Yahvé*” y Ex 14 habla de las tropas del faraón en términos que distinguen tropas de choque, caballos, carros de combate, etc., no se describe ninguna batalla. Jean Louis Ska, en un trabajo donde compara el “Libro histórico jehovista” con el relato histórico sacerdotal, afirma que: “*No hay ni una batalla entre Israel y Egipto, ni hay una victoria de Israel sobre los egipcios: sólo hay una revelación que Yahvé hace de sí mismo a los ojos de los egipcios*”. Ska, 1979, 203 n. 21; cf. Lohfink, 1990, 73 y ss.

religión más “familiar” para ellos.⁵⁹ Por eso, este grupo de consideraciones, pertenece de lleno al paradigma “a”.

a.3) El rito en el mito

En la coyuntura del ocaso de las posiciones evermeristas germanas durante la segunda guerra mundial, Siegfried Schott produce una interpretación de ciertos pasajes “míticos” de los Textos de las Pirámides en conexión con los rituales dedicados al rey muerto. Esto lo lleva a elaborar una teoría acerca de la estrecha conexión entre el mito y el ritual egipcios.⁶⁰ Sin embargo, John Baines, en un trabajo de relevo sobre las diferentes aproximaciones a la antigüedad y origen de los mitos egipcios, deja bien claro que “*esta teoría surgió casi independientemente de la discusión más amplia –ahora mayormente ignorada– de la relación entre mito y ritual y el origen putativo del mito en el ritual.*”⁶¹ Para Schott, antes de los mitos atestiguados en su primer estado en las pirámides, había cuentos (*märchen*) como *folktales* por un lado y rituales sin mitos por el otro: una perspectiva claramente frazeriana, en donde el mito surge cuando el rito pasa a necesitar una explicación más allá de su eficacia mágica; dicho de otro modo, el mito sirve para explicar el rito moribundo. Para ahondar en estas cuestiones, analizaremos dos aspectos, interrelacionados, de la perspectiva ritualista en su cruce con las fuentes egipcias. Por un lado, la cuestión de los vestigios de la muerte ritual del rey divino en el mito. Por el otro, la relación entre las fiestas o puestas en escena “dramáticas” y la narrativa que nos compete.

Regicidio

En este apartado trataremos la cuestión del regicidio ritual en relación con Egipto. Con un pie en el tipo de interpretaciones que homologan temáticas bíblicas⁶² y otro en la escuela mitológico-ritual que expondremos a continuación, hay un comentario que nos dispara toda una serie de problemas relacionados con el sacrificio del rey y su posible proyección en el mito. Respecto a *La destrucción de la humanidad*, un especialista en las teorías del mito dice:

El retorno al caos se produce muy frecuentemente a causa de un “diluvio universal”, cuya superación se considera en ocasiones, sobre todo en la tradición china y judeocristiana, la victoria principal del cosmos sobre el caos. Un paralelo original lo representa el mito egipcio (...) que relata como Ra, tras la rebelión de los hombres (tal vez un residuo del mitologema relativo a la muerte del rey-sacerdote que ha envejecido), envía para destruirlos uno de sus ojos bajo la forma de la diosa Hathor.⁶³

⁵⁹ Loprieno ha señalado que el interés que los egiptólogos tenían en los estudios bíblicos, así como sucede con su dedicación a otras disciplinas relacionadas con el Antiguo Cercano Oriente, ha ido mermando. No resulta extraño entonces que las interpretaciones que tienen principal asiento en la Biblia hayan disminuido también. Cf. Loprieno, 1996, 39.

⁶⁰ Cf. Schott, 1942. Seguido luego por Rudnitzky (1956) y Otto (1958).

⁶¹ Baines, 1991, 83. Por poner un ejemplo, a partir de la segunda posguerra, etnólogos americanos entre los que se encontraban Fontenrose, Kluckhohn, Bascomb y Greenaway, criticaban los excesos interpretativos de la escuela *ritualista*. Cf. Kirk, 1970, 17-52.

⁶² Cf. *supra*, a.2, 15-21.

⁶³ Meletinski 2001 [1993], 211.

¿Tendrá la rebelión que ver con la expresión en la narrativa de un levantamiento general que pone un límite al rey en cuanto su vejez y/o potencia hace peligrar la cohesión del cosmos?

Para sopesar lo que Meletinski sugiere entre paréntesis y comenzar a responder la pregunta, habría que definir a qué se refiere cuando menciona el "mitologema relativo a la muerte del rey sacerdote que ha envejecido". En *La Rama Dorada*, Sir James Frazer se dedica a explicar el sacrificio ritual del rey sacerdote y su correspondiente mitologema. La clave estaría en que la magia del rito explicitaba las conexiones entre la salud del rey y la del cosmos. Cuando el rey envejecía, debía morir anticipadamente para que el cosmos no sufriera su decrepitud.⁶⁴ El mito recién surgiría cuando se olvidaba el papel mágico de los actos que buscaban operar sobre la naturaleza.⁶⁵

Ciertos ritos egipcios, han sido percibidos como vestigios de la institución del regicidio. El sacrificio ritual del rey supuestamente estaba presente en períodos pre-estatales, pero desapareció cuando la sociedad se complejizó y devino plenamente estatal y religiosa.⁶⁶ Habría mitos que recuerdan (u olvidan, depende la perspectiva) la muerte ritual del rey.

Abordemos la cuestión por partes. Primero definamos al protagonista y víctima: el rey divino. Para Cervelló, que se encarga de delimitar los rasgos de la famosa figura de Frazer:

El rey divino es un ser trascendente que:

- 1) detenta un poder sobre la naturaleza, poder que ejerce voluntaria o involuntariamente;
- 2) es considerado el "centro dinámico del universo", es decir, un aglutinador cósmico y social;
- 3) es una suerte de fetiche de cuyas acciones y curso de vida dependen la armonía y la prosperidad universales, por lo que es necesaria una severa regulación de su comportamiento;
- 4) es sacrificado cuando sus poderes decaen por vejez, enfermedad o cualquier otra circunstancia entendida como un impedimento, con objeto de asegurar que el mundo y la sociedad, concomitantes con él, no decaigan a su vez.⁶⁷

A partir de lo que expusimos, resulta obvio que Meletinski considera al protagonista del gobierno primigenio dentro del marco de lo que en términos de Frazer constituye una realeza divina. Ahora bien, si pudiera establecerse el tipo de relación que habría entre aspectos de la realeza divina y las autoridades atacadas que son protagonistas de los relatos míticos (el conjunto más extenso que mencionamos al principio), entonces podrían esclarecerse viejas

⁶⁴ Para Cervelló: "En las realezas sagradas, la prosperidad, el bienestar, depende de la intercesión del rey; en la realeza divina depende, como veremos, de la persona misma del rey, de su propia esencia ontológica, en definitiva de su propio cuerpo. Por eso, y esta es característica exclusiva de esta última, es necesario, para asegurar el armónico desempeño de su función, un rígido control de la persona del rey, de sus actos y su vida diaria, con el fin de preservarlo de las impurezas de lo puramente 'humano' como se preserva pura e incontaminada toda víctima sacrificial." Cervelló, 1996, 113.

⁶⁵ Esto último, nos permite retomar la argumentación de Heusch, en tanto los hechos del mito se instalan junto a "(...): esa tradición constante de la realeza sagrada africana a la que Frazer acordó la mayor atención: la muerte prematura del rey." Heusch, 2007, 110.

⁶⁶ Cf. entre otros, Frazer, 2003 [1922], 434-9; Moret, 1922, 144-5; Gordon Childe, 1981 [1942], 77-8; Krader, 1972, 95; Heusch, 1981, 81; Iniesta, 1992, 113; Cervelló, 1993, 24-31, 44-52; 1996, 152-61, 208-16.

⁶⁷ Cervelló, 1996, 111; Cf. Frazer, 2003 [1922].

cuestiones suscitadas alrededor del regicidio ritual y su proyección al plano del mito. El trabajo de Cervelló, necesario para situar el Antiguo Egipto en el muchas veces soslayado sustrato africano, deja indicado el punto desde el que deben partir esos estudios específicos. Él sostiene que: “*La estructura básica del mito egipcio de la realeza, construido sobre el de Osiris, presenta importantes y estrechos paralelismos con la de los mitos de la realeza de algunas sociedades bantú de la sabana.*”⁶⁸

Recordemos que como decía Gwyn Griffiths, puede ser necesario reconocer la naturaleza compuesta del mito de la realeza y separar el ciclo de Osiris del de Horus. Osiris, gran rey, ensanchaba las fronteras de Egipto conquistando pacíficamente por medio de la persuasión y la música. Pero Seth, en algunas versiones más antiguas junto con Thot, y en las más recientes junto con setenta y dos conjurados, logra asesinar –ya sea por medio de la captura, muerte y precipitar de su cadáver al río o mediante el engaño y traición en festín– a Osiris, su hermano y legítimo “monarca”.⁶⁹ Drioton y Vandier señalan que luego de esto, en “*ninguna de estas fuentes nos lo muestra [a Osiris] retomando la posesión de su reino terrestre. La muerte había puesto fin a su reinado e, incluso resucitado, en adelante fue rey en el otro mundo.*”⁷⁰

Por otro lado, Cervelló considera que es posible establecer paralelos con los mitos de otras monarquías africanas, especialmente en lo que respecta a la estructura bipartita:

Está muy extendido entre las monarquías africanas este tipo de mitos bipartitos, que explican el origen de la realeza en dos momentos: el del héroe cultural, vinculado a nuevos valores mágico-religiosos que no son sino los de la realeza fetiche o cósmica; y el héroe fundador del estado, que hijo o descendiente del anterior, es el introductor de la guerra y el primer detentor de la autoridad política (realeza compleja). Creemos que esto mismo subyace en el mito egipcio de la realeza, respecto de Osiris-Horo.⁷¹

Con lo que no podemos acordar, en todo caso, es con otra aseveración suya. Para él, la realeza compleja surge progresivamente: “*Con el paso del tiempo la realeza fetiche altoegipcia fue haciéndose progresivamente más compleja y asimilándose a una monarquía africana con estado del tipo mosi.*”⁷²

Marcelo Campagno ha sabido realizar una crítica que revelaba el evolucionismo implícito en este tipo de consideraciones acerca del regicidio y su desaparición en el Egipto histórico.⁷³ Luego de un análisis pormenorizado del *argumentum ex silentio* teórico, de quienes identifican la práctica del regicidio con el rey divino egipcio así como de las fuentes que disponen para

⁶⁸ Cervelló, 1996, 150. De forma similar, Heusch considera que “*no es posible explicar el regicidio ritual sin remitirlo a los demás rasgos constantes de la realeza sagrada. Su presencia está confirmada en la civilización interlacustre como en los reinos bantúes de la sabana, y se halla en el centro del complejo simbólico de la realeza shillouk en el mundo nilótico.*” Heusch, 2007, 110.

⁶⁹ En la versión de Plutarco solo se cuenta del despedazamiento que hace Seth luego de encontrar el lugar donde había ocultado Isis el sarcófago de su esposo. Isis encuentra todas las partes –salvo el miembro viril tragado por el pez oxirinco– no las junta, sin embargo, sino que las entierra en cada sitio donde las había ido encontrando. No hay mención del embalsamamiento, ni de la resurrección presente en otras versiones. Plutarco, *De Iside et Osiride*, §13 y ss.

⁷⁰ Drioton y Vandier, 1977, 61.

⁷¹ Cervelló, 1996, 151.

⁷² Cervelló, 1996, 197.

⁷³ Campagno, 2000, 113-124.

realizar dicha identificación,⁷⁴ concluye que “*nada parece menos seguro que la existencia de la práctica del regicidio en el Egipto pre-estatal.*” De todos modos, reconoce que “*una última mirada por la evidencia indirecta aquí considerada no nos sabe a indiferencia. Porque, evidentemente, Osiris era un “dios-que-muere” ligado a la fertilidad tanto como a la realeza.*”⁷⁵

Habrà que continuar indagando acerca de tal evidencia indirecta. Es necesario dirigirse a los testimonios escritos e iconogràficos de estas sociedades, pero tal vez no sólo a ellos: la etnografía comparada puede proveer material que dispare nuevas apreciaciones.

Es demasiado pronto para afirmar que la rebelión tiene que ver con la expresión en la narrativa de un levantamiento general que pone un límite al rey en cuanto su vejez y/o potencia hace peligrar la cohesión del cosmos. Es necesario continuar investigando y ampliando las miras teóricas para incluir herramientas que surgen del cruce entre la historia y la antropología. Sólo diremos que la vejez del rey parece disparar la ocasión o incluso causar la rebelión y en los relatos no hay ninguna otra “razón lógica”, más allá de su maldad e ingratitud, de por qué los súbditos querían acabar con la vida del monarca.

Pasaremos ahora a relevar los primeros intentos de aplicar las teorías de Frazer acerca de la relación entre el mito y el ritual específicamente para Egipto. Estos trabajos pioneros sentaron las bases para interpretar los relatos que nos competen como textos en estrecho vínculo con fiestas de contenido ritual.

Fiestas y Textos “litúrgicos” o “dramáticos”.

Ha habido interpretaciones de los textos de nuestro interés en relación con fiestas, dramatizaciones y liturgias que, aunque han quedado desactualizadas, merecen nuestra atención. Alexandre Moret inició la aplicación de los preceptos de la escuela ritualista a principios de siglo pasado, obviamente a partir de su fascinación por los trabajos de sir James Frazer,⁷⁶ dedicando un libro entero a abordar los “misterios egipcios”⁷⁷ desde dicha perspectiva. Su intención era, siguiendo el *modus operandi* de su mentor teórico, explicar el sentido mágico y religioso de ciertas fiestas y rituales, algunas asociables con los remanentes del regicidio o de sustitutos “reyes de carnaval” que lo habrían sufrido en el pasado remoto.⁷⁸

⁷⁴En relación a los ritos regicidas de diversas sociedades africanas, cf. entre otros, Frazer, 2003 [1922], 312-32; Seligman, 1934, 21-39; Frankfort, 1976 [1948], 57; Young, 1966, 135-53; Muller, 1975, 16-27; 1990, 62-5; Adler, 1978, 37-8; Heusch, 1990, 8-19; Cervelló, 1993, 19-21; 1996, 152-61.

⁷⁵ Campagno, 2000, 123.

⁷⁶ Lo que abrió perspectivas desconocidas hasta entonces en la interpretación de las religiones antiguas y de los mitos y rituales que las acompañaban fue la aplicación de los nuevos conocimientos de antropología comparada al estudio del mito y la religión. Ello correspondió a la escuela de Cambridge, inaugurada por sir James Frazer, y continuada luego por Jane Harrison, A. B. Cook y F. M. Cornford (y Gilbert Murray desde Oxford). Aunque sujeto a lo que hoy puede percibirse como excesos ingenuos, el método comparativo aplicado a las instituciones sociales y sistemas de creencias más dispares permitiría despegarse de los pruritos del siglo XIX e iniciaría un gesto potente. El problema es que sus apreciaciones siguen de cerca la percepción evolucionista que ve en los mitos y los ritos latencias de lo que surgirá una vez la sociedad se civilice más. Cf. Kirk, 2006 [1970], 17-64; cf. también Meletinski, 2001 [1993], ambos con bibliografía. Acerca de los primeros acercamientos y las dificultades que paralizaron por décadas los estudios de mitología comparada, Georges Dumézil hace un balance crítico en la introducción del primer tomo de su *Mito y Epopeya*. Cf. Dumézil, 1977 [1968], 9-22.

⁷⁷ Tal designación se haya inspirada en la famosa obra de Jámplico del mismo nombre.

⁷⁸ Cf. Moret, 1922.

En lo que respecta a los mitos que trabajamos, hay ciertos pasajes que refieren a fiestas asociables a episodios del *Libro de la Vaca Celestial*, *Los dioses reyes* y *El Sol Alado*. Tanto la embriaguez de Sekhmet gracias a la cual los hombres se salvan, así como los combates contra los rebeldes se encontrarían indicados. Acerca de esto último, Serge Sauneron considera respecto a las fiestas asociadas a los templos del período ptolemaico que “*los textos que conciernen a ellas (...) podrían tratar también, como en Edfu y Esna, de fiestas de la sucesión de dioses hijos y de la masacre de los revoltosos.*”⁷⁹

Por ejemplo, las escenas que aparecen en el templo de Denderah nos cuentan de una fiesta donde primaban los excesos.⁸⁰ La egiptóloga americana Betsy Morrell Bryan, a partir de sus excavaciones en el complejo de Mut en Karnak, ha encontrado más evidencia de estas fiestas, asociadas generalmente al relato de *La destrucción de la humanidad*.⁸¹ En otro tono, propio de comienzos del siglo pasado, contaba Moret acerca de esas mismas fiestas:

Los episodios orgiásticos y licenciosos que acompañan en otros lugares las Saturnales y la efímera realeza de Carnaval, se encuentran igualmente en Egipto. Los textos del templo de Denderah nos describen una ceremonia que se celebra en los comienzos del año egipcio, el 20 de Thot, después de la vendimia y de la cosecha. En esta fecha, la diosa Hathor y sus sacerdotes salen del santuario, su corazón alborozado; los sacerdotes exhiben a la multitud las estatuas sagradas al son de platillos y sistros; durante cinco días los aldeanos se coronan con flores, beben sin mesura, cantan y bailan, desde la salida a la puesta del sol. [Es] La fiesta “de la embriaguez”.⁸²

Por último, respecto a los textos “míticos” hallados en el templo de Horus de Edfu, existe una apreciación que tal vez ya no pertenece del todo a este grupo caracterizado por colocar al rito antes que el mito. M. Alliot ha titulado el conjunto de textos y cuadros que aparecen junto al relato de *El Sol Alado*: “Fiesta de la Victoria”. Alliot parte de señalar que además de los ritos dedicados a la adoración cotidiana de los dioses,⁸³ éste, como los de otros templos egipcios, era punto de partida de ceremonias de carácter específico, de un significado reservado a una élite de sacerdotes, celebrados en edificios aislados, en fechas puntuales, en horas extrañas al culto regular. Para Alliot, ciertos textos y escenas que figuran en el muro del recinto y serán clave para nuestro trabajo, podrían representar el oficio religioso celebrado por los sacerdotes ante los tabernáculos de las divinidades.⁸⁴ Supuestamente, este oficio sería lo que los egipcios llamaban la Fiesta de la Victoria de Horus: “*Lo que está dado allí es una liturgia. No es un*

⁷⁹ Sauneron, 1975, 90.

⁸⁰ A resultas de este rito, Hathor recibe el epíteto de “Señora de la Embriaguez”. El éxtasis causado por la bebida es tomado (valga la redundancia y la polisemia) como un medio privilegiado de establecer un contacto con la diosa.

⁸¹ En una nota titulada *Sex and booze figured in Egyptian rites* se informa acerca de las actividades de la egiptóloga Betsy Bryan. La líder de la excavación del Templo de Mut desde 2001 presentó los resultados de su equipo en lo que concierne al Festival de la Embriaguez en un congreso científico anual y despertó cierto interés mediático. Cf. <http://www.msnbc.msn.com/id/15475319/>

⁸² Moret, 1922, 267-8. No muy lejos, los mismos días, luego de la cosecha y la vendimia, se recuerda en procesión el enterramiento, la ceremonia fúnebre del primer rey que cayó bajo las manos homicidas de su hermano. Como dice Moret, no es una coincidencia fortuita que esta fiesta, el “misterio” de la sepultura de Osiris en Abydos (22 de Thot) y la celebración de la cosecha en la región tebana se den por las mismas fechas. Assmann pone en guardia contra la antigua moda de encontrar “saturnalias” en Egipto. Cf. Assmann, 2005 [1996], 140 y ss.

⁸³ Acerca del culto a la lanza divina en Edfu (uno de los aspectos de Horus), desde una perspectiva que considera que se actualiza el pasado mítico del templo, cf. Raymond, 1965, 144-8.

⁸⁴ Al respecto, cf. Blackman y Fairman, 1942, 32 y ss.

misterio representado en ocasión de una fiesta religiosa: es simplemente el servicio religioso mismo".⁸⁵ Inclusive, según él, el mito de *El sol alado*, pese a ser un relato mitológico y no una escenificación, habría sido leído intercalado con el servicio en conmemoración de los felices sucesos allí descritos. Así, la lectura se daría como parte de la fiesta. Podríamos decir, extremando el argumento, que el mito es rito hasta en su enunciación.

En cambio, Fairman y Blackman veían en los mismos textos un misterio como los de la Edad Media,⁸⁶ su representación teniendo lugar en el curso de la Fiesta de la Victoria. De hecho, dividen el misterio en tres actos, subdivididos en escenas, encuadrados en un prólogo y en un epílogo. Este drama religioso era para ellos el triunfo del rey, que era el mismo Horus, venciendo a sus enemigos. La victoria le aseguraba un reino próspero y le permitía obtener "la justificación", es decir, "el triunfo", igual al ganado por su alter-ego divino. Para ellos, lo que Alliot considera un "texto litúrgico" vendría a ser parte del prólogo.

En verdad, uno podría preguntarse si afirmaciones como las de Alliot no se alejan ya bastante de la escuela mitológico-ritual y quedan más cercanas al funcionalismo de Malinowski, por ejemplo.⁸⁷ En pocas palabras, Malinowski considera que: "*El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.*"⁸⁸

El mito sería indispensable para la justificación de las instituciones y el mantenimiento del orden cósmico y social. Aunados en una misma práctica, éste podría ser el caso. Ya en 1933, K. T. Preuss en *El contenido religioso de los mitos* defendía la idea de la sustancial unidad de mito y rito, que juntos reproducirían y repetirían acciones ocurridas en el tiempo mítico prehistórico.⁸⁹ Si a esto agregamos la tesis, ya sostenida por Malinowski, de que los eventos retratados en el mito no están pensados como crónica sino como la repetición de sucesos gloriosos del pasado que sirven de justificante, ya disponemos de los elementos clave para construir el segundo paradigma de interpretación mítica.

Probablemente fue Georges Dumézil uno de los primeros investigadores en notar que los ritos que se practican en las fiestas tienen uno o varios propósitos que se justifican en función de uno o varios mitos. "*Los ritos periódicos están justificados por el relato de un acontecimiento que sucedió una vez y en la actualidad sólo conserva su influencia por lo cual los hombres no pueden más que conmemorarlo e imitarlo.*"⁹⁰

Mircea Eliade, entre otros, retomarían estas cuestiones como ejes de sus planteos y permitirían su amplia divulgación. Como ejemplo de este puente establecido entre las teorías

⁸⁵ Alliot, 1954, 683.

⁸⁶ Cf. Walter, 2004 [2003].

⁸⁷ Malinowski y su funcionalismo se oponen a la escuela antropológica inglesa clásica. Su punto de partida no pertenece al contexto de un evolucionismo identificador de residuos anteriores. En *El mito en la psicología primitiva*, a partir de su trabajo de campo con los papúes de la isla Trobriand, estudia la suma de individuos que conforman una sociedad sin pervivencias. Concluye entonces que el mito no tiene un significado teórico ni es una institución científica. El mito en su *función práctica* mantiene tradiciones y continuidades: codifica pensamientos, refuerza la moral, ofrece reglas precisas de comportamiento. Sin embargo, no deja de hablar de la referencialidad del mito a un tiempo mítico prehistórico. Cf. Malinowski, 1926.

⁸⁸ Malinowski, 1926, 144.

⁸⁹ Cf. Preuss, 1933.

⁹⁰ Dumézil, 1935-1936, 242.

ritualistas y las que ven el mito en un “tiempo original” legitimando la fiesta, valga la apreciación de Das Candeias Sales acerca de *La destrucción de la humanidad*:

El mito analizado, en suma, relata los acontecimientos que precedieron a la institucionalización de un ritual. Ese ritual –la fiesta anual en honor a Hathor–, como todo acto religioso importante, fue inaugurado e instituido por los seres sobrenaturales, divinos, en el tiempo mítico primordial y ordenan su repetición, imitación, *ad perpetuam*, para recuperar y reconstituir periódicamente el orden-justicia-verdad, la *maat*, que existía en el inicio y debe continuar existiendo. El rito lleva así al hombre egipcio a trascender sus límites, situándolo al lado de los dioses y sus antepasados míticos.⁹¹

Volveremos a esta cuestión en la sección dedicada al mito en el tiempo original (b.2).

A partir de lo expuesto, podría sugerirse que las interpretaciones que pertenecen al “viejo” paradigma consideran que los antiguos egipcios retrataban la realidad confusamente en los mitos porque aún no habían desarrollado suficientemente la matriz de pensamiento que posee la humanidad en el presente. Las conexiones causales que realizarían los habitantes del país del Nilo estarían basadas, por ello, en premisas falsas. Desde semejante perspectiva, el mito podría explicar y transmitir a las generaciones posteriores personajes y situaciones cruciales velando su historicidad. El mito egipcio también podría ocultar la revelación que tiene su forma más acabada en la Biblia y/o codificar fantasiosamente las preocupaciones morales comunes a los hombres. Por último, hasta sus propias leyes erróneas que los llevaban a apelar a rituales mágicos y religiosos,⁹² devendrían personajes divinos específicos en el ámbito del mito.

b. El segundo paradigma. Reconstruyendo el pensamiento creador de mitos.

Las tres vertientes interpretativas que siguen tienen en común el que parten de intentar reconstruir la matriz del pensamiento creador de mitos respetando su posible especificidad. Podría sugerirse que la actitud “respetuosa” se hizo posible a partir de que el estudio científico dejó de considerar los comienzos como precarios e imperfectos. Mircea Eliade señala esto refiriéndose al papel que jugó el psicoanálisis y lo compara con las formas de pensar en los comienzos propios del hombre arcaico:

Es interesante constatar que, de todas las ciencias de la vida, sólo el psicoanálisis llega a la idea de que los “comienzos” de todo ser humano son beatíficos y constituyen una especie de Paraíso, mientras que las otras ciencias de la vida insisten sobre todo en la precariedad e imperfección de los comienzos. Es el proceso, el devenir, la evolución los que corrigen, poco a poco, la penosa pobreza de los “comienzos”.⁹³

⁹¹ Das Candeias Sales, 2007, 142.

⁹² Los estadios consecutivos de *magia, religión y ciencia* fueron definidos por Frazer. El pasaje del primero al segundo se dio porque, poco a poco, algunos habrían caído en cuenta de la ineficacia de las prácticas que les corresponden. Entonces, dejando atrás la aplicación de las leyes de la magia, se recurrió a implorar a potencias que recibieron entonces nombres concretos. A las personalidades así definidas se les asociaron historias, “mitos”, a partir del olvido y la codificación narrativa de lo que fueron las prácticas mágicas “rituales” del anterior estadio. El desengaño que permitiría acceder a la ciencia vendría después y no nos interesa ahora. Cf. Frazer, 2003 [1922].

⁹³ Eliade, 1981 [1963], 83. El influjo de Jung es ciertamente visible en las teorías de Mircea Eliade. El autor rumano se consideraba un historiador de las religiones y, consecuentemente, fue cofundador de una publicación periódica acorde a sus pretensiones. En 1960, la primera edición de *History of Religions* contenía un ensayo de su autoría que se titulaba “History of Religions and a New Humanism”. Para una

De acuerdo con las diversas perspectivas que aquí se considerarán, el pensamiento creador de mitos puede operar desde estructuras psíquicas “primitivas” o “arcaicas”, remitiendo a un tiempo y espacio originales, o mediante pautas literarias que son propias del género mitológico. Respectivamente, las aproximaciones mencionadas, se corresponden a los apartados “El mito y la psique”, “El mito y el tiempo-espacio primigenio” y “El mito y la literatura”.

b.1) El mito y la psique

Para comprender de dónde surge la posibilidad de reconocer la especificidad del pensamiento creador de mitos, presentaremos los planteamientos del “rival” teórico de Malinowski: Lévy Bruhl. La postura de Malinowski era respuesta a los planteamientos de Lévy-Bruhl en sus trabajos pioneros acerca de la mentalidad primitiva.⁹⁴ Distanciándose de Durkheim en particular y de la escuela sociológica francesa en general,⁹⁵ Lévy-Bruhl sostenía que las representaciones colectivas son objeto de fe más que de razonamiento. En contraste con la mentalidad científica, existiría una mentalidad “primitiva”, con sus propios parámetros pre-lógicos. No habría una diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. El mundo sería percibido como un todo por los primitivos. Las propiedades mágicas se hallarían por encima de las sensaciones procedentes de los órganos sensoriales (por lo menos en lo que se refiere a la conciencia colectiva). Este autor tuvo el gran acierto de animarse a negar la universalidad de los principios aristotélicos (identidad, no contradicción, tercero excluido)⁹⁶. Estos son los cimientos sobre los que se construye el paradigma “b” según los lineamientos que enunciamos al principio del capítulo.

Frankfort ha sido pionero en ponderar seriamente el modo diferencial de percibir la “realidad” de los antiguos egipcios. Para Frankfort, la lógica del pensamiento creador de mitos responde a “*complejas funciones cerebrales y volitivas*”. Los antiguos egipcios, en tanto hombres arcaicos, se hallarían inmersos en una actitud que él ha llamado “*de confrontación de la vida con la vida*”.⁹⁷ La opinión de Frankfort acerca de los primeros trabajos sobre la mentalidad primitiva queda explicitada en este párrafo:

crítica pomenorizada de la “metafísica humanista” de Eliade, cf. Kehoe, 1996, 377-392. También cf. *Infra*, b.2, 31-6.

⁹⁴ Cf. Lévy-Bruhl, 1922.

⁹⁵ Emile Durkheim, fundador de la escuela sociológica francesa, criticaba las interpretaciones decimonónicas de la religión y la mitología haciendo hincapié en su dificultad para dar cuenta del por qué de la supervivencia de las “falsas” explicaciones del mundo. La respuesta aportada por Durkheim lleva a pensar en la reproducción y divinización de la sociedad a través de metáforas y símbolos auto-legitimadores. Religión y mitología son impuestas al individuo por la sociedad. El hombre es una dualidad, en tanto individuo y parte de una colectividad.

⁹⁶ Por poner un ejemplo, el principio de no-contradicción no se hallaría presente en una estructura de pensamiento que permite la sumatoria de elementos míticos que una mirada occidental consideraría incompatibles en un solo ente. Podemos recoger como prueba de esto las realizaciones puntuales que otorgan títulos de múltiples diosas madre para un único faraón, y de tal manera suman potencia al rey dios. Cf. Frankfort, 1976 [1948].

⁹⁷ Frankfort y Frankfort, 1958 [1943], 23. Para Eliade, que pone el acento en esa humanidad original, impoluta: “*Aquello que nos caracteriza como humanos y nos define vis-a-vis otros órdenes de la naturaleza y de Dios es el instinto para trascender, el anhelo de ser liberado de uno mismo y poder proyectarse dentro de otro (...) el instinto fundamental al que está destinado la naturaleza humana es la emergencia más allá de uno mismo y el fusionarse con el otro.*” Eliade, 1991 [1981], 62.

Los investigadores que han presentado testimonios de que el hombre primitivo tenía un modo "prelógico" de pensar, se refieren, probablemente, a las prácticas mágicas o religiosas; sin darse cuenta de que aplican, así, las categorías kantianas no a un razonamiento puro, sino a actos altamente emotivos.⁹⁸

O sea, los hombres arcaicos o primitivos estaban en posición de razonar lógicamente porque, según Frankfort, la abstracción que implica una actitud puramente intelectual es difícilmente compatible con su tratamiento de la naturaleza como un *tú*, sin distinguir como hace la ciencia entre lo *subjetivo* y lo *objetivo*.⁹⁹

En contraste con lo que hemos expuesto respecto a las vertientes interpretativas que corresponden al viejo paradigma, su aproximación a la mitología fue considerada muy original.¹⁰⁰ Por ejemplo, desestimaba, llegando a considerar "fútil", el "preguntarse si habría fundamentos históricos para el mito y la persona de Osiris" del mismo modo que asignaba el antagonismo entre Horus y Seth a "la esfera de la cosmología".¹⁰¹ También advertía contra otro tipo de interpretaciones:

Al formular un mito de esta naturaleza, los antiguos no trataban de proporcionarse una diversión. Tampoco buscaban, distintamente y sin motivos ulteriores, una explicación inteligible de los fenómenos naturales. Relataban los acontecimientos con los cuales se hallaban comprometidos a lo largo de toda su existencia. Experimentaban, directamente, un conflicto entre fuerzas; una de estas era hostil a la cosecha de la cual dependían, la otra era terrible, pero benéfica... Tales imágenes se habían hecho tradicionales en la época que las encontramos en el arte y en la literatura; pero, originalmente, deben de haber sido consideradas como una revelación vinculada a la experiencia.¹⁰²

Por otro lado, Frankfort ha valorado los aportes del psicoanálisis a la interpretación de situaciones míticas¹⁰³ como la de la incestuosa relación de Geb con su madre en *Los dioses reyes*, de este modo:

Sin embargo, también poseemos textos de una concreción tal que no dejan lugar a dudas, y nos recuerdan los sueños en los que Freud vio los síntomas de los deseos incestuosos de tan amplia llegada. Jung fue el primero en señalar que estos deseos deben ser explicados como símbolos, que expresan las ansias de volver al origen de uno, y frecuentemente un deseo de renacer. Su comprensión de estas aparentemente incestuosas imágenes oníricas ha posibilitado, de hecho, interpretar por vez primera un numeroso grupo de concepciones egipcias.¹⁰⁴

Pese a sus cruciales aportes, puede que su capacidad no haya tenido la mayor perspicacia a la hora de juzgar lo que podía resultar "grotesco" para nosotros y para ellos. En una crítica a

⁹⁸ Frankfort y Frankfort, 1958 [1946], 23.

⁹⁹ Cf. Frankfort y Frankfort, 1958 [1946], 13-47.

¹⁰⁰ Sobre los aportes de Frankfort a la egiptología, cf. Wengrow, 1999, 567-613.

¹⁰¹ Frankfort, 2001 [1948], 27.

¹⁰² Frankfort y Frankfort, 1958 [1946], 17.

¹⁰³ Cuando tratemos la próxima vertiente de interpretaciones, tendremos oportunidad de desarrollar la perspectiva de Mircea Eliade y constatar la proximidad teórica que existe entre su punto de vista y el de Frankfort. Cf. *infra* b.2, 31-6.

¹⁰⁴ Frankfort, 1958, 174-5.

la psicología analítica de Jung¹⁰⁵ aplicada al mito egipcio que nos compete, considera que "debe mencionarse que la 'madre formidable' [está hablando de un aspecto del arquetipo jungiano¹⁰⁶] apenas tiene algún papel en la mitología egipcia." Más adelante concede: "es verdad, existe un mito que describe como el creador llegó a cansarse de la humanidad y ordenó que esta fuese destruida por una diosa leona." Sin embargo, desestima el relato porque constituye "una historia aislada y la diosa leona (Sekhmet y Tefnut) es poco importante." Termina diciendo: "El mito al que me refiero se encuentra tan lejos de expresar un genuino sentimiento de miedo como le corresponde a su conclusión bastante grotesca."¹⁰⁷

No debería sorprendernos la ligereza o rudeza con la que son tratadas algunas figuras consideradas de otro modo como centrales. Acudimos a la percepción de John Baines para salvar este primer escollo de un debate que se remonta a los primeros descifradores de los relatos. Baines considera que los relatos míticos son testimonio de otros modos de aprehender el cosmos –la "realidad" y la "constitución moral" del Antiguo Egipto– y que, por ende, se justifica la diferencia en:

el comportamiento en relación con sus deidades y otros símbolos centrales (que) es menos solemne y constreñido que lo que tiende a ser en Occidente, por lo que la ligereza de tono de los relatos míticos egipcios y de algunas presentaciones de sus reyes –aunque con frecuencia llaman la atención– no deberían sorprendernos.¹⁰⁸

De hecho, podría pensarse que Jung y sus seguidores van demasiado lejos en la psicologización de la mitología. Pueden resultar exageradas afirmaciones tales como que "en la mitología, el conocimiento de la naturaleza no es más que el lenguaje y el revestimiento

¹⁰⁵ Carl Jung, en vez de interesarse exclusivamente por los complejos sexuales, formuló hipótesis relativas al estrato profundo, colectivo e inconsciente, de la psique. Éste sería algo distinto a un recipiente velado individual y contendría en vez en el fondo los símbolos comunes a la humanidad a través de los tiempos. Por ende, los símbolos no serían representaciones aisladas, "sino de una disposición funcional a producir representaciones iguales o análogas" (Jung, 1953, 121) en los más diversos grupos humanos. Sin embargo, Jung, al contrario que la mayoría de los psicoanalistas, concede primacía a la Historia en la interpretación del símbolo; además resalta del mito cierto valor gnoseológico, al que compara con la Ciencia. En su concepción "es en primer lugar la Historia la que en la actualidad nos permite disponer en conjuntos ordenados la ilimitada cantidad de materiales empíricos y conocer la significación funcional de los contenidos colectivos del inconsciente." Jung, 1962, 21.

¹⁰⁶ Jung reconoce que el término "arquetipo" se remonta a Filón de Alejandría, a Ireneo y a Dioniso Areopagita. Se encuentra próximo al *eidôs* de Platón y a un concepto homónimo usado por San Agustín, a las ideas a *priori* de Kant, etc. También es semejante a lo que la escuela sociológica francesa considera "representaciones colectivas". En mitología sería semejante a lo que se conoce como "motivos". Respecto a su relación con los mitos, Jung considera los arquetipos como elementos estructurales de la psique antepuestos a la formación de los mismos. En sus propias palabras: "Se trata de una forma sin contenido que representa la posibilidad de cualquier tipo de representación y de acción. Son las situaciones las que permiten actualizarlo." Jung, 1959, 48. Y también: "En su condición inmóvil y no proyectada, los arquetipos no poseen una forma bien definida, sino que constituyen una estructura indeterminada que puede recibir una forma sólo como una consecuencia de una proyección". Jung, 1959, 70. El artículo titulado "Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre" es de 1938. Fue reimpresso en *op. cit.*, 75-110

¹⁰⁷ Frankfort, 1958, 175.

¹⁰⁸ Baines, 1996, 375. Otros, por ejemplo Gardiner (1931, 10-11. Cf. 8-13), no han pensado igual, y relegaron un relato mítico clave como "La contienda entre Horus y Seth" al ámbito campesino porque consideraba al relato estilística y temáticamente vulgar. Cf. Campagno, 2004, 73-77.

exterior del proceso psíquico inconsciente" o que "la psique contiene todas las imágenes que, en el transcurso del tiempo, se han elevado a la condición de mitos."¹⁰⁹

Dentro del análisis ecléctico que José das Candeias Sales intenta para *La destrucción de la humanidad* aparecen ciertas notas psicologizantes inspiradas en Bruno Bettelheim y su *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*.¹¹⁰ Termina señalando que:

siguiendo esta perspectiva [la de Bettelheim], Ra simboliza el *super-ego* y Hathor/Sekhmet el *id*. El conflicto que se verifica entre ambas personalidades es, siguiendo esta lectura, inevitable. Como suprema representación del *super-ego*, Ra destruye a los Humanos que incurrieron en su ira.¹¹¹

Este aspecto de su análisis queda un tanto desligado de su recurso constante a las concepciones de Eliade, combinadas junto con formas de análisis estructuralistas a la Propp y las consideraciones de A. Greimas acerca de la interpretación de las narraciones míticas.¹¹² Y, lo que es más discutible, supone la idoneidad de unas herramientas analíticas forjadas para un mundo muy distinto. La teoría psicoanalítica no debería ser automáticamente aplicable a esquemas mentales que definitivamente no corresponden a los de la psique burguesa.¹¹³

b.2) El mito y el tiempo-espacio primigenio

Las teorías que abordaremos ahora proponen que el mito señala cuáles son las conductas sagradas y los sitios que constituyen los ejes del cosmos. Para la percepción del hombre arcaico el tiempo y el espacio que tienen preeminencia son revelados en los mitos. Mientras que para nosotros las categorías "tiempo" y "espacio" serían magnitudes cuantificables desprovistas de un valor *per se*, para los antiguos, el valor de lo sagrado y lo cualitativamente crucial, se encontraría en el pasado mítico y en los lugares cosmológicamente cargados por los acontecimientos fundacionales de los seres originales.

Tiempo

Respecto a los tiempos originales y su enlace con la vida cotidiana de los antiguos egipcios ya decía Frankfort:

¹⁰⁹ Jung, 1959, 6-7.

¹¹⁰ Según Bettelheim, los mitos, como los cuentos de hadas, apelan simultáneamente a nuestro consciente e inconsciente en sus aspectos de *id*, *ego* y *super-ego*. Cf. Bettelheim, 1976, 51.

¹¹¹ Das Candeias Sales, 2007, 201, n. 80.

¹¹² Cf. Greimas, 1982, [1966], 39-76. Según Greimas, el análisis estructural de las formas narrativas permite advertir "bajo la apariencia de un contenido narrado figurativo, la existencia de organizaciones más abstractas y más profundas, que comportan una significación implícita y rigen la producción y la lectura de este género de discurso". Greimas, 1982 [1979], 209.

¹¹³ Como indica Lewkowicz, si "las categorías de lo inconsciente reprimido resultan de la institución burguesa del sujeto de la conciencia, bastará con que los hombres no sean producidos por el Estado nacional y la familia nuclear burguesa para que desapare[zca] el inconsciente que resulta de esta operación". Lewkowicz, 2000, 122. Los problemas que puede suscitar para el egiptólogo la pretensión universalista del psicoanálisis han sido expuestos por Geraldine Pinch y por Marcelo Campagno. Cf. Pinch, 2004, 83; Campagno, 2004, 100-2.

Cada mañana el sol vence a las tinieblas y al caos, como ocurrió el día de la creación y como ocurre, anualmente, el Día de Año Nuevo. Estos tres momentos se entrelazan; el primitivo tiene la sensación de que son esencialmente la misma cosa. Cada aurora, lo mismo que cada Día de Año Nuevo, repite la primera aurora del día de la creación; y para la mentalidad creadora de mitos, cada repetición se vincula –o es prácticamente idéntica– al acontecimiento original.¹¹⁴

Mircea Eliade amplió y extremó las concepciones arcaicas que habían detectado Frankfort y sus colegas de este modo:

[T]oda historia es en alguna medida una caída de lo sagrado, una limitación y disminución. Pero lo sagrado no deja de manifestarse y con cada manifestación regresa a su tendencia original de revelarse completamente, (...) [existe una] ahistoricidad en la vida religiosa.¹¹⁵

Por eso, el pensamiento mítico-religioso sería ahistórico, de un orden arquetípico: en las sociedades “*tradicionales*” se observaría una “*sublevación contra el tiempo concreto, histórico*”, el “*anhelo de un retorno periódico al tiempo mítico de los principios originales (...)*”, y una “*enemistad contra cualquier intento de “historia” autónoma, es decir, historia sin orden arquetípico.*”¹¹⁶

Eliade advierte que aunque “*lo sagrado es una dimensión universal y los comienzos de la cultura hallan sus raíces en creencias y experiencias religiosas (...) su matriz religiosa original (...) [lleva luego] a valores culturales seculares.*”¹¹⁷ Lo “sagrado” irremisiblemente empezaría a perderse desde el primer momento. O sea, una suerte de afirmación pesimista del tipo “ni bien nacemos empezamos a morir”. Para Eliade lo único que impide tan negro porvenir es la religión. Él distingue formas de “rejuvenecimiento”, de abolir ese envejecer a través de los ritos religiosos. El rito sería la práctica por excelencia que remite directamente a la primera vez, la más potente y para siempre sagrada:

Tendremos ocasión de ver que, puesto que el rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (al principio de la “historia”) por los antepasados o por los dioses, se intenta “onticizar”, por intermedio de la hierofanía, los actos más triviales y más insignificantes. El rito coincide, por la repetición, con su “arquetipo”; el tiempo profano es abolido. Asistimos, por así decirlo, al mismo acto cumplido *in illo tempore*, en un momento auroral cosmogónico. Al transformar por consiguiente todos los actos fisiológicos en ceremonias, el hombre arcaico se esfuerza en “ir más allá”, proyectarse allende el tiempo (el devenir), en la eternidad.¹¹⁸

El rito poseería la capacidad de rescatar la distinción entre lo sagrado (la pureza inicial) y lo profano (lo que no tiene anclaje en el tiempo fuerte de los comienzos).

Lo que venimos exponiendo de las teorías de Eliade ha encontrado lugar en las interpretaciones que algunos egiptólogos han realizado sobre los relatos de nuestro interés. Por ejemplo, respecto a los rituales y fiestas relacionados con el relato de *La destrucción de la humanidad*, das Candeias Sales dice:

¹¹⁴ Frankfort y Frankfort, 1958 [1946], 40.

¹¹⁵ Eliade, 1964, xix.

¹¹⁶ Eliade, 2006 [1951], 9-10.

¹¹⁷ Eliade, 1991 [1969], 41.

¹¹⁸ Eliade, 1991, 54.

[L]as festividades de Hathor, más que un mero ritual donde la bebidas alcohólicas corrian profusamente (como el mito señala al final), constituían una ocasión excelente para la Humanidad de efectuar una triple recordación: del pecado de sus antepasados contra Su Majestad, el creador; de la feroz cacería realizada por Hathor/Sekhmet que hizo correr ríos de sangre; y de la conmiseración y consecuente acción de salvación emprendida por Ra.¹¹⁹

Y estos sucesos originales, ¿qué forma toman según estas teorías? A esta altura no resulta difícil sospechar que la respuesta es “la forma del mito”. Eliade lo comprende como repetición eterna y ritual de un suceso original (*Ur-Ereignis*), y, por consiguiente, como anulación del tiempo profano:

Todo mito (...) habla de un suceso ocurrido *in illo tempore* y que representa un ejemplo vinculante para todas las actuaciones y “situaciones” que posteriormente repitan este suceso. (...) La repetición conlleva (...) la anulación del tiempo profano, y ubica al hombre en un tiempo mágico-religioso que (...) constituye la presencia eterna del tiempo mítico.¹²⁰

Desde la egiptología, en franco rechazo de las posiciones evemeristas, Te Velde también toma el enfoque basado en la historia de las religiones y afirma que: “*el origen [del mito] debe ser buscado no en los acontecimientos políticos sino en el hombre y la revelación religiosa que él siente que ha recibido.*”¹²¹

Das Candeias Sales aplica esta perspectiva al análisis de *La destrucción de la humanidad*. Dice, respecto a las fiestas que mencionaba más arriba:

La fiesta solemne de la embriaguez, en honor a la diosa Hathor, se celebraba en el santuario de Dendera durante cinco días, teniendo inicio el 20 de Thot, el primer mes del calendario egipcio. La realidad instituida por el mito consagra esta festividad como repetición del arquetipo mítico, de un acontecimiento en el tiempo mítico. La repetición anual de esta fiesta religiosa implica, por sí sola, la abolición del tiempo profano, cronológico, y la proyección del hombre a un tiempo mágico religioso, paradisiaco, al margen de la historia.¹²²

Respecto al acontecimiento en el tiempo mítico al que remite el relato en cuestión, Das Candeias Sales considera que:

La destrucción de la humanidad “nos remite a un “tiempo primero”, el tiempo del origen, un tiempo sagrado e indestructible por excelencia (...). Estamos, por lo tanto en una Edad de Oro de la historia de la humanidad, en un tiempo no identificable, en rigor, con el pasado histórico (...) La narración de los principales eventos que ocurrieron *in illo tempore* revela una concepción e interpretación estática del Cosmos, que concibe los cambios (que en realidad se procesaban) como una explicitación, clarificación y revelación de lo que *ab initio* existía potencialmente.”¹²³

¹¹⁹ Das Candeias Sales, 2007, 140.

¹²⁰ Eliade, 1972 [1964], 360.

¹²¹ Te Velde, 1977, 78-9.

¹²² Das Candeias Sales, 2007, 140.

¹²³ Das Candeias Sales, 2007, 139. Anthony Spalinger también sitúa el relato en un periodo indeterminado del pasado mítico, y acepta, con cierta reticencia, que se trata del tan mentado “*in illo tempore*”. Cf. Spalinger, 2000, 261. Hornung discute brevemente las implicancias de la puesta en escena de ese pasado indeterminado, de los orígenes, para *La destrucción de la humanidad* en su traducción anotada del texto. Cf. Hornung, 1982, 88-90. Con bibliografía. También, respecto al *in illo tempore* en el mismo texto, cf. Shirun-Grumach, 1993, 61-4.

Antonio Loprieno toma prestado el concepto de “singularidad” de la física teórica para describir la condición del universo en el primer momento o en el final último donde las leyes del continuum espacio-temporal no serían válidas. Pero el marco teórico sigue remitiéndonos a Eliade. Así, en el análisis comparativo de *Los dioses reyes* y *La destrucción de la humanidad*, Loprieno dice:

Esta es exactamente la situación en el discurso mitológico egipcio: los eventos que se localizan entre el *sp tpy* y el heredar de Horus del trono de Osiris, o sea, el momento cuando la “historia” humana comienza, también se encuentran fuera del “tiempo” humano. Esto se aplica también, por ejemplo, a *La destrucción de la humanidad* y su referencia a un tiempo cuando los dioses y los hombres vivían juntos; dado que la creación de Atum tuvo lugar instantáneamente (Pyr. §1248-49), este tiempo mítico debe claramente pertenecer a lo que nosotros podríamos llamar un universo diferente, descrito por ejemplo en Pyr. §1466 “El rey fue creado por su padre Atum antes de que el cielo comenzara a existir, antes de que la tierra exista, antes de que los hombres existan, antes de que los dioses nacieran, antes de que la muerte exista.”¹²⁴

Espacio

En lo dicho por Loprieno advertimos ya la posibilidad de un tratamiento semejante al que venimos dando para la categoría de *tiempo* si pasamos a la de *espacio*. Del mismo modo que el pensamiento moderno trata de considerar el tiempo como una función homogénea, es posible considerar el espacio como el lugar indistinto a ocupar por relaciones y funciones variables. Además de homogéneo, nosotros solemos postular el espacio como continuo e infinito, pese a que la percepción sensorial no nos revela tal cosa. En contraste, para Frankfort, respecto a la categoría *espacio*, la experiencia del hombre arcaico se construye a partir de lo que él llama “asociaciones calificativas”. En relación a ellas, explica:

Los conceptos espaciales del primitivo son orientaciones concretas, que se refieren a lugares que poseen un color emotivo; pudiendo ser familiares o ajenos, hostiles o amistosos. La comunidad sabe acerca de ciertos acontecimientos cósmicos, más allá del dominio de la simple experiencia individual, que imparten un significado particular a las regiones del espacio.¹²⁵

Por ejemplo, de gran importancia para los relatos que abordamos, el templo juega el papel de un *Axis mundi* y ocupa por lo tanto el centro del mundo. Eliade considera que “*siendo un Axis mundi, la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del Cielo con la Tierra y el Infierno.*”¹²⁶ Assmann resalta la importancia de una localidad central para nuestros relatos:

Además de los aspectos sociales y cósmicos de los templos egipcios, también es posible apreciar el mítico. El templo recordaba un lugar mítico, la colina primordial. Se erguía en la primera tierra que emergió de las aguas primordiales, sobre la cual el dios creador se afirmó para comenzar su labor de creación.¹²⁷

¹²⁴ Loprieno, 1996, 293, n. 70.

¹²⁵ Frankfort y Frankfort, 1958 [1946], 36.

¹²⁶ Eliade, 2006 [1951], 24.

¹²⁷ Assmann, 2001 [1984], 38.

Se afirmaba esto de diversos templos y también se podía considerar como creador a distintos dioses. Así quedaban homologados los templos con la colina primitiva. Las tumbas reales también se hacían coincidir con dicha colina. Podía pensarse que ciertos lugares arquetípicos, como la colina primigenia, existen en varios sitios, ya que estos sitios comparten con el prototipo algunos de sus atributos esenciales. Son lugares de (re)creación. En nuestra concepción occidental, sólo podría haber un lugar del cual haya surgido primeramente la tierra firme con el creador de las aguas del caos. Para el Antiguo Egipto, donde lo "uno" puede ser "múltiple", no existe contradicción en que existan distintas tradiciones solapadas acerca de la creación del mundo. Se han registrado numerosas cosmogonías asociadas a diferentes localidades donde los protagonistas divinos varían sustancialmente. Las "creaciones" y teogonías más conocidas son las que provienen de Heliópolis, Hermópolis y Menfis. Respectivamente, los agentes creadores son la Enéada, la Ogdoad y Ptah con su creación asociada a la palabra. También Edfu, Filae, Esna y Karnak tienen sus tradiciones.¹²⁸

Por otro lado, respecto a la organización espacial en *La destrucción de la humanidad*, dice das Candeias Sales:

La dimensión espacial subyacente al mito que estamos analizando se organiza fundamentalmente siguiendo dos vertientes: la primera corresponde al binomio centro/periferia y la segunda a la bivalencia dialéctica espacio sagrado/espacio profano.

Al señalar a Ra como monarca incontestado ("rey de los hombres y de los dioses"), el mito nos transmite, indirectamente, la localización espacial de ese dominio y soberanía, a saber, el Cosmos, con particular énfasis en la tierra. La tierra se presenta como sede de la soberanía universal de Ra (...) El Egipto es el centro de la tierra y el centro de Egipto, el lugar primordial de la creación, es la ciudad de Heliópolis en donde se encuentra el palacio real (...) En contraste, el desierto, hacia donde los hombres huyen ante la inminencia del castigo divino, simboliza las fuerzas caóticas, indiferenciadas, informes, anteriores a la creación.¹²⁹

Además del ordenamiento en torno a un centro, también era relevante la disposición del espacio a partir de la concepción dual predominante en la cosmovisión egipcia. Los sectores geográficos que comprendían Egipto o eran límites y territorios importantes para sus intereses, se encontraban organizados simétricamente. Hornung nos recuerda que existía una Heliópolis del Alto Egipto y otra Heliópolis del Bajo Egipto, así como una tierra divina al norte (el Líbano) y una que correspondía al sur (Punt).¹³⁰ Behedet y Busiris también aparecían dos veces en el territorio egipcio, al norte y al sur. En relación con el establecimiento del fundamento mítico de dicha simetría en la época primigenia, según Cervelló:

[L]a recensión del "mito de Horo" grabada en el templo de Edfu [revelaría] el hecho histórico esencial de la unidad de las Dos Tierras [como]... una realidad instituida *por los dioses en el comienzo de los tiempos* (tras la lucha de Horo y Set por el reino y su pacificación por Gueb, dios de la tierra, es decir, del territorio mismo de Egipto).¹³¹

¹²⁸ Acerca de los orígenes y el Templo como Cosmos, cf. respectivamente Hornung, 1992 [1989], 39-57 y 115-131. Acerca de lo uno y lo múltiple, cf. *in extenso* Hornung, 1999 [1971].

¹²⁹ Das Candeias Sales, 2007, 143.

¹³⁰ Cf. Hornung, 1992, 74-92.

¹³¹ Cervelló, 1996, 21.

Volveremos sobre estos temas en el análisis de las características comunes de los relatos míticos de nuestra elección. La idea de una era anterior, de singularidades y de espacios privilegiados, nos serán útiles entonces.

b.3) El mito y la literatura

Como punto de partida para la incorporación en, o para la creación de, literatura, el mito permite una perspectiva muy amplia. Los mitos son fundamentales en las narrativas literarias de civilizaciones tales como la Antigua Mesopotamia y la Antigua Grecia. Sin embargo, de Egipto, pocos relatos míticos han sido preservados. Esta escasez ha ocasionado mucha discusión, que ha conducido a estrategias tales como la de asumir que o bien los egipcios de ciertos períodos disponían de pocos o ningún mito, o la de que, en todo caso no habían creado el género de las *belles lettres* en el cual los mitos podían ser apropiadamente incorporados.¹³²

De todos modos, entre los diferentes contextos de utilización de materiales míticos en el Antiguo Egipto, últimamente ha recibido especial atención el que puede denominarse "literario" y, por ende, sus productos: los "relatos míticos". Para Jan Assmann, la expresión "relatos míticos" se refiere a una variedad de la literatura de las sociedades arcaicas; la literatura sería una categoría a la que pertenecen ciertos textos, una de cuyas especificaciones corresponde al "género" mítico. Alejándose de la posición central del mito en el culto a los dioses y llevando el uso del registro escrito al tipo de relación que Assmann ha caracterizado como literaria o no instrumental (*situationabstrakt*), esta forma se diferencia de la instrumental o analógica (en la que el mito *revela*) y de la argumentativa o etiológica (en la que el mito explica o argumenta a favor de un grupo).¹³³ Por tal razón, respecto a los relatos míticos que aquí analizaremos, los estudiosos han considerado necesario aclarar ciertas cuestiones que podrían alejarlos del género. Puntualmente, Baines considera que "(...) *excepto en sus etimologías, el texto de el-Arish, cercano a la realización narrativa completa, utiliza mecanismos narrativos normales y aparece completamente 'ficcionalizado'*."¹³⁴ Spalinger también se preocupa por las etimologías que a partir de la línea 165 son cada vez más frecuentes en *La destrucción de la humanidad*.¹³⁵ Respecto a *El sol alado*, las etimologías son constantes y se hallan imbricadas de principio a fin del relato, pero su narrativa, aunque trabada, sigue teniendo prioridad.¹³⁶

¹³² Un argumento frecuente, propuesto por ejemplo por Assmann, es que las narrativas míticas implican un distanciamiento del tema y algo de escepticismo en relación con los dioses. En el caso de Egipto asume que los dioses protagonistas de los mitos que emergen en fuentes tardías eran tomados menos "seriamente" que lo que lo habían sido en épocas anteriores. Assmann reaccionaba contra el grupo que sostenía criterios historicistas y daba por supuesto la existencia del mito para todas las épocas. por otro lado, dicho grupo consideraba que la literatura era un avance cultural que no había tocado al Antiguo Egipto, por eso era supuestamente imposible distinguir unas *belles lettres* del resto de los textos. Cf. Assmann, 1977, 7-43. Para una crítica a ambas posturas, cf. Baines, 1991, 81-105; Cf. Zeidler, 1993, 85-109.

¹³³ Assmann llama al mito abstracto, inasible, "*fenotexto*" y a las realizaciones puntuales del mismo "*genotexto*". Los diversos modos de derivación del *genotexto* en el *fenotexto* corresponderían a las tres categorías enunciadas que aquí damos con ejemplos entre paréntesis. a) operativo instrumental (p.ej.: pasajes míticos en textos mágicos); b) explicativo o argumentativo (p.ej.: referencias míticas en textos como la *Teología Menfita*); c) literario no instrumental (p.ej.: narraciones acerca de los hechos de los dioses como *La contienda de Horus y Seth* y los relatos analizados en el presente trabajo). Cf. Assmann, 1977. Cf. Campagno, 2004, 67-9.

¹³⁴ Baines, 1996, 17

¹³⁵ Cf. Spalinger, 2000, 257-281.

¹³⁶ Cf. Rosenvasser, 1976, 69 y ss.

Assmann y Baines coinciden en que las realizaciones literarias de los mitos constituyen por lo tanto un tipo entre otros. Lo que es distintivo de ellas es que son, virtualmente, fines en sí mismo, no contribuyen necesariamente a algún otro propósito, tal como formar parte de un servicio o conjuro ritual mágico o general. Este carácter “no-utilitario” no implica necesariamente que los relatos míticos son diferentes en cuanto a su narrativa o a otras técnicas comparadas con expresiones míticas incorporadas en otros contextos, más no sea porque cualquier narrativa extensa requiere una organización textual y tiende a seguir convenciones generales. Para ellos, aunque las breves evocaciones del mundo de los dioses en textos rituales tienen poca estructura narrativa y no pueden ser comparadas directamente con la literatura mítica, los ejemplos más largos en textos mágicos y otros contextos inusuales se encuentran bastante cerca del género literario, llegando al punto de tener fuertes implicaciones de carácter moral en clave de ficción. Por lo tanto uno no debería hacer distinciones tajantes entre versiones literarias y otro tipo de versiones de los mitos, aunque esto no quita que los diferentes contextos deben siempre tenerse en cuenta.

Esta cuestión nos lleva a la necesidad que tuvieron Assmann, Baines y Loprieno de precisar una diferencia operativa entre el *mito* y la *mitología*. Expondremos la cuestión en el siguiente apartado.

Mito y mitología

En su análisis estructural de los mitos, Claude Lévi-Strauss ha notado que los mitos son figuras difíciles de identificar y que, de hecho, es habitual encontrar distintas versiones del mismo mito. En sus trabajos (y en otros que le siguen en este aspecto para Egipto) se sostiene que no existe una versión de un mito más “auténtica” que las otras.¹³⁷ Para sortear el problema, Jan Assmann ha tenido en cuenta que para el Antiguo Egipto no existen versiones “orales” de los mitos. Él considera en que los relatos míticos son entidades concretas inscriptas en algún tipo de soporte material en un contexto determinado y, en cambio, el mito es abstracto. De hecho, considera que la sociedad que lleva a cabo el tipo de prácticas que dejan rastros materiales –legibles para el investigador actual– a los que podemos llamar “míticos”, deriva ese tipo de escritos de una participación en la esfera inasible, ontológicamente superior, del mito.¹³⁸

Operativamente, lo que se aborda cuando se habla del mito como fuente, apenas varía. En general, casi sin excepción, todos terminan llamando a la narrativa mítica en donde una historia secuencial involucra a los dioses, *mito*. De hecho, Baines considera que:

Un punto de partida básico consiste en considerar al mito un relato sagrado o culturalmente central. Para Egipto, la mayoría de estos relatos conciernen a deidades y se desarrollan en el tiempo en que los dioses gobernaban la tierra o hacia el final de dicho período.¹³⁹

Para Assmann, el mito en sí se vuelve imposible de considerar como un relato único; puesto que sólo sus realizaciones puntuales arrojan pistas sobre la infinidad de formas que puede desplegar.¹⁴⁰ Assmann y Loprieno coinciden en que son necesarias definiciones cuidadosas, que reservan el vocablo “mito” como unidad elemental sujeta a servir para evocar el carácter

¹³⁷ Entre otros, cf. Lévi Strauss 1968 [1964]; Cf. Cervelló, 1996; Cf. Assmann 2005 [1996].

¹³⁸ Al respecto, cf. Campagno, 2004, 21-22.

¹³⁹ Baines, 1996, 361.

¹⁴⁰ Cf. *supra*, 36, n. 133. También, cf. Baines, 1996, 362 y ss.

divino arquetípico de modo icónico y/o abstracto puro en una realización puntual que lo manifestaría, en ocasiones asociado a una secuencia con otras unidades míticas y conformando por ende en relatos la parte sustancial de una mitología. Pero: ¿Qué sería la “mitología” entonces? La distinción que realiza Loprieno entre mitología y mito es útil. La variedad de la literatura, o sea el género, en donde los personajes protagónicos son dioses constituiría la “mitología”. Para él, la mitología reúne en un “ciclo” narrativas coherentes donde se hallan involucrados variados protagonistas divinos y sus “mitos”. Loprieno señala que:

[L]a “mitología” es el producto de dos características culturales concomitantes que de ningún modo son universales: la primera condición es un inventario de figuras asociadas con el mundo de los dioses pero que pueden actuar de acuerdo con patrones de comportamiento humanos; la segunda condición es la presencia de un discurso literario distinto de otros ámbitos de producción escrita.¹⁴¹

Respecto a la primera condición, ya hemos distinguido algunos elementos que nos permiten hablar de una mitología egipcia. Faltaría explicitar en qué sentidos las figuras divinas pueden actuar de acuerdo con patrones humanos y por qué habrían de hacerlo. Loprieno parte de la premisa de que la reflexión acerca de ciertos dilemas humanos (aunque según los propios parámetros de pensamiento arcaico) se da en el cruce del mito y la literatura. Tal vez porque la porción del ámbito de las representaciones del mundo que compete a los relatos míticos es particularmente sensible a las variaciones, a las exploraciones que expresan tensiones en contraste con las visiones monolíticas de otros contextos.¹⁴² Respecto a esta cuestión, precisamente acerca de uno de los relatos aquí analizados, Loprieno considera que:

La otra narrativa mitológica relevante [aparte de *La contienda entre Horus y Seth*], centrada en torno de la imagen de la *Vaca Celestial*, describe cómo *in illo tempore* los dioses y los hombres vivían felizmente juntos, antes de que la humanidad se rebelara contra el liderazgo del anciano dios Sol. El castigo por tal acto sedicioso fue la aniquilación parcial de la humanidad por medio de un líquido similar a la cerveza [sic], y la separación final entre el cielo como ámbito de los dioses y la tierra como arena de la humanidad. En este caso, el debate cultural contemporáneo [para la sociedad ramésida] ficcionalmente traspuesto al nivel de lo divino fue probablemente (...) [el que corresponde a] las preocupaciones –también compartidas por versiones de la misma narrativa en el mundo mesopotámico, con el relato de Gilgamesh, y en el mundo bíblico, con el mito del Diluvio– que surgen de la necesidad de proporcionar una explicación “científica” a los peligros de la condición humana (¿cómo hacer frente a la muerte o a las enfermedades?) y a la incertidumbre de la relación del hombre con la divinidad (¿les importa a

¹⁴¹ Cf. Loprieno, 2004, 15-16.

¹⁴² En paralelo es necesario identificar la forma en que la literatura articula los mitos y por ende modifica sensiblemente contenidos que en otros contextos carecen de detalles y marco narrativo. El hecho de que sean historias donde se sigue un desarrollo, habilita toda una serie de análisis relacionados con la forma de estructurar los temas cruciales por los que crearon los relatos míticos en cuestión. Para esto pueden resultar de utilidad las nociones de *topos* y *mimesis*. Dentro de los géneros prototípicos de la literatura egipcia que sirven para verbalizar las preocupaciones humanas, Loprieno considera la literatura que surge en el Reino Medio en forma de las instrucciones y los cuentos. Las primeras se enfocan en las expectativas sociales (*topos*), mientras que los segundos tematizan experiencias individuales a través de la ficción, “imitando” (*mimesis*) el mundo real. Si cruzamos este último género con el discurso religioso basado en la verdad que atañe a los protagonistas divinos, obtenemos los cuentos mitológicos: el ámbito en el que la ideología religiosa (tal como es expresada en mitos o en composiciones teológicas) es medida y comentada en contraste con el trasfondo de experiencias de la vida real. Cf. Loprieno, 1988, 1-21.

los dioses el mundo?), que van más allá de las certezas inverificables de las afirmaciones teológicas. Una vez más, la mitología –como cualquier literatura– proporciona un ámbito para tratar las preocupaciones humanas.¹⁴³

Respecto a la segunda condición señalada por Loprieno (en la cita anterior a esta última) todavía no respondimos la crucial pregunta: ¿Cuándo considera el consenso académico que existen narrativas míticas “literarias”? Podemos responder con una cita de John Baines, en un texto que trata puntualmente los resultados del cruce entre el mito y la literatura para el Antiguo Egipto, él considera que:

El presente consenso (...) ubica la emergencia de las narrativas literarias, y por ende el potencial para mitos literarios, en la Dinastía XII. El alcance de los géneros literarios se expandió en el subsiguiente Reino Nuevo, notablemente en lo que respecta al tono y al contenido¹⁴⁴

En lo que respecta a este trabajo, eso implica que nos mantendremos alejados de la discusión de si había o no mitos en períodos más tempranos. Solamente diremos que siempre ha presentado un enigma la multitud de seres divinos presentes en todos los períodos de la historia egipcia en contraposición con la ausencia o aparición tardía de relatos que conciernen a los mismos.¹⁴⁵

En cuanto a los textos míticos que nosotros identificamos como pertinentes para la temática de la rebelión primigenia, sólo resta asegurarse que cumplen con las características del conjunto de textos en los que el mito se manifiesta de forma literaria. Respecto a dicha forma, Loprieno ha señalado tres criterios que permiten identificar los relatos escogidos como parte de la literatura mitológica. Son los siguientes:

- 1- *ficcionalidad*: el texto posee carácter autorreferencial, lo que implica un acuerdo entre el autor y el lector acerca del hecho de que el mundo del relato no necesariamente refiere al mundo real.
- 2- *intertextualidad*: existe un universo de textos con el que el relato se vincula.
- 3- *recepción*: el status literario de un texto exige que exista un dispositivo que posibilite su lectura y transmisión.¹⁴⁶

En el próximo capítulo podremos observar con mayor detenimiento el modo en que estos criterios son cumplidos por los relatos de la rebelión primigenia y dejan establecida su condición “mitológica”.

Resumiendo, en lo que a los mitos refiere, habría variabilidad en las realizaciones puntuales que los manifiestan. Los relatos míticos, pese a seguir sujetos a ciertas significaciones centrales, disponen de un espectro menos restringido que el de otros contextos no literarios. El problema teórico consiste en que cada realización puntual, en su variabilidad, puede potencialmente poner en duda cuáles serían esas “significaciones centrales” o si siquiera las

¹⁴³ Loprieno, 2004, 19.

¹⁴⁴ Baines, 1996, 13.

¹⁴⁵ Cf. Baines, 1991.

¹⁴⁶ Cf. Loprieno, 1996, 39-58.

hay. Los criterios que se pueden utilizar para determinar qué es central y qué no lo es aún no han sido explicitados. Acertadamente, Campagno ha planteado la cuestión:

Pero, si hay significaciones centrales en el mito, ¿no es posible, a partir de ellas, determinar claramente el mito en-sí? El problema es que no hay modo de distinguir taxativamente, de manera binaria, lo que es central y lo que no lo es. De mantenernos en un terreno metafórico, podríamos hablar de áreas de mayor condensación o de mayor espesura en el medio fluido, que no ofrecen límites exactos.¹⁴⁷

En el capítulo dedicado al análisis de las características comunes de los textos que tratan de la rebelión primigenia volveremos sobre el problema de las "significaciones centrales". Antes de cerrar esta vertiente interpretativa, expondremos una perspectiva de análisis literario que ha arrojado resultados interesantes para los relatos míticos de nuestra elección. Nos referimos a la temática de la novela del rey, conocida originalmente como *Königsnovelle*.

Königsnovelle

Párrafo aparte merece entonces la apreciación realizada por Antonio Loprieno acerca de las características de un subgénero que tiene áreas de contacto con los problemas aquí abordados. Tradicionalmente, el término *Königsnovelle* es utilizado para referirse a una forma de narrativa egipcia que se focaliza en el rol del rey en tanto receptor de la inspiración divina o como el protagonista en el proceso de toma de decisiones cruciales para el relato.¹⁴⁸ El problema consiste en que partimos de una posibilidad de representación total: el rey en Egipto puede ser *todo*. Por lo menos, en su figura puede (debe) abarcar los roles que integran la naturaleza y la sociedad en todos sus niveles. Por eso, Loprieno explica que no debería sorprendernos que:

Textos egipcios de todos los géneros y períodos se hallen cargados con referencias al rey y a sus actos. A primera vista, podría parecer concebible el aislar una representación "literaria" de una "funcional", por ejemplo buscando las características humanas atribuidas en relatos o instrucciones a gobernantes como el bueno de Snofru y el malvado Keops, el homosexual Pepi II, el apologético Amenemhat I, el conflictivo Apofis y Sekenenre, el legendario Petubastis, Inaron y Petekhons, o el ebrio Amasis en oposición al aparentemente uniforme tratamiento del Faraón como "rey" (*nsw*) o "rey del Alto y Bajo Egipto" (*nsw bjt*) en el discurso monumental.¹⁴⁹

Pero este recurso de buscar características humanas en los reyes no es el único en la ardua tarea de identificar las especificidades de una narrativa en donde el rey actúa como el *protagonista* de la historia. Es necesario identificar tres niveles fundamentales en donde el rey pasa por el prisma de la literatura: en la aparición de representaciones individuales (cada visión personal esquematizada en su carácter); en los reyes como héroes cuyos actos ordenan; y en los términos y expresiones de los textos donde el rey expresa la conexión entre el plano del hombre y el de los dioses. Respectivamente, podríamos sugerir que los elementos clave de cada uno de los niveles son: las imágenes, las acciones y las palabras. Puede ser cierto que la

¹⁴⁷ Campagno, 2005, 69, n.7.

¹⁴⁸ Loprieno, 1996, 277. Una percepción más tradicional del subgénero en Rosenvasser, 1980, 29-48.

¹⁴⁹ Loprieno, 1996, 278-9.

Königsnovelle expresa distintas posibilidades literarias, que de ningún modo son excluyentes.¹⁵⁰

Respecto a *La destrucción de la humanidad*, Loprieno ha subrayado su aspecto literario y ha notado, en particular que la frase inicial "*Sucedió entonces que resplandeció Ra*" (*hpr [s]w[t w]bn R^c*), es justamente el punto de partida de la *Königsnovelle*, donde el rey aparece y las actividades por él ordenadas son llevadas a cabo por sus seguidores. La particularidad del texto residiría en que el posicionamiento de Ra dentro de la presentación habitual de la novela del rey se logra disminuyendo su rol divino.¹⁵¹

Anthony Spalinger también considera que, *La destrucción de la humanidad* "está escrita en el estilo de la *Königsnovelle*."¹⁵² Sus afirmaciones más contundentes tienen que ver con la presencia de cualidades literarias que no responden necesariamente a criterios teológicos. Es buen ejemplo de ello la prolepsis —esto es, la anticipación de determinados acontecimientos en la trama cuando se menciona el ojo de Ra antes de que entre en acción. Él considera que: "*Tal técnica puede esperarse en textos mitológicos en los cuales, pese a ser contruidos a partir de historias más cortas preexistentes, parten y reflejan, de todos modos, la habilidad de un autor o autores.*"¹⁵³

Abordaremos otras cuestiones puntuales respecto a los aspectos literarios de los textos en el siguiente capítulo.

c. Balance

Hemos realizado un balance crítico de las principales teorías de interpretación del mito egipcio en general con especial énfasis en los relatos míticos asociables a la rebelión primigenia. Observamos que cada paradigma interpretativo procede según estrategias analíticas muy diferentes. Mientras el primero pretende desenmascarar los eventos "reales" tras el mito, el segundo busca reconstruir la operatoria del pensamiento creador de mitos. A su vez,

¹⁵⁰ El esquema presentado por Loprieno puede resumirse así:

- 1- Re-presentación de las características humanas del rey según se exhiben en un texto literario. Narrativa donde el rey es un hombre con atributos particulares (se destaca su persona humana individual). El rey poseería un espectro de rasgos personales, que afloran en la literatura contra el *topos*. El texto donde aparece un rey "inactivo" (ebrio por ejemplo) que no actúa como el protagonista del proceso de decisiones puede indicar, justamente, que nos encontramos ante una pieza de literatura.
- 2- Presentación del rey como el héroe de un episodio real o ficticio en el cual un estado de incertidumbre o de deficiencia es superado gracias a su palabra o decisión: renovación o finalización de actividades de construcción, conocimiento inaccesible es descubierto y empleado para propósitos rituales, empresas de largo alcance son llevadas a cabo, una princesa extranjera es curada, desafíos militares son superados, etc. En general, el *Sitz im Leben* ya sea real o pseudoepigráfico es político en estas instancias.
- 3- En el nivel fraseológico, los más típicos conceptos o expresiones conectados con la manifestación del poder real definen un contexto ideológico donde la relación entre la esfera divina y la de la realeza es estrecha en grado sumo. La simetría entre la majestad del dios y la majestad del rey cristaliza en términos concretos: *bj3y.t* ("signo" de la presencia divina), *wb3* (el curioso descubrimiento de maravillas), *hprw* (la forma en que lo sobrenatural es percibido en tanto indica una intervención real oracularmente inspirada). La narrativa pone énfasis en el rol del rey como interfase entre el plan divino y la condición humana. Cf. Loprieno, 1996, 280-82.

¹⁵¹ Cf. Loprieno, 1996, 290-1.

¹⁵² Spalinger, 2000, 258.

¹⁵³ Spalinger, 2000, 262.

las tres vertientes simétricas en las que hemos subdividido cada paradigma, según se asigna al mito el rol de una explicación, una revelación o una narración, permiten observar las especificidades de cada estrategia. Todas ellas (La historia en el mito, la Biblia en el mito y el rito en el mito, que corresponden al primer paradigma; el mito y la psique, el mito y el tiempo-espacio primigenio y el mito y la literatura, que corresponden al segundo paradigma) presentan aportes significativos a las posibilidades de interpretar y otorgar sentidos a los relatos míticos egipcios de la rebelión primigenia. Sin embargo, es difícil compatibilizar cierto gesto historicista del primer paradigma con los criterios más histórico-culturales del segundo paradigma. En este sentido, podría sugerirse que la postura de Mircea Eliade hace patente dicha dificultad. Concordamos con él en que el tiempo mítico no debe confundirse con el tiempo histórico. Por eso habría que ser prudente al buscar *la historia* en el mito. Proponemos, en vez, desde la historia utilizar herramientas analíticas de diversa raigambre (antropológica, de la teoría literaria, etc.) para interpretar el mito, para reconstruir esa elaboración propia del "otro" de mirada distinta.¹⁵⁴

Esto no significa que no puedan aprovecharse algunas de las reflexiones que han suscitado las vertientes del primer paradigma. Es cuestión de ponderar sus aportes. De hecho, las tres primeras vertientes interpretativas que consideran al mito una "clave" a descifrar, una "máscara" que quitar, permiten que emerjan, respectivamente, una explicación histórica, una revelación de la universalidad de la Biblia y una narrativa de las prácticas mágicas rituales, que poseen una riqueza intrínseca. Una explicación histórica y una narrativa de las prácticas mágicas rituales son necesarias de por sí. El único problema radicaría en el reduccionismo que ha acompañado tales interpretaciones. El mito no debe ser leído de modo parcial. Por otro lado, pese a que pareciera que la vertiente que busca que aflore la revelación de la universalidad de la Biblia no cumple con los mínimos de cientificidad, algunas de sus conexiones han disparado ideas interesantes.

Las otras tres vertientes interpretativas, en cambio, han logrado sugerir, explicitando sus presupuestos, de qué manera el mito sirve para explicar la psique del hombre arcaico; por qué el mito revela cuáles son los elementos cruciales de la vida primitiva; y cómo el mito se manifiesta narrativamente en la literatura en su carácter más "humano" (y abordable para el historiador).

Podemos concluir este capítulo con una cita de Mudimbe y otra de Cervelló. Ambos colocan lado a lado y comparan las formas de narrar del historiador y las de la sociedad que éste estudia. Su oposición puede ser complementaria. Mudimbe considera que:

[L]a narrativa mítica habla explícitamente desde una memoria colectiva o una autobiografía totalizadora, en cambio la narración del historiador se dice que describe "lo que es real, lo que es concreto, experimentado en el ámbito sublunar" para así contribuir a la formación de una memoria colectiva. Entonces, por un lado una narrativa autobiográfica y sus variaciones en los comienzos: la autenticidad original, y las transformaciones progresivas; y, por el otro, la certeza de que hay un tema: existe una técnica de narración o una historia que debería traducir un determinado argumento, sus causalidades y el volverse una trama inteligible. En este marco, uno comprende cómo sí es posible postular que los mitos hablan de historia, y la historia de los mitos.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cf. Campagno y Cabobianco, 2005.

¹⁵⁵ Mudimbe, 1987, 316

Considera Cervelló en términos similares que:

[L]a dificultad y el reto del historiador de Egipto [consiste] en ser capaz de destriar lo histórico del contexto de lo mítico, a través de un método hipercrítico que debe tener su fundamento en la asunción de esa separación categórica entre el discurso analizado y el que conduce el análisis.¹⁵⁶

Expresados los problemas interpretativos y los tratamientos recibidos por los textos elegidos, es hora de dirigirnos a lo que narran puntualmente los relatos míticos egipcios acerca de la rebelión primigenia. En el siguiente capítulo expondremos las procedencias, contextos y dataciones que competen a nuestras fuentes. Luego, por separado, expondremos cada relato, en una narrativa que hará uso extenso de las traducciones de mayor aceptación académica. Los textos se verán acompañados por un mínimo de comentarios y notas explicativas que expresen los problemas y reflexiones que han suscitado porciones puntuales de las narrativas.

¹⁵⁶ Cervelló, 2006, 101. Cf. también Cervelló, 1996, 29-31.

III

Los relatos acerca de la rebelión primigenia

La amplitud, la exactitud, a veces la ingeniosidad de la trasposición atestiguan una voluntad 'de autor': al margen de la vida religiosa, de la que continúan participando, ofreciendo sacrificios y recitando himnos, toda una academia de sacerdotes sabios y talentosos, acaso varias generaciones de una misma "escuela", labraron esta inmensa tapicería (...) Anónimos aunque hartos personales, se entrevé quiénes pudieron ser autores de esta admirable novela o aquella extraña historia (...) Mas no podemos precisar ni lugar, ni tiempo, ni figura.

Georges Dumézil,
Del mito a la novela. *La saga de Hadingus*, 1970

El planteo de Georges Dumézil acerca de la expresión del mito en la literatura nórdica es parcialmente aplicable a la situación de la narrativa mítica en el Antiguo Egipto. La relativa abundancia de distintos tipos de textos provenientes del Reino Nuevo y períodos posteriores permite a la crítica establecer un observatorio privilegiado, comparativamente mejor provisto que su par indoeuropeo.

En el último apartado de las vertientes interpretativas del mito consideradas en el capítulo anterior (b.3), hemos sopesado la influencia del género literario en la representación de la rebelión de los primeros tiempos. A partir de los últimos avances en la crítica, tanto filológica como histórica, intentaremos precisar aquello que Dumézil apuntaba: el "lugar", "tiempo" y "figura" de cada una de las tres realizaciones literarias del mito de la rebelión primigenia.

Respecto a la materialidad de las fuentes, abordaremos tres ámbitos diferentes de concreción textual: la tumba de un rey, la naos o tabernáculo de un dios y la decoración de los muros de un templo. Cada uno de los textos se hallaron inscriptos en uno de los ámbitos señalados. Aunque existe evidencia de que existieron versiones en papiro, las fuentes que disponemos son epigráficas, talladas en la piedra.

En cuanto a la temporalidad de las fuentes, puntualmente el momento en que fueron escritas, seguimos con una clasificación tripartita. Se considera que los textos fueron inscriptos, respectivamente, en tres períodos "recientes" de la historia egipcia antigua: el Reino Nuevo (1550-1070), el Período Tardío (712-332) y la Época Ptolemaica (332-30).

Ordenamos la exposición de los relatos de modo cronológico, empezando por el que, probablemente, es de composición más antigua.

a. *El libro de la vaca celestial o La destrucción de la humanidad*

Contexto espacial y datación

El Libro de la Vaca Celestial, también llamado "La destrucción de la humanidad", se encuentra grabado en el interior de las tumbas de Tutankhamón, Seti I, Ramsés II, III y VI. Las versiones mejor conservadas, donde la imagen de la vaca celestial es apreciable en detalle, se encuentran en el sarcófago exterior de Tutankhamón y en la tumba de Seti I. Estas tumbas reales se encuentran en El Valle de los Reyes ("Biban el-Muluk") de Tebas, en el Alto Egipto. Las sepulturas propiamente dichas se hallan separadas de los correspondientes templos funerarios, levantados no en el valle desolado sino al borde de las tierras de cultivo. Las tumbas excavadas en la roca consisten en un largo corredor inclinado, que se conecta a una o varias salas y desemboca en la cámara sepulcral. El Libro de la Vaca Celestial constituye un buen ejemplo del tipo de ilustraciones y textos que es parte de la decoración de las tumbas, obviamente de contenido religioso. Otras composiciones que es habitual encontrar en las tumbas del Valle son las del libro de la *Amduat* ("lo que está en el mundo inferior")¹⁵⁷, de las Puertas¹⁵⁸, de las Cavernas¹⁵⁹ y la Letanía de Ra¹⁶⁰, por citar algunos de ellos. Las primeras realizaciones de estos textos (en la mayoría de las tumbas de la Dinastía XVIII) estaban pintadas como para parecer enormes papiros funerarios desenrollados sobre los muros de la tumba. Las versiones de *El Libro de la Vaca Celestial* pertenecen a finales de la Dinastía XVIII, a la XIX y a la XX, por lo que, de modo similar a otras composiciones religiosas ("libros") que se encuentran en las tumbas de dichos períodos, estaban talladas en relieve.¹⁶¹

Visualmente, las versiones consisten en la representación de la barca solar encima del cuerpo de la diosa del cielo en forma de una vaca cuyo vientre está siendo soportado por Shu, dios del aire, y cuyas patas son sostenidas por ocho dioses *heh*,¹⁶² que encarnan la atmósfera. Junto con dicha representación icónica, se encuentra el texto jeroglífico de 330 líneas, que es justamente el largo de un "libro" (o sea, de un rollo de papiro) según los estándares egipcios.

¹⁵⁷ El libro detalla las doce divisiones del mundo subterráneo que corresponden a las doce horas de la noche. Se centra en el viaje del Sol a través de estas regiones subterráneas y su posterior renacimiento.

¹⁵⁸ Esta obra funeraria contiene una visión más compleja y detallada del mundo subterráneo que el Libro de la *Amduat*. El nombre moderno hace referencia a las doce puertas que dividen las horas de la noche, cuidadosamente enumeradas en el texto.

¹⁵⁹ Esta obra dividía al mundo subterráneo en seis partes, cada una con escenas que describían fosos o cavernas que debía atravesar el Sol en su periplo nocturno. La figura de Osiris se encuentra resaltada.

¹⁶⁰ Esta composición funeraria aclamaba al dios sol Ra bajo 75 formas distintas, y alababa al rey manifestado en diferentes formas divinas, especialmente como dios solar.

¹⁶¹ Baines y Malek, 1993 [1980], 99-105.

¹⁶² El término *Heh* abarca a una serie de seres mitológicos distintos. Las divinidades mágicas aquí referidas fueron creadas para sujetar las patas de la vaca y sostener así el cielo. Además el jeroglífico se encuentra escrito por encima del lomo y de nuevo bajo la cabeza del animal, definiendo el término en referencia a los dioses sostén. Según la teología hermopolitana, *Heh* (*hh*) fue uno de los dioses que se encontraba al principio junto con Nun, Kek y Amón. *Heh* (*hh*) también puede personificar la eternidad, en el aspecto que significa un millón o un número muy grande, por eso su imagen, portando una rama de palmera (el signo para año) sobre su cabeza o en la mano, aparece en numerosas representaciones que desean infinitos años de vida para el rey. Cf. Wilkinson, 2004 [1992], 51.

Además del relato mítico o parte narrativa (que ocupa poco menos de la mitad de la extensión total del "libro"), contiene instrucciones detalladas para preparar la representación y recitar el texto, tal como se encuentran muchas veces en forma menos precisa en textos mágicos.

Erik Hornung estima que las primeras 165 líneas del texto deben haber sido compuestas en el reinado de Tutankhamón o inmediatamente después.¹⁶³ Basa sus conclusiones en que encuentra gran cantidad de referencias en respuesta a la veda del politeísmo en el período amarniense, esto es, contra la perspectiva monolátrica de la religión de Atón.¹⁶⁴

John Baines considera que el texto pudo haber sido compuesto en el Reino Medio o a más tardar a principios del Reino Nuevo. El amplio intervalo de tiempo indicado –Baines conjetura– podría acotarse a las Dinastías XII-XIII dado que una de las formas tempranas de la *Leyenda de Tefnut*, también una narrativa mítica relacionada, podría remontarse a dicho período. Assmann no está de acuerdo con esto último y asigna la *Leyenda*, junto con A. Caminos y M. A. Korostovtsev, a la Dinastía XVIII.¹⁶⁵ Anthony Spalinger considera que, con todo, la evidencia lingüística que es la clave para situar el texto es suficientemente clara como para permitirnos situarlo en la Dinastía XVIII.¹⁶⁶

Organización textual

Las líneas 1-165 pueden separarse de lo que sigue.¹⁶⁷ Esa primera porción de lo que se conoce como *La destrucción de la humanidad* constituye, según los especialistas, la trama principal. En efecto, en esas líneas o "versos",¹⁶⁸ se desarrolla la historia del primer gobierno divino del mundo y cómo la rebelión, destrucción y salvación de la humanidad determinan un escenario posterior diferente. El texto continúa con explicaciones etiológicas sobre el origen de los dioses, regiones y tradiciones que siempre que aparecen dentro de la porción que transcribimos, se han omitido y marcado por medio de puntos suspensivos (...). Parte del texto está relacionada con la fiesta de Hathor y la ingestión de cerveza que este acontecimiento conllevaba, con lo propicia que era esta ocasión para cometer malas acciones y con los sacrificios para ahuyentar los sufrimientos.¹⁶⁹ Al grueso de las explicaciones etiológicas reunidas luego de la porción narrativa propiamente dicha le siguen instrucciones detalladas sobre la realización de la imagen de la vaca celeste. La realización de las barcas solares sobre el vientre de la vaca, el dios del aire y portador del cielo Shu, situado entre el cielo estrellado y la tierra, así como las ocho figuras de dioses que sostienen las patas del dios sol en forma de

¹⁶³ La primera versión conocida de *El Libro de la vaca celestial* fue descubierta en la tumba de Tutankhamón, quien reinó según Baines y Malek entre 1333 y el 1323 a.C. Cf. Lesko, 2003 [2002], 106; Cf. Baines y Malek, 1993 [1980], 36.

¹⁶⁴ Cf. Hornung, 1982, 79-81. Spalinger no está de acuerdo puesto que no reconoce la evidencia de referencias claramente anti-amarnienses. Considera que si existe alguna, se encuentran tan bien escondidas que cualquier intento de encontrarlas será infructuoso. Cf. Spalinger, 2000, 260-61.

¹⁶⁵ Cf. Baines, 1996, 361-376; Assmann, 1996, 48; Caminos, 1956, 40; Korostovtsev, 1960, 119-33.

¹⁶⁶ Spalinger especifica que "*Sin embargo, mayormente, La destrucción de la humanidad exhibe pocos trazos de Egipto Tardío. Las caídas de la t final son raras y generalmente las construcciones verbales son las típicas de la Dinastía XVIII.*" Spalinger, 2000, 260.

¹⁶⁷ Erik Hornung y Anthony Spalinger hacen explícito el distinguir esta primera porción del resto. Spalinger acota aún más la selección diciendo que el "*núcleo del mito está contenido en las primeras cien líneas*". Spalinger, 2000, 257, n. 1. Cf. Hornung, 1982, 75.

¹⁶⁸ Spalinger no está de acuerdo con la organización en versos que dispone Hornung porque considera que el texto es una "narrativa". Cf. Spalinger, 2000, 257, n. 1.

¹⁶⁹ Cf. *supra*, a.3, 21-27.

vaca también se explican en el texto no expuesto aquí. Basta decir que en estas secciones menos narrativas, Nut es la vaca a cuyo lomo va montado Ra para expulsar a sus enemigos. Mientras cabalga por lo alto del cielo, Ra hace de Nut una multitud, creando así las estrellas junto con los campos de Hetep y de Iaru ("juncos"). Como ya dijimos, Ra se sirve de los dioses *heh* para sostener a la inestable diosa de los cielos. En la escena siguiente aparecen Geb como dios de la tierra y serpientes amenazantes; son necesarios conjuros mágicos para protegerse de estas últimas. Cuando al final se dice que aquellos que conocen las fórmulas mágicas se salvarán y podrán seguir adelante, queda claro que esta es una guía, como los demás libros funerarios, para los difuntos que desean unirse con Ra. Para ello deben conocer la topografía celestial, los nombres, los conjuros, etc. para poder utilizarlos como instrumentos mágicos y poder así "salir al día".

Nosotros nos centraremos en la primera parte que los especialistas han separado del resto, ya que se trataría de la parte propiamente mitológica.

Ediciones, traducciones y estudios puntuales

El texto ha sido objeto de numerosas traducciones. La publicación, versión jeroglífica y traducción original y completa de *El Libro de la Vaca Celestial* fue llevada a cabo por Ch. Maystre: *Le livre de la vache du ciel dans le tombeau de la vallée des Rois* (el texto compara las versiones en columnas paralelas), en: *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale*, volumen 40, Cairo, 1941, pp. 53-115. La traducción actualizada es la de E. Hornung: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, en: *Orbis Biblicus et Orientalis*, volumen 46, Fribourg et Göttingen, 1982. Además el relato mereció una gran cantidad de traducciones y estudios de menor envergadura. En orden cronológico, cabe destacar aquí algunos de ellos. Traducciones parciales: Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, Diederichs, 1915, pp. 142-149; John Wilson, *The Deliverance of Mankind from Destruction* (sigue la versión escrita en la tumba de Seti I), en: James B. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp. 10-11; Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Cologne, Eugene Diederichs Verlag, 1963 (ed. castellana: *Cuentos del Antiguo Egipto*, Madrid, EDAF, 2005 [1963], 111-116); Abraham Rosenvasser, Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 3, 1976, p. 63. Nuevas traducciones y comentarios: N. Guilhou, *La vieillesse des dieux*, Montpellier 1989; de la misma autora: *Un nouveau fragment du Livre de la Vache Céleste*, en: *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale*, volumen 98, Cairo, 1998, pp. 197-213; E. Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt, 1997, pp. 109-110; J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Wiesbaden, 1984, pp. 138-141; A. Spalinger, *The Destruction of Mankind: a Transitional Literary Text*, *Studien zur altägyptischen Kultur* 28, 2000, pp. 257-282; F.R. Herbin, *Un texte de glorification*, *Studien zur altägyptischen Kultur* 32, 2004, p. 189.

La traducción de *La destrucción de la humanidad* expuesta a continuación pertenece a Emma Brunner-Traut en la edición castellana de *Cuentos del Antiguo Egipto*, con cotejo de los comentarios de Spalinger a la traducción estándar de Hornung.

Relato

Puntualmente el relato comienza cuando Ra aparece como sol y asume la realeza en los tiempos en que los hombres y los dioses todavía vivían en unión.¹⁷⁰ El texto empieza:

Sucedió entonces que resplandeció Ra,
el dios que surgió por sí mismo,
después de haber sido investido con la dignidad real,
cuando los hombres y los dioses aún estaban unidos.¹⁷¹

Assmann señala que dicho orden ya se encuentra perturbado. Los hombres que él mismo había creado traman una rebelión en secreto.¹⁷² La disrupción de ese mundo prístino se relaciona con la vejez del dios sol. El texto dice:

Entonces urdieron los hombres una conspiración contra Ra,
pues Su Majestad¹⁷³ se había vuelto viejo.
Sus huesos eran de plata, sus miembros de oro,
y su cabello era puro lapislázuli.¹⁷⁴

Entonces se dio cuenta Su Majestad de la conspiración
que los hombres tenían en mente contra Él.

El dios sol convoca un encuentro del concilio divino. Ra manda a sus servidores a llamar en secreto a su padre Nun y a los otros que estaban con él antes de la Creación. Llama también a su Ojo (que tenía vida aparte, una complicada mitología y estaba relacionado con la creación de la humanidad en tanto las lágrimas de Ra se identifican con los hombres por homofonía). El texto dice:

¹⁷⁰ Seguimos el análisis de Jan Assmann en *In Search for god in ancient Egypt*. Según Assmann, el presente relato debe adscribirse al género de la cosmografía en su sentido más amplio. Nos sirve su introducción a las primeras líneas, que él interpreta como retrato de una situación al principio de los tiempos, la imagen ideal que es el negativo de la condición presente. Para él, el mito tendría como objeto demostrar la esencia de esa condición primigenia. Por eso, el mundo prístino es esbozado al principio en unas pocas frases. Cf. Assmann, 2001, 113 y ss.

¹⁷¹ Anthony Spalinger considera importante que se sitúe el término para "humanidad" (*rmt*) antes del utilizado para los dioses. Para Spalinger, "es evidente que hubo un tiempo antes de que Ra fuera 'rey de hombres y de dioses'." Spalinger, 2000, 261. Además Spalinger considera que la amplia perspectiva de autor del relato "no identifica un universo en el que una jerarquía desarrollada, regular y estricta se haya escalonada: Ra, dioses y hombres." Spalinger, 2000, 262.

¹⁷² Cf. Assmann, 2001, 113.

¹⁷³ El término empleado es *hm*. El dios sol, siguiendo la perspectiva analítica de la *Königsnovelle* de Loprieno indicada en el capítulo anterior, se identifica con el faraón como gobernante en tanto los términos que refieren a "rey" (*nsw*) y a su "Majestad" se encuentran presentes. Tales indicios permiten observar la transferencia del género literario real a uno mitológico. J. P. Allen prefiere traducir "encarnación" por *hm*. Cf. particularmente, 1988, 9, n. 91.

¹⁷⁴ Hornung, 1982, 1. En *Conceptions of God in Ancient Egypt*, Hornung considera que la descripción citada no implica que el dios sólo estuviera cubierto de metales preciosos como lo podía estar una estatua del culto, sino que "la envejecida deidad se hallaba completamente osificada." Hornung, 1982 [1971], 154.

Su Majestad habló a su séquito:

“¡Llamad sin tardar a mi ojo,¹⁷⁵ y a Shu y Tefnut, a Geb y Nut,
juntos con los padres y madres que estaban conmigo
cuando me encontraba aún en el elemento primigenio,
el Nun.

Además, llamad también a mi dios, el Nun,
y decidle que traiga consigo su corte.

Pero id a buscarlos en secreto para que los hombres no
los vean

y no huyan sus corazones.

Venid con ellos al palacio

para que me concedan su excelente consejo

y yo pueda regresar de nuevo al Nun,

el lugar de donde he surgido!”

Se reúne el concilio divino. Están presentes Shu, Tefnut, Geb, Nut, el Nun y otros dioses ancestros. Nun trajo consigo su propia corte. Ra les cuenta la situación y les dice que no matará a los rebeldes hasta no oír lo que ellos tengan para decir. Es Nun el primero en recordar que el miedo que Ra provoca es grande cuando el Ojo es dirigido contra los conspiradores. Ra nota que los rebeldes huyen al desierto por temor a las palabras que podría dirigirles. El texto dice:

Estos dioses fueron traídos al instante,
y los dioses se pusieron en fila a ambos lados de Él,
con la frente en el suelo ante Su Majestad,
para que Este expusiera su caso ante el padre primigenio (Nun),
el que ha creado a los hombres,
el rey del pueblo.¹⁷⁶

Ellos dijeron esto en presencia de Su Majestad:

“¡Háblanos ahora
para que nosotros lo escuchemos!”.

Existe una relación particularmente importante entre Ra y Nun. La mayoría de las cuestiones planteadas en la asamblea divina se resuelve a partir del diálogo que entablan los dos dioses creadores. El texto dice:

Después, Ra dijo a Nun:

“¡Tú, el dios más antiguo, del que yo he surgido,
y vosotros dioses de los tiempos primigenios.

Mirad, los hombres, que han surgido de mi ojo,
han urdido una conspiración contra mí.

¹⁷⁵ El ojo de Ra puede conectarse tanto con los episodios posteriores dentro del mismo relato (prolepsis, en cuanto es el encargado de la matanza y son los dioses de su séquito los que le aconsejan que lo invoque luego); como con el ciclo de relatos que involucra al ojo de Atum, a Shu y a Tefnut, así como la creación de la humanidad de las lágrimas de Ra (Textos de los Sarcófagos II 5b y 33d). Respecto a lo primero, cf. Hornung, 1982, 90-5; sobre lo segundo, cf. Assmann, 1995, 168.

¹⁷⁶ Aquí, en la línea 26, aparece por primera vez el término para “pueblo”, o “súbditos” (*rhyt*). Se dice de Nun: “El que ha creado a los hombres, el rey del pueblo” (*jr rmt nswt rhyt*).

Decidme qué haríais vosotros contra esto,
 pues en verdad busco¹⁷⁷ (consejo).
 No quiero matarlos hasta que no haya oído
 lo que tengáis que decir sobre esto!¹⁷⁸
 Entonces habló la majestad de Nun:
 “¡Tú, hijo mío Ra, a ti, dios
 más grande que su progenitor
 y más venerable que sus creadores,
 te digo: conserva tu trono,
 grande es en verdad el temor a ti
 cuando tu ojo se vuelve contra los que se confabulan contra ti!”¹⁷⁹

La reunión de los dioses que tiene como objeto contrarrestar la rebelión de la humanidad produce efectos antes incluso de que alguna medida concreta tenga lugar. Ra nota esto y lo atribuye al temor que produce la posibilidad de que él los amoneste verbalmente. El texto dice:

Después habló la Majestad de Ra:
 “¡Mirad, han huido al desierto,
 pues sus corazones sienten terror de lo que pudiera
 decirles!”¹⁸⁰

La humanidad ha huido al desierto, la rebelión parece no haber tenido demasiado ímpetu. Sin embargo, contra ellos –de acuerdo con los otros dioses– se decide efectivizar un castigo. Ra envía su ojo, el que bajo la forma de la diosa Hathor-Sekhmet se encargaría de destruirlos mejor que ningún otro agente. El texto dice:

Entonces, ellos (los dioses) dijeron a Su Majestad:
 “¡Deja que salga tu ojo (diosa), para que ella destruya por ti

¹⁷⁷ Qué significa exactamente que Ra esté “buscando” (*hhy*) no está claro en este contexto, pero se encuentra atestiguado generalmente refiriéndose a “buscar en el corazón” (*jb*) en los relatos pertenecientes al subgénero de *Königsnovelle*. Cf. Spalinger, 1982, 60-1 y 101-14. M. Lichteim ha sabido distinguir entre el “corazón” dinámico que planea y lleva adelante sus proyectos (como sería en esta situación y en otras del formato de la novela real), y el corazón de carácter “firme” que es imperturbable. Cf. Lichteim, 1988, 45, n. 10. Spalinger ha comparado este relato con el de Kheops y los magos del pWestcar justamente porque Ra “busca” como Kheops “en el sentido intelectual, la solución clara de un problema.” Spalinger, 2000, 264.

¹⁷⁸ Para Spalinger, Ra desea deshacerse de la humanidad (*rmt*), pero como fue Nun quien la creó, necesita entonces su autorización. Podría pensarse que tal cuestión tiene que ver también con que Nun es el padre más antiguo (*jt.f smsw*), tanto padre de Ra como creador de *rmt* y *rhyt*. Nun es el dios más antiguo (*ntr smsw*) del que Ra ha surgido (*hpr.n.j jm.f*). La asamblea de dioses, la decisión que no se toma unilateralmente tiene sus paralelos en otros relatos míticos, donde la Enéada, por ejemplo en la *La contienda de Horus y Seth*, aparece como un grupo voluble e indeciso. Acerca de la lógica de parentesco articulando el mundo de los dioses, cf. Campagno, 2006. Un análisis de *La contienda* desde dicha perspectiva acompaña la traducción de Campagno de dicho relato. Cf. Campagno, 2004.

¹⁷⁹ Sería posible aquí un juego de palabras entre el “confabular” (*w3yw*) y lo que sucede después el estar lejos (*w3*) de los rebeldes, en tanto ellos huyen de Ra (en el próximo discurso nos enteramos de que los hombres escaparon al desierto). Cf. Spalinger, 2000, 264-5.

¹⁸⁰ Das Candeias Sales dice: “Constituye una evidente paradoja el actuar de los hombres: por un lado, desafían al creador aprovechándose de su vejez (como si se tratase de una coyuntura en la que pudieran vencer), por el otro, huyen al desierto (reconociendo que el poder de Ra es insuperable).” Das Candeias Sales, 2007, 140.

a aquellos malvados que se han conjurado contra ti.
 No hay ningún ojo que pueda destruirlos mejor por ti.
 "¡Qué descienda como Hathor!"¹⁸¹

Prolepsis mediante, se nos adelantan elementos de la trama que no se vuelven comprensibles hasta el final. Además, inserciones como la que sigue a continuación cumplen una función claramente etiológica. El texto dice:

Así llegó a la existencia Sekhmet, la de la pasta de pan nocturno, para que pueda bañarse en su sangre de Heracleopolis en adelante.¹⁸²

Tras estos cuarenta versos en donde fueron detalladas las posiciones de los dioses frente a la rebelión de los hombres, Hathor, el ojo terrible que es también la hija del dios sol, se revela como la gran ejecutora de rebeldes. El texto dice:

Más tarde, esa diosa regresó,
 después de haber matado a (una parte de) los hombres en
 el desierto.

Un corto diálogo se desarrolla entre el dios sol y su hija, que acaba de regresar. Pareciera que Ra está contento con la matanza. El texto dice:

Y la Majestad de dios (Ra) dijo:
 "¡La paz sea con Hathor,
 que ha ayudado al creador cuando yo se lo he pedido!"

Después dijo la diosa:
 "¡Tan cierto como que vive por mí,
 haberme adueñado de los hombres
 ha sido un alivio para mi corazón!"

Entonces habló la Majestad de Ra.¹⁸³
 "¡Ahora los tendré en mi poder, pues soy el rey
 que ha disminuido su número!"...¹⁸⁴

¹⁸¹ La diosa vaca Hathor es de origen celeste, su nombre significa "casa de Horus", o sea, hogar del dios halcón. Cervelló comenta como lo celeste suele estar vinculado al mundo ganadero "adventicio" (en el sentido que se relaciona con los conquistadores) mientras que lo terrestre suele estar vinculado al mundo agrícola "autóctono". Cf. Cervelló, 1996, con bibliografía. En opinión de Spalinger, aunque no se explicita, la diosa se encuentra en el cielo (ella es *hwt-hr*) y debe descender (*h3j*) y destruir (*h3* también puede querer decir "destruir") la humanidad. Cf. Spalinger, 2000, 265.

¹⁸² La primera explicación etiológica de la existencia de un dios acontece aquí, en las líneas 58-60 (*hpr shmt pw šbbt n grh*).

¹⁸³ Es sumamente interesante que en este punto el nombre de Ra aparece rodeado del cartucho real. Aunque una de las connotaciones del cartucho se relaciona con el simbolismo solar (ya que originalmente pudo haber representado a lo que estaba rodeado por el Sol: el dominio del rey), también puede ser muy importante su función apotropaica de protección del nombre del rey. Un cartucho parcialmente personificado del templo de Ramses III, en Medinet Habu podría haber representado la función real de controlar a los enemigos de Egipto. En el plano mítico este sería el primer momento en el que se controla a los enemigos, los primeros rebeldes, a través de la violencia. Cf. Wilkinson, 2004 [1992], 207.

¹⁸⁴ La narrativa presenta la relación entre el poder (*shm*) y la poderosa diosa Sekhmet (*shmt*).

Aquí los especialistas remarcan que sin ningún tipo de explicación Ra cambia su actitud: de golpe es misericordioso y no desea que la humanidad sea exterminada. Comienza la segunda parte del relato, en donde los servidores que obedecen al dios sol y él mismo emplearan diversos medios para frenar la sed de sangre de la diosa. Esta parte también se ajusta a los cánones de la *Königsnovelle*, podemos ver que las decisiones que toma el dios rey son las que llevarán a un final en donde se evita la completa destrucción de la humanidad. El texto dice:

Después dijo Ra:

¡Llamad, pues, a los emisarios,¹⁸⁵
los veloces como relámpagos,
que corran ligeros como la sombra de un cuerpo!"
Y fueron a buscar inmediatamente a los emisarios.

Sin explicar sus razones, hace preparar un brebaje de color sangre con el fin de embriagar a la diosa Sekhmet y evitar que destruya el resto de la humanidad. Bajo la coordinación de Ra se consiguen los distintos elementos que permitirán inundar el desierto, lugar de los extranjeros y de los fugitivos, con una bebida embriagante que, teñida de rojo, se asemeja a los raudales de sangre que la diosa había hecho correr el día anterior. El texto dice:

Luego dijo la Majestad del dios:

"¡Corred a Elefantina
y traedme gran cantidad de ocre rojo!"
Y le trajeron el ocre rojo.

Luego dispuso la Majestad del gran dios:

que el hombre de las trenzas (sumo sacerdote) de Heliópolis
desmenuzase el ocre rojo.¹⁸⁶

Entretanto, unas sirvientas habían molido cebada para
hacer cerveza,

y el ocre rojo fue vertido en la malta remojada.

Esta parecía entonces sangre humana,

y de ese modo se prepararon 7.000 jarras de cerveza.

Después vino la Majestad del rey del Alto y del Bajo Egipto Ra
junto con los dioses mencionados para inspeccionar la cerveza.

Entre tanto, había el día en que la diosa debía

destruir (completamente) a los hombres,

en los días en que hace su peregrinaje hacia el Sur.

Entonces dijo la Majestad de Ra:

¹⁸⁵ J. Yoyotte en un trabajo que trata puntualmente de los orígenes de la subversión y la retirada de Ra según el *Libro de la vaca celestial*, considera que los mensajeros o emisarios (*wꜣꜣꜣꜣꜣ*) convocados poseen cierta esencia numinosa. Cf. Yoyotte, 1971-72, 162-4. Además observa que pueden conectarse con los emisarios de Sekhmet que según numerosos textos son enviados al final del año, en una misión que busca "reparar la mortandad y la calamidad". *Op. cit.*, 164.

¹⁸⁶ Para Spalinger aquí también se encontraría una explicación etiológica, solo que, a diferencia de la anterior, "En este caso el pasaje está imbricado de modo más experto en la trama de la historia, como demuestra el que no haya una oración construida banalmente con *ꜣꜣ*". Además considera que el pasaje funciona como "una intrusión, en sentido estricto, que refiere al culto de Ra en Heliópolis y a su líder, el Sumo Sacerdote en la capital religiosa." Spalinger, 2000, 270.

“¡Qué bien ha salido la cerveza!”
 ¡Ahora salvaré a los hombres de ella (la diosa)!¹⁸⁷

Y Ra continuó:

“¡Llevala al lugar del que ella dijo:
 ‘allí quiero exterminar a los hombres!’”.

“Allí” es donde Hathor-Sekhmet iba a buscar sus víctimas, donde iba a terminar de masacrarlas; pero al beber todo lo que parecía sangre, la ejecutora pierde su furia imparable. La divinidad ebria no encuentra a los hombres. Esta parte de la historia se separa del resto por una noche en donde el dios sol no sólo termina evitando lo que había comenzado por su iniciativa, sino que se introduce en un ámbito del todo ajeno, el tiempo antes que amanezca, la noche cerrada (hay que notar que aún no existe el inframundo, cuya creación se menciona más tarde en un diálogo en la cuarta sección). El texto dice:

La Majestad del rey Ra se levantó temprano, cuando aún
 era noche cerrada,
 para ordenar que sirvieran la pócima somnifera.
 Entonces estaban los campos cubiertos de tres palmos de líquido
 debido al poder¹⁸⁸ de la Majestad de este dios.

Cuando por la mañana temprano llegó la diosa,
 se los encontró (los campos) anegados.
 Por ello, su rostro se llenó de dulzura y bebió;
 esto hizo bien a su corazón.
 Regresó embriagada,
 sin haber reconocido a los hombres.

A continuación Ra recibe a la diosa que ha revertido a su forma pacífica, liberada en su embriaguez de su aspecto de Sekhmet. Hay una sección final del mito, que no incluimos tras las líneas que siguen donde se muestra el origen de ciertos nombres y costumbres (como ser el uso de bebidas alcohólicas en el festín dedicado a Hathor). El texto dice:

Entonces dijo la Majestad de Ra a la diosa:
 “¡Bienvenida, bienvenida seas, tú benévola!”...¹⁸⁹

¹⁸⁷ Para Spalinger este giro en la actitud de Ra, del que no puede inferir ninguna “razón psicológica (por imaginativa que fuera)”, se debe a que “por propósito del autor, Ra ahora ha descendido completamente al nivel de un faraón de la humanidad.” Spalinger, 2000, 271.

¹⁸⁸ Es importante notar que la inundación producida por Ra se debe a su poder (*b3w*). Respecto a las implicancias de esto, en las conclusiones del importante estudio sobre el Ba de Louis Žabkar, él señala que: “la forma plural *b3w* significa la intensificación del sentido de Ba en cuanto a la manifestación del poder. Los Bas del rey vivo eran claramente las manifestaciones de su poder; sin embargo, a veces parecen haber estado de algún modo personificados mientras que otras veces parecen estar más cerca de nuestro concepto abstracto del poder de un rey (...) respecto a los dioses, el rey muerto, el rey vivo, y los objetos inanimados, lo que el Ba significa es esencialmente lo mismo (...) [pero] sugerimos que la palabra *b3* (o *b3w*) usada en este sentido no sea traducida directamente sino que su significado sea dado entre paréntesis o en una nota al pie como es de uso común para muchos términos egipcios para los que no existen equivalentes.” Žabkar, 1968, 161-2.

¹⁸⁹ Una vez más se asocian los términos y las explicaciones etiológicas apoyándose en la narrativa. La “benévola” o “graciosa” (*jm3t*) Hathor es “La Bella (*Nfrit*) que reside en Imau (*jm3w*)”. Más explicaciones no presentadas aquí se exponen luego en la forma de un discurso de Ra acerca de las festividades en las

Comienza la tercera parte de la historia¹⁹⁰, que trata de la creación del cielo. El dios sol admite que se encuentra fatigado. El texto dice:

Luego dijo la Majestad de Ra:

“¡Tan cierto como que vivo,
es que mi corazón está demasiado fatigado para estar
junto a ellos (los hombres).

Si yo los hubiera matado hasta el último hombre,
entonces mi brazo no estaría ahora tan débil!”¹⁹¹

Lo que los dioses de su séquito dijeron:

“¡No te refugies en tu cansancio;
pues tú tienes poder únicamente por tu voluntad!”

Con todo, Ra cansado de su tarea de gobernante y afligido en sus miembros se retira instalándose sobre el lomo de la vaca del cielo Nut y su hijo Shu es puesto como sostén de ella. El texto dice:

Pero la Majestad de ese dios dijo a la Majestad de Nun:

“¡Mi cuerpo está somnoliento como en la época primigenia,¹⁹²
y ya no puedo alzarme contra el que me ataque!”.

Después dijo la Majestad de Nun:

“¡Shu, hijo mío,
cuida de tu padre y protégelo!
Y tú, Nut, hija mía,
Súbelo a tu espalda!”...¹⁹³

Nut se transformó en una vaca,
y la Majestad de Ra se sentó en su lomo...

Ra se había retirado ofendido por la necesidad de los hombres. Desde su nueva posición observa cómo los mismos hombres matan a los rebeldes, sus enemigos, en un intento de

que abundarían las bebidas alcohólicas (líneas 96-100). Wiedemann hace explícita la conexión: “*en memoria de ello fue instituida una celebración en la cual se ingerían grandes cantidades de cerveza en honor a Sekhmet, celebración que siguió realizándose hasta el período griego.*” Wiedemann, 1901, 12.

¹⁹⁰ Hornung y Lorton separan las siguientes 65 líneas de las 100 anteriores. Spalinger no está de acuerdo ya que Ra aún es el foco del relato. Cf. Spalinger, 2000, 271 y ss. También cf. Lorton, 1983, 612.

¹⁹¹ Este nuevo cambio de actitud no ha suscitado tantas interpretaciones como el anterior. Los especialistas consideran que se trata de una característica común a los mitos más diversos. Spalinger considera que el autor vuelve al cansancio asociado a la vejez que aparece implicado al principio del relato. Cf. Spalinger, 2000, 272.

¹⁹² Hornung considera que no se refiere a la “época primigenia” como a una edad dorada, sino, a lo sumo, al principio del relato (pese a que en egipcio se utilizan los términos típicos para referirse a ella: *sp tpy*). Cf. Hornung, 1982b, 59, n. 78. Spalinger no está de acuerdo y señala que el tiempo primordial del origen se encuentra claramente indicado por la expresión *m sp tpy*. Cf. Spalinger, 2000, 272, n. 62.

¹⁹³ En este punto, la narrativa deriva en una serie de cortos discursos en donde diversas deidades toman la palabra. Se menciona el ojo de Shu. Nun le dice a Shu: “*Tu ojo le pertenece a tu padre como un vengador*” (lín. 116).

conmoverlo. Es que la humanidad que fue dejada en la tierra, abandonada a sus propios medios, conoce el conflicto, se hace la guerra. El texto dice:

Los hombres estaban en verdad (muy apenados)
cuando lo vieron sobre el lomo de la vaca.¹⁹⁴

Y los hombres le prometieron:

“¡Vuelve con nosotros, nosotros derrotaremos a tus
enemigos,
aquellos que han conspirado contra el que los ha creado!”.
Pero su Majestad regresó a su palacio
(allá arriba) sobre el lomo de la vaca.
No volvió con ellos,
Y la tierra se quedó en tinieblas (de noche).¹⁹⁵

A continuación el relato deriva en explicaciones acerca del origen del conflicto entre los hombres. La Humanidad había sido salvada pero el dios Ra ya no estaba dispuesto a seguir gobernando a hombres tan ingratos. Cuando los hombres supieron esto, se arrepintieron; tomaron arcos y flechas y mataron a todos los que se habían rebelado contra el dios. El texto dice:

Pero cuando la tierra se iluminó de nuevo por la mañana
temprano
salieron los hombres con sus arcos...¹⁹⁶
Y dispararon sus flechas sobre los enemigos.
Pero entonces dijo la Majestad del dios:
¡Dejad el mal detrás de vosotros, derramadores de sangre,
que la matanza esté lejos de vuestro ánimo!¹⁹⁷

¹⁹⁴ Debido a una laguna en el texto, no puede precisarse de donde están regresando los hombres cuando ven a Ra subido al lomo de la vaca celeste. Probablemente de su viaje al sur. Cf. Hornung, 1982, 59, n. 83.

¹⁹⁵ La oscuridad referida (*kkw*) es similar a la que existía antes de que Ra emergiera. El que Ra, desde lo alto del cielo no emita fulgor alguno es un tema que tiene un paralelo interesante en la Profecía de Neferty: “El sol está oculto y no brilla de manera que la gente pueda ver / Uno no puede vivir cuando nubes [lo] velan... / El río de Egipto está seco, uno cruza el agua a pié / El caudal se vuelve costa, la costa caudal / El viento del sur luchará con el viento del norte / Y los vientos serán una sola tormenta. / Re se colocará a sí mismo aparte del pueblo. / Aunque la hora de su ascender aún existe, / Nadie sabe ya cuándo es mediodía, / Puesto que ninguna sombra puede distinguirse ya. / Ninguno que eleve su rostro para mirarle quedará cegado”. Cf. Lichteim, 1976, 142-3.

¹⁹⁶ La porción etiológica dice: “y así la matanza llegó a ser parte de la humanidad”. Hornung, 1982, 12 (jeroglíficos) y 41 (traducción), verso 139. Por eso para Assmann (2001, 113 y ss.) el texto es un mito que trata sobre el pecado original: “relata cómo las cosas se dieron para que se separaran los dioses y los hombres y por lo tanto llegaron a la triste condición de la ‘matanza’ de la humanidad abandonada en la tierra. La recitación del texto por los iniciados, sin embargo, borra el pecado y la separación, “resocializando” a la humanidad, aunque sólo en la muerte, en el reino de los dioses: Aquel que recite este conjuro va a estar vivo en el reino de los muertos, / y el respeto por él va a ser más grande que para aquellos en la tierra. / Si ellos dicen tus nombres, / (los soportes celestiales) Neheh y Djet, / ellos van a decir, “¡Él es (realmente) un dios!”, / ellos van a decir, “¡Él nos ha alcanzado aquí en este camino!”. Hornung, 1982, 29 y 48, versos 315-320.

¹⁹⁷ Wiedemann presentaba una traducción distinta de este pasaje: “Vuestro pecado ha sido perdonado; la matanza [que ustedes han realizado por mí] los redime de la matanza [que los enemigos planeaban hacerme]” y agregaba luego un comentario que decía: “Pese a la obtención del perdón, los hombres fracasaron en su intento de hacer cambiar la resolución del viejo dios de retirarse a un mundo mejor,

Luego aparecen las instrucciones detalladas de cómo preparar la ilustración acompañante y donde cada viñeta debe ser colocada. Además hay una cuarta sección que contiene un diálogo cuyo tema es la creación del inframundo, que debe ser preparado para el viaje nocturno del sol (una vez ya se ha retirado). Al final de dicha sección el dios Thot es designado como "visir" y representante nocturno del sol. Hay algunos comentarios finales acerca de la recitación del texto, que sirven para darle al mito también el carácter de un texto mortuario que puede hacer que el recitador de estas "divinas palabras" esté vivo incluso en el reino de los muertos y se vea transportado junto con los dioses, cancelando entonces la separación de los ámbitos que se encuentra indicada en la historia.¹⁹⁸

b. Los dioses reyes

Contexto espacial y datación

Los dioses reyes se encuentra inscripto en una pequeña *naos* o "tabernáculo", una capilla o altar de granito que fue encontrado en El-Arish a fines del siglo XIX (en ese entonces ciudad donde residía el gobernador de la península del Sinaí), colocado sobre la tierra para servir de plataforma por la que pasaba el ganado. La inscripción sufrió en consecuencia, pero unas setenta y cuatro líneas aún son legibles. El soporte material que contiene el texto es referido en numerosas ocasiones como *naos* de El-Arish. Sin embargo, dado que fue trasladado desde el-Arish, donde fue encontrado, al Museo de Ismaïlia, puede ser referido también *naos* 2248 de Ismaïlia.

El relato de *Los dioses reyes* constituye una versión única, esto es, que si bien muchos de los episodios referidos en esta versión disponen de antecedentes, no se conoce ninguna versión previa de la que la *naos* de el-Arish pudiera ser una copia completa.

Los primeros analistas consideraron que el altar había sido erigido durante el Período Ptolemaico.¹⁹⁹ El primero en señalar, tímidamente, la posibilidad de que perteneciera al período anterior fue M. Drioton.²⁰⁰

Actualmente, los especialistas consideran que la composición del texto mitológico inscripto en la "Naos de El-Arish" y el altar en sí pertenecen a la Dinastía XXX.²⁰¹ Se piensa que la erección de la capilla fue ordenada por Nectanebo I (380-362), pese a que su nombre no figura en la parte legible. El rey Nectanebo, así como su sobrino, el rey Nectanebo II (360-343) perteneciente a la misma Dinastía, fueron grandes constructores de altares. De las cincuenta

recientemente creado por él mismo. A la Tierra dejó como sustituto de su propio poder solar, un sol joven: su nuevo rey y señor." Wiedemann, 1901, 13

¹⁹⁸ Según Assmann, los procesos indicados en el mito son reversibles, y cuando se dice que el mundo es A y una vez fue no-A, el negativo de la imagen puede otra vez realizarse en la historia. Cf. Assmann, 2001, 115.

¹⁹⁹ Cf. Griffith, 1890, 71; Cf. Gardiner, 1947, I, 57-58.

²⁰⁰ Habachi recibió la siguiente contestación a su inquirir por la datación de la *naos* de El-Arish por parte de Drioton que escribió: "Vengo de examinar las planchas publicadas de la *naos* de El-Arish. No hay datos que me permitan realizar una datación precisa. Todo lo que puedo decir es que la total ausencia de usos gráficos 'ptolemaicos' en la inscripción llevaría a creer que esta una obra que pertenece de lleno a la Dinastía XXX." Citado en Habachi y Habachi, 1952, 261, n. 41.

²⁰¹ Loprieno, 1996, 293.

capillas publicadas por G. Roeder, once llevan inscriptos sus nombres.²⁰² Cuatro altares o fragmentos de ellos todavía se encuentran en sus lugares de origen o cerca y por lo menos cinco más fueron destruidos hace tiempo. Si a estos se añade la naos *con las Décadas* (Louvre D37) y el que contiene inscripto el relato de *Los dioses reyes*, el número de altares que construyeron Nectanebo I y II asciende a veintidós (sólo ocho fueron erigidos en el Alto Egipto). De ese modo sobrepasan por mucho la cantidad erigida por cualquier otro rey e incluso por el conjunto de reyes de cualquier otra Dinastía.²⁰³ La mayor parte de los altares construidos por los reyes de la Dinastía XXX fueron colocados originalmente en los templos del Bajo Egipto, ya que los reyes que la componen provenían de la capital del nomo XII del bajo Egipto, hoy conocida con el nombre moderno de Sammanud.²⁰⁴

La naos hallada en El-Arish se encontraba, con toda probabilidad, originalmente en Saft el-Henneh, la capital del nomo XX del Bajo Egipto en la parte este del Delta, como parece indicar las numerosas menciones de nombres conectados con esta localidad. Entre ellas figura la recurrente mención a Hat-Nebes (*hwt-nbs*). Este nombre aparece también en la naos *con las Décadas* (Louvre D37) y en algunas estatuas que provienen de Saft el-Henneh.

Organización textual

El altar en sí fue elaborado ahuecando un único bloque de piedra. Parado, mide unos 135 centímetros, aproximadamente.²⁰⁵ Originalmente estaba provisto de puertas, y probablemente contenía una estatua. El texto se haya inscripto en el exterior: a ambos lados y en la parte de atrás, sin ahuecar, del bloque. Desde el punto de vista de quien mira al altar "de frente", la sección que corresponde a su derecha²⁰⁶ se encuentra casi totalmente destruida, pero las otras dos secciones se hayan bien preservadas (excepto justo al principio y al final de cada línea).

²⁰² Llevan los números de catálogo que van del 70012 al 70022. Cf. Roeder, 1914, 42-102 y §199-371.

²⁰³ Una de estas es la naos situada en el Templo de Edfu. Abordaremos dicha locación y haremos mención al mismo cuando describamos el contexto del mito de *El Sol Alado*. Cf. Habachi y Habachi, 1952, 259-260.

²⁰⁴ El nombre antiguo es Sebennytos. Nectanebo I era un general de dicha ciudad que usurpó el trono de Neferites II (380) y fundó la XXX Dinastía. En muchas de sus inscripciones admitía sus orígenes no regios. Además de ser un gran constructor que retomó y desarrolló las tradiciones artísticas de la XXVI Dinastía, como ya fue señalado respecto a la erección de altares, inició un período de gran prosperidad. En el año 373 rechazó una invasión persa. Su sucesor, (antes corregente) Teos (365-360), emprendió una campaña ofensiva contra Palestina pero una rebelión en Egipto permitió que su primo Nectanebo II ocupara el trono apoyado también por la traición de sus aliados espartanos que se pasaron al bando del nuevo faraón. Cf. Baines y Malek, 1993 [1980], 49-52.

²⁰⁵ La naos *con las Décadas*, del mismo lugar y período es casi del mismo tamaño y posee también treinta y siete líneas de jeroglíficos (las *Décadas*) en las caras exteriores, y dispone de cinco divisiones de las mismas en consonancia con las cinco escenas dentro del nicho de la naos de El-Arish. Cf. Habachi y Habachi, 1952, 261 y ss.

²⁰⁶ En la descripción introductoria de la naos, Goyon etiquetaba las secciones "A" para el lado izquierdo, "B" para el derecho y "C" para la parte de atrás, mirando al altar. Sin embargo, se presta a confusión el hecho de que a partir de la página 29 de su traducción, la sección B pasa a ser la denominada "lado izquierdo". Probablemente esto tenga relación con el punto de vista adoptado por la primera edición de Griffith, que, consistentemente, es siempre desde la naos. De todos modos, es necesario remarcar que tanto Goyon como Griffith establecen el mismo orden en la trama, sin importar la forma en que las secciones son etiquetadas.

Ediciones, traducciones y estudios puntuales

El texto ha sido traducido en numerosas ocasiones. La publicación, versión jeroglífica y traducción original de *Los dioses reyes* fue llevada a cabo por F.L. Griffith, en: *The Antiquities of Tell el-Yahûdiyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt during the Years 1887-1888*, London, Egypt Exploration Fund, 1890, pp. 70-74. Con posterioridad, el relato mereció una gran cantidad de traducciones y estudios en profundidad. En orden cronológico, cabe destacar aquí algunos de ellos. Traducciones: Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, Diederichs, 1915, pp. 150-156; E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, New York, Blom, 1972, pp. 438-444; Georges Goyon, *Les Travaux de Chou et les tribulations de Geb d' après le naos 2248 d'Ismailia*. *Kémi* 6, 1936, pp. 1-42 (la publicación comprende también una versión jeroglífica actualizada); H. Sternberg-el Hotabi, *Der Sukzessionmythos des Naos von El-Arisch*, en: O. Jaisr (ed.), *Mythen und Epen III (TUAT III/5)*, Güttersloh, 1995, pp. 907-950.

También existen, por destacar la más antigua y la más reciente, traducciones de parte del texto en: Gaston Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* Vol. I, Paris, 1895-1897 (traducción al inglés de M.L. McClure: *History of Egypt*, London, Grolier Soc, Vol. I, pp. 242-245); y en T. Schneider, *Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des "Mythos von den Götterkönigen"*. En: A. Brodbeck (comp.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Festschrift Erik Hornung*, Berlin, 1997, pp. 207-242. En castellano, cabe destacar una traducción parcial del texto en Abraham Rosenvasser en: *Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias*. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 3, 1976, pp. 63-65.

La traducción de *Los dioses reyes* expuesta a continuación pertenece a Georges Goyon en su edición original en francés contenida en "Les Travaux de Chou et les tribulations de Geb d' après le naos 2248 d'Ismailia", con cotejo de la primera traducción completa realizada al inglés por F. L. Griffith.

Relato

El relato comienza estableciendo la perfección del Reinado de Shu. Una propuesta de Su Majestad de visitar el palacio del Montículo del Azofaifo da comienzo a la acción. La intención de Shu es encontrarse con su padre Ra-Haractes en las tierras luminosas de Bakhit.²⁰⁷ El rey explicita cómo llegarían hasta allí y anticipa el goce del que todos disfrutarán en breve. El viaje se realizaría navegando por el río. En poco tiempo, alcanzarían el palacio de la ciudad del sol naciente donde disfrutarían de una estadía privilegiada. Por supuesto, todos obedecen los designios de su majestad. El texto dice:

Shu era el rey perfecto del cielo, la tierra y el inframundo, del agua y de los vientos, de las aguas primordiales, de las montañas y del mar.²⁰⁸ Hacía todas las leyes desde el trono de su

²⁰⁷ *ꜣht Bꜣtt* una de las numerosas expresiones para designar el Este. Goyon, 1936, n. 3.

²⁰⁸ Comparar con lo que se dice de Osiris como rey vivo en la Stela Louvre C286: "Herederero de Geb en el reinado de las Dos Tierras / él (Geb) vio su habilidad y le confió / el mando sobre las tierras, / en mérito de la excelencia de las proezas que llevó a cabo. / Esta tierra está en su mano: / su agua, su aire, / Sus

padre Ra-Haractes, justo de voz. Un día que su Majestad se encontraba en Menfis junto con la Gran Enéada les propuso dirigirse al Este, a su palacio del Montículo del Azofaifo (Yat-Nebes).

...

Las construcciones emprendidas por Shu son perfectas en su hechura y orientación. Estas incluyen muros sólidos. Ante la eventualidad de que los nomos fueran atacados existía ese resguardo. Además se señala que los dioses poseían sus efigies en el interior del templo de Shu: así estaban protegidos y representados. El texto dice:

Shu se instaló con los suyos en su residencia de Pi-Yarit.²⁰⁹ Entonces fueron emprendidas por su iniciativa importantes construcciones. La ciudad de Pi-Soped²¹⁰ con sus murallas fue erigida de nuevo y en ella el templo con los pabellones y criptas del Palacio del Azofaifo,²¹¹ donde tenían su alojamiento los grandes dioses de las Enéadas (grande y pequeña) y los del séquito de Ra y Shu. Las construcciones eran sólidas como el cielo sobre sus cuatro pilares. La orientación de cada templo era la correcta. Al sur, al norte, al oeste y al este, la faz de cada una de las capillas miraba hacia la de su compañera. Se habían construido muros alrededor del templo de Shu que miraba al Este, hacia el amanecer. Los habitantes divinos de cada nomo se hallaban allí representados.

La antigüedad de las misteriosas construcciones es resaltada. Se plantea la importancia de mantener los secretos. Muros y guardas mágicas protegen la arquitectura esotérica. Podría haber una relación entre la culminación de los trabajos secretos y el momento en que Shu accede al trono. El texto dice:

En cuanto a Pi-Yarit, éste se había encontrado a la vista de Ra²¹² desde los primeros tiempos, Shu colocó su vara en el Montículo del Azofaifo (Yat-Nebes) y convirtió el lugar en sagrado. Ni dioses, ni diosas, ni hombres, ni animales podían entrar en él y develar sus misterios. El palacio se remontaba a la época de Ra. Él también había creado grandes murallas que protegían los territorios.

En cuanto al lago sagrado del Montículo del Azofaifo (Yat-Nebes), el mismo Shu lo había excavado en los tiempos del primer gobierno (de Ra). Nadie podía conocer la forma secreta en que ello había sido hecho. Luego de que los trabajos misteriosos fueran terminados, Shu había partido para convertirse en rey de los dioses en Yat-Nebes. Suyo fue el trono de Haractes.

plantas y todos sus animales, / todo lo que vuela y respira, / sus gusanos y las bestias del desierto / le son dados al hijo de Nut, / Y las Dos Tierras se contentan con ello. / Él es el que aparece sobre el trono de su padre, / Como Ra cuando aparece en la tierra brillante del amanecer, / Él ha dado la luz cuando sólo había oscuridad, / él ha encendido el aire con sus dos plumas, / Él ha inundado las Dos Tierras como el sol en la mañana, / Su corona perfora el cielo y llega a las estrellas". Citado en Assmann, 2005 [2001], 420, n.3.

²⁰⁹Pi Yarit (*Pr j3rt*) se encuentra directamente al sur de Yat-Nebes. Queda señalado de manera gráfica que éste es el lugar donde se encuentra el poderoso talismán que es el tocado de Ra (el contorno de tal tocado, un elemento importante para la narrativa que sigue bastante después, se encuentra claramente indicado en relación con el pasaje que estamos relatando).

²¹⁰ En la región de Saft el Henneh, al este de Zagazig, en el Delta oriental.

²¹¹ *hwt nbs*. No es fácil saber, entre otras cuestiones por las lagunas en el texto, si Hat-Nebes (el Palacio del Azofaifo) se encuentra en Yat-Nebes (el Montículo del Azofaifo) o si se trata de dos lugares independientes. Puede inferirse que no se encuentra uno demasiado lejos del otro.

²¹² Para Griffith existen constantes referencias al tiempo anteriores en que Ra fue rey. Una de ellas podría encontrarse en la referencia a Pi-Yarit como un lugar del tiempo de Ra.

La paz es rota por el ataque de los hijos de Apofis. Se acercan al abrigo de la noche, amparados por la oscuridad. Sus conquistas no toman posesión del territorio: arrasan con todo.

El texto dice:

Pero sucedió que los hijos de Apofis, los rebeldes que viven en el país árido del desierto, vinieron por los caminos del Montículo del Azofaifo. Se lanzaron sobre Egipto cuando caía la noche. Conquistaban solo para destruir. Todo lugar que saqueaban sobre el agua y sobre tierra quedaba arrasado. Todos los habitantes abandonaban sus hogares a causa de ellos. Esos rebeldes venían de las montañas de Oriente invadiendo los caminos de Yat-Nebes.

Las medidas defensivas que existían fueron reforzadas por los dioses leales del séquito de Ra. Las construcciones emprendidas con anterioridad y los centinelas valientes logran rechazar a los invasores. El texto dice:

He aquí que la majestad de Shu colocó los dioses del séquito de Ra y los dioses del séquito de Shu sobre todos los montículos que se encuentran en el territorio de Yat-Nebes. Estos eran los montículos que existían cuando la majestad de Ra se encontraba en Yat-Nebes. Allí también estaban las grandes murallas del Egipto que rechazan a los rebeldes cuando Apofis emprende el ataque del Egipto. Los dioses de estos montículos son el muro de esta tierra, son los cuatro pilares del cielo, la guardia del horizonte eterno, el trono de Shu en el Palacio del Azofaifo. Ellos son los dioses del Este, que elevan a Ra-Haractes, son su sostén en el cielo y en el otro mundo. Son los que mandan en las montañas del Este y defienden a Ra de Apofis. Conocen el territorio de Hat-Nebes y los dioses que lo habitan.

...
[Sigue una lista de lugares que sigue en la parte prácticamente ilegible de la capilla. Lo poco que puede descifrarse del costado destruido indica dicha continuidad.]²¹³

Pareciera que pese a la efectiva defensa, la rebelión llega al hogar de los dioses. El palacio de Shu se ve conmocionado por la acción de los rebeldes. Esto produce un mal que se extiende por todos los territorios. El centro se encuentra comprometido y todo pierde su coherencia. El texto dice:

Pese a que nadie podía resistir el poder de Shu y ningún dios era invocado por sus soldados con tanta frecuencia, la rebelión alcanzó su palacio.²¹⁴ El mal cayó sobre sus tierras. Los rebeldes sembraron el desorden entre los habitantes de la casa de Shu.

Su gobierno finalizó poco después: puede que el cansancio y la rebelión sufrida hayan determinado su partida al cielo. En su lugar, en más de un sentido, quedó su hijo Geb. La intervención de Geb es crucial.²¹⁵ El mal o turbación que se apodera de Shu puede tener que

²¹³ Es imposible saber qué situaciones conforman el puente entre esa rebelión o invasión y la posterior perturbación de su palacio. El texto de un lado entero de la naos es casi ilegible.

²¹⁴ La parte que sigue se encuentra escrita en la parte de atrás del altar (la "C"). No sólo existe el problema de la continuidad con el lado destruido, sino que las dos primeras líneas son ilegibles. Goyon considera que justamente allí se encontraría explicitado quiénes son los rebeldes que logran producir una revuelta en el interior del palacio.

²¹⁵ Habachi considera que el altar estaba dedicado a Geb, en tanto, además del relato del reinado de Shu, se hace hincapié en cómo fue sucedido por su hijo Geb y la forma en que este consiguió registrar las proezas de su padre. Habachi analiza la naos con *las Décadas* y llega a la conclusión de que el de El-Arish, junto con uno aún en Saft el-Henneh forman una tríada respectivamente dedicada a Shu, Geb y a Soped. Cf. Habachi y Habachi, 1952, 261-2.

ver, además de con la rebelión relatada,²¹⁶ con que Geb amaba a su madre de forma incestuosa. La conexión con la revuelta en el palacio de Shu se hace evidente, pero está poco claro qué papel juega Geb, de incitador o de restaurador. Puede que ambos. Las líneas que corresponden a tal episodio dicen lo siguiente:

Entonces Geb vio a su madre y la amó muchísimo. Pensar en ella le hacía perder la cabeza. [Erraba] por la tierra [buscándola], afectado por un gran malestar. (Mientras tanto) la majestad de Shu partía al cielo con sus compañeros. (Pero) Tefnut²¹⁷ se encontraba en el lugar de su entronización en Menfis. Al mediodía se dirigió a la casa real de Shu. La Gran Enéada de los dioses se hallaba en la senda de la eternidad, el camino de su padre Ra-Haractes. Entonces la majestad de [Geb la encontró] en el lugar llamado Pi-Kharoti: (allí) la tomó por la fuerza. Se produjo una gran revolución en la residencia. Shu había partido al cielo. No hubo salida alguna del palacio por el lapso de nueve días. Estos nueve días fueron de tal violencia y tempestad que ni hombres ni dioses podían distinguir el rostro de su compañero.²¹⁸

Calmados momentáneamente los ánimos rebeldes, Geb aparece sobre el trono de su padre. Sin embargo, el reinado de Geb también conoce la rebelión. Cuando Geb se dirige al lugar sagrado donde Shu partió de la tierra, se entera del robo de un importante talismán. En vez de seguir hacia Heliópolis, realiza averiguaciones pertinentes. Así conoce de los gloriosos actos de sus ancestros. El texto dice:

La majestad de Geb apareció coronado sobre el trono de su padre Shu, y todos los habitantes de las residencias reales besaron la tierra bajo sus pies. Entonces, luego de setenta y cinco días, Geb se dirigió al lugar del Delta donde Shu había volado al cielo.

Pero no llegó a Heliópolis. Ciertos asiáticos, llamados Dagai, que viven de lo que los dioses abominan, se habían llevado su cetro. Entró en vez por Pi-Yarit que es la puerta oriental de Yat-Nebes. Allí exigió toda la información que concernía a la ciudad y a los dioses que habitaban en ella. Entonces le contaron todo lo que había acontecido desde que la majestad de Ra había arribado a Yat-Nebes, los combates del rey Atum en ese lugar, la valentía de Shu en su nomo, las victorias del *uraeus*, los actos excelentes de la majestad de Shu cuando aplastaba a los enemigos, colocada la serpiente sobre su frente.

Tras escuchar las hazañas de sus ancestros, Geb también quiso llevar el *uraeus* de su padre. Pero sufre un accidente. El texto dice:

Cuando extendió la mano para hacerse con el cofre que contenía el *uraeus*, la serpiente emergió y le lanzó su aliento de fuego. Geb gritó de rabia y dolor. Todos los que estaban con él murieron en el acto. Afectado por los vapores venenosos e ígneos, su majestad huyó al norte

²¹⁶ Goyon especula acerca de la posibilidad de que Shu pueda no haber tenido éxito en restablecer el orden luego de los ataques de la compañía de Apofis, y que ello haya llevado a su abdicación a favor de Geb. Cf. Goyon, 1936, 30, n. 1. Para Sternberg, la revuelta es exitosa y Shu muere poco después. Cf. Sternberg, 1995, 1006-17.

²¹⁷ Tefnut es la madre de Geb. Según Sternberg, ayuda a su hijo que toma el trono. Tras algunas incertidumbres acerca de la legítima sucesión, termina siendo reconocido y podrá entonces continuar las actividades constructivas de su padre. Cf. Sternberg, 1995, 1006-17.

²¹⁸ Goyon, 1936, 1-42, lin. 1-2 y 7-8. En su análisis de esta porción del relato Gwyn Griffiths juzga que: "Aunque no se añaden más detalles —la historia continúa relatando la buena fortuna que tuvo Geb tras recibir el tocado de Ra— el tema del incesto con la madre se halla claramente indicado. Gwyn Griffiths, 1960, 90.

de Yat-Nebes, presa del fuego del uraeus, una quemazón que no abandonaba su cabeza y se extendía por sus miembros.

Geb busca curarse. En un primer momento, aunque recurre a hierbas sanadoras, el ardor no decrece. Concibe una acción desesperada, la de utilizar otro talismán que perteneció a sus ancestros: el tocado de Ra. Cuando pide que se lo traigan, su séquito temeroso de entrar en contacto con tan poderoso objeto prefiere no obedecer. Geb se arriesga solo. El texto dice:

Entonces su majestad llegó a los campos de *henna*,²¹⁹ pero no logró curarse allí. Entonces pidió a los dioses de su (¿nueva?) compañía que le trajeran el tocado de Ra. Pero ellos dijeron: "¡Dejemos que su majestad vaya a descubrir sus misterios! ¡Le curará de sus males!" Entonces, la majestad de Geb fue a Pi-Yarit, se apoderó del tocado y lo colocó sobre su cabeza allí mismo. Para guardar el tocado, hizo fabricar un cofre de sólida piedra que luego fue escondido en el lugar sagrado de Pi-Yarit, el territorio del tocado divina de la majestad de Ra. Así Geb quedó curado del ardor que había tomado sus miembros.

Tiempo después acontece otro milagro relacionado con el tocado de Ra. La majestad de Geb hizo que el tocado le fuera llevado a Yat-Nebes desde Pi-Yarit para ser lavado en un gran lago cercano llamado Yat-Desoui.²²⁰ Entonces el tocado se transformó en cocodrilo. Ni bien tocó el agua, se convirtió en Sobek de Yat-Nebes. En el texto se dice que esto sucedió así porque en el pasado ya había habido un terrible combate en el lago. El texto dice:

Su Majestad Ra-Haractes había combatido con los malvados en este lago, Yat Desoui (el lugar del remolino), los rebeldes no demostraron ningún valor contra su majestad. En cuanto su Majestad se lanzó al lugar del remolino y tocó el agua se transformó en un cocodrilo con rostro de halcón y cuernos de toro sobre su cabeza. Así aplastó a los rebeldes en Yat Desoui y Yat Nebes. Estos fueron los actos que conciernen al tocado de su Majestad Geb.

Geb se asentó en el lugar de los cuatro cocodrilos, Sobek-Ra, Shu, Geb, Osiris-Ra, sobre el trono de su padre Shu. Recién entonces pareciera que el poder de Geb se vio confirmado. El texto lo afirma de este modo:

Geb apareció como rey de todos los dioses y diosas, hombres, animales del cielo y de la tierra, de los infiernos, de las aguas primordiales, las montañas, los vientos, el mar y las piedras.

²¹⁹ En cuanto al lugar, se piensa que sería *Saft el Henneh* (el moderno *Goshen*) derivado de *shf hnw*, "el campo de las plantas *henu*." La vegetación de pantano a la que se refiere el nombre no se haya identificada con seguridad (Griffith pensaba que se trataba de la *Lawsonia inermis*), pero en diversos textos la planta *henu* se utilizaba para tratar las picaduras de escorpión y las mordidas de serpientes (p. ej.: Cf. pEbers 29, 11). El nombre estaría atestiguado ya en los *Textos de la Pirámides* como el de algún tipo de arbusto verde. Con posterioridad, el jeroglífico *hn* devino en determinativo para todo tipo de plantas. Cf. Goyon, 1936, n. 14.

²²⁰ Griffith no está seguro de cómo traducir esto. Sugiere que podría significar "el lugar del remolino". Goyon lo traduce como "la colina de los dos cuchillos". Este lago artificial o piscina parece referir a un tipo de construcción dentro del complejo templario de Yat-Nebes (¿el lugar del Sicomoro o del Azofaifo?). Czerný describe una pileta similar que se encontraba en Hermopolis: "En la teología hermopolitana, Hermópolis era el lugar donde la colina primordial había aparecido por primera vez y, por tanto, el lugar donde el primer paso de la creación del universo fue dado. Allí constituía un distrito sagrado, cuyo perímetro rectangular estaba formado por una muralla elevada que guardaba la réplica de la escena de la creación: un lago llamado "Lago de los dos Cuchillos" representando el Nun, y en él la "Isla de las Llamas" con una colina." Czerný, 1952, 44.

Geb procede entonces a interrogar a los dioses acerca de su pasado. Su majestad se encontraba en su residencia de Itj-tawy,²²¹ en la región de Tahenu (tierra de las plantas de *henna*). Sus actos eran los propios de un rey. Por ejemplo, había enviado una expedición para que le trajeran distantes asiáticos y otros extranjeros que merodeaban por su territorio o más allá. Fue en este marco que pidió el monarca reciten su prosapia divina. El texto dice:

Entonces la majestad de Geb dijo junto a la Gran Enéada de los dioses que estaban detrás de él: '¿Qué ha hecho mi padre Shu desde el comienzo de su reino sobre el trono de su padre Atum (-Ra)?'.²²²

Los dioses exaltan las obras de Shu. La Enéada le cuenta las proezas de su padre. El texto dice:

Cuando vuestro padre Shu apareció sobre el trono de su padre Atum, castigó a todos los que habían osado rebelarse contra su padre Atum, al masacrar a los hijos de Apofis, hizo que los enemigos de su padre Ra disminuyan. El aire fue renovado, las tierras saneadas. Para los dioses y los mortales que siguen a Atum, él llevó agua a las aldeas, fundó los nomos, erigió los muros de Egipto, construyó templos en el Sur y en el Norte.

Siguen los nombres de los nomos y de las ciudades y con eso termina el texto.

c. El sol alado

Contexto espacial y datación

El relato *El Sol alado* forma parte del "Mito de Horus" que, junto con el largo texto cosmológico que le acompaña, se halla inscripto en los muros del templo Ptolemaico de Edfu. Se trata de un conjunto de textos ilustrados con cuadros grabados sobre dos registros del costado interior del muro de recinto oeste.

El templo es el mejor conservado del Antiguo Egipto, la historia de su construcción por fases (entre las que se encuentra la inscripción del relato que nos concierne) ilustra las vicisitudes del período. Ptolomeo III Evergetes condujo personalmente el ritual de fundación para el nuevo templo de Horus en Edfu el 23 de Agosto de 237 a.C.²²³ La primera fase del proyecto inicial se termina recién noventa y cinco años más tarde bajo el reinado de Ptolomeo VIII Evergetes II. El templo fue inaugurado por primera vez el 9 de septiembre de 142 a.C. Ptolomeo VIII y Cleopatra II atendieron a la ceremonia. Las modificaciones siguieron hasta el final del período. Fue recién en el 70 a.C., con Ptolomeo XII Neo Dionysios Auletes que la muralla de piedra

²²¹ Griffith traduce "el Castillo del Gobernar de las Dos Tierras". De la localidad Goyon explica que "es la residencia de los reyes de la Dinastía XII. Queda al sur de Menfis, un lugar frecuentemente citado en esta historia. La tierra de las plantas *henna* mencionada no deben confundirse con los campos de *henna* que fueron mencionados anteriormente." Goyon, 1936, n.15.

²²² Rosenvasser, 1976, 64.

²²³ Es interesante notar que la naos presente en Edfu es más antigua, del mismo período que la naos de el-Arish. Los especialistas consideran que fue construida durante el reinado de Nectanebo II (360-343 a.C.) en la Dinastía XXX, quien lo dedicó a Horus. Cf. Sauneron y Stierlin, 1975, 118 y 175.

exterior fue completada y decorada.²²⁴ La última fecha que mencionamos es relevante porque la realización puntual del mito que nos compete fue inscripto en la cara interior de los muros que conforman el perímetro exterior de la estructura.²²⁵

Organización textual

Ahora, respecto al contenido del relato *El Sol alado*, recordemos que es habitual referirse a él como la parte más narrativa del "Mito de Horus"; pero es apenas una porción del conjunto de inscripciones del templo de Edfu que relatan los avatares del conflicto entre Horus y Seth. De acuerdo con el análisis elaborado por Blackman y Fairman se pueden distinguir los siguientes textos:

A) El relato de *El Sol Alado*. Los personajes principales son Horus Behedeti y Seth. Ra y Thot proveen comentarios y explicaciones etiológicas que parten de homofonías. El lenguaje utilizado es rígido y formal, de algún modo restringido en vocabulario y en formas de expresión.

B) La historia de la lucha entre Horus, hijo de Isis (asistido por Horus de Behedet) y Seth. Este grupo de textos sigue directamente a continuación de *La leyenda del Sol Alado* con un título propio (*hnk hrw-š*).

C) El triunfo de Horus sobre sus enemigos. Alabanzas a los diez arpones. Canciones de los hijos reales y de las princesas del Alto y Bajo Egipto junto a las mujeres de Pe, Mendes, Dep. Y, finalmente, dos versiones del desmembramiento de Seth y la distribución de las partes de su cuerpo entre varios dioses y ciudades.

D) La lucha entre Horus y Seth. Seth, hijo de Nut, asume la forma de un hipopótamo rojo y se dirige a Elefantina. Horus, hijo de Isis, lo persigue y lo alcanza en las cercanías de Edfu. Luego del combate que resulta, Seth huye al norte y Horus asume el lugar de su padre.

E) Un texto muy dañado. Horus es mencionado como señor del Bajo Egipto, con sede en Menfis, y Seth como señor del Alto Egipto, con sede en Shash-hetep. Horus y Seth combaten, el primero en forma de un joven y el segundo como un asno rojo. Horus vence finalmente y corta la pierna de Seth. Esta historia se encuentra escrita en egipcio tardío.²²⁶

²²⁴ Pese a la presión de Roma y las rebeliones locales que sufrió este monarca, hubo variadas obras en el Alto Egipto, siendo la mencionada una de las más importantes. Tal vez porque la presión de Roma obligaba a elevar los impuestos (necesarios para los sobornos enviados a Roma entre otras cosas) y eso producía pobreza y desorden, Ptolomeo XII permitió que construyan semejante templo-fortaleza en la zona más comprometida con las antiguas tradiciones con la intención de ganar la adhesión de los sacerdotes egipcios. Das Candeias caracteriza así el reinado del monarca que lleva a tan arriesgadas maniobras: "*La decadencia del poder real ptolemaico con el aumento del poder romano. Cuando Ptolomeo XII Neo Dionisios fue elevado al trono en el 80 a. C., el ejercicio de dicha realeza estaba condicionada al reconocimiento del Senado romano. (...) luego del empleo de fabulosas sumas en el soborno de políticos romanos, Ptolomeo XII fue considerado socius et amicus populi romani.*" Das Candeias Sales, 2005, 42.

²²⁵ Como corolario, un detalle que habla del poder de autogestión de los templos ptolemaicos: las puertas de madera del Líbano de 15 metros de alto por 3 de ancho y 30 cm. de grosor fueron instaladas, cerrando la estructura en el 57 AC, justo en el periodo de tres años en que Ptolomeo XII no gobernaba. Los romanos le ayudarían a volver en el 55 AC. Cf. Das Candeias Sales, 2005, 65-69.

²²⁶ Cf. Fairman, 1936, 26-7.

Ediciones, traducciones y estudios puntuales

El texto figura en Naville, *Texts relatifs au Mythe d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou*, 1870. La obra fundamental para el estudio del templo de Edfu en su totalidad, sigue siendo la de M. de Rochemonteix- E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou* (1897-1934), 14 volúmenes (Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française à le Caire, tomos 10-11, 20-31), completado por E. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou* (1910 y 1939) (Mémoires par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale à le Caire, tomo 16). Esos quince volúmenes contienen todos los textos, constituyendo más de tres mil páginas impresas con jeroglíficos, acompañadas de más de 700 planchas que representan las escenas principales. Puntualmente, Chassinat ha publicado una edición revisada del texto que nos compete en el tomo VI de su *Edfou* (1931), además de los relieves en el tomo XIII (1934). En 1923, Günther Roeder publicó una traducción de las partes narrativas del mito y una explicación de las escenas acompañantes (Die geflügelte Sonne. En: *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, 1923, p. 120 y ss.) con señalamiento de la bibliografía anterior. M. Alliot, reproduce el texto, al que añade la traducción (Alliot, M. *Le culte d' Horus d Edfou au temps de Ptolomées*, t. II, 1954, pp. 677 y ss.). Blackman y Fairman proveen sólo la traducción pero acompañada con un largo comentario (la traducción de la parte narrativa es obra de Blackman). Véase Blackman, A. M. y Fairman, H. W., *The Myth of Horus at Edfu II*, *Journal of Egyptian Archeology* XXVIII (1942, pp. 32-8) y XXIX (1943, pp. 2-36); Fairman realiza comentarios fundamentales en Fairman, W. *Myth of Horus at Edfu I*, *Journal of Egyptian Archeology* XXI, 1935, pp. 26-36.

La traducción de *El Sol Alado* (el texto denominado 'A' acuerdo con el análisis elaborado por Blackman y Fairman) expuesta a continuación pertenece a Abraham Rosenvasser, Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 3, 1976, pp. 69-82 (en castellano); a partir de la versión inglesa de Blackman, A. M. y Fairman, H. W., *The Myth of Horus at Edfu. II*; con cotejo de la primera traducción completa realizada al francés acompañada del texto jeroglífico en Alliot, M. *Le culte d' Horus d Edfou au temps de Ptolomées*.

Relato

El reinado de Ra lleva ya cierto tiempo sobre la tierra. Sus huestes le acompañan en una incursión al sur. El texto dice:

Año 363 de su gobierno Ra-Haractes, rey del Alto y Bajo Egipto, que pueda vivir para siempre.
Su Majestad se encontraba en Nubia²²⁷ con su ejército innumerable.

Sin embargo, también la rebelión está presente. Se trata de una conspiración, urdida en secreto. Es incierto si la revuelta se planea en el seno del ejército o es propia de los habitantes de Nubia. De una u otra forma, la conspiración es detectada por su hijo y compañero Horus Behedeti, quien, indignado, propone una respuesta inmediata y avasalladora contra los rebeldes. El texto dice:

²²⁷ (Wawat, *W3w3t*) Fairman es de la opinión de que tanto aquí como en otras partes del texto se encuentra un juego de palabras basado en una homofonía que no es fortuita: conspirar (*w3w3*) en el país de Wawat=Nubia (*w3w3wt*). Cf. Fairman, 1936, 28, n. 4.

Hubo, entonces, quienes se pusieron a conspirar (*w3w3*)²²⁸ contra su señor, y la región por eso fue llamada Wawat hasta el día de hoy.²²⁹ Ra partió con su nave y sus compañeros con él, Horus Behedeti entre ellos. Alcanzó la orilla occidental y desembarcó en el nomo de Edfu²³⁰ al Este del canal Pa-khenw (*p3hnm*), llamado (por eso) hasta hoy el canal del rey. Horus Behedeti avisó a su padre Ra-Haractes que divisaba a los enemigos que tramaban contra él. Furioso exclamó: “¡Que la serpiente del uraeus prevalezca frente a ellos!”

La primera aniquilación anuncia y marca el tono de lo que será el resto del relato. Una vez Ra da la venia, los rebeldes son devastados. Las formas en que esto sucede son variadas. La violencia viene de la mano de la manifestación poderosa del *uraeus*, que obliga a los rebeldes a matarse entre ellos; o un dardo uno y múltiple atraviesa a los enemigos en un instante; Horus Behedeti se transforma en bestia sanguinaria que arranca riñones con sus garras, etc. El texto dice:

La majestad de Ra-Haractes quiso que se haga su voluntad. Dio permiso a Horus Behedeti de abatir inmediatamente al enemigo. Entonces Horus Behedeti voló al cielo como un gran disco alado. Tan furiosa embestida hizo con el uraeus de su frente contra ellos que no vieron más con sus ojos y no oyeron más con sus oídos. Se masacraron unos a otros en el lapso de un instante, no hubo sobrevivientes. Volvió entonces Horus Behedeti en forma de halcón abigarrado como un gran disco alado a la nave de Ra-Haractes.

Se inaugura entonces la larga serie de explicaciones etiológicas que de algún modo interrumpen el relato, en donde Thot toma la palabra y dialoga con Ra para explicar por qué, en relación con los sucesos de los que él es testigo presencial, un lugar recibe tal o cual nombre. También se explican ciertas prácticas rituales en conexión con los sucesos del relato y con textos (como el de destrucción del hipopótamo). El texto dice:

Y Thot dijo a Ra: “El señor de los dioses, el de Behedet, Horus de Edfu ha vuelto como halcón abigarrado y un gran disco alado después de haber destruido a los rebeldes y enemigos.” Se le llama por eso, hasta hoy, Horus Behedeti. Y Ra-Haractes miró a Horus.

Por eso se llama a la ciudad de Edfu (*db3*) la que mira a Horus. Entonces Ra lo estrechó contra su pecho y Ra le dijo a Horus Behedeti: has puesto jugo de uva en el agua que sale de allí (esto es: de *db3*), a fin de satisfacer mi corazón. Es así como se ofrenda hasta hoy el jugo de uva rojo vertido en el agua (*hrw-^c*) a Horus Behedeti, y se llama hasta hoy [al señor?] de todo [dios?]: halcón abigarrado (*snbtj*) de mil colores.

Hay una suerte de regodearse sobre los cuerpos de los rebeldes caídos. Horus Behedeti se encarga de mostrar sus trofeos a Ra. El texto dice:

²²⁸ Para Alliot “se trata de enemigos de Ra-Haractes en Nubia y no de un complot entre sus propios soldados”. Sin embargo, no desarrolla el fundamento de su afirmación. Cf. Alliot, 1954, 710, n. 2.

²²⁹ Alliot remarca que la expresión, frecuente en el relato, *r mn hrw pn*, dicha por un personaje divino significa “a partir del día de hoy”, o sea, desde el día en que la palabra se originó (el momento presente del personaje del mito); y no como se traduce aquí, lógicamente, “hasta el día de hoy”. Cf. Alliot, 1954, 710, n. 3.

²³⁰ *Wts-hr*= asiento de Horus.

Y Horus Behedeti dijo: “Ven, Ra, para que veas a tus enemigos que yacen derribados debajo tuyo en esta tierra”. Fue, la Majestad de Ra, y Astarté²³¹ con él y vio a los enemigos que yacían en la tierra con las cabezas rotas. Y Ra dijo a Horus Behedeti: “¡Ese es un lugar agradable para vivir!” (*ndm nḥ pw*), por eso se llama hasta hoy “dulce de vida” (*ndm nḥ*) al palacio de Horus Behedeti. Y Ra dijo a Thot “¡El castigo (*dbꜣ[w]*) de mis enemigos en eso!” por eso, hasta hoy se llama Dyeba (*dbꜣ*) a su ciudad. Y Thot dijo a Horus Behedeti: “tu protección es grande (*mkt.k* ꜣ)”. Por eso se llama grande-de-protección (*ꜣ mkt*) a la barca de Horus Behedeti, hasta hoy. Y dijo Ra a los dioses de su séquito: “¡boguemos en nuestra barca sobre las aguas! ¡Regocijémonos de nuestros enemigos que yacen derribados en tierra! (por eso) (al agua) sobre la que bogó (*hn*) el gran dios se la llama, hasta hoy, el agua de navegación (*pꜣ [mw] hnw*)”.

Los rebeldes emergen nuevamente, ellos también tienen la capacidad de mutar, incluso tras morir, como veremos más adelante. La historia cobra movimiento, en otros lugares, en el río mismo donde la barca de Ra navega, los enemigos osan atacarle. Afortunadamente, Horus Behedeti y sus compañeros arponeros salvan el día. El texto dice:

Los enemigos se lanzaron al agua y se transformaron en cocodrilos e hipopótamos.²³² Y sucedió que cuando Ra-Haractes, en su barca navegaba sobre el agua, los cocodrilos y los hipopótamos llegaron y abrieron sus fauces contra él. Llegó entonces Horus Behedeti con los compañeros de su séquito: los arponeros (*msnw*), con venablo y cuerda en sus manos, cada uno (respondiendo) a su nombre. Hirieron a los cocodrilos y a los hipopótamos: 651 enemigos (que fueron) muertos frente a la colina de Ra.²³³ Y Ra-Haractes dijo a Horus Behedeti: “es mi imagen en el Alto Egipto”; “es aquel-cuyo-palacio-es-poderoso”. Por eso se llama hasta hoy al palacio de Horus Behedeti: poderoso-es-el-palacio (*nht-ꜥh*).

²³¹ Astarté como diosa guerrera se halla representada en el templo de Edfu en forma humana con cabeza leonina, de pie en el carro de guerra que pisotea a los enemigos vencidos. Se identifica con Sekhmet (de la que hay cabezas leoninas como gárgolas apostadas sobre los muros exteriores). En la inscripción que acompaña la escena es Astarté la “dama de los caballos, señora del carro, que preside Edfu”. Chassinat, 1934, lám. CXXI.

²³² Estas criaturas amenazadoras en algunas partes del relato son rojas, un refuerzo de su asociación con el dios Seth, que luego se mostrará como líder de los rebeldes. Respecto a dicha asociación, dice Germond: “Numerosos desastres naturales, como las violentas tormentas o los devastadores terremotos, eran atribuidos a las acciones desastrosas del dios Seth, asesino de Osiris y enemigo jurado del orden establecido en general. La imagen dada a esta violencia ciega y terrible era la del hipopótamo macho, una bestia de gran potencia y naturaleza impredecible que los antiguos egipcios habían tenido amplias oportunidades de observar. Las asociaciones negativas ligadas a este animal, que se convirtió en símbolo de las fuerzas del mal, encontrarían expresión durante todo el período dinástico y llegarían incluso a la época grecorromana. Las escenas de cacerías de hipopótamos que decoran las mastabas del Reino Antiguo, así como las ilustraciones de matanzas rituales del animal por parte de Horus que serían encontradas más tarde en el Templo de Edfu, son testigos de la antigua capacidad egipcia de traducir los fenómenos del mundo natural, sean benéficos o maléficos, en imágenes simbólicas.” Germond, 2001, 17. Respecto al temible cocodrilo, Germond señala en otra parte de su *Egyptian Bestiary* que este también se encuentra entre los “peligrosos y dañinos animales, que recuerdan el mal y las fuerzas atávicas”. Germond, 2001, 100.

²³³ Germond nos recuerda que las cacerías reales de hipopótamos eran muy raras. Respecto a una escena de cacería presente en la mastaba de Mereruka en Saqqara perteneciente a la VI Dinastía considera que su posicionamiento “en la sección apotropaica a la entrada de la capilla, tiene significado místico: el hipopótamo es la imagen de las fuerzas anárquicas que amenazan con arrastrar el orden establecido en la creación de vuelta al estado de caos.” Germond, 2001, 17, n. 13. Esta podría ser una situación similar.

La inmolación de enemigos agrada a Ra y a los suyos. El rejuvenecer del dios se relaciona con la aniquilación del enemigo, que permite que vuelva la paz. El agente del dios ciertamente ha demostrado potencia. Los rebeldes fueron exterminados conforme a los textos sagrados. El texto dice:

Thot dijo después de que hubo visto a los enemigos derribados en tierra: “¡regocijaos, dioses que estáis en el cielo! ¡regocijaos dioses que estáis en la tierra! El dios rejuvenecido ha vuelto en paz; ha hecho por demás en su expedición, la que llevó a cabo conforme al “Libro de la destrucción del hipopótamo”. Así fue como se originaron los arponeros de Horus Behedeti hasta el día de hoy.

Y Horus Behedeti se transformó en disco alado sobre la proa de la barca de Ra. Puso con él a Nekhbet y Uadyet, los dos uraei, que hacen temblar a los enemigos en sus cuerpos de cocodrilos y de hipopótamos, en todo lugar al que se vaya en el Alto o en el Bajo Egipto.

Aquí pareciera que la acción se traslada al norte, al Alto Egipto, saliendo de Nubia y de Edfu, que no se encontrarían, en el relato, dentro de la percepción cósmica de lo que era Egipto. La huida de los enemigos implica la multiplicación de los focos rebeldes dentro del territorio propiamente egipcio. El texto dice:

Entonces, esos enemigos huyeron de delante de él. Sus rostros estaban (vueltos) hacia el Alto Egipto, sus corazones desfallecían por el temor que les inspiraba. Horus Behedeti estaba detrás de ellos en la barca de Ra, el venablo y las cuerdas (en las) manos con sus compañeros: equipados estaban del arpón y de la cuerda; los arponeros listos para enfrentarlos. Los divisó, entonces, hacia el SE de Tebas (*w3st*) cubriendo una extensión de dos iteru (*jtrw*)²³⁴ en todo. Y dijo a Thot: “esos enemigos, Horus los va a hacer un montón (*ddb*) de cadáveres”. Y Thot respondió: “el-montón-de-Ra se llamará esta colina a partir de hoy”. Entonces Horus Behedeti hizo en ellos una gran camicería. Y Ra dijo: “¡detente Horus Behedeti, para que yo te vea!”. Así se llama esta colina, hasta hoy, Palacio de Ra (*ht-r*); el dios que reside en él es Horus Behedeti-Ra-Min.

Los enemigos siguen siendo barridos hacia el norte, pero pareciera que encuentran refuerzos a donde van. El texto dice:

Entonces, esos enemigos huyeron delante de él, sus rostros estando vueltos hacia el Bajo Egipto, sus corazones desfalleciendo por el temor que él inspiraba. Horus Behedeti estaba detrás de ellos en la barca de Ra, arpón y cuerda en mano, con su séquito. Estaba provisto del arpón y de la cuerda; y los arponeros estaban listos contra ellos (los enemigos). Y cuando hubo pasado un día entero preparado contra ellos, los divisó al Noreste de Dendera. Y Ra dijo a Thot: “los enemigos están allí. ¡Helos aquí para la masacre!” Y dijo la majestad de Ra-Haractes a Horus Behedeti: tu eres mi hijo, el (ser) eminente salido de mí. Abate a los enemigos en tu hora”. Y Horus Behedeti hizo una gran masacre en ellos. Y Thot dijo: “se dirá di-Kha (*h3-dj-ntr*) como nombre de ese lugar sagrado. Se dirá Horus Behedeti [el que mira] hacia su majestad Hathor-y-cuyo rostro-está (vuelto)-hacia-el-Sur es el nombre de este dios; la acacia (*šnd*) y el azofaifo (*nbs*) son los nombres de los árboles sagrados”.

Por momentos los enemigos se ocultan y hay que buscarlos. Cuando se los encuentra, nueva masacre. En esta ocasión, no sólo se mata a los rebeldes, sino que también se prepara

²³⁴ Medida estimada en 20000 codos = 10, 5 km. Es el “schoenus” griego. Cf. Gardiner, 2001[1927], 199.

un festín con su carne. Hay referencias a escenas muy conocidas de lancear la espalda del hipopótamo. El texto dice:

Entonces, los enemigos huyeron delante de él. Sus rostros estaban vueltos hacia el Bajo Egipto, hacia el brazo del Nilo, para alcanzar el Gran Verde. Sus corazones desfallecían por miedo a él. Horus Behedeti estaba detrás de ellos, arpon en mano con sus compañeros. Estaba provisto de su arma y los arponeros preparados contra ellos (los enemigos). Pasó cuatro días y cuatro noches navegando tras ellos sin ver ningún enemigo: sean cocodrilos o hipopótamos, en el agua o delante de él. Pero al final los divisó, y Ra dijo [a Horus Behedeti...]: "hebenu" (*hbnu*) Horus Behedeti-gran-dios-del-cielo "expúlsalos (*hnb*) sobre la margen de Hebenu". Y él (=Horus) lanzó su dardo contra ellos; los abatió; hizo en ellos una gran carnicería. Trajo 142 enemigos frente a la barca [de Ra...]. (También fue trofeo algo) del hipopótamo macho que estaba justo en medio de los enemigos. Los cortó con su cuchillo y dio sus entrañas a sus compañeros y sus trozos (de carne) a cada dios y diosa que se encontraba en la barca de Ra, junto a la ribera de Hebenu. Y Ra dijo a Thot: "mira, pues, a Horus Behedeti. Su imagen está sobre los enemigos. ¡Mira, los ha matado! Se ha abierto contra él [las fauces] del hipopótamo macho que estaba entre ellos; y él lo ha ultimado, y está ahora sobre su lomo". Y Thot dijo a Ra: por eso se llamará a Horus Behedeti el gran dios, aquel-que-abate-al-enemigo [en Hebenu] desde el día de hoy. Por eso también se llamará desde el día de hoy al servidor de ese dios (*hm ntr*) "El-que-esta-sobre-su-espalda". Ahora bien, estas cosas tuvieron lugar en el distrito de Hebenu en (un área de) 342 varas, de Sur a Norte y de Oeste a Este.

Los rebeldes siguen huyendo y ocultándose siempre que pueden. No es fácil, siquiera para el incansable Horus Behedeti, encontrarlos. Cada vez que son alcanzados, se convierten en objeto de una terrible carnicería. El texto dice:

Entonces, esos enemigos nadaron delante de él teniendo sus rostros (vueltos) hacia él (brazo del Nilo), para alcanzar el lago (Moeris) descendiendo la corriente, porque Ra los había descorazonado. Huyeron alejándose del río: se pusieron en camino hacia el brazo (del río) del desierto del Oeste y se unieron en el brazo del nomo de Meret (*Mrt*), a la compañía de Seth que habita en esa ciudad. Y Horus Behedeti equipado con todas sus armas para combatirlos, descendió pues, en la barca de Ra con el gran-dios-que-está-en-su-barca, con los dioses de su cortejo navegando tras ellos muy presuroso. Pasó un día y una noche descendiendo el río en su busca pero no los descubría: no sabía el lugar en que estaban.

Por primera vez se menciona a Seth como líder de la rebelión, o por lo menos de una compañía que se pliega a ella. El texto dice:

Pero al llegar a Per-rehuy (*pr-rhwy*), dijo la majestad de Ra a Horus Behedeti: "¡mira a los enemigos! Han llegado al brazo (del Nilo) al Oeste del nomo de Meret (*mrt*), a la compañía de Seth de esta ciudad, al lugar donde el cetro Wab (*w3b*) está en medio de ellos". Entonces, Thot, dijo a Ra: "por eso se llamará Wabwab (*w3b-w3st*) al nomo de Meret, desde el día de hoy, y Demit (*dmjt*=la unión) al brazo de agua de allí". Dijo, entonces, Horus Behedeti a su padre de Ra: "¡que tu barca sea enviada contra ellos y que yo haga en ellos lo que quiere Ra!" Y se hizo en un todo como él quería. Y él los alcanzó en el brazo occidental hacia esta ciudad. Los divisó en la ribera meridional del nomo de Meret (*Mrt*) en una extensión total de un iteru. Horus Behedeti los abordó, pues, con sus compañeros equipados con todas las armas de guerra e hizo en ellos una gran carnicería. Trajo 381 enemigos y los degolló delante de la barca de Ra. Y dio cada uno de ellos a cada uno de sus compañeros.

Definitivamente Seth está del lado de los rebeldes, sus rugidos de protesta lo demuestran. El texto dice:

Entonces Seth lanzó un terrible rugido de protesta por lo que había hecho Horus Behedeti al degollar al enemigo. Y Ra dijo a Thot: "¿Qué es eso? ¿(Son) los gritos de Neha-her (*nh3h3*) que protesta por lo que ha hecho Horus Behedeti contra él?"

Y Thot dijo, entonces, a Ra: Se dirá, por eso, desde el día de hoy: el-lugar-de-los gritos de rostro feroz (*nh3-hr*). Horus Behedeti combatió largo tiempo con su enemigo. Lanzó su dardo contra él sobre el suelo en esta ciudad, que se llama Per-rehuy (*pr-rhwy*) hasta el día de hoy.

Se captura al enemigo principal y a sus confederados. Seth y su compañía son llevados atenazados para que Ra decida qué hacer con ellos. No se permite que Seth hable. El texto dice:

Llegó entonces Horus Behedeti: traía al enemigo con el garrote (*kh*) al cuello y la cuerda en los dos brazos: la maza de Horus se descargó (sobre él) para cerrarle la boca. Lo trajo ante su padre, y Ra dijo: '¡Oh Horus Behedeti, cuán grande es la furia (*wr dndn*) que has puesto de manifiesto al purificar esta ciudad!' Y Ra dijo a Thot: "Se dará al palacio de Horus Behedeti el nombre de "el lugar puro", por eso, desde el día de hoy; y se dará al sacerdote el nombre de "grande-de-furia-del-lugar-puro", por eso, desde el día de hoy".

La decisión de Ra permite a Isis y a su hijo Horus (distinto de Horus Behedeti) cebarse con sus enemigos y ejecutarlos. El castigo elegido es la decapitación. El texto dice:

Y Ra dijo Thot: "¡Que se entregue la compañía de Seth a Isis y a su hijo Horus para que hagan con ellos todo lo que sus corazones deseen!"

Porque ella ha resistido con su hijo Horus: sus arpones estaban vueltos contra él (=Seth) en la batalla (cumplida) en esta ciudad." Se llama (por eso) "lago-de-combate" al lago sagrado, hasta el día de hoy. Entonces, Horus, hijo de Isis cortó la cabeza de su enemigo y de sus confederados, delante de su padre Ra y de toda la gran Enéada. Lo arrastró (a Seth) por los pies, dentro de su distrito (sagrado) y le plantó su arpón en la cabeza y en la espalda. Y Ra dijo a Thot: "¡mira, el hijo de Osiris ha arrastrado (*jth*) al rabioso (*nsny*) en su distrito". Thot dijo (entonces): "se dirá "el (lugar del) arrastrado (*jth*)" como nombre de su distrito (sagrado) desde el día de hoy".

Isis pide que Horus Behedeti proteja personalmente a su hijo Horus. Ra satisface su deseo. Horus Behedeti aparece en todo su esplendor y Horus hijo de Isis lo emula. De un modo difícil de entender para nuestras concepciones, luego los dos dioses son referidos como si fueran uno. El texto dice:

Dijo, entonces, Isis, la-madre-divina, a su padre Ra: "¡que sea puesto Horus Behedeti, como protección de mi hijo Horus que ha cortado la cabeza del enemigo y de (los de) su compañía!".

Y Horus Behedeti y Horus-hijo-de-Isis mataron a ese vil enemigo y a sus confederados y a esos enemigos a los que alcanzaron en el brazo occidental, en esta ciudad.

Horus Behedeti está allí ahora como un hombre de valentía probada, con rostro de halcón. Está coronado con la corona blanca, la corona roja y la doble pluma; los dos uraei están sobre su cabeza; su espalda es (la) de un halcón y tiene en sus manos el arpón y la cuerda. Horus-hijo-de-Isis, se transformó (*jr hpr*) de la misma manera que le había hecho Horus Behedeti antes de él, [cuando] masacraron juntos al enemigo, al Oeste de Per-rehuy, al borde del agua.

Y este dios (=los dos Horus) recorre bogando esta agua que es suya hasta el día de hoy (el día aniversario de aquel) en el que sus enemigos se alzaron.

Las etiologías acostumbradas son acompañadas por el establecimiento de una fiesta para conmemorar las victorias contra los rebeldes. El texto dice:

Ahora bien, todo esto sucedió el primer mes del invierno (*prt*), el séptimo día del mes. Y Thot dijo: "Por eso, se llamará 'colina de la cacería' a esta colina desde el día de hoy. Se llamará 'el ataque' el nombre de ese brazo (del río) que está cerca de ella desde el día de hoy. Se llamará: 'fiesta de la navegación', el 7 de Tybi, desde el día de hoy".

Seth también es capaz de una metamorfosis sorprendente. Pese a haber sido decapitado toma la forma de un reptil que se hunde bajo tierra. Ra ordena que sea contenido por Horus hijo de Isis que también adopta una forma distinta, en esta situación, la de un objeto inanimado: el bastón o lanza guardiana.²³⁵ El texto dice:

Seth se cambió, entonces, en serpiente que rugía, y se metió en tierra en ese lugar y no se lo vio más. Ra dijo: "Seth se cambió en serpiente que ruge. Pon a Horus-hijo-de-Isis como varón sobre él para que no pueda salir más". Y Thot dijo: "El-que-brama se llamará, pues, el guardián del suelo (serpiente) que está en este lugar santo desde el día de hoy; y Horus-hijo-de-Isis será la vara de cabeza de halcón que está sobre él: estará allí, en ese santuario, con su madre Isis". Y todas estas cosas sucedieron.

Se mencionan los árboles sagrados del nomo. La barca recibe su nombre por los actos de Horus Behedeti. El texto dice:

La barca de Ra estaba (entonces) amarrada junto a Per-aha (*Pr-ḥ3*), su proa era de palma (*jm3*) y su popa de acacia (*ḥnd*): son los árboles protegidos (*ḥw*=sagrados) (del nomo), hasta el día de hoy. Horus Behedeti llegó a la barca de Ra después que se completó la navegación. Y Ra dijo a Thot: "¡Mira, tú estás ... para navegar! Se llama 'El navegante' al barco de Horus Behedeti, hasta el día de hoy". Y todas estas cosas ocurren en este lugar, hasta el día de hoy.

Ra considera la ausencia de Seth como el momento más propicio para acabar con los rebeldes que quedan. Horus Behedeti concuerda y fácilmente da cuenta de los que buscaron escapar mediante su inmersión en el río. El texto dice:

Ra dijo, entonces, a Horus Behedeti: "¡Mira! El campeón de la confederación falta y también su poder (se ha agotado). La Compañía de Seth se ha metido en el agua. Quisiera que descendiéramos (al río) tras ella para que no levante más cabeza".

Horus Behedeti respondió: "¡Todo lo que ordenas va a suceder, oh Ra, señor de los dioses! Apronta tu barca contra ellos, a todo lugar adonde vayan y que yo haga en ellos lo que quiere Ra. Y todo se hizo como él había dicho. Horus Behedeti lanzó la barca de Ra para navegar [tras ellos...] y toda cuerda de combate. Entonces, divisó a cada uno de sus enemigos en cada lugar que ocupaba, y lanzó su dardo, uno contra cada uno, en un instante, y los trajo inmediatamente.

Los degolló delante de Ra y los aniquiló... –de suerte que no existen más en este lugar– al instante. Thot dijo: "Se llamará 'el-lugar-que-yo-amó' (*st-3b*). el lugar santo que Horus Behedeti

²³⁵ Existe la lanza de Edfu, que es considerada un dios que es despertado ritualmente todas las mañanas por los sacerdotes del templo. Cf. Reymond, 1965, 144-8.

ha fundado sobre ellos (=sus cadáveres)". Y (Horus) pasó seis días y seis noches (en su barca) amarrado sobre sus aguas, sin divisar a ninguno de ellos; (después) los vio derribados en el canal.

El lugar de esta matanza queda consagrado. Se instauran las fiestas que conmemorarán los admirables sucesos allí acontecidos. También se le da título al sacerdote del valiente dios. El texto dice:

Y preparó este lugar, que fue "El-lugar-que-yo-amó" (*st-3bj*). Está sobre el borde del agua; su bello rostro mira hacia el Sur. Se celebran allí todas las ceremonias para Horus Behedeti en el primer día de la inundación (Año Nuevo), en el primer mes del invierno (*prr*), día siete y en el segundo mes de invierno, días 21 y 24.

Estas son las fiestas de "El-lugar-que-yo-amó" (*st-3bj*), hacia el Sur en Naref (*n-3r.f*). (El dios) amarra allí su barca, contra ellos (los enemigos) vigilando, como un rey, sobre el Gran-dios-de-Naref (=Osiris) en este lugar; rechaza (allí) al enemigo y su Compañía, cuando llega a la noche, desde el distrito de Meret, del Oeste de esta localidad.

Horus Behedeti es en "El-lugar-que-yo-amó" (*st-3bj*), un hombre de fuerza probada, con rostro de halcón, coronado con la corona blanca, la corona roja, las dos plumas y la espiral; con los dos uraei sobre su cabeza y sus manos fuertes teniendo el arpón. Mata al hipopótamo de jaspe rojo, que proviene del país extranjero como él (=el hipopótamo).

Y Ra dijo a Thot: "Mira, Horus Behedeti es el guerrero que mata a sus (enemigos) extranjeros, diariamente". Y Thot dijo a Ra: "Por eso se llamará 'el guerrero' al sacerdote de este dios, desde el día de hoy".

La diosa Isis es mencionada en relación con su magia y su sacerdotisa recibe un título apropiado. El palacio no podía ser menos, también recibe un nombre feliz. El texto dice:

Isis hizo, entonces, todos los encantamientos mágicos para expulsar a Seth de Naref, en este lugar (santo). Y Thot dijo: "Por eso se llamará 'la encantadora' a la sacerdotisa de este dios". Dijo (también) Thot a Ra: "¡Qué feliz es este lugar, en el que tú resides vigilante, como un rey de Egipto, sobre el gran dios de Naref, lugar que tiene un total de cuatro iteru (*itrw*)!". Thot añadió: "Por eso se llamará 'El-lugar-feliz' al palacio que está en este lugar, desde el día de hoy".

Se reaseguran los dioses de que no hayan quedado enemigos sumergidos. Además se repasan los nombres y títulos recibidos. Hay algunas adiciones. Se cuentan cautivos y se dan títulos en honor a los arponeros y a otros participantes en la represión de la rebelión. El texto dice:

Dijo Ra a Horus Behedeti: "¿Has explorado (bien) esas aguas en procura de los enemigos?" Y Thot dijo: "(Ciertamente), se llamará 'agua de la exploración' al lago sagrado que está en este lugar". Y Ra dijo: "¡Cuán grandes son tus barcas, Horus Behedeti, (las que están) sobre la ribera en este lugar!" Y Thot dijo: "Se llamará 'Grande de temor' al barco del dios; se dirá: 'La ribera' como nombre del canal".

Así, pues, "El-lugar-que-yo-amó" (*st-3bj*) está sobre el borde del agua, "El-lugar-feliz" es el nombre del palacio; "El guerrero", es el sacerdote, ["La encantadora"] es el de la sacerdotisa; "El agua de la exploración" es el nombre del lago [sagrado que está en este lugar]; "La ribera" (*dmjt*) es el nombre del canal de agua; "La palmera (*j3m*)" y "la acacia" (*šnd*) son los nombres de los árboles sagrados; "El Palacio del dios" (*ht-ntr*) es el nombre de la colina divina y 'El

grande de temor' el de la barca. Los dioses que habitan allí son: Horus Behedeti —que-mata-a-los-extranjeros, Horus-hijo-de-Isis y Osiris [Gran dios de Naref (*N3rf*)].

[Entonces Horus Behedeti navegó con] sus arponeros y sus compañeros alrededor de él, con su venablo, con sus flotadores (*msn*), sus [otros] flotadores (*bb*) y con toda su cuerda. Horus Behedeti estaba vigilante en la barca de Ra. Navegó río abajo al Bajo Egipto con sus compañeros, para alcanzar a esos enemigos. En cuanto a los arponeros que estaban en las Islas-del-centro, (el dios) hizo por medio de ellos una gran carnicería (de los enemigos) y fueron traídos 106 cautivos. En cuanto a los arponeros del Oeste fueron traídos 106 cautivos. Y del lado de los arponeros del Este, en medio de los cuales estaba Horus Behedeti, (el dios) los degolló (=a los enemigos) delante de Ra en las Ciudades-del-centro. Entonces Ra dijo a Thot: "Mi corazón está contento por las hazañas de estos arponeros de Horus Behedeti y de sus compañeros. Estarán (en adelante) en los santuarios: habrá ofrendas e incienso para sus imágenes junto con los sacerdotes del mes y todo el personal del templo, cuanto sea, en retribución por haber matado para mí a los enemigos".

Y Thot dijo: "Desde el día de hoy se dirá: 'los de los arponeros' para referirse a las ciudades (*j3t*) del centro. Desde el día de hoy se llamará: 'Horus-Behedeti-señor-de-Mesen' al dios que reside allí. Desde el día de hoy se llamará 'La ciudad' al Mesen del Oeste. En cuanto al Mesen del Oeste, su frente será hacia el [brazo del Nilo], hacia el lugar en el que el sol se levanta. El Mesen del Este se llamará 'El burgo de estos arponeros', desde el día de hoy. En cuanto a la doble ciudad de Mesen, obra de estos arponeros del Este, su frente será orientada hacia el Sur, hacia Behedet, pues es la morada de Horus. Todos los ritos en obsequio de Horus Behedeti serán celebrados en el Bajo Egipto, el día 2 del primer mes de la Inundación (*3ht*), el 24 del cuarto mes de la Inundación, el 7 del primer mes del Invierno (*prt*) y el 21 del segundo mes del Invierno, desde el día de hoy. Sus aguas serán llamadas: 'El doble trono'; el nombre de su Palacio (=templo) será llamado 'El lugar puro'; su [sacerdote] será llamado 'valiente-en-el-combate' (*kn-h3*) y el nombre de su burgo (*j3t.sn*) será 'los trabajos de Mesen' (*k3wt Msn (t)*), desde el día de hoy".

Son mencionados unos últimos enemigos, algunos en el agua del lago, otros sobre las colinas. Horus Behedeti utiliza su forma más bestial para masacrarlos. El texto dice:

Dijo Ra a Horus behedeti: "Y bien, estos enemigos han hecho vela hacia el Este, para llegar a Heliópolis (*jwnw m hw*); han hecho vela hacia Sile (*3rw*), sus pantanos del Norte". Horus Behedeti dijo (entonces): "Todo lo que tú ordenes, eso sucederá, oh Ra, señor de los dioses; tú eres el señor del mando". Se hizo partir la barca de Ra y se hizo vela hacia el Este. El dios divisó, entonces, a los enemigos: de ellos, unos estaban flotando sobre el (agua del) lago, y los otros tendidos sobre las colinas. Horus Behedeti se transformó, entonces, en un león de rostro humano: estaba coronado con la triple corona, y su brazo era como pedernal. Se lanzó en su persecución y trajo 142 cautivos. Matólos con sus garras; arrancóles los riñones; (derramó) su sangre sobre el banco de arena seca y, mientras se encontraba en las alturas, preparó de ellos una comida para sus compañeros.

Y Ra dijo a Thot: "Mira, Horus Behedeti es como un león sobre su Mesen (*msn*), cuando está sobre la espalda de los enemigos, haciendo gustar sus riñones".

Y Thot dijo por eso: "Se llamará (por eso) a este lugar 'El frente oriental' (*hnt j3bt*) y se llamará (*3rw*), desde el día de hoy; y se aportarán (en obsequio a los dioses) riñones (traídos) de los pantanos de Sile (también) de hoy en adelante. Y se llamará, desde hoy, a este dios (que reside allí) Horus-Behedeti-señor de Mesen".

La expulsión total de los enemigos lleva a Horus Behedeti y a los suyos hasta el mar y luego de vuelta hasta Nubia.²³⁶ Se recitan conjuros de protección. Al final el poder de Horus Behedeti es tan grande que sus enemigos mueren de miedo ante su sola presencia. El texto dice:

Ra dijo, entonces, a Horus Behedeti: "Embarquémonos hasta el mar (*ym*) y expulsemos a los enemigos, cocodrilos o hipopótamos, fuera del Egipto". Y Horus Behedeti respondió: "Como gustes, Ra, señor de los dioses". Y se puso vela contra todo lo que quedaba de los enemigos del mar (*ym*).

Entonces Thot recitó las fórmulas de protección de la barca (de Ra) y de los botes de los arponeros para apaciguar el mar en sus momentos de tempestad. Y Ra dijo a Thot: "¿No hemos atravesado toda la tierra? ¿No hemos atravesado toda el agua?" y Thot dijo: "se llamará a estas aguas 'el agua de la travesía', desde el día de hoy".

Y se pusieron a navegar aguas arriba, día y noche, sin divisar a los enemigos. Llegaron entonces a la Nubia y a la ciudad de Shasheret. Vio entonces, (el dios) a los enemigos cuyos aliados en el país de Wawat habían complotado (*w3w3*) contra su señor. Y Horus Behedeti asumió la forma de un disco alado sobre la proa de la barca de Ra. Puso a Nekhbet y Uadyet con él como dos uraei que hacen temblar a los enemigos en sus miembros. Sus corazones desfallecieron, por temor de él; no pudieron resistir y murieron en el acto. Entonces dijeron los dioses que acompañaban la barca de Ra-Haractes: "¡Cuán grande es el que se ha colocado entre los dos uraei! ¡Ha abatido a los enemigos (solamente) por su temor!" Y Ra-Haractes dijo: "¡Fueres son los dos uraei! Que se llame a Horus Behedeti 'el fuerte de los dos uraei', desde el día de hoy".

Horus Behedeti recibe al final honores especiales: en los templos del Alto y Bajo Egipto queda como escudo en su forma de Sol Alado en lo alto de sus puertas. El texto dice:

Y Ra-Haractes navegó en su barca y abordó el Asiento de Horus (*wts-hr= Edfu*). Y Thot dijo: "El (dios) de abigarrado-plumaje-que-sale-del-horizonte", hasta el día de hoy. Ra-Haractes dijo (entonces) a Thot: "Harás este disco-alado en todos los santuarios en los que me he reposado, en los santuarios de los dioses del Alto Egipto y en los santuarios del Bajo Egipto: ¡Que esté próspero en el cielo, en la tierra y en el mundo inferior, pues ha abatido el conciliábulo de los malvados en su camino!". Y Thot erigió esta imagen en todas partes y en todo lugar en el que están (ahora), y en el cual están todos los dioses y (todas) las diosas, hasta el día de hoy.

Ya expuestos los textos, en el siguiente capítulo emprenderemos el análisis de las características comunes y disímiles en la estructura y secuencia narrativa de los relatos. Consideramos que, pese a que los textos fueron inscriptos en ámbitos diversos, las similitudes saltan a la vista y podrían referir a un mito común. Analizaremos entonces en qué consiste la secuencia narrativa que articula el mito de la rebelión primigenia.

²³⁶ Se ha desarrollado la lucha desde Nubia hasta Sile y después sobre el Mar Rojo y en el Sudán. Cf. Rosenvasser, 1976, 75 y ss.

IV

**La secuencia narrativa y las representaciones de la violencia
en el mito de la rebelión primigenia: un análisis**

*“Asimismo, el amor eterno de Dios se refería, en el fondo, sólo a la creación en cuanto totalidad. Tan pronto como se producía una colisión de los intereses con hombres aislados o grupos de la humanidad, quizás incluso con toda la población de un planeta, debía nacer en Dios como en cualquier otro ser animado, el instinto de conservación.
(¡Piénsese en Sodoma y Gomorra!)”*

Daniel Paul Schreber

Memorias de un enfermo de nervios, 1903

“Su delirio, bajo el disfraz de una concepción anticuada del mundo, que presupone la existencia de los espíritus, es en realidad el modelo exacto del poder político, que se nutre de la masa y se compone de ella. Todo intento de análisis conceptual del poder sólo puede ser más pobre que la claridad de la visión de Schreber. Todos los elementos de las circunstancias reales están dados en ella: la intensa y sostenida atracción sobre los individuos, que han de reunirse en una masa; su dudosa intención, su doma, el empequeñecimiento de los que a ella pertenecen; su amalgamarse en el poderoso, que representa el poder político en su persona, en su cuerpo; su grandeza, que de esta manera debe renovarse interminablemente; y, finalmente, un último y muy importante aspecto que hasta ahora no ha sido mencionado, el sentimiento de lo catastrófico, que está vinculado con ello, una amenaza del orden universal, que se deriva precisamente de aquella inesperada atracción propia, en rápido aumento.

Elias Canetti

Masa y poder, 1960

En los capítulos anteriores expusimos los relatos míticos relacionados con la rebelión primigenia y las interpretaciones que ellos han suscitado. En este capítulo nos centraremos en el análisis de las características y atributos compartidos por los textos recién expuestos. Para ello utilizaremos herramientas analíticas que podrían catalogarse dentro de las vertientes interpretativas ya expuestas en el capítulo II. Mediante nuestro análisis buscamos abordar la diversidad de situaciones que componen los relatos de modo que en la comparación emerja cierta unidad temática. El modo en que procederemos para precisar el núcleo común consistirá

en la identificación de los elementos compartidos estableciendo fases identificables en una secuencia construida como referencia.

Consideramos que el establecimiento del denominador común que justifica la reunión de los textos presentados puede servir de indicador para discernir cuál era la percepción egipcia de la cratogonía (el nacimiento del gobierno) y por ende cuáles eran los fundamentos y las características principales de lo que nosotros llamamos “Estado” desde su perspectiva. Existe acuerdo en que los distintos ámbitos donde los relatos quedaron plasmados se vinculan estrechamente a las representaciones de la realeza en su relación con el ámbito divino. Podría sugerirse que las tres formas distintas en que se concretaron los textos que analizaremos a continuación atestiguan la importancia otorgada por los antiguos egipcios a representar mitológicamente la cuestión del surgimiento del Estado. Por supuesto, antes debemos probar que existe un eje temático que atiende a la cuestión de la cratogonía en la narrativa común a los relatos. Luego observaremos el papel que juega la representación de la violencia en la constitución de un nuevo orden, aquel que nosotros intentaremos presentar como eminentemente estatal.²³⁷ Comenzaremos entonces por intentar establecer el hecho narrativo que se manifiesta en los tres relatos ya expuestos y permite que deduzcamos la existencia de un mito de la rebelión primigenia en el Antiguo Egipto.

La rebelión primigenia como hecho narrativo

Desde la perspectiva analítica aquí desarrollada consideramos la rebelión primigenia como un hecho narrativo en el que se pueden distinguir tres aspectos esenciales: la *narración* (qué causa el acto narrativo productor del relato)²³⁸, el *relato* (cuál es el texto y el contexto narrativo del conjunto de palabras que forman el discurso o enunciado del narrador)²³⁹ y, finalmente, la *historia* (cuál es el contenido narrativo constituido por los acontecimientos desplegados en la trama). Dichos aspectos ya han recibido atención, respectivamente, en el capítulo del estado de la cuestión (II), en el de exposición de los relatos propiamente dichos (III) y tendrán en éste (IV) su parte: el análisis de la *historia*. Si en el capítulo anterior quedó expuesta la trama de cada relato específico, es el turno de explicar la *fábula* que es su fondo común.²⁴⁰

²³⁷ En el futuro, sería deseable un análisis más amplio de los factores basados en la violencia presente en la esfera mítica, lugar privilegiado para la reflexión de los antiguos egipcios. En el cruce con nuestras perspectivas teóricas, debemos prestar atención, ya que las fuentes, en sus términos, también podrían estar “señalan[do] que la aparición del estado fue el corolario de un proceso esencialmente conflictivo, donde unos grupos logra[ro]n imponer su voluntad a otros por medio de la fuerza.” (Campagno, 2002, 40). Su teoría del surgimiento del Estado y la aplicación de su método de identificación de lógicas sociales en el ámbito de representaciones del mundo que emergen de los relatos míticas ha sido guía insoslayable para el presente trabajo.

²³⁸ Cf. Genette, 1972.

²³⁹ Cf. Estébanez Calderón, 2006 [1996], 711-3.

²⁴⁰ En Narratología el término *trama* se usa como opuesto a *fábula*. Por *fábula*, los formalistas rusos entienden el conjunto de acontecimientos de una historia según el orden causal y temporal en el que, supuestamente, ocurrieron. Por *trama* se entiende el relato de los acontecimientos en la forma en que el autor o el narrador se los presenta al lector en la obra. Cf. Segre, 1976. En los relatos abordados hemos observado que el contenido de los sucesos se ha ordenado diversamente en el plano temporal, anticipando determinados acontecimientos (prolepsis) o presentándolos en retrospectiva (*flashback*), o dándolos por supuesto y omitiéndolos (elipsis). Por ejemplo, aunque hay menciones acerca del período anterior y a la creación del cosmos por parte de los dioses, los relatos comienzan *in media res*: *La destrucción de la humanidad* y *El Sol Alado* nos presentan tras unas pocas frases la rebelión propiamente dicha. En *Los dioses reyes* se cuenta al principio de las construcciones emprendidas por Shu, pero el

Antes de poder establecer el contenido narrativo común a los relatos es necesario realizar algunas precisiones. En el apartado b.3 del capítulo II, hemos revisado algunas de las herramientas de análisis literario aplicado al mito y expusimos lo que los estudiosos tenían para decir del itinerario que une el *mito* y la *literatura*. Es hora de privilegiar, dentro de las direcciones y caminos posibles, el sentido que nos lleva de la *literatura* al *mito* de la rebelión primigenia.

Mediante la utilización de herramientas provenientes de la teoría literaria buscamos identificar que existe un mito de la rebelión primigenia distinto de sus realizaciones puntuales. Seguiremos los lineamientos de los formalistas rusos y sus sucesores; algunos de sus métodos y teorías ya fueron ponderados por Assmann y otros egiptólogos de renombre.²⁴¹

Es necesario realizar algunas observaciones acerca del carácter que atribuimos al mito alrededor del cual orbita el ciclo de la rebelión primigenia. Consideramos que este mito, como cualquier otro (no es un atributo que le pertenece exclusivamente), posee un carácter inasible. Teniendo en cuenta los problemas señalados por los especialistas,²⁴² no sería posible presentar una fuente con mayor preeminencia que las otras, un original que presente el mito del que los demás serían meros derivados. Las discrepancias en torno a la posibilidad de que existieran mitos originales, en archivos de templos²⁴³ o en la tradición oral, ha dejado en pie un solo acuerdo entre los estudiosos: el "mito" es elusivo. Su carácter elusivo puede verse como una fortaleza en el plano teórico. Su utilidad como categoría radicaría en constituir un modelo o tipo ideal que puede "concretarse" (siempre imperfectamente) en las formas más diversas.

A nosotros nos interesa aquí, particularmente, el mito que quedó cristalizado en formas "literarias"; formas que se prestan a ser analizadas con las herramientas teóricas apropiadas para el género literario. El género literario, en el cruce con el mito, conforma la mitología; ya observamos anteriormente que era necesario reconocer en la mitología una forma específica de fuentes y métodos de investigación, asociable a reglas y condiciones que definen *corpus* y herramientas con en el mismo gesto.²⁴⁴ Habíamos concluido que la mayor dificultad de este tipo de abordajes consistía en suscribir el análisis a unidades "concretas", tangibles, visibles, de "mitos"; lo cual estaría sujeto a un juego de aproximaciones y distanciamientos de las fuentes y los elementos que las componen. Por eso, podemos sugerir que es crucial la elección de la escala. Sólo a través de un análisis comparativo de las realizaciones puntuales de un mito

reinado de Ra (el primero) es aludido sin ser descrito en detalle más que por algún episodio de su lucha contra los rebeldes en Yat-Nebes.

²⁴¹ Cf. Assmann, 1977; Baines, 1991; Gumbrecht, 1996; Loprieno, 1996.

²⁴² Las posiciones principales fueron discutidas en el capítulo dedicado al estado de la cuestión. Cf. *supra*, II b.3, 36-42.

²⁴³ Baines expresa así su opinión al respecto: "*Las versiones de los mitos preservadas en forma literaria proveen evidencia no de versiones guardadas como registro, sino de la transformación de contenidos centrales en belles lettres o de su adopción para propósitos mágicos. La existencia de versiones de archivo pueden, de todos modos, ser planteadas de modo hipotético a partir de un texto como el del himno, y son atestiguadas mucho después en pJumilhac, e indirectamente, tal vez, en materiales tales como el naos del Período Tardío proveniente de el-Arish.*" Baines, 2006 [1996], 16-7. El problema consiste en otorgar preeminencia a tales textos que, de existir, nosotros consideraríamos, siguiendo a Assmann, serían una de tantas posibles realizaciones puntuales del mito. El "mito" justamente puede ser caracterizado por pertenecer ontológicamente al ámbito inteligible y no al sensible, si como Cervelló ha indicado, se nos permite utilizar tales categorías de pensamiento acuñadas por Platón. Cf. Baines, 1996; Assmann, 2005; Cervelló, 1996.

²⁴⁴ Tal como sucede con el término "historia", "mitología" designa homónimamente tanto el conjunto de herramientas y métodos de análisis como el conjunto de elementos sujetos al mismo.

(abordando diversas fuentes) pueden conformarse los lineamientos, las significaciones centrales que constituyen el mito. En particular, si el tipo de fuentes que decidimos abordar en este trabajo constituyen un “lugar” donde confluyen y se materializan haces de mitos egipcios, nos resta apreciar en qué medida el tema (el mito, o *fábula*, según la ya referida definición de la Narratología) de la rebelión primigenia es crucial y común a los relatos míticos escogidos. En definitiva, vamos a ponderar de qué modo estos relatos constituirían realizaciones puntuales del inasible mito que es foco de nuestra tesis.

Partiremos de cómo Loprieno explica mediante la siguiente parábola filmica qué constituyen los relatos míticos (él los llama “*cuentos mitológicos*”). Dice:

Los cuentos mitológicos (...) constituyen el ámbito en el que la ideología religiosa (tal como es expresada en mitos o en composiciones teológicas) es medida y comentada en contraste con el trasfondo de las experiencias de la vida real. Y en la vida real, los individuos no son –como en los mitos– figuras singulares cargadas con significado simbólico o ideológico, sino más bien partícipes de un rompecabezas mayor de tendencias ideológicas, agrupamientos políticos, agentes de presión emocional tales como familias y pares; en suma, no son sujetos en retratos sino más bien actores en películas. Un cuento mitológico es una de tales películas; una película, a decir verdad, cuyo contexto preciso (en el caso del Antiguo Egipto) se nos escapa, pero sobre la que, por detrás de sus protagonistas divinos, siempre tenemos que establecer una textura de intereses humanos, sean estos de índole económica, intelectual, política o social.²⁴⁵

Resumiendo: si los mitos son fotos o “retratos”, los cuentos mitológicos son las películas compuestas de tales fotos-mitos. Los elementos que entran y salen de escena a medida que se “recorre” el relato mítico pueden ser personajes divinos, humanos, monstruos, lugares y situaciones de carácter sagrado, “mitos” puntuales en el sentido que ya expusimos. En relación con esta perspectiva de pensar los relatos míticos como una película, aportaremos ahora algunas definiciones operativas que nos permitirán establecer, primero, qué constituye el mito de la rebelión primigenia y, después, cuál es la secuencia narrativa que le corresponde.

El mito de la rebelión primigenia

Comencemos por un lugar común al que no hemos prestado atención hasta ahora: la etimología de la palabra “mito”. En tanto término de origen griego (*mythos*: *fábula*), aludía a ciertos relatos primitivos cuya historia servía de fuente de inspiración a los poetas en sus cantos y a los autores dramáticos en la elaboración de sus tragedias. En la *Poética* de Aristóteles, el mito, entendido como el conjunto y “*ordenación de los sucesos*” de la historia dramatizada, constituye “*lo supremo y casi el alma de la tragedia*”. En correspondencia con dicha definición, intentaremos sondear en la ordenación correspondiente a nuestro tema y rescatar entonces el equivalente a esa “*casi alma*” de los relatos míticos egipcios aquí abordados. Observaremos que esa “*casi alma*”, de un modo muy apropiado para el pensamiento egipcio que considera la posibilidad de múltiples manifestaciones espirituales, posee una parte en la sombra: la rebelión (de la que “*casi*” no se dice nada).

Desde la perspectiva de un juego de sombras y luces, la cuestión de la relación entre la fundación del gobierno y la rebelión ha sido abordada por Jan Assmann. Aunque no presta

²⁴⁵ Loprieno, 2004, 17-8.

demasiada atención a lo que significa esa sombra o contrapunto que emerge en la rebelión cuando se pretende gobernar, su definición es precisa en el establecimiento de la dualidad de un par de opuestos. De hecho, su definición del concepto aporta una línea central de nuestro argumento: resalta la cuestión de la inevitabilidad y necesaria existencia de la amenaza a la autoridad; podríamos decir que asigna un lugar necesario a la "sombra" del gobierno. Assmann define así la rebelión contra el rey dios:

La rebelión es el inevitable lado oscuro del gobierno. Cuando se pretende el gobierno, surge también el contrapunto. Esta dialéctica queda retratada tanto en el mito solar como en el mito de Osiris. El poder siempre debe confirmarse en el enfrentamiento con su opuesto, en la mitología egipcia, este oponente es llamado Apofis en el caso del sol, y Seth en el de Osiris.²⁴⁶

Probablemente la rebelión primigenia no se encuentra bien representada por los enfrentamientos que Assmann menciona en su cita. Pese a que Apofis es aludido como padre de los rebeldes en uno de los relatos (*Los dioses reyes*), la rebelión que sus hijos protagonizan tiene lugar en un momento determinado. En cambio, en el mito que involucra a Apofis y al sol, el ataque acontece todos los días, es parte del ciclo cósmico.²⁴⁷ Concordamos con Hornung en la percepción de que el dragón del caos conocido como Apofis encarna el peligro constante de la destrucción de la existencia recién a partir de la rebelión primera que marcó el fin de la inocencia.²⁴⁸ Por otro lado, el ataque que Seth realiza sobre Osiris no es estrictamente una rebelión, puede ser caracterizado como un fratricidio que sólo en las versiones tardías involucra un grupo de conjurados.²⁴⁹

Expresados los acuerdos y distancias con anteriores formas de referirse a nuestro tema, debemos volver a una cuestión clave para nuestra propuesta: identificar la estructura de la secuencia narrativa que corresponde al mito de la rebelión primigenia tal como subyace en los relatos escogidos para develarlo.

Secuencia narrativa

Juiciosamente, Baines ha afirmado que es necesario que los relatos míticos posean una estructura identificable como narrativa.²⁵⁰ Los relatos míticos articulan una cantidad de elementos míticos en una narración ordenada según la temporalidad de la trama, que coincide con la forma sintagmática en que está expuesta en el relato y no con la inasible *fábula* que le sirve de base. Unas cosas se dicen primero, otras después; no siempre lo que sigue en lo dicho sucede *luego* en el cuento. Sin embargo, pareciera que ciertos eventos *causan* (o son condición necesaria para que acontezcan) determinados otros eventos, en la medida en que sólo suceden después. Esto significa que si queremos establecer una *genealogía* de los acontecimientos presentes en los relatos míticos es necesario primero revelar la secuencia que tienen en común. En cierto modo, queremos reconstruir la "película" (siguiendo la analogía que

²⁴⁶ Assmann, 2005 [2001], 69.

²⁴⁷ Al respecto, considera Baines: "El corriente estado cíclico del mundo une a la humanidad y a los dioses al tiempo que se muestra desfavorable a la presencia de mitos en su interior. Los mitos preservados rara vez incorporan a la humanidad. En cambio, determinan el escenario del mundo actual y por ende preceden a la forma que ahora este tiene." Baines, 2006 [1996], 12.

²⁴⁸ Cf. Hornung, 1992, 46-7.

²⁴⁹ Cf. *supra*, 23, n. 69.

²⁵⁰ Cf. Baines, 1996.

realiza Loprieno con la mitología); aquella en la que los narradores de los relatos míticos puntuales se inspiraron a la hora de plasmar sus versiones menos lineales o relativamente alejadas de modélico mito "original".

Casualmente, el término *secuencia* procede del lenguaje cinematográfico donde se emplea para designar "una sucesión no interrumpida de planos o escenas que en una película se refieren a una misma parte o aspecto del argumento".²⁵¹ El término también ha sido utilizado en Teoría literaria por parte de ciertos narratólogos, como V. Propp, R. Barthes, T. Todorov, etc. en sus análisis sobre la estructura del relato. Propp, por ejemplo, entiende por secuencia, dentro de un cuento, el desarrollo de la acción que va desde una "fechoría" (un rapto por ejemplo) o "carencia" inicial hasta su desenlace, representado por su función terminal, que pudiera ser el matrimonio, la recompensa, el encuentro de la persona o el objeto buscado, etc. Según Propp, cada nueva fechoría o perjuicio, cada nueva carencia, origina una nueva secuencia.²⁵² En cada relato hay tantas secuencias (puede constar de una sola) como fechorías o carencias haya en el relato.

Nosotros prestaremos especial atención a la secuencia que dispara la "fechoría" de la rebelión. Observaremos que ésta constituye el núcleo que da lugar a la secuencia principal de los relatos abordados. Aunque también es posible distinguir otras secuencias menores o episodios²⁵³ secundarios, como por ejemplo el acercamiento incestuoso protagonizado por Geb en *Los dioses reyes*.

También desde la narratología, C. Bremond define la secuencia como una agrupación de *funciones* sucesivas (integradas por acciones o acontecimientos) que son la unidad básica de todo relato. Las secuencias pueden ser elementales y complejas. La *secuencia elemental* está compuesta por tres funciones, que constituyen las fases obligadas de todo proceso:

- a. una función que inicia el proceso, como conducta que se ha de observar o acontecimiento que hay que prever.
- b. una función que pone en acto dicha conducta o acontecimiento
- c. una función que cierra el proceso.²⁵⁴

Los relatos que observamos cumplen al pie de la letra estas funciones. Aparecen ejemplos muy claros en todos los pasajes de *El Sol Alado*, el más lineal de todos los relatos (en cuanto al orden temporal *trama* y *fábula* casi coinciden). A lo que el texto dice agregamos las letras que designan las tres funciones de la *secuencia elemental*:

- a. Ra dijo, entonces, a Horus Behedeti: "¡Mira! El campeón de la confederación falta y también su poder (se ha agotado). La Compañía de Seth se ha metido en el agua. Quisiera que descendiéramos (al río) tras ella para que no levante más cabeza".

²⁵¹ Esta definición proviene de la decimonovena edición (1970) del diccionario de la Real Academia Española.

²⁵² Cf. Propp, 2009 [1928], 44-8.

²⁵³ *Episodio* es un término de origen griego (*epeisodos*: entrada, acción secundaria) que en Narratología se utiliza para designar los relatos intercalados en una novela, que se desvían de la acción principal de ésta y constituyen un elemento de "diversión" o diversificación, que puede conferir una mayor complejidad e interés a la trama narrativa en su conjunto. Cf. Estébanez Calderón, 2006 [1996], 344.

²⁵⁴ Cf. Bremond, 1966.

- b. Horus Behedeti respondió: “¡Todo lo que ordenas va a suceder, oh Ra, señor de los dioses! Apronta tu barca contra ellos, a todo lugar adonde vayan y que yo haga en ellos lo que quiere Ra. Y todo se hizo como él había dicho. Horus Behedeti lanzó la barca de Ra para navegar [tras ellos...] y toda cuerda de combate. Entonces, divisó a cada uno de sus enemigos en cada lugar que ocupaba, y lanzó su dardo, uno contra cada uno, en un instante, y los trajo inmediatamente.
- c. Los degolló delante de Ra y los aniquiló... y a Seth –de suerte que no existe más en este lugar– al instante. Thot dijo: “Se llamará ‘el-lugar-que-yo-amo’ (*st-3bj*). el lugar santo que Horus Behedeti ha fundado sobre ellos (=sus cadáveres)”. Y (Horus) pasó seis días y seis noches (en su barca) amarrado sobre sus aguas, sin divisar a ninguno de ellos; (después) los vio derribados en el canal.

Por su parte, la *secuencia compleja* nos permite articular las unidades simples. En principio, en ella se combinan secuencias elementales por encadenamiento continuo (fechoría por cometer → realización de la fechoría → fechoría cometida; o bien, acción que hay que retribuir → proceso de retribución → hecho retribuido). La *secuencia compleja* hace hincapié en detectar el “enlace” entre las unidades simples. El modo y el ordenamiento por el cual se opera este enlace entre las unidades simples constituyen aquello que nos permite definir los lineamientos centrales de un mito o *fábula*. En el apartado anterior, definimos por comprensión qué constituye puntualmente el mito que nos importa; en el siguiente definiremos por extensión cómo se ordenan los elementos de la rebelión primigenia en fases que conforman una *secuencia narrativa compleja*.

Las fases de la rebelión primigenia

Como ya dijimos, nosotros queremos probar que es posible hacer emerger el mito de la rebelión primigenia a partir de una secuenciación de las fases que los relatos comparten. Esto sería posible porque partimos del supuesto de que los tres textos aquí analizados desarrollan la misma *fábula*. Si logramos establecer el denominador común de cada escalón de la *secuencia narrativa* propuesta, podremos afirmar que cada relato presentado constituye una realización puntual del mito. Debemos ir con cuidado: Descartes tiene razón cuando señala que si se explora sólo una de las facetas de un asunto y se encuentran algunas similitudes superficiales puede elaborarse un paralelo débil y engañoso.²⁵⁵ Y sin embargo, no hay otra manera que sumergirse de lleno en la comparación y seguir la intuición de que vale la pena hacerlo.

En ninguno de los trabajos interpretativos relevados, el mito de la rebelión primigenia fue abordado como un mito que determina una *secuencia común* advertible en cada uno de los

²⁵⁵ Foucault explica la cautela crítica cartesiana de este modo: “en una deducción del tipo: ‘todo A es B, todo B es C, en consecuencia, todo A es C’, queda claro que el espíritu ‘compara entre sí el término buscado y el término dado, a saber A y C, en el aspecto en que ambos son B’. En consecuencia, si dejamos aparte la intuición de una cosa aislada, puede decirse que todo conocimiento “se obtiene por la comparación de dos o más cosas entre ellas”. También dice: “Ahora bien, no hay conocimiento verdadero más que por intuición, es decir, por un acto singular de la inteligencia pura y atenta, y por la deducción que liga entre sí las evidencias. ¿Cómo puede dar autoridad a un pensamiento verdadero la comparación, requerida para casi todos los conocimientos y que, por definición, no es una evidencia aislada ni una deducción?” Foucault, 2008 [1966], 69. Sus citas: Descartes, *Regulae*, XIV, p. 168.

textos.²⁵⁶ Si bien puede pensarse que Assmann sentó las bases del análisis en cuanto al tema y Loprieno, como vimos más arriba, llegó a sugerir pensar la mitología como una película, queda mucho por decir; sobre todo, acerca del área de sombra a la que ha sido relegada la causa de los rebeldes.

En los tres relatos aparecen, de manera más o menos explícita, las siguientes fases:

- 1) la era anterior
- 2) la rebelión
- 3) la respuesta violenta
- 4) la escisión del mundo o la partida del dios
- 5) el sucesor

Realizaremos algunas sugerencias acerca de qué conexiones habría entre estas fases, las visiones del mundo y las dinámicas sociales específicas del Antiguo Egipto según quedaron expresadas en los relatos míticos analizados.

1) La era anterior

Como ya dijimos antes, aquí diferenciaremos el orden en que se dan los acontecimientos en la trama de la ordenación temporal de la fábula. Esta fase es la base sobre la que se construye la genealogía o la secuencia de la rebelión desde la perspectiva de una perfección inicial

²⁵⁶ Lo que sí se ha hecho (para otros textos y sin mencionar la mitología del Antiguo Egipto específicamente) es establecer un esquema secuencial que permite identificar los elementos comunes en distintas versiones del *Mito de la rebelión en el Cielo*, constatable desde el segundo milenio a.C. hasta el primer siglo de nuestra Era en el ámbito del Cercano Oriente Antiguo. Sin embargo, los relatos del Antiguo Egipto no obedecen al orden establecido en dicho esquema. La diferencia más importante consiste en que el punto de partida de los relatos de rebelión en el Cielo presuponen la escisión de ámbitos terrestres y celestes. El principal signo de la rebelión es justamente el inicuo proceder de los rebeldes de juntar los espacios. Los rebeldes suelen ser dioses o sirvientes suyos que proceden de los ámbitos celestes y procrean en contacto con seres ctónicos monstruosos y otras fuerzas que amenazan al rey del Cielo. La segunda parte del *Enuma Elish* mesopotámico, varios mitos hurritas (y griegos, posteriormente) e incluso ciertas narrativas apócrifas que desarrollan temáticas bíblicas, como ser 1 *Enoch* 6-11 se ajustan al siguiente esquema: 1- (Antecedentes) Cielo y Tierra han sido establecidos como dos reinos separados como resultado de acciones y/o combates entre los dioses anteriores (p.ej.: Titanomaquia en la *Teogonía* de Hesíodo; separación de ámbitos mediante una poderosa cuchilla en el mito de Ulikummi); 2- Trama de la rebelión y peligrosa aproximación a la tierra desobedeciendo la separación de espacios (Tifonomaquia en la *Teogonía* de Hesíodo, Kumarbi tramando contra Tešub y descendiendo a la tierra con terribles intenciones en el mito de Ulikummi); 3- Devastación producida por los engendros surgidos del contacto entre los ámbitos reunidos de modo impropio (Kumarbi fertiliza una piedra y surge un gigante rocoso que arrasa tanto la Tierra como el Cielo en el mito de Ulikummi); 4- Las fuerzas leales al Rey del Cielo montan un contraataque efectivo y los rebeldes sufren castigos diversos, que generalmente implican ligarlos a los espacios inferiores de la Tierra (Zeus y los suyos venciendo a los Titanes y condenándolos luego al Tártaro); a veces hay intercesión para que no sean destruidos todos los habitantes de la Tierra (Utnapishtim o su equivalente intercediendo ante los dioses para que detengan la destrucción provocada por Enlil en el mito mesopotámico); 5- Restauración del poder del Rey del Cielo (Marduk detenta el poder de Rey del Cielo con acuerdo de todos los demás dioses luego de vencer a Tiamat y a sus monstruos). Cf. Diez Macho, 1984; Güterbock, 1948, 123-34; Walcot, 1966; Hanson, 1977, 195-233.

atacada. Esta perfección inicial, patrón de lo que es justo y verdadero, era llamada por los egipcios *Maat*.

Una situación que se repite en los relatos analizados (y en otros, por ejemplo, *Isis y Ra*)²⁵⁷ y que da cuenta de la perfección inicial, consiste en que en ellos un dios creador se pasea por la tierra compartiendo el espacio con sus criaturas. Antes de tal convivencia, aunque para nuestros textos queda mayormente en el plano de una elipsis, hubo “una” cosmogonía. Sería difícil realizar demasiadas precisiones acerca de cuál de las múltiples cosmogonías²⁵⁸ es la que más se ajusta a las alusiones de los textos. De todos modos, debemos caracterizar algunos elementos centrales de la cosmogonía propiamente dicha (la Creación) e incluso referirnos a la condición anterior a la misma.

Cosmogonía y condición anterior a la Creación

Como pudimos ver, los relatos comienzan cuando ya había acontecido la Creación. Sin embargo, salvo en *El Sol Alado*, la cosmogonía es aludida, más no sea porque se designa como creadores o presentes en la creación a varios de los personajes de las historias. Esta creación ha sido expresada por los egipcios de diversos modos, casi siempre como una emergencia de entre las tinieblas húmedas.²⁵⁹ Lo primero en emerger puede ser una colina, un loto, una vaca antigua nadadora, unos dioses expectorados o engendrados mediante masturbación, un conjurar del corazón y la lengua, etc. El nombre del creador varía, el efecto es el mismo: aparecen las cosas, los demás dioses y también los hombres.²⁶⁰

Partamos de algunos acuerdos propiciados por los especialistas. El cuadro inicial podría pensarse de este modo: Antes del principio sería, paradójicamente, la nada; solo un dios en las aguas primordiales y la oscuridad que no envejece. Estrictamente, se trata de una instancia que deberíamos numerar 0 (cero), cuando nada había (el No-A de Assmann); sobre todo si en nuestra secuenciación de fases la Era Anterior (producida por la Creación) es 1 (uno).²⁶¹ Como puede suponerse, en nuestros relatos, la instancia 0 se encuentra mayormente elidida. Existe

²⁵⁷ Cf. *supra*, 87, n. 273.

²⁵⁸ Cf. *supra*, 34-5.

²⁵⁹ Germond considera que estas tinieblas húmedas pueden asociarse a las tierras pantanosas del Delta. Él considera que: “La relación de los egipcios con esta región semiacuática, la celebrada ‘tierra del papiro’, y la fauna que abundaba allí reflejaba cierta ambivalencia: misteriosa y con frecuencia peligrosa, esta era también la tierra de la fertilidad, la regeneración y la nutrición. En los mitos egipcios de la Creación, los pantanos eran la imagen del mismísimo origen del mundo, vestigios del Nun, las aguas primordiales ricas que contenían todas las formas de vida futuras, tanto buenas como malas.” Germond, 2001, 100.

²⁶⁰ La emergencia del creador del estado primigenio e indistinto es relatada de diversas formas en numerosas fuentes egipcias. Al principio hay uno solo, de él surgirá lo múltiple. En lo que respecta a este estudio, sirva de ejemplo la “aparentemente bastante antigua imagen de la emergencia que consiste en una enorme vaca que se alza de las aguas primordiales. En los textos de las Pirámides del Reino Antiguo, esta vaca es identificada como *Mehetweret*, o “la Gran Nadadora”, y luego también como *Ihet* o *Ahet*, y aparece en manifestaciones de diosas tales como *Hathor* y *Neith*. La vaca celestial es observable ya desde el fin de los tiempos prehistóricos, en la forma de una cabeza de una vaca adornada con estrellas; desde los Textos de los Sarcófagos en adelante, la vaca celestial también representa la madre del dios sol, *Ra*, de quien nace renovado cada día.” Homung, 1992, 41.

²⁶¹ Assmann define el No-A como los tiempos que preceden a la creación. Sería la condición del mundo anterior. Él encuentra una referencia al mismo en la recitación de los Textos de las Pirámides (*Pyr.* 1463). En ella se habla de cuando aún no había enojo, ni conflicto, ni confusión, ni el ojo de Horus se había puesto amarillo, ni los testículos de Seth habían perdido potencia. Cf. Assmann, 2001, 111-47.

un nivel en que se alude a ella, como tendremos oportunidad de observar más abajo. Aunque, la indistinción original puede parecer que no pertenece directamente al tema de la rebelión, existen conexiones notables. Definamos primero este extraño estado primigenio. Hornung dice:

Los egipcios solían describir el estado primigenio en términos negativos. Para ellos se trataba de la negación de todos los rasgos que distinguían el mundo, e incluso tenían una forma gramatical específica para indicar 'cuando... aún no existía' (...) [se negaba] cada forma de conflicto en este inerte estado indiferenciado.²⁶²

En otro texto suyo, también dice:

Para el egipcio el mundo procede del Uno porque el no-ser es Uno. Pero en su obra el creador no sólo diferencia su obra, sino también a sí mismo. Del Uno surge el dualismo de las "dos cosas", surge la diferenciación de los "millones" de formas de la creación. Dios ha separado, la creación es separación y sólo el ser humano vuelve a mezclarlo todo.²⁶³

La cosmogonía en sí sería el pasaje de este 0 (cero) o No-A de Assman, al 1 (1) de la Era Anterior. La rebelión (2), podría ser un intento especialmente funesto de "mezclarlo todo".

Por otro lado, existe una estrecha relación entre el creador, la primera generación de dioses y las aguas primordiales.²⁶⁴ En uno de los relatos analizados aparece mencionado el período antes de la Creación. Son referidas las indistinguibles fuerzas de la oscuridad primigenia (*kkw smsw*) y las aguas de la inundación primordial (*nwn*). Puntualmente, en *La vaca celestial*, Su Majestad pide que traigan a aquellos que estaban con él en ese período antes de la Creación:

... cuando me encontraba aún en el elemento primigenio,
el Nun.
Además, llamad también a mi dios, el Nun,
y decidle que traiga consigo su corte.

Y también:

Pero la Majestad de ese dios dijo a la Majestad de Nun:
"¡Mi cuerpo está somnoliento como en la época primigenia,
y ya no puedo alzarme contra el que me ataque!".

Por ahora, baste notar que estos reyes poseen su legitimidad y reinan sobre ese mundo pacífico en tanto creadores y constructores del Cosmos. Pero su reinado no es eterno. Estos dioses envejecen y sufren rebeliones. Para Hornung hay "un límite implacable que está impuesto a los dioses egipcios como fuerzas del ser. No son ni inmortales, ni omnipotentes".²⁶⁵

²⁶² Hornung, 1992, 40.

²⁶³ Hornung, 1999 [1971], 233.

²⁶⁴ Para Spalinger, en *La destrucción de la humanidad*, la relación de Ra y Nun está claramente indicada: "El compositor de la narrativa una vez más pone énfasis en la conexión entre Ra y Nun. El último es el dios más antiguo (*ntr-smsw*) del cual Ra surgió (*hpr.n.j jm.f*), y las otras deidades son los dioses ancestros (*ntrw tpyw-^c*)" Spalinger, 2000, 263. I. Shirun-Grumach, discute la pre-existencia del *Urgott Nun* en su *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*. Cf. Shirun-Grumach, (1993, 166.).

²⁶⁵ Hornung, 1999 [1971], 133.

Puede pensarse que las dos debilidades están relacionadas. Antes de explorar dicha cuestión, definiremos la perfección y el orden del principio encarnado en la *Maat*.

El orden y la justa medida

Maat es la figura que encarna, a veces en la forma de una diosa, pero sobre todo como patrón de medida de todo lo que es justo, la primera situación. Cualquier alteración implica una oscilación que, de modo extremo, podría llevar al límite desde el que no hay regreso posible sin pasar por la destrucción de la creación. Hornung define así las características de esta entidad crucial:

Dicho brevemente, es el orden y la justa medida, que está en la base del mundo, el estado de cosas deseable y perfecto, así como responde a las intenciones del dios creador. Este estado de cosas es perturbado una y otra vez y se necesita de un esfuerzo incansable para restituirlo en su pureza original. Por ello *Maat*, al igual que el dañado y siempre de nuevo sanado "ojo de Horus", encarna el muchas veces invocado "mundo feliz".²⁶⁶

En *La era anterior*, de una vez para siempre, se define la alineación perfecta de los ejes cósmicos (en términos egipcios, la *Maat*), que nosotros hemos explorado bajo nuestras categorías de *tiempo* y *espacio* en el apartado b.2 del primer capítulo.

Hemos visto cómo para las sociedades arcaicas todo lo que merecía atención para la eternidad se veía envuelto en uno o varios mitos que involucraban puntos estables u oscilaciones peligrosas de dichos ejes. La rebelión primigenia es un excelente ejemplo de una gran oscilación y de un posterior reacomodamiento. Respecto a esas oscilaciones que producen tensión al derivarse de los puntos estables, podemos sugerir que cada relato analizado, en su desarrollo, presenta, como mínimo en relación con el episodio de la rebelión, una tensión o conflicto que, tras cierta peligrosa indefinición, cede y deja lugar al restablecimiento de la *Maat*. En sus historias se puede esquematizar un doble juego entre lo que puede ser pensado como orden y lo que es caótico, en movimientos alternativos que se resuelven a favor del primero. Se hace entonces posible pensar el mito de la rebelión primigenia como un conjunto de elementos que tienden al orden y al caos en un sistema de opuestos maleables sujetos a una mediación.²⁶⁷ No es difícil suponer que, para ello, resulta

²⁶⁶ Hornung, 1999 [1971], 197.

²⁶⁷ En esto coincidimos parcialmente con las perspectivas de análisis del mito de Lévi-Strauss. Por mediación él entiende la posibilidad de lidiar con la contradicción de los pares de opuestos. Los mitos tendrían justamente la capacidad de señalar la contradicción y también aportar elementos que permitan una mediación entre los pares antitéticos. Sin embargo, en vez de concepciones abstractas, Lévi-Strauss prefiere ordenar pares opuestos identificables "automáticamente" por pertenecer al orden empírico (sus referencias son lo crudo y lo cocido, lo húmedo y lo seco, etc.) extrayéndolos de la temporalidad de la secuencia narrativa y descartando la historia o el "contenido" del mito. Nosotros pensamos que para especular acerca de la cosmovisión egipcia no podemos utilizar esos conceptos empíricamente verificables y debemos adoptar, en la medida de lo posible, su percepción de la realidad, que incluye por supuesto a los dioses y lo que ellos personifican como "real". Lo que puede ser rescatable de su análisis mitológico es el concepto de "mediación" entre pares de opuestos. Para Lévi-Strauss, el mito presenta las trasgresiones de las reglas establecidas de manera sagrada, en lo numinoso, para sortear las prohibiciones de manera especial. Estas trasgresiones se evidencian como peligrosas (pero atractivas) y deben ser reparadas ritualmente para favorecer la forma correcta. Por otro lado, también sería importante el carácter del mito en tanto expresa la mediación de la tensión producida por dos o más elementos conflictivos. El contrapunto no se resuelve del todo sino que hace hincapié en el poder de la trasgresión y

obviamente importante la resolución que aporta el desarrollo de la historia, el “contenido” de la trama. Balandier expresa así el nudo de este asunto. Podemos hacer nuestras sus palabras:

Lo que me importa [...] (del mito) es la lógica que actúa para dar al mundo una unidad, un orden, un sentido primordial; es captar cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante las cuales ellas actúan.²⁶⁸

En consonancia con el interés de Balandier en “el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden”, desarrollaremos ahora el escenario inicial en donde acontece la rebelión. De ese modo quedará enmarcada la gravedad de la primera oscilación de los ejes cósmicos. Alterados para siempre, el orden inicial no podrá ser restituido a su paz y pureza iniciales más que brevemente o en espacios puntuales.

Respecto a los ejes cósmicos egipcios notamos lo difícil que era hacer conmensurables nuestras categorías kantianas y las revelaciones “emotivamente” cargadas relacionadas con las dimensiones de su realidad.²⁶⁹ Sin embargo, pudimos relevar los acuerdos a los que adscriben los estudiosos que se enmarcan en el “nuevo” paradigma de interpretación de los mitos. Resumiendo, según Frankfort, Eliade y das Candeias Sales, entre otros, para indicar la presencia de un elemento crucial, se considera que el acto, objeto o ser existe desde el principio de los tiempos. Desde entonces, tal elemento pertenece al repertorio de formas ideales, capaces de participar en las múltiples actualizaciones de su ser inmutable. Podemos decir que todo lo que merece atención para la eternidad (puede ser un instante²⁷⁰) se verá envuelto en uno o varios mitos pasando a pertenecer a la esfera de lo sagrado en oposición a lo profano. Puntualmente, la aproximación hecha por Mircea Eliade al mito como “situacional” nos será de utilidad para expresar la definición de un modelo que, positivo o negativo, consigue su preeminencia por ser parte de la Era Anterior, donde el orden o cosmos nace como tal:

Desde cierto punto de vista, todo mito es “cosmogónico”, puesto que todo mito enuncia la aparición de una nueva “situación” cósmica o un acontecimiento primordial, convertidos así, por el simple hecho de su manifestación, en paradigmas para todo el transcurso del tiempo por venir.²⁷¹

Esta primera situación perteneciente a la fase inicial constituye el *background* o antecedente contra el que la rebelión imprime la primera disrupción. De hecho, extiende sus atributos

el enfrentamiento. Cf. Lévi-Strauss 1968 [1964]; Cf. Kirk, 2006 [1970]. La aplicación de la metodología del estructuralismo lingüístico al análisis de los mitos iniciada por Lévi-Strauss ha producido resultados ambiguos. En los análisis estructuralistas del mito a la se ha tendido a privilegiar los elementos aislados de un modo sincrónico de la relación diacrónica que establecen entre ellos a medida que se desarrolla la historia. Nosotros estamos intentando balancear ambos aspectos para encontrar una coherencia en el denominador común del contenido argumental de los relatos de la rebelión. Cf. Bilbao, Gras y Vermeren, 2009.

²⁶⁸ Balandier, 1993, 19.

²⁶⁹ Cf. *supra* II, b.2, 31-6.

²⁷⁰ Lamentablemente, no es este el lugar para explayarnos en la interesante teoría de los dioses instantáneos de Herman Usener. Baste decir que él distingue tanto lo singular que “confiere al estado en que nos hallamos, a la fuerza que nos sorprende, el valor y el poder de una divinidad (...) crea al Dios instantáneo” como la repetición que genera dioses específicos e individuales. Usener, 1948 [1896], 280. Cf. Jamme, 1999 [1991], 134-7.

²⁷¹ Eliade, 1972 [1964], 372.

“cosmogónicos”, en el sentido amplio consignado por Eliade, a las fases que le siguen. El mundo nunca puede ser más perfecto que en el comienzo, cuando aún el dios creador paseaba entre sus criaturas. Pero ya entonces la vicisitud acecha, la intervención del tiempo se manifiesta expresamente en el señalar de un año de reinado específico y el deseo de que la vida del monarca se prolongue eternamente, como sucede al comienzo de *El Sol Alado* (“Año 363 de su gobierno... pueda vivir para siempre”). A su vez, en *La destrucción de la humanidad* se hace patente cómo ha afectado el discurrir temporal a Su majestad (“pues Su Majestad se había vuelto viejo”).

Lo que no puede olvidarse es que esta entrada en el tiempo es lo que ha permitido que se desarrolle la creación, que lo concreto emerja de las indistintas aguas primigenias. Sin embargo, cuando comienzan los relatos propiamente dichos, ya ha pasado “un tiempo” y la creación primordial ha terminado.²⁷² ¿Cómo era el mundo en ese tiempo después de la creación y antes de la rebelión?

El mundo antes de la rebelión

Debe resaltarse que la acción transcurre en un momento extraordinario: cuando aún los dioses vivían en la tierra con los hombres y otros seres.²⁷³ En varios sentidos, lo que ello produce, es constatable en las mitologías del mundo. Por ejemplo, en la literatura grecolatina, Hesiodo y Virgilio aluden en sus obras a una etapa primitiva de la humanidad, una Edad de Oro, en la que los habitantes de la tierra gozaban de perpetua juventud y vivían en comunidad de bienes en medio de una naturaleza pródiga en frutos, con los que se alimentaban sin necesidad de trabajar. La paz y la concordia reinaban entre los hombres, que desconocían el robo, la violencia, la injusticia y la guerra.²⁷⁴ Similar parece ser el *sp tpy*²⁷⁵ de los egipcios: un mundo que no conoce el mal. Sin embargo, en otras mitologías en donde el mundo antes de la

²⁷² En el pBulaq, no. 17 se dice: “Salud a ti, Ra Señor de la Maat... Tú eres el único, el que ha hecho todas las cosas, el uno y Único que ha creado todas las criaturas, de cuyos ojos surgieron los hombres... que hizo las plantas para los hombres, que creó los peces del Nilo y los pájaros del aire, quien dio aliento de vida a aquello que aún está en el huevo...que proveyó de nutrición para los hombres, animales y pájaros, para los reptiles y los insectos, y para los ratones en sus nidos”. (Traducción de S. Sauneron y J. Yoyotte. Citado en Germond, 2001, 12.

²⁷³ Das Candeias Sales considera que la rebelión es el segundo episodio en la historia del mundo (el primero sería la creación) y que relatos como el de *La Vaca Celestial* y *Ra e Isis*, se hallan situados en ese período. Para das Candeias Sales *Ra e Isis* “sucedería” antes que *La Vaca Celestial*. Cf. Candeias Sales, 2007, 138 y ss. El relato de *Ra e Isis* cuenta que el rey paseaba con su comitiva más cercana cuando fue mordido por una serpiente. Magia icuica: la serpiente había sido creada con su propia saliva de viejo. Estaba envenenado de vejez. Sólo había que hacer que entregara su secreto poder a un sucesor que pudiera renovar el ciclo del día. Sutileza, precisión, oportunidad y calma son palabras que describen el modo en que Isis logra ponerse en la situación de ser la única que puede salvar al rey envenenado, a cambio del nombre verdadero llave para la sucesión exitosa de su propio hijo: Horus. De hecho, podría pensarse que es una versión en donde la conjura parte de alguien muy cercano, Isis: descendiente directa y capaz, en su rol de diosa de la magia, de preparar sola su traición para destronar a Ra y asegurar que su hijo fuera sucesor. Los dos manuscritos más importantes son el P. Turin 1993 = CGT 54052, y el P. Chester-Beatty XI r°. Traducciones y análisis en Borghouts, 1978, 51-55, n° 84; Koenig, 1994, 158-161; Coulon, 1999, 128.

²⁷⁴ La ausencia de guerra en relación con la presencia de Dios ha sido analizada para la tradición judeocristiana por Norbert Lohfink. Cf. Lohfink, 1990 [1983], 86 y ss.

²⁷⁵ Cf. *supra*, 34.

rebelión también es perfecto, el cielo y la tierra aparecen como ámbitos diferenciados de vivienda para dioses y hombres.

En completo acuerdo con los cánones de la mitología egipcia, los tres relatos que nos interesan evocan una era²⁷⁶ en la que el dios creador y/o sus descendientes aún no habían partido al cielo y reinaban en diversos ámbitos desde la tierra; un plano que incluía al cielo y al inframundo (si podían distinguirse, probablemente estaban deshabitados por entonces). En *La destrucción de la humanidad* el texto empieza:

Sucedió entonces que resplandeció Ra,
el dios que surgió por sí mismo,
después de haber sido investido con la dignidad real,
cuando los hombres y los dioses aún estaban unidos.

En *Los dioses reyes* se dice al comienzo que:

Shu era el rey perfecto del cielo, la tierra y el inframundo, del agua y de los vientos, de las aguas primordiales, de las montañas y del mar. Hacía todas las leyes desde el trono de su padre Ra-Haractes, justo de voz.

En *El Sol Alado* se sitúa el reinado del dios en un tiempo y espacio específicos. El texto dice:

Año 363 de su gobierno Ra-Haractes, rey del Alto y Bajo Egipto, pueda vivir para siempre. Su Majestad se encontraba en Nubia con su ejército innumerable.

Por otro lado, algunos espacios de la Tierra se hallaban delimitados y existían fronteras que, justamente, se asocian a los primeros eventos de la rebelión. Para *El Sol Alado* la escena de rebelión sucede cuando Ra está en Nubia, y para *La destrucción de la humanidad* se dice (línea 78) que los hombres huyeron de los territorios fértiles:

“¡Mirad, han huido al desierto,
pues sus corazones sienten terror de lo que pudiera
decirles!”

Veamos ahora las características de la rebelión que termina con la Era Anterior. A partir de la irrupción del caos inicuo, el mundo no volverá a conocer la paz de la primera época. Siempre que se logre restituir la pureza de los inicios se tendrá presente la posibilidad de su fin.

²⁷⁶ Suele ser la norma para Egipto que la mayoría de los relatos míticos conciernan a deidades y se desarrollen en el tiempo en que los dioses gobernaban la tierra o hacia el final de dicho período. Cf. Baines, 2006 [1996], 9. Según Hornung, las ideas que formulaban los egipcios respecto a esta Era Anterior incluían tiempos en el que la mayoría de los dioses siquiera existían, “*Estas nociones [las condiciones que preceden a la creación] proceden principalmente de textos de los períodos ptolemaico y romano, pero hay precedentes tan antiguos como los Textos de las Pirámides del Reino Antiguo.*” Hornung, 1992, 40.

2) La rebelión

En este apartado contrastaremos los graciosos actos cosmogónicos emprendidos por los primeros reyes con el desprecio de sus criaturas y súbditos. Tal desprecio tiene su máxima expresión en la rebelión. Luego de algunos episodios en donde el creador o sus descendientes viven sin problemas, el escenario del comienzo se ve conmocionado por primera vez por el mal. Grande es el desequilibrio generado cuando éste se manifiesta en la ingrata rebelión de sus criaturas. En vez del respeto debido infinitamente al creador del cosmos y a sus ayudantes, los rebeldes pagan al acreedor intentando destronarlo. La idea de una culpa absoluta se manifiesta en el contraste con los actos creadores que instituyeron automáticamente una deuda para con el benévolo dios. Por eso, podemos decir que en los términos y funciones asignados por la Narratología, el acto de la rebelión es una *fechoría*.

¿Rebelión sin causa?

La rebelión primigenia puede tomar muchas formas, pero lo importante es que nada volverá a ser como antes. El dios creador, se enfrenta a la imposibilidad de continuar con una autoridad que se basaba solamente en el respeto debido al padre de todo. Las primeras menciones a la rebelión en los relatos son muy breves y no se ven acompañadas por los verdaderos motivos que pudieron llevar a ella. La mención de la vejez,²⁷⁷ el único motivo vagamente esgrimido, no deja en claro el por qué debe seguirse de ello un complot o un ataque directo. ¿Acaso no se trata de un dios padre benévolo? Veamos lo que dicen los textos a la hora de señalar la rebelión. En *La destrucción de la humanidad* se dice que:

Entonces urdieron los hombres una conspiración contra Ra,
pues Su Majestad se había vuelto viejo.

En *Los dioses reyes* se dice:

Pero sucedió que los hijos de Apofis, los rebeldes que viven en el país árido del desierto,
vinieron por los caminos del Montículo del Azofaifo.

Y más adelante, en el mismo texto se dice:

Pese a que nadie podía resistir el poder de Shu y ningún dios era invocado por sus soldados
con tanta frecuencia, la rebelión alcanzó su palacio. El mal cayó sobre sus tierras. Los rebeldes
sembraron el desorden entre los habitantes de la casa de Shu.

En *El Sol Alado* se dice que:

Hubo, entonces, quienes se pusieron a conspirar (*w3w3*) contra su señor, y la región por eso
fue llamada Wawat hasta el día de hoy.

²⁷⁷ Al respecto, Hornung señala que "En el relato mítico del 'ardid de Isis' (...) el estado de debilidad causado por la edad del dios solar es descrito con falta de respeto y crudeza ramésida (...) igual que el Libro de la vaca celeste, el proceso de envejecimiento se consume en el momento indefinido del mito y puede servir como pretexto para explicar las imperfecciones del orden mundial actual". Hornung, 1999 [1971], 143.

Por otro lado hay que señalar que los dioses del comienzo no son seres inalcanzables, de hecho, comparten el espacio con quiénes se vuelven sus enemigos. La rebelión presenta un verdadero riesgo. Los ataques rebeldes tocan de cerca a los dioses. En *El Sol Alado*:

Los enemigos se lanzaron al agua y se transformaron en cocodrilos e hipopótamos. Y sucedió que cuando Ra-Haractes, en su barca navegaba sobre el agua, los cocodrilos y los hipopótamos llegaron y abrieron sus fauces contra él.

En *Los dioses reyes* el hurto del cetro de Geb interrumpe su viaje. Se trata de otro indicio de que la Edad de Oro llegó a su fin. El texto dice:

Pero no llegó a Heliopolis. Ciertos asiáticos, llamados Dagai, que viven de lo que los dioses abominan, se habían llevado su cetro.

En realidad, acerca de la rebelión desde la perspectiva de la realeza amenazada se percibe poco más. Es verdad que en *El Sol Alado* se señalan los numerosos focos rebeldes que estallan, pero esas y otras características dejan un silencio (salvo la posible conexión entre la vejez y la rebelión mencionada sólo en uno de los textos)²⁷⁸ que nos lleva a preguntarnos sobre el modo en que podría hacerse aflorar el acontecimiento oculto, la justificación ausente de los rebeldes.²⁷⁹ Esto llama aún más la atención si se tiene en cuenta que no sólo los textos analizados en el presente trabajo tratan la cuestión de la violencia injustificada contra el benévolo rey.

El ataque a la autoridad real

En el marco de lo que suele ser admitido como narrativa mítica egipcia el tema del ataque que amenaza la autoridad real ocupa, de hecho, un lugar privilegiado. Los dos principales protagonistas, la autoridad real y los agresores, varían: en ocasiones, como vimos, la autoridad

²⁷⁸ Cf. *supra*, a.3, 21-27. Sería necesario otro tipo de trabajo que involucre la comparación etnográfica para ponderar la idea de Cervelló acerca de un regicidio que afectaba a la realeza en su estadio "fetichista" y desaparecía cuando esta se volvía "compleja". Tenemos nuestras dudas acerca de tal "evolución" (que han sido claramente expresadas por Campagno en la crítica a la postura de Cervelló acerca del regicidio, cf. Campagno, 2000). Sin embargo, es verdad que la proyección de dicho pasaje (que podría ser una ruptura que no implique complejización ni graduales tanteos) al plano del mito podría tener anclaje justamente en la rebelión primigenia, pero aquí carecemos de las herramientas y el espacio para realizar las apreciaciones correspondientes.

²⁷⁹ Cf. Malamoud, 2007, 272 y ss. Charles Malamoud ha intentado observar la perspectiva no enunciada en los mitos de la India. En ellos también se manifiestan fuerzas injustificadas que son duramente reprimidas, pero sin construir un mito de la rebelión primigenia propiamente dicho. Malamoud se encuentra a la búsqueda de un relato acerca del origen del Estado, de la razón de la "fatalidad" (en el sentido de La Boetie), que explica el surgimiento de la servidumbre. Esto no es tan sencillo para el complejo *corpus* mítico de la India. Por eso termina diciendo que: "Si los textos esbozaran una respuesta, tendríamos necesariamente, bajo una forma u otra, un mito de origen, el relato de una caída, posiblemente, en todo caso, la relación con un acontecimiento generador de consecuencias." (2007, 272). Afortunadamente, para la mitología egipcia, poseemos tales textos; pero se vuelven mudos si queremos ir más lejos e intentar escuchar la causa de la caída, del "acontecimiento generador de consecuencias". Algunas observaciones de Malamoud apuntan a este problema. Dice: "El silencio que se abre en medio de estas palabras es de igual naturaleza que la ausencia de nombre y la ausencia de memoria que caracterizan la fatalidad: algo que sucedió pero que, una vez proyectadas sus consecuencias, luego de establecer que todo lo que entonces suceda será consecuencia de ese acontecimiento inicial, se evapora y no subsiste más que como un recuerdo abolido." *Ibidem*.

vulnerada es Ra, el dios creador, Shu su sucesor, u Osiris, el legítimo heredero. Los agresores pueden ser hombres, animales, demonios, monstruos y/o dioses, con preferencia del que suele ser el agavillador de todos los mencionados: Seth. El ataque en sí puede no pasar de una conspiración masiva detectada a tiempo, o puede tomar la forma de un envenenamiento, imposición de pesadas cargas, encierro, asesinato, desmembramiento y/o guerra abierta que afecta con diversos grados de éxito a la autoridad divina; desde el velado uso de magia inicua al abierto antagonismo de ejércitos enemigos que asaltan el palacio real, el amplio rango de los ataques tiene variable efecto. Las características de los adversarios en el cruce con el tipo de rebelión generan combinatorias que han sido atestiguadas en textos concretos: la rebelión puede oponer al dios creador y a sus criaturas humanas (*La vaca celestial*²⁸⁰), dioses y monstruos (*El libro de abatir a Apofis*²⁸¹), un dios anciano y su descendiente (*Ra e Isis*²⁸²), dioses hermanos (*La contienda entre Horus y Seth*²⁸³, *De Iside et Osiride* de Plutarco²⁸⁴), el dios creador con su séquito y Seth o Apofis con el suyo (*Los dioses reyes*²⁸⁵, *El Sol alado*²⁸⁶), y hasta –ameritaría un análisis aparte– “animales equipados de la misma manera que los hombres” (las ilustraciones egipcias y el relato persa inspirado en *La guerra entre gatos y ratones*²⁸⁷).

Las consecuencias de la rebelión en sí las exploraremos en los apartados siguientes. Sin embargo puede decirse que, por lo menos según lo que expresan los textos, los rebeldes no tienen “razón” alguna para rebelarse. En todo caso, simplemente, han dejado que sus corazones sean ganados por el mal. Hornung relaciona esto con la incapacidad de los dioses de determinar los acontecimientos según su voluntad. Los dioses, según él, no son omnipotentes. Dice:

Como el límite del ser permanece insuperable para los dioses egipcios (...) [n]o hay una necesidad de una justificación de Dios contra la injusticia y el mal en el mundo. El mal es un elemento del no-ser, y por ello más antiguo que los dioses y contenido en el mundo desde el principio. No puede hacerse responsable de ello a los dioses, sino que precisamente ellos son las fuerzas que luchan contra el mal y lo expulsan constantemente de nuevo del ser.²⁸⁸

²⁸⁰ Cf. *supra*, 45-56.

²⁸¹ Manuscrito: Faulkner, 1933; traducciones: Roeder, 1923, 98-115; Wilson ha traducido parte del *Libro para conocer los modos existencia de Ra y para abatir a Apofis*. Wilson, 1950, 6-7.

²⁸² Los dos papiros con copias de Isis y Ra, pTurin 1993 y pChester Beatty XI, constituyen colecciones mágicas, y el texto tal como está preservado es un conjuro mágico. También tres *ostraca* presentan partes del texto. Gardiner, 1931, 116-18.

²⁸³ Manuscrito: p.Chester Beatty I (BM 10681). Texto: Gardiner, 1931, 8-26; 1932, 37-60. Traducciones: Lefebvre, 1949, 178-203; Wente, 1972, 108-126; Lichtheim, 1976, 214-223. En español: Campagno, 2004, 37-63, con bibliografía; López, 2005, 161-181.

²⁸⁴ Algunos temas, como la muerte de Osiris, son rara vez tratados directamente en los textos: materiales sumamente sagrados, y especialmente negativos, pueden haber estado sujetos a restricciones que sólo permitían un trato indirecto de ellos. Los textos conocidos que tratan el tema son tardíos: Plutarco, por ejemplo. Cf. Gwyn Griffiths, 1970, 75-151.

²⁸⁵ Cf. *supra*, 56-63.

²⁸⁶ Cf. *supra*, 63-74.

²⁸⁷ Brunner-Traut señala en su reconstrucción del relato egipcio que estaría ilustrado en diversos *ostraca*: “(...) un ejército de ratones asalta un Palacio de gatos (...) el comandante del ejército semeja en su actitud y en sus gestos al faraón.” Brunner-Traut, 2005 [1963], 88, quien reconstruye el cuento refiriéndose a *La epopeya animal* de Obeid Zakani, un poeta persa del siglo XIV. Notas en Brunner-Traut, 2005 [1963], 315.

²⁸⁸ Hornung, 1992 [1971], 197.

El pensamiento de Hornung ejemplifica la postura de los egiptólogos ante la cuestión: los rebeldes tienen toda la culpa porque se asocian al caos. Los creadores lograron dominarlo una vez al principio y establecieron un orden pacífico que fue vulnerado. El restablecimiento del orden necesitará de nuevas iniciativas, que ciertamente podríamos caracterizar como menos pacíficas.

3) La respuesta violenta

Veamos ahora el contrapunto suscitado por la rebelión. Los textos abundan en descripciones que hacen alarde de la capacidad de respuesta, sobre todo violenta, por parte de la realeza amenazada. Ésta se defiende muy bien si tenemos en cuenta que la rebelión se trama en secreto y el rey posee poca o ninguna experiencia para tratar ese tipo de arrebatos.

Defensa contra la rebelión

Las fuentes resaltan que la respuesta violenta es una *defensa* (es cierto que el rey y los suyos consideran un ataque preventivo como la mejor defensa). Teniendo en cuenta las observaciones que hicimos en el apartado anterior respecto a la cuestión de la culpa, podemos agregar las palabras de Deguy para conectar tal cuestión con el tema de la legítima defensa. Dice:

Una potencia, y aún más la Gran Potencia, no puede más que proyectar-*rechazar* la culpa infinita hacia, sobre, *el otro*. Explícitamente y sin descanso, es todo lo que saben decir y hacer: "rechazar la responsabilidad" del mal sobre el otro. Y el derecho en su totalidad se hunde en su pseudo-fondo que, lejos de ser su origen, es la contradicción de su imposible auto-fundación: la "legítima defensa".²⁸⁹

Por otro lado, en *Los dioses reyes* desde el principio se habían preparado medidas defensivas, *a priori*, menos agresivas. El texto dice:

El palacio se remontaba a la época de Ra. Él también había creado grandes murallas que protegían los territorios.

Otra forma de defensa que se destaca es observable en cómo la realeza atacada responde con gran celeridad a la rebelión. También sabe hacer uso de reuniones secretas, espejando (con más éxito) las maniobras secretas del complot rebelde. Podría decirse que ya estaba lista para la contingencia. Apoyada por los suyos, una elite unida por fuertes lazos de parentesco y lealtad al dios atacado, la respuesta violenta se prepara y se ejecuta con rapidez.²⁹⁰ El texto de *La destrucción de la humanidad* dice:

Su Majestad habló a su séquito:
 '¡Llamad sin tardar a mi ojo,
 y a Shu y Tefnut, a Geb y Nut,
 junto con los padres y madres que estaban conmigo

²⁸⁹ Deguy, 2007, 161

²⁹⁰ Acerca de la capacidad de los dioses del polo soberano de reaccionar contra los rebeldes apropiándose de sus estrategias (secreto, velocidad y violencia guerrera), desde una perspectiva filosófica y mitológica, cf. Deleuze y Guattari, 1994 [1980], 360 y ss.

Y justo después, en el mismo texto, Ra exige que la reunión que planeará qué hacer con los rebeldes se lleve a cabo en secreto. El texto dice:

Pero id a buscarlos en secreto para que los hombres no
los vean
y no huyan sus corazones.

A su vez, como puede deducirse del llamado de Ra, existe una cohesión basada en el parentesco que se manifiesta en torno al rey en apuros. Al parecer, la presencia de su grupo cercano convierte la respuesta violenta en una decisión compartida. El rey pide consejo antes de actuar, algo habitual en la narrativa egipcia.²⁹¹ En *La destrucción de la humanidad*, Ra busca la aprobación del grupo de parientes suyos que acudió raudo al llamado. El texto dice:

Decidme qué haríais vosotros contra esto,
pues en verdad busco (consejo).
¡No quiero matarlos hasta que no haya oído
lo que tengáis que decir sobre esto!

En *El sol alado*, Ra fue advertido acerca de aquellos que conspiraban contra él. Afortunadamente, se encontraban en el rango de visión de su compañero de barca, Horus Behedeti. Éste, ansioso por acabar con los rebeldes, sólo necesitaba la venia de su padre:

La Majestad de Ra-Haractes dijo (entonces): 'Hágase tu voluntad, Horus Behedeti, hijo de Ra, tú, exaltado, salido de mí: ¡Abate inmediatamente ante ti al enemigo!

¿Qué elementos entran en juego cuando esta perspectiva *defensiva* se legitima en el grupo de parentesco cercano al monarca en peligro? En primer lugar, hablar de defensa implica la existencia –real o potencial– de algún tipo de conflicto bélico. Huelga decir que el término mismo de *rebelión*²⁹² remite a tal cuestión: se espera la guerra, la vuelta a ella. Pero, en esta situación, técnicamente, nunca hubo guerra. A nosotros nos interesa que tal conflicto primordial producirá efectos que cambiarán para siempre la forma de ser de esta sociedad, volviéndola irremisiblemente escindida. El hincapié en la defensa, pues, pone de relieve, quizá en forma más cristalina que cualquier otro, el modo en que una forma de autoridad surgida de la creación inicial obtiene los medios para, en un futuro cercano, convertirse en un poder coercitivo e incontrolado. Apoyada en la victoria de su propio poderío bélico (basado en la cohesión de su grupo de parentesco cercano), esa autoridad se volvería contra la sociedad rebelde (sin causa) para someterla a su arbitrio (justificado).

²⁹¹ Donadoni, 1988, 230, n.10. Para Cervelló, que extrapola de los datos etnográficos de sociedades africanas para comprender mejor la cosmovisión egipcia: "Ésta es la teoría: el poder del rey divino africano no es arbitrario, sino que está "consensuado" con un cuerpo social que se lo otorga pero no le da rienda suelta, que lo necesita pero teme sus últimas consecuencias." Cervelló, 1996, 198.

²⁹² *Rebelarse*: (Del lat. *Rebellāre*.) Levantarse, faltando a la obediencia debida. || Retirarse o extrañarse de la amistad o correspondencia que se tenía. || fig. Oponer resistencia. *Rebelde*: (Del lat. *Rebellis*, de *re*, contra, y *bellum*, guerra.) Que se rebela o subleva, faltando a la obediencia debida. || Indócil, desobediente, opuesto con tenacidad. || fig. Dícese del corazón o de la voluntad que no se rinde a los obsequios, y de las pasiones que no ceden a la razón. Estas definiciones provienen de la decimonovena edición (1970) del diccionario de la Real Academia Española.

Aniquilación de los rebeldes

En el mito, los justos tienen más fuerza. Surge de la elite en torno al rey agredido una potencia que supera en violencia la amenaza rebelde. El abatir de los rebeldes es expresado hasta el hartazgo como un aniquilar efectivo que impulsa y lleva a cabo el séquito del monarca. Sirvan como muestra los siguientes ejemplos. En *La vaca celestial*:

Entonces, ellos (los dioses) dijeron a Su Majestad:

"¡Deja que salga tu ojo (diosa), para que ella destruya por ti a aquellos malvados que se han conjurado contra ti!"

(...)

Más tarde, esa diosa regresó,
después de haber matado a (una parte de) los hombres en el desierto.

A partir de la respuesta coercitiva del anciano dios sol, es posible sugerir que las prácticas estatales tomaron la delantera: el ojo, aquel que observaba, tomó una forma más apropiada para castigar, una forma sedienta de sangre; o el mismo rey con su *uraeus*; o sino algunos de sus feroces y bien armados compañeros. En *El sol alado*:

Y él (=Horus) lanzó su dardo contra ellos; los abatió; hizo en ellos una gran carnicería. Trajo 142 enemigos frente a la barca [de Ra]. Los cortó con su cuchillo y dio sus entrañas a sus compañeros y sus trozos (de carne) a cada dios y diosa que se encontraba en la barca de Ra, junto a la ribera de Hebenu. (...) Los divisó (...) los abordó, pues, con sus compañeros equipados con todas las armas de guerra e hizo en ellos una gran carnicería. Trajo 381 enemigos y los degolló delante de la barca de Ra.

Y también se dice:

El dios divisó, entonces, a los enemigos: de ellos, unos estaban flotando sobre el (agua del) lago, y los otros tendidos sobre las colinas. Horus Behedeti se transformó, entonces, en un león de rostro humano: estaba coronado con la triple corona, y su brazo era como pedernal. Se lanzó en su persecución y trajo 142 cautivos. Matólos con sus garras; arrancóles los riñones; (derramó) su sangre sobre el banco de arena seca y, mientras se encontraba en las alturas, preparó de ellos una comida para sus compañeros.

Y también:

Horus Behedeti estaba detrás de ellos en la barca de Ra, el venablo y las cuerdas (en las) manos con sus compañeros: equipados estaban del arpón y de la cuerda; los arponeros listos para enfrentarlos. Los divisó, entonces, hacia él SE de Tebas (*w3st*) cubriendo una extensión de dos iteru (*itrw*) en todo. Y dijo a Thot: "esos enemigos, Horus los va a hacer un montón (*ddb*) de cadáveres". Y Thot respondió: "el-montón-de-Ra se llamará esta colina a partir de hoy". Entonces Horus Behedeti hizo en ellos una gran carnicería.

En *Los dioses reyes*:

Entonces le contaron todo lo que había acontecido desde que la majestad de Ra había arribado a Yat-Nebes, los combates del rey Atum en ese lugar, la valentía de Shu en su nomo,

las victorias del *uraeus*, los actos excelentes de la majestad de Shu cuando aplastaba a los enemigos, colocada la serpiente sobre su frente.

Y también se dice:

Cuando vuestro padre Shu apareció sobre el trono de su padre Atum, castigó a todos los que habían osado rebelarse contra su padre Atum, al masacrar a los hijos de Apofis, hizo que los enemigos de su padre Ra disminuyan.

Dentro de cada texto aparece el mismo tipo de respuesta a la rebelión: la violencia, pero recordemos que esta fue primero "inventada" por los rebeldes. Respecto al tema crucial de la representación de la violencia tendremos más para decir en un balance al final de la secuencia.

Lo que aparecía indicado de diversas maneras en los textos de la capacidad creadora de los reyes vuelve a aparecer cuando se vence a los rebeldes. Entonces también hay una recreación. En *Los dioses reyes* se dice:

El aire fue renovado, las tierras saneadas. Para los dioses y los mortales que siguen a Atum, él llevó agua a las aldeas, fundó los nomos, erigió las murallas de Egipto, construyó templos en el Sur y en el Norte.

Lo que sobreviene luego de la dominación del caos primigenio es un orden, en este caso, el nuevo orden. La emergencia de la violencia ha marcado los límites del viejo orden. De hecho, en el próximo apartado abordaremos la cuestión del nuevo orden en cuanto éste comprende la división de ámbitos de dioses y de hombres. El cielo pasará a ser morada de los primeros y la tierra quedará para los segundos. Luego de la rebelión y su represión hay un efecto: la escisión del mundo y la partida del dios atacado.

4) La escisión del mundo y la partida del dios

La mitología del Antiguo Egipto es clara en un aspecto: en los primeros tiempos los dioses y los hombres convivían en un mismo espacio. Remanente de ello será que, en contraste con otras mitologías, en el contacto entre el cielo y la tierra radica la posibilidad de recobrar la pureza perdida. Hemos observado que para ciertas tradiciones comunes al Cercano Oriente Antiguo, la primera rebelión consiste en precisamente la conexión impropia de ciertos agentes celestes y terrestres que provocan el nacimiento de monstruos y desórdenes en la Tierra y en el Cielo.²⁹³ La mezcla de ámbitos es básicamente impura. En cambio, para el antiguo Egipto es la rebelión primigenia la que lleva a que se separe el cielo de la tierra y se aleje el dios sol. Desde entonces, el espacio escindido implica cierta tensión. En todo caso, una rebelión (no la primigenia) podría amenazar la separación y ahora sí amenazar con unir lo que debe estar con esfuerzo separado. Al respecto, Hornung dice: "*La amenaza de la disolución total encuentra también expresión en la ansiedad egipcia de que el cielo puede desplomarse sobre la tierra. Si el espacio llegara a colapsar de tal manera, efectuaría un regreso al estado original en el que todo era uno (...) El libro de la Vaca Celestial describe en detalle el tremendo esfuerzo que involucra mantener los soportes del cielo*".²⁹⁴

²⁹³ Cf. *supra*, n. 256.

²⁹⁴ Hornung, 1992, 46-7.

La escisión del mundo es un momento crucial donde el itinerario que va de la cosmogonía a la cratogonía entra en sus últimas fases, las nuevas formas que emergen con el acaparar de la violencia en un polo ganan en irreversibilidad. Pese a que la amenaza de la destrucción será a partir de entonces cíclica, los medios para conjurarla se asociarán al correcto gobierno. Sólo falta la última fase (la del sucesor) y la cristalización del mundo que los antiguos egipcios consideraban "normal" será completa. En *The Mind of Egypt*, Assmann dice:

Sólo con la separación de cielo y tierra y el alejamiento del dios Sol en el cielo se opuso la serpiente Apofis al curso del sol, adquiriendo el mundo su estructura dualista, o sea ambivalente que caracteriza la dramática imagen del mundo de los egipcios. La "Creación" se tornó así "gobierno", obra de mantenimiento para conservar el curso del sol. En el mundo escindido, las energías cosmogónicas ya no se manifiestan de manera puramente positiva, dispensadora de vida. Para conservar la vida, deben combatir el caos.²⁹⁵

En los relatos hay alusiones más o menos directas a la partida del dios y en uno, *aparece* con detalle la separación del ámbito humano del divino. Es que en *El libro de la vaca celestial*, las imágenes, el ícono principal de la misma vaca dice más que las palabras.²⁹⁶ Pero también en el texto se expresa la separación y la partida. Dice:

Después dijo la Majestad de Nun:

"¡Shu, hijo mío,
cuida de tu padre y protégelo!
Y tú, Nut, hija mía,
Súbele a tu espalda!"...

Nut se transformó en una vaca,
y la Majestad de Ra se sentó en su lomo...

La rebelión existe como una fuerza de escisión. A partir de entonces, la situación es otra: la presencia total de los dioses en la tierra ha llegado a su fin. Una alusión indirecta pero clara en *Los dioses reyes* es la siguiente:

Entonces, luego de setenta y cinco días, Geb se dirigió al lugar del Delta donde Shu había volado al cielo.

Una serie de menciones menos claras, pero ricas en su especificación de los diversos ámbitos aparece en *El Sol Alado*. El texto dice:

Y Ra-Haractes navegó en su barca y abordó el Asiento de Horus (*wts-hr = Edfu*). Y Thot dijo: "El (dios) de abigarrado-plumaje-que-sale-del-horizonte', hasta el día de hoy. Ra Harakhte dijo (entonces) a Thot: "Harás este disco-alado en todos los santuarios en los que me he reposado, en los santuarios de los dioses del Alto Egipto y en los santuarios del Bajo Egipto: ¡qué esté próspero en el cielo, en la tierra y en el mundo inferior, pues ha abatido el conciliábulo de los malvados en su camino!". Y Thot erigió esta imagen en todas partes y en todo lugar en el que están (ahora), y en el cual están todos los dioses y (todas) las diosas, hasta el día de hoy.

²⁹⁵ Assmann, 2005 [1996], 186.

²⁹⁶ Cf. *supra*, 45.

La separación de los dioses del ámbito de los hombres obviamente implica que la relación con ellos cambia. Respecto a estas cuestiones, Assmann dice que, a partir de entonces, *"toda posible presencia de los dioses en la tierra tiene la estructura de la representación."* Esto, lo relaciona claramente con lo que expresan los mitos y en particular la temática de la rebelión primigenia. Dice a continuación en el mismo texto: *"Si se atiende uno al testimonio de los mitos, los antiguos egipcios se sabían ya habitantes de un mundo comparativamente desencantado. (...) Tras la rebelión de las criaturas humanas, la teocracia identitaria de los mitos es sustituida por la forma histórica, representativa, del gobierno."*²⁹⁷

Es simple: después de la rebelión primigenia se separan los ámbitos de dioses y de hombres. Los dioses se distancian de lo humano y se vuelven más inaccesibles. El tratamiento de la realeza divina en la tierra es indicio de esto. Cervelló opina que: *"Así, por muchos aspectos de su vida, el rey está "separado" de los demás hombres, y esta 'separación' denota su divinidad."*²⁹⁸ En una línea de pensamiento similar, si acordamos con Cervelló acerca de ciertos paralelos entre los motivos cosmogónicos de los antiguos egipcios y los negroafricanos actuales, se pueden realizar otras extrapolaciones interesantes. Cervelló dice:

[L]os antiguos egipcios comparten con los negroafricanos actuales sus principales motivos cosmogónicos, desde la creación por el pensamiento y la palabra hasta el huevo primordial y la creación por «expansión», los «cuatro elementos», las parejas de gemelos primordiales, las mismas Ogdóada y Enéada y el motivo mítico de la separación del cielo y la tierra. Tal vez, sin embargo, la noción compartida más característica, por extendida y determinante, sea la de la dualidad o dialéctica de los opuestos complementarios, el orden y el caos cósmicos²⁹⁹.

Entre los paralelos posibles entre los motivos míticos egipcios y negroafricanos, toca la cuestión de la partida del dios. Dice Luc de Heusch a propósito del soberano de los mosi, que en el proceso de "celestización" de la realeza propio de toda monarquía divina africana *"el rey, que ha estado ligado a la tierra, es (...) asociado al sol"*.³⁰⁰

Por otro lado, para Hornung, la pérdida de la inocencia paradisíaca de los comienzos, implica que sólo podrá accederse nuevamente al mundo de los dioses en la muerte, después de todo, *"la vida de los seres humanos (en su mundo) es, a partir de entonces, moldeada por la guerra y la violencia."*³⁰¹

Para cerrar esta fase citaremos *in extenso* otra reflexión clave de Cervelló. En ella confluyen nociones de la historia en el mito, del mito en la psique y del mito en el tiempo y espacio originales, en las vertientes que analizamos en el capítulo dedicado al estado de la cuestión. Para Cervelló la escisión del mundo:

hace pensar en la preexistencia de un mito pan-africano de estructuración de la sociedad según los dos entes naturales cosmogónicos por excelencia: el cielo y la tierra. De nuevo estamos ante la dialéctica de los opuestos, tan propia del pensamiento africano: lo perfecto es

²⁹⁷ Assmann, 2005 [1996], 238-9.

²⁹⁸ Cervelló, 1996, 113.

²⁹⁹ Cervelló, 1996, 79-80.

³⁰⁰ Heusch, 1990, 19. El primer rey "complejo", según la designación de Cervelló, llegó al país mosi huyendo de la muerte ritual que le estaba reservada en su lugar de origen tras un período de reinado de siete años. Cf. Cervello, 1996, 198, n. 78.

³⁰¹ Hornung, 1982 [1971], 48.

fruto de la confrontación de dos extremos complementarios, de una dualidad. La potencia cósmica asociada al poder político tiende hacia el cielo: quienes dependen de ella hacia la tierra. Cuando los procesos históricos pueden reconducirse a esta estructura mítica previa, se procede a ello. De este modo, estos procesos se explican por estructuras mentales profundamente arraigadas en las conciencias de los hombres, y quedan incorporados al "tiempo mítico" de forma que no supongan un evento histórico, una novedad, una ruptura, un término *post quem*.³⁰²

Las tendencias contrapuestas a las que se refiere Cervelló han encontrado cada una su ámbito. Debemos preguntarnos entonces: ¿De qué modo la nueva potencia cósmica —asociada al cielo— logrará perpetuar su poder? La respuesta se relaciona con la práctica de la sucesión. Podemos avanzar que, en más de un sentido, el faraón se encuentra prefigurado como el personaje en el que confluirá lo celeste y lo terrestre, el dios y el hombre; será la síntesis de los mundos separados. Sin embargo, como apunta Cervelló: "La potencia del poder político tiende hacia el cielo". Veamos ahora cómo entonces se continúa su presencia en una Tierra a la que puede hacerle falta el rey del principio.

5) El sucesor

Vencidos los rebeldes, separados los ámbitos, aparece un dilema: la sucesión del viejo dios. El primer gobernante se retira, ¿quedará el mundo de los hombres sin gobierno efectivo o se prolongará la monopolización de la violencia mediante el posicionamiento de un nuevo tipo de gobernante? Assmann responde sucintamente a esta pregunta en esta cita suya (que además sirve para recapitular lo dicho hasta ahora):

En otros tiempos convivían dioses y hombres en un mundo común. Pero luego se produjo una sublevación de los hombres contra el gobierno del dios creador y solar. A punto estuvo éste de castigarles exterminándoles por completo. Pero encontró otra solución. Encorvó el cielo sobre y bajo la tierra y se retiró a él con los demás dioses. [Acto seguido] Ra puso en la tierra a su hijo, el dios del aire Shu, como sucesor suyo.³⁰³

El dios rey ancestro constituye el cimiento sobre el que se funda la continuidad del gobierno. Finalmente, el dios vulnerado decide abandonar el mundo de los hombres y designa un descendiente que ocupa su lugar principal tras su retirada al cielo. Se trata de una cuestión que se resuelve en el ámbito del parentesco: Ra y Shu abdican a favor de sus hijos (también se menciona a Thot como representante nocturno del sol, visir en su ausencia). En los textos, la cuestión de la sucesión se encuentra claramente indicada para *La destrucción de la humanidad* en el papel de Shu. Para Assmann, Ra había encontrado la solución:

Como personificación del Estado, Shu tenía la misión de mantener levantado el cielo sobre la tierra y, de ese modo, la lejanía de los dioses, pero también la conexión entre dioses y hombres. (...) Él es el modelo para cada rey, que igual que él, imitándole, es puesto por el dios solar como representante suyo. El Estado supone la lejanía divina —y la compensa—. Dicho más enérgicamente: si los dioses estuvieran presentes, no habría Estado. Pero, como los

³⁰² Cervelló, 1996, 167.

³⁰³ Assmann, 2005 [1996], 238.

dioses están lejos, debe haber una institución que mantenga el contacto con el mundo de los dioses bajo las condiciones que impone la lejanía.³⁰⁴

Para *Los dioses reyes* disponemos de varios ejemplos de sucesión que extraemos directamente del relato:

La majestad de Geb apareció coronada sobre el trono de su padre Shu, y todos los habitantes de las residencias reales besaron la tierra bajo sus pies.

Así queda instalado el escenario del comienzo para todo lo que acontece después. Este final de la secuencia es también un principio, determinante de las formas en que las prácticas de parentesco articulaban en la *élite* la cuestión crucial de su reproducción como ente gobernante. En 1958, H.W. Fairman escribía:

La evidencia [...] sugiere que la realeza del rey reinante residía en su predecesor. En otras palabras, su oficio real derivaba de y era inherente a sus ancestros, y su aspiración al trono se basaba en el establecimiento y preservación del vínculo directo con los ancestros.³⁰⁵

El hecho de que la violencia, en tanto rebelión sea, en nuestros textos, ajena a la cuestión de la sucesión³⁰⁶ es expresado por Hollis en una comparación con otras mitologías donde la teomaquia (combate entre dioses) es habitual. Para Hollis, en Egipto:

[N]o habría necesidad de una teomaquia para desplazar a las generaciones divinas anteriores, aunque existe una secuencia de generaciones, tal como demuestra la naos de Ismailia: Ra es sucedido por Shu a quien sucede Geb. Numerosas fuentes también muestran que las generaciones más tempranas fueron sucedidas por las posteriores, especialmente el Canon Real de Turin de la Dinastía XIX.³⁰⁷

Pese a que la lógica estatal se presenta en situaciones límite de la secuencia narrativa, y comporta la resolución drástica de la crisis a favor del Estado, la lógica de parentesco seguirá apareciendo como crucial para la estructuración de los episodios finales. Gwyn Griffiths, alejándose un momento de las perspectivas evemerizantes que caracterizan sus puntos de vista, dice respecto a la práctica de sucesión en el mito de Horus y Seth:

Esta leyenda presenta bajo una valiosa luz a la sociedad que la produjo. Claramente, era una sociedad donde la sucesión patrilineal prevalecía, y donde el derecho del hijo mayor era dominante.³⁰⁸

³⁰⁴ Assmann, 2005 [1996], 238-9.

³⁰⁵ Fairman, 1958, 99.

³⁰⁶ Eso no quita que uno de los relatos míticos egipcios de mayor riqueza (*La contienda de Horus y Seth* contenida en el pChester Beatty I) trate el tema, justamente a partir de la amenaza que sufre la norma esperada de sucesión real. Cf. Campagno, 2004.

³⁰⁷ Hollis, 1998, 70. Acerca del Canon real de Turin, T.A.H. Wilkinson considera que: "Erigidos en un contexto cultural, los anales fueron diseñados para promover una visión ideal de la realeza. En consecuencia, los eventos registrados son los que enfatizan las funciones propias del rey, en relación con los dioses y con la preservación del orden creado." Wilkinson, 2000, 64.

³⁰⁸ Gwyn Griffiths, 1960, 146.

Es cierto que en el relato de *El sol alado* no aparece explícitamente el sucesor, aunque el papel que juega Horus destructor de rebeldes se encuentra resaltado y lo convierte en preferido del rey. En el cruce con otras fuentes podemos deducir ambos motivos. El reinado de Ra no continúa en la tierra. Tampoco se produce en este texto la designación concreta de un sucesor, sin embargo el protagonismo de Horus Behedeti y el rol que juega Horus hijo de Isis, como ya insinuamos, los proyecta como posibles candidatos.

La situación es obviamente comparable a la que luego constituye la norma de sucesión de los gobiernos faraónicos. Assmann considera los relatos de *La vaca celestial* y de *Los dioses reyes* como piezas clave para mostrar la "sucesión del oficio real."³⁰⁹ Para él, una lectura posible del modelo cosmogónico heliopolitano, "que ejerció una influencia irreductible en la religión egipcia a lo largo de los milenios de su historia"³¹⁰, es la siguiente:

Atum gobernaba como el primer rey sobre el cosmos que surgió de él mismo. Como consecuencia de los eventos relatados en el mito de la vaca celestial, Shu le sucedió en el trono. Luego de Shu, Geb reinó; este cambio en el trono es el núcleo de un largo relato mítico preservado en un monumento del período tardío. Geb y Nut tuvieron cinco hijos, con Horus el niño de la pareja divina de Osiris e Isis, que ya se encontraban unidos en el vientre de su madre. Luego de Geb, Osiris gobernó primero, pero fue asesinado por Seth. El oficio real recayó en Horus, pero sólo como una promesa acompañada de una tarea: él estaba obligado a luchar por él, venciendo a Seth y vengando la muerte de su padre. Esta lectura "cratogónica" de la lista es la propiamente mitológica: podemos observar como cada cambio en el trono se vuelve un punto de cristalización de un discurso mítico independiente de forma similar a la manera en que el discurso teológico acompaña la lectura cosmogónica. En contraste perfecto con la cosmogonía, sin embargo, el énfasis está puesto en el final de la lista.³¹¹

Hemos recorrido, marcando los hitos que corresponden a la estructura del mito de la rebelión primigenia ("un discurso mítico independiente"), todo el arco que va desde la cosmogonía a la cratogonía. Si hay un proceso histórico que puede reconducirse a la estructura mítica de dicho itinerario en general y en particular al episodio de la rebelión primigenia, este es el del surgimiento del Estado. En la clave de la narrativa mítica puede observarse que la cratogonía es precedida por un conflicto que marca una ruptura en la paz anterior. En la respuesta a ella (una violenta, como vimos), aparece la novedad: un grupo obtiene la victoria y legitima la violencia que a partir de entonces monopoliza. Aunque es verdad que se constatan en el ámbito de las representaciones del mundo de los egipcios formas recurrentes de emergencia rebelde y de supresión del caos, la primera vez tiene particular importancia como modelo y planteo fundacional del conflicto.

En el mito de la rebelión primigenia, especialmente en su final cratogónico, puede detectarse un discurso que justifica al Estado. El mito no puede explicar el por qué del Mal, de esa rebelión. Sin embargo, el Estado es la única forma de que haya civilización, de que los débiles no sean oprimidos por los fuertes una vez surgió la corrupción. No es difícil encontrar tales expresiones en las fuentes. Assmann retoma estas reflexiones considerando que remiten al:

³⁰⁹ Assmann, 2001, 121.

³¹⁰ Assmann, 2001, 120.

³¹¹ Assmann, 2001, 121.

hecho de que el tiempo en el que el dios sol gobernaba sobre los dioses y la humanidad en su conjuntos, ambos grupos habitando la tierra, había terminado, y que con la retirada de los dioses al cielo, el mundo necesitaba la realeza como segunda mejor opción para vencer en el forcejeo contra la atracción gravitatoria de la alienación del significado.³¹²

Esto ha implicado constatar la aparición y, a la postre, dominancia, de ciertas prácticas violentas por sobre otras preexistentes, como por ejemplo las de parentesco. Sin embargo, como hemos visto en este último apartado, las prácticas del parentesco han permitido articular mediante la sucesión de padre a hijo la forma en que se continúa el nuevo orden. De todos modos, dada la preeminencia de las representaciones de la violencia en el mito, es hora de que hagamos un balance acerca de las mismas.

Balance: Las representaciones de la violencia

Ya considerados los diversos elementos de nuestro tema y ordenados en las partes de la historia, sólo resta formular algunas definiciones acerca de la sustancia que los cohesiona: la violencia. Comenzaremos entonces esta última parte del análisis del mito dando una definición amplia de lo que es la violencia para la rebelión primigenia. Para ello recurriremos al concepto de *guerra ideal* de –al decir de Lenin– “uno de los filósofos de la guerra más notables”: Karl Von Clausewitz. Sus definiciones de la guerra en un sentido absoluto o *teórico*, son particularmente apropiadas para precisar la forma en que la violencia es representada en el mito.

La violencia, la guerra ideal y la proyección del Estado al plano del mito

Difícilmente pueda negarse que la violencia posea un papel crucial en el mito. En sentido amplio, toma la forma de una guerra iniciada por los rebeldes que, casi de un modo inmediato, se vuelve contra ellos. Podría pensarse que dicho sentido se haya sugerido ya en la etimología del término *rebelión*.³¹³ Vale aclarar que no nos referimos aquí a una guerra *real* sino a una abstracta, *ideal*. Debemos entonces proveer una definición de lo que puede ser ese tipo de guerra. Clausewitz considera que “*La guerra es (...) un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario.*”³¹⁴ Respecto a cómo se hace para que el acto de fuerza venza la fuerza opuesta por el adversario, Clausewitz dice algo que definitivamente es constatable en la forma en que la violencia se haya representada en los relatos:

³¹² Assmann, 2001, 6.

³¹³ Cf. *supra*, n. 292.

³¹⁴ Clausewitz, 1984, 38. Este primer acercamiento no llama demasiado la atención y es definitivamente de orden general. Puede aplicarse a un conflicto de ínfima escala, como puede ser un *duelo*. Raymond Aron explica esta definición de la guerra ideal o absoluta así: “*Si hacemos abstracción del origen y el fin de la lucha no queda más que el choque de las voluntades, que quieren imponerse mutuamente su ley mediante la violencia.*” Aron, 1987 [1976], 117. Podemos comparar lo dicho con otra definición que da Clausewitz para la guerra real. Él dice que “*la guerra, en el mundo real, no es un acto extremo que libera su tensión en una sola descarga; (...) es, por así decirlo, una pulsación regular de violencia, de mayor o menor vehemencia, y que, en consecuencia, libera las tensiones y agota las fuerzas en una forma más o menos rápida (...) pero siempre tiene duración suficiente como para ejercer, durante su curso, una influencia sobre ese objetivo, de modo que su dirección puede cambiar en uno u otro sentido.*” Clausewitz, 1984, 57-8.

Como el uso máximo de la fuerza física no excluye en modo alguno la cooperación de la inteligencia, el que usa esta fuerza con crueldad, sin retroceder ante el derramamiento de sangre por grande que sea, obtiene una ventaja sobre el adversario, siempre que éste no haga lo mismo.³¹⁵

Es la realeza la que *usando esta fuerza con crueldad*, obtiene una ventaja sobre el adversario. Su decisión soberana es parte de una respuesta única; los rebeldes no tienen, a su vez, oportunidad de replicar. Toda iniciativa, a partir del momento en que el monarca reacciona, es patrimonio de la realeza ofendida. Pareciera que el enfrentamiento no establece la posibilidad de *rounds* consecutivos en donde la estrategia de combate puede variar. Múltiples son los ejemplos en los que la realeza no retrocede ante el abundante derramamiento de sangre (y, si lo hace, es por propia volición: a último momento, cuando la exterminación completa va a llevarse a cabo, teniendo en cuenta la crueldad de su agente y utilizando la inteligencia para medirlo). Es que la violencia también es la expresión de un poder con razón furioso, que justamente se muestra poderoso reduciendo el blanco de su enojo a la impotencia. Hay una cuestión de suma cero: los contendientes pueden mostrarse ambos violentos, pero el más poderoso es el que avasalla con su violencia al otro. En el mito pareciera que cualquiera haya sido la magnitud de la violencia desplegada por los rebeldes, en un instante, su potencia deja de ser legible. La respuesta del rey emplea una fórmula que reduce a nada la fuerza rebelde y aumenta al máximo la capacidad de coerción de los suyos. Esta fórmula ofrece como resultado una situación que, salvando las distancias, puede pensarse con los términos que utiliza Max Weber para definir el *Estado*.³¹⁶ No es este el lugar para profundizar en las características específicas del Estado faraónico en contraste con el tipo de Estado al que podía estar refiriéndose Weber al acuñar su definición. Sí podemos intentar considerar los procedimientos teórico-metodológicos por él sugeridos. Principalmente los relacionados con distinguir los esfuerzos de una realeza divina por concretar y mantener la monopolización de la violencia legítima contra quienes se oponen con bríos a su autoridad. A la hora de dar cuenta del advenimiento *ideal* de lo que nosotros llamamos Estado en el ámbito de representaciones del mundo, ello es crucial. Nos interesa sugerir que el análisis de las representaciones de la violencia puede develar, como dice Campagno, "*que la aparición del Estado fue el corolario de un proceso esencialmente conflictivo, donde unos grupos logran imponer su voluntad a otros por medio de la fuerza*".³¹⁷

La violencia como fuerza activa posee la capacidad de obligar al adversario a la ley del vencedor, que, avasallado, pierde la posibilidad de ejercer su propia voluntad. Por ende, la violencia permite, potencialmente, conformar una nueva "situación".³¹⁸ Por supuesto, el modo en el que finalmente sirve al rey para vencer a sus enemigos responde a la estrecha relación del tema del mito con ciertas prácticas que son propias del Egipto histórico, a saber: la violencia ejercida por el Estado contra aquellos que impugnan su control monopólico, particularmente a través de rebeliones contra el faraón.³¹⁹ No es extraño que, teniendo en

³¹⁵ Clausewitz, 1984, 38.

³¹⁶ Max Weber señala que "*por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente*". Weber, 1992 [1922], 43-44.

³¹⁷ Campagno, 2002, 40.

³¹⁸ Campagno y Lewkowicz, 1998, 31 y ss.

³¹⁹ Joyce Tyldesley ha dedicado un capítulo titulado "*Regicide: the ultimate rebellion*" en su libro *Judgement of the Pharaoh* a los ataques sufridos por faraones históricos. Los dos "casos" en los que

cuenta el ámbito de representación de las fuentes, el grupo victorioso sea el que sostiene la causa del rey.

La realeza y las repetidas representaciones de la violencia

Ahora bien, no debemos olvidar que la forma en que la violencia aparece retratada en el mito es *ideal* y, por tal razón, le corresponde una definición de guerra abstracta. Las situaciones relacionadas con el empleo de la violencia en el plano real se hayan sujetas a otras variables. Sin embargo, lejos de quedar excluidos algunos de sus aspectos más terribles (como por ejemplo la posibilidad de un aniquilamiento total, la carnicería y el agotamiento), estos son enfatizados y se manifiestan repetidamente.

En el espacio abstracto conformado por el ámbito de representaciones del mundo, la realeza tiende a su perfección, al logro de su voluntad. Hemos determinado que en la historia, al final (fases 4 y 5), se genera lo que en el plano del mito se corresponde a las dinámicas asociables al Estado. El resultado es entonces la instauración irreversible de un gobierno fuerte, capaz de asegurar la sucesión tras la partida al cielo del anterior rey. Por eso, en la abstracción, todo queda supeditado a la certeza en el triunfo: el fin es el Estado, justificado en una historia de su origen donde la culpa es de los que a la postre son los dominados. La violencia es el medio del que se hace un uso perfecto. El mito de la rebelión primigenia es una clara demostración de las estrategias que utiliza el Estado para fundar y mantener su dominación. De por sí, su capacidad de escribir la historia es atributo de estatalidad. Nos preguntamos entonces: ¿Qué factores de la conformación primigenia del Estado son privilegiados en la historia?

Debería llamar la atención que las fuentes expresen repetidamente las formas en las que se destruye a los rebeldes, tal como observamos en los pasajes que corresponderían a la fase 3 de nuestra secuencia. La repetición en torno a la cuestión de la violencia así expresada puede referir a la norma de redundancia que opera en el nivel del mito. Gilbert Durand, en su libro *Mitos y sociedades*, señala que:

Fue Levi Strauss quien advirtió que la redundancia es la cualidad esencial de todo mito y por lo tanto, es en ella donde debe buscarse una de las claves de la interpretación mitológica. El discurso mítico (*sermo mythicus*) no es un discurso demostrativo del tipo silogístico o hipotético deductivo; pero al ser una descripción que muestra el encadenamiento o vínculo de ciertos hechos, procede por acumulación obsesiva de "paquetes" de "enjambres" o de "constelaciones de imágenes" que imprimen su validez por la fuerza de su lugar de enunciación.³²⁰

En los tres relatos se observa repetidamente, de manera "*obsesiva*", que sólo con la violencia eficaz cabe hacer frente al caos que producen los rebeldes. Como dice Assmann, se trata de una "*agresividad cosmológica y antropológicamente fundada de la monarquía*

profundiza corresponden a Amenemhat I y a Ramses III e involucran el asesinato de un faraón ya anciano. Cf. Tyldesley, 2000, 89-101. Por otro lado, se ha pensado (como vimos en II a.3) que la violencia contra el rey en el mito puede ser proyección de una violencia bien real que sufría la realeza fetiche, de un modo que correspondería al Egipto prehistórico plenamente inserto en un contexto africano (donde en ocasiones las prácticas de regicidio han sido atestiguadas). No es este el lugar para continuar dicha línea de pensamiento.

³²⁰ Durand, 2003, 163.

faraónica, su 'aspecto de Sekhmet', (...) en un mundo de imágenes de las que nada se ahorra en cuanto a actividad violenta."³²¹

Es verdad que la violencia es empleada tanto por las fuerzas del caos, representadas por rebeldes de distinta cepa, como por los legítimos gobernantes divinos y sus allegados. Por tal razón, tanto la fase 2, donde emerge el conflicto, como la 3, donde éste se resuelve en la victoria del rey, pueden ser consideradas en un aspecto que las define dentro de un universo que deviene violento. Veamos algunos ejemplos que se suman a los expuestos en las fases consignadas. En *Los dioses reyes* se dice:

Se lanzaron sobre Egipto cuando caía la noche. Conquistaban solo para destruir. Todo lugar que saqueaban sobre el agua y sobre tierra quedaba arrasado. Todos los habitantes abandonaban sus hogares a causa de ellos. Esos rebeldes venían de las montañas de Oriente invadiendo los caminos de Yat-Nebes.

En *La destrucción de la humanidad* se dice:

Pero cuando la tierra se iluminó de nuevo por la mañana
temprano
salieron los hombres con sus arcos...
Y dispararon sus flechas sobre los enemigos.
Pero entonces dijo la Majestad del dios:
¡Dejad el mal detrás de vosotros, derramadores de sangre,
que la matanza esté lejos de vuestro ánimo!

En *El sol Alado* se dice:

En cuanto a los arponeros que estaban en las Islas-del-centro, (el dios) hizo por medio de ellos una gran carnicería (de los enemigos) y fueron traídos 106 cautivos. En cuanto a los arponeros del Oeste fueron traídos 106 cautivos. Y del lado de los arponeros del Este, en medio de los cuales estaba Horus Behedeti, (el dios) los degolló (=a los enemigos) delante de Ra en las Ciudades-del-centro.

Aunque permanecen ocultas las razones profundas del conflicto inicial que hace emerger la violencia, el resultado, en cambio, es claro: en manos de los partidarios del rey, ésta destruye a los rebeldes e inicia una nueva forma de ejercer la autoridad. En manos de los rebeldes o de aquellos que no tienen autorización expresa de llevarla hasta sus últimas consecuencias, es inicua. Es que el uso de la violencia por parte de los gobernantes tiene el objetivo de restablecer el orden y solamente se recurre a ella en respuesta a los atentados contra sus divinas personas. Assmann, como vimos, considera que también otros textos, de los que resalta las *Instrucciones para Merikare*,³²² tratan la cuestión de la rebelión de los hombres en

³²¹ Assmann, 2005 [1996], 186.

³²² Para Baines, la sección final de la *Instrucción de Merikare* se centra en la alabanza del dios creador y alude al tiempo cuando el creador casi destruye a "sus hijos" y puede relacionarse con *La destrucción de la humanidad*. Cf. Baines, 2006 [1996], 14. El fragmento de la *Instrucción de Merikare* que nos atañe: "Bien provistos están los hombres, el rebaño del dios. / Por ellos creó el cielo y la tierra, / contuvo el impetu de las aguas / y creo el aire para que sus narices alentaran. / Imágenes tuyas son ellas, originadas en su cuerpo. / Por amor a ellos asciende en el cielo, / para ellos creo las plantas y los animales, / las aves y los peces, y así tuvieran para comer. / (Pero) ellos pensaron en rebelarse, / por lo que mató a sus enemigos y empleó la violencia contra sus hijos. / Por amor a ellos permite que haya luz, /

contraposición con el mundo bien ordenado y cuidado, prístino. El caos puede surgir a través de la violencia que escapa temporalmente el monopolio del dios rey. Assmann dice:

El caos es un peligro que amenaza al hombre desde dentro. (...) el caos viene del corazón humano. Al caos se opone la prohibición del creador. El dios solar no puede impedir que su prohibición sea violada. Pero puede castigar y castigará esa violación. Él mata por amor a la vida. (...) Éste es el dios al que el rey representa en la tierra.³²³

A diferencia del caos del principio de los tiempos, la inquina del corazón humano que lleva a conspirar contra el creador, es presentado como un caos maligno, sin razón. Por eso es reprimido, porque se vuelve contra el padre con el que tiene una deuda infinita. El dios revierte esta violencia irracional y está dispuesto a matar. Como ya señalamos en la Introducción, Brunner-Traut considera que: "*Contra lo incontenible, lo indisciplinado, lo que actúa por su instinto caprichoso –así lo reconocen al final los dioses–, sólo hay una solución: una decisión soberana y la violencia.*"³²⁴

Rupturas y decisiones en torno a la violencia: una situación límite

El tema crucial de la rebelión identifica rebeldes y represores en los actos de violencia. La decisión caprichosa de la rebelión trae aparejada la respuesta en simultáneo: "*una decisión soberana y la violencia*", como dice Brunner-Traut. Es que el momento de la rebelión y la decisión de reprimirla es una ruptura, no prefigurada por el pacífico mundo anterior. Al no tener razón de ser, la rebelión plantea el comienzo de una situación límite. Es un proceso de ruptura que permite que exista, tras la decisión de desplegar todo el potencial violento, una nueva forma de ser del cosmos; por eso nosotros preferimos llamar al umbral entre situaciones *situación límite*. También porque toda la rebelión es una decisión única, que despierta casi en simultáneo una respuesta que se adapta al cambio de la serie y puede utilizar las armas del secreto y la violencia mejor que los iniciadores rebeldes. De hecho, la respuesta funciona como un eco que no tarda en llegar. Justamente, no hay diálogo posible en la simetría amplificada de la realza: sólo el disparador de la violencia y su respuesta más violenta.

En busca de herramientas teóricas que den cuenta de este acto aislado, que surge súbitamente y sin conexión con el curso previo de los acontecimientos, recurrimos al filósofo Friedrich Nietzsche, que en la *Genealogía de la moral* (II, 17), caracterizaba así a las fuerzas de disrupción que pueden encarnar tanto los rebeldes como los represores de la rebelión:

Llegan como el destino, sin causa, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos (...) en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen, un engranaje soberano dotado de vida (...) en ellos reina aquel terrible egoísmo del artista de mirada de bronce que de antemano se sabe justificado en su obra, por toda la eternidad, lo mismo que una madre por su hijo.

para verlos pasa volando (por el cielo). / Para su protección se erigió un santuario; / cuando lloran, él les oye. / Les creó gobernantes 'en el huevo' / y comandantes para fortalecer las espaldas del débil. / Les creó el arma de la magia / para defenderse de los golpes de la vida. / velando por ellos noche y día. / Se dio muerte a los 'corazones retorcidos' entre ellos, / lo hizo como un hombre golpea a su hijo en defensa de su hermano. / El dios sabe cada nombre." Citado en Assmann, 2005 [1996], 242-43.

³²³ Assmann, 2005 [1996], 244-46.

³²⁴ Brunner-Traut 2005 [1963], 120.

No es en ellos, lo adivinamos, donde germinó la mala conciencia –pero sin ellos esta horrible planta no habría crecido, no existiría si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, una ingente cantidad de libertad fue arrojada del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, coaccionada a la fuerza a pasar al estado latente.

A propósito de los que llegan inevitablemente, como el destino, sin causa ni razón, y tienen parte en la rebelión que todo lo cambia, Nietzsche introduce el concepto de corte, de ruptura, de salto en la historia. Esa idea maestra, retomada por Foucault³²⁵ entre otros, ha servido para presentar una alternativa al evolucionismo imperante en las ciencias sociales. Nietzsche dice:

Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre la mala conciencia se cuenta, en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, –que el ‘Estado’ más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado la palabra “Estado”: ya se entiende a quién me refiero.³²⁶

El único desacuerdo que tenemos con las sentencias del filósofo consiste en que, en el plano del mito, constatamos que sí hubo lucha. Es verdad que, por ser abstracta, importan más esos “*puros actos de violencia*” que en nuestra situación son respuesta. Por otro lado, la rebelión quedó retratada como injusta porque aún no existía esa “inevitable fatalidad” o “tiranía”. Ya lo dijimos varias veces: desde la perspectiva enunciada en los relatos, la rebelión no tiene sentido. Ni siquiera es una respuesta al intento de fundar un Estado mediante un acto violento. Es al revés: el acto violento que enfrenta la ingratitud de los rebeldes funda el Estado como respuesta.

Por último, traeremos a colación un cruce interesante con nuestros temas en un planteo de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Justamente, ellos retoman a Nietzsche (según ellos, el autor del “gran libro de etnología moderna”) para referirse a “*los que llegan como el destino sin causa ni razón*” y a la ruptura que producen. Ellos vienen de citar el siguiente pasaje de *La genealogía de la moral* (que enlaza justo con el que citamos más arriba), en referencia a los que irrumpen y hacen el “Estado” definidos como:

...una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, colocan sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez infinitamente superior en número, pero todavía informe.³²⁷

³²⁵ Cf. Foucault, 1992 [1971], 7-31.

³²⁶ Nietzsche, (II, 17), 2008 [1972], 110-11.

³²⁷ Citado en Deleuze y Guattari, 1973 [1972], 198. Tras esta última cita de Nietzsche [1887, (II 17)], Deleuze y Guattari se refirieron, probablemente sin pensar puntualmente en nuestras fuentes, a un material que incluiría los relatos abordados si consideramos al Antiguo Egipto en su contexto africano. Ellos dicen: “*Incluso los más viejos mitos africanos nos hablan de esos hombres rubios. Son los fundadores del Estado.*” *Ibidem*. Lamentablemente, a continuación sus reflexiones toman otro camino. Acerca de situar al Antiguo Egipto en su contexto africano, cf. *in extenso* Cervelló, 1996.

De esta cita y las anteriores nosotros rescatamos la ambivalencia: si cruzamos las imágenes que aporta Nietzsche con lo que venimos analizando a propósito de los relatos míticos de la rebelión primigenia, esa horda posee características tanto de los rebeldes como de los agentes que los someten.³²⁸

Paradójicamente, el planteo que habla de una paz original proviene de coordenadas estatales y sugiere que se vuelva a ella desencadenando una guerra de aniquilación. De una sola manera, a través de la misma violencia que acabó con esa primera (supuesta) instancia pacífica. Queda pendiente la respuesta a la pregunta de qué llevó a ese nuevo tipo de guerra.

Pudimos observar que para volver a la paz tuvo que haber una guerra total, una que resaltó las diferencias: a partir de entonces mansedumbre sería igual a servidumbre. Los nuevos reyes captaron toda la violencia desperdigada y la pusieron bajo el control del Uno. El monopolio de la violencia legitimado del modo que vimos es el que produce y reproduce el Estado. Observamos que el ámbito de las representaciones del mundo de los antiguos egipcios es uno donde esto quedó retratado de modo patente. Podemos asegurar que no existió una rebelión primigenia *real*, pero la represión *ideal* referida en el mito fue durante mucho tiempo una guía de conducta para el Estado faraónico.

³²⁸ Cf. *supra*, IV (3), 91-5.

V

Conclusiones y perspectivas

"Sin duda los paganos sabían juntar y leer estas letras míticas mejor que nosotros los cristianos, que echamos a esos jeroglíficos que están a la vista de todos una mirada distraída"

Sir Thomas Browne
Religio Medici, 1642

El análisis del capítulo anterior nos ha permitido definir la rebelión primigenia como una situación límite, un desacuerdo original con la autoridad benévola creadora, una ruptura que produce otra ruptura. Por algo, apenas sugerido, un día, no muy lejano al principio de los tiempos, el creador enfrenta la ingratitud de sus criaturas y debe tomar una decisión soberana para no caer.

Hemos logrado distinguir, respecto a la cuestión de la crucial violencia original, una primera fase de rebelión y una segunda fase de respuesta que a la postre determina la *cratogonía* y el mantenimiento del gobierno repitiendo el acto de aniquilar a los rebeldes. La primera violencia es injustificada y causa, luego de la resolución del conflicto, la separación del mundo de los dioses del de los hombres. La segunda violencia lleva en su práctica el cimiento que permite la instauración de una realeza hereditaria, definida por su monopolización de la violencia. Podría sugerirse que las violencias –la de la rebelión primero y la de la represión después– otorgan las condiciones necesarias y suficientes para que se produzca el equivalente al "surgimiento del Estado" en el plano del mito.

Por lo pronto, podemos concluir que la rebelión, así como está planteada en el mito egipcio, es un punto de no retorno donde la *idea* de Estado se hace posible, una situación límite que obliga a la autoridad a transformarse o, de lo contrario, a disolverse. El caos maligno y sin razón amenaza con la vuelta a lo indistinto, al caos primigenio. Porque a pesar de que el caos del principio no sea negativo, sino fértil, lleno de posibilidades, abre la posibilidad también a la inexistencia del dios y los dioses, la inexistencia de un cosmos, de un orden (nos referimos a la fase que en el anterior capítulo distinguimos antes de la 1, o sea la 0). Sin embargo, lo que asegura la continuidad del cosmos está asociado con la emergencia de un novedoso acaparar

de violencia, de una práctica que se vuelve dominante cuando lleva más allá del límite las posibilidades de la anterior situación. El movimiento, en forma de rebelión (fase 2), que lleva a una situación completamente diferente a la de la Era Anterior (fase 1) llega a su cénit en la fase 3. Los actos posteriores (las fases 4 y 5) solamente mantienen su irreversibilidad.

Para terminar, daremos una lista de las condiciones que, imposibles en la "realidad" histórica, se manifiestan en el mito de la rebelión primigenia como una serie de atributos que permiten identificarlo. Esta lista complementa la secuencia que establecimos en el capítulo anterior y aporta algunas precisiones acerca de las formas de representar la violencia en el mito que nos compete. De nuestro análisis emergen tres puntos:

1. La rebelión primigenia es un acto totalmente aislado; que surge súbitamente, sin conexión con el curso previo de los acontecimientos;
2. Tanto la rebelión como la respuesta a ella consiste en una decisión única (o en varias decisiones simultáneas) que lleva a una situación límite signada por la violencia;
3. Los cambios que produce su resolución son definitivos y la consiguiente situación política es determinante de una representación de la violencia como justamente monopolizada por la realeza agredida.³²⁹

A partir de este esquema, comprendemos el rol que juega en ciertos relatos míticos la representación de la violencia. El mito de la rebelión primigenia retrata la violencia asociándola a la creación y al mantenimiento del gobierno estatal en la memoria cultural de los propios egipcios.³³⁰

Por otro lado, la capacidad de cambio abrupto producida por la violencia, la relación entre los actos que la manifiestan en forma "pura" y la posibilidad de salto situacional son conceptos riquísimos que deben ser abordados en el marco de un trabajo más amplio acerca de las representaciones de la violencia en los relatos míticos y otros ámbitos acordes. Tal trabajo debe incluir la ponderación de herramientas analíticas surgidas del cruce de la historia y la antropología, abriendo el espectro para incluir la extrapolación de conceptos surgidos de la observación etnográfica de sociedades sin Estado en los análisis de fuentes mitológicas.³³¹ En conexión con ello, presentaremos una perspectiva que justamente surge de la utilización de herramientas teóricas provenientes de la historia y de la antropología.

Lógicas de organización social y su proyección al plano del mito: Parentesco y Estado.

Han quedado sin desarrollar algunas cuestiones del orden de la especulación teórica acerca de la posibilidad de que ciertas prácticas de organización social estructuren el mito de la rebelión primigenia. ¿Es posible suponer que la pugna entre lógicas actúa como *esquema*

³²⁹ Nos hemos inspirado en un esquema similar que realiza Clausewitz para referir cuáles serían los atributos de una guerra *abstracta* o teórica. Por supuesto su utilización es muy distinta a la nuestra: luego de dar su esquema, explica punto por punto por qué tales atributos no poseen un asiento "real". Cf. Clausewitz, 1984, 43 y ss.

³³⁰ Assmann considera que para ciertas tradiciones y puntos de ruptura de una civilización, ésta engendra discursos que iluminan los términos de referencia dentro de los cuales dicha sociedad viene operando. La *memoria cultural* se construiría a partir de narrativas retrospectivas que nos dan acceso a la semántica de una civilización o época. Cf. Assmann, 1996, 6 y ss.

³³¹ Existen algunos precedentes en esta tarea apenas comenzada. Cf. Malamoud, 2007; Campagno, 2004; Gallego, 2009.

estructurador de los relatos que estudiamos en particular y de la visión del mundo en general de los antiguos egipcios? Dado que el argumento central de los relatos gira en torno de una rebelión sufrida por una autoridad pacífica, que entonces responde con una violencia avasalladora, resulta lícito que en futuros trabajos nos concentremos en las prácticas violentas que son referidas en las narraciones para intentar establecer cómo funciona la visión del mundo divino y qué lugar ocupan allí en relación con las lógicas del parentesco y del Estado. El mito de la rebelión primigenia podría estar expresando el conflicto entre ambas lógicas, y, a la postre, el prevalecer de la dominancia de la práctica estatal. Podemos expresar la línea principal a seguir para analizar dichas cuestiones utilizando las palabras de Campagno. Él considera que:

Del mismo modo que sucede históricamente, la lógica estatal no parece instalarse en el centro de la escena como consecuencia de la maduración paulatina de las prácticas comunales, como propone la malhadada metáfora del evolucionismo. Por lo contrario, ante las organizaciones sociales basadas en el parentesco, la lógica estatal introduce un régimen de una índole nueva, que se sostiene en la existencia del monopolio legítimo de la coerción. En efecto, el advenimiento de lo estatal no puede sino constituir una ruptura en un mundo organizado en torno de la práctica del parentesco. Y, en este punto, no parece haber gran diferencia si esa ruptura sucede en el mundo de los humanos o en el mundo de los propios dioses.³³²

Separemos, de todos modos. Si señalamos dos lógicas dominantes en pugna, observemos sus movimientos opuestos y la resolución en el plano de las representaciones que analizamos. La historia la escriben los vencedores, claro, pero hay rastros de la visión de los vencidos. ¿Sería posible encontrar las características de la dominancia parental en textos provenientes de coordenadas sumamente estatales?

Aunque es poco lo que se dice, en el esquema que comparten los relatos analizados, el parentesco encuentra un lugar de preponderancia en tanto los dioses protagonistas se hallan vinculados por lazos de tal tipo. En tal sentido, podría suponerse que la expresión de los vínculos cruciales mediante el parentesco en el ámbito del mito guarda relación con su importancia en la sociedad que elaboró los relatos míticos. Por lo pronto, hemos establecido la importancia del parentesco en la organización del grupo de dioses liderados por la autoridad vulnerada. Las condiciones sociales de las situaciones históricas específicas en las que fueron elaborados los relatos, el Reino Nuevo y los períodos posteriores, no son ajenas a la estructuración dada por las tramas de parentesco tanto en el nivel de la elite, que vinculamos directamente con su proyección en la literatura mítica al mundo de los dioses, como en las comunidades campesinas subordinadas. Cada grupo así proyectado –en un principio– sostiene sus propios lazos. Hacia el interior de las comunidades de los dioses leales –idealmente– rige como principio de articulación social la práctica del parentesco, puede suponerse otro tanto para los rebeldes, pero los textos no abundan en tal sentido.³³³ Sin embargo, puede tenerse en cuenta que el carácter de la lógica de parentesco establece un límite para la estructuración de una desigualdad social fuerte: lo que podría caracterizarse como diferencias de prestigio y no de poder. De hecho, dentro de las comunidades, la lógica del parentesco, en tanto práctica con

³³² Campagno, 2004, 137.

³³³ Sí sucede por ejemplo que Seth lanza gritos terribles, rugidos de protesta que pueden tener que ver con su relación "parental" con los rebeldes (que por cierto son de "su" color rojo) cuando en el relato de *El sol alado* se degüella a los suyos.

pretensiones de dar su sentido a otras prácticas, inhibe el monopolio de la violencia y las relaciones de subordinación permanente.³³⁴

Ahora bien, es de crucial relevancia para sociedades estatales antiguas como la egipcia, tener en cuenta que la lógica del parentesco se encuentra globalmente subordinada a otra lógica de organización social, que corresponde a la propia práctica estatal, la cual obedece a lineamientos distintos. ¿No es llamativo, entonces, que la lógica estatal de la sociedad egipcia encuentre justamente su nacimiento de modo dramático en estos relatos que echan la culpa a unos ingratos rebeldes de la obligada monopolización de la violencia por parte de la élite de dioses? Es que para estos textos, la importancia de los principios parental y estatal no parece limitarse al hecho de que las divinidades atacadas aparezcan allí como parientes de otros dioses o ejerciendo prácticas de tipo estatal. En efecto, es posible conjeturar aquí que, si el parentesco y el Estado proporcionaban las lógicas que organizaban la sociedad egipcia, esos principios pueden haber ocupado una posición significativa en la propia estructuración de los relatos centrados en la rebelión primigenia.

Pero por ahora, nos contentamos con afirmar que existe un mito de la rebelión primigenia para el Antiguo Egipto, el cual ha resultado ser tanto una *cosmogonía* como una *cratogonía*: ni más ni menos que el nacimiento del cosmos estatal. Ha quedado retratada, en el ámbito de las representaciones del mundo de los antiguos egipcios, la utilización extrema de la violencia en la ruptura en un orden primordial. Eso nos dice mucho acerca de la percepción egipcia del gobierno y su surgimiento, en el marco de una situación límite. Queda resaltada la victoria sobre los rebeldes y la sucesión dinástica como resolución privilegiada de la crisis cósmica. El dios sol rey se eleva así a un nuevo horizonte: el del Estado.

³³⁴ Cf. Campagno, 2006. Cf. también Clastres, 1981 [1976].

VI. Bibliografía

- ABENSOUR, A. (comp.) *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, Del Sol, 2007.
- ADLER, A. Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Moundang du Tchad. En : AAVV, *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Payot, 1978, pp. 25-40.
- ALLEN, J. P. *Genesis in Egypt : The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. YES 2 New Haven, 1988.
- ALLIOT, A. *Le culte d' Horus d Edfou au temps de Ptolomées*. En: *Bibliothèque d' étude de l' Institut français d' Archéologie orientale du Caire*, tome 20, Le Caire, 1954.
- ARON, R. *Pensar la Guerra, Clausewitz*, Buenos Aires, Instituto de Publicaciones Navales, 1987 [1976].
- ASSMANN, J. Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung, *Orientalistische Literaturzeitung* 69, 1974, pp.117-126.
- ASSMANN, J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, 1977, pp. 7-43.
- ASSMANN, J. *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Wiesbaden, 1984.
- ASSMANN, J. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1995.
- ASSMANN, J. *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001.
- ASSMANN, J. *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, Abada Editores, 2005 [1996].
- ASSMANN, J. *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2005 [2001].
- ASSMANN, J. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006 [2003].
- BAINES, J. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records, *Journal of Near Eastern Studies* 50, 1991, pp. 81-105.
- BAINES, J. Mito y literatura. En *Aspectos de los Estados Antiguos: mitos, ritos, dinámicas políticas*, Buenos Aires, OPFyL, 2006 [1996], pp. 9-28.
- BAINES, J. y MALEK, J. *Egipto. Dioses, templos y faraones*, Barcelona, Ediciones Folio, 1993 [1980].
- BALANDIER, G. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993 [1988].
- BARTHES, R. y otros (eds.). *Análisis estructural del relato* (1966), Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
- BORGHOUTS, J. F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. En: *Religious Texts in Translation* 9, Leiden, 1978.

- BETTELHEIM, *Psicanálise dos contos de fadas*, Lisboa, Bertrand Editors, 1976.
- BILBAO, A., GRAS, S. y VERMEREN, P. (comps.) *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- BLACKMAN, A. M. y FAIRMAN, H. W., The Myth of Horus at Edfu. II., *Journal of Egyptian Archeology* 28, 1942, pp. 32-38.
- BLACKMAN, A. M. y FAIRMAN, H. W., The Myth of Horus at Edfu. II., *Journal of Egyptian Archeology* 29, 1943, pp. 2-36.
- BREMOND, C. La lógica de los posibles narrativos (1966). En: BARTHES, R. y otros, *op. cit.*, 1970.
- BRUNNER-TRAUT, E. *Altägyptische Märchen*, Cologne, Eugene Diederichs Verlag, 1963; ed. Castellana: *Cuentos del Antiguo Egipto*, Madrid, EDAF, 2005.
- BUDGE, W. E. A. *From Fetish to God in Ancient Egypt*, New York, Blom, 1972.
- CAMINOS, R. A. *Literary fragments in the Hieratic Script*, Oxford, 1956.
- CAMPAGNO, M. *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.
- CAMPAGNO, M. Sur un régicide obscur, *Archéo-Nil* 10, 2000, pp. 113-124.
- CAMPAGNO, M. *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*, Barcelona, Aula Ægyptiaca, 2002.
- CAMPAGNO, M. *Una lectura de «La contienda entre Horus y Seth»*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires /Ediciones del Signo, 2004.
- CAMPAGNO, M. El mundo antiguo: El pasado, el mito, la historia. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 12/13, 2005-2006, pp. 97-110.
- CAMPAGNO, M. De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado. En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, pp. 15-50.
- CAMPAGNO, M. "Horus, Seth y la Realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto", en *Actas del Primer Coloquio Internacional del PEFSCA*, "Política y religión en el Mediterráneo Antiguo", 6 y 7 de septiembre de 2007, Buenos Aires, 2009.
- CAMPAGNO, M. y LEWKOWICZ, I. *La historia sin objeto. Prácticas, situaciones, singularidades*, Buenos Aires, Gráfica México, 1998.
- CAMPAGNO, M. y CABOBIANCO M. Perspectivas histórico-antropológicas para un análisis de los relatos míticos del Antiguo Egipto. En: MURPHY, S. (ed.), *Actas de las Cuartas Jornadas sobre Historia, Metodología e Interdisciplinariedad*, Luján, Universidad Nacional de Luján, 2005, s.p.
- CARDONA, F. *Mitologías y leyendas africanas*, Barcelona, Edicomunicación, 1998.
- CERVELLÓ AUTORI, J. Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana y los orígenes de la monarquía egipcia, *Aula. Orientalis* 11, 1993, pp. 5-72.

- CERVELLÓ AUTUORI, J. *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell, AUSA, 1996.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano. En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006, pp. 95-120.
- CHASSINAT, E. *Le temple d'Edfou*, 14 volúmenes, Paris y Cairo, 1892-1934.
- CLASTRES, P. *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- CLAUSEWITZ, K. *De la guerra*, Barcelona, Labor, 1984.
- COULON, L. La rhétorique et ses fictions. Pouvoir et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire, *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale* 99, 1999, pp. 120-134.
- CZERNÝ, J. *Ancient Egyptian Religion*, London, Hutchinson, 1952.
- DAS CANDEIAS SALES, J. *Ideologia e propaganda real no Egipto Polomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- DAS CANDEIAS SALES, J. *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*. Lisboa, Livros Horizonte, 2007.
- DEGUY, M. La pasión de Pierre Clastres. En: ABENSOUR, M., *op. cit.*, 2007, pp. 135-162.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1994, [1980].
- DERCHAIN, P. Theologie et Litterature. En: LOPRIENO, A. *op. cit.*, 1996, pp. 351-360.
- DETIENNE, M. *La muerte de Dionisios*, Madrid, 1982.
- DIEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984.
- DONADONI, S. *Testi religiosi egizi*, Milán, 1988.
- DRIOTON E. y VANDIER J, *Historia de Egipto*. Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- DUMÉZIL, G. Temps et mythes, *Recherches philosophiques* 5, 1935-1936, pp. 235-251.
- DUMÉZIL, G. *Del mito a la novela. La saga de Hadingus [Saxo Gramático, I, v-viii] y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1970].
- DUMÉZIL, G. *Mito y epopeya*. Barcelona, Seix Barral, 1977 [1968].
- DURAND, G. *Mitos y sociedades - Introducción a la mitología*. Buenos Aires, Biblos, 2003.
- ELIADE, M. *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama, 1981 [1963].
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972 [1964].
- ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2006 [1951].
- ELIADE, M. Literature and Fantasy. En: CARRASCO, M. y LAW, J. M. (ed.) *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, Nivot, University Press of Colorado, 1991 [1981], pp. 62-63.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, D. *Diccionario de términos literarios*. Madrid, Alianza, 2006 [1996].

- FAIRMAN, W. Myth of Horus at Edfu I, *Journal of Egyptian Archeology* 21, 1935, pp. 26-36.
- FAIRMAN, W. The Kingship rituals of Egypt. En: HOOK, S. H. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*. Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 74-104.
- FAULKNER R. *The Papyrus Bremner-Rhind*. En: *Bibliotheca Aegyptiaca* 3, 1933.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, siglo XXI editores, 2008, [1966].
- FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, siglo XXI editores, 2007, [1969].
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992 [1971].
- FRANKFORT, H. The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21, N° 3 / 4, 1958, pp. 166-178.
- FRANKFORT, H. *Reyes y dioses*, México, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1976 [1948].
- FRANKFORT H. Y FRANKFORT H. A. *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958 [1946].
- FRAZER, J. G. *La rama dorada. Magia y religion*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [1922].
- FRAZER, J. G. *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005 [1918].
- GALLEGO, J. La pólis, entre dos lógicas de lo social: del parentesco a la política en el mundo griego. En: CAMPAGNO, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2009, pp. 147-77.
- GARDINER, A. *Egyptian Grammar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [1927].
- GARDINER, A. *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love Songs, and Other Miscellaneous Texts, N° 1*, London, The Oxford University Press, 1931.
- GARDINER, A. *Ancient Egyptian Onomastica I*, Oxford, 1947.
- GENETTE, G. *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- GERMOND, P. *An Egyptian Bestiary*, London, Thames & Hudson, 2001.
- GOEDICKE, H. The Canaanite Illness, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11, 1984, pp. 91-105.
- GORDON CHILDE, V. V. *Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1981 [1942].
- GOYON, J. Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le Naos 2248 d' Ismalia. *Kémi* 6, 1936, pp. 1- 42.
- GREIMAS, A. Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico. En: BARTHES, R. y otros (eds.), *Op. Cit.*, 1982 [1966].
- GREIMAS, A. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Bloomington, Indiana University Press, 1982 [1979], pp. 39-76.
- GRIFFITH, F. LI. [sin título]. En: *The Antiquities of Tell el-Yahûdiyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt during the Years 1887-1888*, London, Egypt Exploration Fund, 1890, pp. 70-74.

- GUILHOU, N. *La vieillesse des dieux*, Montpellier, 1989.
- GUILHOU, N. Un nouveau fragment du Livre de la Vache Céleste, *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale* 98, Cairo, 1998, pp. 197-213.
- GUMBRECHT, H. S. Does Egyptology need a "Theory of Literature"? En: LOPRIENO (ed.), *Op. Cit.*, 1996, pp. 3-18.
- GÜTERBOCK, H. G. The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myth: Oriental Forerunners of Hesiod, *AJA* 52, 1948, pp.123-34.
- GWYN GRIFFITHS, J., The Interpretation of the Horus-Myth of Edfu, *Journal of Egyptian Archeology* 44, 1958, pp. 75-86.
- GWYN GRIFFITHS, J. *The conflict of Horus and Seth. From Egyptian and classical sources*. Liverpool, Liverpool University Press, 1960.
- GWYN GRIFFITHS, J. (ed.) *Plutarch. De Iside et Osiride*, Cambridge, University of Walles Press, 1970.
- GWYN GRIFFITHS, J. *The Divine Veredict*, Brill, Leiden, 1991.
- GWYN GRIFFITHS, J. La Vaca Celestial. En REDFORD, D., *Op. Cit.*, 2003 [2002], pp. 187-8.
- HANSON, P. D. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11, *Journal of Biblical Literature* 96, Nº 2, 1977, pp. 195-233.
- HABACHI, L. y HABACHI, H. The Naos with the Decades (Louvre D37) and the Discovery of Another Fragment, *Journal of Near Eastern Studies* 11, Nº 4, 1952, pp. 251-263.
- HERBIN, F. R. Un texte de glorification, *Studien zur altägyptischen Kultur* 32, 2004, pp. 171-204.
- HEUSCH, L. Nouveaux regards sur la royauté sacrée, *Anthropologie et Sociétés* 5, 1981, pp. 65-84.
- HEUSCH, L. Introduction. En: HEUSCH, L. (ed.), *Systèmes de pensee en Afrique Noire, 10: Chefs et rois sacrés*. Paris, Payot, 1990, pp. 7-33.
- HEUSCH, L. La inversion de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas). En: ABENSOUR, M., *Op. Cit.*, 2007, pp. 95-120.
- HOLLIS, S. T. Otiose Deities and the Ancient Egyptian Pantheon, *Journal of the American Research Center in Egypt* 35, 1998, pp. 61-72.
- HORNUNG, E. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta, 1999 [1971].
- HORNUNG, E. *Der ägyptische Mitos von der Himmelskuh*. En: *Orbis Biblicum Et Orientalis* 46, Friburgo/Suiza y Gotinga, 1982.
- HORNUNG, E. *Idea into image - Essays on Ancient Egyptian Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1992 [1989].
- HORNUNG, E. *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt, 1997.

- INIESTA, F. *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1992.
- KEES, H. *Kultlegende und Urgeschichte*, Leipzig, Vorderasiatisch-ägyptische Gessellschaft, 1930.
- KRADER, L. *La formación del Estado*, Barcelona, Labor, 1972.
- JAMME, C. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, Paidós, 1998 [1991].
- JUNG, C. G. *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962.
- KEHOE, A. B. Eliade and Hultkrantz: The European Primitivism Tradition, *American Indian Quarterly* vol. 20 Nº 3 / 4, 1996, pp. 377-392.
- KEMP, B. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 2004 [1989].
- KIRK, G.S. *El mito - Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006 [1970].
- KOENIG, Y. *Magie et magiciens dans l'Égypte antique*, Paris, 1994.
- KOROSTOVSEV, M. A. Egipetskij ieratičeskij Papirus Nº 167 Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nykh Iskusstv imeni A. S. Pushkina v Moskve. En: *Drevnii Egipet [Festschrift Golenischeff]*, Moscow, 1960, pp. 119-133.
- LEFEBVRE, G. *Romans et Contes Égyptiens*, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1949.
- LESKO, L. H. Literatura funeraria. En: REDFORD, D. *Op. Cit.*, 2003 [2002], pp. 101-107.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968 [1964].
- LÉVY BRUHL, L. *La mentalité primitive*, Paris, 1922.
- LEWCOWICZ, I. Esparta o la paternidad abolida. En: FARIÑA, J. Y GUTIÉRREZ, C. (comps.), *La encrucijada de la filiación*, Buenos Aires, Lumen, 2000, pp. 115-151.
- LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley, University of California Press 1, 1976.
- LITTLEWOOD, R. in (Partial) Defense of Euhemerus, *Anthropology Today* vol.14 Nº 2, 1998, pp. 6-14.
- LOHFINK, N. *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1990 [1983].
- LÓPEZ, J. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*, Barcelona, Trotta, 2005.
- LOPRIENO, A. *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1988.
- LOPRIENO, A. (ed.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Probleme der Ägyptologie vol. 10, Leiden, E. J. Brill, 1996.
- LOPRIENO, A. Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories. En: LOPRIENO (ed.), *op. cit.*, 1996, pp. 39-58.
- LOPRIENO, A. The "King's Novel". En: LOPRIENO (ed.), *op. cit.*, 1996, pp. 277-299.

- LOPRIENO, A. Prólogo. En: CAMPAGNO, M., *Op. Cit.*, 2004, pp. 13-20.
- LORTON, D. [sin título] Reseña de HORNUNG, E. *Op. Cit.*, 1982. En: *Biblioteca Orientalis* 40, 1983, pp. 612-616.
- LORTON, D. The instruction for Merikare and the Amarna Ideology, *Göttinger Miszellen* 134, 1993, pp. 69-83.
- MALAMOUD, C. La fatalidad de La Boétie y las teorías de la India Antigua sobre la naturaleza de la sociedad. En: ABENSOUR, M., *op. cit.*, 2007, pp. 265-278.
- MASPERO, G. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* Vol. I, Paris, 1895-1897 (traducción al inglés de M.L. McClure: *History of Egypt*, London, Grolier Soc, Vol. I, pp. 242-245).
- MAYSTRE, C. Le livre de la vache du ciel dans le tombeaux de la vallée des Rois, *Bulletin de l'Institut Français de Archeologie Orientale* 40, 1941, pp. 53-115
- MEILLASSOUX, C. *Mujeres, Graneros y Capitales: Economía Doméstica y Capitalismo*, México, Siglo XXI, 1977 [1975].
- MELETINSKI, E. M. *El mito. Literatura y folclore*, Madrid, Akal, 2001 [1993].
- MEWHINNEY, S. El Arish Revisited, *Kronos* XI: 2, 1986.
- MORET, A. *Mystères Égyptiens*, Paris, Librairie Armand Colin, 1922.
- MUDIMBE, *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- MULLER, J-C. La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria), *L' Homme* 15, 1975, pp. 5-27.
- NEWBERRY, The Seth Rebellion of the IIInd Dynasty in Ancient Egypt, *Ancient Egypt* 7, 1922, pp. 40-6.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 2008.
- OTTO, E. *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1958.
- PINCH, G. *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- PLUTARCO (ed. Gwyn Griffiths, J. *Plutarch. De Iside et Osiride*, Cambridge, University of Walles Press, 1970; ed. castellana: *Isis y Osiris*, Buenos Aires, Lidiun, 1986).
- PRITCHARD, J. (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton University Press, 1955.
- PROPP, V. *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 2009 [1928].
- REDFORD, D. (ed.) *Hablan los dioses. Diccionario de la religión egipcia*, Barcelona, Crítica, 2003 [ed. orig. inglés, 2002].
- REYMOND, E. A. E. The cult of the spear in the temple at Edfu, *Journal of Egyptian Archeology* 51, 1965, pp. 144-148.
- ROEDER, G. *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, Diederichs Verlag, 1915.

- ROSENVASSER, A. Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 3, 1976, pp. 7-105.
- ROSENVASSER, A. La novela real en la literatura del Antiguo Egipto, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 5, 1980, pp. 29-49.
- RUDNITZKY, G. Die Aussage über "das Auge des Horus": Eine altägyptische Art geistiger Äusserung nach dem Zeugnis des Alten Reiches, *Analecta Aegyptiaca* 5, 1956.
- SAUNERON, S. *Derniers temples d' Egypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne, 1975.
- SCHOTT, S. Spuren der Mythenbildung, *ZEITSCHRIFT FÜR ÄGYPTISCHE SPRACHE UND ALTERTUMSKUNDE* 78, 1942, pp. 1-42.
- SEGRE, C. *Las estructuras y el tiempo*, Barcelona, Planeta, 1976.
- SELIGMAN, C. *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*, London, Routledge and Sons, 1934.
- SETHE, K. *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gessellschaft, 1930.
- SHIRUN-GRUMACH, I. *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, Wiesbaden, Otto Harassowitz Verlag, 1993.
- SIMPSON, W. K. Belles lettres and propaganda. En: LOPRIENO (ed.), *op. cit.*, 1996, pp. 435-444.
- SKA, L. La sortie d' Egypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal, *Biblica Roma* 60 N° 2, 1979, pp. 191-215.
- SPALINGER, A. *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*. En: *Yale Near Eastern Researches* 9, New Haven-London, 1982.
- SPALINGER, A. The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, 2000, pp. 257-282.
- STERNBERG-EL HOTABI, H. Der Sukzessionmythos des Naos von El-Arisch. En: JAISR, O. (ed.), *Mythen und Epen III (TUAT III/5)*, Güttersloh, 1995, pp. 907-950.
- TE VELDE, H. *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Probleme der Ägyptologie vol. 6, Leiden, E. J. Brill, 1977.
- TYLDESLEY, J. *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*, London, Phoenix, 2001.
- USENER, H. *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899.
- VELIKOVSKY, I. *Worlds in collision*, New York, MacMillan Company, 1964.
- VELIKOVSKY, *Ages in Chaos*, New York, Doubleday, 1968.
- WALCOT, P. *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.
- WALTER, P. *Mitología Cristiana. Fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2004 [2003].
- WEBER, M. *Economía y Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992 [1922].

- WENGROW, The Intellectual Adventure of Henri Frankfort: a missing chapter of the history of intellectual thought, *American Journal of Archeology*, 103, 1999, pp. 567-613.
- WENTE, E. The Contendings of Horus and Seth. En: SIMPSON, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1972, pp. 108-126.
- WIEDEMANN, *The realms of the egyptian dead - According to the belief of the ancient Egyptians*, London, Ballantyne, Hanson & Co., 1901
- WILKINSON, R. H. *Cómo leer el arte egipcio - Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Barcelona, Crítica, 2004 [1992].
- WILSON, J. Egipto. En: FRANKFORT, H. y H.A., WILSON, J. y JACOBSEN, T, *El pensamiento prefilosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954 [ed. orig. inglés, 1946], pp. 45-163.
- WILSON, J. Egyptian Myths, Tales, and Mortuary Texts. En: Pritchard (ed.), *op. cit.*, 1955.
- YOUNG, M. W. The Divine Kingship of the Jukun: a Re-Evaluation of Some Theories, *Africa* 36, 1966, pp. 135-152.
- YOYOTTE, J. Les origines de la subversion et la retraite de Ré d' après le 'Livre de la Vache du Ciel', *École Pratique des Hautes Études V^e Section 79*, 1971-1972, pp. 162-164.
- ŽABKAR, L. *A study of the Ba concept in Ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- ZEIDLER, Zur Frage der Spätestehung des Mythos in Ägypten, *J. Göttinger Miszellen* 132, 1993, pp. 85-108.