

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

El tiempo y el espacio de la violencia en los relatos míticos del Antiguo Egipto.

Cabobianco Marcos.

Cita:

Cabobianco Marcos (2013). *El tiempo y el espacio de la violencia en los relatos míticos del Antiguo Egipto*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/38>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: **6**

Título de la Mesa Temática: **Tensiones, conflictos y crisis en las sociedades del mundo antiguo**

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: **Bernnardis, Cristina; Campagno, Marcelo**

<http://interescuelashistoria.org/>

EL TIEMPO Y EL ESPACIO DE LA VIOLENCIA EN LOS RELATOS MÍTICOS DEL ANTIGUO EGIPTO

Cabobianco, Marcos Omar

CONICET-UBA

Marcos Cabobianco

Estamos tan habituados a ese espectáculo mítico, tenemos tal necesidad de licuar hasta el menor coágulo de vida, que acabamos por no poder hablar de Tiempo sin hablar de movimiento (...) y, por supuesto, nuestros métodos de medida, como la sombra móvil del reloj de sol, la caída de la arena en el de arena, los saltitos de la segunda... con lo que hemos vuelto otra vez al Espacio.

Vladimir Nabokov

Ada o el ardor, 1969

Creyendo primero que todo que el mundo ha tenido un comienzo, los egipcios concluyeron que el mundo debía tener también tanto límites espaciales como temporales, incluso si tales límites permanecían indistintos y eran concebidos sólo en términos muy vagos como teniendo lugar a millones de años y millas de distancia. La cosmogonía moderna ha refinado más que reemplazado esta intuición temprana. Las mediciones y los cálculos han ayudado a determinar los horizontes espaciales y temporales de nuestro mundo con mayor precisión, pero aquellos horizontes no son enteramente comprensibles para nosotros.

Erik Hornung

Idea into Image, 1992

Introducción

Lo que dice Vladimir Nabokov es cierto: solemos emplear conceptos espaciales para realizar observaciones temporales. Por ejemplo, podemos referirnos temporalmente al Antiguo Egipto a partir de la *distancia* que nos separa de él; en nuestro modo de medir el tiempo y con el presente como anclaje, podemos contar la lejanía en miles de años.¹

¹ Se trata de una de las primeras “civilizaciones”; junto con el mesopotámico, uno de los primeros Estados. A su vez, respecto a la duración de lo que llamamos “Antiguo Egipto”, la mayoría de los

Pero ese tipo de medición cuantitativa, que en el otro epígrafe Hornung quiere hacer valer para los egipcios, nos oculta ciertas diferencias de orden cualitativo. De esas diferencias, de cómo son expresadas en el mito², abundaremos en este artículo. Intentaremos mostrar que la simbolización de los límites entre espacios y tiempos de distinto orden se encuentra ligada a la representación de la violencia. A su vez, su expresión en relatos, puede ayudarnos a vislumbrar la razón de la distinción entre un orden espacio-temporal y otro. En su libro *The search of God in Ancient Egypt*, Jan Assmann dice:

Más allá de su referencia al pasado, un relato denota su coherencia específica en que es esencialmente teleológico: una cadena de episodios se conectan en una historia de tal forma que lleva a una meta. No es el hecho de que los episodios se encuentren vinculados por una relación de causa y efecto, sino el que lleven teleológicamente a un buen o mal final, lo que determina la coherencia de la historia. (Assmann, 2001: 111)

Sin embargo, es posible que se nos objete que el aquello indiferenciado anterior a la génesis de cualquier tipo de tiempo y espacio, no podía servir como escenario para relato alguno. Siquiera había personajes divinos o humanos para protagonizarlos; por lo menos eso es lo que sostiene Hornung del siguiente modo:

Ni los dioses ni los humanos existían aún; y el cielo y la tierra (incluyendo el inframundo, *dat*), como el día y la noche, yacían indivisos en una oscuridad que no conocía el tiempo ni el espacio. Ningún nombre había sido dado, ninguna forma o cosa había sido creada. La frase de los Textos de las Pirámides del Reino Antiguo “cuando la lucha aún no existía” niega no sólo el conflicto mítico entre Horus y su hermano Seth, sino toda forma de conflicto en este estado inerte e indiferenciado. En los Textos de los Sarcófagos, *circa* 2000 a.C., la condición es descrita como el tiempo “cuando aún no existían siquiera dos cosas”. (Hornung, 1992: 41)

Tal objeción tiene sustento. Nosotros no encontramos más que alusiones a ese período indistinto pre-creación en los relatos que analizamos. Pero la indistinción tiene fin, y esta es justamente la creación. A su vez, el período que sucede a la creación constituye el escenario de los relatos míticos. Apenas se señala en ellos que la creación tuvo que ver con una condensación del caos acuoso. Poco se dice acerca de si fue en una colina donde el dios creador hizo pie para poder hacer su gracia; o si en vez él emergió de un loto blanco en forma de niño o como una Vaca con el sol entre los cuernos. Esta fundación del dios creador sienta las bases donde las historias podrán desplegarse.

historiadores están de acuerdo en que se extiende por lo menos desde fines del IV milenio a. C. hasta las postrimerías del I siglo a. C. Podemos decir que ese es el lapso de tiempo en que se constituye como experiencia histórica con unas características específicas. Cf. Baines y Malek, 1993 [1980].

² John Baines define el mito como un relato sagrado o culturalmente central. Baines considera que, en lo que compete al Antiguo 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; a lo que añade su reconocimiento –en reluctant concesión a Jan Assmann– de que la forma eminentemente narrativa, producto del cruce entre el mito y la literatura, recién es conocida a partir del Reino Medio, con la creciente amplitud de tono ganada en el Reino Nuevo y los períodos posteriores (Baines: 1991). Por otro lado, no es este el lugar para discutir la antigüedad de los mitos egipcios, que bien podría haber precedido por mucho las realizaciones puntuales en formas escritas de diverso tenor. En este trabajo prescindimos de tal problemática procediendo a abordar directamente una de las formas privilegiadas en que los mitos del Antiguo Egipto han llegado hasta nosotros conservados mediante la escritura jeroglífica: la narrativa mítica.

Hornung, la relaciona específicamente con los comienzos del tiempo y del espacio. Él lo expresa de esta manera: “El sol se alza desde esta fundación y crea el espacio con su luz y el tiempo con su recorrido diario a través del cielo.” (Hornung, 1992: 42)

Sin embargo, unas páginas después de ello, dice que lo que emprende su hijo es lo que completa la labor creativa: “La elevación del cielo realizada por Shu completa el trabajo de la creación comenzado por Atum. Delimita el mundo estructurado de lo que es aún informe, y crea el espacio.” (Hornung, 1992: 47) Ahora bien: entre una y otra cita de Hornung hay un hiato. Desatentos podríamos pasar por alto el quiebre producido por una serie de acontecimientos míticos relacionados con la emergencia de las primeras violencias. Es que en el medio, tanto en el sentido de después de la elaboración de los Textos de los Sarcófagos (pero antes del fin del Reino Nuevo), como en el sentido de la era mítica que sucede a la indistinción anterior a la creación, aparece la posibilidad de una *mitología* de la rebelión: una forma de narrativa donde los conflictos violentos marcan la diferencia cualitativa entre tiempos y espacios. Sus protagonistas son los dioses y en menor medida los hombres. Hornung ha realizado el estudio clásico sobre el primero de los relatos míticos que aquí tratamos, el contenido en *El libro de la Vaca Celestial*. A él no se le escapa que allí se encuentra expresada una ruptura con el primer orden pacífico: “A partir de entonces la guerra y la violencia moldearon las vidas de los seres humanos. Habiendo perdido la inocencia paradisíaca de los comienzos, solamente pueden recobrar el acceso al mundo de los dioses en la muerte.” (Hornung, 1992: 48)

A continuación abordaremos tal relato iniciador de un género a la par de otros dos posteriores provenientes del período tardío y grecorromano. Veremos si sus argumentos permiten advertir que el desencadenar de una serie de violencias es lo que determina el cambio cualitativo del tiempo y el espacio originales. Hemos llamado al tema mítico que produce el cambio drástico *La rebelión primigenia* (Cabobianco, 2010). Definiremos sus alcances a continuación.

La rebelión primigenia

Dentro de la mitología de las civilizaciones arcaicas hay un tema recurrente que trata de la alteración de un orden perfecto e inicial. 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 lo que respecta a los documentos provenientes del Antiguo Egipto, existen ciertos relatos míticos que desarrollan el argumento *in extenso*. Algunos de ellos, los hemos seleccionado para tratar su relación con la violencia que inicia un nuevo tiempo y espacio. 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 cuestión seguramente puede abordarse de múltiples modos. Aquí nos concentraremos en reflexionar acerca de los cambios que produce la irrupción de la violencia mediante el análisis de los relatos que tratan de la rebelión y la alteración irrevocable del orden primordial. Con tal objetivo presente, pasaremos revista a una serie de episodios que competen a los dioses Ra, Shu, Geb y Horus. Estos protagonistas divinos muestran su capacidad de ejercer una violencia avasalladora a partir de la percepción de una amenaza que es calificada en los mismos textos como una

“rebelión”. Nos referimos a peligros que pueden tomar la forma de una multitud de hombres, bestias mágicas, demonios y dioses menores que traman, atacan y/o huyen al desierto. Las situaciones mencionadas aparecen en los relatos conocidos con los nombres de *La Vaca celestial*, *Los Dioses Reyes* y *El Sol Alado*. A continuación, los presentamos en orden. Luego, en el siguiente apartado, distinguiremos las fases del cambio cualitativo que emerge del análisis de los relatos. Por último, expondremos nuestras conclusiones.

Los relatos

a- *El libro de La Vaca Celestial (también La destrucción de la humanidad)*³

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. 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. 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*,⁴ 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.

³ 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* utilizada 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.

⁴ 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.⁵ 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.⁶

Las líneas 1-165 pueden separarse de lo que sigue.⁷ 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”,⁸ 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. Nosotros nos centraremos en la primera parte que los especialistas han separado del resto, ya que se trataría de la parte propiamente mitológica. En el análisis comparativo de los relatos, abordaremos partes del texto puntuales. Ahora, bastará con presentar un resumen. Lo mismo vale para los otros relatos presentados en las dos siguientes secciones.

El libro de la Vaca Celestial, también conocido con el nombre de *La destrucción de la humanidad*, 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.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ 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.

b- *Los dioses reyes*⁹

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.¹⁰ El primero en señalar, tímidamente, la posibilidad de que perteneciera al período anterior fue M. Drioton.¹¹ 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.¹²

El altar en sí fue elaborado ahuecando un único bloque de piedra. Parado, mide unos 135 centímetros, aproximadamente.¹³ Originalmente estaba provisto de puertas, y probablemente contenía una estatua. El texto se haya inscripto en el exterior: a ambos

⁹ 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'Ismaïlia. Kêmi* 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, 1998, 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'Ismaïlia*”, con cotejo de la primera traducción completa realizada al inglés por F. Ll. Griffith.

¹⁰ Cf. Griffith, 1890, 71; Cf. Gardiner, 1947, I, 57-58.

¹¹ 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.

¹² Loprieno, 1996, 293.

¹³ 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.

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 derecha¹⁴ se encuentra casi totalmente destruida, pero las otras dos secciones se hayan bien preservadas (excepto justo al principio y al final de cada línea).

En *Los dioses reyes* 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.

¹⁴ 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.

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.¹⁶ 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 exterior fue completada y decorada.¹⁷ 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.¹⁸

¹⁵ 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*.

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 realza 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.

¹⁸ 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

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.¹⁹

En *El Sol Alado* 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 agrandar 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.

Las fases del cambio en el tiempo y el espacio

En esta sección nos centraremos en el análisis de las características compartidas por los textos recién expuestos. 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. 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. Esto sería posible porque partimos del supuesto de que los tres textos aquí analizados desarrollan la misma temática. 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 que explica el por qué del cambio cualitativo entre el tiempo-espacio 1º y el tiempo-espacio 2º.

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

- 1) la era anterior (tiempo-espacio 1º)
- 2) la rebelión (tiempo-espacio 1º)
- 3) la respuesta violenta (tiempo-espacio 1º)
- 4) la escisión del mundo y la partida del dios (tiempo-espacio 2º)

la estructura en el 57 AC, justo en el período 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.

¹⁹ Cf. Fairman, 1935, 26-7.

Las analizamos, por turno, a continuación.

1) La era anterior

Una situación que se repite en los relatos analizados 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 cosmogonías²⁰ 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.

Como podremos 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.²¹ 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.²²

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).²³ Como puede suponerse, en nuestros relatos, la instancia 0

²⁰En 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 Ogdoada y Ptah con su creación asociada a la palabra. También Edfu, Filae, Esna y Karnak tienen sus tradiciones. Véase *in extenso* el clásico *El uno y lo múltiple* (Hornung, 1999 [1971]).

²¹ 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.

²² 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 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.*” Hornung, 1992, 41.

²³ 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*.

se encuentra mayormente elidida. La cosmogonía en sí sería el pasaje de este 0 (cero) o No-A de Assman, al 1 (1) de la Era Anterior.

Por otro lado, existe una estrecha relación entre el creador, la primera generación de dioses y las aguas primordiales.²⁴ 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”. (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*.

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

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.

²⁴ 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-ꜥ*)” Spalinger, 2000, 263. I. Shirun-Grumach, discute la pre-existencia del *Urgott* Nun en su *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*. Cf. Shirun-Grumach, (1993, 166).

y siempre de nuevo sanado “ojo de Horus”, encarna el muchas veces invocado “mundo feliz”. (Hornung, 1999 [1971]:197)

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 colocado bajo la categoría de *tiempo-espacio 1º*. Una definición de Assman refuerza lo que ya dijimos y explicita cuál es el contrapunto que determina el pasaje al *tiempo-espacio 2º*:

Maat sirve para designar la idea de un orden significativo, en un orden que todo lo empapa al abarcar el mundo de la humanidad, los objetos y la naturaleza –en breve, el significado de la creación en la forma que fue deseada por el dios creador. La presente condición del mundo no se corresponde más con este sentido. La diferencia se manifiesta a sí misma en el fenómeno de *Isfet*, “falta”. Enfermedad, muerte, escasez, injusticia, falsedad, robo, violencia, guerra, enemistad –todas estas cosas son manifestaciones de la falta en un mundo que ha sucumbido al desorden a partir de la pérdida de su plenitud original. El sentido de la creación se basa en la plenitud, que da como resultado el orden y la justicia. El sufrimiento, la escasez, la injusticia, el crimen, la rebelión, la guerra y demás, no tenían sentido para los egipcios. Eran síntomas de un vaciamiento y un distanciamiento del origen en el curso de la historia. Los egipcios “toleraban la historia solo con dificultad”, por citar la fórmula de Mircea Eliade respecto de las sociedades arcaicas. (Assmann, 2001: 3)

Podemos pensar ese “primer orden significativo” como el *background* o antecedente contra el que la rebelión imprime la primera disrupción. 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. Los egipcios denominaban ese tiempo *sp tpy*.²⁵

²⁵ 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. 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.*” (Loprieno, 1996: 293, n. 70).

En completo acuerdo con los cánones de la mitología egipcia, los tres relatos que nos interesan evocan una era²⁶ 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 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.

²⁶ 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

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. Por eso, podemos decir junto con Susanne Bickel lo siguiente:

El fenómeno del mal no es ni anterior al creador ni es necesario para la creación, sino que aparece de manera secundaria. El hecho de que el principio de Maat haya jugado un rol desde los primeros instantes de la creación no implica forzosamente la presencia simultánea de su antagonista Isfet. Fue una falla en la buena marcha del mundo lo que provocó la aparición del mal. (...) Los eventos [que produjeron esto] raramente son descritos en detalle, mas los textos se refiere a ellos con los términos generales de *hnnw* “el desorden, el conflicto” o *sbjt* “la querrela, la rebelión”. (Bickel, 1994: 226)

Bickel explica en el mismo texto, a continuación y con ejemplos, cómo siempre es secundaria la venida del conflicto, la rebelión y el mal; principalmente con la muerte de Osiris y el enfrentamiento entre Horus y Seth. Allí, los responsables son los dioses y los hombres sufren las consecuencias. La otra posibilidad es la que aquí abordamos: “(...) la perturbación del orden primordial se debe a la desobediencia o a la incapacidad de los hombres. El mito de la Vaca Celestial ofrece el relato más detallado de la decisión que provoca la rebelión contra el creador fomentada por la humanidad” (Bickel, 1994: 227)²⁷

La rebelión primigenia puede tomar muchas formas. 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:

²⁷ Es muy interesante como Bickel diferencia el tipo de amenaza que produce Seth o la rebelión de los hombres de la que protagoniza Apofis: “la perturbación del orden universal causado por Seth o por la humanidad no pone nunca en peligro la existencia de la creación, sino que constituye un nuevo estado de hecho que a partir de entonces tiene su lugar en el mundo. Contrariamente al mal que existe en el interior del universo creado, podemos diferenciar el factor que representa Apofis: una amenaza real y permanente para la creación”. (Bickel, 1994: 227) Por tal razón Apofis no aparece jamás ligado a los contextos cosmogónicos. Su ataque se dirige al curso del sol que constituye el principal motor del cosmos. Esto significa que aparece recién “cuando el universo creado ha alcanzado su ritmo regular de funcionamiento”. (Bickel, 1994: 228)

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.

Por otro lado hay que señalar que los dioses del comienzo no son seres inalcanzables; de hecho, comparten el espacio con quienes 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. 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.

Acerca de la rebelión desde la perspectiva de la realeza amenazada se percibe poco más. 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. Así es, las fuentes resaltan que la respuesta violenta es una *defensa* (el rey y los suyos consideran un ataque preventivo como la mejor defensa). 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.²⁸ 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

Y justo después, en el mismo texto, Ra exige que la reunión que servirá para planear 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.²⁹ 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!

²⁸ 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.

²⁹ Cf. Donadoni, 1988, 230, n.10.

¿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. 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).

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 el SE de Tebas (*w3st*) cubriendo una extensión de dos iteru (*jtrw*) 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.

4) La escisión del mundo y la partida del dios

La emergencia de la violencia ha marcado los límites del viejo orden. 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. 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.³⁰ La mezcla de

³⁰ Sin embargo, los relatos del Antiguo Egipto no comparte ciertas características clave. La diferencia más importante consiste en que el punto de partida de los relatos de rebelión en el Cielo presuponen la escisión anterior de ámbitos terrestres y celestes. El principal signo de la rebelión es justamente el inicio 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

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”. (Hornung, 1992: 46-7)

La escisión del mundo es un momento crucial donde el itinerario que va de la cosmogonía a la cratogonía³¹ 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 *Egipto. Historia de un sentido*, 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. (Assmann, 2005 [1996]: 186)

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, en particular el icono principal de la misma vaca, dice más que las palabras. Pero también en el texto se expresa la separación y la partida. Dice:

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.: Titanonomaquia 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. Hanson, 1977, 195-233.

³¹ Sobre la distinción entre cosmogonía y cratogonía, cf. Assmann, 2005 [1996], 237-240.

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.

Y también:

(Mientras tanto) la majestad de Shu partía al cielo con sus compañeros. (Pero) Tefnut 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.

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 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: ¡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.

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.” (Assmann, 2005 [1996]: 238-9)

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.” (Cervelló, 1996, 113) 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 cósmicos. (Cervelló, 1996: 79-80)

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.” (Heusch, 1990, 19)³²

Para cerrar esta fase citaremos *in extenso* otra reflexión clave de Cervelló. 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 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*. (Cervelló, 1996: 167)

³² 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.

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.

Conclusiones

Como pudimos apreciar en el apartado anterior, los relatos se remiten a cuatro fases, cuya duración, en lo cuantitativo, no es relevante para este análisis. Respecto a las diferencias cualitativas que justifican la división de las fases, sugerimos que las tres primeras acontecen dentro del primer tiempo-espacio; mientras que la última implicaría la fundación del segundo tiempo-espacio. También hemos prestado atención a la forma en que la aparición de la violencia determina la alteración del tiempo-espacio original. Los cambios suscitados por la manifestación de una violencia ilegítima primero y una legítima después, han hecho emerger, luego de la estabilización del segundo tipo de violencia, un nuevo orden. Ese orden se relaciona con el que en nuestros términos podemos llamar lo estatal, y los egipcios conocían como la realeza faraónica. Podríamos pensar que la mitología del Antiguo Egipto recibe así un punto de referencia para indicar un *antes* y un *después*. Entonces, haciendo uso de tal hito, se puede vincular la convivencia inicial de los dioses y los hombres en un mismo espacio con la ausencia de violencia. Existe un contraste con otras mitologías, donde el contacto entre el cielo y la tierra es lo que produce la violencia. En la figura de la realeza que funciona de puente radica la posibilidad de recobrar algo de la pureza perdida. Sin embargo, el garante del contacto entre el cielo y la tierra ya no puede ignorar que la violencia existe. El dios rey, y el rey dios que lo espeja, debe disponer de ella para aplastar a los rebeldes. El suyo es un mundo cualitativamente escindido por la violencia. Uno en el que el tiempo y el espacio no han permanecido indemnes.

Bibliografía citada

- Assmann, J. (2005[1996]). *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid: Abada Editores.
- Assmann, J. (2001). *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Baines, J. (1991). "Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records", *JNES* 50, 1991, 81-105.
- Baines, J. (2006 [1996]). "Mito y literatura". En *Aspectos de los Estados Antiguos: mitos, ritos, dinámicas políticas*, Buenos Aires, OPFyL, pp. 9-28.
- Baines, J. y Malek, J. (1993 [1980]). *Egipto. Dioses, templos y faraones*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Bickel, S. (1994). *La cosmogonie égyptienne avant le nouvel empire* En: *Orbis Biblicum Et Orientalis* 134, Friburgo/Suiza y Gotinga.
- Brunner-Traut, E. (2005). *Altägyptische Märchen*, Cologne, Eugene Diederichs Verlag, 1963; ed. Castellana: *Cuentos del Antiguo Egipto*, Madrid, EDAF.
- Cabobianco, M. (2010). *La rebelion primigenia en los relatos míticos egipcios del Reino Nuevo y períodos posteriores*. Buenos Aires: Tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires.

- Campagno, M. (2004). *Una lectura de "La contienda entre Horus y Seth"*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo.
- Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell: AUSA.
- Coulon, L. (1999). "La rhétorique et ses fictions. Pouvoir et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire", *BIFAO* 99, 120-134.
- Das Candelas Sales, J. (2005). *Ideologia e propaganda real no Egipto Polomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Donadoni, S. (1988). *Testi religiosi egizi*, Milán.
- Eliade, M. 1972 [1964]. *Tratado de historia de las religiones*. México: Era.
- Fairman, W. (1936). "Myth of Horus at Edfu I", *Journal of Egyptian Archeology* 21, pp. 26-36.
- Goebs, K. 2002. "A functional approach to egyptian myth and mythemes", *JNAR* 2, 27-59.
- Goyon, J. (1936) « Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le Naos 2248 d' Ismalia ». *Kémi* 6, pp. 1- 42.
- Griffith, F. Ll. [sin título]. (1890) En: *The Antiquities of Tell el-Yahûdîyeh and Miscellaneous Work in Lower Egypt during the Years 1887-1888*, London, Egypt Exploration Fund. pp. 70-74.
- Hanson, P. D. (1977). "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11", *Journal of Biblical Literature* 96, Nº 2, pp. 195-233.
- Habachi, L. y Habachi, H. (1952). "The Naos with the Decades (Louvre D37) and the Discovery of Another Fragment", *Journal of Near Eastern Studies* 11, Nº 4, pp. 251-263.
- Heusch, L. (1990). « Introduction ». En: HEUSCH, L. (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique Noire, 10: Chefs et rois sacrés*. Paris: Payot, pp. 7-33.
- Horbury, M. 2009. *Personal Identity and Social Power in New Kingdom and Coptic Egypt*. Oxford: Archaeopress Publishers of British Archaeological reports (BAR International Series 2031).
- Hornung, E. (1999 [1971]). *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hornung, E. (1982). *Der ägyptische Mithos von der Himmelskuh*. En: *Orbis Biblicum Et Orientalis* 46, Friburgo/Suiza y Gotinga.
- Hornung, E. (1992). *Idea into image - Essays on Ancient Egyptian Thought*, New Jersey: Princeton University Press.
- Loprieno, A. (1996). (ed.) *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Probleme der Ägyptologie vol. 10, Leiden: E. J. Brill.
- Loprieno, A. (1996). "The "King's Novel"". En: Loprieno (ed.), *op. cit.*, 277-299.
- Parkinson, R. B. (2002). *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark side to perfection*, London / New York: Athlone publications in Egyptology and ancient Near Eastern studies / Continuum.
- Sauneron, S. (1975). *Derniers temples d' Egypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne.
- Spalinger, A. (2000). "The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text", *SAK* 28, 257-282.
- Wilkinson, R. H. (2004 [1992]) *Cómo leer el arte egipcio - Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.