

# **La violencia de los dioses: hechos, mitos e ideas en torno al poder de coerción representado en la narrativa mítica del Antiguo Egipto .**

Marcos Cabobianco.

Cita:

Marcos Cabobianco (2011). *La violencia de los dioses: hechos, mitos e ideas en torno al poder de coerción representado en la narrativa mítica del Antiguo Egipto*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/31>

Número de la mesa: 5

Título de la mesa: *“Formas de subordinación social en las sociedades del mundo antiguo”*

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: Marcelo Campagno, Cristina di Bennardis.

Título de la ponencia: **La violencia de los dioses: hechos, mitos e ideas en torno al poder de coerción representado en la narrativa mítica del Antiguo Egipto**

Apellido y nombre del/a autor/a: Marcos Cabobianco

Pertenencia institucional: UBA-CONICET

Documento de identidad: 26436041

Correo electrónico: marcoscabobianco@gmail.com

Autorización para publicar: Sí

## **1- Introducción**

Los dioses reyes del Antiguo Egipto suelen ser representados como entidades violentas. Existen diversos testimonios donde ese carácter se manifiesta privilegiadamente. En este trabajo nos centraremos en un texto funerario del Valle de los Reyes, en una *naos* situada originalmente en el Delta y en inscripciones de los muros del templo ptolemaico de Edfu. Fuentes tan dispares coinciden en mostrar a algunos de los dioses asociados del modo más patente con la realeza faraónica ejerciendo una violencia justificada. Los textos coinciden en que la violencia se desencadena a partir de las amenazas al poder real encarnado en la figura de un dios rey. Justamente, nos referiremos a los episodios míticos en que, por separado, los dioses más importantes de la mitología egipcia deben lidiar con amenazas que los textos no dudan de calificar como “rebeliones”. Nos interesa analizar de qué manera los dioses del principio de los tiempos se sobreponen a las amenazas que ponen en riesgo su condición real. Consideramos que la forma en que la violencia aparece representada en la narrativa mítica aporta claves para comprender en qué consistía el uso legítimo del poder de coerción para los antiguos egipcios.

### *Literatura mítica*

Como ha sido señalado más arriba: las fuentes que decidimos abordar son de lo más variadas. Sin embargo, es posible encontrar un denominador común en la narrativa que evocan. No podemos pasar por alto el que, si de su condición narrativa se trata, exigen su ponderación en lo que respecta a su pertenencia al conjunto de lo que se ha denominado *literatura mítica*. Esta denominación se compone de dos términos cuyo alcance ha sido sumamente discutido por los egiptólogos y otros especialistas; incluso, ha sido puesta en duda su aplicabilidad a los documentos del Antiguo Egipto. Por un lado, se encuentra un problema que se relaciona con las definiciones de literatura que son adoptadas a la hora de emprender un reconocimiento del conjunto de textos que provienen de tiempos tan remotos. No es este el lugar donde emprender una revisión de las teorías y supuestos empleados para designar qué fuentes escritas merecen el calificativo de literarias. Baste señalar que, recientemente, R.B. Parkinson ha pasado revista y agrupado las diferentes perspectivas que disputan la asignación de la categoría a diferentes conjuntos de textos egipcios.<sup>1</sup>

Por otro lado, en cuanto al segundo término que compone el binomio *literatura mítica*, las discusiones de los especialistas en torno a la definición de lo que constituye un mito no han sido menos intensas y enrevesadas. Lamentablemente, por cuestiones de espacio, también debemos prescindir de una exposición de los puntos conflictivos que han jalonado los itinerarios de generaciones de egiptólogos. Tal trabajo ha sido realizado no hace tanto tiempo por Katja Goebis en su articulado titulado “A functional approach to egyptian myth and mythemes”.<sup>2</sup>

Por lo que hemos advertido respecto a los ríos de tinta que han corrido tanto a propósito del concepto *literatura* como por el de *mito*, no sería extraño llegar a la conclusión de que la conjunción de ambos (lo que también puede recibir el nombre de “narrativa mítica” o “relatos míticos”) multiplica el enfrentamiento entre académicos de diferente posición teórica. Es verdad que el caudal de trabajos al respecto es importante y su turbulencia no es menos notable. Sin embargo, si en algo parecen estar de acuerdo los especialistas (y la dirección de la “corriente” si se nos permite continuar en el terreno metafórico) es en que el género que surge del cruce de categorías tan disputadas no resulta atestiguado por la evidencia disponible antes del Reino Nuevo. Además,

---

<sup>1</sup> Coincidimos con R.B. Parkinson cuando dice que: “Es, sin embargo, difícil situar la literatura egipcia en un marco más amplio, cuando tan poco es sabido de su posición cronológica y cultural en el propio Egipto. Los textos han provisto fuentes riquísimas para el análisis lexicográfico y lingüístico, y constituyen testimonios de los acontecimientos y creencias de la cultura; como sucede con los textos tramados ideológicamente, cualquier intento de sopesar la realidad detrás de ellos necesita del correlato de otros tipos de evidencia: tanto de datos arqueológicos como de modelos antropológicos.”

Parkinson, 2002, 7. Para la cuestión arqueológica cf. Kemp, 1989. Para un verdadero ejemplo de cómo es posible utilizar herramientas teóricas surgidas del cruce de la antropología y la historia en el análisis de relatos míticos egipcios, cf. Campagno, 2004.

<sup>2</sup> Goebis, 2002.

puesto que difícilmente se pueda hablar de personajes egipcios análogos a los héroes tan abundantes de la mitología griega, los estudiosos también coinciden por lo menos en una característica positiva que define el género de nuestro interés: en el Antiguo Egipto, los protagonistas de la literatura mítica son los dioses. Para el presente estudio, ello es de particular interés porque otra característica fundamental, que obedece sobre todo al carácter literario de los relatos míticos, consiste en que en ellos los dioses son puestos en situaciones difíciles, imposibles de encontrar evocadas en contextos donde la mención de sus percances invitaría un peligro efectivo. Justamente, acerca de una de estas situaciones límites trataremos en el siguiente apartado. Es central para este trabajo la noción de que la violencia de los dioses es respuesta a una situación que acontece en los míticos primeros tiempos. Nosotros la hemos denominado en otros trabajos “*La rebelión primigenia*”.<sup>3</sup>

### *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 son los que hemos seleccionado para tratar su relación con la violencia “justa” de los dioses. 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 las respuestas violentas de los dioses egipcios 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. Como ya adelantamos al principio, 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

---

<sup>3</sup> Cabobianco, 2009.

nombres de *La Vaca celestial*, *Los Dioses Reyes* y *El Sol Alado*. Prestaremos atención a la forma en que el conflicto se resuelve en esas narrativas míticas puntuales. Para ello, abordaremos los episodios relevantes para nuestro tema de la violencia y ponderaremos las similitudes y las diferencias que competen la forma de ejercerla. En las conclusiones buscaremos aportar algunas reflexiones acerca de cuáles son las situaciones en que es justo ejercer la violencia. Consideramos que el tratamiento que los antiguos egipcios daban a temas de carácter tan delicado colabora con el estudio de los vínculos entre las cosmovisiones y las prácticas de subordinación de las sociedades antiguas.

Con tal objeto, pasaremos ahora a analizar por separado los relatos en sí.

## 2- Los relatos

### a- *El libro de la vaca celestial o La destrucción de la humanidad*<sup>4</sup>

#### *Contexto espacial, datación y organización textual*

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

---

<sup>4</sup> 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 tombeaux 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.

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*,<sup>5</sup> 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. 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Cf. Baines, 1996, 361-376; Assmann, 1996, 48; Caminos, 1956, 40; Korostovtsev, 1960, 119-33.

<sup>9</sup> 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.

Las líneas 1-165 pueden separarse de lo que sigue.<sup>10</sup> 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”,<sup>11</sup> 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.

### *Resumen*

*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.

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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*<sup>12</sup>

*Contexto espacial, datación y organización textual*

*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.<sup>13</sup> El primero en señalar, tímidamente, la posibilidad de que perteneciera al

---

<sup>12</sup> 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.Ll. Griffith, en: *The Antiquities of Tell el-Yahûdîyeh 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.

<sup>13</sup> Cf. Griffith, 1890, 71; Cf. Gardiner, 1947, I, 57-58.



período anterior fue M. Drioton.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 capillas publicadas por G. Roeder, once llevan inscriptos sus nombres.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.

El altar en sí fue elaborado ahuecando un único bloque de piedra. Parado, mide unos 135 centímetros, aproximadamente.<sup>19</sup> Originalmente estaba provisto de puertas, y

---

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Loprieno, 1996, 293.

<sup>16</sup> Llevan los números de catálogo que van del 70012 al 70022. Cf. Roeder, 1915, 42-102 y §199-371.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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

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 derecha<sup>20</sup> se encuentra casi totalmente destruida, pero las otras dos secciones se hayan bien preservadas (excepto justo al principio y al final de cada línea).

### *Resumen*

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.

---

mismas en consonancia con las cinco escenas dentro del nicho de la naos de El-Arish. Cf. Habachi y Habachi, 1952, 261 y ss.

<sup>20</sup> 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.

### c- *El Sol Alado*<sup>21</sup>

#### *Contexto espacial, datación y organización textual*

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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> La última fecha que mencionamos es relevante porque la realización puntual

---

<sup>21</sup> 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*.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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

del mito que nos compete fue inscripto en la cara interior de los muros que conforman el perímetro exterior de la estructura.<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup>

### *Resumen*

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 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.

### **3- Rebelión y violencia**

En esta sección nos centraremos en el análisis de las características compartidas por los textos recién expuestos. Mediante nuestro análisis buscamos abordar la diversidad

---

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.

<sup>24</sup> 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 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.

<sup>25</sup> Cf. Fairman, 1935, 26-7.

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.

### *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)<sup>26</sup>, el *relato* (cuál es el texto y el contexto narrativo del conjunto de palabras que forman el discurso o enunciado del narrador)<sup>27</sup> y, finalmente, la *historia* (cuál es el contenido narrativo constituido por los acontecimientos desplegados en la trama. Mediante la utilización de herramientas provenientes de la teoría literaria buscamos identificar un mito de la rebelión primigenia “generador” 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.<sup>28</sup>

En relación con esta perspectiva, 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.

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).

---

<sup>26</sup> Cf. Genette, 1972.

<sup>27</sup> Cf. Estébanez Calderón, 2006 [1996], 711-3.

<sup>28</sup> Cf. Assmann, 1977; Baines, 1991; Gumbrecht, 1996; Loprieno, 1996.

## Secuencia narrativa

Juiciosamente, Baines ha afirmado que es necesario que los relatos míticos posean una estructura identificable como narrativa.<sup>29</sup> 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. 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”.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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 episodios<sup>32</sup> secundarios, como por ejemplo el acercamiento incestuoso protagonizado por Geb en *Los dioses reyes* (por cuestiones de espacio, no lo incluimos en el resumen).

También desde la narratología, C. Bremond define la secuencia como una agrupación de *funciones* sucesivas (integradas por acciones o acontecimientos) que son la unidad

---

<sup>29</sup> Cf. Baines, 1996.

<sup>30</sup> Esta definición proviene de la decimonovena edición (1970) del diccionario de la Real Academia Española.

<sup>31</sup> Cf. Propp, 2009 [1928], 44-8.

<sup>32</sup> *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.

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.<sup>33</sup>

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”.
- 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

---

<sup>33</sup> Cf. Bremond, 1966.

*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.

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

- 1) la era anterior
- 2) la rebelión
- 3) la respuesta violenta

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

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. Esta primera situación tras la creación constituye 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. En varios sentidos, esta situación es constatable en las mitologías del mundo. Por ejemplo, en la literatura grecolatina, Hesíodo 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. Similar parece ser el *sp tpy*<sup>34</sup> de los egipcios: un mundo que no conoce el mal.

En completo acuerdo con los cánones de la mitología egipcia, los tres relatos que nos interesan evocan una era<sup>35</sup> 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.

---

<sup>34</sup> Cf. *supra*, 34.

<sup>35</sup> 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.

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. Siempre que se logre restituir la pureza de los inicios se tendrá presente la posibilidad de su fin.

## 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. 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,<sup>36</sup> 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.

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:

---

<sup>36</sup> 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.

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) que nos lleva a preguntarnos sobre el modo en que podría hacerse aflorar el acontecimiento oculto, la justificación ausente de los rebeldes. 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.<sup>37</sup>

El pensamiento de Hornung ilustra con nuestros términos la posición de los antiguos egipcios: 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). En *Los dioses reyes*

---

<sup>37</sup> Hornung, 1992 [1971], 197.

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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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!

---

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Cf. Donadoni, 1988, 230, n.10.

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. 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).

#### *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 el SE de Tebas (wAst) 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. Respecto al tema crucial de la representación de la violencia tendremos más para decir en un balance al final de la secuencia, relegado a las conclusiones.

Antes de terminar con este análisis, podemos agregar, de modo sucinto, que la capacidad creadora de los reyes vuelve a aparecer cuando se vence a los rebeldes. Entonces también hay una re-creación. 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, merecería otro apartado 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. Por razones de espacio dejamos tales cuestiones para otros trabajos.

#### **4- Conclusiones**

Hemos recorrido los hitos violentos que corresponden a la estructura del mito de la rebelión primigenia. En la clave de la narrativa mítica puede observarse que la *cratogonía* (nacimiento del gobierno) 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 encuentra un paralelo en el monopolio del legítimo poder de coerción que detenta la elite del Estado en el Antiguo Egipto. Podría sugerirse que esto ha quedado demostrado en el modo en que las fuentes expresan 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.<sup>40</sup>

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. 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. El dios revierte esta violencia irracional y está dispuesto a matar. Brunner-Traut ha sabido señalar esto diciendo 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.*”<sup>41</sup>

Como dice Assmann, se trata de una “*agresividad cosmológica y antropológicamente fundada de la monarquía faraónica, su ‘aspecto de Sekhmet’, (...) en un mundo de imágenes de las que nada se ahorra en cuanto a actividad violenta.*”<sup>42</sup> Observamos que el ámbito de las representaciones del mundo de los antiguos egipcios que emerge de los relatos míticos expresa tal idea con todo su rigor.

## **Bibliografía citada**

ASSMANN, J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, 1977, pp. 7-43.

ASSMANN, J. *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, Abada Editores, 2005 [1996].

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].

BARTHES, R. y otros (eds.). *Análisis estructural del relato* (1966), Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.

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.

CABOBIANCO, M. “El Antiguo Egipto y los rebeldes sin causa. Contra el Estado en el plano del mito” En *Actas de las Terceras Jornadas Nacionales de Historia Antigua y II Jornadas*

---

<sup>40</sup> Durand, 2003, 163.

<sup>41</sup> Brunner-Traut 2005 [1963], 120.

<sup>42</sup> Assmann, 2005 [1996], 186.

*Internacionales de Historia Antigua*, Universidad Nacional de Córdoba, 27, 28 y 29 de mayo de 2009, pp. 1-12.

CAMINOS, R. A. *Literary fragments in the Hieratic Script*, Oxford, 1956.

CAMPAGNO, M. *Una lectura de «La contienda entre Horus y Seth»*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires /Ediciones del Signo, 2004.

DAS CANDEIAS SALES, J. *Ideologia e propaganda real no Egipto Polomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994, [1980].

DONADONI, S. *Testi religiosi egizi*, Milán, 1988.

DURAND, G. *Mitos y sociedades - Introducción a la mitología*. Buenos Aires, Biblos, 2003.

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.

GARDINER, A. *Ancient Egyptian Onomastica I*, Oxford, 1947.

GENETTE, G. *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

GOEBS, K. A functional approach to egyptian myth and mythemes, *Journal of Near Ancient Religions* 2, Leiden, Brill, 2002.

GOYON, J. Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le Naos 2248 d' Ismalia. *Kêmi* 6, 1936, pp. 1- 42.

GRIFFITH, F. Ll. [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.

GUMBRECHT, H. S. Does Egyptology need a "Theory of Literature"? En: LOPRIENO (ed.), *Op. Cit.*, 1996, pp. 3-18.

HABACHI, L. y HABACHI, H. The Naos with the Decades (Louvre D37) and the Discovery of Another Fragment, *Journal of Near Eastern Studies* 11, N° 4, 1952, pp. 251-263.

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. *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta, 1999 [1971].

KEMP, B. *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica, 2004 [1989].

KOROSTOVSEV, M. A. Egipetskij ieratičeskij Papirus N° 167 Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nykh Iskusstv imeni A. S. Pushkina v Moskve. En: *Drevnii Egipet [Festschrift Golenischeff]*, Moscow, 1960, pp. 119-133.

LESKO, L. H. Literatura funeraria. En: REDFORD, D. *Op. Cit.*, 2003 [2002], pp. 101-107.

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.
- PARKINSON, R. B. *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, 2002.
- 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].
- ROEDER, G. *Urkunden zur Religion des Alten Ägypten*, Jena, Diederichs Verlag, 1915.
- SAUNERON, S. *Derniers temples d' Egypte. Edfou et Philae*, Paris, Chêne, 1975.
- SPALINGER, A. The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, 2000, pp. 257-282.
- WILKINSON, R. H. *Cómo leer el arte egipcio - Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*. Barcelona, Crítica, 2004 [1992].