

Recuerdo literario en el papiro Westcar. Algunas consideraciones sobre el faraón como hijo de Ra

Leila Salem*



77-102

Resumen

En el antiguo Egipto el faraón como “hijo de Ra” no fue solamente una expresión a la cual algunos faraones acudieron dentro de un marco de representación de su origen, sino que llegó a instituirse en el Reino Antiguo como el quinto título real del faraón, el de sA ra. En el presente trabajo proponemos analizar el gradual desarrollo de la relación del faraón como hijo del dios Ra, en el marco del desarrollo de una realeza cada vez más solarizada. Dentro de este proceso pretendemos comprender la formación del recuerdo literario expresado míticamente en los dos últimos relatos del papiro Westcar, como parte de un contexto de transición que colocará al faraón como Hijo del dios Ra.

Abstract

The Pharaoh as a “son of Ra” was not in Ancient Egypt only an expression which some pharaohs came within a framework of representation of its origin, but it came to be instituted in the Old Kingdom as the fifth Royal title of Pharaoh, sA ra. The purpose of this article is to analyze the gradual development of the relationship of the king as son of the god Ra in the context of an increasingly solarized royalty. We hope to understand the formation of literary memory mythically expressed in the last two Westcar Papyrus stories as part of a context of transition that settles Pharaoh as the Son of God Ra.

* UNLP/ IdIHCS- CONICET. Correo electrónico: leilasalemunlp@gmail.com

El presente trabajo es una versión del capítulo “Acerca del nacimiento divino del rey en los dos últimos relatos del papiro Westcar” de mi tesis doctoral, defendida en julio de 2012, titulada: *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcio. Acerca de un mito de origen en el papiro Westcar*.

Palabras clave

Hijo de Ra
Papiro Westcar
Memoria

Key words

Son of Ra
Westcar Papyrus
Memory

Fecha de recepción

20 de agosto de 2013

Aceptado para su publicación

11 de marzo de 2014

Introducción y planteo del problema

En el antiguo Egipto la realeza fue la principal institución de gobierno. Las formas y conceptos que la legitimaban como pilar de la sociedad fueron creados antes o contemporáneamente al IV milenio a.C. (Baines, 1995: 6). Dentro de este sistema de gobierno, el faraón cumplía una diversidad de funciones tanto políticas como simbólicas. El rey poseía una relación ambivalente con todos los elementos del cosmos, y ante cada necesidad y cada contexto se lo ve actuando de diferente modo, lo cual no implicaba una contradicción entre las distintas dimensiones que adquirió el faraón, como dios, como semidios, como hijo del dios o amado del dios, entre otras. Es decir, los egipcios concibieron al rey como una figura humana y divina, sin que esta dicotomía les generase ningún tipo de contradicción (Silverman, 1991: 64; Baines, 1995: 9 y ss).

Si bien sufrió profundos procesos de crisis, la monarquía como forma de gobierno no fue nunca cuestionada, al igual que la idea de realeza y la figura del rey (Hornung, 1999: 311-312)¹. Si en algún momento -como en los Periodos Intermedios- la centralidad del Estado se vio desequilibrada y/o cuestionada por fuerzas externas o internas como fue el caso de los funcionarios provinciales durante el Primer Periodo Intermedio², no parece haber estado en la intención de los nomarcas imponer otros medios de gobierno por fuera de la realeza. En todo caso, quienes disputaron el poder buscaron siempre adaptarse a las reglas y estereotipos que la monarquía egipcia predeterminedaba³.

A partir del cuestionamiento de la posición de poder del rey se comprenden las múltiples políticas que los faraones egipcios utilizaron a los efectos de otorgar a sus reinados condiciones legítimas de gobernabilidad, algunas de las cuales se retrotraían a sus propios orígenes. Es decir, a su concepción y nacimiento, identificándose a través de ello que los faraones pertenecían a un linaje divino y real, destacándose principalmente que eran hijos del dios. Por lo tanto, el rey como hijo de la divinidad adquiriría por derecho propio el espacio que ocupaba como gobernante, la misma esencia que también lo posicionaba en un espacio intermedio entre humanidad y divinidad.

¹ Lo que no implica que no haya sido discutido el poder del faraón y sus métodos de actuación. De hecho, algunos textos literarios del Reino Medio parecen ser una proclamación contra ciertas formas de gobierno que posibilitaron el colapso del Estado y dejaron desprotegidas a las clases más altas.

² Por ejemplo, sobre las causas internas, sociales y políticas que confluyeron en la crisis del Primer Periodo Intermedio véase Moreno García (2004).

³ En este sentido, uno de los ejemplos más claros fue el de los reyes hicsos que usurparon el poder de la monarquía egipcia durante el Segundo Periodo Intermedio. Estos buscaron adecuar su gobierno a las formas tradicionales, por ello llevaron los mismos títulos reales que los faraones egipcios.

Las diferentes interpretaciones de la naturaleza del rey como hombre, como encarnación del dios o como hijo del dios, estaban en consonancia con la “poliocularidad”, con la multiplicidad de aproximaciones del pensamiento egipcio (Salem, 2010: 274-275). Con estos términos se pretende dar cuenta del modo en que la sociedad antiguo egipcia comprendió y aprehendió su realidad, esto es a través de una diversidad de explicaciones míticas y simbólicas que se rigen mediante el mito como elemento que define el transcurrir, y que se manifiestan en el ritual (Eliade, 1992: 13-14, y 20 y ss)⁴. Todas ellas no creaban una única visión sobre el medio social, religioso, político y natural que rodeaba al hombre, sino que eran múltiples sus posibles interpretaciones, lo que no significaba que fueran contradictorias, sino que se complementaban las unas con las otras (Frankfort, 1998: 9-12). Según Hornung (1999), estas características únicas y al mismo tiempo múltiples fueron constitutivas del modo de accionar de los dioses, las que se hicieron extensibles a la figura del faraón⁵. Por lo tanto, la percepción que los egipcios tuvieron del faraón implicaba una multiplicidad de referencias textuales y diversos artefactos no estáticos, produciéndose cambios a lo largo de sus tres mil años de historia (Silverman, 1991: 58).

Desde esta perspectiva multiplánica, el rey podía ocupar una posición intermedia (Baines, 1995: 10-11), entre las distintas esferas del mundo, la de los dioses y la de los hombres. Su capacidad de gobierno radicaba en su esencia divina. Algunas veces el dios se encarnaba en el rey para establecerlo como líder de los hombres en la tierra⁶. El término *nTr*, “dios”, fue empleado, desde tiempos tempranos para referirse al faraón como un dios (Silverman, 1991: 59; Hornung, 1999: 33 y ss).

El rey era un dios, su naturaleza era divina y, por lo tanto, su humanidad era solo en apariencia (Frankfort, 1998: 60 y ss). El faraón-dios se constituía así en el centro de la vida social y política, determinando su comportamiento. El rey era el propio dios Horus, según lo destacaban las ideas de la teología menfita (Frankfort, 1998: 60-63). Pero, en su multiplicidad, el faraón también podía ser la imagen viva de otros dioses, por ejemplo de Ra. Esto se ilustra en la autobiografía del visir Rekhmira de la dinastía XVIII⁷. En ella se hace referencia a Tutmosis III como:

⁴ Hacemos referencia a la primera edición en inglés publicada en el año 1963.

⁵ Asimismo, por su parte Cervelló Autuori (1996: 15-18) retoma todas estas postulaciones y reformula la terminología proponiendo la sustitución del concepto de sociedades de discurso mítico por el de “sociedades integradas”, siendo tres características las que configuran a estas sociedades: repetición; integración; poliocularidad.

⁶ El rey como encarnación del dios se atestigua con las referencias al dios Horus, según lo ha analizado a lo largo de su trabajo Frankfort (1998).

⁷ La tumba del visir Rekhmira se encuentra en Abd-el Qurna. Fue publicada por Davies (1943, plts. 17-22) y en Porter y Moss (2004, TT100). Una traducción parcial en español en Galán (2002: 142-144).

“Ra, Señor del cielo, el rey de las Dos Tierras, cuando se levanta el disco del sol se muestra...” (Posener, 1940: 9)⁸.

El rey únicamente se consideraba un dios en la medida que no existía ningún otro ser capaz de actuar como mediador entre los dioses y la humanidad. Pero desde esta perspectiva, la posición del faraón era ambigua, ya que nunca llegó a ser plenamente una divinidad (Moreno García, 2004: 164). Es interesante notar que esta doble perspectiva divina y humana sobre el faraón no es tan evidente en las imágenes creadas alrededor de las deidades (Silverman, 1991: 62)⁹.

De todos modos, la monarquía en sí misma no garantizaba el respeto a la figura del faraón y este debía buscarse sus propios medios de legitimación que hicieran cumplir efectivamente su poder y parte de ese respeto dependía de las circunstancias de su nacimiento (Kemp, 2004: 241). El monarca adquiría su esencia divina por transmisión, por ser un hijo concebido por el dios, condición que era explicitada y narrada en el mito del nacimiento divino del rey o teogamia. En el mito el faraón nacía luego de la relación sexual entre su madre y un dios, quien había previamente decidido la necesidad de un nuevo gobernante para Egipto. Estos mitos pueden ser considerados como una expresión particular de legitimación por parte de los faraones.

⁸ Posener (1940) fue crítico a esta interpretación, por considerarla una concepción rígida, sesgada por fuentes puramente religiosas. Es por ello que el análisis de nuevas fuentes le permite al autor posicionar al faraón como una figura multifacética y ambivalente, multiplicidad que el rey mantuvo en diferentes momentos y espacios (Posener, 1940: XIV-XV). Para una interpretación sobre cómo se definía la idea de divinidad por parte de los egipcios véase Silverman (1991: 9-87). Con relación a las diferentes posturas que se han generado en relación a la figura del rey véase Baines (1994: 3-9).

⁹ Lorton (1979: 461) en su crítica al libro de Barta *Untersuchungen zur Goettlichkeit des regierenden Koenigs* (1975), considera que si bien no se puede negar que el faraón en algunos momentos adquirió una forma divina, el monarca estaba más cercano a una esencia humana que ser dios. Incluso, asegura, esto se aplica a los mitos del nacimiento divino del rey. Pues, si bien la figura paterna es divina, la madre es humana y por lo tanto no puede crearse una figura completamente divina. En cambio, afirma Lorton, para Barta la participación del rey en el ritual, como su nacimiento y coronación, explicitaban su naturaleza divina. Igualmente hay que poner en consideración que la tendencia fue humanizar la figura y la actividad del rey, en cuanto que para los dioses fueron mucho más comunes las representaciones antropomorfas concretándose una metamorfosis entre la figura humana y la esencia divina (Silverman, 1991: 62). Pareciera que la figura materna no condiciona la naturaleza divina del rey, pues lo que adquiere más peso en el relato es que el monarca es hijo de un dios. Por este motivo es que el dios lo llama “su hijo”, y la figura materna pareciera ser más un medio para lograr la concepción. Además, en los relatos del Reino Nuevo la madre también es parte de la realeza, por ende comparte la esencia divina que la monarquía tiene como tal.

El mito representado en forma pictórica monumental, y expresado en un ámbito cultural solamente se ha preservado para muy pocos faraones, son tres los casos que nos han llegado para la época del Reino Nuevo. El primero es el de la reina de la dinastía XVIII Hatshepsut, relato que se encuentra escenificado en el registro inferior de las paredes sur, oeste y norte en la sección norte de la segunda terraza de Deir el-Bahari¹⁰. El segundo caso es el del faraón Amenofis III, que se encuentra en el templo de Luxor en una sala sin techo con tres columnas en forma de flor de loto llamada “sala de nacimiento”, ubicada en el lado este del templo hacia el extremo sur¹¹. Por último, dos bloques de piedra provenientes del Ramesseum, representarían el nacimiento divino del tercer faraón de la dinastía XIX, Ramsés II (Kitchen, 1982: 97)¹².

Para Baines (1995: 18) es seguramente una cuestión del azar que solo se hayan preservado tres relatos de este mito, y se sugiere que lo más probable es

¹⁰ La secuencia de las escenas se desarrolla de sur a norte y se lee de izquierda a derecha y contiene un total de quince escenas divididas cada una en diferentes números de registros. Goedicke (1992: 98) comenta que es una sala pequeña la cual no posee ventanas, y la única forma de acceso a ella es a través del santuario principal del templo. La secuencia del mito de nacimiento con traducción de los textos fueron publicadas por primera vez por Naville (1896: 12-18; pls. XLVI-LV) y en Weindler (1915: pls. 3-12). Los textos jeroglíficos están publicados en *URK* IV, 216-234 y fueron traducidos al inglés por Breasted (1906, secc.187: 212) al alemán por Brunner (1964) y al español por Serrano Delgado (1993: 141-145). Véase un comentario de las escenas y comparación con otros ciclos míticos en Brunner (1964) y Gaballa (1976: 53-60).

¹¹ Las escenas del nacimiento de Amenofis III se encuentran en la pared oeste ocupando tres registros. Su lectura se inicia en el margen inferior derecho hacia la izquierda, llegando hasta el final de la pared. Continúa en el margen del medio con una lectura de izquierda a derecha y luego pasa a leerse la fila superior también en el mismo sentido. En 1894 se publican por primera vez las escenas del nacimiento divino de Amenofis III en la edición del templo de Luxor realizada por Gayet (1894), quien indica la sala con la letra G, las imágenes son publicadas íntegramente, pls. LXII-LXXII; LXVIII-LXVIII y figs. 192-205. Daressy (1898: 68-71) completa la descripción de las escenas de la sala de nacimiento indicada con la letra P. Por su parte Campbell (1912: 18-48) realiza el primer comentario extenso de las escenas. Los textos en jeroglífico se encuentran en *URK* IV, 573. Brunner (1964: pls. 1-15) comenta escena por escena en comparación con los otros ciclos míticos del Reino Nuevo, traduciendo al alemán los textos. Gaballa (1976: 53-60) analiza comparativamente las teogamias del Reino Nuevo.

¹² Ramsés II fue un gran devoto de su padre Seti I y su madre Tuya, es por ello que envió a edificar en su templo funerario una capilla de dos habitaciones dedicada a su madre. Paralelamente sus paredes fueron decoradas con las escenas del mito del nacimiento divino (Kitchen 1982: 97), las cuales con posterioridad fueron reutilizadas en época ptolemaica como bloques para la construcción de un templo en Medinet Habu (Gaballa, 1976: 54). Las escenas fueron analizadas por Gaballa (1976). Comentarios cruzados con otros ciclos míticos con traducciones de los textos en alemán en Brunner (1964). Los textos en jeroglífico en *KRI* II 665§254 y traducidos en *RITA* II 446§254.

que dicha concepción divina fuera dedicada para más monarcas egipcios. Por ejemplo, una de las demostraciones de la naturaleza divina del faraón como hijo del dios se expresó en los dos últimos relatos del papiro Westcar¹³, al anunciarse en el cuarto relato que nacerían tres niños hijos de Ra (Goedicke, 1985: 19), y que serían reyes en Egipto. Los dos últimos relatos del papiro Westcar es el único relato literario del antiguo Egipto que se conozca en el cual se relata el nacimiento de tres niños, hijos del dios Ra, que serán coronados reyes en las Dos Tierras¹⁴. Esta singularidad es la que nos permite su comparación analítica con las teogamias del Reino Nuevo.

Que los dos últimos relatos del papiro Westcar exalten la característica divina del monarca, parece estar en consonancia con gran parte de los textos escritos durante la dinastía XII, en los cuales la figura monárquica es parte de ellos¹⁵. Según Posener (1940: 5) durante la dinastía XII se trata de magnificar la realeza por la condición divina del faraón, un énfasis hasta el momento desconocido, debido a que hay un esfuerzo consciente de recuperar el ideal monárquico que se había perdido tras los sucesos del Primer Periodo Intermedio. Según el autor, pertenecen a este tipo de relatos la Profecía de Neferty¹⁶, el himno de Sesostri III

¹³ Los relatos conocidos como *Keops y los magos* o *Cuentos maravillosos del papiro Westcar*, se conoce una única copia escrita en hierático en un papiro que se conserva en el Neues Museum de Berlín con el número de inventario 3033. El papiro hoy en día contiene un total de doce hojas, nueve se encuentran en el recto y tres en el verso, y mide 169 centímetros de longitud y 33 centímetros de ancho. Algunas traducciones y transliteraciones de este relato pueden encontrarse en: Erman (1889; 1890); Lichtheim (1973: 215-222); Simpson (1973: 15-30); Serrano Delgado (1993: 67-70); Parkinson (1998: 102-127); Lefebvre (2003: 91-108); Quirke (2004: 77-89); López (2005: 87-104) y Lepper (2008).

¹⁴ Se han analizado las relaciones argumentales, míticas y simbólicas que los dos últimos relatos del papiro Westcar guardan en relación al mito de origen divino del rey. Así, se demuestra cómo el texto literario se convierte en la primera versión narrada que se conoce del mito del nacimiento divino del rey (Salem, 2007; 2009; 2012), y es anterior a las teogamias del Reino Nuevo.

¹⁵ Los textos literarios del Reino Medio reflejan fisuras con relación a la monarquía, estando vulnerable a equivocaciones, o no pudiendo controlar el derrumbe de la sociedad egipcia. Una interpretación en este sentido en Rosell (2010).

¹⁶ El texto conocido como la Profecía de Neferty o el Cuento profético se ha preservado en diversas copias fragmentadas en dos tablillas de madera de la dinastía XVIII, una conservada por el Museo del Cairo con el número de inventario 24224; y la tablilla del Museo Británico 5647. Mientras que el papiro San Petersburgo 1116B es el manuscrito que contiene la versión más extendida, datada su confección durante la dinastía XVIII, para el reinado de Tutmosis IV, de todos modos el relato original sería de una época anterior, aproximadamente hacia el año 2000 a.C. El texto escrito en hierático con un total de 71 líneas, de las cuales 65 son horizontales y 6 son verticales, con una medida aproximada de alto de 156 centímetros (Lefebvre, 2003: 112). El papiro actualmente está custodiado por el Museo del Hermitage de San Petersburgo. También se conserva en tres ostraca de época ramésida; el ostracón de Liverpool 13624; ostracón Petrie 38 y el ostracón del

que se encuentra en el papiro de Lahun y el Cuento de Sinuhé¹⁷. Si en la Profecía de Neferty se narra la llegada de un rey salvador, que legitimaría al primer rey de la dinastía XII, Amenemhat I, en los dos últimos relatos del papiro Westcar se relata el nacimiento de los futuros reyes de la dinastía V como hijos del dios Ra, lo que los hace divinos. Señala Silverman (1991: 60) que este tipo de literatura, que considera propagandística, exalta la figura divina del rey, lo que para Silverman no significa que la población egipcia también creyera que el rey tenía aspectos propiamente humanos.

De este modo, creemos que en los dos últimos relatos del papiro Westcar se expresa literariamente el origen de una dinastía, la V. Según el mito literario, sus tres primeros faraones, Userkaf, Sahura y Neferikara Kakai, nacieron de la relación divina que su padre Ra mantuvo con Reddjedet¹⁸ y era esta concepción lo que los habilita a ser monarcas en Egipto. El faraón como hijo de Ra no fue solamente una expresión a la cual algunos faraones acudieron dentro de un marco de representación de su origen, sino que llegó a instituirse en el Reino Antiguo como el quinto título real del faraón, el de *sA ra*. En el presente trabajo proponemos analizar el gradual desarrollo de la relación del faraón como hijo del dios Ra, en el marco del desarrollo de una realeza cada vez más solarizada. Dentro de este proceso pretendemos comprender la formación del recuerdo literario expresado

Instituto Francés de Arqueología Oriental, en la ciudad egipcia de El Cairo, procedente de Deir-el Medina (Lefebvre, 2003: 112-113). Algunas traducciones y transliteraciones pueden encontrarse en: Gardiner (1914: 100-106); Erman (1927: 151-157); Lichtheim (1973: 139-145); Goedicke (1977); Parkinson (1998: 131-143); Araújo (2000: 194-200); Quirke (2004: 135-139) y López (2005: 24-39).

¹⁷ Se conoce como papiro de Lahun a una colección de textos escritos en hierático encontrados por el egiptólogo Flinders Petrie en el año 1889 y que se conservan actualmente en el University College de Londres. El manuscrito datado en la dinastía XII, específicamente en el reinado de Amenemhat III, se destacan temas médicos. Fue restaurado y publicado por Griffith (1898a y 1898b). Con respecto al Cuento de Sinuhé, las versiones más largas del texto se encuentran en los papiros Berlín 3022 y Berlín 104099, ambos hallados en dos tumbas en Tebas, de las dinastías XII y XIII respectivamente (Galán, 1998: 63), y actualmente custodiados por el Neues Museum de Berlín. También fragmentos del texto se conservan en ostraca que provienen de Deir el-Medina, entre los que se destacan: el ostracón del Ashmolean Museum de Oxford y el ostracón del British Museum 5629. Diversas transliteraciones y traducciones se han propuesto para el Cuento de Sinuhé. La transcripción jeroglífica más importante es la realizada por Blackman (1932). Para traducciones véase: Erman (1927: 14-29); Lichtheim (1973: 222-235); Simpson (*LAE*: 57-74); Lefebvre (2003: 33-52); Parkinson (1998: 21-53) y con comentarios Galán (1998: 61-127).

¹⁸ Reddjedet es el nombre del personaje de la madre de los trillizos en el papiro Westcar, para quién en el relato no se menciona relación alguna con la realeza, a diferencia que las teogamias del Reino Nuevo en las cuales las madres son todas reinas. Altenmüller (1970) sugirió que el nombre del personaje de Reddjedet era el seudónimo de la reina Khentkaues I, quien asumió un rol relevante en la transición de la dinastía IV a la dinastía V. Hemos analizado cómo inviable esta posibilidad en Salem (2012).

míticamente en los dos últimos relatos del papiro Westcar, como parte de un contexto de transición que colocará al faraón como Hijo del dios Ra.

Primeras referencias del faraón como hijo del dios Ra

Expresamos ya que como parte de la ideología y la política del Estado egipcio el faraón era reconocido por su inherente divinidad. En el Reino Antiguo fue con el dios solar Ra, entre otros dioses, con quien estableció vínculos que reforzaron la legitimación de la realeza. En este momento se configura una idea que será central en la ideología faraónica: el rey es hijo de Ra. Aquellos hombres que no cumplieran con esta condición quedaban excluidos de la posibilidad de ser coronados reyes en Egipto (Salem, 2009: 108). La esencia divina del rey, transmitida por su padre el dios, le daba el conocimiento y la posibilidad de relacionarse con lo divino que estaba vedada para el resto de la humanidad (Quirke, 2003: 22 y ss). Los dioses habían iniciado la sucesión de gobiernos que ahora continuaban en un ciclo eterno los faraones¹⁹.

Según Moreno García (2004: 163) la identificación del rey como hijo o amado de las divinidades era reflejo de la posición subalterna que tenía respecto a ellas, esa ubicación intermedia entre dios y la humanidad a la cual hacíamos referencia. Pero también era muestra de una relación de intimidad, dependencia y devoción entre divinidad y rey (Baines, 1995: 11; Frankfort, 1998: 66). Los dioses habían sido los primeros gobernantes de los hombres sobre la tierra y habitaban el mundo desde sus orígenes a diferencia de ellos el faraón tenía un origen mundano, los dioses pertenecían a un mundo solo habitado por la divinidad (Silverman, 1991: 63). Si bien el rey fue una divinidad, por poseer la esencia divina, la percepción de su naturaleza se modificó y no fue estática a lo largo de su historia (Silverman, 1991: 58; Salem, 2010: 276).

La relación familiar como hijo del dios señalada dentro de la biografía del rey es míticamente equivalente a la idea de que el faraón es Horus en vida, en tanto que ambas acentúan el carácter divino que posee el rey, del cual hacíamos

¹⁹ La continuidad con el pasado que la monarquía egipcia transmitió con la intención de ubicarse dentro de una tradición que la legitima como tal, se observa claramente en el Canon de Turín. En el verso de este papiro escrito en hierático durante la dinastía XIX bajo el reinado de Ramsés II, se describe la sucesión sin interrupciones de los diferentes reinados de los faraones egipcios, iniciándose la lista con el gobierno de los dioses. La configuración de estas sucesiones son típicas en las Listas Reales, dos ejemplos en este sentido. En primer lugar la Piedra de Palermo, en donde se describe la sucesión de reinados desde el tiempo de los orígenes cuando reinaban los dioses, hasta mediados de la dinastía V. En segundo lugar la Lista Real de Abidos, que se encuentra en el templo funerario de Seti I en Abidos, con una sucesión dinástica de 76 faraones. Al respecto véase Redford (1986) y Salem (2011).

menCIÓN (Frankfort, 1998: 66). Si bien en la mitología era Shu el único hijo del dios Ra (Frankfort, 1998; Lull, 2006: 19 y ss), la idea de que el faraón también lo fuera atestigua que el dios había confiado en él para que gobernase la tierra, es decir, dominase en el Estado egipcio. El rey podía ser simbolizado tanto como dios o como hijo del dios, siendo esto último la esencia de la teología solar, aquella en la cual el faraón era engendrado del cuerpo del dios Ra y que a su muerte retornaba al cuerpo de su progenitor, se cumplía un ciclo que era divino -y también puede agregarse que era político- ya que “desde el momento de su concepción, durante toda la vida y hasta su triunfo final sobre la muerte, el rey era el hijo de Ra” (Wilson, 1954: 100-102).

La ausencia del culto al dios Sol desde comienzos del Estado está siendo reconsiderada. La relectura del nombre del faraón Ra-neb de la dinastía II, como “señor de Ra”, conlleva la aceptación de que el culto al dios Sol ya estaba presente en épocas tempranas del antiguo Egipto. Esta idea es sostenida con otras evidencias: el nombre del faraón Weneg está íntimamente ligado con el culto solar, según se desprende de los Textos de las Pirámides²⁰; nombres de funcionarios, escribas y miembros de la familia real se componen con el término Ra; el título *wr m3w*, “Grande de los Videntes”, que llevaron los sacerdotes de Ra en el templo de Heliópolis se detecta tempranamente para la dinastía II; y la emergencia paralela del culto de *maat* con el de Ra explicita la presencia del culto al Sol desde los primeros tiempos (Kahl, 2007: 2-3 y ss). Esta diseminada evidencia le permite a Kahl concluir que a partir de los reinados de Ra-neb y Weneg de la dinastía II se establece un cambio teológico que prioriza a Ra como deidad, como un nuevo paradigma dentro del Estado egipcio, hasta llegar el propio faraón a encarnar al dios Ra, en lo que Assmann (2005) denomina teocracia encarnativa. Dicha modificación no fue el resultado de un proceso sin conflictos. La aceptación de la veneración de Ra en época temprana obliga a una relectura de fuentes conocidas, al mismo tiempo que posibilita pensar que la subordinación de los faraones de la dinastía II al poder divino de Ra le permitió una nueva legitimación.

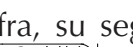
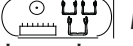
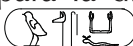
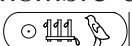
Más allá de lo convincente que las fuentes puedan o no ser, en relación a la presencia del culto de Ra en la vida de la elite egipcia a partir de la dinastía II, no son evidencias que nos permitan reconstruir y reflexionar acerca del posicionamiento del rey como hijo del dios Ra. Únicamente son indicios de un paulatino ascenso del culto del dios Sol.

Este proceso se hará cada vez más evidente a finales de la dinastía III y principios de la dinastía IV, a través de la construcción de los complejos funerarios reales y los modos de escribir los nombres de los faraones. Por ejemplo, se incorpora la

²⁰ A propósito recomendamos la reciente publicación de *Textos de las Pirámides* realizada por Allen (2005) con traducciones y comentarios. Un estudio crítico a la obra de Allen en Shmakov (2012).

escritura del nombre del rey dentro de un cartucho. La forma ovalada del cartucho connota una figuración hacia lo solar, pues expresaría el movimiento que el sol realiza a diario como astro (Baines, 1995: 9). Para algunos investigadores esta incorporación fue una innovación del monarca Huni, el último rey de la dinastía III, señal de la tendencia hacia la solarización de la realeza (Parra Ortiz, 2009: 133)²¹, mientras que para otros fue Snefru (Quirke, 1990: 20 y ss) el primero en realizarla. Sin poder definir cuál fue el primero, es probable que para el reinado de Snefru la ideología solar estuviera ya fuertemente constituida en el Estado egipcio. La consagración de la religión solar se plasma en uno de los complejos funerarios de dicho monarca, quien construye la primera pirámide de caras lisas, la pirámide Roja de Dahshur, facilitando el ascenso del difunto rey a los cielos de Ra (Parra Ortiz, 2009: 135). La elevación -de ahí la marcada verticalidad de la pirámide- del rey al cielo significa su incorporación en el curso solar, y el reflejo del mapa del cielo en la tierra (Assmann, 2005: 78), permitiéndole así su renacimiento. Al mismo tiempo la pirámide era venerada como símbolo en el templo de Heliópolis²².

Los faraones del Reino Antiguo edificaron las pirámides para el dios Sol que ellos mismos encarnaban, siendo la máxima demostración del modelo encarnativo. Con las pirámides el rey se construye una tumba para él en tanto encarnación de Ra, y no para el dios Sol. De todos modos, obedece a la misma idea de configuración de un espacio sagrado, que permite al rey participar en la eternidad del cielo (Assmann, 2005: 82).

A partir de la dinastía II y en adelante se observa el desarrollo del culto hacia el dios Sol con el incremento del uso de *ra* para formar el nombre del faraón dentro de la cartela, ocupando el primer lugar en el texto por anteposición honorífica. El primero de ellos es el segundo rey de la dinastía II (Dodson y Hilton, 2005: 44) *nb-ra* , el faraón Nebra. En la dinastía III no hay evidencia que algún monarca haya incorporado la partícula *ra* en su nombre. En tanto que para la dinastía IV podemos asegurar que tres de ellos sí lo llevaron: el tercer faraón de la dinastía IV *Dd-f-ra*  Djedefra, su seguidor *xa-f-ra*  conocido como Khafra o Kefrén, y *mn-kAw-ra*  Menkaura o Micerino. Por último, para la dinastía V tenemos el nombre de cuatro de sus faraones: *wcrt-s-kA-ra*  Userkaf, *sAH- w-ra*  Sahura, *nfr-ir-kA-ra kAw-i*

²¹ El mejor reflejo de esta tendencia lo otorga el propio complejo funerario de Huni, ahora cuadrado y con la forma que luego se estandarizará para el Reino Antiguo, esto es una pirámide subsidiaria, un templo alto, una calzada de acceso y un templo bajo, quedando de este modo planteadas las bases para el cambio ideológico y formal que transformaría a la monarquía durante la dinastía IV (Parra Ortiz, 2009: 133).

²² Para comienzos de la dinastía IV otras huellas se destacan en el proceso de solarización. Con relación a la configuración espacial de los complejos funerarios del faraón Snefru véase Assmann (2005: 71 y ss) y Parra Ortiz (2009: 135-136).

  Neferikara Kakai y *Dd-kA-ra*  Djedkara (Quirke, 1990: 46-49; Dodson y Hilton, 2005: 44-45)²³.

Hay un incremento del uso del vocablo *ra* para la composición del nombre del faraón desde la dinastía II hacia la dinastía V. Su uso quedará totalmente constituido a partir de ella, es decir, se canoniza. Luego la mayoría de los faraones utilizaron dentro de su nombre el término de *ra*²⁴.

El quinto título real, *sA ra*

Durante el Reino Antiguo se aprecia entonces una paulatina incorporación de Ra como padre de los faraones. De todos modos, la definitiva incorporación del culto del dios Ra como parte de la ideología de la monarquía se habría expresado con el título real *sA ra*, Hijo de Ra. Este título que simbolizaba la relación divina y familiar, fue el último en incorporarse y oficializarse de los cinco títulos del faraón. El término *sA ra* se antepuso al nombre del rey escrito dentro del cartucho, y constituyó el nombre que se le otorgaba al monarca desde su nacimiento.

Los dos últimos relatos del papiro Westcar narran el nacimiento de los hijos de Ra como reyes en Egipto, quienes inauguran la dinastía V, es decir que el relato se contextualiza literariamente en esta época. Estos niños podrán ejercer como reyes sobre las Dos Tierras en tanto hijos del dios Ra. En el relato literario se indica así una relación familiar que es divina. No se trataba de conformar una familia humana para que reinara en la tierra, sino que era la demostración de la intervención cósmica del dios Sol en la vida de aquellos que se encuentran en la tierra (Quirke, 2003: 23). De este modo, los dos últimos relatos del papiro Westcar construyen un mito de origen de la dinastía V como hija de Ra.

Esta relación familiar y divina se oficializó con el quinto título real que se antepuso al cartucho, lo que según el mayor número de interpretaciones se generaliza o canoniza a partir de la dinastía V (Fuscaldo, 1966: 2). Fue el único nombre que el faraón adquirió anterior a su nacimiento (Kahl, 2007: 8), de ahí que sea este el nombre de nacimiento del rey, como hijo del dios Ra. Es decir, que este nombre era parte del título honorífico del rey, que no fue abandonado una vez que se canonizó. La expresión de hijo de Ra en la titulación real determinaba la pureza de la sangre divina del faraón, pues no había ningún elemento que

²³ Con relación a la composición morfológica de los nombres de los faraones en su protocolo, véase Aufrère (1982).

²⁴ Los faraones de la dinastía VI que llevaron *ra* dentro de su nombre fueron: Meryra o Pepi I, Merenra Nemtyemsaf, Neferkara o Pepi II (Quirke, 1990:49). Entre las dinastías VII y VIII: Ntjerkara, Menkara, Neferkara II, Nikara, Neferkaura, Neferirkara II (Dodson y Hilton, 2005: 70).

se interpusiera entre el padre dios y el hijo rey, también fue simbolizada con la expresión “hijo de su cuerpo” (Campbell, 1912: 3-4).

Tradicionalmente se ha estimado que el primer faraón en llevar el título de *sA ra* fue Djedefra, quien accedió al trono tras haber triunfado en una disputa interna de la familia real, al casarse con Hetepheres II, media hermana de Keops (Kanawati, 2003: 2), o al menos fue el primer faraón en utilizar la frase *sA ra* dentro de su titulación real (Quirke, 1990: 25).

En los fragmentos del trono de piedra encontrado en Abu Roash, adjudicado al tercer faraón de la dinastía IV, Djedefra, Müller (1964: 131) considera que es la primera vez que se escribe la expresión de *sA ra* en el protocolo real, y a partir de allí se generalizó dentro de la realeza (Dobrev, 1993: 196)²⁵. Como atinadamente menciona Fuscaldo (1966: 2) en las imágenes publicadas por Müller se observa arriba de la inscripción *nb x'w* “señor de apariciones”, las patas en posición de marcha características del pato rabudo  (el signo jeroglífico G39 según la nomenclatura de Gardiner, 2007 [1927]), el que se emplea para *sA* “hijo”. El disco solar que completaría la expresión *sA ra*, estaría grabado encima de este, pero lamentablemente la lectura del signo solar *ra*, el signo N5 (Gardiner, 2007), no es segura. Sin embargo, la correcta lectura se garantiza comparándolas con dos inscripciones de Kefrén (Hays, 2002: 21), sobre las cuales volveremos más adelante.

La visualización corrupta de los signos nos permite poner en duda la lectura completa de la expresión *sA ra*. Su uso no es parte del título real de nacimiento del faraón Djedefra (Quirke, 1990: 47). Está claro que no continúa en la escritura el cartucho con el nombre del rey, por lo que su determinación como Hijo de Ra puede ser interpretada como una mención de su condición divina, propia de la formación ideológica y cosmogónica de la realeza egipcia y no como título real. Lo que complejiza también la interpretación, es que en la oración anterior se menciona al rey en relación a los otros cuatro títulos: Horus, Dos Señoras, Horus de Oro y Rey del Alto y Bajo Egipto. Por ende, Hijo de Ra vendría a completar la titulación, pero nuevamente al no estar dentro del cartucho, puede pensarse que el de *sA ra* no es todavía parte de su nombre como monarca.

Además, se conoce que en los Textos de las Pirámides el faraón es mencionado en algunos conjuros como hijo de Ra, pero esta asociación solamente se daba una vez que había muerto el rey (Fuscaldo, 1966: 3). Por ejemplo, en el

²⁵ Por dicha expresión se deduce que está dedicada al tercer faraón de la dinastía IV: *Hr xpr nbtj xpr-m Hr w nbw n-sw-bity Dd.f-ra* “Horus que llega a existir las Dos Señoras, Horus de Oro, Rey del Alto y Bajo Egipto, Djedefra”. Según Fuscaldo (1966: 2) se traduce como “Horus llega a existir, el que llega a existir como Dos Señoras, los Horus de oro, Rey del Alto y Bajo Egipto, Djedefra”.

discurso 476²⁶, la expresión hijo de Ra aparece asociada a la planta weneg, que a su vez se relaciona con el faraón de la dinastía II Weneg, y que está íntimamente vinculado con la lectura que Kahl (2007: 3 y ss) realiza del nombre del rey, como “Ra es mi señor”. Señalábamos que esto da cuenta de la veneración al dios Sol en épocas tempranas, pero no están asociadas al empleo del título “hijo de Ra” como nombre de nacimiento del rey.

Como afirma Quirke (1990: 25) en el curso del Reino Antiguo la frase hijo de Ra que aparece mencionada como epíteto para el faraón Djedefra, evoluciona como título para incorporarse como uno de los cinco títulos reales del rey, ya atestiguado para la dinastía V.

Al mismo tiempo, se conocen de la estatuaria del faraón Kefrén dos inscripciones publicadas y analizadas por Borchardt (1911) en las cuales se menciona la expresión hijo de Ra²⁷. En ellas *sA ra* no está en relación tampoco al nombre de nacimiento del rey. Lo mismo puede decirse para Micerino (Menkaura); en un sello cilíndrico dedicado a él puede leerse: *mn- kA.w-ra sA ra mrii-nTr.w ra nb* “Micerino, hijo de Ra, amado por los dioses cada día” (Hays, 2002: 21; Kaplony, 1981: inscripción en cuadro 33)²⁸.

En suma, con anterioridad a la dinastía V la expresión *sA ra* dentro de menciones reales no aparece escrita antes del nombre del faraón, sino que es una aposición al nombre del rey (Hays, 2002: 21). Por ello, se insiste en que hijo de Ra todavía no está siendo utilizado por la realeza para destacar la posición del rey²⁹. De todos modos, la aparición de estas referencias en contacto directo con los faraones de la dinastía IV sugiere para Hays (2002: 22) que la noción transmitida por la expresión *sA ra* se había convertido en un elemento integral de la ideología real. Volveremos más adelante con esta idea, al hacer referencia a otros elementos vinculados al dios Ra, que están intrincados con la realeza egipcia.

²⁶ Este texto es conocido por cuatro copias, la de los faraones Pepi I, Merenra, Pepi II y la de la reina Neith.

²⁷ Hacemos referencia a las estatuas que Borchardt (1911) catalogó con los números 15 y 17. Al respecto también véase Fuscaldo (1966: 2-3).

²⁸ Hays (comunicación personal) nos aclaró esta transliteración. Agradecemos a dicho investigador quien nos permitió acceder a la publicación de Kaplony (1981: 100-101 y cuadro 33).

²⁹ Una postura contraria en Dobrev (1993: 179 y 196 y ss), quien asegura que el periodo decisivo a la evolución de la titulación real se produce durante la dinastía IV, cuando se completan los cinco títulos reales, indicando que el título Hijo de Ra es la gran innovación dentro de la titulación real de la dinastía IV. Sin embargo, ya examinamos lo problemático de esta evidencia.

Recuerdo literario del faraón como hijo del dios Ra

Quien sí llevó el título honorífico de *sA ra* fue el segundo faraón de la dinastía V, Sahura. El mito de origen de la dinastía recordado en los dos últimos relatos del papiro Westcar se correlaciona con el título que Sahura proclamó para sí mismo. Como lo señala Hays (2002: 21) en una inscripción (*Urk. I*, 169, 8) del faraón Sahura en Siria puede leerse:  *sAH.w-ra sA ra* "Sahura, Hijo de Ra"³⁰. En esta inscripción, *sA ra* se vincula con el nombre del faraón escrito en un cartucho, por ende su relación como Hijo del dios Ra es parte de su título protocolar, pero aún se escribe posteriormente al nombre del rey.

El tercer faraón de la dinastía V, Neferikara Kakai, fue el primero en llevar dos cartuchos con dos nombres diferentes. El primero de los nombres, Neferikara, fue aquel que el faraón utilizó en las paredes de los monumentos durante toda su vida, y que mantiene una estrecha relación con el nombre de Ra, de hecho contiene el término *ra* dentro de él. Mientras que Kakai es una innovación: fue utilizado una vez muerto el rey, es el nombre del faraón desde su nacimiento (Quirke, 1990: 26-27)³¹.

La relación familiar, divina y exclusiva que mantuvieron los faraones de la dinastía V con Ra no es un simple argumento literario, sino que manifiesta la configuración del recuerdo que se plasma literariamente en los dos últimos relatos del papiro Westcar. Pero, ¿por qué hablamos de recuerdo? Para el texto mítico-literario se data una escritura original para el Reino Medio, en algún momento entre las dinastías XII y XIII³², es decir, este es el tiempo histórico de escritura. Igualmente el tiempo literario- el tiempo ficcional- es la corte del faraón Keops durante la

³⁰ Una posición contraria en Daressy (1916) para quien a partir de la dinastía VI *s3 r* precederá al nombre que se le reconoce al faraón al nacer.

³¹ El nombre en el primer cartucho podría haber sido un reemplazo pronunciado con el nombre de Horus durante la entronización del rey. Por este motivo, los egiptólogos denominan a este como nombre de coronación, y al segundo nombre en cartucho, como nombre de nacimiento (Quirke, 1990: 26).

³² Es reconocido que el soporte sobre el cual se han escrito en hierático los relatos del papiro Westcar se data durante el Segundo Periodo Intermedio egipcio, en el momento que los hicsos invadieron el país. De todos modos, Erman quien fue el primer investigador de los relatos determina que ellos formarían parte del grupo de textos escritos durante el Reino Medio: el formato de los manuscritos -altura de las hojas, altura de las páginas, ancho de la página y cantidad de líneas- es lo que constituye uno de los criterios sustanciales a tener en cuenta para su datación, además de los estudios paleográficos de la escritura (Erman, 1890: 5-6). Esta datación no ha sido cuestionada en sus bases fundamentales, y la mayoría de las investigaciones sigue aceptando una datación original de los relatos para el Reino Medio (Masperó, 2002: 20; Brunner-Traut, 2000: 303-304; Lichtheim, 1973: 215; Simpson, 1973: 15; Lefebvre, 2003: 91; Parkinson, 1998: 105; López, 2005: 87; Jenni, 1998: 113 y ss; Salem, 2012). Ver otras interpretaciones en Lepper (2007: 1125; 2008).

dinastía IV y la transición hacia la dinastía V. El pasado es narrado en los textos literarios, más como ficción que como el registro de hechos reales contemporáneos, y el relato ficcional -o un acontecimiento- fue esencialmente literario-ideológico y no la presentación neutral de hechos reales (Eyre, 1996: 417).

En este sentido el pasado se conforma como una fuente de autoridad (Eyre, 1996: 415). En el Reino Medio la literatura construye una nueva semántica política como herramienta del Estado, los textos literarios son creaciones culturales complementarias a las enseñanzas y que plantean un nuevo marco ideológico para los usurpadores tebanos de la dinastía XII (Moreno García, 2004: 273). El foco de estos textos se encuentra en los marcos sociales (Halbwachas 2004a) que dan forma al recuerdo en el presente. En un texto *post eventum* (Posener, 1956: 26; Lefebvre, 2003: 112; Cervelló Autuori, 1996: 192; Assmann, 1997: 53) como la Profecía de Neferty, hay una declaración hacia el futuro que ya es pasado. De este modo el texto literario se transforma en una herramienta de legitimación, “el Estado del Reino Medio se legitima evitando una catástrofe” (Assmann, 2005: 133), lo que Morenz (2003: 108) conjuntamente con las Admoniciones de Ipuur³³, señala como la creación del mito profético de un mito-histórico de la Edad Oscura.

En los dos últimos relatos del papiro Westcar se advierte la expresión literaria de un tipo de memoria que denominamos “memoria futura” (Salem 2007; 2012). La memoria futura refiere a que el presente, pasado y futuro literario -argumento de los relatos- es en verdad el pasado histórico para el autor. Hay un conocimiento de los hechos históricos y una influencia directa del contexto en el cual el autor se encuentra implantado, lo cual propicia a la selección e interpretación de los acontecimientos, que son presentados narrativamente principalmente como un futuro. La memoria recuerda sobre lo que ha sido, lo reinterpreta, lo reconstruye sobre una base que es real, aunque luego se exprese como imaginación (Ricœur, 1999: 30). Esto significa que el pasado es construido como símbolo que le da sentido a las acciones del presente, es un recuerdo que se codifica (Assmann, 2005: 137).

³³ El texto conocido como las Admoniciones de Ipuur, las Lamentaciones de Ipuur o el Diálogo de Ipuur con el Señor de la Totalidad se conserva en una copia única escrita en hierático en el recto del Papiro Leiden 344, actualmente custodiado por el Rijksmuseum van Oudheden (Museo Nacional de Antigüedades) en la ciudad holandesa de Leiden, y uno de los fragmentos del manuscrito se expone dentro de las colecciones del museo para el público en general. Preservado en diecisiete piezas sus medidas actuales son de 378 centímetros de longitud y 18 centímetros de altura. El texto está mayormente escrito en verso y posee 236 líneas, algunas de las cuales no pueden reconstruirse completamente. Traducciones y transliteraciones de este relato pueden encontrarse en: Gardiner (1909); Erman (1927: 92-108); Faulkner (1973: 210-229); Lichtheim (1973: 149-163); Helck (1995); Serrano Delgado (1993: 80-84); Parkinson (1998: 166-199); Quirke (2004: 140-150), Enmarch (2005 y 2008).

La “memoria cultural” (Assmann 2007, 2008) permite la formación de un recuerdo que trasciende el límite de una o dos generaciones. La construcción de una memoria cultural habilita al recuerdo de un pasado que es figurado simbólicamente, la historia de facto viene transformada en una historia recordada. El mito es el modo en que se recuerda este pasado (Assmann, 1997: 26). Assmann (1997: 27) define por mito una “historia fundante, una historia que es recordada para aclarar el presente a la luz de los orígenes”. A través del mito la historia relatada y recordada se transforma en una historia real; se alcanza la actualización del recuerdo, lo que implica también la actualización de la identidad colectiva mediante el ritual.

Los dos últimos relatos del papiro Westcar son una narración mítica del recuerdo. Lo que se simboliza y rescata del pasado no es el caos del Primer Periodo Intermedio, sino su situación previa. El recuerdo literario que están narrando no posee la intencionalidad de mantener en la memoria un pasado trastocado, sino que pretende construir una legitimidad para el presente a través del recuerdo de una época dinásticamente estable, justificándose por medio de otros argumentos retóricos narrados en él (Salem, 2012)³⁴. Ellos recuerdan los hechos del pasado expresándose de modo análogo a los mitos de origen del rey. Así, se recuerda y se reactualiza la legitimación de la dinastía V por ser hija de Ra (Salem, 2012).

Desde este punto de vista, los relatos del papiro Westcar son únicos y encontramos en ellos una representación literaria del Reino Antiguo. En ellos se reconstruye una relación filial con Ra que se gestó durante la dinastía V, y se narra el origen mítico de la dinastía V que se entrelaza a través de la memoria cultural egipcia con un proceso que fue histórico: el reconocimiento por parte de la ideología faraónica de que el rey era el Hijo del dios Ra.

El recuerdo de la relación familiar que tuvieron los faraones de la dinastía V, también puede ser considerado como un argumento a favor de que era una nueva línea real diferenciada de la dinastía IV, más allá de que históricamente no hayan sido hermanos entre ellos. El reconocimiento de un nuevo linaje se contraponen a las ideas que han sugerido que los faraones que reinaron entre Shepseskaf -último faraón de la dinastía IV- y Teti -primer rey de la dinastía VI- no han formado un grupo separado. Si esto se aceptase no se podría colocar a dichos faraones conformando una dinastía aparte (Quirke, 1990: 48).

El texto narrativo remite a la inauguración de una nueva época, la conformación de una nueva dinastía con un elemento más que significativo, su filiación divina. Esta transición debió haber tenido un fuerte arraigo dentro de

³⁴ En un mismo sentido Kemp (2004: 33) considera que la continuidad pacífica de la monarquía era la principal imagen que proyectaba el pasado. Al respecto hemos referenciado las sucesiones dinásticas expresadas en las *Listas Reales*.

la experiencia política y religiosa, en tanto es la que recuerdan los dos últimos relatos del papiro Westcar, (re)construyendo su mito de origen. La memoria egipcia destaca la relevancia del culto solar hacia la dinastía V, lo que quizá fue la razón que determinó un nuevo linaje. No son claras las causas que determinaron este cambio dinástico, en principio porque políticamente no hay motivos evidentes de fractura dentro de la monarquía, aunque no se reconocen actuando los mismos funcionarios entre una y otra dinastía (Parra Ortiz, 2009: 146)³⁵.

Assmann (2005: 236-237) reconoce en los relatos del papiro Westcar una narración mítica que explica la transición de dos modelos de configuración de la realeza. Uno constelativo, que equipara al faraón con un dios; el otro representativo, en el cual el faraón es hijo de un dios. Según Assmann (2005: 236) estos son una historia modelada, con un trasfondo que es histórico. Se adaptan a lo que quiere transmitirse y recordarse: el origen divino de la dinastía V, siendo los testimonios arqueológicos y epigráficos los que dan la razón al mito³⁶.

Aquello que se recuerda a través de los dos últimos relatos del papiro Westcar es el nacimiento divino de tres figuras: Userkaf, Sahura y Neferikara Kakai. Ellos no fueron hermanos históricamente, pero el mito los pretende como tales, pues es la narración del origen de la dinastía V. A diferencia de los ciclos míticos de la reina Hatshepsut y los reyes Amenofis III y Ramsés II, nacen tres niños que son asistidos individualmente por cinco dioses en el momento del parto, pero que en conjunto estos tres niños-reyes conforman una dinastía.

El pasado que se recuerda es transmitido en la memoria futura de los relatos del papiro Westcar en sentido de y como un mito. El origen es el que marca el conocimiento del pasado (Salem, 2012). Que el recuerdo mítico-literario reconstruya el nacimiento divino de la dinastía V, pareciera nuevamente no ser una casualidad, sino que está en consonancia con la ideología real que surge durante este periodo, una expresión más de la manifestación de la religiosidad hacia Ra, de la relación que los faraones de esta dinastía expresaron con el culto al dios solar. Sin embargo, según Hays (2002: 24) estos relatos no hacen a los faraones de la dinastía V más solares que otros gobernantes egipcios. Ello porque Hays interpreta que el culto a Ra ya estaba establecido con anterioridad, y porque la representación literaria de los tres primeros faraones de la dinastía V como hijos del dios narra una situación que no es históricamente adecuada. Ya vimos que con las distinciones respecto al uso del título de Hijo de Ra, se establecen otro tipo de vínculos con el dios.

³⁵ De todos modos se conoce un caso contrario, el de Ptahshepses, que en su longeva vida fue miembro de la administración de Menkaura, Shepseskaf, Userkaf, Sahura, Neferikara Kakai y Niuserra.

³⁶ Las evidencias que Assmann considera son las que tomamos para nuestro análisis: el título de Hijo de Ra y los templos funerarios asociados al dios sol.

Si bien Amenemhat I es considerado como el fundador de una nueva era, la del Reino Medio, que trajo grandes innovaciones como lo fue la introducción de la coregencia para asegurar la sucesión, y la fundación de una nueva capital (Itjtawy) para Egipto, el modelo monárquico del Reino Medio se encuentra en el Reino Antiguo (Grajetzki, 2006: 29-33). Este modelo se refleja no solo en el título real y el recuerdo que de ello plasmaron los egipcios en los dos últimos relatos del papiro Westcar, sino también en la configuración espacial y arquitectónica de los complejos funerarios de los faraones de la dinastía V y principios de la dinastía VI. En las pirámides de Unas y Pepi I se alcanza la perfección de un elemento que en las de Giza aún estaba en transición, esto es el templo funerario adosado a la cara oriental de las pirámides, templo que adquiere su forma canónica con la dinastía V (Assmann, 2005: 83)³⁷.

Los faraones de la dinastía V encontraron una solución para expresar la nueva semántica de la realeza. Por un lado, los monarcas rompieron con la tradición de Giza, y se hicieron construir pirámides mucho más pequeñas. Además, edificaron un nuevo tipo de templo, el solar, novedoso para la época (Assmann, 2005: 83). Si la dinastía IV buscó la perfección en la construcción de pirámides que equiparaban al rey con el dios Sol; la dinastía V incorporó en este proceso una forma arquitectónica cultural nueva, los lugares de culto exclusivos para el dios Ra (Salem, 2009: 109).

La documentación escrita nos permite conocer que fueron los primeros seis faraones de la dinastía V quienes se hicieron construir un templo solar (Strudwick, 2005: 28; Parra Ortiz, 2009: 146), pero solamente han quedado registros arqueológicos de dos de ellos: el más deteriorado es el templo solar de Userkaf en Abusir y un poco mejor conservado es el de Niuserra en Abu Gurob. Lo más probable es que el modelo arquitectónico que los faraones siguieron fue el del todavía no localizado templo solar de Heliópolis, en cuyo centro, se supone, se erigía una estructura (obelisco) que simbolizaba la colina primigenia o *ben-ben*.

Según Assmann (2005: 83) los templos solares estuvieron plenamente dedicados a la veneración del dios Ra. Por el contrario, Quirke (2003: 158-159) argumenta que los nuevos edificios construidos por la dinastía V no son “templos solares” dedicados al dios, sino templos construidos para el culto del faraón. En ellos los faraones de la dinastía V habían perdido un espacio geográfico que orientara sus tumbas mirando hacia la sagrada ciudad de Heliópolis, como si lo tuvieron los faraones durante la dinastía V. La solución a este problema fue según Quirke la construcción de los templos solares, “un medio de mantener la relación directa entre el lugar de enterramiento del rey, así como el hogar del dios sol en la tierra” (Quirke, 2003: 158). La evidencia de que el lazo más fuerte de los templos solares era con el rey y no con el dios Ra, es el nombre que cada una de estas

³⁷ Otros ejemplos de este tipo en Grajetzki (2006: 57-58).

edificaciones llevó³⁸. Este sentido que Quirke le otorga a los templos solares lo lleva a postular que no hubo dinastía más solar que la dinastía IV.

Hays (2002: 23) sostiene que estas nuevas edificaciones son la muestra de que el culto al dios Sol adquirió nuevas dimensiones que únicamente pueden aceptarse si Ra es el padre del faraón, vínculos que según el autor están claramente establecidos ya en la dinastía IV. Por lo tanto, los templos solares no deben interpretarse como una ruptura, sino como una continuidad y profundización de las tradiciones solares dentro de la realeza.

Cabe destacar que los faraones de la dinastía V mantuvieron relaciones exclusivas con el dios Ra. De hecho, según Assmann (2005: 83), en estos santuarios solares es donde se expresa por primera vez el vínculo constelativo del rey, al ligar el culto funerario con el culto divino. Además, con el fin de la dinastía V, se concluirá la construcción de templos solares, pues no se conocen construcciones similares por fuera de esta dinastía. Según Moreno García (2004: 190) la multiplicidad de imágenes que se crearon alrededor del culto de las pirámides respondió a un largo proceso de búsqueda, en el cual algunas imágenes y monumentos permanecieron y otras se descartaron. Es dentro de esta búsqueda de expresión del culto solar que puede comprenderse la construcción de los templos solares por parte de la dinastía V, y que luego fueran dejados de lado por las dinastías que le continuaron.

Conclusiones

El relato literario de las dos últimas narraciones del papiro Westcar se enmarca en el tiempo literario del Reino Antiguo, durante el periodo de transición de la dinastía IV y V. El recuerdo literario reconstruye un modo de pensar e interpretar ese pasado, un pasado que no es narrado como una verdad histórica, sino que es ficcionalizado a modo de profecía. El anuncio a futuro del pasado histórico forma parte una expresividad que solo es permitida en los textos literarios.

Lo que se recuerda tiene vínculos con los procesos históricos que encuadran el proceso paulatino de solarización de la realeza, y el posicionamiento del faraón como hijo del dios Ra. Lo que los egipcios elaboraron, reinterpretaron y transmitieron dentro de su memoria cultural expresada literariamente en los dos últimos relatos del papiro Westcar es el nacimiento de una nueva dinastía, la V. Los dos últimos relatos del papiro Westcar son la primera expresión del mito del nacimiento divino del rey, que explica el origen de la dinastía V.

³⁸ Los nombres de los templos solares fueron los siguientes: Userkaf lo llamó "Nekhenra: (lugar de nacimiento de Ra)"; Sahura "Sekhetra: (campo de Ra)"; Neferikara Kakai "Setybra: lugar del corazón de Ra"; Nyusera "Shesepibra: (destinatario del corazón de Ra)" y Menkauhor "Akhetra: horizonte de Ra".

Este recuerdo no falsea los procesos históricos, en cuanto que el relato no es fiel a lo que sabemos que ocurrió históricamente. Los tres primeros faraones de la dinastía V no fueron hermanos, y no tuvieron como madre a una mujer que podamos identificar con el personaje literario de Reddjedet, sino que el mito narrado literariamente (re)construye memoria, plantea un modo de cómo ese pasado quiere ser transmitido y codificado en el recuerdo. Refiere al sentido cultural y político que los egipcios le dieron a su propio pasado: Userkaf, Sahura y Neferikara Kakai fueron trillizos nacidos de la relación entre su madre y el dios Ra. En la memoria cultural egipcia fue la dinastía V la primera hija de Ra, cuando la solarización de la realeza llegó a su punto culminante.

Bibliografía

Allen, James. P. (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

Altenmüller, Hartwig (1970), "Die Stellung der Königsmutter Chentkaus beim Übergang von der 4. zur 5. Dynastie", *Chronique d'Égypte*, 45, pp. 223-235.

Araújo, Emanuel (2000), *Escrito para a Eternidade*, Brasília, Imprensa Oficial do Estado.

Assmann, Jan (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Biblioteca Einaudi.

----- (2005) [1996], *Egipto: Historia de un sentido*, Madrid, Abada Editores.

----- (2008), *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Buenos Aires, Lilmod- Libros de la Araucaria.

Aufrère, Sydney (1982), "Contribution à l'étude de la morphologie du protocole 'classique'", *BIFAO*, 82, pp. 19-73.

Baines, John (1994), "Contexts fate: literature and practical religion", en Eyre, Christopher et al., *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, London, Egypt Exploration Society, pp. 35-52.

----- (1995), "Kingship, definition of culture and legitimation", en O' Connor, David y Silverman, David. P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, E.J. Brill, pp. 3-47.

Blackman, Aylward Manley (1932), *Middle Egyptian Stories*, Bruxelles, Bibliotheca Aegyptiaca.

Borchardt, Ludwig (1911), *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire: Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, Vol I, Berlín, Reichsdruckerei.

Breasted, James Henry (1906), *Ancient records of Egypt: historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, Nueva York, Russell and Russell.

Brunner, Helmut (1964), *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Brunner-Traut, Emma (2000) [1963], *Cuentos del Antiguo Egipto*, Madrid, EDAF.

Campbell, Colin (1912), *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III. And Other Egyptian Studies*, Edimburgo, Oliver and Boyd.

Cervelló Autori, Josep (1996), *Egipto y África. Origen de la Civilización y la Monarquía faraónica en su contexto africano*, Barcelona, AUSA.

Daressy, Georges (1898), *Notice explicative des ruines du Temple de Louxor*, El Cairo, Imprimerie Nationale.

----- (1916), "La Pierre de Palerme et la chronologie de l'Ancien Empire", *BIFAO*, 12, pp. 161-214.

Davies, Garis N. (1943), *The Tomb of Rekh-mi-Re at Thebes*, Nueva York, Arno Press.

Dodson, Aidan y Hilton, Dyan (2005), *Las familias reales del Antiguo Egipto*, Madrid, Oberon.

Dobrev, Vassil (1993), "Considérations sur les titulatures des rois de la IVe dynastie égyptienne [avec 16 planches]", *BIFAO*, 93, pp. 179-204.

Eliade, Mircea (1992) [1963], *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.

Enmarch, Roland (2005), *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, Griffith Institute Publications.

----- (2008), *A World of Khakheperreseneb on and Analysis of the Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, Griffith Institute Publications

Faulkner, Raymond (1973), "The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage", en Simpson, Kelly (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, London, Yale University Press, pp. 210-229.

Frankfort, Henry (1998) [1948], *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, University of Chicago Press.

Fuscaldo, Perla (1966), "La expresión s3 r' en el protocolo de coronación de la dinastía IV", *RIHAO*, separata.

Gaballa, Alí (1976), *Narrative in Egyptian Art*, Mainz, Philipp von Zabern.

Galán, José Manuel (1998), *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.

----- (2002), *El Imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.*, Barcelona, Trotta.

Gardiner, Alan (1909), *The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto)*, Leipzig, J. C. Hinrichs.

----- (1914), "New Literary Works from Ancient Egypt", *JEA*, 1, pp. 100-106.

----- (2007) [1927], *Egyptian grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford, Griffith Institute.

Gayet, Albert (1894), *Le temple de Louxor, Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des Offertoires, salle du Lever et sanctuaire de Maut*, París, E. Leroux.

Goedicke, Hans (1985), "Rudjedet's Delivery", *VA*, 1, pp. 161-170.

Griffith, Francis L. (1898a), *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob. Text*, Londres, Quatrach.

----- (1898b), *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob. Plates*, Londres, Quatrach.

Hays, Harold M. (2002), "The Historicity of Papyrus Westcar", *ZÄS*, 129, pp. 20-30.

Helck, Wolfgang (1995), *Die "Admonitions" Pap. Leiden I 344 recto*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Hornung, Erik (1999) *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid, Trotta.

Jenni, Hanna (1998), "Der Papyrus Westcar", *SAK*, 25, pp. 113-141.

Kahl, Jochem (2007), *"Ra is my Lord" Searching for the Rise of the Sun Gods at the Dawn of Egyptian History*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Kanawati, Naguib (2003), *Conspiracies in the Egyptian Palace. Unis to Pepy I*, Londres-Nueva York, Routledge.

Kaplony, Peter (1981), *Die Rollsiegel des Alten Reiches II. Katalog der Rollsiegel. A Textes/B Tafeln*, Bruselas, Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

Kemp, Barry (2004), *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Barcelona, Crítica.

Kitchen, Kenneth A. (1982), *Pharaoh triumphant. The Life and Times of Ramesses II*, El Cairo, The American University in Cairo Press.

Lefebvre, Gustave (2003) [1982], *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Madrid, Akal.

Lepper, Verena M. (2007), "New readings of an Old Text: Papyrus Westcar", *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologist Grenoble, OLA*, pp. 1125-1136.

----- (2008), *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-) Analyse*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Lichtheim, Miriam (1973), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, University of California Press.

López, Jesús (2005), *Cuentos y Fábulas del Antiguo Egipto*, Barcelona, Trotta.

Lorton, David (1979), "Review: Towards a Constitutional Approach to Ancient Egyptian Kingship", *JAOS*, 99, pp. 460-465.

Lull, José (2006), *La astronomía en el antiguo Egipto*, Valencia, Universitat de València.

Moreno García, Juan Carlos (2004), *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 a.C.)*, Barcelona, Bellaterra.

Morenz, Ludwig D. (2003), "Literature as a construction of the past in the Middle Kingdom", en Tait, John (ed.), *'Never Had the Like Occurred'. Egypt's view of its past*, London, University College London, pp. 101-117.

Müller, Hans W. (1964), "Der Gute Gott Radjedef, Sohn des Rê", *ZÄS*, 91, pp. 129-133.

Naville, Edouard (1896), *The Temple of Deir el Bahari*, Vol II, London, Egypt Exploration Fund.

Parra Ortiz, José Miguel (2009), "El Reino Antiguo", en Parra Ortiz, José Miguel (coord.), *El antiguo Egipto. Sociedad, Economía y Política*, Madrid, Marcial Pons, pp. 125-180.

Parkinson, Richard B. (1998), *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*, Oxford, Oxford University Press.

Porter, Bertha y Moss, Rosalind (2004), *The Theban Necropolis*, Oxford, Griffith Institute.

Posener, Georges (1940), *De la divinité du pharaon*, París, Imprimerie Nationale.

----- (1956), *Litterature et politique dans l’Égypte de la XIIe Dynastie*, París, Honoré Champion.

Quirke, Stephen (1990), *Who were the Pharaohs? A history of their names with a list of catouches*, London, British Museum Press.

----- (2003), *Ra, el dios del Sol*, Madrid, Oberon.

----- (2004), *Egyptian literature 1800 BC, Questions and Readings*, London, Golden House Publications.

Ricœur, Paul (1999), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife.

Rosell, Pablo M. (2010), “El rey como buen pastor. La reconstrucción de la imagen del faraón en el Reino Medio”, *Cahier Caribéens d’Égyptologie*, 13/14, pp. 161-174.

Salem, Leila (2007), “El nacimiento divino de la V dinastía: su construcción desde un recuerdo”, en *Actas XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

----- (2009), “Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar”, en *Actas XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue.

----- (2010), “La realeza egipcia: Dios padre-hijo rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”, *Trabajos y Comunicaciones*, 36, pp. 271-292.

----- (2012), *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcio. Acerca de un mito de origen en el papiro Westcar*, tesis doctoral inédita, La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Serrano Delgado, José Miguel (1993), *Textos para la Historia antigua de Egipto*, Madrid, Cátedra.

Shmakov, Timothy T. (2012), *Critical analysis of J.P. Allen “The Ancient Egyptian Pyramid Texts”, Preliminary results*, Osmk-Tricht, A.K. Eyma.

Silverman, David P. (1991), "Divinity and Deities in Ancient Egypt", en Shafer, Byron Esely (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, pp. 7-87.

Simpson, Kelly. (1973), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, London, Yale University Press.

Strudwick, Nigel C. (2005), *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

Weindler, Fritz (1915), *Geburts- und Wochenbetts-Darstellungen auf Altägyptischen Tempelreliefs*, Munich, C.H. Beck.

Wilson, John (1954), "Egipto", en Frankfort, Henry et al., *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 45-163.