

Reflexiones acerca del mito y los textos literarios “clásicos” en el antiguo Egipto.

Por Leila Salem*

Mito y literatura, una propuesta de análisis

Los debates que se produjeron dentro del campo historiográfico referido a los textos literarios egipcios[1], dan cuenta de una ausencia más que significativa de la exégesis de las relaciones narrativas, simbólicas, religiosas y político-ideológicas entre la literatura y el mito en el antiguo Egipto. Las discusiones con relación a los textos literarios estuvieron enfocadas en otras problemáticas, desde los lazos con la política, la veracidad histórica, su significado, o estudios sobre el lenguaje, particularmente en relación a su traducción y transliteración. Lo mismo sucedió con los trabajos orientados a analizar el mito, dirigidos a definir y comprender su significado, su relación con la esfera cultural, el ritual, la reconstrucción de los relatos míticos, entre otras problemáticas.

La excepción es el artículo de John Baines “Myth and literature”[2]. En su trabajo el autor reconoció que dentro de los textos literarios puede identificarse el *estatus* del mito. Entendemos por ello que el discurso mítico puede darse en dos niveles diferenciados, no excluyentes, por un lado el símbolo del mito, la mención de una deidad, de un lugar, es decir, que no constituye un mito en sí mismo, pero sí hace referencia a él. Un segundo plano que implica la incorporación de la

historia mítica como parte del argumento del relato literario. Lo que significa que los textos literarios adquirieron formas narrativas propias del discurso mítico.

De esta manera John Baines realizó un recorrido por algunos textos literarios del Reino Medio y del Reino Nuevo dando muestra de las relaciones, cómo el mito se inserta en los discursos literarios.

Lo que proponemos indagar en el presente trabajo es, justamente, la relación entre mito y literatura. Restringiremos nuestro abordaje a los textos literarios del Reino Medio, como *La Profecía de Neferty*[3], las *Admoniciones de Ipuwer*[4], los cuentos del papiro Westcar, el *Diálogo de El Hombre con su Ba*[5], el *Cuento del Náufrago*, entre otros. Fue durante las dinastías XII-XIII el momento en que se producen, crean y pasan por escrito los primeros textos de carácter literario en el antiguo Egipto[6].

Si bien la confluencia de estos dos discursos, el mítico y el literario, es parte de nuestro objetivo, creemos que es necesario dar un paso más y repensar si la literatura reafirma un modelo arquetípico- mítico- de la realidad o se impone como narración de una “verdad”. Esto nos llevará a indagar sobre lo que consideramos una de las funciones más importantes de la literatura, su relación con el discurso político en cuanto legitimadora de un modelo de monarquía que se (re)crea a través del mito y la literatura.

Más allá de las reflexiones sobre la práctica religiosa y mítica[7] y la literaria como una parcialidad de la experiencia egipcia[8], nos parece sustancial comenzar a comprender cuáles son las uniones entre estos dos tipos de discursividad. Con este fin proponemos poner en relación a los textos ficcionales del Reino Medio[9], proponiendo tomar como eje de análisis las diferencias que Baines mismo consideraba: lo plenamente simbólico y lo argumental.

Mito y literatura clásica, sus relaciones con la realeza durante el Reino Medio

La relación mito y literatura es parte del paradigma básico por el cual se estructuró la sociedad egipcia: la realeza. La monarquía de los faraones fue el centro de toda la organización de la sociedad antigua egipcia, y sí bien tuvo sus retrocesos en cuanto capacidad de gobierno, no fue nunca discutida como la única forma de gobierno válida. Pero como señaló John Baines si bien la cultura puede definirse en términos de realeza su descripción es limitada[10], pero la ideología y la percepción del cosmos es únicamente un fenómeno de elite, y muy poco es lo que puede decirse del resto de la sociedad. No por nada para Richard Parkinson la literatura se define como un cuerpo de escritura de la alta cultura[11]. De todos modos lo que el conjunto de la sociedad quería para sí misma era vivir en armonía como responsables participantes de la creación[12].

El rey era el centro de todo el sistema monárquico, y adquirió una relación ambivalente de rey-dios/ rey-humano con todos los elementos del cosmos y frente a las necesidades y contextos lo vemos actuando de una u otra manera, lo que no se traduce en que sean contradictorias[13]. Por ejemplo, según el término por el que se desea ser comprendido, dependiendo la situación el faraón podía ser Horus o un representante de Horus, o ambos al mismo tiempo[14].

El sincretismo del monarca con Horus se explicaba a través del mito. Si bien se han conservado diferentes teologías o cosmogonías[15], hay una estructura básica común entre ellas[16]. Horus- por ende el faraón- era el heredero por derecho propio, según la transmisión del poder de padre a hijo conforme lo expresaron míticamente (y en la política, claro está) los egipcios en la antigüedad. El dios andrógino-creador tiene una pareja- masculina, femenina- de hijos que a su vez tienen hijos, y éstos últimos tienen cuatro hijos: dos parejas masculinas,

femeninas. El primogénito era Osiris un dios bondadoso representante de la fertilidad y la cultura, su contraparte fue su hermano Seth, un dios sin límites que asesinó a Osiris para quedarse con el trono. Pero el heredero legítimo no era Seth, sino o Horus, el hijo entre Osiris e Isis.

Si bien se ignora cuáles eran los mecanismos de creación de dinastías[17], la transmisión de la esencia divina transmitida de generación en generación era una de las grandes cuestiones de la monarquía egipcia[18]. La muerte de un rey y el tiempo transcurrido hasta la asunción de un nuevo monarca, eran vividos como un periodo de caos, pues no había faraón como mediador de las fuerzas. El nuevo monarca era el mismo una identidad individual, al mismo tiempo que era encarnación/representación del dios, y llevaba consigo a todos los reyes que habían gobernado antes que él. De ahí que la sucesión de los gobernantes terrenales asumiera una forma mitológica inalterable: Horus sucediendo a Osiris, en cada nueva sucesión, eternamente"[19]. El nuevo rey era la refiguración del dios-rey, de este modo el mito proporcionaba el modelo de conducta humana, lo que debía hacerse en tanto acto de repetición de lo ocurrido en *in illo tempore*.

Desde esta perspectiva, las listas reales[20] son un ejemplo de la creación de un tiempo continuo y repetitivo, en donde el faraón no es más que el último eslabón de una cadena iniciada por los dioses y que reactualiza el mito constantemente. Para los egipcios el pasado "era un modelo de orden, la sucesión continua y casi totalmente pacífica de los reinados de los faraones anteriores, cada uno de los cuales cedía el trono a su sucesor sin que hubiera interrupciones en la línea dinástica"[21].

Los dos últimos cuentos del papiro Westcar tienen este mismo sentido de creación de una cronología (mítica) que une al monarca con el dios, en este caso el dios padre Ra, lo que no es otra cosa que la representación literaria de un mito de

origen, el de la dinastía V[22]. Lo que sucede con estos relatos es que son la interrelación más evidente entre el mito y la literatura. Su argumento y símbolos son los mismos[23] que aparecen representados en las paredes del templo de Deir el-Bahari de la reina Hatshepsut y en la “sala del nacimiento” de Amenofis II en el templo de Luxor[24]. Para dar uno de los tantos ejemplos que revela los vínculos entre los dos tipos de cuerpos textuales, la descripción de los cuerpos de cada recién nacido es idéntica. El mismo retrato que aparece del dios en el mito de *Destrucción de la Humanidad*[25], y de la serpiente en el *Náufrago*.

Si bien el nacimiento divino narrado en los dos últimos cuentos del papiro Westcar puede pensarse como un texto legitimador de la dinastía inaugurada por Sahura, también se ha esgrimido la posibilidad de que los cuentos- comprendidos como una unidad ficcional- se refirieran a la justificación a una situación histórica concreta, en la época de Amenemhat I y Sesostri I, siendo un discurso de propaganda de éste último[26]. Consideramos que parte de la creación literaria de los cuentos del manuscrito es la formación de un pasado ideal como el pasado creado por los dioses- que el presente debe continuar. Si la mayoría de los textos del Reino Medio reconstruían literariamente un pasado como caótico[27], los cuentos del papiro Westcar son un pasado a imitar.

Esto último se vincula con la función principal del faraón, la de mantener el equilibrio, maat[28]. Maat, al mismo tiempo y personificación de la diosa alada, simbolizaba la vigilia del equilibrio de lo creado, de los fenómenos cósmicos y el estado ideal que el faraón debía alcanzar como garante de maat[29]. Esto significaba que el orden de los sucesos, como fueron creados desde un inicio por los dioses, debía mantenerse, el orden era necesario para reiniciar el ciclo natural de la vida a diario. Es decir que, como ya lo decía Eliade, en una percepción cíclica

del tiempo, de un devenir sin interrupciones, el rey estaba en el centro del sistema para garantizarlo.

Por lo tanto, el orden fue un tema central dentro de la ideología egipcia. Nuevamente el mito de Horus y Seth nos ejemplifica la conceptualización del orden en un relato mítico. Si bien el mito de Horus y Seth no es un reflejo del nacimiento político del Estado egipcio[30], sí lo es de la creación de un concepto ideal- el del orden- que permanecerá a lo largo de toda la historia egipcia. Representa el concepto de una armonía definitiva, a través del equilibrio de los contrarios[31]. Orden/ caos, egipcio/extranjero, las mismas contrapartes que encarnaban Osiris y Seth, fueron grupos de opuestos, que con una base mítica de conceptualización fueron parte de los argumentos de las narrativas ficcionales, y también fue temática del discurso legitimador por parte de la realeza.

Durante el Primer Periodo Intermedio la monarquía egipcia había sufrido un proceso de descentralización política que llevó a un conflicto entre la realeza y los gobernadores de provincia quienes querían ocupar el lugar del rey. Las causas de esta crisis se encontraban en el Reino Antiguo, la escasez de granos a causa de una importante sequía[32]; o una crisis socio-política provocada por un ascenso de la presión fiscal hacia los campesinos al mismo tiempo que la mayoría de ellos sufría un deterioro general de sus condiciones de vida, y unos pocos lograban sacar provecho de la situación[33].

En si durante el Primer Periodo Intermedio el poder se había balanceado hacia los monarcas provinciales, y cuando el faraón egipcio Amenemhat I logró centralizar nuevamente el poder en la institución monárquica, ahora la realeza debía justificarse no únicamente ante la sociedad en general, sino también hacia grupo de magnates provinciales que le había disputado poder. Pero la nueva dinastía tebana, al tratarse también ella de una usurpadora, hizo todo el esfuerzo

para legitimarse, de ahí el desarrollo durante la dinastía XII del campo de la literatura para promover los valores de adhesión a la corona[34].

Uno de los elementos que tomó de su contexto histórico[35] y cosmogonía fue la representación del pasado, con la literatura se ficcionalizaba una situación para mantenerla en el recuerdo. El pasado será representado como un origen mítico, se simbolizaba en el tiempo mítico, el momento de la creación por los dioses y por ende sagrado, que era recordado como un suceso único y singular, significaba un constante regreso a los comienzos, y su repetición- o imitación- era lo que daba existencia al presente.

La hipótesis de Assmann se basa en que lo que se construye en el Reino Medio es una nueva semántica cultural[36], la de la codificación del recuerdo del Primer Periodo Intermedio como una situación caótica, siendo el nuevo Estado el único capaz de garantizar la continuidad del orden con respecto al pasado. En todo caso lo que no hay que perder de vista que la literatura es una novedad como discurso, el Reino Medio conformó el contexto primario para la mayoría de los textos literarios clásicos[37].

En este sentido Moreno García interpretó a los textos literarios del Reino Medio como creaciones culturales[38], complementarias a las enseñanzas y que plantean un nuevo marco ideológico para los usurpadores tebanos creadores de la dinastía XII, entendida siempre su función en el contexto histórico que les da origen y sentido. Esto último se relaciona con lo que Loprieno había definido como ficcionalidad[39], concepto que permite pensar a los textos literarios como corolario del contexto peculiar en el cual la dinastía XII creó los textos literarios, en tanto recuerdo mitificado del pasado para legitimar se presente, no como repetición, si como garante de lo que no tiene que ocurrir. Siendo que muchas de

las fuentes literarias que se crearon para dar cuenta de la posición justificada del rey, fueron previamente originadas en leyendas o tradiciones populares[40].

Es por lo tanto que, con este sentido, la literatura se constituyó como el medio de expresión de la monarquía, y el mito estaba presente en el discurso literario. La nueva literatura clásica era hija de las alternativas culturales y políticas surgidas frente a la tradicional figura del rey, aunque no sea más que como reacción a estas últimas[41]. Si bien también se ha postulado que las fuentes literarias clásicas datan entre finales del Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio algunas fuentes literarias- posiblemente- fueron previamente originadas en leyendas o tradiciones populares[42].

Un texto como la *Profecía de Neferty* es un ejemplo clarificador al respecto. Este relato vaticina la llegada de un nuevo rey a Egipto, Amenemhat I, refiriendo a la configuración literaria de un origen para un rey que no es del todo legítimo en su gobierno. La creación de un origen que lo posiciona a Amenemhat I como faraón legítimo de ocupar su cargo, por qué así se decidió en un pasado, quizá no con la fuerza como referíamos con los tres primeros faraones de las dinastía V por ser hijos del dios Ra, pero al fin y al cabo posee una historia mítica literaria que lo avala.

El texto literario *Profecía de Neferty* justifica la llegada mítica del rey salvador porque el país atravesará tiempos de caos. La justificación con Amenemhat I- y por ende de la dinastía XII que preside, es doble: un origen divino, y la capacidad asociada a su persona de ser el único garante de mantener el orden interrumpido en el pasado. Y comparte con los dos últimos cuentos del papiro Westcar ser una retórica de la memoria que argumentalmente se construye a futuro[43]. El relato da cuenta de la ruptura de tres temas centrales en la cosmovisión armónica de los egipcios: el orden cósmico, la justicia social y el amor entre los hombres[44]. El

relato apunta a resaltar la función específica del rey, la de garantizar *maat*. Para ello la elaboración ficcional de un pasado como caótico, más allá de las bases de inspiración histórica pudiera tener el relato.

La percepción o construcción literaria de un pasado caótico fue una temática compartida en el “universo de textos” del Reino Medio[45]. Por ejemplo algunas interpretaciones sobre las *Admoniciones de Ipuwer*, una larga lamentación que si bien para Parkinson no es histórica[46], representa la dificultad de la existencia en una tierra destruida. Varias interpretaciones se han dado con relación al mundo trastocado que las *Admoniciones* describen, que van desde que son acusaciones a Ra por las imperfecciones de la creación[47], al Señor de Todo[48], hasta aquellas que han resaltado que son una muestra de rebeliones sociales en Egipto[49].

En todo caso es el mismo caos por el que el hombre en *El diálogo entre el Hombre y su Ba* quiere terminar con su vida, porque no encuentra razones nobles por las cuales seguir viviendo en una sociedad que ha socavado sus valores sociales, morales. El mismo mundo alterado es percibido en el *Lamento de Khakheperrasenebu*[50], un monólogo interior que se presenta como un diálogo frustrado entre Khakheperrasenebu y su corazón[51]. El protagonista se encuentra absolutamente desahuciado, angustiado, por un mundo que ya no mantiene y respeta los valores sociales y morales, lo que quiere es encontrar nuevas formas literarias por las cuales expresarse. Khakheperrasenebu reconoce críticamente- como especialista de las letras[52]- que todo lo dicho no es más que palabras gastadas, repeticiones de lo que largamente se ha dicho con respecto a una situación de pesar en la sociedad egipcia, como Ipuwer y Neferty o el Hombre con su Ba.

La discusión parece siempre referirse/dirigirse al mismo punto ¿ficción novelada? o ¿realidad histórica? Pocos son los autores que hoy en día reconocerían

que todos estos textos son relatos de hechos concretos[53]. Más bien las ideas parecieran ir en el sentido de una *historia novelada*. La ausencia de una base histórica para estos textos fue reconocida por Assmann[54], para quien este tipo de lamentaciones y la descripción de un caos es propia del Reino Medio, y no se han producido en alguna otra época. Si fueran textos literarios que lo que quieren es resaltar la capacidad del rey – como ficción ideológica[55]- deberían encontrarse a lo largo de la historia de Egipto. Es decir que la evidencia más fuerte para comprender el sentido de estos textos literarios es que fueron pensados en un mismo contexto histórico[56], por ende su relación e intertextualidad puede ser comprendida desde la experiencia egipcia, desde la interpretación de la realidad y no reflejo directo de ella[57].

Este es un punto en el cual hay que examinar al mito, y su relación con la literatura, lo que Morenz (se refirió a la construcción de una (mito) histórico de la Edad Oscura en la literatura del Reino Medio[58]. Aquellos hechos históricos que las sociedades los sienten como esenciales, que no puedan ser proyectados al tiempo mítico y explicados en clave mítica, son *hechos mito*[59]. Un hecho de este tipo era narrado a través del mito perdiendo su valor histórico singular y justamente lo que le daba sentido era su participación en la estructura del tiempo mítico[60]. Pero en última instancia “no es el hecho histórico el que precede y determina el mito, sino el mito el que, previo, sirve de “explicación” trascendente del mundo y, eventualmente, del acaecer histórico. Nunca se abandona, en cualquier caso, la esfera del discurso mítico”[61].

Pues en los textos literarios se describen rasgos del rey y la realeza que si se encuentran mítica y culturalmente representados a lo largo de la historia de Egipto. Esa Edad Oscura- el caos para Assmann- es una construcción mítico-literaria de un pasado que es necesario recordar en el presente como parte de la ideología de la

dinastía gobernante. Creemos que lo más destacable de este tipo de textos justamente es su carácter ficcional, pues en ellos hay una estructura narrativa – de disposición de los espacios, la escritura en primera persona, la mayoría de ellos escritos en papiro, en hierático, los personajes- que hacen de ellos textos literarios. Pero que toman de la realidad- contexto histórico- una experiencia, los sentimientos y principalmente hacen eco de la representación literaria de la ideología faraónica a través del discurso mítico.

Es decir, que son textos culturales en el sentido que Assmann los conceptualizaba[62]. El mito como texto es un aspecto más de formación de identidad de la sociedad egipcia, en tanto que rige su comportamiento diario y es su realidad cotidiana, por ello es presentado en el discurso ficcional como elemento de representación de los acontecimientos que quieren ser transmitidos, siempre (des)formados por la ficcionalización, pero que en último instancia tanto mito y literatura coinciden en un punto, la legitimación de la realeza. Si bien el escriba tiene a su alcance una historia transcurrida y una mentalidad formada en ciertos parámetros ideológicos[63], posee también su imaginación.

El caos es una temática de la cosmogonía egipcia en general, no exclusiva de los textos del Reino Nuevo, recordemos el mito que ya hemos mencionado de *Destrucción de la humanidad*. Para Baines dos conclusiones claras se obtienen del relato, la primera que el gobierno de los dioses era imperfecto, la segunda, que el rey se posiciona[64]. En este relato mítico se presenta un discurso de caos, similar al que la literatura recreó para el pasado del Primer Periodo Intermedio, por lo tanto la conceptualización de un mundo alterado y no perfecto en el plano mítico-cultural estuvo presente en la cosmogonía egipcia. Lo que interesa poner en consideración que la representación del caos como lo encontramos en los textos literarios del Reino Medios, se halla presente en este tipo de mito. Lo que ha

llevado a pensar como un castigo padecido en un pasado mítico, que se hizo realidad en el Reino Antiguo y Reino Medio[65].

Símbolos míticos y su representación ficcional en los textos literarios “clásicos

Las referencias que pueden encontrarse de la representación ficcional de símbolos míticos en textos literarios datados hacia el Reino Medio son numerosas. Por lo cual solamente consideraremos algunos ejemplos para ilustrar un panorama más o menos claro de la problemática.

Baines afirma que la mayoría de los mitos rara vez incorporan a la humanidad, a pesar que sus argumentos tratan temas humanos, una diferencia con los relatos literarios que si aparecen dentro de sus protagonistas personajes humanos[66], introducen en sus argumentos personajes divinos, pero nunca son ellos los que narran la historia en primera persona, característica inherente a los textos literarios[67]. La inclusión de dioses como personajes de ficción es, por ende, un ejemplo a ser tenido en cuenta.

Los cuentos del papiro Westcar quizá son el ejemplo más acabado de esta correspondencia entre mito y literatura. En el cuarto cuento el Ra es representado como protagonista de la historia, al ser el dios el padre de los tres niños de los cuales se está pronosticando su nacimiento. Pero mucho más claro es en el cuento anexo al cuarto cuento que el mismo Ra envía a llamar a las diosas Isis, Neftis, Meshkenet y Khnum para que asistan al parto de Reddjedet. Esta última mención clara muestra para Baines la relación narrativa sobre los dioses en papiro Westcar es en sí misma evidencia de que los relatos míticos pudieron haber existido con anterioridad[68], al igual que lo hacen los otros relatos que son mencionados dioses, lo que puede hacer pensar que un texto como la *Destrucción de la*

Humanidad haya sido producido en tiempos tempranos como el Reino Medio. Además que hemos ya mencionado los paralelismos argumentales existentes entre estos dos relatos con los mitos de origen divino del dios, las mismas similitudes pueden analizarse a la posición que cada dios recibe en los relatos[69].

Lo interesante es que los dioses cambian su apariencia- se transforman en bailarinas y Khnum en el portador de maletas- al entrar en contacto con los humanos. Su condición divina no es revelada ni a Rauser ni a Reddjedet. Para Galán esta transformación es circunstancial[70], y por lo tanto, puede sufrir alteraciones, y ayuda a comprender la figura de la serpiente que dialoga con el marino en *El Náufrago*. Si bien la serpiente es una figura divina, su descripción física corresponde a características humanas, acercándose a la descripción del cuerpo de los trillizos en el papiro Westcar[71]. Cuerpos de oro, de miembros fuertes, ojos y cabellos de lapislázuli son elementos que se relacionan con una visión perenne y fuerte de la realeza, de la divinidad. La misma representación del cuerpo de un ser divino que se encuentra en referencia al dios Ra en el mito de Destrucción de la Humanidad “*Sus huesos eran de plata, sus miembros de oro y su cabello de puro lapislázuli*”[72].

En la *Historia del Pastor*, el pastor que se encuentra con la diosa, claramente distingue su divinidad, porque su cuerpo no se compara con el de un humano. Lo más probable es que en este relato la diosa no deseaba ser vista por el humano. Los egipcios siempre representaron a sus dioses con cuerpos humanos, y caras de animales, pero su *esencia* nunca era revelada[73].

El encuentro entre la divinidad y el dios, parece ser más bien una licencia que se toman los textos de ficción, pues en los mitos el encuentro entre dioses y humanos no suele presentarse como argumento central. La excepción sería en el

nacimiento divino del rey, que justamente es un mito que también ha sido novelado en los cuentos del papiro Westcar.

Que aparezcan mencionados los dioses como personajes en los textos literarios, ello no es suficiente para dar cuenta de la inserción del mito en el relato de ficción. Para dar cuenta si un relato literario se asocia con un relato mítico, también debe tenerse en cuenta el tema que es narrado, los símbolos, la estructura narrativa, los personajes que actúan en el relato, etc.

Un tópico mítico que está presente se encuentra presente en los textos es el del aburrimiento como estado que desata la acción. Tanto Keops, en los cuentos del papiro Westcar, y el rey Snefru en la *Profecía de Neferty*, están aburridos y por ello se desencadena la narración. Keops hace llamar a sus hijos para que cada uno le relate una historia, y Snefru encomienda a sus servidores que Neferty se acerque al palacio para que pueda divertirlo con buenas palabras[74]. En un pasado mítico en el cual sólo existía el dios en el Num- antes de la creación misma. En la teología Heliopolitana el dios andrógino Atum está aburrido, y es por ello que busca inspiración y crea el mundo. Por lo tanto esa idea de aburrimiento remite a la misma condición en la cual el dios creador se encontraba en las aguas primigenias, el aburrimiento en un sentido mítico-literario no significaba entonces un estado de inacción.

La actuación de los personajes vinculada a función mítica también está claramente presente en los cuentos del papiro Westcar. Por un lado la acción que las diosas en el cuento anexo al cuarto, y de Reddjedet en semejanza a Isis como protectora de los recién nacidos[75]. También el cocodrilo- en los cuentos dos y anexo- que devora a quien ha incumplido una norma, el *burgués* por ser el amante de la mujer del mago y la servidora de Reddjedet por querer contarle a Keops que han nacido las trillizas hijos de Ra.

De todos modos los casos más claros son cuando se detecta una estructura de un “relato dentro del relato”, como sucede en *El Náufrago*[76] y los dos últimos cuentos del papiro Westcar[77]. En la séptima hora en el Libro del Amduat[78] es el momento en que la serpiente Apofis bebe las aguas para que la barca de Ra no puede seguir su curso por la noche, formando Bancos de Arena[79]. Los mismos Bancos de Arena que el mago Djedi debe impedir para que pueda llegar asistencia el día en que nacerán los hijos de Ra.

La misma estructura dentro del texto Baines la examina para el momento que la serpiente le cuenta al narrador la historia de cómo se encontró con sus setenta y cuatro parientes que habían sido destruidos por algún cataclismo, parece ser la versión del fin del cosmos que se evoca en los Textos de los Sarcófagos 1130. La conclusión que obtiene el autor es que este pasaje del relato puede ser una *predicción metafórica*. Es decir que elabora una visión del futuro transformada en una narrativa del pasado. Este juego entre los tiempos argumentales e históricos es lo que conceptualizamos como memoria futura para los dos últimos cuentos del papiro Westcar[80], y que también se hace extensible para la *Profecía de Neferty*. Lo que construyen es una visión del futuro- futuro narrativo- siendo que es un pasado histórico para al autor, por ende es también una narrativa del pasado. Hay una (re)lectura de los hechos y una selección de cómo los acontecimientos quieren ser recordados. En este pasado absoluto es que se unen con el mito los textos literarios. Un pasado –origen legitimante de la realeza durante el Reino Medio- que se ficcionaliza como caótico.

Conclusiones

Sin duda aún queda un largo recorrido para visualizar y analizar los lazos que unen a dos tipos de discursos textuales e iconográficos, el mítico y el literario. Este trabajo es solamente una aproximación sobre algunos puntos que deben tenerse en cuenta. En primer lugar hemos querido rescatar el sentido político ideológico en el cual mito y literatura se conjugan. Esto refiere a un programa legitimador de la nobleza que a través de las bellas letras puede configurar y crear un pasado mítico basado en el caos para justificar su acción como la única institución garante de lograr la mediación entre el orden y el caos. Siendo que en el discurso mítico la función esencial y que cada rey debía cumplir exitosamente para que su reinado sea digno de recuerdo, era la de controlar *maat*, no dejar que el caos avance. Pero esta retórica del caos no se formó por fuera de un contexto histórico que influenciaba sobre los temas a tratar.

Por otro lado, una diversidad de símbolos y estructuras narrativas que la literatura inserta dentro de su argumento, dando cuenta de que los autores de los textos literarios conocen y deciden incorporar a la ficción temáticas propias del mito, pero no exclusivas.

* Leila Salem es Profesora en Historia y Doctoranda en Historia de la Universidad Nacional de La Plata. Becaria CONICET/IDISH – CONICET/UNLP.

[1] En el año 1974 Spuler edita en *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nahe und der Mittelere Osten, Funfter Band, Altastik, Erster Abschnitt*, Leiden, diversos trabajos sobre literatura egipcia, el más polémico y que provocó importantes discusiones fue el de Assmann. Exceptuando por publicaciones de

antologías de cuentos egipcios, en las cuales los autores hacen un escaso intento por conceptualizarlos, como Miriam Lichtheim *Ancient Egyptian Literature A Book of Readings. The Old and Middle Kingdoms*, Vol 1, University of California Press, California, 1973; Kelly Simpson (Ed.) *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, Vol. 1. Yale University Press, Londres, 1973; y Lefebvre *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Akal, Madrid, 2003. Nos es hasta la década de 1990 que comienzan a darse trabajos más críticos y analítico en relación a lo que los textos narran. En este sentido las publicaciones más importantes son las de Antonio Loprieno (Ed.) *Ancient Egyptian literature. History and Forms*, E.J. Brill, Leiden, 1996; Gerald Moers (Ed.) *Definitely: Egyptian literature*, Lingua Aegyptia, Gotinga, 1999; Jan Assmann y Elke Blumenthal (Eds.) *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, IFAO, Cairo, 1999.

[2] El artículo mencionado fue publicado en Antonio Loprieno, *Op. cit.*, pp. 361-377.

[3] El texto fue traducido y comentado por Hans Goedicke, *The Protocol of Neferyt (The Prophecy of Neferti)*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977. Otras traducciones en inglés por Lichtheim *Op.cit.*, p. 139-145); Richard Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*. Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 166-199; y Stephen Quirke, *Egyptian literature 1800 BC, questions and readings*, Golden House Publications, Londres, 2004, pp. 135-139. En español Jesús López, *Cuentos y Fábulas del Antiguo Egipto*, Trotta, Barcelona, 2005, p. 29-39.

[4] El texto se preserva en una copia única y fragmentaria en el verso del papiro Leiden I 344. Comentarios y traducciones en Raymond Faulkner, "Notes on the Admonitions of an Egyptian sage". *JEA* num. 50, 1964, pp. 24-36; Raymond Faulkner, "The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage", en Kelly

Simpson *Op.cit.*, pp. 210-229); Alan Gardiner, *The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto)*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1909); Miriam Lichtheim, *Op.cit.*, pp. 149-163; Richard Parkinson, *Op.cit.*, 1998, pp. 166-199; Stephen Quirke, *Op.cit.*, pp. 140-150.

[5] Para una traducción con comentarios véase Odette Renaud (*Le Dialogue du Désespéré avec Âme Une interprétation littéraire, Cahiers de la Société d'Égyptologie, Génova, 1991, p. 13*)

[6] Sobre quienes han propuesto el Reino Medio como un periodo "clásico", una "edad de oro" de la alta cultura, la literatura y la historia véase: John Baines, "Kingship, definition of culture and legitimation", en David O'Connor y David P. Silverman (Eds.), *Ancient Egyptian Kingship.*, E.J. Brill, Leiden, 1995, p.22 y ss.; Richard Parkinson *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991, p. 8. Los manuscritos provenientes de las dinastías XII y XIII fueron copiados varios siglos después (John Baines, *Ibid.*, p. 22), reconociéndose su calidad artística.

[7] Byron, E. Shafer, *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*, Cornell University Press, Itaca y Londres, 1991, p. 3.

[8] Richard Parkinson, *Op.cit.*, 1991, p. 18.

[9] En un sentido amplio lo que lo Antonio Loprieno (*Op.cit.*, pp. 42-43 y p. 53 y ss.) propone como intertextualización de los textos. De todos modos, el término de intertextualidad no es originario de la egiptología, sino que posee tradición dentro de la teoría literaria moderna, y entre los especialistas existen diferentes posturas, más o menos estrechas, para su definición. Ya en 1969 Julia Kristeva propuso la noción de intertextualidad, de ahí en más repercutió ampliamente en la crítica literaria, allí la autora retomaba a Mijaíl Bajtin quien introdujo dentro de la teoría literaria la idea de que "todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es

absorción y transformación de otro texto”, en el texto el lenguaje se lee *doble*, intertextualmente (Julia Kristeva, *Semiótica 1*, Espirar, Madrid, 2001 [1969], p.190).

[10] John Baines, *Op.cit.* 1995, p. 6.

[11] Richard Parkinson, *Op.cit.* 1991, p. 22.

[12] Fernando Schwarz, *Iniciación y pensamiento simbólico en el Egipto faraónico*, Biblos, Buenos Aires, 1998, p. 23.

[13] John Baines, *Op.cit.* 1995, p. 9 y ss.; David, P. Silverman, “Divinity and Deities in Ancient Egypt”, en Byron E. Shafer, *Op.cit.*, p. 64 y ss.

[14] Henry Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1998, p. 58.

[15] Para un análisis de las cosmogonías en el antiguo Egipto véase Lesko “Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology”, en Byron E. Shafer, *Op.cit.*, pp. 90-116.

[16] Claude Lévi Strauss, *Mito y significado*, Alianza, Madrid 2002, p. 71.

[17] John Baines, *Op.cit.* 1995, p. 17.

[18] Aidan Dodson y Dyan Hilton, *Las familias reales del Antiguo Egipto*, Oberon, Madrid, 2005, p. 14.

[19] Henry Frankfort, *Op.cit.*, p. 58.

[20] Para una definición y un trabajo completo sobre las listas reales, véase Donald Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Benbeb Publications, Mississauga, 1986.

[21] Barry Kemp, *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona, 2004, p. 29-30.

[22] Leila Salem, “Papiro Westcar: recuerdo mítico del origen de la dinastía V”, *Baede* 19, 2009a, pp. 101-122; Leila Salem, “Mito y literatura egipcia. Acerca de

un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar”, Acta de XII Jornadas Intereuelas Departamentales de Historia, Bariloche, 2009b.

[23] Con relación a los aspectos comparativos y similitudes de los dos últimos cuentos del papiro Westcar y su conceptualización como relatos míticos literarios véase Leila Salem, *Op.cit.*, 2009a y Leila Salem, *Op.cit.*, 2009b.

[24] Las imágenes del templo de Deir el-Bahari fueron publicadas por Édouard Naville, *Temple of Deir el Bahari*. Egypt Exploration Fund, Londres, 1895, pp. 12-17 y pls.XLVI- LV. Los textos en jeroglífico se encuentran en URK IV, 216-234, traducidos al español por José M. Serrano Delgado, *Textos para la Historia antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 219-245. Sobre el nacimiento divino de Amenofis III las imágenes han sido publicadas con comentario por Colin Campbell, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III. And Other Egyptian Studies*, Oliver and Boyd, Edimburgo, 1912; y las imágenes completas en Gayet *Le temple de Louxur, Constructions d'Aménophis III. Cour d'Aménophis, salle hypostyle, salle des Offertoires, salle du Lever et sanctuaire de Maut*, París, 1894. Los textos están publicados en URK IV, 1713-1721, una traducción en inglés de los mismo en Benedict, G. Davies, *Egyptian Historical Records of the Later Eigteenth dynasty*. Aris & Phillips, Warminster, 1992. Una descripción de las escenas de los ciclos míticos del nacimiento de Hatshepsut y Amenofis III G.A. Gaballa, *Narrative in Egyptian Art*, Philipp von Zabern, Mainz, 1976, pp. 53-60.

[25] También conocido como *El Mito de la Vaca Celeste*, sus escritos datan del Reino Nuevo. Inscripciones totales o parciales se encuentran en los muros de las tumbas reales de los reyes Seti I, Ramses II, Ramses III y Ramses VI. Para una traducción en español véase Ema Brunner- Traut, *Cuentos del antiguo Egipto*, Arca de Sabiduría, Madrid, 2000, pp. 111- 116 y pp. 316-317.

[26] Hanna Jenni, “Der Papyrus Westcar”, *SAK* num 25, 1998, pp. 138.

- [27] Jan Assmann, *Egipto: Historia de un sentido*, Abada Editores, Madrid, 2005, p. 137 y ss.
- [28] John Baines, *Op.cit.* 1995, p. 11.
- [29] Fernando Schwarz, *Op.cit.*, p. 33.
- [30] Barry Kemp, *Op.cit.*, p. 66.
- [31] Barry Kemp *Ibíd.*, pp. 66-67.
- [32] José, M. Serrano Delgado, "Una época crítica en la Historia de Egipto. El Primer Periodo Intermedio I", *Revista de Arqueología* num. 40, 1992, pp. 19.
- [33] Juan Carlos Moreno García, *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 a.C.)*, 2004, p. 276 y ss.
- [34] Juan Carlos Moreno García *Ibíd.*, p. 283.
- [35] Antonio Loprieno, *Op.cit.*, p. 43.
- [36] Jan Assmann, *Op.cit.* 2005, pp. 133-138.
- [37] Richard Parkinson, *Op.cit.*1991, p. 17.
- [38] Juan Carlos Moreno García *Ibíd.*, p. 273.
- [39] Refiera a que el texto y su descripción no tienen por qué coincidir necesariamente con la realidad histórica, lo que no implica que el texto no haga referencia a realidades históricas. En todo caso el texto se encuentra influenciado por un contexto histórico determinado que es importante para comprender a las obras literarias José M. Galán, *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*, Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, p. 12.
- [40] David P. Silverman, *Op.cit.*, p. 63.
- [41] Juan Carlos Moreno García, *Op.cit.*, p. 300.
- [42] David P. Silverman, *Op.cit.*, p. 63.

[43] Leila Salem, "El nacimiento divino de la V dinastía: su construcción desde un recuerdo", en Actas XI° Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, Tucumán, 2007.

[44] Jan Assmann, *Op.cit.* 2005, p. 134.

[45] Esta temática compartida ha llevado a los investigadores a nuclearlos bajo el rótulo de "literatura pesimista" o "literatura de disputa" (Abraham Rosenvasser, "Reproches a Ra por la injusticia de los hombres", *Cuadernos del Sur*, num. 14, 1981, p. 221). Odette Renaud (*Op.cit.* p. 20) considera oportuna una datación para el *Diálogo del Hombre con su Ba* en el Segundo Periodo Intermedio, se excluye su relación categórica con las otras obras de su mismo género: las *Admoniciones de Ipuwer* y la *Profecía de Neferty*.

[46] Richard Parkinson, *Op.cit.*, 1998, p. 166.

[47] Abraham Rosenvasser *Op.cit.*, p. 222.

[48] Richard Parkinson, *Op.cit.*, 1998, pp. 166-169.

[49] José Carlos Castañeda Reyes, *Sociedad antigua y respuesta popular. Movimientos sociales en Egipto antiguo*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003.

[50] El texto se preserva en una tablilla estucada, conservada por el Museo Británico (EZ 5645). Una traducción en inglés en Gardiner (1909), Parkinson (1997), Coletta (2007). Para comentarios véase Kadish (1973) y Vernus (1995).

[51] Francisco Coletta "El lamento de Khakherrasenebu". Presentado en XI° Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, Tucumán. Sin publicar, 2007 p. 1.

[52] El nombre de Khakheparresenebu se encuentra mencionado en el famoso papiro Chester Beatty IV.

[53] En el famoso artículo de Posener del año 1956 al autor se acercaba a la postura para la cual los textos literarios eran reflejo de los hechos históricos. En este sentido

Barta (1969) era de la opinión de las narraciones del Reino Medio, considerándolas descripciones históricas más o menos fieles de los hechos acontecidos durante el Primer Período Intermedio. Estas mismas aparecen presentes en autores como Gardiner quien consideró que el relato de Ipuwer era un reflejo de la situación histórica que debió desarrollarse durante el Primer Período Intermedio, o Van Seters (1964) que relaciona el relato con el periodo hicso y el Segundo Período Intermedio (véase en José Miguel Serrano Delgado *Op. cit.* 1993, p. 83).

[54] Jan Assmann *Op. cit.* 1995, p. 36 p. 107 y pp. 133-143.

[55] Francisco Coletta *Op.cit.*, p. 5.

[56] Richard Parkinson *Op.cit.* 1991, p. 17.

[57] El corpus de textos literarios toman para sí esa discursividad, que no era ajena a las tradiciones escritas. Los textos más importantes que se datan para el Primer Período Intermedio como la Enseñanza para Merikara y Moalla, tienen una construcción similar, y puede analizarse como la imagen de mundo reconstruido Abraham, Rosenvasser *Op.cit.* p. 229.

[58] Ludwig Morenz "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.* University College London, Londres, 2003, pp. 108-109.

[59] Joseph Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la Civilización y la Monarquía faraónica en su contexto africano.* Editorial AUSA, Barcelona, 1996, p. 21.

[60] El ejemplo que nos proporciona el autor es el del mito entre Horus y Seth. Todo conflicto dentro de la realeza podría ser explicado mediante la proyección de esta disputa entre los dioses, por ejemplo los ocurridos durante la dinastía II (Cervelló Autuori *Op.cit.*, p. 21). Otro ejemplo que podemos poner en consideración y que luego será retomado en el trabajo es el de los Mitos de Origen de un rey, ellos proporcionan la explicación y justificación de la posición en el

poder de un faraón al narrar su relación de hijo con el dios. En el Imperio Nuevo Hatshepsut, Amenofis III y Ramsés II tomaron para sí estos mitos y colocaron sus nombres como hijos del dios Amón. Los relatos de Hatshepsut y Amenofis III son los más completos y puede observarse la similitud existente en el relato entre cada uno de ellos (Gaballa 1976, pp. 53 y ss.).

[61] Joseph Cervelló Autuori, *Op.cit.*, p. 21.

[62] La principal función de los textos culturales es la de actuar con un sentido vinculante *normativo*- que codifican normas del comportamiento social- y la formación de un programa cultural *formativo* que transmite y reproduce una autoimagen, identidad, cultural de una generación a otra, como lo son los mitos (Assmann *Op. cit.* 1999, p. 7; *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Litemod-Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2008, pp. 140-141). En palabras de Assmann (*Op.cit.* 1998, p. 141): “los textos culturales pretenden una vinculación de toda la sociedad, determinan su identidad y su coherencia, estructuran el horizonte de sentido sobre el cual la sociedad se comprende a sí misma, y la conciencia de unidad, pertenencia e idiosincrasia, a través de cuya transmisión el grupo se reproduce a lo largo de las generaciones y vuelve a reconocerse a sí mismo”.

[63] La escuela como espacio de educación tanto en la lecto-escritura y la ideología ha sido analizada en Jan Assmann *Op.cit.*1999, pp. 8-10.

[64] John Baines *Op.cit.* 1995, p. 14.

[65] Emma Brunner-Traut *Op.cit.*, p. 316.

[66] John Baines *Op.cit.*, 1996.

[67] Richard Parkinson *Op.cit.* 1991, p. 26.

[68] John Baines *Op.cit.*, 1996.

[69] Leila Salem *Op.cit.*, 2009a y 2009b y “La realeza egipcia: Dios padre- hijo rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”.

- [70] José M. Galán *Op.cit.*, p. 34.
- [71] José M. Galán *Op.cit.*, p. 34.
- [72] Emma Brunner Traut *Op.cit.*, p. 111.
- [73] David P. Silverman, *Op.cit.*, p. 64 y ss.
- [74] El uso de un lenguaje correcto como entretenimiento es parte del argumento de *El Campesino elocuente*.
- [75] Leila Salem *Op.cit.* 2009a; *Op.cit.* 2010.
- [76] John Baines “Myth and literature”. En Loprieno, A. *Ancient Egyptian literature. History and Forms*. E.J. Brill, Leiden 1996, p. 4.
- [77] Leila Salem *Op.cit.* 2009a; *Op.cit.* 2010.
- [78] Algunas publicaciones al respecto de la iconografía, ubicación e interpretación: Hornung (*The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Itaca y Londres, 1999b; *The Egyptian Amduat. The Book of the Hidden Chamber*, Zurich, 2007); Piankoff (*The Tomb of the Ramesses VI. Texts*, 1954); Porter y Moss (*Topographical bibliography of ancient Egyptian Hieroglyphic, text, Reliefs, and Paintings*. Griffith Institute, Oxford, 1989).
- [79] La misma referencia aparece en una autobiografía de la dinastía XI, conocida como la *Inscripcion de Antifi*. Véase para un comentario Leila Salem *Op.cit.* 2010.
- [80] Leila Salem *Op.cit.* 2007.

Para citar este artículo:

Salem, Leila, “Reflexiones acerca del mito y los textos literarios “clásicos” en el antiguo Egipto”, *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, ISSN 0718-7246, vol. 4, Santiago, 2012, pp.53-77