

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar.

Salem, Leila.

Cita:

Salem, Leila (2009). *Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/27>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ehyf/kb8>

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

Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar

Salem Leila

Introducción

El *mito del nacimiento divino* o el *origen divino de un rey*¹ puede registrarse en distintos cuerpos textuales para la época del Imperio Nuevo, ca. 1539-1075 a.C.². Éstos son los de la reina Hatshepsut y los reyes Amenofis III y Ramsés II, cada uno de estos gobernantes había atravesado situaciones políticas concretas en las cuales no les fue suficiente demostrar su herencia paterna terrenal dentro de la sucesión real para hacerse cargo de la máxima posición dentro del Estado egipcio, debiendo recurrir a un origen divino.

Si se analiza cada uno de los ciclos míticos del Imperio puede verse que de ellos se desprende un corpus textual que les es común. Este mito describe la intención de Amón de darle a Egipto un nuevo gobernante y la ayuda de la Enéada divina para que encuentre a su consorte. Es elegida una reina, quién será visitada por Amón, que tomando la forma del rey, mantendrá relaciones con la reina. La reina llamará al dios Khnum para que moldee al niño, una vez nacida la hija se hará una presentación formal ante el dios Amón, quien encargará la educación de su hija a los dioses. Cuando crezca la hija del dios será coronada como reina de las Dos Tierras³.

Pero el mito del origen divino de un rey también fue tomado por la literatura como tema para sus narraciones. Los dos últimos cuentos del papiro Westcar relatan el origen divino de tres niños hijos del dios Ra. Lo que proponemos en el presente trabajo es analizar cómo en una narración literaria (de ficción) como son los cuentos del papiro Westcar- se introduce una historia que responde a los parámetros del mito. Postulamos así que un estudio comparativo de la estructura, simbología y función de los mitos del Imperio con los cuentos del papiro Westcar, nos permitirá ver como éste se asemeja a una narración mítica.

¹ A. Dodson y D. Hilton, *Las familias reales del Antiguo Egipto*. Oberon, Madrid, 2005, pp. 14-15; N. Grimal *A history of ancient Egypt*, Blackwell, 1994, p. 207; K.A. Kitchen, *Pharaoh triumphant. The Life and Times of Ramesses II*. The American University in Cairo Press, Cairo, 1982, p. 97.

² La cronología que se utiliza en el presente trabajo ha sido tomada de W.J. Murnane, "The History of Ancient Egypt: An Overview". En Sasson J.M (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Scribners, Nueva York, 1995, pp. 712-714.

³ Para el caso del ciclo mítico de Amenofis III y Ramsés II la historia es idéntica. El dios ve la necesidad de un nuevo rey eligiéndose una madre real para engendrar el nuevo gobernante de Egipto.

Mito y Literatura: el origen divino de un rey

El rey fue una divinidad en el antiguo Egipto, dependiendo de la época y de la persona la condición real (y divina) fue expresada de distinto modo, haciéndose hincapié en distintos aspectos, lo que muestra que la percepción la naturaleza divina del rey se modificó y no fue estática a lo largo de historia del Egipto faraónico⁴. En cada reinado demostrar que el lugar que se ocupaba era de legítimo derecho para ese rey o reina fue una preocupación central dentro de la ideología monárquica. Pues lo que se ponía en discusión eran los mecanismos de trasmisión de la esencia divina, lo que a su vez implicaba poner en conocimiento los mecanismos mediante los cuales la corona se pasaba de una generación a otra⁵. A pesar que un rey representaba en su máxima expresión a la monarquía, ésta como institución no garantizaba el respeto a la persona del faraón, ello dependía de las circunstancias familiares (de nacimiento) y políticas que rodeaban al monarca. Es decir lo que se respetaba era el cargo de rey y no la persona⁶.

Lo que fortalecía la relación entre la persona del faraón y la monarquía era justamente su identificación con la divinidad. Fue con los inicios del Estado que el rey encarnaba en sí mismo un dios, a esta relación Assmann⁷ la llamó *teocracia identitaria*. Fue a partir de mediados de la dinastía IV que se utilizó por primera vez dentro de la titulación real el quinto nombre “*Hijo de Ra*”⁸. Éste marcó una nueva idea que se tenía sobre la figura del rey: el faraón era hijo de un dios. La dependencia al sol como divinidad había sido profundamente demostrada con la construcción de las pirámides, pero sí ellas eran un templo para el rey como difunto dios, con la dinastía V los Templos Solares profesaban un espacio sagrado dedicado exclusivamente para el culto del dios Sol. A esta relación Assmann la llamó *teocracia representativa*⁹.

En el Reino Antiguo la relación padre e hijo estuvo encabezada por el dios Ra. Si bien durante el Reino Medio se profundizó la doctrina de la naturaleza del rey, durante este periodo el dios sol fue sustituido por la figura de Amón (Amón-Ra), divinidad que también predominó

⁴ D.P. Silverman, “Divinity and deities in Ancient Egypt”. En B.E. Shafer, *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*. Cornell University Press, Itaca y Londres, 1991, p. 58.

⁵ A. Dodson y D. Hilton, *Op.cit.*, p. 14.

⁶ B. Kemp, *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona, 2004, pp.241-242.

⁷ J. Assmann, *Egipto: Historia de un sentido*, Abada Editores, Madrid, 2005, pp.234 y ss.

⁸ J. Assmann, *Ibid*, pp. 235-237; P.Fuscaldo, “La expresión S3 R’ en el protocolo de coronación de la dinastía IV”. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Historia Antigua Oriental, Buenos Aires, 1966, p.2; H.W. Müller, “Der Gute Gott, Sohn des Rê”. *ZÄS* 91, 1964, pp. 120-133; S. Quirke, *Ra, el dios del Sol*. Oberon, Madrid, 2003, pp. 157-158.

⁹ J. Assmann, *Op.cit.*, pp 234 y ss.

durante el Imperio Nuevo, como lo analizamos en los mitos de origen divino del rey. Para Kemp¹⁰ el cambio hacia la figura del dios Amón remedió un problema que los sacerdotes egipcios comprendieron y supieron resolver, especialmente para los sacerdotes del Imperio donde los vínculos parentales entre el dios Amón y el rey se hicieron mucho más fuertes. Ra como divinidad solar era más difícil de ser entendida en términos humanos para identificarla con el faraón, mientras que Amón era una divinidad a la cual podían atribuírseles rasgos humanos. Adhiriendo también a una idea tradicional que sugería que parte de este cambio se vinculaba con que Amón era una antigua deidad tebana, donde ahora estaba arraigado el centro político egipcio. Frankfort había complejizado un poco más esta interpretación, para él “fue una idea creadora que materializó las potencialidades de una combinación del concepto del sol-creados con el de Amón, el ‘aliento de vida’ ‘el oculto’ quien como uno de los ocho de Hermópolis formaba parte del caos anterior a la creación”¹¹.

La naturaleza divina del faraón fue expresada mediante el mito. El mito como forma de expresión responde a cómo la sociedad del antiguo Egipto comprendió y aprehendió la realidad que lo rodeaba. El mito expresaba el principio que había dado existencia a una cosa o una persona. Ese origen es el que regía la realidad en un tiempo presente, que no era más que repetición de aquel tiempo primordial y sagrado. Origen en el cual vivieron los dioses y crearon todo lo existente, por lo tanto sagrado.

Representación mítica del origen divino del rey en el Imperio Nuevo.

Dentro de los diferentes cuerpos textuales míticos que se conocen para el antiguo Egipto el mito del nacimiento divino de un rey fue aquel que le otorgaba a la persona del rey un padre divino, de allí su legitimidad en la ocupación del cargo. Si se tienen en cuenta las primeras representaciones templos mortuorios que combinan tanto texto como imagen, la primera descripción del ciclo mítico lo encontramos en la sección norte de la segunda terraza del templo funerario de Hatshepsut en Deir- el Bahari, justo en frente de las conocidas escenas de la expedición al Punt¹². Son en total una secuencia de quince escenas que describen desde el

¹⁰ B. Kemp, *Op.cit.*, pp. 242-243.

¹¹ H. 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, 1976, p. 182.

¹² Las imágenes completas con comentario han sido publicadas por É. Naville, *op.cit.*, pp. 12-17 y pls.XLVI- LV. Los textos en jeroglífico se encuentran en URK IV, 216-234, traducidos al español por J.M. Serrano Delgado, *Textos para la Historia antigua de Egipto*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993, pp. 219-245. Una descripción de las

momento en que el dios Amón expresa la necesidad de proclamar un nuevo rey en Egipto¹³, la concepción de la reina, su nacimiento, el reconocimiento por su padre divino como futuro rey de Egipto y su educación en manos de los dioses.

La mayoría de las escenas se encuentran corruptas, pues fueron destruidas. Para Naville¹⁴ no existen razones suficientes para asegurar que Tutmosis III fue quien dio la orden de la destrucción, y hace recaer toda responsabilidad en Amenofis IV, más conocido como Akenatón. Mientras que Gaballa¹⁵ sostiene que fue tanto la política iniciada por Tutmosis III y los seguidores de Akenatón quienes la llevaron adelante. De todos modos las escenas todavía son analizables gracias a la restauración que se han hecho sobre ellas. Muchas de las imágenes fueron reconstruidas bajo las órdenes del faraón Ramsés II durante su reinado¹⁶.

La historia de las escenas se relaciona con las circunstancias políticas que rodearon la proclamación de Hatshepsut como reina en Egipto. Hatshepsut era hija de Tutmosis I y Ahmes y contrajo matrimonio con Tutmosis II, quien parece murió joven. El heredero al trono- Tutmosis III- era muy pequeño y Hatshepsut fue nombrada reina corregente, pero pocos años después se autoproclamó faraón¹⁷. Su reinado duró aproximadamente veinte años, recién con su finalización Tutmosis III pudo asumir como rey en Egipto.

Kemp¹⁸ analiza el mito del nacimiento divino de Hatshepsut como uno de los mejores ejemplos que demuestra como el poder y la autoridad de un mito se entrecruza y termina modificando la realidad. Pues la necesidad de un padre divino venía dado en el caso de Hatshepsut por las propias condiciones familiares y políticas. Además que retoma el mito íntegramente adoptándolo a su persona. La reina hizo representarse en su templo de Deir- el Bahari como si fuera de género masculino, en palabras de Kemp “las convenciones de la monarquía no daban opción sobre este punto”¹⁹.

escenas de los ciclos míticos del nacimiento de Hatshepsut y Amenofis III en G.A. Gaballa, *Narrative in Egyptian art*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1976, pp. 53-60.

¹³ Existen interrogantes sobre la primera escena que inicia el ciclo del nacimiento divino, no son paralelas en los casos de Deir- el Bahari y Luxor, un análisis al respecto en G.A. Gaballa, *Ibid.*, pp. 55-56.

¹⁴ É. Naville, *The Temple of Deir-el Bahari*. Tomo II. Egypt Exploration Fundation, Londres, 1896, p.13.

¹⁵ G.A. Gaballa, *Op.cit.* p. 54.

¹⁶ E. Naville, *Op.cit.* p. 13.

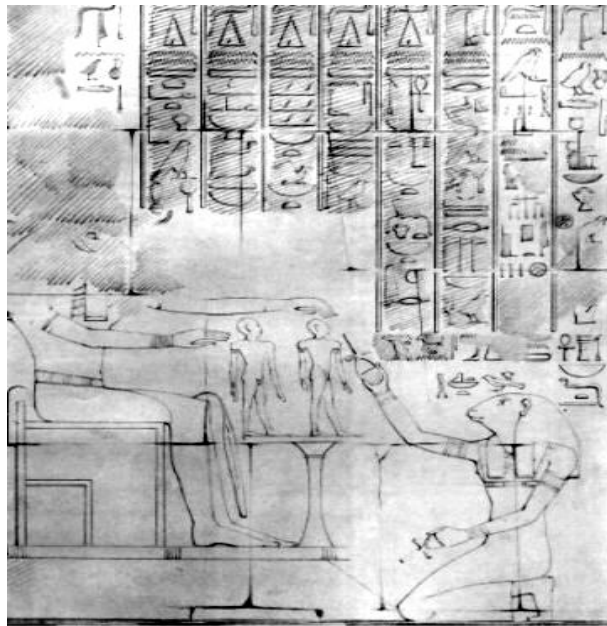
¹⁷ A. Dodson y D. Hilton, *Op.cit.*, pp.130-131; N. Grimal, *Op. cit.* p. 207.

¹⁸ B. Kemp, *Op.cit.*, pp.243-245.

¹⁹ Kemp, B. *Ibid.* p. 245.

El punto más paradigmático de la adopción del mito es en el momento en el dios Khnum moldea a Hatshepsut y su ka por pedido de su padre Amón. Puede verse en la imagen que el cuerpo moldeado es masculino, pues se distingue su falo. Si se sigue la leyenda del texto que acompaña a la escena anterior en la que el dios alfarero está conversando con Amón puede leerse: “Yo moldearé a tu hija²⁰”. Es decir que en el texto se resalta su condición femenina.

El segundo cuerpo textual son las escenas que muestran el nacimiento divino de Amenofis III representadas en el templo de Luxor en la llamada Sala de Nacimiento²¹. El ciclo se encuentra inscrito en la pared oeste ocupando tres registros. Los textos son idénticos a los que se encuentran en Deir-el Bahari²², si bien existen diferencias en las imágenes²³, las ideas centrales del mito se reproducen en ambos templos con exactitud, solamente habiendo disidencias en las primeras escenas y en los dioses que participan en algunos momentos del mito.



²⁰ É. Naville, *Op.cit.*, p. 16. URK IV, 223-224.

²¹ Las imágenes completas han sido publicadas en LD III, 74-75. Mientras que los textos en jeroglífico se encuentran en URK IV, 1713-1721, una traducción en inglés de los mismo en B.D Davies, *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth dynasty*, Warminster, 1992, tomados de su traducción alemana publicada por W.Helk, *Urkunden der 18 dy. Übersetzung zu den Heften*, 17-20, Akademie- Verlag, Berlín, 1955/57, pp. 224-228.

²² É, Naville, *Op.cit.*, p.12, dice al respecto que los textos que se encuentran en el Deir-el Bahari son idénticos a los de Luxor, las similitudes ponen en evidencia que Amenofis III probablemente se copió de las inscripciones del templo funerario de Hatshepsut.

²³ Un análisis detallado en las diferencias entre las escenas representadas en Deir- el Bahari y Luxor en G.A. Gaballa, *Op.cit.*, pp. 53-60.

Imagen 1²⁴. El dios Khnum moldeando el cuerpo de Hatshepsut y su ka. A la derecha la diosa Hequet arrodillada sosteniendo el $\overline{\text{Q}}$, “signo de la vida” con una mano y con la otra ofreciéndoselo a la futura reina y su ka.

Amenofis III si bien pertenecía a la familia real, lo era dentro de una línea indirecta de sucesión. Su padre Tutmosis IV era hijo de una esposa secundaria y había logrado ser coronado rey gracias a que sus hermanos mayores, con acceso filial directo al trono, habían muerto²⁵. Amenofis III probablemente fue nombrado faraón cuando apenas era un niño, quizá a la edad de 12 años, situación que llevó a declarar a su madre Mutemwia como corregente. Se casó con Tiy una mujer que tuvo gran influencia dentro de la política egipcia a pesar de no tener un origen noble, era la hija de una importante familia de Akhmin²⁶.

Durante este periodo de la dinastía XVIII fue visible un aumento progresivo del poder de los sacerdotes de Amón, esta influencia sumado al peso de la historia familiar de Amenofis III fueron probablemente los motivos que lo impulsaron a reforzar por medio del mito de nacimiento divino su lugar en el centro de la monarquía egipcia. Berman²⁷ señala que las escenas del mito buscan mostrar la importancia de la reina-madre Mutemwia, haciendo mucho más fuerte con el mito la titulación que se le habían adjudicado como madre del rey. Al igual que Ahmes, Mutemwia fue visitada por el dios Amón: “... cuando adoptó la figura del que era su marido, el faraón Menkheperure [Tutmosis IV], en vida...”²⁸

Por último encontramos las representaciones del mito de origen divino de un rey para el caso de Ramsés II fue el tercer faraón de la dinastía XIX ca. 1292-1190, hijo de Seti I y de Tuya, quien recibió gran devoción y reconocimiento por parte de su hijo quien mandó a construir monumentos en su honor. Por ejemplo en el Ramesseum erigió un pequeño templo de dos habitaciones, en una de ellas puede ser que se encuentre decorado con las escenas del mito del nacimiento divino²⁹. El origen divino de Ramsés II también se ha encontrado en unos fragmentos de piedra halladas en Medinet Habu, el templo funerario de Ramsés III. El problema que presenta este cuerpo textual es que está mucho más fragmentado que los dos anteriores por lo cual se dificulta el análisis y la comparación.

²⁴ Tomada de É. Naville, *Op.cit.*, pls. XLVII.

²⁵ L.M. Berman, “Overview of Amenhotep III and His Reign”, En D.O’ Connor y E.H.Cline, *Amenhotep III: Perspective on His Reign*, University of Michigan Press, 1998, p. 3; A. Dodson y D. Hilton, *Op.cit.*, pp. 130-137.

²⁶ N.Grimal, *Op.cit.*, p. 221.

²⁷ L.M. Berman, *Op.cit.*, pp. 3-4.

²⁸ B. Kemp, *Op.cit.*, p.243.

²⁹ K.A. Kitchen, *Op.cit.*, p. 97.

Primeras representaciones textuales literarias del mito de origen de un rey en el papiro Westcar

Existen diferentes posturas con respecto al origen del relato mítico del origen divino de un rey, sobre el cual la realeza basó gran parte de su poder en la sociedad egipcia. Pues si bien la datación del arte iconográfico y textual de los relatos del nacimiento divino en el Imperio no representan mayores dificultades, ya que se conocen durante que reinado y para que rey fueron realizados. Si las hay si se va hacia atrás en el tiempo cuándo comenzó a utilizarse esta corpus mítico. Si bien este tipo de relatos fueron principalmente utilizados en el Imperio³⁰ el mito del origen divino de un rey puede retrotraerse a la época del Reino Antiguo, ca. 2675- 2130 a.C. Los dos últimos cuentos del papiro Westcar narran la historia de tres niños hijos del dios Ra y Reddjedet-la esposa de Rauser, un sacerdote de Ra en el Templo de Heliópolis. Los niños que este relato de ficción les otorga un origen divino son Userkaf, Sahura y Neferikara Kakai. Los nombres de estos tres personajes son los mismos que llevaron los tres primeros faraones de la dinastía V, ca. 2500-2350 a.C³¹.

Naville³² sostuvo que los cuentos del papiro Westcar son la versión más antigua que se conoce del mito de un origen divino del faraón, pues los cuentos son de la misma naturaleza que las narraciones del Imperio, cuentan el nacimiento de los hijos de Ra, fundadores de la dinastía V. Pero este tipo de mito con todos sus detalles se encuentra para Naville desde los primeros momentos en la historia de Egipto, pero no son rastreables. Por otra parte Gaballa³³ consideró a los cuentos del papiro Westcar como la primera fuente literaria que relata el origen divino de un rey, en este caso de tres. Siendo para este autor significativo la ausencia de imágenes pictóricas del mito para el Reino Antiguo y Reino Medio, concluyendo que es posible que la tradición del nacimiento divino haya sido transmitida principalmente en forma literaria³⁴ y como cuento

³⁰ También se encuentran los mismos tipos de relatos tiempo después. Para época ptolemaica y romana estas historias se encuentran en los templos de nacimiento o *mammisi*, que son pequeños edificios cercanos a grandes santuarios y se han preservado en Denderah, Edfu, Philae entre otros sitios. En É, Naville, *Op.cit.*, p.12.

³¹ Las fuentes que nos permiten realizar esta afirmación con respecto a la coincidencia de los nombres con el relato literario son en primer lugar la Piedra de Palermo traducida parcialmente por J.M. Serrano Delgado, *Op.cit.*, pp.71-73. La Piedra de Palermo describe los reinados de algunos reyes de la dinastía V, entre ellos se describe el periodo de Neferikare Kakai. Las listas reales de la dinastía XIX mencionan en la línea sucesoria a los tres reyes, ellas son la Lista Real de Abidos, que se encuentra en el templo funerario de Seti I y la Lista Real de Saqqara realizada bajo el reinado de Ramses II.

³² É, Naville, *Op.cit.*, p. 12.

³³ G.A.Gaballa, *Op.cit.*, p. 53.

³⁴ Ténganse en cuenta que la copia del papiro Westcar es del periodo hicsu.

folklórico³⁵ en el Reino Antiguo y en el Reino Medio antes de que aparezca en el arte de la dinastía XVIII. Al contrario Kemp³⁶ ve que en los cuentos del papiro Westcar “la narración no es una pieza solemne de teología y tal vez no sirva de prueba de que, en periodos anteriores, el mito literal del origen divino del faraón formaba parte de la teología oficial y seria; pero en el Imperio Nuevo sí que lo hacía”.

Creemos que es casi imposible poder conocer como se originó este relato, pues las fuentes que disponemos nos ponen un gran límite al respecto. Principalmente porque los cuentos del papiro Westcar narran una historia que refiere al Reino Antiguo, el manuscrito que contiene los cuentos está datado para el periodo de la invasión hicsa, pero si se aceptan los estudios filológicos y gramaticales que se han realizado sobre el papiro retrotraen la datación de la escritura de los cuentos a mediados -finales del Reino Medio³⁷. También se acepta esta datación si se tiene en cuenta el contenido de los cuentos, el recuerdo del pasado ha sido una preocupación central para diversos textos literarios también fechados para el Reino Medio, como lo son la *Profecía de Neferty* y las *Admoniciones de Ipuwer*.

La intertextualidad³⁸ que se plantea entre este conjunto de textos nos hacen saber de la importancia de la literatura, no solamente como sistema escrito que está en etapa de formación y constitución en el Reino Medio, y que surge vinculado fuertemente con la política de Estado, sino también la relevancia de la memoria del pasado como uno de los ejes en los cuales se centró la escritura. Assmann³⁹ al respecto considera que el Reino Medio crea una nueva semántica cultural que permitió la legitimación de la nueva dinastía tebana, que adoptó el recuerdo del Primer Periodo Intermedio (ca. 2130-1980 a.C), evocándolo como un caos del que se puede estar

³⁵ Quienes han traducido y estudiado los cuentos del papiro Westcar han discutido sobre su posible carácter folklórico y popular. G. Lefebvre *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*. Akal, Madrid, 2003, pp.91-93, postuló que los cuentos están realizados en un lenguaje vulgar y ello se debe a que estaban destinados a entretener a lo más bajo de la escala social del antiguo Egipto. Por otra parte J. López *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Trotta, Barcelona, 2005, p104, solamente considera el uso de un lenguaje vulgar para el diálogo entre la servidora de Reddjet y su hermano, restringiendo así una difusión amplia de los relatos. Quien ha negado la posibilidad de que esté dirigido a las “clases populares” es H. Goedicke, “Thoughts about Papyrus Westcar”. *ZÄS 120*, 1993, pp. 24, al tener en cuenta que mucho de los personajes que en los cuentos aparecen son totalmente desconocidos para el pueblo en general (por ejemplo el faraón Nebka), siendo sólo inidentificables en un ámbito cortesano.

³⁶ B. Kemp, *Op.cit.*, p. 242.

³⁷ A. Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen, W. Spemann, Berlín, 1890, pp. 3-5.

³⁸ A. Loprieno, “Ancient texts and modern theories”. En A. Loprieno, (ed.), *Ancient egyptian literature, History and Forms*, E.J. Brill, Leiden, 1996, pp. 43 y 51-ss.

³⁹ J. Assmann, *Op.cit.* pp. 133 y ss.

a salvo gracias a su presencia en el Estado egipcio. Es decir que “la monarquía del Reino Medio se sostiene sobre el recuerdo del pasado⁴⁰”, pasado que fue tema de la literatura clásica egipcia.

Pero para el caso específico de los dos últimos cuentos del papiro Westcar, el pasado que la ficción acerca al lector no es el Primer Periodo Intermedio, sino el Reino Antiguo, durante el reinado del faraón Keops (ca. 2585-2560 a.C). En el relato se recuerda también, en forma de anuncio, el nacimiento de tres niños, los hijos divinos del dios Ra. Para Assmann⁴¹ en los dos últimos cuentos del papiro Westcar es un relato literario que la memoria cultural conservó en forma de mito el traspaso de la *teocracia identitaria* a la *teocracia representativa*. “La dinastía XII se consideró legitimándose en él, iniciadora de un viraje salvador que no sólo llevó del caos del Primer Periodo Intermedio al orden del Reino Medio, sino también de la teocracia identitaria del Reino Antiguo a la teocracia representativa, para lo cual tomó como modelo a la dinastía V”⁴².

Por lo que el relato del origen de la dinastía V que aparece en los dos últimos cuentos del papiro Westcar son el recuerdo literario de ese tiempo pasado. Ese recuerdo no se desvía de las *formas* de pensar que la sociedad egipcia tiene como tal, esto es el discurso mítico. La memoria como tal suele imponer un tiempo que es lineal y es el recuerdo siempre interpelado por el tiempo presente, por un uso que se dirige al pasado y que encuentra los límites del en los marcos sociales contextuales del presente. Comparemos los relatos del Imperio y los del cuento del papiro Westcar para ver las similitudes y diferencias que se plantean entre cada uno de ellos.

Ruptura y continuidad en las representaciones del mito del origen divino de un rey

Las diferencias entre los mitos de nacimiento representados en los templos mortuorios de los faraones de las dinastías XVIII y XIX, y la narración del papiro Westcar presentan diferencias como veíamos contextuales de producción. Asimismo el soporte donde se encuentran desarrollados los textos influye fuertemente en lo que se expresa y cómo se expresa. Las representaciones en los templos permiten un juego simbólico entre la imagen y el texto- o más bien el texto se refuerza en la imagen- que no aparece en una producción literaria. Pero la

⁴⁰ J. Assmann, *Ibid.*, p. 133.

⁴¹ J. Assmann, *Ibid.*, pp. 235-237.

⁴² J. Assmann, *Ibid.*, p. 237.

literatura como expresión es mucho “más libre” que las formulas, diálogos que aparecen inscriptos en las paredes de los textos.

Desde el inicio del relato del mito se plantean las primeras diferencias entre el cuerpo textual del Imperio y los cuentos del papiro Westcar. Si bien no son iguales las primeras escenas en Deir- el Bahari y Luxor⁴³ la idea central que se trasmite es la necesidad de un nuevo rey, la presentación a Amón de la reina elegida para que sea la madre y en el caso de Luxor el encuentro entre el dios y Thutmosis IV, para decirle que tomará su forma para encontrarse con la reina.

En los cuentos del papiro Westcar no está presente la idea de “necesidad” de un nuevo rey para Egipto. En el momento que el mago Djedi anuncia a Keops que nacerán tres niños que serán reyes en Egipto, puede verse que el reinado de ellos comenzará una vez finalizado el del nieto de Keops. Las palabras de Djedi son muy claras al respecto: “...(tú), después tu hijo, después su hijo, y (solamente) después uno de ellos...”⁴⁴. En el relato literario se arma una cronología de sucesión de reyes que ocuparán el trono en Egipto, remarcando que los tres primeros de la dinastía V son hijos de Ra.

La similitud que hay entre uno y otro tipo de relato es el reconocimiento del padre divino que el niño que está por nacer es su hijo, y que será rey en Egipto. En el cuarto cuento puede leerse “... ellos que ejercerían la función bienhechora...”⁴⁵ y en el anexo al cuarto cuento Ra dice: “...los tres niños que están en su vientre y que ejercerán esta función bienhechora en todo el país...”⁴⁶. En el templo de Deir- el Bahari Amón dice sobre Hatshepsut:

“... ella desempeñara esta excelente realeza en esta tierra toda entera. Mi energía será para ella; mi poder será para ella; mi fuerza será para ella; mi corona será para ella, de forma que ella gobernará las Dos Tierras y guiará a todos los vivientes...”⁴⁷.

Lo que sigue en relato del mito del Imperio puede verse en escenas idénticas entre los templos de Deir- el Bahari y Luxor. Amón es conducido por Thoth hasta la habitación de la reina, donde se encontrará con ella para fecundarla. La escena de la unión sexual entre Amón, que tomó forma humana en la persona del rey, y la reina se ha reconocido como una de las partes

⁴³ Un análisis de las diferencias en G.A. Gaballa, *Op.cit.* p. 54-55.

⁴⁴ G. Lefebvre, *Op.cit.*, p. 104.

⁴⁵ G. Lefebvre, *Idem.*

⁴⁶ G. Lefebvre, *Ibíd.*, p. 105.

⁴⁷ J.M. Serrano Delgado, *Op.cit.*, p. 141.

centrales del mito del origen divino del rey. Amón entrelaza una de sus manos con las de la reina, con la otra le ofrece un anj. El dios y la reina están sentados sobre dos sillas sostenidas por dos diosas: Amón por Neith y la reina por Selk.

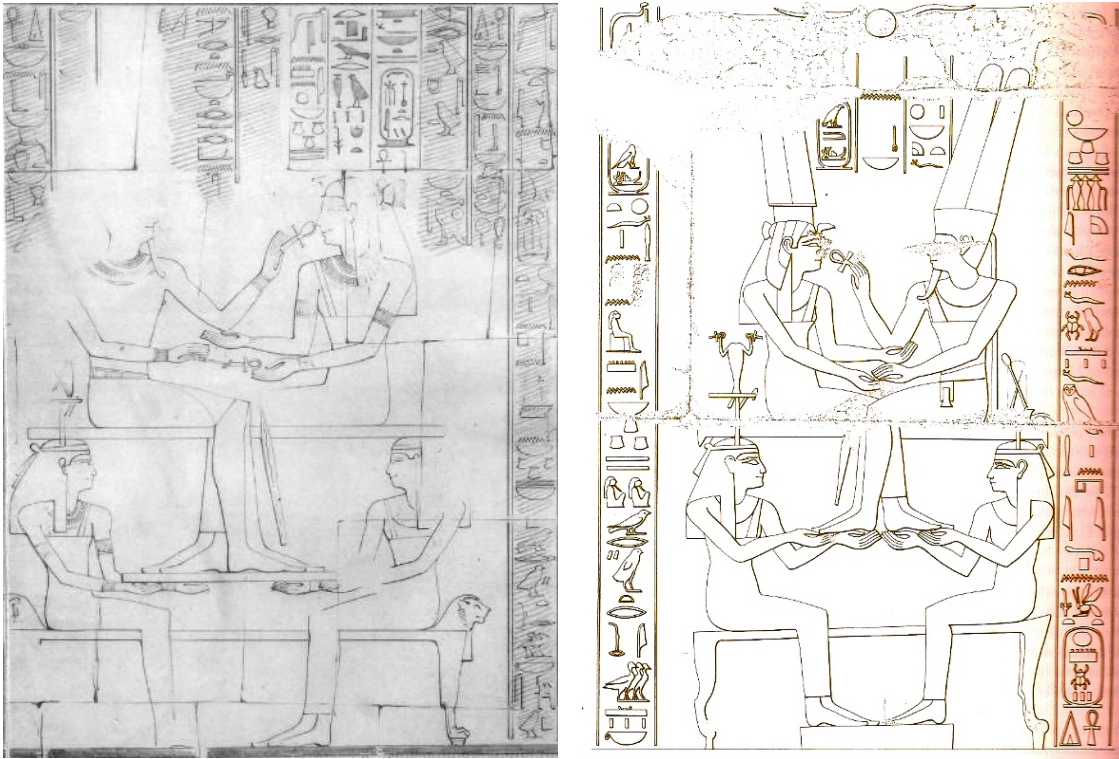


Imagen 2⁴⁸. A la izquierda el encuentro entre Amón y Ahmes, a la derecha se representa a Amón junto a Mutemwia. Puede observarse claramente los paralelos que hay entre las dos escenas.

El texto que acompaña a la escena en el nacimiento de Amenofis III puede leerse como se describe el encuentro entre Amón y la reina:

“...La halló mientras dormía en lo más recóndito de su palacio. Ella se despertó al sentir la fragancia divina y se volvió hacia Su Majestad. Él fue directo hasta ella, se sentía atraído por ella. Después de presentarse ante ella, permitió que le viese con su forma divina para que se

⁴⁸ La imagen del izquierda en É, Naville, *Op.cit.*, pls. XLVII. La imagen de la derecha en B. Kemp. *Op.cit.*, p. 244.

regocijara contemplando su perfección. El amor de él entró en su cuerpo. El palacio se inundó de la fragancia divina y todos los olores recordaban los de la tierra de Opone... ”⁴⁹.

Naville⁵⁰ sostiene que en los mitos del origen divino del rey la visita del dios a la reina nunca es omitida, pero llamativamente el relato literario si lo hace. El cuarto cuento en el papiro Westcar se centra en el anuncio del nacimiento, éste se hace una vez que ya ocurrió la concepción. Es el mago Djedi interrogado por el rey Keops quien pronostica que nacerán tres niños:

“...es la mujer de un sacerdote de Ra, señor de Sakhebu, que está en cinta de tres hijos de Ra, señor de Sakhebu, y él ha dicho de ellos que ejercerían esta función bienhechora en el país entero, y que el mayor de ellos sería Grande de los Videntes en Heliópolis”⁵¹.

Lo interesante del relato literario es que se señala la fecha de nacimiento de los niños, la que se omite en los relatos míticos de la época del Imperio: “...ella alumbrará el día 15 del primer mes del invierno...”⁵². La fecha de nacimiento refuerza nuestra idea de que los cuentos del papiro Westcar pueden ser comprendidos como una narración literaria análoga a un mito. El día del nacimiento de los trillizos es el mismo día- el solsticio de invierno en el hemisferio norte- que Ra nace cada día, debiendo los niños afrontar las mismas dificultades que su padre atraviesa año tras año.

La escena que sigue en Deir-el Bahari y Luxor es el pedido de Amón a Khnum que moldee el cuerpo de su hijo junto a su ka. Moldeado el cuerpo y su ka la diosa Hequet les ofrece el signo de la vida⁵³. Luego la reina es llevada a la habitación del nacimiento por Khnum y Hequet- Hathor en es la que lo hace en el templo de Luxor. En los cuentos del papiro Westcar no se relata esta parte del mito, el cuento anexo al cuarto cuento se inicia directamente en la casa de Rauser y Reddjedet que ya está en la sala de parto a punto de dar a luz a los trillizos.

En los mitos del Imperio el momento del nacimiento del rey es el eje del mito, por ejemplo la importancia puede verse en el caso de Hatshepsut que la escena se encuentra representada en el centro de la pared donde se describe el ciclo mítico. Esta idea es expresada por

⁴⁹ B. Kemp, *Op.cit.*, p.243.

⁵⁰ É. Naville, *Op.cit.*, p. 13.

⁵¹ G. Lefebvre, *Op.cit.*, pp. 103-104.

⁵² G. Lefebvre, *Ibid.*, p.104.

⁵³ La imagen 1 ese momento para el caso de Hatshepsut en Deir-el Bahari.

Gaballa⁵⁴, para quien ocupar la escena dicha posición hace suponer que también fue para los mismos egipcios el momento más importante del mito. Lo significativo de la representación del momento del nacimiento consideramos que puede registrarse también si se tiene en cuenta el caso de los cuentos del papiro Westcar. En el manuscrito la narración del nacimiento es lo que más se detalla, el cuento anexo al cuarto cuento Reddjedet tiene problemas en el parto el dios por lo que Ra envía a los dioses a que la ayuden.

*“...Entonces la Majestad de Ra, señor de Sakhebu, dijo a Isis, Neftis, Meshkenet, Hequet y Khnum: ‘Marchad, pues, ayudad a parir a Reddjedet los tres niños que están en su vientre [...]. Construirán vuestros templos, aprovisionarás vuestros altares, harán prosperar vuestras mesas de libaciones y acrecentarán vuestras ofrendas’...”*⁵⁵.

Son cinco los dioses que participan en el relato literario. Las diosas Isis, Neftis, Meshkenet y Hequet cambiarán su forma divina a humana para ir a la casa de Reddjedet: *“...Estas diosas partieron, tras haberse transformado en danzarinas...”*⁵⁶. Lo mismo hará Khnum transformándose en el portador de valija de las bailarinas. Anteriormente veíamos que Amón en Deir- el Bahari tomó la forma de Thutmosis I y en Luxor la de Thutmosis IV. El cambio de la apariencia por parte de los dioses es una continuidad que se encuentra en los relatos mítico-literarios del antiguo Egipto. Para Silverman⁵⁷ la actividad del dios en los textos y representaciones tiende a ser humanizada, se metamorfoza dependiendo en que esfera esté actuando, pero siempre se remarca su naturaleza divina⁵⁸.

Las diosas que ayudan a Reddjedet en el parto son las mismas que aparecen en las escenas de los templos en la época del Imperio, pero hay diferencia en el rol que cumplen dentro

⁵⁴ G.A.Gaballa, *Op.cit.*, p. 56.

⁵⁵ G. Lefebvre, *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶ G. Lefebvre, *Idem.*

⁵⁷ D.P. Silverman, *Op.cit.*, p. 62. Que se humanice no implica necesariamente que el dios tome apariencia humana. J.M. Galán, *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, p. 34, por ejemplo lo relaciona con la descripción de la serpiente en el cuento *El Náufrago* que responde a categorías humanas. Lo que hace para Galán recordar que la apariencia de los dioses es meramente circunstancial y por lo tanto susceptible al cambio.

⁵⁸ Podemos analizar que en el caso de los cuentos del papiro Westcar la condición divina de las bailarinas y Khnum como maletero solamente la conoce el espectador/lector, dentro del relato nunca es revelada al resto de los personajes, como Reddjedet y Rauser. Este juego de representaciones consideramos que únicamente puede realizarlo la literatura por su propia condición de narración de ficción. Si comparamos con los ciclos míticos del Imperio vemos que a las reinas-madres de Hatshepsut y Amenofis III si bien Amón se encarna en el gobernante para mantener relaciones con ellas, el dios finalmente si revela su condición divina. Lo mismo ocurre con el resto de los dioses que participan en los mitos, las representaciones iconográficas implican por su forma característica que “no se oculte” la propia condición del dios.

del ciclo mítico. En los cuentos del papiro Westcar se describe uno a uno los nacimientos de los trillizos, cada uno de los pasajes se repite sólo cambiándose el juego de palabras que se realiza con el nombre de cada uno de los niños.

*“Entonces Isis se colocó delante de ella, Neftis tras ella, y Hequet aceleraba el nacimiento...”*⁵⁹. Estas tres diosas son las que ayudan a dar a luz a los trillizos. Isis es la diosa madre por excelencia en el antiguo Egipto, en tanto esposa de Osiris y madre de Horus, su hermana Neftis siempre la acompaña. En el ciclo mítico representado en los templos del Imperio tanto Isis como Neftis cumplen un rol más bien secundario en el nacimiento, aparecen representadas en la primera escena de Deir-el Bahari junto al resto de los dioses de la Enéada; también aparecen junto con otras diosas y los cuatro puntos cardinales que están presidiendo el nacimiento de Hatshepsut ante la reina Ahmes. Hequet⁶⁰- la diosa rana- principalmente se la relaciona con la ayuda en el parto. Veíamos como acompañaba a Khnum cuando moldea los cuerpos y el ka y ella les da el anx, mientras que en los cuento del papiro Westcar es la encargada de apresurar el nacimiento de los niños.

En el cuento anexo al cuarto cuento las tres diosas son las encargadas de los cuidados de los recién nacidos *“...Ellas lo lavaron, después de que hubiera sido cortado su cordón umbilical y que hubiera sido colocado sobre un poyete de ladrillos...”*⁶¹. Es Meshkenet⁶² quien cumple un rol esencial en el mito del nacimiento divino. En el templo de Deir-el Bahari puede observarse a la diosa presidiendo la escena que recrea todo el nacimiento, sentada en su trono alza una mano dirigiendo el parto, la otra apoyada en su pierna lleva un anx. Meshkenet es la partera de la reina madre y a ésta le dice: *“...Estoy detrás de ti, te protejo como Ra...”*⁶³. En los cuentos del papiro Westcar la diosa Meshkenet es la encargada de afirmar que el recién nacido será faraón en Egipto, ante cada uno de los niños dice: *“...Un rey que cumplirá la realeza en este país entero...”*⁶⁴.

⁵⁹ G. Lefebvre, *Op.cit.*, p.105.

⁶⁰ E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Trotta, Madrid, 1999, p. 254.

⁶¹ G. Lefebvre, *Op.cit.* p.106.

⁶² Para É, Naville, *Op.cit.* p. 17, Meskenet es otra forma de la diosa Hequet o Nekhebt que aparece siempre en el momento del nacimiento.

⁶³ É, Naville, *Op.cit.* p. 17.

⁶⁴ G. Lefebvre, *Op.cit.* p.106.

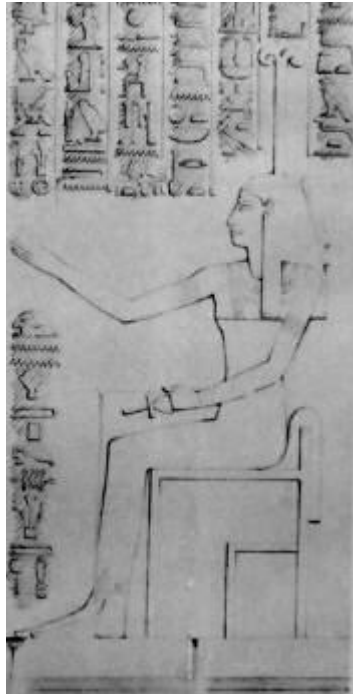


Imagen 3⁶⁵. La diosa Meshkenet presidiendo el nacimiento de Hatshepsut en el templo de Deir-el Bahari.

La función que el dios Khnum cumple en el papiro Westcar es más difusa. En el relato se da a entender que el dios no está presente en el momento del nacimiento de cada niño, y que entra en la sala de parto sólo una vez nacido estos para darle salud a los cuerpos de los trillizos. Tampoco tendrá participación en la fabricación de las coronas, como veremos más adelante.

Cada niños tenía “...*uno codo (de largo), y cuyos huesos eran sólidos; tenía los miembros incrustados en oro y llevaba un tocado de lapislázuli auténtico...*”⁶⁶. La descripción del cuerpo de los recién nacidos se hace en relación a la idea misma que se tenía de un dios⁶⁷. El oro es considerado la “carne de los dioses”⁶⁸, en las inscripciones del templo de Deir-el Bahari la diosa Hathor le dice a la recién nacida Hatshepsut: “... *¡Hija (mía) de (mi) cuerpo, Maat-Ka-Ra, hija (mía) de oro fino!...*”⁶⁹.

⁶⁵ Tomada de É, Naville, *Op.cit.*, pls.LI.

⁶⁶ G. Lefebvre, *Idem*.

⁶⁷ Por ejemplo en el cuento *El naufrago* la serpiente con la que se encuentra el marinero “...*descubrí que era una Serpiente y que estaba aproximándose. Tenía treinta codos, su barba era de más de dos; su cuerpo estaba recubierto de oro, sus cejas de lapislázuli...*” (J.M. Galán, *Op.cit.*, p.36). La misma descripción se encuentra al comienzo de la *Destrucción de la Humanidad* y en el himno de Ani a Osiris, en G. Lefebvre, *Op.cit.*, pp. 105-106.

⁶⁸ G. Lefebvre, *Op.ci.*, p. 106.

⁶⁹ J.M. Serrano Delgado, *Op.cit.*, p. 143.

En el ciclo mítico desarrollado para los faraones del Imperio la descripción del nacimiento es mucho más compleja en tanto al número de personajes que se representan, las funciones que cada uno cumple, sumando a que el relato se extiende hasta la presentación del recién nacido ante su padre Amón; el encuentro entre el padre divino y su hijo; y el amamantamiento de éste por representaciones múltiples de la diosa Hathor. En el papiro Westcar se omite toda presentación formal de los trillizos ante su padre Ra, como así también se desconoce su crecimiento y crianza. Las diosas que participan en el parto de Reddjedet antes de dejar la casa de todos modos muestran preocupación sobre que le dirán a Ra sobre sus hijos,

“...*Ellas se volvieron entonces al lugar del que habían venido e Isis dijo a estas diosas: ‘¿Qué significa que hayamos venido sin hacer para esos niños un prodigio que podamos anunciar a su padre, que nos ha enviado?’.* Fabricaron entonces tres diademas de Seños V.P.S...”⁷⁰.

La relación más directa en la descripción del mito en el papiro Westcar con relación al ciclo descrito en los templos del Imperio se cierra cuando Reddjedet termina la purificación de catorce días posterior al parto. Reddjedet es protagonista dentro del relato de los cuentos del papiro Westcar, su figura central dentro de la historia desde ya viene dada por ser la madre de los trillizos. Reddjedet era la mujer de un sacerdote de Ra del templo de Heliópolis, a diferencia de las madres de Hatshepsut, Amenofis III y Ramses II ella no es reina. Al menos el relato literario no la identifica con un origen noble, a pesar que algunos autores han querido identificar el personaje con la reina Khentkaues I⁷¹.

Lo que nos resulta interesante resaltar cuál es la función que Reddjedet tiene en el relato literario que la asemeja al discurso mítico, más allá de poder considerarla o no como una reina-madre. Reddjedet cumple todos los atributos dados y reconocidos a las madres divinas, como Isis y Hathor.

Conclusión:

⁷⁰ G. Lefebvre, *Op.cit.*, p. 107.

⁷¹ La idea de vincular a la reina Khentkaues I con el personaje de Reddjedet se ha realizado a partir del estudio de la titulación que aparece en la tumba de la reina en Giza (LG 100). La interpretación de su título real como “*Rey Dual y Madre de un Rey Dual*” ha llevado a pensar que pudo haber gobernado como corregente, quizá con Userkaf, y que esto la relacionaría con Reddjedet. Al respecto: A. Dodson y D. Hilton, *Op.cit.*, p. 62; K. Simpson (ed), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. Yale University Press, p.27.

La comparación que hemos realizado entre el ciclo mítico del origen divino de un rey y los dos últimos cuentos del papiro Westcar nos ha demostrado una clara relación de similitud entre estos dos cuerpos textuales e iconográficos. Si bien son importantes las diferencias contextuales de realización sumado a los contrastes entre los tipos de soporte y figuración de textos, creemos que las semejanzas acercan a los cuentos del papiro Westcar al discurso mítico.

Por lo tanto si bien los cuentos del papiro Westcar mantienen las características propias de un relato de ficción, los personajes y la historia siguen un parámetro mítico de narración. Al mismo tiempo que el relato literario al estar enmarcado en el recuerdo de lo que la dinastía V fue- cómo tuvo origen- vemos como la memoria que aparece reflejada en el manuscrito también sigue una estructura mítica. No solamente porque el recuerdo va hacia un origen- y el relato de los inicios en lo mítico por excelencia- sino también en qué y cómo se cuenta.

La historia es casi idéntica, literatura y mito son paralelos pues entre ellos se conservan las partes más importantes del relato, como lo son el momento del nacimiento divino del rey y los dioses que participan en cada uno de los ciclos míticos. Por lo tanto quienes aparecen en cada uno de ellos lo hacen análogamente en uno y otro relato, en sus funciones y acciones. Las mayores diferencias que se evidencian son de contexto histórico y soporte del relato, esto último marca la disidencia que en los cuentos únicamente hay representación textual, mientras que en el imperio se combina con la iconográfica.

Concluimos que el análisis comparativo entre los dos últimos cuentos del papiro Westcar y los ciclos míticos del Imperio lo que nos da muestra es de los paralelos más que evidentes entre ambos tipo de textos. Por lo tanto pueden ser comprendidos los cuentos del papiro Westcar como el relato mítico literario del origen divino de la dinastía V.

Bibliografía:

Assmann, J., *Egipto: Historia de un sentido*, Abada Editores, Madrid, 2005.

Berman, L.M., "Overview of Amenhotep III and His Reign". En D.O' Connor y E.H.Cline, *Amenhotep III: Perspective on His Reign*. University of Michigan Press, 1998.

Davies B.D., *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth dynasty*, Warminster, Vol. IV, 1992.

Dodson, A. y Hilton, D., *Las familias reales del Antiguo Egipto*. Oberon, Madrid, 2005.

Erman, A., *Die Märchen des Papyrus Westcar*. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen, W. Spemann, Berlín, 1890.

Frankfort, H., *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, 1976.

Fuscaldo, P. 1966. "La expresión S3 R' en el protocolo de coronación de la dinastía IV". Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios de Historia Antigua Oriental, Buenos Aires.

Gaballa, G.A., *Narrative in Egyptian art*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1976.

Galán, J.M., *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998.

Goedicke, H. 1993. "Thoughts about Papyrus Westcar". *ZÄS* 120, pp. 23-36.

Grimal, N., *A history of ancient Egypt*. Blackwell, 1994.

Kemp, B., *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Crítica, Barcelona, 2004.

Helk, W., *Urkunden der 18 dy. Übersetzung zu den Heften, 17-20*, Akademie- Verlag, Berlín, 1955/57.

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

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

Lefebvre, G. 2003. *Mitos y cuentos de la época faraónica*. Akal, Madrid.

Loprieno, A. 1996. "Ancient texts and modern theories". En Loprieno, A (ed.). *Ancient egyptian literature. History and Forms*. E.J. Brill, Leiden.

López, J. 2005. *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Trotta, Barcelona.

Müller, H. W. 1964. "Der Gute Gott, Sohn des Rê". *ZÄS* 91. pp. 120-133.

Murnane, W.J., "The History of Ancient Egypt: An Overview". En Sasson J.M (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Scribners, Nueva York, 1995.

Naville, É., *The Temple of Deir-el Bahari*. Tomo II, Egypt Exploration Fundation, Londres, 1896.

O' Connor, D. y E.H.Cline, *Amenhotep III: Perspective on His Reign*, University of Michigan Press, 1998.

Quirke, S. 2003. *Ra, el dios del Sol*. Oberon, Madrid.

Serrano Delgado, J.M., *Textos para la Historia antigua de Egipto*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1993.

Silverman, D.P., "Divinity and deities in Ancient Egypt". En B.E. Shafer, *Religion in Ancient Egypt. Gods, myths, and personal practice*. Cornell University Press, Itaca y Londres, 1991.

Simpson, W.K. 1973. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instrucciones, and Poetry*. Vol. 1. Yale University Press, New Haven y Londres.