



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Horus Niño en la historia egipcia.

Usos del mito del IIIer al Ier milenio a.e.c.

Autor:

Hofman, Bárbara

Tutor:

Campagno, Marcelo

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Históricos-Arqueológicos

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



Maestría en Estudios Histórico-Arqueológicos
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

Horus Niño en la historia egipcia.
Usos del mito del IIIer al Ier milenio a.e.c.

Bárbara Hofman

Director: Dr. Marcelo Campagno

Año 2024

Horus Niño en la historia egipcia.
Usos del mito del IIIer al Ier milenio a.e.c.

Introducción.....	3
Capítulo I. Estado de la cuestión y propuesta de abordaje	6
Introducción	6
El mito en el inconsciente	7
Lo inconsciente en el mito	8
El mito como herramienta cognitiva.....	10
En busca del origen del mito.....	11
En busca de las condiciones de producción del mito.....	12
En busca del sentido	13
El mito como forma de reflexión	15
Función y usos	19
El mito en los soportes materiales	21
Horus Niño en contexto. Propuesta de abordaje.....	22
Capitulo II. Horus Niño en el mundo de los muertos. El mito en la literatura funeraria, desde el Reino Antiguo al Reino Nuevo	27
Introducción	27
Horus niño en los <i>Textos de las Pirámides</i>	28
De funcionario fiel a poder autónomo. Enterramientos de elite durante el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio.....	31
De las pirámides a los ataúdes	35
Un nuevo reino.....	40
El libro de (algunos) muertos.....	42
Algunas consideraciones.....	47
Capitulo III. Condiciones de posibilidad para la reconsideración del mito de Horus Niño	51
Introducción	51

Experiencia política, experiencia religiosa	53
Dioses atentos	60
Piedad personal	64
El dios que salva	67
Recapitulando	70
Capítulo IV. Horus Niño en el mundo de los vivos. El mito en las fuentes mágico- medicinales a partir del Tercer Período Intermedio	72
Introducción	72
Religión, magia, medicina y mito	73
Estelas de Horus.....	77
Función y usos	82
Interpretaciones.....	85
Alcance social	88
Una consideración final	91
Capítulo V. Estelas de Horus durante el Tercer Periodo Intermedio y el Periodo Tardío.	
Texto y soporte en contexto	93
Introducción	93
Procesos políticos y cultural-religiosos durante el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío	95
Producción y usos	102
Un relato, múltiples sentidos	107
Balance	116
Anexo de imágenes.....	119
Bibliografía.....	128

Introducción

Entre los objetos que forman parte de la colección egipcia del Museo Metropolitano de Nueva York, una estela de casi un metro de altura, elaborada en un único bloque de piedra de color verde oscuro, en estado de perfecta conservación, presenta un pormenorizado relato sobre el nacimiento del dios-rey, Horus (Sander-Hansen 1956, Brunner-Traut 2000: 153-31). Los textos e imágenes grabados en la llamada Estela de Metternich,¹ datada del Período Tardío, más precisamente del reinado de Nectanebo II (360-343), narran como ninguna otra fuente egipcia el episodio mitológico en el que Isis, habiendo concebido un hijo póstumo de su hermano-esposo Osiris, intenta proteger al legítimo heredero de su otro hermano-némesis, Seth.

Isis huye y se oculta en las marismas del Delta para dar a luz a Horus. Allí, tal como indican otras versiones del mismo relato, *crió al niño en soledad, sin que se conociera el lugar en que estaba.*² Obligada a alejarse del recién nacido a fin de procurar alimento, regresa de una de aquellas expediciones y lo encuentra desfalleciente. La diosa no puede socorrer al niño. Clama por ayuda. Acuden a ella los habitantes de la región quienes comparten su dolor, pero no pueden ofrecer solución alguna.

Una prestigiosa mujer local se hace presente y sugiere que la causa de la debilidad de Horus puede ser la herida ocasionada por algún tipo de alimaña. Isis confirma el diagnóstico oliendo su aliento y llora desesperada porque el inocente niño ha sido envenenado. Sus lamentaciones atraen a las diosas Neftis y Serket. Estas recomiendan elevar los reclamos al cielo. Los gritos de Isis consiguen detener la barca solar. Thoth desciende y asegura que el pequeño está protegido por el dios Sol. Proclama que ha traído el aliento de vida para revivir a Horus, recita una letanía de protección para expulsar el veneno que enfermó al niño y también garantiza proteger a cualquier víctima humana que sufriera el mismo mal que aqueja al pequeño dios.

Si bien es posible identificar los trazos principales del relato sobre la infancia amenazada de Horus en distintas fuentes -en los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo; en los *Textos de los Ataúdes* del Reino Medio; en el *Libro de la Salida al Día*, a partir del Segundo Periodo Intermedio; en una estela funeraria dedicada a un funcionario

¹ Ver Anexo de imágenes, fig. 1.

² Himno a Osiris (Serrano Delgado 1993: 234).

de la Dinastía XVIII y en centenares de estelas o cipos³ a partir de las postrimerías del Reino Nuevo-, la forma en que dicho relato se presenta varía mucho desde sus manifestaciones más tempranas hasta la versión que acabamos de revisar. En efecto, a diferencia de la narración que encontramos *in extenso* en fuentes del Período Tardío, las primeras realizaciones del mito constituyen fragmentos entremezclados con otros textos o bien crípticas alusiones.

El objetivo general de este trabajo consiste en revisar las distintas versiones del mito del nacimiento y primeros momentos de vida del dios y ponderar las alteraciones y continuidades que el relato presenta en cada uno de los contextos históricos en los que fue reproducido. Analizaremos no sólo el aspecto textual sino también los soportes materiales en los que el relato fue inscrito, los ámbitos de enunciación y los grupos sociales que hicieron uso de este.

El estudio de las distintas realizaciones del relato sobre los peligros que debió enfrentar el dios-rey-niño a poco de nacer se llevará a cabo a la luz de dos premisas fundamentales. Partimos de la idea de que el mito constituye una forma de reflexión sobre las prácticas más significativas para la sociedad que lo produjo (Campagno 2004). Teniendo en cuenta los distintos momentos históricos y las diversas formas en las que el mito fue representado, para una aproximación a sus sentidos, consideraremos la función específica que en cada uno de estos contextos le fue asignada (Goebis 2002).

Al estudiar el derrotero de un relato en un lapso temporal tan amplio, reproducido en ámbitos tan variados y dirigido a auditorios tan diversos, lejos de intentar encontrar un núcleo de sentido constante, interesa considerar la importancia que el mito pudo haber tenido en cada uno de aquellos contextos. Para el análisis de larga duración que nos proponemos, integraremos, propuestas teórico-metodológicas que abordan el problema de la multiplicidad de formas en las que los mitos egipcios fueron puestos en circulación.

Esta perspectiva nos conduce a prestar especial atención a cada una de las épocas y contextos en los que el mito fue evocado. Debido a que, en el curso de su larga historia, el Egipto faraónico experimentó significativas transformaciones sociopolíticas y cultural-religiosas, el análisis de dichos procesos resulta de capital relevancia para comprender los distintos marcos de referencia en los que el relato en cuestión fue reproducido. Cabe

³ En la literatura especializada, no se advierte un criterio unánime para el empleo de uno u otro término. Estela o cipo se emplean de manera indistinta para referir a un tipo de artefacto, generalmente elaborado en piedra, de forma prismática, dispuesta en posición vertical que presenta iconografía e inscripciones (puede ser uno de estos dos componentes o ambos). Por su pequeño tamaño, su portabilidad y función apotropaica, algunos ejemplares se describen como amuletos (Andrews 1994: 6).

destacar que la conceptualización de los fenómenos observables en los sucesivos períodos fue -y continúa siendo- objeto de intensos debates. Por lo tanto, en paralelo a la descripción de las distintas coyunturas, se repasarán las interpretaciones que los autores más influyentes han realizado respecto de los problemas fundamentales que signaron los períodos bajo análisis.

Ya que no es objetivo de esta investigación indagar en detalle sobre aspectos lingüísticos, hemos decidido omitir el uso de los textos en idioma original e incorporar, cuando sea posible, las traducciones al español. Caso contrario, presentaremos traducciones propias del inglés o alemán. Con respecto a la cronología, nos basamos en las fechas señaladas por Erik Hornung, Rolf Krauss y David Warburton en *Ancient Egyptian Chronology* (2006) y consignamos con “a.e.c.” o “d.e.c.” (antes de la era común o después de la era común) únicamente si el contexto se presta a confusión.

Consideramos que la lectura del mito en contexto proporcionará una interesante vía para el análisis de ciertas transformaciones que tuvieron lugar en distintos momentos de la historia egipcia, y, a la inversa, el estudio de la puesta en circulación de ese relato en contextos específicos podría contribuir a la comprensión del sentido que le habría sido asignado en cada coyuntura.

Capítulo I. Estado de la cuestión y propuesta de abordaje

Introducción

La figura del niño elegido encomendado a la fortuna a poco de nacer constituye un tópico recurrente en las tradiciones del mundo antiguo. Numerosas biografías de personajes considerados centrales para las concepciones simbólicas de diversas sociedades inician con la imagen del pequeño enfrentando los peligros que implica su prematuro encuentro con las fuerzas de la naturaleza (Redford 1967, Murray 1981: 136-37).

La tradición antiguo-egipcia cuenta con su propia versión del relato del niño elegido en peligro. En diversas fuentes, a lo largo de la historia del Egipto faraónico se narra que tras la muerte de su hermano-esposo Osiris, Isis, embarazada, intenta ocultarse de su otro hermano, Seth, quien pretende deshacerse del pequeño heredero y arrebatarse la corona. La diosa encuentra refugio en la región del Delta, donde da a luz a Horus y lo resguarda en un matorral de papiros.⁴ Durante una expedición en busca de alimentos, la madre deja solo al niño. A su vuelta, encuentra al pequeño herido de gravedad, en apariencia muerto. Desesperada, clama por ayuda, que finalmente recibe de humanos y dioses. Horus es curado y a su tiempo será capaz de enfrentar y vencer a Seth para restaurar, así, el equilibrio amenazado (Rundle-Clark 1959: 188, Brunner-Traut 2006: 155-9, Pinch 2004a: 79-80, Forgeau 2010).

Como motivo mítico/literario, la imagen catalogada como *niño expósito*⁵ (Aarne 1961[1910], Thompson 1955) ha merecido análisis desde múltiples perspectivas. Algunos investigadores han intentado rastrear, a través de esta, manifestaciones del inconsciente; otros procuraron dilucidar los mecanismos cognitivos involucrados en su

⁴ La localización del denominado “nido de Horus” (Pinch 2002: 80, 145) es un asunto controversial (Gardiner 1944: 52-60), pero más allá de la pregunta por el lugar de emplazamiento específico (Baines 2019: 188-9), su relevancia simbólica podría responder bien a la asociación de la región pantanosa con cierta idea de reclusión y seguridad (Assmann 2001: 133) o bien con el peligro que la región limítrofe supone.

⁵ Consignada como *expositio* en la literatura legal de distintas sociedades del Mediterráneo antiguo (Boswell 1984), la condición infantil de desamparo ha quedado reflejada en numerosos documentos de distintas épocas y regiones que exhiben fórmulas como: “arrojado a la boca del perro” o “recogido de la calle” (Justel 2018: 36). Cabe traer a colación la precisión semántica sugerida por Boswell respecto del término. El autor señaló que este ha sido traducido y empleado como equivalente de “exposición”, idea que remite a un riesgo de muerte casi segura. Sin embargo, en latín, *expositio* significa “sacar” u “ofrecer” y denota la presentación de algo para la contemplación de otros. De modo que, teniendo en cuenta esta definición, más allá de los riesgos que esta práctica implicara, la muerte por *expositio* no constituía el objetivo último, sino que, por el contrario, radicaba en encomendar al niño a la bondad de los extraños, a la misericordia de los dioses, a un destino mejor (1984: 12-5, 1988).

reproducción; mientras que otros buscaron establecer las condiciones históricas en las que aquellos relatos fueron producidos.

En el área de egiptología, el debate en torno al mito tomó un rumbo específico. Si bien algunos investigadores hicieron suyas determinadas propuestas teórico-metodológicas de los enfoques presentados en el párrafo anterior, los estudiosos debieron vérselas con la problemática específica que plantea la información provista por las fuentes a disposición. Desde principios del siglo pasado, preguntas como: ¿de qué hablamos cuando hablamos de mito egipcio?, ¿cómo identificar el mito en las fuentes?, ¿a partir de qué momento es posible localizar el mito en Egipto? obligaron a pensar el objeto de estudio mediante criterios y categorías particulares.

En los trabajos de los últimos años, por otra parte, se advierte una tendencia a articular el estudio específico de las fuentes con los aportes teóricos provenientes de distintas áreas de conocimiento, fundamentalmente, la antropología y la arqueología. De este modo, ciertos análisis han considerado el mito a partir de las huellas que en este dejaron las prácticas de las sociedades que lo produjeron; mientras que otros se concentraron en el análisis de sus distintas formas o realizaciones, soportes materiales y contextos en los que fue inscrito.

En lo que sigue, repasaremos los aportes más influyentes de las corrientes de investigación señaladas. Si bien nos concentraremos en la imagen específica que es objeto de esta investigación -el episodio del niño-Horus-expósito-, en ocasiones, deberemos remitir a discusiones más generales, por cuanto estos debates afectan directamente al objeto de estudio. En el apartado final se ofrecerá una propuesta de análisis del mito que vincula algunas de las líneas de pensamiento que veremos a continuación.

El mito en el inconsciente

A lo largo del siglo XX, diferentes autores consideraron el mito como clave para descifrar cuestiones inconscientes o inherentes al espíritu humano. Desde un enfoque psicoanalítico, por ejemplo, Otto Rank (1991[1909]) interpretó la imagen del recién nacido expuesto a las fuerzas de la naturaleza como parte de un patrón localizable en los relatos de distintas sociedades a lo largo del tiempo.⁶ Este, según Rank (1991[1924]),

⁶ Dicho patrón incluye la predicción del nacimiento de un héroe, en ocasiones anticipado por oráculos o profecías. El nacimiento del niño elegido reporta una grave amenaza hacia el padre (o figura que ocupe dicha posición), quien intentará, entonces, eliminar el peligro deshaciéndose del infante. Sin embargo, en lugar de ser asesinado, el niño es abandonado a su suerte en un entorno salvaje. La situación se resuelve

constituiría la expresión de diversas culturas sobre lo común de la experiencia infantil. El relato sobre el pequeño abandonado contribuiría, de algún modo, a tramitar la angustia motivada por el trauma del nacimiento -materia prima y localización del inconsciente- que sería causal de todas las formas de angustia.

Influido por Rank y por la idea de los símbolos universales presente en la obra del antropólogo James Frazer (1990[1894]) y en particular por la noción de arquetipos elaborada por Carl Jung (2014[1934]), Joseph Campbell (1949) argumentó que este patrón narrativo respondería a la existencia de una única historia, de valor espiritual, reproducida a coro por toda la humanidad. El llamado “monomito”.

El autor describió estructuras y procesos fundamentales recolectados de tradiciones de distintos períodos y sociedades y estableció un esquema de diecisiete etapas (aunque no todos los relatos contuvieran ese número) a partir de las cuales el ser humano pretendería encontrar respuesta a los interrogantes que signan su existencia. En este sentido, en el análisis de Campbell, la exposición del niño al nacer constituiría una instancia crucial en el “camino del héroe”.

Más cercana en el tiempo, Beverly Moon (1991) ofreció una interpretación del relato sobre el niño elegido en peligro afín a este tipo de enfoque. Siguiendo a la autora, el Niño Divino a menudo es representado en una conexión cercana a los poderes de la naturaleza, especialmente las aguas. La imagen infantil de Horus sobre una flor de loto (planta simbólicamente emparentada con el cocodrilo⁷) constituiría un símbolo de conexión entre las instancias del caos acuático y el mundo del orden y la diferenciación (1991: 232).

Lo inconsciente en el mito

Otra vía de exploración de lo que se propone como la lógica universal subyacente a la creación de los mitos fue desarrollada por Claude Lévi-Strauss (2008[1974]). Para designar a aquellas unidades de sentido que los autores anteriormente reseñados identificaron como parte de los patrones presentes en los relatos míticos, el autor acuñó el concepto de “mitemas”. Del mismo modo que el signo en el lenguaje, Lévi-Strauss postuló que los mitemas sólo cobran sentido dentro del orden que los integra.

con el rescate y crianza del pequeño que, a su debido tiempo, cobrará venganza de aquel que intentó exterminarlo, cumpliendo así el destino manifiesto.

⁷ Más adelante repasaremos otras interpretaciones sobre la imagen de Horus sobre los cocodrilos en particular.

En su análisis, la identificación de los mitemas recurrentes constituye uno de los aspectos más significativos, ya que la estructura del mito podría revelarse a través de este aspecto (Lévi-Strauss 1974: 239-41). Según el autor, en el pensamiento mítico, las variaciones sobre un tema que se repiten constantemente servirían para difuminar los bordes de ciertas contradicciones fundamentales que las sociedades no pueden asimilar. En sus propias palabras, a partir del juego de oposiciones estructuradas (relacionadas entre sí), la existencia de tales contradicciones se volvería soportable (Lévi-Strauss 1967: 30, Leach 1989: 16-33).

En un artículo publicado en 1978, Philippe Derchain analizó en clave estructuralista el *Mito de Horus*.⁸ Si bien en este artículo Derchain tomó una única fuente, es interesante notar que el señalamiento de Lévi-Strauss sobre el análisis del mito a partir de todas sus versiones no fue desoído. Merced a la información cosmogónica que el relato contiene, el autor consideró la inscripción de Edfu como una especie de versión espejada del mito de la *Vaca celestial*.

El autor identificó una serie de simetrías esenciales que es posible advertir al cotejar los dos relatos. Por ejemplo, el campo de acción de ambos presenta la oposición tierra-agua, por cuanto el dios halcón ataca/repele a los destructores acuáticos, mientras que Sekhmet, la diosa leona, se mueve en tierra firme; la distinción entre la violencia masculina y benéfica de Horus, contrasta a su vez con la femenina y despiadada de Sekhmet; y en el uso mismo que cada divinidad hace de la violencia, en el que Derchain identificó, por un lado, el discernimiento de Horus, y por el otro, la estupidez de la diosa leona.

Un año después de la publicación de aquel artículo, Robert Oden, Jr. publicó su propia lectura estructuralista de *La contienda entre Horus y Seth* (papiro de Chester Beatty I). Tras brindar la lista de oposiciones,⁹ estableció un cuadro de relaciones basadas en una serie de términos de parentesco, un “rectángulo semántico”, que se despliega a partir de la relación básica sobrino-tío materno, que de manera implícita involucra las relaciones hermano/hermana, esposo/esposa, padre/hijo y hermano de la madre/hijo de la

⁸ Un largo relato inscripto en la cara interior del muro occidental del templo de Edfu, datado del período ptolemaico (Fairman 1935).

⁹ Horus: celestial - juventud - debilidad - hijo/sobrino - orden - norte - heredado - silencioso - sexualmente inactivo - brillo; Seth: ctónico - madurez - fuerza - hermano/tío - desorden - sur - adquirido - ruidoso - lujurioso - oscuridad. El mito termina con una inversión significativa: el dios celeste Horus se constituye como rey de la tierra, mientras que el dios ctónico Seth, es elevado a los cielos (Oden 1979: 364-7).

hermana, y en el cual, según el postulado de Oden, se encontraría la clave que revela el sentido del mito.

El autor reclamó para *La contienda* aquella eficacia simbólica que señalara Lévi-Strauss: la de articular las antinomias más profundas de la condición humana sin pretender reconciliarlas. En este sentido, el conflicto entre naturaleza y cultura, fuente última de estas antinomias, se expresaría en la tensión entre la definición cultural (que asigna la herencia al hijo: Horus) y la situación natural (que atribuye posiciones de poder a quienes tienen la fuerza y la madurez para ocuparlas: Seth).

El mito como herramienta cognitiva

Una nueva forma de considerar el mito se inauguró a partir de su examinación a la luz de los aportes provenientes de las ciencias cognitivas. Los estudios de Vilayanur Ramachandran han influido de manera directa en la interpretación del mito egipcio en esta clave.

Ramachandran (2011) postuló que el cerebro humano tiene una capacidad innata para comprender y procesar narraciones y metáforas que trascienden la mera codificación de las palabras. Según el autor, el cerebro interpreta dichas narrativas a través de un proceso de “mapeo” en el que los conceptos abstractos se relacionan con experiencias sensoriales concretas. De este modo, al escuchar o contemplar escenas míticas, se activan circuitos neuronales relacionados con valores, creencias y emociones profundamente arraigadas, y es debido a esta cualidad que los mitos pueden instituirse como elementos fundamentales en la construcción de formas de comprender el mundo y de comportarse en él.

En nuestra área de estudio, encontramos la primera aplicación de estos *insights* en el trabajo de Katja Goebis (2013). La autora analizó ciertas figuras o escenas pictóricas que evocan episodios míticos particulares y señaló que, al activar ciertos mecanismos de economía cognitiva, tales “íconos míticos” -con sus rasgos característicos fácilmente reconocibles, estereotipados- permitirían asimilar información no almacenada explícitamente de manera rápida y eficiente y, por lo tanto, habilitar la circulación y el acceso a información fundamental (Paivio 1969, 1990, Lakoff y Johnson 2008).

Para ilustrar su hipótesis, la autora brindó un ejemplo que guarda relación directa con nuestro objeto de estudio. Según Goebis, el dios Horus representa el prototipo de la “persona que supera la adversidad”. La idea de triunfo sobre las fuerzas del caos/el mal (personificada en la figura de Seth) ha sido plasmada en el ícono mítico de *Horus sobre*

los cocodrilos, del cual nos ocuparemos más adelante. Baste decir ahora que, siguiendo a Goebbs, representado por fuera del contexto estrictamente narrativo, este tipo de personaje o escena mítica contiene unos rasgos estereotipados a los que, aparentemente, el cerebro humano reconoce y asimila a su propia experiencia. Debido a esta cualidad, según la autora, dicha escenificación o iconización del mito debió constituir una herramienta fundamental para la categorización de los diversos aspectos del mundo y de la experiencia social en él.

En busca del origen del mito

Dejando de lado los aspectos mentales -inconscientes o neurológicos- las recurrencias temáticas en relatos de distintas culturas también sirvieron de pista para una serie de investigadores resueltos a explorar aquellos aspectos que pudieran arrojar luz sobre las condiciones sociales en las que se produjeron y reprodujeron tales narrativas. La tarea fue emprendida por los autores de la llamada escuela finesa o histórico-geográfica (Aarne 1961[1910], Krohn 1971[1922], Stith Thompson 1955). Movidos por el impulso nacionalista propio de fines del siglo XIX y principios del XX, su objetivo principal consistía en localizar el origen geográfico desde donde el mito primigenio podía haberse difundido.

En 1910, el investigador finés Antti Aarne, publicó la primera ordenación de cuentos populares y con ella, la máxima expresión de los postulados de la escuela. En este compendio se reúnen aproximadamente ochocientos relatos pertenecientes a más de una docena de pueblos indoeuropeos. Dos décadas más tarde, Stith Thompson complementó el Catálogo con nuevos tipos y motivos extraídos de colecciones europeas y material del folklore norteamericano. Este nuevo catálogo, el *Motif-Index of Folk-Literature*, publicado en seis volúmenes entre los años 1932 y 1936, mantiene los principios dictados por su antecesor, pero amplía la colección de 800 a 2495 composiciones.

Si bien este tipo de investigación se originó con el objetivo de analizar relatos folklóricos de Europa occidental, es posible identificar las distintas variantes del motivo mítico del niño expósito en dicho catálogo. En el área de la egiptología, el trabajo más afín al método propuesto por la escuela histórico-geográfico fue elaborado por Donald Redford (1967).

Retomando una idea presente en el trabajo de Brevard Childs (1965), Redford argumentó que el motivo mítico del “héroe abandonado en la infancia”, frecuente en las

biografías de dioses o humanos excepcionales, habría derivado de la históricamente verificable práctica de abandono de recién nacidos. El autor estableció treinta y dos fragmentos de textos literarios de distintas sociedades antiguas que refieren a este motivo y distinguió tres tipos de razones que habrían dado lugar al abandono: 1) vergüenza de la madre por las circunstancias del nacimiento del niño; 2) temor por parte del rey debido a la amenaza potencial que representa el nacimiento del niño destinado a suplantarlo (generalmente anticipado por una profecía u oráculo); 3) intento de salvaguardar al niño de una masacre general que pone en peligro su vida.

Si bien cabría pensar que el episodio mítico que es objeto de nuestra investigación se inscribe en la segunda categoría (la cual, según el propio Redford constituiría el reflejo de un entorno dinástico sofisticado), en su análisis del relato contenido en el Papiro Jumilhac (Vandier 1945), el autor postuló que el motivo del *niño expósito* no fue incluido en el repertorio de tradiciones egipcias debido a que, en primer lugar, Horus no es estrictamente abandonado: su ocultamiento responde a la necesidad de salvaguardar su propia integridad y su madre se encuentra en las inmediaciones, buscando alimento, velando por él. En segundo lugar, el entorno en el que Horus es protegido no es lo “suficientemente” salvaje; y, por último, en el relato no hay un niño en una canasta abandonado en un contexto fluvial por miembros de la comunidad humana.

Redford concluyó, entonces, que el motivo debió haberse estandarizado en una cultura determinada, para luego difundirse hacia otras. Sin embargo, la figura del *niño expósito* no habría recalado en la tradición egipcia. El relato sobre el ocultamiento de Horus habría sido adaptado en algún momento, durante el período grecorromano, tras haber estado en contacto con las culturas hebrea y griega.

En busca de las condiciones de producción del mito

En forma paralela al desarrollo de las investigaciones orientadas por las premisas de la escuela histórico-geográfica, el trabajo del formalista Vladimir Propp (1981[1928]) se constituía como el gran hito de los estudios sobre el cuento folklórico en Rusia. Inspirado en la teoría marxista, Propp dirigió su interés a la investigación de los elementos comunes en los relatos a fin de desentrañar su nivel morfológico estructural, con el objetivo último de revelar las características socioeconómicas de las sociedades productoras de aquellos relatos.

De un corpus de cien cuentos de hadas rusos, Propp identificó los elementos constantes y determinó treinta y una funciones básicas, a las que asignó respectivas

denominaciones y símbolos. En su obra, el concepto de “función” reemplazaba al de “motivo”, acuñado por la escuela finesa. Estos principios teóricos serían adoptados y adaptados por uno de sus seguidores, el folklorista estadounidense, Alan Dundes. En su trabajo sobre la morfología de los cuentos populares de los indios de América del Norte, Dundes (1964) aplicó los principios fundamentales de la clasificación de Propp, pero introduciendo ciertas modificaciones. El autor redujo las 31 funciones a ocho “motivemas”, o unidades morfológicas generales, y los distinguió de “alomotivos”, definidos como unidades temáticas.

En el campo de la egiptología, fue Jürgen Zeidler (1993) quien ensayó una aplicación del método formalistas para el estudio del mito, alegando que no existe diferencia formal entre los cuentos de hadas que Propp estudiaba y los mitos egipcios (1993: 92). El objetivo principal de su trabajo consistía en demostrar la narratividad de algunas alusiones míticas atestiguadas en los *Textos de las pirámides*.¹⁰

El autor cotejó las funciones -es decir, las acciones que conforman las unidades básicas del mito- entre *La contienda entre Horus y Seth* y una selección de *Textos de las pirámides* (recitaciones 356, 359 y 477) y concluyó que, si bien estas no son presentadas en una forma narrativa, entre las recitaciones de los *Textos de las pirámides* se encuentra el “extracto del mito”. La ausencia de un hilo narrativo que vincule las escenas presentes en aquellos relatos evidenciaría un conocimiento extendido de los episodios aludidos. Aunque muchos de ellos no se encuentran especificados, su contexto debió haber sido asumido de manera tácita.

En busca del sentido

Si bien los egiptólogos se han mantenido, en buena medida, al margen de las modas teóricas, los estudios específicos sobre el mito gravitaron, inevitablemente, en torno a los conceptos y prejuicios que signaron el desarrollo y la institucionalización de las disciplinas sociales y humanas. En las postrimerías del siglo XIX, la producción académica europea se vio fuertemente influida por las ideologías nacionalistas en ascenso. En este contexto, los pioneros consideraron estos relatos como los insumos que permitirían reconstruir los fundamentos ideológicos de la cultura faraónica, y a partir de ello, establecer los escalones evolutivos que ascendían desde aquella sociedad “primitiva” hasta la “avanzada” europea cristiana.

¹⁰ En este trabajo, Zeidler critica directamente la posición de Jan Assmann (1977), quien negaba la existencia de mitos en forma narrativa antes del Reino Nuevo. Ver nota 12.

La obra de Heinrich Brugsch (1890) constituye un ejemplo de este tipo de interpretación. La recopilación de fragmentos o enunciados míticos y su organización según categorías regionales, respondió al objetivo de reconstruir los mitos y los cultos de cada divinidad. Paradójicamente, la mayor parte de las fuentes que utilizó como materia prima para su trabajo no consistía en documentación propiamente egipcia (de la cual sólo incluyó algunas evidencias dispersas para los periodos tempranos), sino en la obra de autores grecorromanos.

Durante la primera mitad del siglo XX, la tendencia viró hacia una búsqueda de explicación del sentido del mito en términos histórico-rationales. Khurt Sethe (1930) postuló que los distintos episodios míticos debían constituir ecos distorsionados de eventos acaecidos en un pasado remoto. Así, argumentando que las narraciones sobre aventuras y relaciones entre los dioses se basaban en acontecimientos reales del período Predinástico, el autor sostuvo que las causas de las incoherencias presentes entre relatos de distintos períodos debían responder a los sucesivos conflictos y transformaciones políticas que tuvieron lugar en el antiguo Egipto.

Siguiendo de cerca el trabajo de su predecesor, John Gwyn Griffiths (1960) sostuvo la existencia de una base histórica que habría inspirado la redacción (dos milenios más tarde) de *La contienda*. En su argumentación, el conflicto entre Horus y Seth habría constituido la traducción a términos míticos del triunfo de los representantes del Alto Egipto por sobre los del Bajo Egipto, en algún momento, durante el período Predinástico. En línea con este tipo de interpretación, Jacques Vandier (1944) ofreció un esquema explicativo sobre el origen de los dioses, que él entendía en términos de “evolución”. En su argumentación, el autor prefirió emplear el término “leyendas” en lugar de “mitos” o “mitología”, aunque sí refirió a una “geografía mitológica”, a la cual contribuyó a completar con su edición del Papiro Jumilhac¹¹ que contiene el relato pormenorizado del episodio del ocultamiento del niño Horus (1945: 3-4).

Según Vandier, a la organización política egipcia se había yuxtapuesto el orden religioso. Durante el horizonte temporal signado por el advenimiento estatal, los dioses de las metrópolis integraron, como parientes, a los dioses de las pequeñas localidades (1944: 1-22). Los sacerdotes locales debieron trazar los primeros lineamientos de las teologías, que más tarde se desarrollarían, fusionarían y opondrían entre sí. La “teología

¹¹ Debido a que el texto data del período grecorromano y, por lo tanto, excede el marco temporal considerado en esta investigación, no hemos incluido el análisis de dicha fuente.

popular” del pueblo raso, en cambio, habría alimentado “leyendas” como el ciclo de Osiris, englobando, progresivamente, otros dioses y otros episodios (1944: 31-52).

Ante la aparente contradicción que presentaban las distintas versiones de los mitos, Henri Frankfort ofreció una consideración del problema que influiría decisivamente en las futuras investigaciones. El autor señaló que aquellas ideas que convergen en imágenes o relatos centrales para las concepciones simbólicas egipcias y que el tipo de pensamiento lógico-racional tildaría de excluyentes, en realidad respondían a la “multiplicidad de aproximaciones” a partir de las cuales los egipcios entendían el reino (de lo) divino (1948: 97-102). El ejemplo más cercano a nuestra investigación es la percepción como simultáneamente válidas de las representaciones de Horus como hijo de padres divinos diferentes (Ra y Osiris), dependiendo de las fuentes en que estas aparecen.

Esta tensión inherente al pensamiento religioso egipcio constituyó uno de los temas centrales en la obra de Erik Hornung (1999[1971]). El autor postuló que las nociones de “uno y múltiples”, lejos de ser mutuamente excluyentes, admitían la conciliación de la idea de un dios único, principio unificador en el universo, con la de una pluralidad de deidades y fuerzas personificadas que operaban en sus propias esferas de influencia y contaban con sus propios cultos y sus propias mitologías.

En cuanto a los mitos, Hornung ponderó su función en la construcción de la realidad social, así como en la percepción del tiempo. Mientras que el paso del tiempo en términos lineales, marcada por una sucesión de eventos particulares, aparecía claramente representada en las listas reales y genealogías, los patrones míticos constituían los puntos de anclaje que determinaban lo realmente importante, lo eterno, lo inmutable. De carácter perpetuamente verdadero, los mitos eran considerados puntos de referencia a partir de los cuales el tiempo cíclico se reeditaba una y otra vez. En cada situación que remitía a alguno de los hechos relacionados con tales narrativas el mito conectaría aquel *in illo tempore* con el nuevo presente (Hornung 1999[1971]: 151-4).

El mito como forma de reflexión

En el registro antiguo-egipcio, no es posible identificar una única secuencia coherente y cronológicamente ordenada de episodios míticos. Las versiones que presentan un carácter narrativo -con la clásica estructura principio-desarrollo-final- son extremadamente escasas y tardías (Pinch 2002: 57).¹² A fin de precisar la distinción entre las formas

¹² Lo cierto es que la narrativa es la forma menos común en que los antiguos egipcios representaron los mitos. Puestos en orden, uno detrás del otro, los llamados “cuentos mitológicos” no ocupan mucho más que

alusivas, fragmentarias o simbolizadas del mito de las narrativas secuenciales propias del Reino Nuevo y del Período Tardío, Antonio Loprieno (2004) propuso una distinción entre una “esfera del mito” y una “esfera de la mitología” (2004:15-6).

Siguiendo a al autor, la “esfera de la mitología” debió haber constituido un medio privilegiado para el análisis de cuestiones concernientes a la vida en sociedad. Esto es así ya que el género se caracteriza por su marcado antropocentrismo: aunque sean protagonizados por dioses, dichos relatos centran su atención en los dilemas propios del ámbito humano. Al imaginar un reino de los dioses como escenario en donde se desplegaba una serie de dramas, los humanos que produjeron y reprodujeron tales narrativas no habrían hecho sino trasladar el debate cultural contemporáneo al nivel de lo divino (2004: 19).

Esta idea subyace a un tipo de estudios que ha indagado el mito como forma de reflexión sobre las prácticas más significativas para las sociedades que los crearon. Fuera del ámbito propiamente egiptológico, el trabajo de John Boswell (1984) abordó la frecuencia de las imágenes de abandono de recién nacidos seguidas de resultados favorables como reflejo de una ansiedad propia de ciertas sociedades antiguas. Boswell argumentó que el abandono/*expositio* debió haber sido una práctica de regulación demográfica sumamente extendida. A través de estos relatos, los progenitores podrían

cien páginas (Volokhine 2018: 26). Esta virtual ausencia orientó la labor de numerosos egiptólogos que se dieron a la tarea de organizar y conceptualizar una cantidad descomunal y variopinta de material.

En 1945, Siegfried Schott afirmó la ausencia de mitos durante el período Predinástico, época en la que debieron haberse relatado “simples cuentos populares”, definidos así por su total desvinculación de la instancia ritual. Siguiendo al autor, las primeras manifestaciones del mito podrían encontrarse “camufladas” en forma de alusiones o juegos de palabras entre las recitaciones de los *Textos de las pirámides*. Estas referencias representarían algo así como la manifestación visible (para el investigador moderno) de unas narrativas muy bien conocidas que no formaban parte del registro escrito, ya que, para este tipo de formato, las alusiones habrían sido preferidas por sobre la narración (1945: 135-6).

Por su parte, Jan Assmann (1977), oponiéndose a la hipótesis de Schott sobre la formulación del mito en los *Textos de las pirámides*, argumentó que alusiones como *el joven niño con el dedo en la boca* (Allen 2005a: 88) o *Isis, la que ató la diadema a su hijo Horus cuando era niño en Akhbit* (Allen 2005a: 161) no podían ser conceptualizadas como mitos ya que carecían de: 1) coherencia narrativa que conectara los fragmentos a una historia más amplia, y 2) el anclaje espacio-temporal que las removiera de la mera repetición que caracteriza al ritual. Desde esta perspectiva, los mitos sólo pudieron haber cristalizado en la época en que los primeros textos los registraron. Como muy temprano, durante el Reino Medio y especialmente en el Reino Nuevo y el Período Tardío. En estadios previos -“fase de latencia”-, los dioses actuaban y gobernaban, pero no eran narrados en mitos. Para tales períodos, el autor introdujo la idea de “mundo de los dioses” y “constelaciones” (1977: 9-11).

En el diagnóstico de Assmann, la representación de dichas constelaciones no habría respondido a la pretensión de vincular el mundo presente con un relato mítico-ejemplar acaecido en el mundo de los dioses y en un tiempo primordial. Esta urgencia recién podría ser detectada en las extensas narrativas inscriptas en papiros, estelas y estatuas que contenían hechizos de la llamada “magia cotidiana” (compilados en Borghouts 1978). Estas y otras realizaciones textuales constituirían lo que el autor denominó “fenotexto”, es decir, las manifestaciones concretas del inasible y abstracto núcleo de acciones, personajes, eventos sobre temáticas míticas comunes, al que denominó “genotexto”.

haber canalizado sus deseos e inquietudes. En este sentido, la literatura religiosa y popular podría haberles ofrecido una esperanza de prosperidad para los hijos que ellos mismos no habrían podido mantener.

Un ejemplo de este tipo de interpretación más cercano a nuestro tema es el análisis de Alan Lloyd (1992) sobre los relatos de *La Vaca Celestial*, *La Contienda entre Horus y Seth* y *El Sol Alado*. Según el autor, estas narraciones abordaban la cuestión de la estructura física y moral del mundo, así como las fuerzas que le habían dado origen y regían. Los egipcios consideraban que el cosmos requería una vigilancia constante, y era el monarca, encarnación de Horus en la Tierra, el encargado de llevar adelante las acciones necesarias para asegurar el perfecto orden cósmico (1992: 18-9). Desde la perspectiva de Lloyd, este tipo de relatos, además de potentes insumos rituales capaces de alterar la estructura física de las cosas, debían haber constituido el equivalente egipcio de los actuales tratados políticos.

En el cruce entre los estudios históricos y la teoría antropológica, Marcelo Campagno (2004) analizó el relato mitológico de *La contienda entre Horus y Seth* a partir de las huellas que en este dejaron las prácticas correspondientes a la sociedad antigua egipcia. El autor identificó dos tipos de lógicas de articulación social inscriptas en aquel relato: de un lado, la determinada por los lazos de parentesco y, del otro, las particulares relaciones forjadas al calor del advenimiento estatal. En este sentido, si bien la lógica estatal acabó por subsumir al modo de organización social preexistente, el parentesco habría continuado operando como un lazo social relevante, aun para la organización de aquellas prácticas que tenían lugar dentro de una dinámica estrictamente estatal (la sucesión dinástica, por ejemplo).

El señalamiento de que aquellas narrativas podrían brindar información sobre la manera en la que las sociedades reflexionaban acerca de sus propias lógicas de organización y la importancia de dichas prácticas influyó de manera directa en el trabajo de Marcos Cabobianco (2010) quien ponderó la imagen de la rebelión en los relatos de *Vaca Celestial*, los *Dioses Reyes* y *El Sol Alado*, como proyección al plano mitológico del tipo de liderazgo que caracteriza a las sociedades estatales.

Cabobianco señaló que en los tres relatos se repite la misma secuencia narrativa: un momento en el que el dios o grupo de dioses que dieron forma al caos cohabitan la tierra en beata armonía con humanos y otras criaturas; un punto de inflexión que se produce a partir de la “rebelión primigenia”, llevada adelante por los humanos en contra del gobierno de los dioses; y el desenlace que implica la instauración de un gobierno,

producto de su victoria en el combate. El nuevo orden que sucede a la rebelión, según el autor, habría constituido una forma de legitimación, pero también de reflexión por parte de los egipcios de la emergencia de unas instituciones que detentaban el monopolio de la violencia legítima.

También influida por el trabajo de Campagno y más cercano a nuestro propio tema de investigación, Helena Díaz Rivas teorizó sobre las relaciones de género y la relevancia de determinados vínculos parentales reflejados en la mitología. Díaz Rivas (2009, 2017) postuló que, en el antiguo Egipto, la condición de orfandad estaba determinada por la ausencia de referente paterno. Se consideraba que el padre era el responsable por la socialización del niño, mientras que la madre representaba el “vínculo natural y la protección visceral”. Según la autora, debido a que el hombre, además de las funciones jurídicas, políticas y económicas que ejercía, hacía las veces de instructor de sus hijos varones, el vínculo padre-hijo debió haber constituido el lazo culturalmente más significativo.

En su interpretación de *La Contienda entre Horus y Seth* las circunstancias vitales del niño que crece sin padre manifiestan el carácter eminentemente patriarcal de la sociedad egipcia. En el relato, la figura de Horus representada como “niño” y las dificultades que para él entraña ocupar la posición de rey, a pesar de su condición de heredero legítimo, responden a que, en términos socioculturales, la ausencia significativa debió haber sido la de la figura paterna.

Otro ejemplo de interpretación del mito que articula nociones propias del campo antropológico es la de Jean Revez (2010). En su trabajo, conceptualizó el mito de Osiris como expresión de la preocupación fundamental por la transmisión del poder real. Según señaló el autor, el antecedente mítico “padre-Osiris / hijo-Horus” presentado como modelo de sucesión real “ideal” fue modificado, en ocasiones, para adaptarse a circunstancias políticas extraordinarias o culturalmente inusuales.

Revez analizó las adaptaciones del mito en dos estelas provenientes de contextos en los que el traspaso de poder se habría realizado de un modo que se apartaba del ideal. Por un lado, la Gran Estela de Abydos, en la que se alude a Horus en relación con Seth, y que, siguiendo al autor, sería reflejo de la tumultuosa sucesión de Ramsés III a Ramsés IV. Por otro lado, la Estela de Taharqa, en la que el mito se remodela concediendo un rol más relevante a Isis, acorde a las tradiciones de la dinastía nubia, según las cuales, la

madre del rey habría desempeñado un papel fundamental en la transmisión de la investidura real.¹³

Función y usos

Desestimando el requisito de coherencia narrativa como rasgo elemental, distintos investigadores centraron su atención en la naturaleza compleja, flexible y adaptativa del mito. Especialmente relevante para nuestro análisis es el señalamiento de que un mito podría movilizarse en contextos no narrativos, por ejemplo, en segmentos de un ritual o codificados en imágenes u objetos (Baines 1991a: 94).

En esta línea, Susanne Bickel (1994) definió al mito como un instrumento de reflexión que habría permitido expresar diversos conceptos e ideas. Esta naturaleza y función habría sido altamente contradictoria con una forma fija de expresión. Encerrar en una estricta narrativa al enorme complejo de saberes culturalmente relevantes no sólo habría sido contradictorio sino imposible. Difundidos a través de distintas vías, soportes y realizaciones los componentes individuales del mito (mitemas) podían enunciarse y combinarse de múltiples maneras para crear sentidos particulares. De modo que, además de los diferentes tipos de textos (himnos, textos literarios, hechizos mágicos), la iconografía constituyó un medio primordial para movilizar estos conocimientos (1994: 265-83).

La autora señaló un aspecto al que volveremos a lo largo de esta investigación: que, en general, las formas de concebir el contacto con lo divino y las prácticas asociadas a ello fueron extremadamente estables a lo largo de la historia del Egipto faraónico; sin embargo, ni la religión, ni las cosmovisiones se mantuvieron inmutables. A pesar de la permanencia de la mayoría de las deidades y conceptos míticos, las creencias, prácticas y los contextos en que se llevaron adelante estuvieron sujetos a variaciones y cambios de énfasis (Bickel 2021: 820 y ss.).¹⁴

Vincent Tobin (2001c) también argumentó en contra de la forma narrativa como elemento determinante. El mito -que el autor definió como un medio de revelación

¹³ Desarrollaremos este punto en el Capítulo V.

¹⁴ Los trabajos de Lucía Díaz-Iglesias Llanos (2012, 2017) sobre los usos del mito de Osiris y su recepción e incorporación de motivos, temas y patrones característicos de diferentes regiones, ilustran de manera elocuente la naturaleza adaptativa del mito. La autora destacó que las tradiciones locales se vieron alteradas ante la imposición de patrones mitológicos centrales pero, a su vez, contribuyeron a moldear algunos aspectos osirianos y a generar manifestaciones específicas de aquel dios. En estos procesos, el respeto por las convenciones conceptuales o formales debió combinarse con cambios de énfasis y desplazamientos semánticos generando nuevos significados y episodios (2017: 211-3).

sagrada- debía articular adecuadamente la revelación continua de un mundo en constante reproducción. Desde esta perspectiva, para retener su cualidad como medio de transmisión de la revelación, los soportes privilegiados del mito debieron ser, por un lado, la tradición oral (de esta, en particular, la potencia creadora que se adjudicaba a la palabra y a su flexibilidad intrínseca que la eximía de contar los acontecimientos de una manera preestablecida) y, por otro lado, la iconografía, especialmente dentro de un contexto de culto (2001c: 464-5).

Podemos observar que entre los investigadores que tienen al mito como objeto de estudio se ha establecido un consenso respecto del carácter flexible, polivalente y multifuncional de este tipo de relatos que permitía su adaptación a una variedad de propósitos y que, justamente, esta debió haber sido una de las razones por las cuales no fueron puestos por escrito, en forma de narrativa detallada, hasta relativamente tarde.

Advertida de esto, Katja Goebis (2002) propuso un enfoque “funcional”. Su perspectiva no abrega de la sociología y la antropología funcionalistas, ni asume la función del modo en que esta fue concebida en los estudios formalistas de Vladimir Propp. Antes bien, asigna una importancia capital al análisis de los aspectos formales que el mito reviste, es decir, la forma, el contexto y el auditorio al que se dirige: si se encuentra inscrito a modo de narrativa o representado en un objeto o edificación, si fue exhibido en un espacio de acceso público, o, por el contrario, reservado para la contemplación de determinados grupos de la población. En suma, sólo a partir de la identificación de cómo, dónde y para quién fue representado es que se hace posible, según la autora, una aproximación al significado del mito.

Recientemente, Goebis y John Baines (2018) presentaron un ordenamiento en el que establecieron ocho tipos de usos. Entre estos, los usos políticos (episodios míticos puestos al servicio del discurso legitimador del liderazgo),¹⁵ arquitectónico-espaciales (recreación del espacio mítico),¹⁶ e iconizados (imágenes alusivas a determinados

¹⁵ Michele Broze (1996), por ejemplo, postuló que, al movilizar las historias sobre los dioses, el texto de *La contienda* se relacionaría con la reivindicación de la sucesión legítima de Ramsés IV. Por su parte, Ursula Verhoeven (1996) argumentó que el mismo texto debió haber sido utilizado para justificar la ascensión al trono por parte de Ramsés V.

¹⁶ La pirámide es un hermoso ejemplo de materialización del simbolismo mítico: el túmulo primordial en un monumento destinado a asegurar el renacimiento de su propietario después de la muerte (Quirke 2001: 115). Más directamente vinculado a nuestro tema de investigación, un tipo particular de templo denominado “mammisi”, cuyos primeros ejemplares se registran en el Período Tardío, constituyen la expresión arquitectónica del paisaje mítico donde Isis dio a luz al niño Horus (Daumas 1958). Desarrollaremos este punto en el Capítulo V.

episodios representados en objetos como en joyas, amuletos y estelas) constituyen categorías de análisis especialmente útiles para nuestra investigación.

El mito en los soportes materiales

El episodio que describe el nacimiento y la infancia amenazada de Horus ejemplifica la diversidad de usos y funciones que el mito pudo haber cumplido. En efecto, las alusiones a dicho episodio se encuentran entre los escritos provenientes del ámbito funerario desde los períodos más tempranos del Egipto faraónico, en textos y objetos pertenecientes al ámbito mágico-medicinal; en narrativas más o menos detalladas, y representada en formas visuales.

Una escena aparece con llamativa recurrencia en el registro datado del primer milenio a.e.c. Estatuas, estelas y amuletos presentan la figura de Horus Niño, desnudo, en posición frontal. Esta configuración iconográfica conocida como *Horus sobre los Cocodrilos* evoca el momento cúlmine del mito: la victoria de Horus sobre las potencias del caos. Su ejemplar emblemático se encuentra esculpido en la Estela de Metternich (Scott 1951), acompañado por la versión más completa y detallada del episodio en cuestión.

Si bien todos los artefactos que conforman la categoría comparten una serie de rasgos, cada uno es único. Algunos exhiben las figuras de otros dioses y símbolos míticos y pueden contener o no inscripciones. Generalmente elaborados en piedra, todos incluyen la figura del niño Horus (niñez que se advierte en los característicos rasgos de abdomen redondeado y mechón lateral), desnudo, caminando sobre dos cocodrilos. En estrecha relación con el antiquísimo y popular motivo del *Señor de las Bestias*¹⁷ (Graham 2020), el pequeño dios sujeta, con ambas manos, serpientes, escorpiones, un león y un animal con cuernos.

Los estudios sistemáticos sobre el motivo iconográfico comenzaron a fines del siglo XIX (Chabas 1868, Daressy 1903) y, desde entonces, las investigaciones sobre el tipo de objetos que lo exhiben han multiplicado sus métodos de abordaje, sus interrogantes y sus interpretaciones. En el curso del siglo XX, algunos autores consideraron el modo en que el poder de los conjuros grabados en las estatuas y estelas habría sido activado (Lacau 1921, Lefebvre 1931, Stricker y Wijndgaarden 1941, Seele 1947), otros elaboraron minuciosas descripciones y ofrecieron traducciones de los textos

¹⁷ Grabado, por ejemplo, en el Cuchillo de Gebel el-Arak datado hacia la segunda mitad del IV milenio a.e.c. Ver Anexo de imágenes, fig. 2.

(Scott 1951, Reymond 1956, Sander-Hansen 1956), y otros intentaron establecer dataciones y lugares de procedencia (Berlandini 1980, Jacquet-Gordon 1965-6, Kákosy 1998, Kákosy y Moussa 1998, Altenmüller 1995).

En el cambio de siglo, además de la publicación de catálogos y análisis globales (Sternberg el-Hotabi 1999, Gasse 2004, Saura 2009), se presentaron novedades en términos interpretativos. En línea con el enfoque descrito en el apartado anterior, los trabajos más recientes se concentraron en los usos que los distintos auditorios pudieron haber hecho de los objetos en que el relato sobre el dios-rey-niño en peligro fue representado de manera más elocuente (Abdi 2002, Draycott 2011, Klotz 2012, 2016, First 2013, Lacher 2014, Price 2016, Nyord 2020b).

Horus Niño en contexto. Propuesta de abordaje

Hasta aquí hemos repasado las múltiples perspectivas desde las que fue abordado el mito en general y el episodio del nacimiento y primeros momentos de vida de Horus en particular. Tal como ha sido mencionado, es posible identificar este motivo en diversos contextos, soportes y dirigido a diferentes audiencias a lo largo de toda la historia del Egipto faraónico. Sin embargo, hemos notado que, a pesar de los distintos trabajos dedicados a analizar aspectos concretos del relato, los autores no dirigieron sus esfuerzos a intentar responder por qué en determinado momento se incrementan las fuentes que lo evocan, se multiplican los ámbitos de realización y se amplían los grupos sociales que hicieron uso de este. Tampoco se dedicaron a interpretar los sentidos que la imagen crítica que supone una infancia amenazada pero triunfante del líder arquetípico pudo haber tenido para la sociedad egipcia de la época en cuestión.

En lo que sigue, intentaremos comprender esta valorización del mito a la luz de las sucesivas transformaciones que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia. Nuestra investigación abrevará en algunos de los aportes reseñados anteriormente. En primer lugar, la lectura de los textos e imágenes que evocan el mito de Horus Niño retomará la clave propuesta por Marcelo Campagno (2004). Consideramos que la mitología constituye uno de los medios privilegiados a través de los cuales se movilizaba la reflexión sobre las prácticas más relevantes, las lógicas de organización y los señalamientos sobre lo que debía hacerse o evitarse a fin de preservar el correcto funcionamiento del sistema sociopolítico.

En segundo lugar, hacemos propio el señalamiento de Katja Goebis (2002) sobre la importancia de la indagación de la función que el mito cumplía en cada contexto. Así,

más que intentar descifrar el sentido del mito -como si de una unidad ahistórica y esencial se tratara-, proponemos una aproximación al sentido específico que en cada uno de los contextos le fue asignado. En esta línea, estudiaremos sus distintas realizaciones y las ponderaremos en relación con los rasgos ideológicos que signaron los sucesivos períodos en que diversos grupos sociales hicieron uso del relato en cuestión.

Advertidos de la complejidad que implica el análisis de un relato que fue reproducido en un lapso temporal extremadamente amplio y puesto en circulación en contextos disímiles, proponemos la integración de un tercer enfoque para la indagación del relato. Nos referimos a los estudios de la recepción.

La teoría de la recepción fue originalmente desarrollada en el campo de la crítica literaria. Sus principales referentes, Wolfgang Iser (1978) Hans-Robert Jauss (1982), propusieron interpretar las producciones textuales cambiando el enfoque de análisis, del autor al lector. Los autores postularon que la comprensión de un texto radica en la interacción o diálogo entre el lector y la obra y que las respuestas de los primeros son importantes para determinar los significados de la segunda. De esta manera, los teóricos de la recepción enfatizaron la capacidad de los lectores de producir sentidos de un texto dado, de acuerdo con sus propios bagajes.

Esta premisa cuestiona de manera directa la idea de que el significado de un texto es una esencia estática inmutable pasible de ser recuperada. La idea de recepción implica, por el contrario, que en cada entextualización y recontextualización hay implícitos actos de interpretación y reasignación de sentido. En otras palabras, aunque la forma de la obra se mantenga idéntica, su uso en un contexto distinto del que fue concebida implica un necesario cambio de sentido.

Desde su adopción para los estudios literarios, diversas disciplinas han creado sus propias versiones del análisis para abordar la apropiación, adaptación y resignificación de todo tipo de producciones culturales. En nuestra área de estudio, la recepción de producciones egipcias en las tradiciones posteriores se ha instituido como un campo en sí mismo (Humbert 2014, Ebeling 2020); mientras que los trabajos centrados en la recepción de obras egipcias por parte de los propios egipcios (Verbovsek 2014) constituyen valiosas referencias para nuestra investigación.

Melinda Hartwig (2004: 43-9), por ejemplo, examinó el modo en que las imágenes presentes en tumbas de funcionarios tebanos de la Dinastía XVIII del Reino Nuevo fueron percibidas por los visitantes que tuvieron oportunidad de contemplarlas. A partir del análisis de los grafitis que los espectadores grabaron manifestando sus impresiones

respecto de las imágenes y textos que decoraban la tumba, la autora ofreció una panorámica sobre el contexto cultural y las cosmovisiones compartidas por la sociedad egipcia en su conjunto.

Alexis Den Doncker (2012, 2023) también analizó imágenes, grafitis y otras marcas antropogénicas en las paredes de las tumbas-capillas privadas de la necrópolis tebana del Reino Nuevo. A partir del estudio de las acciones que parecen responder a la decoración del monumento, como señales de desgaste por contacto, grafitis textuales o figurativos, alteraciones en las imágenes (daño, modificación o restauración), y copias o reproducciones de determinadas representaciones de una capilla a otra, el autor ponderó las reacciones de los espectadores respecto de las imágenes que veían. El trabajo de Den Doncker arroja luz al modo en que los antiguos egipcios se relacionaban con sus entornos iconográficos, en otras palabras: cómo veían los propios antiguos egipcios esas imágenes, en qué medida las tenían aprehendidas y cómo recibieron sus múltiples significados.

El autor destacó que el acceso a las imágenes no era limitado, sino que, por el contrario, los espectadores eran muchos y todos poseían diferentes niveles de comprensión. En este sentido, si bien la mayor parte de la sociedad era analfabeta, la socialización en un mismo marco de referencias, las prácticas compartidas y la “educación visual” derivada de aquellas experiencias comunes, les permitía conocer y valorar los conceptos básicos de las distintas representaciones.

A propósito del modo en que los antiguos egipcios percibían las imágenes que los rodeaban, Maya Müller (2012) destacó que un análisis de la recepción debe contemplar los tipos particulares de enfoque propios de aquella sociedad. La autora propuso una clasificación en la que identificó ciertas convergencias entre las aproximaciones modernas y las antiguas. Sin embargo, señaló que, junto con los enfoques estético, emocional, intelectual-analítico (asimilables entre ambas sociedades), los antiguos egipcios incluían los enfoques intelectual-mágico e intelectual-ideológico.¹⁸

Teniendo en cuenta los aportes hasta aquí expuestos, nos proponemos analizar el proceso de recepción del relato sobre la infancia de Horus: su utilización, apropiación, adaptación y reinterpretación, a la luz de los sucesivos cambios políticos y cultural-religiosos que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia.

¹⁸ El enfoque intelectual-mágico remitiría a la concepción egipcia respecto de la magia, por cuanto esta era considerada una “tecnología cultural regida por el intelecto” (Müller 2012: 17); el enfoque intelectual-ideológico sería identificable en las composiciones que contienen una doctrina, como, por ejemplo, aquellas que describen la naturaleza divina del rey (Müller 2012: 18-9). Sobre la concepción egipcia respecto de la magia ver Capítulo III.

Consideraremos dos grandes grupos de fuentes. Por un lado, los textos funerarios que, desde el Reino Antiguo en adelante, de maneras más o menos explícitas, más o menos detalladas, incluyeron el episodio que nos ocupa. Por otro lado, las fuentes pertenecientes al ámbito mágico-medicinal entre las cuales, las estelas de Horus que exhiben la configuración iconográfica de *Horus sobre los cocodrilos* y los fragmentos textuales del relato constituyen la realización más específica y popular de este mito.

En paralelo a dicho análisis, indagaremos los contextos históricos en los que tales fuentes fueron producidas y puestas en circulación. Prestaremos especial atención al período en que se registran los primeros antecedentes de las estelas de Horus a fin de arrojar luz sobre las causas y condiciones que habilitaron que la figura del *niño expósito* fuese recontextualizada, de la literatura funeraria (donde se identifican sus primeras apariciones) a nuevos ámbitos de acción y destinado al uso de nuevos públicos. Posteriormente, estrecharemos el foco para analizar el particular período en que distintas realizaciones de la figura infantil de Horus fueron producidas y utilizadas por amplios y diversos sectores de la sociedad.

El estudio de las distintas realizaciones del mito a través del tiempo deberá considerar los debates en torno a determinados fenómenos que, de alguna manera, se vinculan con su trasmisión/difusión. De este modo, el Capítulo II, dedicado al rastreo del episodio en las fuentes funerarias revisará aspectos del debate en torno a la pretendida “democratización del más allá”, por cuanto a partir del Primer Periodo Intermedio se registran, en enterramientos particulares, elementos que hasta entonces parecen haber sido prerrogativas celosamente reservadas al gobernante (entre ellos, fragmentos de nuestro relato o la identificación del difunto con los dioses Horus y Osiris).

En el Capítulo III, examinaremos los cambios en la organización sociopolítica y en las concepciones simbólico-religiosas y las prácticas asociadas a estas que durante el Reino Nuevo generaron las condiciones a partir de las cuales el mito de Horus niño comenzó a ser considerado y difundido como un relato autónomo, perteneciente al ámbito mágico-medicinal, al servicio de sectores sociales más amplios. Revisaremos las distintas posiciones respecto del fenómeno conceptualizado como “piedad personal”, asociado con la nueva concepción de la divinidad y la relación entre esta y el individuo identificable a partir de este período.

Debido a que constituyen los principales soportes en los que podemos encontrar el relato que es objeto de nuestra investigación, las estatuas y estelas que presentan el motivo iconográfico de *Horus sobre los cocodrilos* merecen una atención especial. En el

Capítulo IV, pues, abordaremos las diversas vías de análisis de las que fue objeto este conjunto de fuentes.

Tal como ha sido mencionado, la cantidad de ejemplares producidos, su amplio alcance social y la diversidad de ámbitos en los que fue evocado indican que la figura del niño Horus en peligro/triunfante alcanzó en el curso del primer milenio a.e.c. una relevancia y popularidad inéditas. En el Capítulo V, realizaremos un análisis en contexto a fin de esbozar una interpretación de los sentidos que el relato en cuestión pudo haber producido durante un momento muy particular de la historia del Egipto faraónico.

Habida cuenta de que el proceso de puesta en circulación del relato debió implicar una acción estatal importante (ya que cualquier tarea de concreción de un material escrito o pictórico-escultórico se encontraba necesariamente sujeto a algún tipo de coordinación), cabría pensar que el cambio de énfasis respondió a un nuevo discurso legitimador del liderazgo sostenido por los gobernantes de aquella. Asimismo, las imágenes o narrativas producidas “desde arriba” no circularon en el vacío, sino que, por el contrario, parecen haber sido favorablemente recibidas por los sectores subordinados, que también verían en la figura del niño Horus una suerte de refugio y otros favores.

Así considerado, el motivo mítico del dios-rey-niño en peligro podría constituir una interesante vía de acceso para el análisis de ciertas transformaciones que tuvieron lugar a lo largo de la historia del Egipto faraónico; y a su vez, el estudio de la puesta en circulación de ese relato en contextos específicos podría contribuir a la comprensión del sentido que le habría sido asignado en cada coyuntura, por los distintos grupos sociales que hicieron uso de él.

Capítulo II. Horus Niño en el mundo de los muertos. El mito en la literatura funeraria, desde el Reino Antiguo al Reino Nuevo

Introducción

El relato sobre la concepción, nacimiento y primeros momentos de vida del dios-rey Horus es identificable desde el Reino Antiguo. Sin embargo, sus atestaciones más tempranas se caracterizan por aparecer apenas sugeridas, entreveradas en otros textos y, en ocasiones, veladas por la ambigüedad de la alusión. Referencias como: *tu madre Isis te dio a luz en Akhbit* (Allen 2005a: 230) (inscrita en uno de los muros interiores de una tumba real que consideraremos más adelante) remiten al relato que no fue puesto por escrito, de manera pormenorizada e independiente de otros registros discursivos, sino hasta el Período Tardío.

Otra característica que distingue a las realizaciones del mito que analizaremos a continuación es su incorporación en una categoría particular de fuentes. Catalogada como “literatura funeraria”, dicho conjunto reúne diversos materiales visuales y escritos (como textos rituales, mágicos, apotropaicos y mitológicos), destinados perdurar en la proximidad física del difunto, ya fuera en los oscuros intramuros de la tumba, decorando el ataúd o como rollos de papiro u otros objetos (Bickel y Díaz-Iglesias Llanos 2017: xiii-xv, Nyord 2020c).

En este capítulo, indagaremos los modos en que el mito fue incluido en la literatura funeraria desde el Reino Antiguo hasta el Reino Nuevo. Prestaremos especial atención a los soportes en los que fue inscrito y las formas en las que el episodio fue narrado. En paralelo, atenderemos a los contextos históricos en los que fue representado, repasaremos los rasgos característicos de cada uno de estos períodos, e identificaremos los grupos sociales que hicieron uso del motivo del Niño Elegido en peligro entre los elementos que orientarían su peligroso tránsito hacia el Más Allá.

El estudio del texto en contexto abordará, además, el debate que suscitó el hecho de que determinadas imágenes y textos, que originalmente parecen haber sido prerrogativas exclusivas del monarca, aparecieran asociadas a individuos particulares. En la incorporación de fragmentos mitológicos o la identificación del difunto no-real con Osiris, el propio Horus y otras divinidades en enterramientos privados los egiptólogos pioneros afirmaron encontrar evidencia de un proceso de “democratización”.

Horus niño en los *Textos de las Pirámides*

La construcción de la primera pirámide escalonada, destinada a albergar el cuerpo del rey Djoser de la Dinastía III (c.2592-2566) durante el Reino Antiguo, inauguró la llamada Edad de las Pirámides (Hart 1991: Cap. II, Verner 2001a, 2001b). Estos complejos funerarios constituían una de las expresiones materiales del proceso de “solarización de la monarquía”. Ya fuesen escalonadas, romboidales o de caras lisas, las pirámides eran consideradas símbolos de (o dispositivos para) la ascensión del rey difunto hacia su destino solar (Hornung 1990: 328, Quirke 2001: 17-8).

Durante la Dinastía V se introdujo un cambio significativo en la decoración de los muros interiores de este tipo de tumbas. En la pirámide de Unis (c.2321-2306) fueron grabados, por primera vez, los llamados *Textos de las Pirámides* (Allen 2005a). A lo largo de Dinastía VI, el corpus, que en un principio había sido inscrito únicamente en las paredes de la antecámara y la cámara funeraria, fue siendo ampliado e incluido en otros sectores de las áreas subterráneas (Allen 2005a).¹⁹

Si bien se desconocen las causas que motivaron tal innovación, es dable pensar que debió tratarse de uno de los recursos más importantes en el intento por enfatizar la posición única del rey en el mundo de los vivos y en el Más Allá (Bárta 2020: 360).²⁰ La formulación de la figura del monarca como garante del orden sociopolítico y el señalamiento de la distinción ontológica entre este y sus súbditos se puede apreciar en los numerosos indicios que exacerban su carácter divino (Baines y Yoffee 1998: 234-5, Sabbahy 2020: 1-3), así como en el exclusivo modo en que la realeza era representada, emparentada e identificada con los dioses (Frankfort 1998[1948]: 29-30, Bussmann 2020: 469-72).

En otras palabras, en el ámbito funerario, los programas arquitectónico y textual específicos parecen haber estado orientados a amplificar la diferenciación de estatus entre el gobernante y el resto de la sociedad (Wilson 1944: 218). Entre dichas inscripciones encontramos las alusiones más tempranas al nacimiento y ocultamiento de Horus.

¹⁹ Además de los cambios de orden formal (ubicación), estos textos también estuvieron sujetos a actividades editoriales (Hussein 2013: 274-5).

²⁰ Su inscripción en lugares de restringida accesibilidad indica que el propósito de los *Textos de las Pirámides* no consistía en la comunicación pública del poder. En efecto, sólo los escribas y escultores responsables tuvieron acceso a ellos. Al respecto, Pascal Vernus (2005) señaló que ni su visibilidad ni su legibilidad habrían sido importantes ya que, investidos de la sacralidad de estos textos, los monumentos por sí mismos habrían transmitido el mensaje que se pretendía imponer.

En las pirámides de Pepi I, Merenra y Pepi II, se expresa:

Yo he descendido sobre el mar; ¡inclina tu cabeza y dobla hacia abajo tu brazo, oh, mar! Estos son aquellos a quien Nut dio a luz, los que han descendido sobre ti con sus guirnaldas sobre las cabezas y sus guirnaldas del árbol ib en sus gargantas, los que han hecho verdes las coronas Nt de los canales del Campo de las Ofrendas para Isis la Grande, los que anudaron la cinta en Chemmis cuando ella trajo su faldellín y quemó incienso ante su hijo Horus el joven, para que él pudiera cruzar la tierra sobre sus blancas sandalias e ir a ver a su padre Osiris (López y Thode 2000-2021: 274).

Tal como podemos apreciar en el pasaje anterior, del relato que presentamos en la Introducción de este trabajo, apenas se perciben algunos indicios. Este mismo rasgo se advierte en la totalidad del corpus. Sólo a partir de ciertas referencias es posible conectar los fragmentos presentes entre los *Textos de las Pirámides* con el mito que en su forma narrativa conocemos por fuentes datadas de la segunda mitad del primer milenio.²¹ La referencia a Isis y su hijo Horus, “cuando era un niño en Akhbit”, permite inferir la relación con el episodio del ocultamiento del recién nacido dios-rey en algún sitio en el Delta del Nilo, también conocido por el nombre que le dieron los griegos, Chemmis (Rundle-Clark 1959: 187, Allen 2005a: 425, Hart 2005: 81).

En las pirámides de Merenra y Pepi II se indica:

Oh, Rey, tu madre Nut he ha dado a luz en el Oeste; baja hacia el Oeste como un poseedor de veneración. Tu madre Isis te ha dado a luz en Chemmis; extiende tus manos que pertenecen al viento del norte para que tu campo pueda ser inundado tras el viento del norte, oh, padre mío Rey (López y Thode 2000-2021: 334).

Además de la referencia al alumbramiento de Horus en Chemmis, el pasaje, escrito en segunda persona, dirigido al monarca, identifica al difunto con Osiris, por cuanto reza: “*tu madre Nut he ha dado a luz en el Oeste*”. Como sabemos, Nut es la madre de aquel dios (Hart 2005: 110, Pinch 2004b: 173), aunque dicha identificación no impide -tal como

²¹ Aunque no contemos con las versiones en una forma narrativa (ver nota 12), cabría pensar que las alusiones como las que aquí presentamos debieron constituir fragmentos de relatos orales bien conocidos por la sociedad antigua-egipcia (Baines 2007: 17-8, Strudwick 2005: 1).

han señalado Henri Frankfort (1998[1948]) y Erik Hornung (1999[1971])- que la misma figura del monarca pueda ser simultáneamente ligada a la figura de otros dioses, en este caso, a Horus. Del pasaje “*Tu madre Isis te ha dado a luz en Chemmis*” puede deducirse la idea de que el monarca era considerado como la encarnación del dios halcón en la Tierra.

En las pirámides de Pepi I y Pepi II:

(...) ha renacido en el nido de Thot en el Campo de Tamarisco bajo la protección de los dioses (López y Thode 2000-2021: 367).

Nuevamente se hace alusión al lugar de nacimiento del pequeño sucesor. Esta vez como “*el nido de Thot*”. En este pasaje, es posible identificar un ejemplo de lo que Jan Assmann (1977: 9-11) denominó “constelaciones de dioses”. Mediante este concepto, el autor refirió a las agrupaciones de deidades que a lo largo de la historia fueron presentados como aliados o enemigos. En el relato inscrito en la Estela de Metternich (aproximadamente dieciocho siglos después que la mención en las pirámides), Thot cumple un papel fundamental en calidad de aliado de Isis y sanador del recién nacido, Horus (Brunner-Traut 2006: 159-60). En este sentido, a pesar de que en los *Textos de las Pirámides* las relaciones entre los dioses no son articuladas en una narrativa es evidente que estas permanecen estables.

En las pirámides de Pepi, Merenra y Pepi II encontramos:

(...) Horus surge de Chemmis; Pe sirve a Horus y él es purificado allí. Horus se vuelve puro para poder proteger a su padre... “yo soy tu hermana que te ama” dicen Isis y Neftis; ellas te lloran, te despiertan (López y Thode 2000-2021: 367).

Del mismo modo que Thot aparece en calidad de aliado en el relato inscrito en la Estela de Metternich, Neftis asiste a su hermana, Isis, cuando esta encuentra desfalleciente al pequeño Horus (Brunner-Traut 2006: 158). En el pasaje anterior, las diosas son presentadas en una misma constelación, velando por el dios-rey, que, una vez más se funde con la figura del monarca. En otras palabras, desde las más tempranas apariciones en las fuentes egipcias, las constelaciones dan cuenta de determinados lazos que unen a los dioses y que vinculan a estos a una trama mayor.

Cabría pensar que las restricciones impuestas por el decoro limitaron su puesta por escrito (Baines 1991b: 101-2). Al respecto, Susanne Bickel postuló que los *Textos de las Pirámides* debieron haber constituido una expresión de las concepciones y prácticas vigentes para el conjunto de la sociedad. Según la autora, la textualización y recontextualización de las tradiciones orales compartidas por gobernantes y gobernados o, en otras palabras, la retención de determinados elementos simbólicos, habría constituido uno de los pilares del proceso de “faraonización” mediante el cual los primeros pretendían diferenciarse del resto de la sociedad (2017: 128-134 y 143-8).

En efecto, la identificación con los dioses, que entre las recitaciones de los *Textos de las Pirámides* se despliega con tanta insistencia, parece haber constituido un privilegio celosamente reservado al gobernante. Sólo este era considerado, en vida, una encarnación de Horus y equiparado con Osiris en el reino de los muertos. Su origen y destino se encontraba enlazado al de los propios dioses, motivo por el cual las tumbas reales no exhiben biografías de sus propietarios, sino fragmentos mitológicos. Esto se debe a que los egipcios consideraban que en cada una de sus encarnaciones la vida del faraón replicaba el arquetipo mítico (Hornung 1999[1971]: 151-4) y, debido a esto, en las tumbas reales sólo debían ser inscritas las verdades atemporales que el mito ofrecía (Loprieno 1996: 43-51, Cervelló Autuori 2015-2016: 82-87).

De funcionario fiel a poder autónomo. Enterramientos de elite durante el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio

Los enterramientos particulares presentan sustanciales diferencias respecto de sus homólogos reales. En lo que a nuestro estudio respecta, más allá de las características arquitectónicas de unas y otras tumbas (mastabas-hipogeos / pirámides), la divergencia más significativa consiste en que los programas iconográfico-textuales que decoraban los entierros particulares durante el Reino Antiguo no incluían referencias mitológicas, ni la identificación del difunto con los dioses (Bussmann 2020: 491). Además, y a diferencia de los textos grabados en los muros de las tumbas reales -semejantes de pirámide en pirámide- no han sido descubiertos dos programas idénticos entre las tumbas privadas. Por el contrario, en estas últimas destaca el “despliegue del yo”, es decir, el detalle de los aspectos auto-referenciales del propietario, subjetivos y personales (Cervelló Autuori 2015-2016: 99).

Las pinturas, estatuas y textos que formaban parte del monumento funerario de los notables pretendían dar cuenta de la identidad social del difunto, así como de sus

logros y cualidades personales. La intención de transmitir una imagen propia aparece de manera constante, motivo por el cual, las tumbas han sido consideradas un tipo de “retrato” de su propietario (Baines 1999: 23 y ss., Baud 2005). Estas características se mantendrían hasta fines del Reino Antiguo y durante el Primer Período Intermedio. Sin embargo, los cambios que experimentó el Estado egipcio a lo largo de estos períodos se verían reflejados en otras prácticas funerarias.²²

Por ejemplo, durante la Dinastía V, el incremento en el número de cargos y el envío de funcionarios desde la capital hacia distintas regiones (Bárta 2013: 170-1, Altenmüller 2001: 597-8, Moreno García 2005), parece haber dado lugar, en los nomos, a nuevas formas de exhibición y procesos de emulación (Bickel 2017: 126-7, van Walsem 2013: 118-9). En relación con este punto, si hasta mediados de la Dinastía V, construir la propia tumba en las inmediaciones de los complejos funerarios reales constituía una muy valorada señal de privilegio, desde aquel entonces, entre los miembros de las elites locales empezaría a imponerse la elección de ser enterrados en cementerios provinciales (Roth 1988, Malek 2000, Bárta 2020: 332).²³

Otra fuente de información privilegiada para la aproximación a los valores de los miembros de las elites son las autobiografías. Inscritas en los muros de las tumbas, estelas o estatuas, este tipo de textos pretendía dejar registro del nombre del difunto y ensalzar las virtudes que le habrían valido las donaciones que hicieran posible la construcción de su sepulcro (Gnirs 2001, Stauder-Porchet et al. 2020, Bassir 2021).

Tal como señaló Assmann (2005a) la fijación del difunto en la memoria social constituía el requisito indispensable para que el individuo pudiera alcanzar la tan anhelada inmortalidad. Sólo las generaciones futuras, encargadas de leer las inscripciones en las

²² A lo largo de la Dinastía VI se advierte un progresivo repliegue del poder central y el incremento de poder de las elites regionales. Durante los aproximadamente ciento cincuenta años que abarcaron las Dinastías VII y VIII coexistirían, en simultáneo, varios centros políticos (Bárta 2020: 371-3). Estas últimas dinastías han sido consideradas como parte del Reino Antiguo, ya que, en muchos aspectos, mantuvieron las tradiciones del período en cuestión. El intervalo temporal propuesto para esta concepción “ampliada” del Reino Antiguo va desde 2592 al 2120 (Hornung, Krauss y Warburton 2006). De todos modos, nos ajustaremos a la terminología/cronología tradicional, ya que resulta funcional a nuestra argumentación. Como tendremos ocasión de desarrollar, consideramos que la descentralización del poder evidenciada durante los llamados “períodos intermedios” podría haber contribuido a generar las condiciones de posibilidad para el trasvase de ciertos textos e imágenes reales a los enterramientos de otros sectores.

²³ Aunque las tumbas decoradas del Reino Antiguo reflejan un alto grado de exclusividad de los privilegios de elite, distintas ceremonias debieron haber sido fundamentales arenas de exhibición. La participación en rituales y funerales debió haber sido una entre otras experiencias de interconexión e intercambio social. Probablemente, ciertos procedimientos deben haberse replicado, de manera menos ostentosa, por el conjunto de la sociedad (Bickel 2017).

tumbas y recordar así su nombre y su paso por este mundo, podían garantizar su vida eterna. En este sentido, cabe destacar el interés que se advierte en las biografías del Reino Antiguo por mostrar la dependencia existente entre el noble dignatario y el rey, así como la gratitud que le manifestara este último debido a la pericia con la que habría ejecutado determinadas actividades (Serrano Delgado 1993: 168-72, Simpson 2003: 401-13, Lichtheim 2006[1973]: 50-60).

Precisamente este aspecto constituye una valiosa pista para considerar los cambios de énfasis en las lógicas de articulación social predominantes a lo largo de la historia del Antiguo Egipto. Una lectura comparativa de dos biografías datadas de distintos períodos como la de Herkhuf (Dinastía VI, c.2305-2118) y Ankhtifi (Dinastía IX, c.2118-1980) permite notar la diferencia entre los modos en que la exaltación de la dependencia y lealtad que el funcionario le profesara al monarca pierde centralidad conforme el poder central se debilitaba (Campagno 2018: 187-214). En efecto, mientras que las primeras autobiografías conocidas presentan un estilo de decreto real, una especie de adaptación a una forma literaria de las órdenes del gobernante, las autobiografías de los notables de la Dinastía VI en adelante, no describen a estos personajes como “los mejor funcionarios” sino como “poderosos locales”.

Frente al progresivo repliegue del poder de la realeza, la creciente autonomía de las elites provinciales parece haber tenido un correlato, en términos de discurso simbólico, en la apropiación de prerrogativas antes reservadas al monarca. Esto se advierte en la incorporación, en los textos funerarios privados, de ciertos conceptos y símbolos que tradicionalmente habían sido exclusivamente asociados con la figura real (Dubiel 2008, Bárta 2020: 319-20). De acuerdo con Josep Cervelló Autuori (1996: Cap. IV), si durante el Reino Antiguo el destino de ultratumba real había sido presentado como exclusivo y solar, mientras que el ritual funerario ctónico ancestral había sido la norma para el resto de la población, desde fines de dicho período, los rituales y textos funerarios de estos dos grupos sociales tendieron a asimilarse: tanto los elementos ctónicos como los solares se hacen presentes en los enterramientos particulares. Por otro lado, si hasta entonces sólo el monarca difunto era identificado con Osiris, el autor destaca que, en lo sucesivo, todos los muertos, reyes y súbditos, serían identificados con este dios.

Al respecto, Assmann postuló:

La transformación decisiva de las creencias funerarias egipcias se produjo con la desintegración del Reino Antiguo cuando estos rituales, textos y creencias se

hicieron accesibles a un mayor número de personas en todo el país. En ese momento, el concepto originalmente regio del Más Allá perdió su significado político y se generalizó y extendió a prácticamente todo el mundo. La distinción entre miembros de la realeza y mortales se transformó en la distinción entre buenos y malos, dignos e indignos, justos e injustos (Assmann 2014: 20).

La aparición de privilegios, anteriormente atribuidos al rey, en contextos mortuorios de individuos no relacionados directamente con la realeza ha suscitado múltiples interpretaciones. Ciertos autores abogaron en favor de la teoría de la “democratización” para explicar semejante trasvase.²⁴ Dejaremos de lado el problema teórico-conceptual que entraña el hecho de que en el antiguo Egipto nunca se implementó nada parecido a un “gobierno del pueblo”, a fin de reponer uno de los sentidos de la idea de “democratización” que resulta fundamental para el desarrollo de nuestro trabajo.

En lo que a este estudio respecta, el aspecto clave del debate consistió en la oposición entre las perspectivas que afirmaban que determinados textos y simbología exclusiva de la realeza habían sido arrebatados por los particulares, convirtiéndolos en

²⁴ La teoría de la “democratización del Más Allá” fue anticipada, a comienzos del siglo XX, por Kurth Sethe (1908), James Breasted (1912) y Alan Gardiner (1915). Los autores consideraban que ciertos elementos, como las fórmulas que componían los *Textos de las Pirámides* y el título de Osiris, que en sus orígenes habían constituido prerrogativas reales, habían sido apropiados por individuos particulares, convirtiendo a los anteriores en motivos funerarios generales.

El empleo del término “democratización” sería difundido por los egiptólogos que sucedieron a estos pioneros. Harco Willems (2008: 131-140) sugirió que tal conceptualización debe ser entendida como producto de la reflexión de intelectuales escandalizados por el inusitado quiebre que, durante la Primera Posguerra, habría implicado la nacionalización de las masas. En efecto, en el estudio de Alexandre Moret (1922) sobre las transformaciones acaecidas entre el final del Reino Antiguo y el Reino Medio es posible advertir cierto encono contra “proletarios, obreros y artesanos”. Asimismo, Hermann Kees (1926) postuló que los nomarcas, “de ascendencia plebeya”, habrían llevado no sólo a la erosión del poder real sino también a un período de decadencia cultural, en el que la gente del común habría comenzado a usufructuar los *Textos de las Pirámides* sin comprender sus profundos y complejos sentidos.

Durante la segunda mitad del siglo XX, John Wilson (1956) y Jaroslav Černý (1952) sostuvieron la idea de que, tras el final del Reino Antiguo, las nuevas ideas y concepciones religiosas produjeron una “ola de democratización”. Sin embargo, la teoría de usurpación/democratización perdería uno de sus principales puntos de apoyo a partir del trabajo de Wolfgang Schenkel (1962) donde se afirmaba que los *Textos de los Ataúdes* habrían aparecido recién a principios del Reino Medio. Esto ponía en cuestión el hecho de que la presencia de aquellos textos en ataúdes privados fuese consecuencia del clima cultural del comienzo del Primer Período Intermedio.

En las últimas décadas, algunos autores sostuvieron que los *Textos de las Pirámides* en las tumbas de personas que no pertenecían a la realeza debieron formar parte de procesos conceptualizados como “usurpación”, “apropiación” (James 1998: 59, 69) o una menos dramática “adaptación” (David 2002: 154). En cualquier caso, prácticas ligadas a la teoría de la democratización. Empleada con cierto recaudo o bien, entre comillas (Hoffmeier 1991: 70, Ritner 1993: 245, Callender 2000: 168), la mencionada teoría fue aceptada por autores como Richard Parkinson (1991) y Janet Richards (2005: 7-9), quienes afirmaron que durante el Primer Período Intermedio e inicios del Reino Medio, tal democratización debió haber corrido en paralelo a la aparición nuevos sectores sociales intermedios, es decir, individuos acomodados que no ostentaban títulos ni cargos administrativos.

elementos funerarios generales (Sethe 1908, Breasted 1912, Gardiner 1915) *versus* aquellas que argumentaron que los elementos tradicionalmente considerados como prerrogativas exclusivas del monarca, en realidad, siempre habían estado al alcance del conjunto de la población (Hays 2011, Mathieu 2004, Smith 2009, Willems 2008). En resumen, contra la idea de democratización del Más Allá se alegó que los elementos erróneamente considerados prerrogativas reales, en realidad ya eran “democráticos”, en el sentido de “esencialmente compartidos”.

En una tercera vía, Cervelló Autuori (1996, 2015-2016) señaló los profundos cambios que debieron haber afectado las creencias y la conceptualización de la vida *post-mortem* de gobernantes y gobernados en las postrimerías del Reino Antiguo. Desde esta perspectiva, más que una democratización de los destinos de ultratumba, el proceso debió haber consistido en un acercamiento entre las creencias funerarias solares y osiríacas. Osiris y Ra, divinidades consideradas compatibles y complementarias, terminaron fundiéndose en una sola, del mismo modo que los destinos de ultratumba que cada una de estas divinidades representaba se habrían unido en un único Más Allá terrestre-celestesolar.

La incorporación de alusiones a la cosmogonía solar en los enterramientos privados, así como la identificación de los difuntos no reales con los dioses y la inclusión de fragmentos de relatos mitológicos en sus textos funerarios constituyen manifestaciones del proceso reseñado. La diferencia entre los textos funerarios biográfico-autorreferenciales de los particulares y los mítico-referenciales ligados de manera exclusiva a la realeza, que durante el Reino Antiguo se presentaba de manera tan protocolar, habría comenzado a perder vigencia hacia fines de este período (Cervelló Autuori 2015-2016: 99).

De las pirámides a los ataúdes

La evidencia documental de los períodos posteriores al Reino Antiguo permite constatar estos cambios en las concepciones religiosas. En los *Textos de los Ataúdes*, el nuevo corpus funerario, es posible identificar tales novedades. Se trata de una colección de escritos grabados, como su nombre lo indica, en los laterales de ataúdes elaborados en madera. El ataúd con textos más antiguo del que se tiene noticias perteneció al gobernador Medunefér, que debió haber vivido durante el reinado del faraón Pepi II, a finales del Reino Antiguo (Lesko 2001b, Smith 2009: 2, Willems 2014: 225). Aunque algunos otros ataúdes con inscripciones fueron datados del Primer Período Intermedio, la costumbre de

inscribir textos en este tipo de soportes parece haberse instituido en los inicios del Reino Medio (Schenkel 1962, 1975).

Con respecto a los individuos que habrían hecho uso de este corpus, Harco Willems (2014: 189) señaló que, a pesar de que la distribución de ataúdes decorados se presenta más o menos pareja a lo largo de todo Egipto (García Zamacona 2006-2007: 42-3), los enterramientos con este tipo de textos se encontraron mayormente localizados en los principales círculos provinciales del Egipto Medio.²⁵ Las regiones donde las familias nomarcales conservaron su posición coinciden con los sitios donde se han localizado las mayores cantidades de tumbas decoradas con *Textos de los Ataúdes* (Hornung 1999a: 7, Willems 2014: 165 y ss.).

Los géneros que conforman este corpus varían, desde textos rituales y teológicos, señalizaciones del Más Allá, fórmulas mágicas e himnos.²⁶ Al igual que los textos funerarios reales del período anterior, estos debieron haber sido empleados con el propósito de asegurar el bienestar del individuo tras su partida del mundo de los vivos (García Zamacona 2006: 52-4). Sin embargo, a diferencia de los anteriores, el nuevo material presenta ciertas preocupaciones atribuibles a una nueva audiencia. Indicador de ello son las fórmulas diseñadas para evitarle al difunto la denigrante obligación de realizar trabajos manuales en el destino de ultratumba (Goebs 2019: 87).

Otro de los elementos que distingue a los *Textos de los Ataúdes* de sus predecesores, *Textos de las Pirámides*, consiste en la introducción de la responsabilidad moral que se le adjudica al individuo respecto de su ingreso al reino de los muertos (García Zamacona, 2006: 55-7). A diferencia de los *Textos de las Pirámides*, donde el rey accede a la vida eterna por el sólo hecho de ser quien es, en el nuevo corpus, para alcanzar la inmortalidad, el difunto debe dar cuenta de su conocimiento y honor (Coulon 2004:

²⁵ Respecto del modo en que los *Textos de los Ataúdes* se incorporaron efectivamente en los enterramientos de miembros no pertenecientes a la realeza, Harco Willems (2014) sostuvo que debió haber constituido una política gubernamental. Tomando como ejemplos casos atestiguados durante el Reino Antiguo, el autor postuló que la aparición de estos textos en los complejos funerarios de la más alta élite no-real debió haber ocurrido bajo expreso consentimiento real. Más aún: que su posesión correspondería con una especie de condecoración, por parte del monarca, a determinados funcionarios.

Smith (2009), en cambio, postuló que dichos textos ya debían encontrarse a disposición y que amplios segmentos de la sociedad los debieron haber usufructuado desplegando soluciones menos costosas. Debido a la calidad inferior de los soportes, la evidencia de su uso por parte de estos sectores sociales no debió haber resistido el paso del tiempo.

²⁶ Los mismos textos se encuentran en otro tipo de soportes como papiros, muros, máscaras, vasos canopos, sarcófagos de piedra, láminas de oro, estatuas y estelas. Para ver distribución de ataúdes, García Zamacona, 2006: geográfica, 42-3, cronológica, 43-4, tipológica, 44-53.

134-6). La forma que adopta esta novedad es el principio dialógico. En los *Textos de los Ataúdes*, a modo de examen de aprobación, el difunto debe convencer a tal asamblea, o tal guardián, de que posee las cualidades y los conocimientos necesarios para que se le permita continuar su tránsito.

El Conjuero 149²⁷ constituye el mejor ejemplo de esta nueva valoración asignada al arte de la palabra (Coulon 2004: 126). El hecho de que el formato diálogo ascendiera al rango de modo discursivo dominante podría explicarse, según Coulon, en buena medida, por la nueva distribución del poder político, y las prácticas que tal distribución debieron haber implicado (2004: 141-2).

En cuanto al destino de ultratumba, en contraste con los *Textos de las Pirámides*, concentrados en el destino celestial, los *Textos de los Ataúdes* enfatizan los elementos ctónico-subterráneos del Más Allá. Debido a que este reino subterráneo se consideraba repleto de amenazas, las nuevas fórmulas constituían un elemento fundamental para dotar al difunto de protección contra tales peligros y evitar así una “segunda muerte” (von Lieven 2019: 106). Por otro lado, tal como se indica más arriba, en este corpus destaca la identificación de difuntos no-reales con los dioses (Smith 2017) y la incorporación de relatos mitológicos en los escritos que decoran los ataúdes particulares (Cervelló Autuori 2015-2016). Tomando como ejemplo el episodio que es objeto de nuestra investigación, vemos que el Conjuero 148 relata el nacimiento de Horus y declama su posición entre el grupo de entidades que representan conceptos esenciales para el gobierno faraónico:

Conjuero 148

TOMANDO LA FORMA DE UN HALCÓN

El relámpago golpea, los dioses temen, Isis despierta embarazada de la semilla de su hermano Osiris. Se anima, (incluso ella) la viuda, y su corazón se alegra con la semilla de su hermano Osiris. Ella dice: “Oh, dioses, soy Isis, la hermana de Osiris, que lloró por el padre de los dioses, (incluso) Osiris que juzgó la matanza de las Dos Tierras. Su semilla está en mi vientre, he moldeado la forma del dios dentro del huevo como mi hijo que está a la cabeza de la Enéada. Lo que él gobernará es esta tierra, la herencia de su padre(abuelo) Geb, lo que él dirá es concerniente a

²⁷ El difunto enfrenta a sus oponentes ante un tribunal, y allí se relatan las malas acciones que sus enemigos cometieron contra él. También incluye la victoria del difunto, quien, asumiendo la forma de halcón, despedaza a sus enemigos en presencia de sus familiares (una interpretación de este hechizo en Willems 2014: 186 y ss.).

su padre, lo que él matará es Seth el enemigo de su padre Osiris. Venid, dioses, protegedlo dentro de mi vientre, pues es conocido en vuestros corazones. Él es vuestro señor, este dios que está en su huevo, azul de forma, señor de los dioses, y grandes y hermosas son las aspas de los dos penachos azules”.

“¡Oh!”, dice Atum, “¡guarda tu corazón, oh mujer!”.

“¿Cómo lo sabes? Él es el dios, señor y heredero de la Enéada, que te hizo dentro del huevo. Yo soy Isis, más espiritual y augusta que los dioses; el dios está dentro de este vientre mío y él es la semilla de Osiris”.

Entonces Atum dice: “¡Estás embarazada y oculta, oh muchacha! Darás a luz, estando embarazada para los dioses, viendo que(?) es la semilla de Osiris. Que ese villano que mató a su padre no venga, no sea que rompa el huevo en sus primeras etapas, pues el Grande-de-la-Magia lo protegerá de él”.

Así dice Isis: “Oíd esto, dioses, que Atum, Señor de la Mansión de las Imágenes Sagradas, ha dicho. Él ha decretado para mí la protección de mi hijo dentro de mi vientre, él ha reunido un séquito en torno a él dentro de este vientre mío, porque él sabe que él es el heredero de Osiris, y una guardia sobre el Halcón que está en este vientre mío ha sido establecida por Atum, Señor de los dioses. Sube a la tierra, para que pueda alabarte. Los criados de tu padre Osiris te servirán, yo haré tu nombre, pues has alcanzado el horizonte, habiendo pasado por las almenas de la Mansión de Aquel cuyo nombre está oculto. La fuerza ha subido dentro de mi carne, el poder ha alcanzado mi carne, el poder ha alcanzado...”

“...que transporta al Dios-Sol, y él ha preparado su propio lugar, estando sentado a la cabeza de los dioses en el séquito del Liberador(?)”

“Oh Halcón, hijo mío Horus, habita en esta tierra de tu padre Osiris en este tu nombre de Halcón que está en las almenas de la Mansión de Aquel cuyo nombre está oculto. Te pido que estés siempre en el séquito de Re del horizonte en la proa de la barca primigenia por los siglos de los siglos”.

Isis baja hacia el Liberador(?) que trae a Horus, pues Isis ha pedido que sea el Liberador(?) como líder de la eternidad.

“¡Ved a Horus, dioses! Soy Horus, el Halcón que está en las almenas de la Mansión de Aquel cuyo nombre está oculto. Mi vuelo en lo alto ha alcanzado el horizonte, he sobrepasado a los dioses del cielo, he hecho que mi posición sea más prominente que la de los Primigenios. El Contendiente no ha alcanzado mi primer vuelo, mi lugar está lejos de Seth, el enemigo de mi padre Osiris. He utilizado los caminos

de la eternidad hasta el alba, subo en mi vuelo, y no hay dios que pueda hacer lo que he hecho. Soy agresivo contra el enemigo de mi padre Osiris, él habiendo sido puesto bajo mis sandalias yo en este mi nombre de... Yo soy Horus, nacido de Isis, cuya protección se hizo dentro del huevo; el soplo ardiente de vuestras bocas no me ataca, y lo que podáis decir contra mí no me alcanza, yo soy Horus, más distante de lugar que los hombres o los dioses; yo soy Horus hijo de Isis” (Faulkner 1973: 125-6).²⁸

El episodio del nacimiento de Horus presenta aquí notables diferencias respecto del modo en que había sido incluido entre los *Textos de las Pirámides*. En términos formales, en este corpus, el mito es evocado en una extensa narrativa, mucho más explícita que en el anterior. La legibilidad del relato no demanda conocimientos por fuera del escrito, ya que el drama se desarrolla con bastante nivel de detalle, de manera explícita y autocontenida. De acuerdo con el personaje narrador del episodio, el texto puede ser dividido en dos secciones. En la primera parte, Isis embarazada, se dirige a los dioses, anunciando su prodigiosa concepción (*Isis despierta embarazada de la semilla de su hermano Osiris*), y el próximo nacimiento del heredero legítimo (*Lo que él gobernará es esta tierra, la herencia de su padre(abuelo) Geb, lo que él dirá es concerniente a su padre, lo que él matará es Seth el enemigo de su padre Osiris*).

En la segunda parte, el hablante es el propio Horus, quien se presenta a sí mismo como sucesor y vengador de su padre (*El Contendiente no ha alcanzado mi primer vuelo, mi lugar está lejos de Seth, el enemigo de mi padre Osiris*). En el relato se produce una especie de salto temporal, ya que, una vez nacido, el dios-rey no es representado en su condición infantil.

El fragmento en el que Isis encuentra al recién nacido herido de gravedad, en este texto, ni siquiera es aludido. Asimismo, si bien se menciona un ocultamiento (*Entonces Atum dice: “¡Estás embarazada y oculta, oh muchacha!*), y en la cita del párrafo anterior se hace referencia a un “lugar alejado de Seth”, aquí -a diferencia de sus reiteradas menciones en los *Textos de las Pirámides*- Akhbit, la región pantanosa del Delta, el lugar en el que Isis se recluye y da luz al niño, no es mencionado.²⁹

²⁸ Traducciones y análisis de este conjuro: De Buck y Gardiner (1935), Faulkner 1968, Gilula 1971, O’Connel 1983, Gregory 2020.

²⁹ En el resto del corpus, pueden encontrarse alusiones al nacimiento de Horus en Akhbit/Chemmis, en los conjuros 95, 286, 313 (Faulkner 1973: 94, 214, 234-5 respectivamente).

En el transcurso de la Dinastía XII, la incorporación de estos textos en los ataúdes parece haber tendido al abandono. Sin embargo, en los sitios donde las cortes nomarcales continuaron ejerciendo influencia, su uso se mantuvo (Willems 2014: 177-9 y 206).³⁰ Con la pérdida de poder que dichas cortes experimentaron a finales del Reino Medio,³¹ la costumbre de incluir en los enterramientos *Textos de los Ataúdes* se abandonó por completo. Aunque, para esta época, se registran algunos ataúdes con ciertos textos inscritos, estos pertenecen a una tradición y a un corpus funerario diferente.

Un nuevo reino

En las postrimerías de la Dinastía XII, el Estado egipcio experimentó un nuevo período de desintegración del poder político. Durante el Segundo Periodo Intermedio (c.1759-1539) desde Avaris, los hicsos se autoproclamaban gobernantes (Dinastías XV y XVI), mientras que, en el sur, los señores de Tebas hacían lo propio (Dinastía XVII).

La guerra entre hicsos y tebanos culminaría con la victoria de los segundos y con ella se inauguraría una nueva fase de centralización del poder: el Reino Nuevo (c.1539-1077). La Dinastía XVIII trasladaría la capital a Tebas y elevaría a Amón, el dios de esa ciudad, al rango de divinidad suprema. En el capítulo siguiente nos ocuparemos de analizar en mayor profundidad algunos procesos que tuvieron lugar durante este período. Por el momento, baste delinear algunos de sus contornos más generales.

Con la expulsión de los hicsos se iniciaba una nueva etapa (Murnane 2001, Morkot 2015). Durante los aproximadamente cinco siglos en que se extendió el Reino Nuevo, Egipto alcanzó niveles de poder y riqueza inéditos. Las relaciones con los Estados y ciudades vecinas, a veces concretadas mediante acuerdos diplomáticos e intercambios de tipo económico (Radner 2014); a veces, mediante el enfrentamiento bélico (Spalinger 2008) ocuparon un espacio destacado en la agenda política del periodo.

La ampliación de los contactos militares, económicos y culturales con el mundo circundante repercutió en y fue posible gracias al incremento en la dimensión y complejidad de las estructuras productivas y administrativas egipcias. Inspirado en el sistema burocrático del Reino Medio, el aparato estatal del Reino Nuevo conservó cargos

³⁰ Datación ataúdes: Bourriau 1991: 13, Allen 1996: 1, 6, 15.

³¹ No existe consenso respecto a los motivos de la pérdida de poder que sufrieron los nomarcas hacia el final de la Dinastía XII. Meyer argumentó que Senusret III los destituyó ya que constituían una seria amenaza para la monarquía. Esta hipótesis fue objetada por Franke, quien postuló que no se trató de una intervención por parte del rey sino de un proceso que duró varias décadas (debate en Willems 2014: 178-81).

del primero e instituyó la costumbre de nombrar funcionarios seleccionados entre militares que habían servido al monarca en sus campañas. Con esto, el sistema viraba de una tendencia a la perpetuación de cargos hereditarios al fortalecimiento de un sector militar influyente (Galán 2011: 385-8, Shirley 2013: 570 y ss.).

El incremento en el volumen de funcionarios estatales corrió a la par de un reposicionamiento del clero como uno de los pilares básicos de la estabilidad política. Los grandes sacerdotes tebanos jugaron papeles decisivos en momentos acuciantes. En efecto, el equilibrio y la continuidad política solían estar determinados por el nivel de connivencia que pudieran alcanzar las relaciones entre la administración central y el gran sacerdote (Haring 2013).

En términos simbólico-culturales, el restablecimiento de un poder político centralizado fue presentado como una suerte de retorno al pasado. La recomposición de la autoridad centrada en la figura del faraón se construyó sobre la idea de continuidad ininterrumpida con un pasado glorioso. En oposición a la disrupción cultural que había generado el dominio extranjero, la reforma administrativa fue cuidadosamente articulada con los principios de orden y permanencia, mientras que las obras artísticas y arquitectónicas, elaboradas de acuerdo con los patrones de un esmerado programa arcaizante (Assmann 1995).

Esta exaltación de la tradición, sin embargo, se combinó con unos elementos novedosos que comenzaban a imponerse durante aquellos tiempos. La ruptura del aislacionismo habilitaba una nueva e inédita apreciación de la cultura extranjera, lo que puede apreciarse en la introducción de bienes y objetos de todo tipo, y la imitación de técnicas y estilos de sociedades vecinas por parte de los artesanos egipcios. Al interior, las artes y la arquitectura parecen haber sido valoradas con un renovado entusiasmo. Durante el periodo fueron construidos descomunales templos, palacios, necrópolis y monumentos de todo tipo (Arnold 1997: 86 y ss., Morris 2021).

En efecto, del Reino Nuevo nos ha llegado una gran cantidad de obras artísticas. Notablemente, muchas de las piezas fueron creadas para uso de personas que no pertenecían al círculo directo de la realeza. Objetos como estatuas, amuletos, sarcófagos, jarrones y escritos en papiro. Entre estos últimos encontramos las fórmulas y encantamientos pertenecientes al corpus funerario del período: el llamado *Libro de la Salida al Día*.

El libro de algunos muertos

Herederos de la tradición textual de los *Textos de las Pirámides* y los *Textos de los Ataúdes*, de finales del Reino Medio/Segundo Período Intermedio³² datan las primeras versiones de lo que sería conocido como el “Libro de los Muertos”.³³ La denominación que se considera más apropiada en la actualidad es el “Libro de la Salida al Día”, título que le habrían dado sus contemporáneos (Lesko 2001a, Dorman 2017: 29).

Los soportes en los que fueron inscritos los fragmentos que integran este corpus difieren radicalmente de las paredes de las pirámides y los ataúdes de madera que en épocas anteriores contuvieron las fórmulas equivalentes, aunque la idea de páginas encuadernadas que el concepto de “libro” transmite tampoco se ajusta a los diversos soportes en los que encontramos estos escritos. Estos varían, desde sarcófagos (ataúdes antropomorfos), objetos como vasos canopos, sudarios o mortajas hasta su forma más frecuente en rollos de papiro (Grajetzki 2006: 214, Taylor 2010: 55, Kockelmann 2017).³⁴

El término “libro” tampoco describe el contenido textual del corpus, ya que, antes bien, debería asociarse con un caudal dinámico de fórmulas, sin ediciones estáticas (Quirke 2013: vii). En efecto, entre los muchísimos ejemplares de los *Libros de la Salida al Día* disponibles,³⁵ no existen dos ejemplares idénticos (Scalf 2017: 11-2)³⁶. Cada uno se compone de una combinación particular de la colección de fórmulas que, en 1842, Karl Richard Lepsius compiló, numeró y denominó como “capítulos” y luego Edouard Naville (1886) amplió y codificó (Faulkner (2008[1994]): 18).

En cuanto a su alcance social, tanto la presentación en forma de rollos de papiro como cualquiera de los demás soportes debieron haber representado un modo particular

³² La primera versión conocida de este nuevo corpus de textos se encontró inscrita en las paredes internas del ataúd de la reina Mentuhotep (Geisen 2004). Si bien dicho ataúd se ha perdido, sus textos se conservan gracias a una copia elaborada por Sir John Wilkinson en 1832.

³³ Traducciones: Budge 1890, Barguet 1967, Faulkner 1972, Allen 1974, Hornung 1979, Lara Peinado 2009, Quirke 2013.

³⁴ El proyecto *Book of the Dead in 3D*, dirigido por Rita Lucarelli (<https://3dcoffins.berkeley.edu/>) tiene por objetivo explorar la relación entre los textos e imágenes y su ubicación en los distintos soportes. Ver también: Lucarelli 2019.

³⁵ Por iniciativa de las Universidades de Bonn y Colonia, y bajo la dirección de Ursula Rößler-Köhler y de Heinz-Josef Thissen, el *Totenbuchprojekt* (<http://totenbuch.awk.nrw.de/>) emprendió la tarea de publicar ejemplares del *Libro de la Salida al Día* de cada una de sus etapas de producción.

³⁶ La secuencia de la mayoría de los escritos que constituyen el corpus no se fijaría formalmente hasta el período saíta (después del 664). Las primeras versiones del *Libro de la Salida al Día*, en cambio, a las que se hace referencia como “recensión tebana”, parecen haber estado menos sujetas a estandarización (Taylor 2010: 58).

de ostentación en el equipamiento funerario, un artículo de lujo que sólo podían permitirse las personas relativamente ricas (Dorman 2017: 40). En efecto, tomando en consideración los contextos en que dichos objetos fueron encontrados, su uso parece haber estado dirigido a funcionarios, escribas, sacerdotes y miembros de la familia real (Scalf 2015: 210).³⁷

En cuanto al contenido, al igual que los corpus precedentes, el propósito general de este conjunto de fórmulas debió haber sido ayudar al difunto en su transfiguración en un espíritu glorificado (Assmann 1986, Scalf 2017) y garantizar su buen pasaje al Más Allá (Hornung 1999a: 17). Un destino en el que, como ha sido mencionado anteriormente, habrían quedado “acoplados” los mundos de ultratumba solar y osiriano. Fusionado en una única divinidad, Osiris-Ra era considerado el dios-rey en el destino de ultratumba al que se dirigían *todos* los difuntos (Cervelló Autuori 1996).³⁸

Otro de los elementos característicos de las concepciones respecto de la vida *post-mortem* de esta época consiste en la noción del juicio de los muertos que se desarrolla en el Capítulo 125. Se creía que el difunto debía ser evaluado y aprobado para ingresar en el Más Allá que Osiris presidía y, para ello, el difunto debía recitar la “confesión negativa”, ante aquel dios y otros cuarenta y dos jueces, indicando las malas acciones que no había cometido. El resultado del pesaje de su corazón habilitaría (o bloquearía) su paso a la inmortalidad. Del resultado de esta instancia probatoria dependía la concreción de la unión del difunto con los dioses (Kemp 2012a: cap. 5, Assmann 2014: 22-3).

Cabe destacar que el poder de su palabra (no el estatus del individuo) parece haber sido determinante en el resultado del mencionado juicio (Assmann 2005a: 73-7). Sobre este punto, Assmann (2005b: 141) postuló que la noción de “corazón”, que alcanza su forma más acabada en esta escena, habría constituido el supuesto antropológico dominante durante el Reino Nuevo. La idea, equivalente a nuestro propio concepto de “conciencia”, remite al ser interior como centro de la responsabilidad moral y, según el autor, correspondería a una nueva instancia en el proceso de “relocalización semántica”

³⁷ Como ya ha sido señalado, la presencia de las composiciones rituales en contextos funerarios de elite no es motivo suficiente para suponer que las creencias allí contenidas hayan estado fuera del alcance de los demás grupos sociales. Los sectores subordinados pudieron haber tenido acceso a rituales y recitaciones equivalentes, en festivales, ceremonias y entierros de los miembros de la elite (Baines 2006, Eaton 2013: 3-18, Eyre 2014).

³⁸ Las tumbas del período -tanto reales como particulares- correspondientes a la tradición ctónica, subterránea, osiriana pueden ser consideradas manifestaciones de este aspecto de la soteriología del Reino Nuevo (Cervelló Autuori 1996).

mediante la cual determinados conceptos como los de motivación o responsabilidad, habrían sido transferidos desde la esfera mundana de la obediencia política a la esfera trascendental.³⁹

En el *Libro de la Salida al Día*, la aproximación entre los mundos humano y divino se hace explícita, además, en las numerosas recitaciones que proclaman la identidad de los particulares con las divinidades. Epítetos y poderes divinos se encuentran en más de la mitad de los capítulos. En este sentido, el título del capítulo 50 parece no dejar lugar a dudas: “hechizo para convertirse en un dios” (Scalf 2017: 11). En cuanto a lo que a al mito que es objeto de nuestra investigación respecta, el Capítulo 157 relata el episodio del ocultamiento del niño Horus y su declaración como legítimo soberano:

Fórmula para el buitre de oro⁴⁰, colocado en el cuello del bienaventurado.

Palabras dichas por el Osiris N.:

“Isis ha venido, se ha detenido en la ciudad (y) ha buscado un escondrijo para Horus: cuando él salió de las espesuras de los marjales del delta, su corazón estaba lastimado, su sien estaba sombría y (en razón de ello) le fue destinada protección. El que rige el País⁴¹ decretó para él el designarle los archivos del gran combate⁴², porque se acordaba de lo que había tenido lugar. Expandió el temor hacia él, creó el respeto (a tener)le. Su madre, la gran diosa, estableció su protección y acecha a los que hayan de venir contra Horus”.

(Rúbrica) Palabras a pronunciar sobre un buitre de oro en el cual estará inscrita esta fórmula, (amuleto) dado como protección al bienaventurado eminente el día de (su) entierro como cosa de verdadera eficacia (ocurrida) en millones de veces (Lara Peinado 1984: 307-8).

Uno de los aspectos que interesa destacar es que si tomando en consideración el esmero con el que las fuentes del Período Tardío relatan el episodio (Brunner-Traut 2006, notas

³⁹ En el capítulo siguiente retomaremos la idea de “relocalización semántica” para considerar el fenómeno de la “piedad personal” (la relación que los individuos parecen establecer con ciertas deidades desde fines del Reino Nuevo) y que, según Assmann, representa el caso más claro de tal relocalización.

⁴⁰ Se refiere a amuletos asociados con la figura de Isis que frecuentemente es representada con alas extendidas, como un buitre en vuelo.

⁴¹ Osiris.

⁴² Entre Osiris y Seth.

15 y 16, Klasens 1952, Scott 1591) se esperaba encontrar una ampliación progresiva, un camino ascendente de menos claro a más literal, y cuyo recorrido parecía cumplirse de las pirámides a los ataúdes, llama la atención que el presente fragmento mítico “retroceda” en cuanto al nivel de detalle, claridad, y peso específico que ostenta dentro de la colección de capítulos que conforman el corpus.

En efecto, en el relativamente corto pasaje (respecto de la versión más extensa que encontramos en el Conjuro 148 de los *Textos de los Ataúdes*), el episodio del ocultamiento sólo se reconoce por contexto ([Isis] *ha buscado un escondrijo para Horus: cuando él salió de las espesuras de los marjales del delta*), en tanto que el nombre de la localidad donde la diosa encuentra refugio, Akhbit/Chemmis, tampoco se menciona.

Es cierto que Horus no deja de ser presentado como heredero legítimo (*El que rige el País decretó para él*), protegido por su madre (*Su madre, la gran diosa, estableció su protección y acecha a los que hayan de venir contra Horus*), pero el conflicto con su tío Seth apenas se deja entrever (*el gran combate; el temor hacia él*).

Por otro lado, el antecedente mítico es evocado para el beneficio del difunto no-real (*dado como protección al bienaventurado eminente el día de (su) entierro*) identificando su propia figura con la figura de Horus.

El capítulo concluye con una rúbrica en la que se indica el modo en que el pasaje debe ser recitado y las acciones rituales que acompañan la lectura del texto. Respecto de la introducción de dichas rúbricas, incluidas a modo de instrucciones de uso, Laurent Coulon (2004: 138-41) postuló que debieron haber constituido una especie de garantías de efecto, en línea con la idea de “retórica de la eficiencia” presente desde el corpus funerario anterior, los *Textos de los Ataúdes*. Al respecto, David Silverman (1989), indicó que la aparición de estas adiciones correspondería a la adaptación del conjunto de fórmulas funerarias para el uso de un público cada vez más amplio.

En relación con la introducción de fragmentos mitológicos en enterramientos particulares, el último texto que analizaremos en este capítulo se trata de una estela funeraria datada de la Dinastía XVIII dedicada a Amenmose y su esposa, Nefertari. Construida en piedra caliza, de 1,03m de alto por 0,62m de ancho, en la parte superior exhibe al funcionario y su esposa, Nefertari. Ante ellos, uno de sus hijos levanta sus brazos en gesto de ofrenda. Detrás de la pareja se representa a otro hijo y, en el registro inferior, a más hijos e hijas. A la derecha, otra escena, presenta a una dama llamada Baket y un sacerdote que realiza ritos de ofrenda ante ella. Debajo de estas escenas, se inscribe

el Himno a Osiris en veintiocho líneas horizontales y allí podemos apreciar el relato más detallado del mito de Osiris que se registra entre las fuentes egipcias.⁴³

Tal como ha sido mencionado, si bien las alusiones a este mito a lo largo de la historia del Egipto faraónico son muy frecuentes, estas son muy breves y poco explícitas. Tal característica podría deberse a las pautas de decoro que limitaban severamente las descripciones de eventos tan viles como el asesinato del buen dios Osiris. No obstante, el texto que contiene la mencionada estela hace referencia a una sección del mito de Osiris que no se conoce por otras fuentes egipcias, sino a través de la obra de Plutarco. Allí se describe su reinado en la Tierra, antes de ser desmembrado por su hermano, Seth.

También introduce el episodio protagonizado por Isis y el posterior nacimiento del heredero legítimo:

Su hermana es su protección, la que aleja a los enemigos, la que reprime los disturbios por medio de la eficacia de su boca. De lengua excelente, cuya palabra no se equivoca, eficaz de mandato, Isis, la benéfica, protectora de su hermano, buscándolo sin desfallecer, que vagó por esta tierra lamentándose, sin tomar reposo hasta que lo encontró. Hizo sombra con su plumaje, produjo el viento con sus alas y haciendo gestos de júbilo se unió con él. Alejando la languidez de aquél, que tenía el corazón cansado, recibió su semilla y concibió un heredero.

Crió al niño en la soledad, sin que se conociera el lugar en que estaba. Cuando su brazo fue fuerte, lo presentó en la Gran Sala de Geb. La Enéada de Dioses estaba exultante: '¡Bienvenido, Hijo de Osiris, Horus, de corazón firme, justificado, hijo de Isis, heredero de Osiris!'. El Tribunal de Maat se reunió para él. La Enéada, el mismo Señor del Todo, y los Señores de Maat, unidos en ella, que evitaron la maldad, sentados en la Gran Sala de Geb, para entregar la dignidad (real) a su señor, la realeza a aquel a quien justamente pertenece (Serrano Delgado 1993: 234).

Tal como podemos apreciar, ninguno de los puntos clave del drama se modifica. Sin embargo, es cierto que la forma en que el contenido se presenta varía de fuente en fuente. En este caso, el ocultamiento del pequeño Horus puede ser reconstruido a partir de

⁴³ Traducciones: Erman, 2015[1927]: 141-5, Barucq y Daumas 1980: 93-4, López 2003, Serrano Delgado 2013: 233-7, Lichtheim 2006[1976]: 81-6. Ver anexo de imágenes, fig. 3.

determinados elementos. Entre ellos, los pasajes en los que se menciona que Isis debió haber mantenido, a resguardo al pequeño (*Crió al niño en soledad*) en un lugar oculto (*sin que su morada fuera conocida*).

Una vez más, se reconoce a Horus como el legítimo heredero (*La Enéada estaba exultante: '¡Bienvenido, Hijo de Osiris, Horus, de corazón firme, justificado, Hijo de Isis, heredero de Osiris!'*) y la condena al intento de interrupción del orden dinástico se deduce por contexto (*El Tribunal de Maat se reunió por él. La Enéada, el Señor del Todo, y los Señores de Maat, unidos en ella, que evitaron la maldad*).

La alusión al episodio mítico sobre la infancia amenazada de Horus continuó siendo incorporado entre los textos que conformaban el *Libro de la Salida al Día* hasta el Período Ptolemaico. No obstante, cabe destacar que el propio uso de este corpus sufrió algunas alteraciones. Desde el Tercer Período Intermedio, durante un intervalo de casi tres siglos, parece haber sido abandonado, retomándose a partir de la Dinastía XXV y muy especialmente durante la Dinastía XXVI.⁴⁴ Con la conquista de Egipto por parte de los persas su uso volvió a interrumpirse. Luego de aproximadamente 160 años, en el curso de la Dinastía XXX, nuevos ejemplares fueron incluidos en los enterramientos y la costumbre continuaría hasta la era de Alejandro y sus sucesores inmediatos (Blázquez Martínez 1984: 30-1, Díaz-Iglesias Llanos 2021).

Ahora bien: los desarrollos cultural religiosos que tuvieron lugar en el curso del Reino Nuevo parecen haber conducido a que la figura infantil de Horus comenzara a ser integrada a un ámbito distinto del funerario que hemos considerado hasta aquí. En efecto, más allá de su incorporación en los textos que pretendían proteger y orientar el tránsito de los difuntos al destino de ultratumba, el episodio que es objeto de nuestra investigación cobró una particular relevancia en el ámbito mágico-medicinal, al servicio del bienestar de la comunidad humana-viva. De este tema nos ocuparemos en el capítulo a continuación.

Algunas consideraciones

Hemos podido apreciar distintas realizaciones de un fragmento mitológico en el curso de casi trece siglos. Analizamos la incorporación del episodio del nacimiento e infancia de Horus (pero no exclusivamente este, sino también otros relatos mitológicos) en los textos pertenecientes al ámbito funerario: desde las primeras manifestaciones en los muros de

⁴⁴ Durante este período los textos e ilustraciones o viñetas que conformaban el corpus fueron reelaborados y estandarizados en lo que se conoce como “recensión saíta” (Mosher 2016).

las pirámides/tumbas reales del Reino Antiguo, hasta las recién examinadas, en el *Libro de la Salida al Día* y en la estela de Amenmose.

Una mirada rápida podría llevar a pensar que de las tres pirámides en las que aparecen las primeras menciones al episodio del nacimiento del dios-rey a los más numerosos ataúdes que incluyen en detalle el episodio mitológico, y luego a los papiros elaborados para acompañar el tránsito al Más Allá de hombres y mujeres no pertenecientes al círculo de allegados del monarca pudo haber una ampliación progresiva, de menor a mayor, de “exclusivo a democrático”. Lo cierto es que una lectura más atenta al relato, sus soportes y contextos evidencia que, más que un desarrollo de tipo evolutivo, el mito recorrió un camino específico. O mejor dicho: distintos sectores sociales hicieron usos particulares, de acuerdo con las creencias y costumbres imperantes en los sucesivos momentos históricos. Más que en un recorrido lineal, el relato fue presentado con distintos énfasis durante cada uno de los períodos considerados.

Ahora bien, si la evidencia arqueológica y documental muestra, a modo de fotografías, situaciones correspondientes a distintos períodos a lo largo de la historia, el gran desafío consiste en integrar dichas imágenes en un modelo explicativo que logre dar cuenta del modo en que una situación dio paso a la siguiente. Si se nos permite la metáfora cinematográfica, un modelo teórico que logre animar los fotogramas, de modo que podamos apreciar la secuencia entre un momento/imagen y otro. En este sentido, saldada la discusión sobre la existencia/inexistencia de un proceso democratizador, aportes teóricos y metodológicos provenientes del campo de los estudios literarios, permiten considerar algunos aspectos de este problema.

En primer lugar, si bien la identificación de un texto original compuesto hace miles de años, como es el caso que nos ocupa, constituye una tarea imposible, distintos autores han postulado que los relatos pertenecientes a los corpus considerados deben haber formado parte de una tradición oral antes de su entextualización (Reintges 2010, Hays 2015).

Los estudios genealógicos de los *Textos de las Pirámides*, los *Textos de los Ataúdes* y el *Libro de la Salida al Día* han revelado características tanto de tradiciones “reproductivas” es decir, formulaciones que debieron haber sido transmitidas fielmente palabra por palabra, así como “productivas”, entendidas como composiciones originales realizadas por los escribas (Landgráfová 2015: 31-2 y 48-9, Gillen 2017). De todos modos, la dicotomía tradiciones productivas / tradiciones reproductivas no alcanza a abordar la complejidad del proceso ya que las composiciones religiosas del antiguo

Egipto se caracterizan por una doble tendencia, por un lado, hacia la reverencia y conservación de ideas y textos heredados, y, por otro, a la revisión y actualización de los contenidos (Díaz-Iglesias 2017: 205 notas 8 y 9 y 206-7).

Entre los polos “tradicición” e “innovación” las composiciones religiosas egipcias revelan procesos de elaboración sumamente dinámicos. Junto con la preservación de antiguas nociones, se advierten nuevas creencias o formas novedosas de expresar viejas tradiciones, redescubrimientos, versiones alternativas y una constante adaptación de textos, motivos e imágenes a las costumbres de la época (Der Manuelian 1994, Assmann 1995). Esto puede observarse, tanto a nivel sincrónico, por cuanto es posible apreciar versiones contemporáneas de un determinado texto; como a nivel diacrónico, al rastrear los matices introducidos o siguiendo el desarrollo de una imagen o motivo a en las diferentes composiciones a lo largo del tiempo.

La interacción entre preservación y alteración de la tradición es particularmente evidente en el hecho de que, aunque cada uno de los textos funerarios del antiguo Egipto son composiciones únicas, todos están elaborados a partir de materiales de uso más o menos común. A modo de bloques o módulos, determinados segmentos, imágenes, mitemas, pudieron ser separados de sus contextos “originales” y amalgamados en otros nuevos. Las composiciones textuales, por lo tanto, constituyen el resultado de procesos de ensamblaje de dichos bloques autónomos, aislables, transferibles y modificables (Hussein 2013: 274-7).

Por más estables que permanecieran sus formas, la modificación de las condiciones que definían el acceso al discurso en cada uno de los sucesivos momentos, necesariamente, debió haber impactado en el sentido de tales composiciones. El estatus de los textos se habría visto alterado por el hecho mismo de su distribución o reutilización. Durante el Reino Antiguo, por ejemplo, que las recitaciones de los *Textos de las Pirámides* fueran estrictamente reservadas al faraón aseguraba la efectividad de aquellos pasajes. En cambio, en los contextos en los que la difusión de estos se hizo más amplia, menos controlada, tales fórmulas, por idénticas que pudieran parecer, debieron ser interpretadas de acuerdo con la especificidad que esos nuevos contextos de enunciación planteaban (Coulon 2004).

Lo cierto es que los textos e imágenes propios de la literatura funeraria supieron ser objeto de reorganización y reinterpretación, cualidad que hace posible establecer una historia de su transmisión. En este capítulo hemos repasado justamente, el modo en que el episodio del nacimiento y ocultamiento del Horus fue incorporado en la literatura

funeraria de los distintos períodos de la larga historia egipcia. Cabría concluir que las modificaciones de tratamiento y contenido podrían considerarse huellas de las cambiantes condiciones sociopolíticas acaecidas a lo largo de varios siglos. El proceso de transmisión, edición, adaptación del episodio que tiene como protagonista al niño Horus constituye un buen ejemplo del modo en que, en torno a la figura de los dioses, se entramaron complejas concepciones simbólicas, pero también los fundamentos de prácticas sociales y políticas (Campagno 2009).⁴⁵

Ahora bien, teniendo en cuenta la popularidad que, como veremos, parece haber alcanzado la imagen del dios niño Horus durante el Período Tardío: ¿por qué motivo o en qué condiciones el episodio, históricamente integrado al conjunto de textos funerarios, habría cobrado autonomía?, ¿cómo y por qué se difundió con particular intensidad?, ¿qué nuevos sentidos le fueron asignados?, ¿cuán significativo (o indicativo de qué) habría sido el salto que parece dar el relato, del mundo de los muertos a los conjuros, estelas y estatuas del contexto mágico-medicinal, en el mundo de los vivos? Estas preguntas orientarán el desarrollo de los próximos capítulos.

⁴⁵ Teniendo en cuenta que la monarquía faraónica constituyó, al mismo tiempo, una institución política y cósmico-mítica, las dimensiones “religiosas” y “políticas” egipcias debieron ser indisociables.

Capítulo III. Condiciones de posibilidad para la reconsideración del mito de Horus Niño

Introducción

La incorporación de fragmentos mitológicos en los textos funerarios de individuos particulares puede ser entendido como un indicador de los profundos cambios en las concepciones y prácticas cultural-religiosas y sociopolíticas que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia. En el corpus funerario típico del Reino Medio, los *Textos de los Ataúdes*, fueron retomados tópicos y motivos de los *Textos de las Pirámides*, con la llamativa novedad de que divinidades fundamentales como Horus y Osiris, antaño asociados de manera exclusiva con el rey, pasaron a ser identificados con los propietarios de aquellos ataúdes, individuos no-reales.

Este rasgo se mantuvo durante el Reino Nuevo, en el *Libro de la Salida al Día*, el corpus heredero de los mencionados en el párrafo anterior. El episodio en el que el niño Horus se encuentra oculto, protegido por Isis, era evocado a modo de conjuro de protección para el propietario del texto, fuera cual fuese su posición en la jerarquía social. En efecto, tanto la garantía de protección de los dioses como la asimilación de la figura del individuo a la de estos, parecía asegurarse a todo aquel que pudiera adquirir para sí uno rollo de papiro u otros soportes inscritos con tales textos.⁴⁶

Ahora bien, en las fuentes mencionadas, el mitema de Horus Niño amenazado/protegido aparece apenas aludido o escuetamente relatado y, en todos los casos, entremezclado con otros fragmentos mitológicos, fórmulas y recitaciones. Si es posible identificar el episodio del nacimiento y ocultamiento del dios en fuentes tempranas (por ejemplo, en los *Textos de las Pirámides*) esto se debe a que fue minuciosamente inscrito en un tipo particular de soportes datados del Periodo Tardío. Sólo mediante el conocimiento del relato, cuya versión más completa y mejor conservada se encuentra en la Estela de Metternich,⁴⁷ resulta posible llenar los vacíos y deducir alusiones que los textos más tempranos presentan.

⁴⁶ El ya considerado Himno a Osiris grabado en la estela funeraria de Amenmose (Lichtheim 2006[1976]: 81-5, Serrano Delgado 1993: 233-7), constituye un claro ejemplo de este trasvase simbólico. Allí se describe el momento en que Osiris reina sobre la Tierra. Aunque se omite la descripción de la muerte del buen dios en manos de su hermano, Seth, esta situación se deduce por contexto, ya que el relato incluye fragmentos del episodio del nacimiento de Horus donde se lo reconoce y celebra como legítimo heredero, dios-rey de Egipto.

⁴⁷ Nos ocuparemos del análisis más exhaustivo de esta y otras estelas similares en el siguiente capítulo.

Llama la atención que las mencionadas fuentes del Período Tardío -denominadas estelas de Horus- contienen el relato sobre la infancia amenazada del dios-rey-niño de una forma muy distinta a la que presentan los corpus funerarios anteriormente reseñados. Encontramos (al menos) dos importantes diferencias. En primer lugar, el relato se desarrolla como una unidad de sentido. Es decir, de manera pormenorizada y autocontenida.⁴⁸ En segundo lugar, su ámbito de circulación se amplía. La evocación del motivo mítico de Horus expósito, hasta entonces constitutivo de la literatura funeraria, comienza a ser difundido en el ámbito mágico-medicinal.

Justamente este proceso de recepción es lo que nos proponemos examinar. Consideramos que determinados cambios en las concepciones simbólico-religiosas (y las prácticas asociadas a éstas) que tuvieron lugar durante el Reino Nuevo pudieron haber generado las condiciones de posibilidad para que el mito del niño Horus fuese interpretado, aprehendido, utilizado de un nuevo modo.

En efecto, las fuentes del Reino Nuevo atestiguan profundos cambios en las formas de concebir a la divinidad y la relación entre esta y el individuo. Al margen de las etapas y desarrollos específicos que podemos identificar a lo largo del período, la tendencia a la consideración de una divinidad más atenta al drama humano parece haberse mantenido (e incluso incrementado) de manera más o menos constante a partir de la tercera unificación de Egipto. Decimos “más o menos constante” porque, a pesar de las dramáticas reformas que se llevaron adelante durante el Período de Amarna (Dinastía XVIII, c.1353–1334), es posible identificar importantes continuidades incluso en dicho contexto.

En lo que sigue, analizaremos los rasgos fundamentales del proceso que, en última instancia, pudo haber habilitado la novedosa asimilación del relato que es objeto de nuestra investigación. Consideraremos, como punto de partida, la promoción de Amón, divinidad tutelar de Tebas, al estatus de dios supremo con el ascenso de la Dinastía XVIII. Como anticipamos en el párrafo anterior, lo significativo del caso es que, en las fuentes del período, el dios aparece representado con características cualitativamente nuevas, como, por ejemplo, la sensibilidad al sufrimiento humano.

⁴⁸ No todas las estelas de Horus contienen el elemento textual, pero, como veremos en el próximo capítulo, los rasgos iconográficos compartidos por todas las estelas de este conjunto parecen haber constituido los indicadores necesarios y suficientes para la comprensión de nuestro relato.

Repasaremos los principales rasgos del reinado de Ajenatón, cuando las formas reconocibles de los dioses tradicionales intentaron ser reemplazadas por la forma abstracta de Atón y la comunicación con el dios pretendió ser monopolizada por el rey.

El debate en torno a las implicancias cultural-religiosas que la reforma ajenatónica habría generado constituye un eslabón fundamental en nuestra argumentación. Justamente, del período posterior a Amarna proceden las fuentes que exhiben más clara y explícitamente las nuevas interacciones entre humanos y divinidades y que los egiptólogos pioneros conceptualizaron como manifestaciones de una incipiente “piedad personal”.

El concepto de piedad personal remite a un tipo de interacción entre los individuos y la divinidad que se deja entrever en los textos del período. Sin embargo, lejos de resultar inequívoco, este ha sido objeto de intenso debate. Consideraremos tres líneas de discusión. En primer lugar, el intento de definición de la actitud religiosa caracterizada por la devoción a una o más deidades y el deseo de contacto directo con ellas que es posible identificar en las fuentes. En segundo lugar, las posiciones que caracterizaron a este fenómeno como una nueva forma de religión *versus* aquellas que argumentaron que se trataba de nueva forma de exhibición de las prácticas religiosas. En tercer lugar, la pregunta sobre si tales prácticas habían sido promovidas mediante los dispositivos estatales, o bien se habían desarrollado desde la base social.

La consideración del debate dará paso al análisis de un tipo de fuente que surge hacia el final del Reino Nuevo y que no sólo sirve como ejemplo de este nuevo tipo de interacción entre individuo y divinidad, sino que constituye el precedente directo de las estelas de Horus, soportes que contienen el relato que es objeto de nuestra investigación. Nos referimos a la puesta en circulación de las llamadas estelas de Shed, un dios extranjero adaptado al panteón egipcio y asimilado a Horus en su forma infantil. De este modo, quedarían sentadas las bases que propiciarían una particular interpretación de la imagen del dios-niño y el relato de su nacimiento y primeros momentos de vida que alcanzaría una significativa popularidad durante los períodos posteriores.

Experiencia política, experiencia religiosa

La tercera unificación de Egipto se produjo tras la derrota de los hicsos a manos de los tebanos. La actividad militar que produjo la expulsión de los reyes extranjeros no se limitó a defender las fronteras tradicionales, sino que, tras su desplazamiento hasta la región sirio-palestina, el Estado egipcio incorporó vastos territorios a su esfera de control directo,

que anteriormente se situaban más allá de sus propios límites. Las implicancias del ascenso de la casa real tebana no sólo se sintieron en el ámbito político, administrativo y militar, sino que de algún modo dieron forma o encauzaron tendencias propias del ámbito religioso (Haring 2013).

Los éxitos militares fueron atribuidos al favor de Amón. Encumbrado como divinidad tutelar de Tebas y adorado en los numerosos templos que se erigieron en su honor, la reconsideración que los reyes de la Dinastía XVIII hicieron del dios debió haber constituido mucho más que un cambio de orden cuantitativo. En las fuentes del período, su figura y funciones son descritas de un modo que se distingue sustancialmente del modo en que había sido concebido y representado hasta aquel entonces (Baines 1991b: 186-8, Tobin 2001a: 82-3).

En efecto, el nombre de Amón, cuyo significado es “el oculto” o “invisible” (Hart 2005: 14), se encontraba desde el Reino Antiguo inscrito entre los de las deidades protectoras del rey.⁴⁹ Junto con su consorte, Amunet, era considerado parte del grupo de deidades primigenias conocidas como la Ogdóada Hermopolitana. Durante el Reino Medio, fue adorado como dios principal del área tebana, junto con una nueva consorte, Mut, y un hijo, Jonsu (Watterson 1984: 138 y ss., Pinch 2002: 100, Warburton 2012: 195-6). Sin embargo, tal como señaló Siegfried Morenz (2004[1973]: 104), el dios experimentó “la carrera divina más brillante en toda la Antigüedad” ya que, desde los inicios del Reino Nuevo, su estatus sería promovido al de dios supremo, entronizándose por encima todos los demás dioses del panteón.⁵⁰

Una de las principales novedades respecto de la forma de representar a Amón constituyó su asociación con la divinidad solar, Ra (David 2002: 227, Wilkinson 2003: 39, 92-7, Hart 2005: 13-22). En el “nuevo” dios, Amón-Ra, parecían combinarse el aspecto invisible y oculto del primero con la luminosa presencia del segundo.⁵¹ Se

⁴⁹ Por ejemplo, en los *Textos de las pirámides*, ver Allen 2005a: 55 y 184.

⁵⁰ Las fuentes fundamentales para el análisis de tal reconsideración teológica son los himnos que se difundieron con gran profusión desde los inicios del Reino Nuevo (Assmann 2012). Estos podían incluir loas, súplicas y agradecimientos, así como epítetos que describían al dios y su poder (Stewart 1966, Foster 1995: 1-3). Entre los principales exponentes encontramos el *Gran himno* del Papiro Boulaq 17 y los dos himnos al dios Sol inscritos en la estela de los hermanos Suti y Hor.

⁵¹ Los textos ensalzan tanto su lejanía como su presencia inmanente, del mismo modo en que la luz brilla incorpórea y de la cual toda la creación depende (Hornung 1999: 19-20). En el primero de los dos himnos al dios Sol, grabados en la estela de los hermanos Suti y Hor, se lee:

*Hecho a sí mismo, moldeaste tu cuerpo,
Creador increado.*

generaba así un modelo unificado y totalizador de la noción de divinidad (Foster 1995: 55, Vernus et al. 2003: 22) en la que el dios no era representado como parte de la creación, sino apartado, en una forma completamente distinta, independiente de la tradicional imaginería mitológica (Tobin 2001a: 84 y 2001b).⁵²

Jan Assmann definió la inusitada descripción de la naturaleza divina como una “nueva teología solar”. Sus principios básicos pueden entenderse como explicaciones teológicas sobre fenómenos cósmicos, específicamente los concernientes al astro solar: su luz y su movimiento. En palabras del autor: “una explicación y representación del curso del sol en las categorías no constelativas de la teología explícita” (Assmann 2001: 201).⁵³

Algunos autores han descrito la nueva concepción como una forma de monoteísmo, por cuanto el resto de los dioses habrían sido considerados manifestaciones o expresiones del poder del único, Amón-Ra (Van Dijk 2000: 266, Wilkinson 2003: 38 y

*Uno, único, que atraviesa la eternidad.
El remoto, con millones bajo su cuidado;
Tu esplendor es como el esplendor del cielo,
Tu color más brillante que sus matices.
Cuando cruzas el cielo todas las caras te ven,
Cuando te pones estás oculto a su vista;
Diariamente te entregas al alba (Lichtheim 2006[1976]: 87).*

⁵² A diferencia de las tradicionales constelaciones o “familias de dioses” en las que los dioses habían sido representados hasta entonces, en el *Gran Himno a Amón-Ra*, por ejemplo, es posible advertir la descripción de un dios creador de cualidades únicas, apartado y solo:

*(XV) Tú eres El Único, el que dio origen a todo lo que existe,
Él Uno y Único, creador de lo que existe,
De cuyos dos ojos brotó la Humanidad
Y de cuya boca vinieron a la existencia los dioses.
El que creó la hierba que da vida al ganado
Y las plantas para los hombres,
Quien creó aquello de lo que vive el pez en el río
Y los pájaros que moran en el cielo,
Quien proporciona el aliento a lo que hay en el huevo
Y da la vida a la descendencia de la serpiente.
Quien crea aquello de lo que viven los insectos
E igualmente los gusanos y aves,
El que provee de todo lo necesario a los ratones en sus guaridas
Y nutre a las aves en todos los árboles (López 2003).*

⁵³ Debido al espacio preponderante que han ocupado las cuestiones religiosas en la literatura de la época, Assmann (2001: 191-2) postuló que el Reino Nuevo constituyó “la edad de oro de la teología explícita”, es decir, el desarrollo de discursos relacionados con la naturaleza de lo divino desplegados en una variedad de géneros textuales e independiente de cualquier acción de culto. Según el autor, las profundas transformaciones en los ámbitos sociopolítico, económico, diplomático debieron haber generado la presión que habría conducido este tipo de reflexión, a la búsqueda de un nuevo concepto de lo divino.

92-4).⁵⁴ Sin embargo, la noción de “unidad” más que la de monoteísmo, parece hacer referencia a una condición cualitativamente única e independiente.⁵⁵ La “nueva teología solar” no excluía a los otros dioses y diosas, sino que su existencia debió haber sido compatible con la del ser supremo en su diversidad de nombres (Assmann 2001: 208, Vernus et al. 2003: 22).⁵⁶

Otro aspecto novedoso que presentan las fuentes del período es la adjudicación de cualidades muy particulares como la de “escuchar las oraciones” que se imputan al dios. En su invisible pero omnisciente presencia, Amón parece conocer el interior de las personas y estar pendiente de sus necesidades y sentimientos. Se creía que, a través de sueños u oráculos, podía comunicar su voluntad a los seres humanos (Pinch 2002: 100). Es interesante notar que el dios no sólo era presentado como favorecedor de reyes y encumbrados funcionarios, sino que, en las oraciones, era descrito como benefactor de los menos privilegiados (Pinch 2004b: 100-1).⁵⁷

⁵⁴ En el *Gran Himno* encontramos una manifestación de esta aparente contradicción que implica la conjunción de unicidad y multiplicidad.

*El Único Rey, Único entre los dioses,
con múltiples nombres, cuyo número es desconocido* (López 2003).

Se creía que el dios Amón (“*Rico en nombres*”) se había manifestado a sí mismo en numerosas formas. Por ejemplo, en los dos himnos que se encuentran grabados en la estela de los hermanos Suti y Hor estos personajes se dirigen al dios de distintas maneras. En el primer himno, se le llama Amón, Horajti, Ra y Jepri; en el segundo himno es Atón, Jepri y Horus (Lichtheim 2006[1976]: 86).

⁵⁵ Las nociones coexistentes de un dios y muchos dioses no debieron haber sido mutuamente excluyentes. El reconocimiento de la unidad de lo divino no debía contradecir la identificación de “Dios”, con uno o más dioses en particular (Allen 1999: 44-54, 59). Erik Hornung (1999[1971]: 117-8) destacó que las manifestaciones del dios eran limitadas, por ejemplo, la luna o los cursos de agua no se contaban entre ellas. Esto indicaría que el “uno y múltiple” habría coexistido en el panteón con múltiples divinidades. En este sentido, el término “sumodeísmo” fue propuesto para describir la situación que las fuentes del período presentan. Refiere a un dios que encabeza un panteón, cuya multitud de deidades existen gracias a aquel que todo lo creó, todo lo sostiene y se transforma en muchos (Wente 2002: 225-30).

⁵⁶ Existe evidencia de adoración a divinidades particularmente populares durante el Reino Nuevo. Entre ellas, Bes, el protector del nacimiento y los primeros momentos de vida del ser humano. Su imagen ha sido identificada en numerosos amuletos y objetos de la vida cotidiana y, en períodos posteriores, fue integrada en las estelas de Horus, como veremos en el capítulo siguiente (Malaise 2002: 28-9). Reconocidos como “deidades menores” (Silverman 2003: 101) o “demonios” (Meeks 2001: 375), estos seres no se encontraban asociados con templos o sacerdotes, sino que creía que desplegaban su poder en una esfera específica y respondían de manera directa a los requerimientos humanos.

⁵⁷ En el *Gran Himno a Amón-Ra* se declama que la benevolencia y justicia del dios es dirigida a unos y a otros:

*(XI) El que escucha las súplicas de los acusados
De corazón bondadoso cuando alguien le llama,
Quién rescata al temeroso del opresor,
Y juzga entre el desdichado y el poderoso* (López 2003).

El individuo podía invocarlo y pedirle ayuda. A cambio, según lo que las oraciones inscritas en fuentes como ofrendas votivas, óstracas, estelas y grafitis indican, la devoción y la obediencia constituían la condición indispensable para obtener su respuesta satisfactoria (Bickel 2003: 26-8). Las fuentes enfatizan la forma correcta de interactuar con los dioses, así como los modos de llevar adelante distintos actos rituales y solicitar su intervención en los problemas de la vida cotidiana (Luiselli 2007).

Bajo estas características, hacia mediados del siglo XIV, Amón era considerado el dios más relevante del panteón egipcio. Sin embargo, el estado de cosas se vería dramáticamente alterado unos años después de que Amenofis IV (1353-1336) ascendiera al trono, momento en el que Egipto experimentaría lo que Erik Hornung (1999[1971]: 224) denominó una “revolución desde arriba”: un profundo cambio de concepciones y prácticas, de acuerdo con una rigurosa planificación, impulsada por y centrada en la figura del rey.

El pilar de tal reforma consistió en el intento de imposición de Atón como divinidad suprema. Los nombres de los dioses (especialmente el de Amón) fueron arrancados de las paredes de los templos, obeliscos y monumentos funerarios.⁵⁸ Sus formas reconocibles (por ejemplo, la agrupación en familias y los rasgos que hacían referencia a su vinculación con la humanidad, como extremidades y órganos sensoriales) fueron borradas (Teeter 2011: 186-7). El propio rey cambió su nombre, Amenofis (“Amón está satisfecho”), por Ajenatón (“útil para Atón”) y el emplazamiento del centro político-religioso fue reubicado: de Tebas a la flamante Ajetatón (“Horizonte de Atón”) en el Egipto Medio (Hornung 1999b: 63, Kemp 2012b).

Más que el simple intercambio de una divinidad suprema por otra, esta reforma suponía una reconsideración de la naturaleza del mundo, del ámbito divino y de la relación entre estos dos ámbitos.⁵⁹ La dificultad para identificar el núcleo esencial de dicha transformación radica en que esta se habría nutrido de formas tradicionales por

⁵⁸ En la tumba de Djehuty, el nombre de Amón-Ra y los epítetos que lo describían fueron cuidadosamente removidos o violentamente cincelados dependiendo el sector del monumento en el cual se encontraran (Galán 2015: 188).

⁵⁹ La nueva doctrina es enunciada explícitamente en el *Gran Himno a Atón* (sobre el *Pequeño Himno* y el *Gran Himno a Atón* ver David 2002: 270-74, traducciones al inglés en Lichtheim 2006[1976]: 90 y 96 respectivamente).

*Ninguno de aquellos a los que engendras te ve, resides en mi corazón.
No existe otro que te conozca, a excepción de tu hijo Ajenatón.
Tú le haces conocedor de tus proyectos, de tu poderío* (Jacq 1999).

cuanto Atón era un dios venerado desde tiempos remotos. Los motivos principales del arte y la literatura tampoco eran nuevos, e incluso el cambio de emplazamiento de la capital contaba con precedentes. Lo que Hornung (1999[1971]: 224) señaló como revolucionario fue la resignificación de todos esos elementos a la luz de una nueva ideología.⁶⁰

Los preceptos de su doctrina no se establecían de manera clara como un conjunto de mandamientos o leyes, sino que las recibía Ajenatón, en forma de revelaciones divinas. Asimismo, el dios no respondía a los reclamos humanos, sino por medio de la figura del monarca (Teeter 2011: 182-90).⁶¹

Cabe destacar que, a pesar de que los textos oficiales describieran al rey como único mediador entre comunidad humana y divinidad, los cultos a los dioses tradicionales no se interrumpieron. Susanne Bickel (2003: 45) señaló que el contacto entre individuos de diferentes estatus sociales y dioses (distintos de Atón) habría continuado. La evidencia preservada indica que la veneración a dioses como Osiris se mantuvo, incluso en Amarna, bastión de la religión atoniana. De modo que la pretensión de exclusividad del culto a Atón debe ser colegida a partir de las fuentes que atestiguan la interacción con otras divinidades, especialmente los destinados a proteger situaciones de la vida cotidiana como enfermedad, embarazo o parto.⁶²

⁶⁰ La mayoría de los fundamentos de la religión de Amarna ya estaban presentes antes de que Ajenatón implementara sus particulares reflexiones sobre lo divino. En el *Pequeño Himno a Atón*, por ejemplo, se pueden observar correspondencias con la descripción que hasta entonces se había hecho de Amón-Ra:

Dios venerable que se ha formado a sí mismo, que crea cada tierra y lo que en ella se encuentra (Jacq 1999).

El aporte original parece haber sido la intolerancia a la adoración de otras divinidades. Según Assmann (1995: 201), después de Amarna la teología solar fue retomada en el mismo punto del desarrollo en el que había sido interrumpida, aunque, como veremos a continuación, con nuevos elementos vinculados al trauma que la reforma ajenatónica debió haber ocasionado.

⁶¹ El monarca y su esposa eran representados como los principales beneficiarios de la obra del dios. En el *Gran Himno a Atón*, por ejemplo, se enuncia:

*Cuando sales haces crecer todas las cosas para el Rey,
el movimiento se apodera de todas las piernas,
pones en orden el universo,
lo haces surgir para tu hijo, nacido de tu Ser* (Jacq 1999).

⁶² Además del culto estatal a Atón, existe evidencia de la adoración de otras deidades. Los testimonios de esta práctica consisten en pequeños monumentos y una gran cantidad de amuletos y estelas, con representaciones de deidades tradicionales. El carácter privado de este tipo de monumentos se deduce, principalmente, de los contextos domésticos donde fueron hallados y la calidad de la hechura. La evidencia apunta a la coexistencia de diferentes niveles dentro de la religión: una religión estatal, impulsada por el monarca, en paralelo a una popular, aparentemente muy arraigada en la población (Brandl 2001: 102-3). La religión ajenatónica probablemente sólo alcanzó a reemplazar a la religión oficial del Estado y a la de

En efecto, numerosos objetos votivos, estelas y pinturas que representan o mencionan a deidades como Bes y Taweret (Houser-Wegner 2002: 352-3), ushabtis y textos tradicionales que invocan a Osiris y a otras deidades protectoras, como Isis y al propio Amón (Van Dijk 2000: 278-9) atestiguan que dentro del contexto de la religión de Amarna, la fe de los habitantes parece haberse aferrado a las concepciones y prácticas del desarrollo religioso que la sociedad egipcia había experimentado hasta aquel entonces.⁶³ Entre estas fuentes, destaca un grupo de estelas donde aparece representado el dios Shed, “Salvador”, a las cuales le dedicaremos un apartado más adelante (Bickel 2003: 31).

Tras la muerte de Ajenatón, los cultos tradicionales fueron restaurados, sin embargo, la experiencia no podía ser deshecha. En este sentido, más que un retorno al *statu quo*, el restablecimiento del culto a los dioses y a las prácticas religiosas previas a Amarna implicó el desarrollo de un proceso particular (Van Dijk 2000: 279).

Cabría pensar que la clausura de una política que había intentado reforzar el control del universo religioso por parte del Estado⁶⁴ debió haber conducido no sólo a la pérdida de dicho monopolio, sino también a la proliferación de formas nuevas de religiosidad (Assmann 1984) o, bien, a nuevas formas de exhibición de ciertos aspectos de la religión que hasta el momento no habían sido tan explícitamente representadas (Baines y Froot 2008).

En este sentido, la autoproclamación del rey como intermediario del dios sobre la tierra quedaba sin efecto y, en su lugar, la descripción sobre la esmerada atención que los dioses dedicaban a los humanos aparecía como un tópico central en las fuentes del

la élite, en tanto que la mayor parte del pueblo debió haber continuado adorando a sus dioses tradicionales (Luft 2001: 142).

⁶³ Ajenatón desarrolló su doctrina a partir de la reconfiguración de elementos del marco de referencias en el que él mismo se encontraba inmerso (Johnson 1999). De modo que la devoción y cercanía a los dioses características de la experiencia religiosa del período debieron haber estado, necesariamente, contenidas entre los fundamentos de su propia reforma. En este sentido, durante el período Amarna, el tipo de relación directa entre individuo y divinidad que se aprecia con claridad desde los inicios de la Dinastía XVIII, más que interrumpirse, parece reforzarse. No solamente a través de la adoración de divinidades tradicionales en la intimidad del ámbito doméstico sino, incluso, en el marco de la religión de Amarna, donde el individuo debía dirigirse al propio monarca en busca de su favor. En este sentido, la experiencia de Amarna puede ser considerada más una continuidad que una ruptura respecto de los desarrollos religiosos previos. Asimismo, la tendencia hacia formas de religión personales, como veremos, continuaría aún después de la muerte de Ajenatón (Baines 1991: 191, Bickel 2003: 45).

⁶⁴ La restauración no intentó suprimir el discurso que presentaba a la monarquía como una institución inextricablemente emparentada con los dioses. Los egipcios nunca trazaron una línea clara entre los ámbitos religioso y político. La realeza faraónica no dejó de remitir al circuito solar como reflejo de su dominio, no abandonó su forma de presentación emparentada a la esfera divina, ni su forma de actuar en la tierra en calidad de representante del dios creador (Assmann 2005b).

período.⁶⁵ Un profundo compromiso parecía forjarse entre la humanidad y los dioses que escuchaban oraciones y se revelaban ante los individuos a través de sus múltiples manifestaciones (Van Dijk 2000: 303-4, Teeter 2011: 78-90, 102-4).⁶⁶

Dioses atentos

Tras el Período Amarna, el culto a Amón parece haberse intensificado. En la teología oficial, que era una continuación de la “nueva teología solar”, se reforzaba la idea del dios universal que trascendía al mundo y a las demás deidades, mientras que esas distintas deidades podían constituir, simultáneamente, aspectos del Uno (Assmann 2001: 219-29, 237-43). En otras palabras, se consideraba que el gran dios se convertía “en millones”, pero sin anular a los demás dioses (Hornung (1999[1971]): 124-5).⁶⁷

⁶⁵ Los egipcios ahora expresaban su devoción a través de una nueva variedad de actividades en los templos (Baines 1991: 180-184.). Los particulares podían colocar ofrendas votivas en las áreas exteriores y tenían acceso a determinados espacios en el interior. En particular, se consideraba que la presencia de imágenes y tallas de orejas y ojos constituía un poderoso recurso simbólico que aseguraba que las peticiones serían atendidas por las divinidades a las que estuvieran dirigidas (Holzl 2001: 319-24, Wilkinson 2003: 46-7, Luiselli 2013: 24-5).

⁶⁶ Las oraciones empleadas como textos escolares, para ejercitación de los escribas, constituyen una buena fuente para el análisis de este fenómeno. Por su condición modélica e impersonal, estos textos permiten dimensionar la centralidad que la encomendación a los dioses parece haber adquirido en el pensamiento religioso de la época. El siguiente ejemplo ilustra de manera elocuente la centralidad que la sociedad concedía a la acción divina:

*Plegaria a Amón:
Piloto que conoce las aguas,
Timonel de los débiles,
Que da pan al que no tiene,
Que sustenta al sirviente de su casa.
No tomo a un noble como protector,
No me asocio con un hombre rico,
No pongo mi parte al cuidado de otro,
Mi riqueza está en la casa de mi señor.
Mi señor es mi protector,
Conozco su poder, a saber:
Un benefactor de brazo fuerte,
Nadie más que él es fuerte.
Amón que conoce la compasión,
Que escucha al que le llama,
Amón-Ra, el Rey de los Dioses,
El Toro grande de fuerza, que ama la fuerza (Lichtheim, 2006[1976]: 112).*

⁶⁷ En Deir el-Medina, numerosos santuarios locales atestiguan la pervivencia de los cultos dedicados a Hathor, Ptah, Thoth y otros (Lesko 1994: 90, Haring 2001: 368). En paralelo al culto oficial, en los domicilios se veneraban deidades estatales como la diosa Hathor junto con divinidades domésticas, como, por ejemplo, Bes Taweret, Shed (Sadek 1987: 294). Si bien Deir el-Medina constituye el sitio por excelencia para el estudio de este tipo de prácticas, existe evidencia de prácticas religiosas particulares/domésticas en otras ciudades (Becker 2007).

Se advierten, asimismo, ciertas especificidades. Se creía que el dios no había limitado su función a la creación de la existencia, sino que también intervenía en el mantenimiento de su obra (Bickel 1994). Este cambio fue conceptualizado por Pascal Vernus (1995) como una “mutación ideológica”. Habría implicado la reevaluación de las relaciones entre la divinidad -especialmente el dios creador- y la sociedad humana. El demiurgo, una vez concluida su obra, no se había retirado del mundo dejando a la humanidad librada a su suerte, sino que, en vinculación directa con cada uno de los individuos, se mantenía como partícipe activo sobre esa realidad.⁶⁸

La idea de una deidad omnisciente, atenta a las necesidades humanas, se puede apreciar en las numerosas inscripciones provenientes de Deir el-Medina. Sin embargo, la presencia de este tópico en textos de orígenes diferentes a los religiosos (como instrucciones, literatura sapiencial y textos morales) nos da la pauta del calado que dicha noción habría tenido en las concepciones de la época (Ockinga 2002, Wilkinson 2003, 50-1).⁶⁹

En cuanto a lo que la responsabilidad humana concierne, es interesante notar los nuevos valores respecto al ideal de hombre que los textos de la época reflejan. Por aquel entonces, una celebración a la humildad ante los dioses y la amabilidad para con los congéneres parece imponerse. La ponderación al esfuerzo y a la atención por no incurrir

⁶⁸ La estela que Pataweret le dedica al dios Wepwawet en Asiot proporciona valiosa información sobre este aspecto de la religión. Dividido en tres registros, el inferior representa la experiencia de Pataweret cuando el propio Wepwawet (denominado “El Salvador”) evita que el hombre sea apresado por un cocodrilo. Los otros dos registros exhiben su devoción y agradecimiento al dios. El texto inscrito en la estela presenta varios errores y lagunas por lo que parte de su contenido se mantiene ilegible. No obstante, en conjunto, la representación ofrece una de las expresiones más claras de la interacción directa y personal con el dios, por cuanto este último se ocupa personalmente de socorrer a su devoto (Brunner 1958: 6-12).

⁶⁹ En el texto *Instrucciones de Amenemope*, el escriba exhorta a su hijo a que obre correctamente. En el capítulo transcrito a continuación se puede apreciar el modo en que la idea de un dios atento a la conducta de los individuos -que juzga y que castiga o premia (según sea el caso)- fue interiorizada por la sociedad egipcia y plasmada en distintos tipos de registros, más allá del ámbito propiamente religioso.

Capítulo 15

Haz el bien y prosperarás,

No cargues tu pluma para lastimar a un hombre.

El dedo del escriba es el pico del Ibis,

Cúidate de desestimarlo.

El babuino habita en la Casa de Khmun,

Su mirada engloba las Dos Tierras;

Cuando ve a alguien que engaña con el dedo,

le quita el sustento a través de la inundación.

El escriba que engaña con el dedo,

Su hijo no será inscrito.

Si pasas tu vida con estas (palabras) en tu corazón,

Tus hijos las cumplirán (Lichtheim, 2006[1976]: 156).

en conductas inapropiadas se convierte en uno de los tópicos esenciales (Lichtheim 2006[1976]: 146, Zivie-Coche 2005: 107 y ss.). A diferencia del tono mediante el cual se había representado el sentimiento religioso tradicional egipcio, en la colección de himnos y oraciones datados de la Dinastía XIX, lejos de vanagloriar su perfección, el individuo se humilla ante la divinidad.⁷⁰

En efecto, a diferencia de las grandilocuentes descripciones de sí mismo contenidas en las autobiografías, la autoidentificación con tal o cual dios o la enumeración de una conducta intachable en la “confesión negativa”, capítulo fundamental del *Libro de la Salida al Día*, los nuevos textos se destacan por no exhibir ningún rastro de jactancia. En estos llamamientos humildes y dolorosos, el hombre desespera de sí mismo: proclama la imperfección inherente a su condición humana, confiesa sus muchos pecados, implora a los dioses, pero no como justo merecedor de recompensa, sino más bien como indigno mendicante de misericordia divina (Gunn 1916).

⁷⁰ En la aldea de trabajadores Deir el-Medina han sido encontradas numerosas estelas votivas que destacan por el tipo particular de textos que contienen. Los llamados “salmos penitenciales”, escritos por particulares alfabetizados, remiten a ideas como la transgresión, castigo y el perdón (Lichtheim 2006[1976]: 104). En este tipo de textos es posible advertir la atribución de la causa de las afecciones a las infracciones que el mismo individuo cometió. En el *Himno a Ptah*, en la estela votiva de Neferabu se lee:

*Alabanzas a Ptah, Señor de Maat,
Rey de las Dos Tierras,
Bello de rostro en su gran asiento,
El Dios Único entre la Enéada,
Amado como Rey de las Dos Tierras,
Que él dé vida, prosperidad, salud,
Vigilancia, favores y cariño,
Y que mis ojos puedan ver a Amón todos los días,
Como se hace con el justo,
¡Quién ha puesto a Amón en su corazón!
Así dice el siervo en el Lugar de la Verdad, Neferabu, justificado. (...)*

*Soy un hombre que juró en falso en nombre de Ptah, Señor de Maat,
Y me hizo ver tinieblas de día.
Proclamaré su poder a los necios y a los sabios,
A los pequeños y grandes:
¡Cuidado con Ptah, Señor de Maat!
¡Contemplad, él no pasa por alto la acción de nadie!
Absténganse de pronunciar el nombre de Ptah falsamente,
¡Oh, el que habla falsamente, oh aquí cae!*

*Me hizo ser como el perro de la calle,
yo estando en su mano;
Hizo que los hombres y los dioses me observaran,
siendo yo como un hombre que ha pecado contra su Señor.
Justo fue Ptah, Señor de Maat, hacia mí,
¡Cuando me enseñó una lección!
¡Ten piedad de mí, mírame con misericordia! (Lichtheim, 2006[1976]: 109-10).*

En este particular contexto, sólo la benevolencia del buen y omnisciente dios podía salvar al humano. Y vale la pena destacar que, incólume a las exigencias que las normas de la reciprocidad establecen, frente a la indignidad del hombre, “*el Señor está dispuesto a perdonar. El Señor de Tebas no pasa un día entero en ira*”.⁷¹ En palabras de Erik Hornung, la inusitada interacción entre individuo y divinidad es posible debido a que este momento de historia religiosa de Egipto:

(...) trae consigo una calidad de hijo de Dios e imágenes de Dios de los seres humanos y con ello también de “amor” entre Dios y el ser humano. En época más antigua probablemente hubiera sido considerado como impropio resaltar el “amor” de un súbdito al rey o a una divinidad; la compostura correcta era la de tímido respeto, asombro devoto y alegría exultante por la revelación directa de un superior (Hornung 1999[1971]: 188).

La cantidad de fuentes que dan testimonio de una vinculación directa entre humanos y divinidades ha valido al Período Ramésida la denominación de “era de la piedad personal” (Erman 1911, Breasted 1912: 349). En un sentido amplio, dicho concepto podría ser entendido como la creencia en un mundo trascendente y la interacción con este no mediada por la acción sacerdotal (Quirke 1992: 135-8). Sin embargo, a fin de evitar las implicaciones cristianas que el término “piedad” entraña (Luiselli 2008: 2), la experiencia religiosa individual ha sido conceptualizada por distintos autores como “cercanía a lo divino” (Assmann 1984: 16), “religión doméstica” (Stevens 2009), “religión popular” (sinónimo de “religión privada”) (Baines y Waraska 2017), entre otras.

Aunque en la actualidad no existe acuerdo sobre el uso de un término específico para describir la actitud religiosa caracterizada por la devoción y lealtad a una o más deidades y el deseo de contacto directo con ellas (Luiselli 2013, 2014), sí podríamos establecer una indicación preliminar sobre la doble acepción del término “personal”: por un lado, el concepto remite tanto a la idea de “individual”, atestiguado, por ejemplo, en el uso del posesivo u otros tipos de muestras de atención recíproca; y por otro, a lo “directo” que implica la prescindencia de intermediarios en este tipo particular de vinculación con la(s) divinidad(es) (Morgan 2006: 339-40).

⁷¹ Fragmento del *Himno a Amón-Ra*, inscrito en la estela votiva de Nebre (Lichtheim 2006[1976]: 109-10). Sobre la idea del perdón, ver Vernus 2003.

Piedad personal

Autores como Hellmut Brunner (1982) y Jan Assmann (1984; 2004) han considerado esta forma de piedad como consecuencia y reacción al período de Amarna, cuando la relación con la divinidad no estaba permitida excepto a través de la intercesión del monarca. Según los autores, el intento de monopolización del contacto con el mundo divino por parte de Ajenatón debió haber constituido el punto de quiebre para la búsqueda de un vínculo directo con los dioses (Brunner 1982).⁷²

Siguiendo este enfoque, los tópicos recurrentes sobre la mutabilidad del mundo y la inestabilidad de las relaciones presentes en las fuentes reflejarían la percepción generalizada de un futuro incierto. En aquel contexto, nada parecía resultar tan anhelado como la garantía de seguridad que el dios trascendente y universal parecía prometer (Assmann 2001: 242).

Respecto del doble significado del término “personal”, la argumentación de Assmann parece enfatizar el aspecto “directo”, es decir, la relación inmediata entre divinidad e individuo, al margen de las instituciones oficiales de culto. Según el autor, expresiones “*poner el dios N en el corazón*” y “*caminar (o actuar) sobre el agua del dios N*”, constituyen la marca de aparición de una corriente religiosa que implicó la “relocalización” de un complejo de valores y conceptos pertenecientes al ámbito sociopolítico en el ámbito religioso. En este particular contexto, las nociones y la retórica del “lealismo” habrían sido transferidos de la esfera política a la esfera divina, por cuanto el individuo ya no pretendía acudir a la benevolencia del rey o de los patronos, sino al magnánimo poder de una divinidad.

Por su parte, John Baines y Elizabeth Froid (2008) han hecho hincapié en el aspecto “individual/propio” del concepto. Los autores postularon que el rasgo fundamental de la piedad personal consistiría en la elección y el involucramiento activo entre la deidad y el individuo. En otras palabras, circunscribieron la definición del concepto al relacionarlo con la idea de “elección”: el individuo presenta a “su” dios como

⁷² Sobre la virtual ausencia de expresiones que refieren explícitamente al contacto directo entre humanos y dioses durante períodos más tempranos (exceptuando las manifestaciones propias del culto funerario) Baines y Froid (2008) postularon que la representación de los sentimientos personales de vinculación y reciprocidad entre la deidad y el devoto debió haber estado severamente limitada por las normas del decoro. A partir del Reino Nuevo, tales convenciones fueron abandonadas y reemplazadas por nuevas pautas de exhibición.

En esta misma línea, otros autores postularon que la piedad personal debió constituir la continuación de un fenómeno cultural más antiguo, una tradición de larga data de pedir y rezar a una deidad en nombre de uno mismo o de un miembro de la familia (Kemp 1995, Kessler 1998, Luiselli 2007).

la deidad que lo ha elegido y se ha vinculado de manera activa con él. Distinguiendo así la petición corriente de las relaciones *continuas* que el individuo debía mantener con su deidad elegida.

Desde esta perspectiva, la piedad personal implicaría la acción de una deidad sobre el fiel que, a su vez, debía responder con la acción apropiada. Ejemplo de ello son los textos que presentan la represalia del dios por una falta o transgresión cometida por el devoto.⁷³ En este tipo de expresiones, la intervención punitiva habría sido considerada una inequívoca señal de selección por parte de la divinidad. En otras palabras, parecía significar que el dios se preocupaba tanto por su fiel que se dedicaba personalmente a castigarlo.⁷⁴

El significativo desbalance entre la información disponible para el estudio de la organización del sacerdocio del templo y el de las creencias y prácticas de los grupos subordinados abrió otra línea de debate. Esta consistió en definir si las ideas/sentimientos de cercanía a un dios habrían constituido una dimensión íntima, diferente a la religión estatal (cultos sacerdotales centrados en el templo) (Brunner 1977a, Assmann 1984), o, por el contrario, habría sido un fenómeno asociado sólo con los templos y, por tanto, impuesto por el Estado (Kemp 1995).

A partir del relevamiento de la evidencia proveniente de Deir el-Medina distintos autores han ensayado aproximaciones a las prácticas religiosas cotidianas, del ámbito privado/doméstico, de los funcionarios, artesanos y escribas que no pertenecían a los escalafones más altos de la jerarquía social. Battiscombe Gunn (1916) postuló que los habitantes de aquella ciudad produjeron la cantidad de artefactos y textos que dan cuenta de prácticas religiosas debido, justamente, a que la especificidad de su tarea habilitaba el acceso a recursos tanto materiales como simbólicos. Según el autor, los trabajadores habrían sido capaces de elaborar por sí mismos un tipo objetos a los que no podrían haber accedido si no hubiese sido por la exigencia que imponía la particular tarea que desempeñaban.

⁷³ Ver *Himno a Ptah*, en la estela de Neferabu, nota nro. 72.

⁷⁴ Baines y Waraksa (2017) introdujeron el concepto de “religión popular/religión privada” entendido como las creencias y costumbres tradicionales y cambiantes vinculadas con un mundo más allá de lo puramente pragmático. En este sentido, la religión popular incluiría una variedad de prácticas y creencias, entre las cuales la piedad personal constituiría una de las formas específicas. Las acciones religiosas que no poseyeran estas características de elección e interacción, según los autores, no deberían ser consideradas como piedad personal.

Siguiendo a Gunn, los sentimientos religiosos expresados en la colección de inscripciones funerarias, himnos y plegarias atestiguarían el desarrollo religioso del período que debió haber sido especialmente atractivo para los grupos subordinados. En este sentido, las nuevas ideas de un dios compasivo habrían sido vistas por este grupo como un recurso eficaz para paliar las penurias de su difícil existencia (Gunn 1916: 93).

En contraposición a la idea de una “religión de pobres” y enfatizando el carácter elitista de la literatura egipcia, John Baines (1987) argumentó que las restricciones impuestas por el decoro condicionaban la representación de las prácticas religiosas, por lo que la piedad personal, más que un fenómeno colectivo, debió quedar restringido a los selectos grupos de elite. El autor señaló que si bien los cambios en las concepciones simbólico-religiosas debieron haber alcanzado a sectores más amplios que los reducidos grupos que produjeron la evidencia, sería un error suponer que estos cambios pudieran haber sido motorizados por algo parecido a un movimiento de masa.⁷⁵

Tomando en consideración el sentido más amplio del concepto que remite a la idea de formas de religión individual, no mediadas por la acción sacerdotal, la evidencia disponible parece reflejar que, en paralelo al culto oficial, los individuos particulares encontraron diversas formas de vincularse con el ámbito divino. En este sentido, la religión popular habría operado tanto independientemente de la religión del templo patrocinada por el Estado como en simbiosis con ella. Más que esferas claramente diferenciadas, ambas debieron formar parte de un continuo. Por lo tanto, antes que un modelo de oposición de dos religiones (oficial / popular) cabría pensar en modos diferentes para acercarse a lo divino que extraían su material de un sustrato común (Nims 1954, 1971, Sadek 1988: Cap. V, Guglielmi 1991, 1995, Bickel 2002).

En efecto, es posible constatar que las deidades invocadas son las mismas, tanto dentro como fuera del templo, y que las formas en que se actuaba con respecto a ellas también eran equivalentes (David 2002: 239-40, Zivie Coche 2005: 131-3).⁷⁶ Un claro

⁷⁵ A diferencia de lo que postulara Gunn, la comunidad de Deir el-Medina, según Baines, debe ser conceptualizada como un grupo privilegiado de trabajadores que aun teniendo un estatus social más bajo que la élite central, debió haber gozado de significativos privilegios (Baines 1991: 184-6).

⁷⁶ Tanto las creencias como las prácticas parecen haber formado parte de un continuo que iba desde el templo al ámbito doméstico (Stevens 2009). En los domicilios, la coexistencia entre los principales dioses de Egipto con las llamadas deidades menores sería indicativa de que no debió haber una oposición, ni siquiera una separación, entre el panteón dinástico oficial y las figuras menores vinculadas a la devoción popular (Zivie Coche 2005: 136). En este sentido, cabe destacar la figura de Osiris y su doble condición: como pieza fundamental en la simbolización del concepto de Estado, y como el dios de los muertos, cuyo culto no debió limitarse a la esfera estatal, sino extenderse a todos los seres humanos (Assmann 2001: 123-5).

ejemplo de ello es la figura de Amón-Ra, foco de la religión estatal, que parece haber sido considerada un refugio y consuelo para gente que no necesariamente se encontraba vinculada a los estratos sacerdotales. En este sentido, el culto al dios podría entenderse como el epítome de la intersección entre la religión estatal, privada y popular (Morenz 2004[1973]: 104). Por su parte, las ceremonias y festivales desarrollados en las partes exteriores de los templos, accesibles al público general (Posener 1975, Seidlmayer 2006: 98, Altenmüller 2009: 35-7), habrían constituido las instancias privilegiadas para el encuentro entre las prácticas religiosas públicas y las privadas (Bickel 2002, Luiselli 2014, 108-9).

En un clima de época en el que las formas de contacto con lo divino adoptaron rasgos novedosos, en el que el individuo se dirigía directamente a la deidad, le hacía peticiones y creía que estas eran atendidas de manera justa y bondadosa, podemos identificar la aparición de un nuevo dios en el panteón. Las fuentes en las que se lo encuentra representado no sólo ilustran el nuevo modo de interacción entre los humanos y sus dioses, sino que constituye el precedente directo del tipo de estela que evocaría de manera específica el mito del nacimiento y primeros momentos de vida del dios-rey, Horus, y que analizaremos en detalle en el próximo capítulo (Sternberg el-Hotabi 1999, Pinch 2002: 147, Saura 2009: 64-82).

El dios que salva

Tal como hemos tenido ocasión de considerar, tras el final del Período de Amarna, las formas de religiosidad tradicionales fueron retomadas. Sin embargo, más que restauradas, estas debieron ser resignificadas a la luz de experiencia que el convulsionado período había planteado. Así, en respuesta a la idea de unidad de lo divino parece haberse introducido un nuevo matiz en la concepción teológica respecto del dios principal. Amón-Ra, considerado el dios trascendente “que se convierte en millones”, impregnaba el mundo entero y podía ser experimentado por la comunidad humana a través de sus múltiples manifestaciones (Assmann 2001: 240).⁷⁷

⁷⁷ El papiro Harris 501, pasaje Q VIII 5-9 (Museo Británico), datado de la dinastía XIX-XX, atestigua esta multiplicidad de formas que Amón adopta, entre las cuales se encuentra Shed, un dios al que nos dedicaremos en el presente apartado.

*No serás mi superior, porque yo soy Amón.
Soy Onuris, gran guerrero, maestro en fuerza.
No dañes más, porque yo soy Montu.
No amenaces más, porque yo soy Suthok.
No levantes más tus armas contra mí, porque soy Sopdu.*

Además, durante el Reino Nuevo Tardío, la idea de “salvación” aparece como experiencia religiosa dominante. Mientras que en los períodos anteriores esta idea debió haber sido garantizada a través del culto a nivel comunitario, por aquel entonces el individuo parecía convertirse en el sujeto de la religión (Brunner 1984: 547). Como ha sido mencionado, además de Amón, otros dioses fueron representados como “salvadores” de los individuos que invocaban su favor. En palabras de Erik Hornung:

Cuanto más fallan las autoridades estatales, más importante se hace el aspecto de los dioses como auxiliares del individuo en la adversidad; en el dios Shed -el salvador- este aspecto se condensa en el Reino Nuevo en una divinidad particular, que en innumerables estelas es invocada por quienes buscan socorro o alabada por su ayuda (...) Ahora se puede esperar más de la esfera divina de lo que jamás fuera posible (...) (Hornung 1999[1971]: 196).

Shed, el dios al que hacía referencia Hornung en la cita anterior, es una deidad cuyas primeras apariciones datan de este período.⁷⁸ De origen extranjero, probablemente de la región sirio-palestina, la introducción de esta deidad en el panteón egipcio coincide con la incorporación de concepciones y prácticas, resultado de la interacción mucho más intensa, sistemática y continua entre el Egipto del Reino Nuevo y las sociedades vecinas (Daressy 1919, Loukianoff 1931, Foregeau 2010: 310-1).⁷⁹

Representado como un joven, condición que se infiere por los indicadores iconográficos de la infancia,⁸⁰ como el mechón lateral, portando una cabeza de gacela

No te acerques más, porque soy Ched. (Saura 2009: 74).

⁷⁸ No obstante, la evidencia de antropónimos formados sobre el verbo *šdj* (salvar) desde la Dinastía I indica que el nombre puede haber sido parte de la tradición propiamente egipcia (Brunner 1984: 547, Foregeau 2010: 310).

⁷⁹ Las deidades extranjeras incorporadas durante la Dinastía XVIII en el panteón egipcio son principalmente de origen semítico occidental, por ejemplo, Reshep, Astarte y Qadesh (además de Shed). Generalmente, eran invocadas a fin de curar picaduras de alimañas y otras dolencias. En este sentido, se asemejaban a las deidades menores propiamente egipcias, cuya acción parecía haber quedado limitada a determinadas funciones específicas (Zivie-Coche 2011: 6-7). Cabe destacar que los contactos con culturas extranjeras no condujeron necesariamente a la introducción de sus deidades. Ejemplo de ello es la evidencia proveniente del período de los gobernantes libios (Tercer Período Intermedio) que parece confirmar la nula influencia de estos en las prácticas religiosas egipcias. Lo mismo se aplica a la Dinastía Kushita (Dinastía XXV) y al dominio persa (525-404 y 343-332) (Zivie-Coche 2011).

⁸⁰ Las fuentes que representan a dioses-niños se incrementan durante este período. A partir de un análisis lingüístico, Dimitri Meeks (1977: 1003-4) señaló que, si bien es posible identificar la condición infantil de las divinidades desde el Reino Antiguo, el uso del artículo definido *pa*, en el epíteto *pa khered* (“el niño”), indica que tal designación es de acuñación tardía. Así, *Horus-pa-khered* (transcrito en griego como

en su frente, arco y flechas, en una especie de evocación de un tradicional motivo, el *Señor de las Bestias*, se encuentra de pie, sujetando como ambas manos los cuerpos inertes de animales sometidos y con un tamaño exagerado respecto de los animales que retiene (Sternberg El-Hotabi 1999, Saura 2009).⁸¹

Las estelas dedicadas a Shed más antiguas que se conocen datan de la Dinastía XVIII, más precisamente, del reinado de Tutmosis I (Loukianoff 1931). Es posible establecer como horizonte más temprano los albores de aquella Dinastía ya que ciertos ejemplares presentan al dios en un carro y dicha novedad no habría sido introducida sino hasta aquel entonces. Junto con la idea de un dios que salva, ligada al surgimiento de una forma de religión personal/individual, la figura del dios parece haber ganado popularidad durante el Período Ramésida (Sternberg-El Hotabi 1999, Habicht 2020: 3).

Es interesante notar que el culto al joven dios se mantuvo aun durante los tiempos de la reforma ajenatónica. La pervivencia del culto a distintas divinidades durante dicho período se desprende de lo que la evidencia proveniente de Tell-el-Amarna informa. Por ejemplo, una estela de piedra caliza que exhibe dos registros de escenas. En la parte superior, Isis de pie, dando el signo de vida al joven Shed, quien sostiene un arco y un bastón, y en el registro inferior se representa al difunto, Ptahmay, en actitud de adoración. El texto de la estela contiene loas dirigidas a ambos dioses y en los textos laterales encontramos el nombre del dios Atón (Loukianoff 1931: 72, Stevens 2006: 143-4).⁸²

Durante la Dinastía XIX, una vez restaurada la religión tradicional, Shed continuaría recibiendo culto. Así lo atestigua la estela dedicada al escriba Ramose hallada en Deir el-Medina. Dicha estela exhibe, en su registro superior, al joven dios, parado sobre dos cocodrilos que miran en direcciones opuestas, sujeta a un león por la cola con su mano derecha y un arco, tres serpientes, tres escorpiones y las correas de dos gacelas rampantes, con su mano izquierda. En el registro inferior, Ramose levanta

Harpócrates), al igual que las otras deidades infantiles no debieron haber sido consideradas deidades independientes antes del final del Reino Nuevo (Bonhême y Forgeau 2001: 78-82, Sandri 2006, Yoo 2012). Modeladas en la mitología solar, se creía que sus funciones consistían en garantizar un nacimiento exitoso, asegurar fertilidad y renovación, brindar protección contra peligros, enemigos y enfermedades. Por el poder y sabiduría que se les adjudicaba, estas divinidades también parecen haber sido consultadas en procedimientos oraculares (Stadler 2004: 207-14, Budde 2005).

⁸¹ Ver Anexo de imágenes, figs. 4 y 5.

⁸² Ver Anexo de imágenes, fig. 6.

las manos en gesto de adoración (Neumann 2016: 249-2, Galán y Menéndez 2018: 85-6).⁸³

Precisamente, por sus características compartidas, a saber: la condición de salvador, la relación con Isis y, fundamentalmente, la noción de infancia, “edad de todas las fragilidades, pero también de todas las promesas” (Foregeau 2010: 320), la figura del dios fue asimilada a la de Horus Niño. En Horus-Shed se combinaron las cualidades y funciones del dios niño (nacido para asegurar la continuidad dinástica), junto con la del dios triunfante sobre sus enemigos (Hornung 1999: 125, Brunner 1977b y 1977c).⁸⁴

Al igual que el culto a Shed, la adoración a ambos dioses en una misma divinidad debió haber tenido lugar en el ámbito doméstico/popular, por cuanto no existe evidencia de celebración de un culto a nivel templario, estatal (Sadek 1988: 249, Stevens 2006: 291). En un contexto religioso muy particular, el epíteto “Salvador” referiría a las funciones del dios en su triple condición de ayudante, perdonador y redentor. En efecto, los devotos parecen haber acudido a Horus-Shed a fin de paliar dolencias, enfermedades, amenazas de animales peligrosos, pero también en caso de emergencia metafísica: apelando a su capacidad de redimir al individuo (en esta vida y en la del Más Allá) por las infracciones que hubiera cometido (Brunner 1958: 13-7).

Eventualmente, las estelas de Horus-Shed serían reemplazadas por las estelas de Horus en las cuales fue incorporada la configuración iconográfica de “Horus sobre los Cocodrilos” (Brunner 1894, Sternberg El-Hotabi 1999, Saura 2009). Dedicaremos el próximo capítulo al análisis de tales fuentes y al particular contexto socio-histórico en que fueron elaboradas, investidas de sentido y puestas en circulación.

Recapitulando

Es posible identificar el motivo mítico del dios-rey-niño amenazado/triunfante en la literatura funeraria incorporada en los enterramientos de diversos grupos sociales desde finales del Reino Antiguo. Durante el Reino Nuevo, esta misma imagen comenzó a ser interpretada en nuevos términos y puesta en circulación en nuevos ámbitos.

⁸³ Ver Anexo de imágenes, fig. 7.

⁸⁴ Shed y Horus-Shed dioses fueron representados con los mismos atributos, de modo que sólo pueden diferenciarse en base la presentación individual y el registro que la acompaña (Leitz 2002a: 149 y 2002b: 293). En cuanto al aspecto textual, las estelas y amuletos de Horus-Shed no exhiben un relato completo y estandarizado. En cambio, es posible identificar ciertas formulas derivadas de textos más antiguos. En los ejemplares más tempranos se emplean los mismos textos antiofídicos encontrados en textos funerarios como los *Textos de las Pirámides*, el *Libro de la Salida al Día* o el *Papiro Harris*, un texto íntegramente dedicado a la defensa contra animales (Saura 2009: 41).

En efecto, los desarrollos religiosos que tuvieron lugar a partir de la tercera unificación de Egipto posibilitaron que relato del Horus Niño en peligro fuese entextualizado y reconsiderado como una unidad de sentido, de manera independiente del resto de las fórmulas contenidas en los textos donde había sido inscrito originalmente. La concepción de una divinidad atenta a las necesidades humanas -rasgo fundamental de la vida religiosa del período, aun durante los años de reforma ajenatónica-, constituyó el marco de referencias en el cual tuvo lugar el proceso de recepción del relato que nos ocupa.

En una época en la que el contacto con lo divino adoptó rasgos individuales, directos y parece haber sido accesible a diversos grupos sociales, se verifica la puesta en circulación de un tipo de estelas que no sólo ilustran este nuevo modo de interacción humano-divino, sino que constituyen el precedente directo de las estelas de Horus, soporte por excelencia del relato sobre los primeros momentos de vida del dios-rey. La adoración a Shed y su posterior asimilación a Horus sentarían las bases que propiciarían una particular interpretación de la figura del niño expósito que alcanzaría una significativa popularidad durante los períodos posteriores.

Capítulo IV. Horus Niño en el mundo de los vivos. El mito en las fuentes mágico-medicinales a partir del Tercer Período Intermedio

Introducción

A partir del Tercer Período Intermedio el relato sobre la infancia amenazada del pequeño dios-rey comenzó a ser difundido en un tipo de soporte específico cuya iconografía y textos evocan de manera explícita el momento apoteótico de aquel episodio: el niño divino imponiéndose y sojuzgando a las potencias del caos.

En estatuas, estelas y amuletos que exhiben la configuración iconográfica conocida como *Horus sobre los Cocodrilos* el fragmento mitológico se reproduce con una intensidad que no hará sino incrementarse a lo largo de los períodos Tardío y Grecorromano. Llama la atención que, por primera vez en la historia del Egipto faraónico, este episodio es presentado de manera autocontenida, es decir, independiente y aislado de otros textos, fórmulas y recitaciones. Además, los contextos de enunciación se multiplican, ya que los mencionados soportes forman parte de una vasta colección de objetos pertenecientes al ámbito mágico-medicinal.

En el presente capítulo, nos ocuparemos del análisis de los mencionados soportes, por cuanto estos constituyen el medio específico a través del cual el relato sobre los peligros que debió enfrentar el dios-rey durante su más temprana infancia fue puesto en circulación. El antecedente mítico, que hasta entonces había sido empleado en beneficio de los muertos, a modo de conjuro de protección contra los peligros del tránsito hacia el Más Allá, comenzará a aparecer en el ámbito mágico-medicinal, al servicio de los vivos: a fin de preservar la integridad física, la existencia en el mundo terrenal.

En primer lugar, esbozaremos una síntesis del panorama religioso/ideológico en el cual este tipo de objetos fueron producidos. Dedicaremos los primeros apartados del capítulo al estudio de la forma en que la sociedad egipcia concebía la acción de las fuerzas sobrenaturales en el mundo y el modo en que el ser humano podía influir sobre ellas. Examinaremos, pues, la indisociable relación entre magia y religión, muy distinta a la concepción moderna respecto de esos mismos conceptos. Esto dará paso al análisis de las prácticas mágicas aplicadas a los procesos curativos y, el aspecto más relevante para este estudio, al rol preponderante que fue asignado al mito sobre dichas prácticas.

Una vez establecidas estas consideraciones preliminares estaremos en condiciones de concentrarnos en el análisis más exhaustivo del conjunto de estelas y los diversos estudios que de estos han hecho distintos investigadores a lo largo del tiempo.

Comenzaremos con la descripción de sus rasgos morfológicos, centrándonos en los aspectos iconográfico y textual y repasaremos el problema de la datación que este tipo de fuentes suscita, habida cuenta de que ninguno de los aproximadamente cuatrocientos ejemplares ha sido hallado en su contexto original.

El análisis del conjunto de estelas (así como de un subtipo particular de estatuas) ha dado lugar a la especulación respecto de su función y modos de uso. A este punto dedicaremos un nuevo apartado. Por último, indagaremos aquellas interpretaciones que se concentraron en la decodificación de la simbología que la configuración iconográfica presenta y, aún más relevante para nuestro propio análisis, consideraremos la pregunta sobre el alcance social; es decir, a qué grupos estarían dedicados y/o habrían tenido oportunidad de acceder a este tipo de artefacto.

Religión, magia, medicina y mito

A fin de profundizar en el análisis del conjunto de fuentes que nos ocupan es necesario establecer ciertas consideraciones preliminares que habiliten una comprensión básica respecto de las creencias egipcias sobre el funcionamiento de las fuerzas que regían la creación. Es necesario precisar que los conceptos que se listan en el presente subtítulo no tenían, en absoluto, el mismo sentido que les fue asignado en la cosmovisión moderna.

Todo intento de análisis respecto de las creencias y prácticas centrales en el marco de referencias egipcio deberá, pues, revisar la distinción fundamental para la tradición judeocristiana entre los conceptos de “magia” y “religión” (Ritner 2001: 324). En el primero, para concretar su obra, el dios creador se había servido de tres poderes: la invención, la palabra y el efecto (Hornung 1999[1971]: 193). El nombre que fue asignado a esta potencia creadora es *heka* (*ḥkꜣ*) y, aunque ha sido traducido como “magia”, la idea a la que hace referencia difiere mucho de la noción que en la actualidad se tiene sobre dicho concepto.

El término *heka* remite a la fuerza creadora y constitutiva del universo. Un principio divino, el poder de los poderes. La potencia mediante la cual el dios-creador dio existencia al mundo, y que seguía siendo ejecutada diariamente por los dioses para mantener el cosmos. Aunque no era considerada buena o mala en sí misma, se creía que podía ser canalizada tanto para la creación como para la destrucción (Assmann 1997: 3).⁸⁵

⁸⁵ En el texto *Instrucción para Merikare*, *heka* se describe como un regalo del creador a la humanidad para defenderse de los embates del destino:

Heka, además, era el dios que encarnaba el concepto de poder mágico (Wilkinson 2003: 110). Su nombre se encuentra atestiguado desde tiempos tempranos, en los *Textos de las Pirámides*, y fue retomado en los corpus funerarios posteriores, en los *Textos de los Ataúdes* y en el *Libro de la Salida al Día* (Hart 2005: 66-7).

En este sentido, por lo tanto, “religión” y “magia” en el antiguo Egipto no constituían elementos diferenciados e independientes entre sí. La manipulación de *heka* era practicada en numerosas y diversas situaciones, desde propósitos vinculados con el mantenimiento de un orden general hasta procesos de curación individual, protección contra peligros de este mundo o del Más Allá, la atracción del ser amado, o la neutralización de efectos mágicos negativos. En suma, constituía tanto la fuerza elemental para evitar que el caos avanzara sobre el cosmos, como para garantizar el correcto funcionamiento del Estado y hacer frente a los momentos cruciales de la existencia humana (Ritner 1993; Borghouts 1994; Koenig 1994).⁸⁶

Desde el nivel general, social, hasta el individual, *heka* impregnaba los aspectos más relevantes de la existencia. Por un lado, en los ritos celebrados en los templos destinados a mantener el gran orden instituido por los dioses (el orden cósmico, el orden estatal). Por otro lado, en los ritos funerarios, para asegurar el buen tránsito y la vida próspera del difunto en el destino de ultratumba. Por último, en la vida cotidiana, con el objeto de afrontar o prevenir los momentos críticos como el nacimiento, las enfermedades y dolencias, los pleitos, el trabajo, los peligros del camino (Borghouts 1978).⁸⁷

*Para ellos creó las plantas y el ganado, las aves y los peces para que los sustentaran.
Mató a Sus enemigos y destruyó (incluso) a Sus propios hijos,
porque se confabularon para rebelarse.
Por su bien crea la luz del día,
Y viaja (por el cielo) para observarlos.
Ha erigido para Sí / un santuario en torno a ellos,
Y cuando lloran, Él escucha.
Para ellos ha hecho gobernantes desde el huevo,
Líderes para levantar las espaldas de los débiles.
Ha ordenado para ellos la magia
Como armas para defenderse del impacto de lo que pueda suceder (Simpson 2003[1972]: 165).*

⁸⁶ Aunque es poco lo que se conoce de la magia de uso cotidiano (aquella que se practicaba en el ámbito privado, fuera de las instituciones oficiales), el uso de objetos relacionados con este tipo de prácticas parece haberse incrementado a lo largo del tiempo (Teeter 2011: 165-6). Más que una alteración de orden cuantitativo, tal incremento debe ser entendido a la luz de los desarrollos cultural-religiosos que se advierten durante el Reino Nuevo y que han sido desarrollados en el capítulo anterior. Las fuentes datadas de aquel período revistieron características particulares, siendo la vinculación directa con los dioses el rasgo más relevante. Desde las deidades menores hasta los dioses principales parecen haberse vuelto más accesibles y atentos a las necesidades de los individuos (ver Capítulo III).

⁸⁷ A partir del análisis de la evidencia disponible, Robert Ritner (1993: 184) señaló que no es posible distinguir formas “privadas” de “oficial-estatales” en las prácticas mágico-religiosas. Esto se debe a que las

Se creía que las deidades y los difuntos poseían *heka*, así como los reyes y determinadas personas, y eran los sacerdotes quienes asumían el rol de magos (*hekau*) (Ritner 1993, Pinch 1994). Las ceremonias que estos últimos presidían constituían, por lo tanto, rituales destinados a manipular la mismísima fuerza de la creación. Además, ciertos objetos como estatuas, estelas o amuletos eran considerados portadores o canalizadores de *heka*. Solían combinar dos principios fundamentales: el poder de la palabra y, en particular, de la palabra escrita junto con el valor evocador de la imagen (Hornung 1979, Presedo y Delgado 1989: 56-8).

Tal como ha sido señalado en el capítulo anterior, a fines del Reino Nuevo comenzaron a producirse las estelas de Horus-Shed, destinadas a prevenir o aliviar los efectos de los ataques de animales peligrosos. Estos artefactos constituyen, por lo tanto, un elocuente ejemplo respecto de la profunda imbricación mágica que los egipcios atribuían a la medicina (Ritner 2001: 324-5).

En efecto, el contexto funcional más típico de la magia parece haber sido la medicina (Zucconi 2007, Veiga 2009). Si bien esta última podía comprender formas de tratamiento estrictamente físicas, en gran parte de los procedimientos curativos y preventivos, el recurso mágico era considerado un componente fundamental del tratamiento, ya que se entendían igualmente eficientes el conocimiento del cuerpo humano y su fisiología como los rituales y fórmulas específicas para cada tipo de padecimiento (Assmann 1997: 4).

En efecto, la práctica ritual se realizaba de manera conjunta con la tecnología médica para tratar el mismo problema. Probablemente se esperase que estos dos tipos de acción funcionaran en diferentes planos de existencia: el enfoque mágico se ocuparía de anticipar o diagnosticar las causas últimas de la desgracia y, a su vez, prometía esperanza incluso en la situación más desesperada (Pinch 1994: Capítulo 10).

Salud y enfermedad constituían, pues, el resultado de la relación de una persona con el universo que la rodeaba, incluidos personas, animales, difuntos y divinidades. Para encontrarse saludable, el individuo debía vivir en equilibrio con las fuerzas y entidades existentes. Como contraparte, la enfermedad era concebida como una interrupción de

primeras parecen haberse ajustado a un código similar al que tenía lugar en los templos. En ambos casos - ritos privados y públicos- la manipulación de la fuerza de *heka* y las prácticas rituales asociadas parecen haber presentado las mismas características. La diferencia entre las prácticas mágico-religiosas en los polos doméstico y estatal debió responder a cuestiones meramente formales, atribuibles al hecho de que en el ámbito privado se practicaba en respuesta a necesidades inmediatas, dando una impresión de irregularidad en su desempeño, mientras que la actividad de culto en el templo se llevaba adelante a intervalos de tiempo regulares (Stevens 2009, Baines 1991: 150).

maat y su causa podría ser identificada como una forma de castigo de los dioses o el ataque directo de una entidad maliciosa o caprichosa (Zucconi: 2007).

La protección de los niños se cuenta como una de las principales preocupaciones, al igual que el tratamiento de las dolencias de las mujeres, especialmente las que afectaban a la maternidad. A este respecto, fragmentos del ciclo mítico de Horus fueron incluidos en diferentes tipos de conjuros,⁸⁸ en virtud de la creencia en que, al asimilar al paciente a la figura del dios, este ofrecía el perfecto modelo a partir del cual el médico-mago podía atender el caso terrenal. En dicho acto de identificación, el problema humano era transferido a la esfera de los dioses donde fuerzas como *heka* pudieran manipularse para su resolución⁸⁹. En palabras de Joris Borghouts:

En su forma más simple, mitologizar un hechizo consiste en evocar la mera presencia de ciertas divinidades (...). En otras ocasiones, el “caso” terrenal se asemeja a un antecedente mítico por medio de la asociación, completamente (...) o sólo por alusión. Este mecanismo de enlace es de vital importancia para que el conjuro funcione (Borghouts 1978: IX).

Mediante la evocación del mito, se esperaba replicar el modo en que las deidades habían superado tal o cual problema. Así, en el hechizo protector o curativo, las personas enfermas o necesitadas eran identificadas ritualmente con las deidades que habían atravesado situaciones similares. Mientras que en algunos se emplearon alusiones o se resumieron en forma visual, en otros, tales relatos fueron desarrollados de manera pormenorizada. En todos los casos, al combinar personajes y situaciones estándar, como

⁸⁸ En el Capítulo I hemos considerado el desafío que representa la identificación de mitos, habida cuenta de que no se ha conservado un corpus oficial de este tipo de relatos puestos por escrito. El conocimiento que tenemos de la mitología egipcia es producto de la reconstrucción, compilación y edición de una variedad de soportes y textos, entre los cuales, las fórmulas curativas y apotropaicas se cuentan entre las principales fuentes de información. Esto se debe a que muchas de las narraciones míticas supervivientes del antiguo Egipto forman parte de conjuros que van desde elaborados rituales para proteger al monarca y al Estado, hasta remedios como dolores de cabeza y quemaduras menores (Pinch 1994: 19).

⁸⁹ Además del habla y las sustancias cargadas, el acceso a *heka*, o uso de la magia, se completaba mediante el rito o acto físico (Ritner 2001). A cada hechizo le correspondía una acción que complementaba y aseguraba el efecto del pase mágico. El aspecto físico requerido fue cuidadosamente registrado. Es posible verificar la información sobre este tipo de acciones en los propios hechizos: generalmente hacia el final, se encuentran las indicaciones que funcionan a modo de instrucciones de uso y garantía de efectividad. Así, algunos hechizos ofrecen descripciones explícitas sobre el uso de la parafernalia necesaria para llevar a cabo el acto ritual: comúnmente involucraban acciones como hacer nudos, romper cerámicas, dibujar un círculo protector o beber (Borghouts 1978).

“una deidad infantil es envenenada”, los mitos constituían modelos adaptables a situaciones y propósitos particulares (Pinch 2004b: 100).

Cuanto más prominentes fueran las divinidades en la mitología, más injerencia y relevancia tendrían en la magia. En este sentido, destacan Horus e Isis debido a los roles fundamentales que desempeñaron en los relatos míticos como pacientes y curadores (Pinch 2004b: 103-4; Ritner 1993: 34). A lo largo del primer milenio, el punto cúlmine del relato sobre la infancia amenazada del dios-rey, el triunfo sobre las fuerzas del caos, cobraría una relevancia y alcanzaría una popularidad inédita que se advierte en la notable difusión de estelas de Horus, los cuales analizaremos a continuación.

Estelas de Horus

Con el artículo de François Chabas publicado en 1868 sobre el motivo iconográfico de *Horus sobre los Cocodrilos*, se inauguró el estudio sistemático de esta imagen y los soportes que la contienen. Desde entonces, las monografías y catálogos sobre este tipo de objetos se multiplicaron.⁹⁰ En lo que sigue, indagaremos el conjunto de trabajos respetando el orden de publicación de cada uno de ellos. De este modo, la organización de los próximos apartados se corresponderá con cada una de las etapas en la historia de la investigación sobre este conjunto de fuentes. Iniciaremos, pues, con el aspecto morfológico, avanzaremos hacia cuestiones interpretativas respecto de los usos y funciones, y concluiremos con las lecturas que se ensayaron respecto del simbolismo y el alcance social.

Es importante destacar que de las aproximadamente cuatrocientas estelas de Horus que se conocen no han sido identificadas dos iguales. Sin embargo, a pesar de las particularidades que hacen de cada ejemplar único, una serie de rasgos comunes permite agrupar a estos objetos en una categoría específica (Sternberg-El Hotabi 1999, Gasse 2004, Saura 2009).⁹¹ Por ser la que aúna todos los elementos textuales e iconográficos presentes de manera fragmentaria en el resto de las estelas de este tipo y gracias a su excelente estado de conservación, la Estela de Metternich es considerada el ejemplar de referencia para el estudio del conjunto de los objetos de esta categoría (Sander Hansen 1956, Habicht 2020).

⁹⁰ Ver: Daressy 1903, Seele 1947, Kákosy 1970, Sternberg-El Hotabi 1999, Gasse 2004; Saura 2009.

⁹¹ Ver Anexo de imágenes, fig. 8.

La imagen que ocupa el espacio central se encuentra elaborada en alto relieve, y presenta la figura del dios-rey-niño Horus en posición frontal y desnudo. La condición infantil se expresa en los característicos rasgos de desnudez, abdomen redondeado y mechón lateral, mientras que el uraeus en su frente es indicativo de su condición real. El niño divino se encuentra parado, con su pie izquierdo adelantado, sobre cocodrilos. Con ambas manos sujeta y controla serpientes, escorpiones, un león y un animal con cuernos (probablemente, un antílope o gacela).

Además de esa imagen, cada ejemplar presenta elementos específicos, como la presencia de otras deidades, textos y viñetas y demás elementos del simbolismo egipcio (Chabas 1868: 100-2). Disponibles en una variedad de tamaños, desde pequeñas y portátiles, hasta grandes ejemplares que debieron ser erigidos en los patios o explanadas de los templos. Podían ser exhibidos de manera independiente o formar parte de un monumento al que se encontraban adosadas. Estas últimas pertenecientes a una categoría particular llamadas “estatuas curativas” que representan a un hombre (de pie o en cuclillas) portando una de estas estelas.⁹² Las superficies de estas estatuas se encuentran cubiertas, casi en su totalidad, con textos que remiten al episodio mítico que ocupa nuestra investigación.

Muchas de las estatuas y estelas contienen inscripciones que evocan el antecedente mítico en el que el niño Horus es herido y curado.⁹³ A principios del siglo XX, Georges Daressy advirtió que dos textos inscritos en los laterales de la base sobre la que reposa la estatua curativa exhibida en el museo de El Cairo⁹⁴ aparecen recurrentemente en otras estelas de Horus (1903: 2 nota 1, 8 nota 1). Estos textos que se repiten con frecuencia fueron consignados con las letras A y B. En el texto A, dirigido a este dios, se le pide que ayude al que sufre como él mismo fue ayudado por los grandes dioses.⁹⁵ En el texto B, dirigido a Ra, se procura conjurar la maldad de los cocodrilos

⁹² Ver Anexo de imágenes, fig. 9.

⁹³ Los textos contenidos en la estela provienen de una tradición principalmente funeraria. Ejemplo de ello son los textos contra ofidios cuyas primeras atestaciones pueden ser ubicadas en los *Textos de las Pirámides* (declaraciones 226-244, 276-299, 375-399, 502, y 727-734). Posteriormente, fórmulas semejantes, destinadas a evitar que estos animales perturbaran la tumba, así como ayudar a que el difunto pudiera vencerlos en el Más Allá, fueron incluidas en los *Textos de los Ataúdes*, y más tarde, en el *Libro de la Salida al Día* (Borghouts 1978).

⁹⁴ Ver Anexo de imágenes, fig. 10.

⁹⁵ En las líneas 103 a 125 de la Estela de Metternich encontramos las siguientes palabras dichas por Thot:

personificados bajo el nombre de Nehaher.⁹⁶ Un tercer tipo de texto fue identificado, aunque más inusual que los anteriores, y se le designó la categoría de “texto C”. Al igual que el texto B, este se dirige a Ra, esta vez, a fin de protegerse contra el cocodrilo Maga, hijo de Seth (Jacquet-Gordon 1965: 59-64, Saura 2009: 35-46).⁹⁷

Cabe destacar que, si bien la numeración del texto de la Estela de Metternich se toma como referencia para identificar los textos de las estelas menores, en el conjunto de estelas no es posible encontrar una disposición canónica (Saura 2009: 37 y 41). Mientras que en algunas sólo el anverso se encuentra cubierto con inscripciones, en otras, estas se ubican en ambos lados e, incluso, en los laterales. El muy reducido espacio que ofrecen los ejemplares más pequeños obligaba a que lo escrito fuera sintetizado. El texto “B” es el que se repite con más frecuencia, y en algunos casos, sólo se imita la escritura jeroglífica.⁹⁸

Dado que ninguno de los objetos se encontró en su contexto original, su datación debe determinarse por comparación otras piezas del mismo tipo o por el estudio de determinadas particularidades que algunas presentan.⁹⁹ Son excepcionales los ejemplares

(...) *¡Bendito seas, Dios, hijo del Dios! ¡Bendito seas heredero, hijo del heredero! ¡Saludos a ti toro, hijo del toro, nacido de la vaca divina! ¡Bendito seas Horus, venido después de Osiris, nacido de Isis, la diosa! (...) Extrae todo el veneno maldito que se encuentra en cada miembro del enfermo. Cuida de que tus palabras no sean despreciadas. Observa, tu nombre es invocado en este día (...)* (Sander Hansen 1956: 51-4).

⁹⁶ Estela Metternich, líneas 38-48:

¿Puedes hacer que Thot venga a mí, a mi voz, para hacer retroceder a Neha-her” (Sander Hansen 1956: 30-5).

⁹⁷ En una estela que se encuentra en el Museo de Brooklyn leemos: columnas 24-39:

(...) *oh Maga, hijo de Seth. Esto no fue una orden dada por el Gran Sobek. Sal de tu escondite, para que él pueda castigarte, cortarte tus piernas, el castigo que fue destinado para ti entre las cosas que te deben pasar. ¡Tiembra! ¡Aléjate de mí, mantente a distancia de mí! (...)* (Saura 2009: 35-46).

⁹⁸ La iconografía parece haber sido más crucial que los textos para dotar de eficacia al amuleto. De lo contrario, se habría dedicado el esfuerzo por incluirlos. La ausencia de texto debió ser elección más que falta de espacio (Draycott 2011: 128-9).

⁹⁹ Heike Sternberg el-Hotabi (1999) analizó 433 estelas de Horus y fechó aproximadamente 300 de ellas. Aquellas que exhiben nombres y títulos personales constituyen los puntos de referencia, a partir de los cuales es posible comparar el resto de los ejemplares. Estas pertenecen a las primeras fases (I y II, c.1200 a 655). A continuación, la cronología y cantidad de estelas identificadas para cada una de las distintas fases:

- Fase I: Dinastías XVIII-XIX, 9 estelas.
- Fase II: Dinastías XXI-XXV, 21 estelas.
- Fase media: Dinastías XXVI-XXIX, 50 estelas.
- Fase alta temprana: Dinastía XXX-Período Ptolemaico temprano, 46 estelas (incluida la de Metternich).
- Fase alta media: Período Ptolemaico, 44 estelas.
- Fase alta tardía: Período Ptolemaico medio a tardío, 109 estelas.
- Fase final: Período Romano, 16 estelas.

como la Estela de Metternich en los que se agrega un cartucho donde se indican nombres y títulos personales que permiten fecharla de manera inequívoca (Seele 1947: 4).

Durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de minuciosos estudios, distintos investigadores contribuyeron a precisar las coordenadas temporales en que estas estelas comenzaron a ser producidos (Berlandini 1980, Jacquet-Gordon 1965-6, Kákosy 1970, 1998, Altenmüller 1995). El consenso general apunta a que fueron elaborados durante períodos relativamente tardíos. Como vimos en el capítulo anterior, sus antecedentes pueden identificarse en tiempos de la Dinastía XVIII del Reino Nuevo (Sternberg-El Hotabi 1999; Saura 2009).

La Estela de Metternich, datada del siglo IV, durante el reinado de Nectanebo II, contiene el relato pormenorizado que es objeto de la presente investigación. Como ha sido mencionado, el texto inscrito en ella constituye la versión más detallada del relato que presenta al líder arquetípico egipcio en el momento de mayor vulnerabilidad de su existencia. Inicia explicitando un elemento que se encuentra aludido desde los *Textos de las Pirámides*: el nacimiento de Horus en Akhbit/Chemmis, su refugio allí y el ocultamiento del pequeño dios-rey. La Recitación XIV (líneas 168 a 251) relata:

Soy Isis cuando estaba embarazada de su polluelo, cuando fue bendecida con el divino Horus. Después de dar a luz a Horus, el hijo de Osiris, en el nido de Chemmis, y me regocijé muchísimo por ello, diciendo: vi al que defenderá a su padre, lo escondí, lo escondí por miedo (a Seth) (...) (Sander Hansen 1956: 70).

El momento de la *expositio*, es decir, el encuentro prematuro del niño con las fuerzas de la naturaleza acontece en el momento en que Isis se ausenta:¹⁰⁰

- Copias desde la época romana hasta el período renacentista.

¹⁰⁰ Cabe retomar el argumento de Donald Redford presentado en el Capítulo I sobre la pertinencia de la categorización de este relato como motivo mítico del *niño expósito*. El autor postuló que dicho motivo no fue incluido en el repertorio de tradiciones egipcias debido a que, según su interpretación, Horus no fue abandonado por cuanto su madre se encuentra velando por él, tal como se indica en la cita anterior.

Llama la atención que sí considere a Moisés, el líder hebreo, como un auténtico niño expósito siendo que el relato bíblico especifica que, si bien aquel niño fue depositado en una cesta y arrojado a las aguas del Nilo, Miriam, su hermana, acompañó el recorrido de la cesta hasta asegurarse de que esta había caído en manos de la hija del faraón. En este sentido, los motivos de la exposición, no sólo de Horus, sino de otros héroes o líderes arquetípicos, responden a la imperiosa necesidad de salvaguardar su existencia. Pensar el ocultamiento y *expositio* en términos de “abandono” implica la negación aquel motivo, a saber, el acto de protección que la exposición implica (Boswel 1988).

durante el día buscaba (cosas útiles para) el niño y proveía para sus necesidades.

Isis se aparta para asegurar la supervivencia del niño elegido y es en su ausencia que este deberá experimentar el primer gran peligro:

Habiendo vuelto a buscar a Horus, lo encontré, el hermoso y dorado Horus, infantil y sin padre, y había mojado las orillas con las lágrimas de sus ojos y con la saliva de sus labios, mientras su cuerpo estaba débil y su corazón exhausto y sin fuerzas (...)

Ninguna de las versiones anteriores del mismo relato incorpora la imagen que aquí se detalla. Hasta el Período Tardío, el sufrimiento de Horus debió haberse mantenido velado, de acuerdo con las pautas que el decoro imponía. Al ver a su hijo en ese estado, Isis se lamenta:

Cuán grande era mi miedo, porque no había nadie que pudiera acudir a mi voz cuando mi padre estaba en el inframundo, y mi madre en el reino de los muertos, cuando mi hermano mayor estaba en el ataúd, mientras el otro era un enemigo.

Otra de las novedades es que, en esta versión del mito, Isis parece tener tan poco poder para salvar a su hijo herido como una mujer común. Tal es así que pide socorro a la comunidad humana. Aunque los habitantes del Delta comparten su dolor, no pueden brindar ayuda certera:

(...) llamaré a la gente del Delta para que me sirvan inmediatamente. Cuando la gente de los pantanos salió de sus casas, saltaron hacia mí ante mi voz y todos gritaron, diciendo: “¡Cuán grande es vuestro dolor!” (...) Cada uno de ellos gimió tanto, pero ninguno fue lo suficientemente inteligente como para revivirlo.

Una mujer ilustre consuela a Isis...

Entonces vino a mí una mujer muy conocida en su ciudad, princesa en su distrito, y vino a mí con la boca llena de vida, confiando plenamente en su trato: “No temas,

no temas, hijo Horus. No desesperes, no desesperes, Madre de Dios, porque el niño está protegido contra el mal de su hermano.

... y sugiere la causa del desfallecimiento del pequeño Horus:

Encuentra la razón por la que le sucedió esto y luego deja que Horus viva para su madre. Quizás le picó un alacrán (...)

En efecto, Isis descubre que...

(...) Horus fue mordido, el querido en secreto, el hijo temido en el vientre de su madre. Horus fue mordido.

La diosa se lamenta y sus gritos atraen a Neftis y Selkis:

Neftis (...) estaba en camino, llorando, sus lamentos corriendo sobre el delta, y Selkis dijo: "¿Qué es? ¿Qué es? ¿Quién está en contra del hijo Horus? Oh, Isis, ruega al Cielo para que haya quietud entre la tripulación del Ra y que el barco del Ra no zarpe mientras Horus esté de su lado.

Ante el clamor de las diosas, la barca solar se detiene. Thot desciende de los cielos y afirma la protección a Horus:

Thot seguía su camino, dotado de su magia y del gran decreto justo (y dijo): ¿Qué es, qué es, oh, divina Isis, gloriosa, que conoce su palabra? En efecto, nada malo puede haber contra el hijo Horus, ya que está protegido por el barco de Ra. Salí hoy de la nave de Dios, ya que Atón está en su lugar de ayer, las tinieblas se han levantado y la luz ha sido expulsada hasta que Horus sea curado para su madre Isis y también para todos los enfermos.

Función y usos

Nótese la afirmación en la cita anterior: Horus será curado *para su madre Isis y también para todos los enfermos*. La letanía de protección mediante la que Thot logra expulsar el veneno del niño aplica también a cualquier víctima humana. Las estelas de Horus fueron

concebidas a fin de asegurar protección contra animales venenosos y efectuar la curación después de que el individuo hubiese sufrido el ataque de alguno de estos. Las fórmulas e imágenes necesarias para paliar tal padecimiento evocaban de manera explícita y como unidad de sentido, independiente de otros relatos que componen el ciclo mítico, el episodio en el que el dios-rey-niño había sido protegido/ocultado y herido/curado (Ritner 1989: 105).

La evocación del episodio mítico al servicio de las prácticas médicas responde al principio de identificación. Dicho principio implica la transferencia de un problema humano a la esfera de lo divino. Como ha sido mencionado, se creía que, en aquel plano, las fuerzas de *heka* podrían ser manipuladas en pos de la resolución de cuestiones mundanas. De este modo, al asimilar a la persona herida con la figura del pequeño dios, se esperaba que los actos que los dioses habían practicado alguna vez, las fórmulas que ellos habían pronunciado surtirían el efecto que *in illo tempore* habían logrado sobre el mismísimo niño divino (Ritner 1993, Pinch 1994: 23).

En otras palabras, el uso de estas estelas era considerado una imitación del gesto divino, por cuanto ponían al servicio de la humanidad el mismo procedimiento que los dioses habían llevado adelante para salvar al propio Horus (Lacau 1921, Seele 1947). Ahora bien: ¿cómo creían los antiguos egipcios que el poder de las imágenes y textos inscritos en el amuleto podía ser activado? (Seele 1947, Pinch 1994, Ritner 1989, 1993, Satzinger 1987).

En primer lugar, su sola presencia era considerada una garantía de protección contra el peligro que los animales exhibidos en la imagen representaban (Klasens 1952: 5-6). Se creía que cada una de las imágenes incorporadas tenían la capacidad de actuar en la realidad exterior (Den Doncker 2010). A modo de “módulos mágicos”, la convergencia de estas con las fórmulas inscritas en las estelas hacía de estos un recurso protector particularmente poderoso.¹⁰¹

¹⁰¹ Se creía que los hechizos curativos basaban su eficacia en el mismo poder que se atribuía al lenguaje para producir una reacción deseada. En la concepción egipcia, las palabras tenían potencia creativa. En el relato de la creación que presenta la *Teología Menfita*, por ejemplo, se indica que el dios supremo, Ptah, dio origen a todas las cosas...

(...) de acuerdo a la orden concebida por el corazón y manifestada por medio de la lengua (...)
(López 2003).

Asimismo, los nombres constituían la llave para acceder a la esencia misma de la cosa. En el relato *El Nombre Secreto de Ra* (Budge 1914: 74-7), se cuenta que Isis urdió un plan para que Ra le revelase su verdadero nombre. La diosa declama:

Los signos de frotamiento que presenta el rostro de Horus o el de Bes (que aparece en numerosos ejemplares) indican que el contacto físico debió ser considerado una forma de acceso al poder curativo de la estatua, estela o amuleto (Stricker y Van Wijngaarden 1941, Pinch 1994: 102, First 2013: 328). Sin embargo, esta no debió haber sido la única, ni acaso la principal forma. Minuciosos análisis sobre el aspecto morfológico arrojaron interesantes conclusiones respecto de las prácticas vinculadas a la obtención del poder de los textos e imágenes grabadas en estos objetos.

En 1921, Pierre Lacau publicó un trabajo sobre las “estatuas curativas”, una subcategoría dentro del conjunto de estatuas mediadoras.¹⁰² Estas se distinguen por la abundancia de textos y otras representaciones que las cubren casi por completo. En cada una de sus partes, a excepción del rostro y las manos, se encuentran idénticas o análogas inscripciones a las que figuran en la Estela de Metternich y el individuo representado porta una estela de Horus.

En la estatua de Djedhor analizada por Lacau (1921-1922),¹⁰³ el personaje se encuentra en cuclillas, sobre un pequeño almohadón. Sus brazos descansan sobre sus rodillas. Entre sus pantorrillas sostiene la estela de Horus. La túnica y la peluca están completamente cubiertas de textos escritos en columnas verticales (la mayoría son fórmulas mágicas contra picaduras). Sólo las partes de la carne descubierta (rostro, manos y pies) no presentan inscripciones.

Lacau señaló que la estela adosada a la estatua contiene las representaciones habituales, pero el reverso, que está apoyado contra las piernas del personaje, queda anulado y los textos e imágenes que normalmente se ubican en este espacio fueron colocados en los lados de la estatua o en el pedestal. Dicha transferencia constituye una clave fundamental para la comprensión del funcionamiento de estos artefactos.

Además de la estatua, el monumento consta de una base en cuya cara superior se encuentran dos cavidades/recipientes comunicados entre sí, también completamente

(...) decidme, oh Señor, vuestro nombre, oh divino padre, vuestro verdadero nombre, el nombre secreto que sólo vos conocéis, porque solamente vivirá aquel que es llamado por su verdadero nombre (López 2003).

¹⁰² Este tipo de monumentos tenían una función muy diferente a la que conocemos en la actualidad. En primer lugar, no eran de carácter conmemorativo y no cumplían una función político-propagandística. Consagradas a dos ámbitos específicos, la tumba o el templo, las estatuas eran consideradas una especie de *alter ego* de la persona a la cual estaba dedicada, capaz de permanecer cerca de la divinidad para adorarlo, recibir su favor y, eventualmente, compartirlo con aquellos que lo solicitaran (Satzinger 1987, Galán 2002, Meskell 2004: 95).

¹⁰³ Ver Anexo de imágenes, fig. 10.

cubiertos de inscripciones. Sólo en ciertas secciones, como los lados verticales del pedestal, los textos presentes no corresponden a la categoría de mágico-curativos, y se inscriben, en cambio, referencias a la persona a quien se dedicó la estatua, el nombre de sus hijos, la enumeración de sus obras piadosas y la exhortación a los vivos a utilizar el poder de la estela para su beneficio (Lacau 1921-1922: 189-91).

Por la particular ubicación de los textos mágico-curativos, Lacau concluyó que estos no debieron ser inscritos para ser leídos. Al menos, no estrictamente. Su beneficio debió ser obtenido mediante el lavado y consumo del agua vertida sobre ellos. Desde el punto más alto de la estatua el agua fluía alcanzando todos sus lados e iba a parar a los recipientes de la base, desde donde podía ser recolectada con facilidad (Daressy 1920, Lefebvre 1931, Satzinger 1987). Tras el contacto con las fórmulas, el agua absorbía su poder, concentrando la eficacia de todos y cada uno de los grabados (Lacau 1921-1922: 191-2).

El principio de la llamada magia simpática constituía uno de los pilares fundamentales en la concepción mágico-medicinal que esta sociedad tenía para sí. Se creía que aquello que hubiera estado en contacto con determinadas reliquias podría captar su poder y mantenerlo, aún después de alejado de aquel preciado objeto (Allen 2005b: 10). El agua, por lo tanto, constituía el agente de transmisión por excelencia del poder de las fórmulas. Esta era administrada al paciente, a modo de poción curativa, sin necesidad de lectura y/o recitación de las fórmulas allí contenidas,¹⁰⁴ con la gran ventaja de poder ser transportada donde se encontrase el paciente¹⁰⁵ y haciendo innecesaria o prescindible la mediación del mago/sacerdote (Satzinger 1987).

Interpretaciones

Saldada la pregunta sobre los usos de estos objetos, el foco de atención viró del “funcionamiento” hacia otros aspectos de las estelas. Nuevas corrientes interpretativas

¹⁰⁴ Los ejemplares pequeños debieron ser empleados de manera análoga. Se ha sugerido que estos eran sumergidos en una vasija de agua. Esta última, mediante idéntico principio, absorbía la eficacia de los hechizos y las imágenes y una vez imbuida del poder de los hechizos, era suministrada al paciente (Lacau 1921-1922: 196-8, Ritner 1993: 107).

¹⁰⁵ Gustave Lefebvre (1931) amplió la comprensión respecto del funcionamiento de la magia en las estatuas curativas a partir del análisis del ejemplar de la antigua colección del Conde Tyszkiewickz (ver Anexo de imágenes, fig. 9). El autor llamó la atención sobre una fórmula, que aparece cuatro veces y que indicaría explícitamente cómo debió haber sido utilizada el agua milagrosa. Lefebvre sostuvo que el agua debía ser bebida. De este modo, cargada con el poder de los conjuros, podía evitar que el veneno de los animales malvados entrara en el corazón del paciente.

abordaron distintos aspectos sobre el sentido que estos objetos tuvieron para la sociedad que los produjo.

A partir del estudio de los textos inscritos en la misma estatua curativa analizada por Lacau, Eva Jelínková Reymond (1956) ubicó una vía fundamental para la aproximación a las ideas religiosas del Período Tardío, especialmente a aquellas prácticas que se generalizarían durante el siglo IV. La autora destacó la exigencia de justicia que Isis efectúa en el relato.¹⁰⁶ En la exhortación a Ra a que cumpla las leyes implícitas en el concepto de *maat*, bajo amenaza de detener el curso del sol, la diosa hablaría en nombre de toda la humanidad cuando insta al dios supremo a detener el sufrimiento de los inocentes.

Otro de los elementos característicos de la última etapa de la religión egipcia que Jelínková Reymond señaló es la afirmación de que todos aquellos que fuesen víctimas de picaduras y veneno también serían curados, al igual que lo fue el niño divino. Esto, según la autora, respondería a la creencia en la actuación de un *salvador* quien, habiendo atravesado el sufrimiento, acudía para socorrer a los seres humanos (1956: X).

Geraldine Pinch (1994: 144-6) también hizo foco en el dilema que se plantea en esta versión del mito sobre la actitud de los dioses respecto del dolor y el sufrimiento humano. A pesar de la imagen visual triunfante de Horus niño sojuzgando animales peligrosos, los textos inscritos en estelas y estatuas mágicas describen la adversidad que debió enfrentar el niño. Al invocar el poder del dios sol creador para curarlo, su madre, Isis, representaría una promesa de los dioses de cuidar a la humanidad doliente (Pinch 2002: 147).

Según la autora, la sociedad egipcia debió haber buscado por todos los medios contrarrestar el peligro que los ataques de alimañas representaban, especialmente para los niños. De ahí la importancia que cobraron estos hechizos y su aparición recurrente en pequeños amuletos personales hasta grandes estatuas emplazadas en los espacios de acceso público en los templos (Pinch 1994: 103). El lugar preponderante que se asignó a la medicina en los templos egipcios podría ser indicio de que el esfuerzo por preservar la

¹⁰⁶ En la recitación XIV, líneas 168 a 251 de la Estela de Metternich, se lee:

*¡Horus fue mordido, oh Ra! ¡Tu hijo fue mordido! Horus fue mordido, el heredero tuyo (...)
(...) Oh Isis, ruega al Cielo para que haya quietud entre la tripulación del Ra y que la barca del Ra no zarpe mientras Horus esté de su lado (...)* (Sander Hansen 1956: 60-76).

salud y la vida era parte del orden moral, en sus propias palabras: “parte de la responsabilidad del Estado para con sus ciudadanos” (Pinch 1994: 146).

Las criaturas que forman parte de la iconografía de *Horus sobre los Cocodrilos* ciertamente formaban parte de la cotidianeidad y constituían peligros a evitar por parte de los habitantes del país del Nilo. Cocodrilos, serpientes, escorpiones se encontraban dentro del campo visual inmediato. Sin embargo, ha sido señalado que es posible que dichas criaturas no fuesen incluidas en las estelas por el peligro físico que representaban, sino, más bien, como símbolos generales de las fuerzas del caos que amenazaban la vida segura y ordenada que la mayoría de los egipcios esperaban disfrutar (Draycott 2011: 125).

En efecto, un rasgo típico que aparece en diversas manifestaciones del pensamiento egipcio es la aparente divergencia de sentidos que pueden coexistir en una misma imagen. Heike Sternberg El-Hotabi (1999: 14-9) postuló que los animales incluidos en la configuración iconográfica que nos ocupa se caracterizan por representar poderes tanto negativos como positivos. En efecto, el cocodrilo podría ser considerado la encarnación del peligro, pero también la aparición del dios Sobek. El león podía personificar las ideas de fuerza y peligro, pero también se lo asociaba con la figura del dios solar. La serpiente representaba el mal primordial, pero también, un símbolo fundamental de regeneración e inmortalidad. Los escorpiones, temidos y venerados en igual medida, constituían asimismo una amenaza constante y un símbolo protector.

David Frankfurter (2004) señaló, asimismo, la condición dual de estas figuras que parecen encarnar fuerzas hostiles y benéficas a la vez. Las cualidades ambivalentes se invierten en el caso del animal con cuernos que Horus sojuzga (gacela o antílope), ya que este no constituye una amenaza física concreta, pero, en tanto fauna del desierto, simbolizaría los dominios de Seth, el rival “contra el cual la religión egipcia yuxtapuso la realeza, el orden y las tierras cultivadas” (Frankfurter 2004: 101).

En conjunto, las figuras mencionadas fueron interpretadas como personificaciones de la potencia regenerativa. En la misma dirección se leyó la conjunción de la tipificación de la vejez junto con la de la infancia, resultado de la presencia del rostro del antiguo y popular dios Bes rematando las estelas. Sternberg-El Hotabi postuló que dicha conjunción evoca, además, el complejo de ideas por el cual se asume que Ra entra al inframundo al anoecer, en la sexta hora de la noche se fusiona con Osiris y por la mañana emerge rejuvenecido. La autora señaló que, en las estelas, Bes representa al dios sol en su fase vespertina, mientras que Horus Niño, triunfante sobre los enemigos, al sol naciente.

Desde esta perspectiva, ambos dioses no constituirían sino una única imagen: la del sol durante su curso; la plenitud de la mañana y la decrepitud de la tarde (Chabas 1868: 100-2, Sternberg-El Hotabi 1999: 9-10).

La vinculación entre las divinidades Ra y Horus, ambas en su condición infantil, constituyó un elemento clave en la interpretación de Sung Hwan Yoo (2012). El autor afirmó que el arquetipo de divinidad infantil que cobró relevancia a partir del Reino Nuevo fue elaborado a partir de la conjunción de estas dos figuras centrales. Las dos deidades infantiles prototípicas, el niño Sol y el niño Horus encarnaban, respectivamente, los conceptos de recurrencia e igualdad eterna y sucesión generacional. En otras palabras, el tiempo cíclico y el tiempo lineal.

Yoo destacó que el patrón del niño Horus cumplía un rol de suma importancia en los niveles cósmico, funerario y real. A nivel cósmico, por su condición de tercer miembro de la tríada divina, la generación futura, simbolizaba la renovación. A nivel funerario, la transición entre dos generaciones, la transformación dinámica. En el plano de la realeza, estaban íntimamente ligados al concepto del nacimiento divino del rey, quien frecuentemente se identificaba con esas divinidades infantiles para presentarse como hijo-miembro de las poderosas familias divinas y cumplir su papel de intermediario de las esferas divina y humana (2012: 70, 223-5).

Alcance social

Otro de los interrogantes que suscitó el análisis de los ejemplares que conforman el conjunto de las estelas de Horus corresponde a qué grupos sociales habrían sido beneficiarios del poder que se consideraba que tales artefactos conferían. En este sentido, salvo algunas excepciones,¹⁰⁷ la mayor parte de los investigadores han considerado que este tipo de objetos fue elaborado a fin de contribuir al bienestar del conjunto de la sociedad.

¹⁰⁷ Campbell Price argumentó que el acceso a tales conocimientos médico-mágicos no debió haber estado dirigido a cualquier audiencia, sino únicamente al grupo que contaba con autorización y privilegio de ingresar a los espacios restringidos del templo. Además de esta supuesta ubicación en el templo, el autor enfatizó que las inscripciones con las que estos monumentos se encuentran cubiertos debieron haber estado dirigidas a una audiencia específica, informada y alfabetizada. Desde su perspectiva, las estatuas reflejarían las preocupaciones de un pequeño grupo letrado y es probable que hayan sido diseñadas principalmente para servir a sus intereses (2011: 170-6). En la misma línea, David Klotz postuló que los textos de la Estela de Metternich debieron ser inscriptos por y para el pequeño grupo que comprendía tales inscripciones, movido por el mero deleite literario y estético (2012: 144).

Un indicador que contribuye a validar dicha afirmación consiste en el gran número de ejemplares que han sobrevivido hasta nuestros días (Sternberg El-Hotabi 1999, Saura 2009). La popularidad del motivo, sin embargo, no sólo se deja entrever en la dimensión cuantitativa. Otros aspectos, relacionados con el modo en que se creía que era posible acceder al poder de las imágenes e inscripciones grabadas en las estelas, así como la calidad de la factura que presentan ciertos ejemplares, brindan pistas en la misma dirección.

Robert Ritner destacó la innecesaria capacidad de decodificación de aquellos grabados para la transmisión del poder que se aseguraba mediante la ingesta de “agua mágica”. Esta práctica aseguraba que el beneficio atribuido a este tipo de objetos se extendiera más allá del limitado grupo de individuos alfabetizados (1993: 106-7). Además, si bien numerosos ejemplares contienen inscripciones que debían ser consideradas potenciadoras de la acción mágica, la ausencia de textos en muchos de estos ha sido interpretada como evidencia de que los mismos no debieron ser concebidos para ser leídos. Las imágenes, en cambio, parecen haber estado destinadas a funcionar por sí mismas. De este modo, el favor atribuido al motivo iconográfico de *Horus sobre los Cocodrilos* debió ser accesible tanto para letrados como para analfabetos (Hornung 1979, Nyord 2020b).

La mayor parte de las estelas bajo análisis no poseen inscripciones, ni tampoco exhiben nombres y títulos de sus propietarios.¹⁰⁸ Esta es una notable excepción para los objetos epigráficos de Egipto que pudo haber respondido al carácter transferible de los objetos bajo análisis (Satzinger 1987: 200). Por otro lado, la calidad de la hechura de muchos ejemplares invita a pensar que debieron haber sido producidos en masa y con anticipación, y, por lo tanto, disponibles incluso para individuos que no formaran parte de los más privilegiados grupos de elite (Zivie Coche 2005: 132-3). Los amuletos podían ser adquiridos por particulares que deseaban protección para ellos y los miembros de sus familias (Seele 1947: 49).

Sobre la supuesta tosquedad de algunos ejemplares, por ejemplo, el que se conserva en el Museo de Poznan, Grzegorz First (2013), señaló que el trazado simple

¹⁰⁸ Un detalle en un ejemplar conservado en el Museo de El Cairo ha permitido especular que las estelas de Horus debieron ser producidos en serie. En este objeto se puede apreciar un nombre escrito en caracteres más pequeños y gruesos que el trazo del resto de los textos, en un espacio que parece haber sido dejado en blanco en el momento de la elaboración, indicando que ese nombre fue grabado con posterioridad a su adquisición y que, por lo tanto, no había sido producido especialmente para un individuo particular (Bosticco 1955: 192).

antes que una versión ordinaria o síntoma del declive de los talleres productores podría interpretarse como una manifestación de la popularidad que las estelas de Horus habrían alcanzado y de su elaboración masiva como resultado de la alta estima que los fieles les habrían conferido.

Ciertos ejemplares pequeños y portátiles fueron hallados en lugares sumamente distantes entre sí (Bosticco 1955: 189). Kamyar Abdi (2002) publicó un artículo de análisis de una estela datada entre las dinastías XXVI y XXX (664-343) que había sido descubierta en Irán, en la antigua Susa. La gran cantidad de objetos egipcios (o de influencia egipcia) encontrados en el territorio aqueménida dan testimonio de un intenso contacto interregional. Ahora bien: la pregunta sobre un objeto no particularmente lujoso y, por lo tanto, poco probable de haber constituido un botín o un regalo regio, llevó al autor a concluir que la explicación más razonable debía ser que dicha estela hubiese sido llevada a Susa por un individuo egipcio de rango menor. Por ejemplo, un soldado que, por alguna razón, fuera enviado a la capital aqueménida, o bien un mensajero, artesano o constructor (Abdi 2002: 209-10).¹⁰⁹

Cabría pensar que previo a su salida de Egipto para trabajar en Susa, los egipcios se aseguraran sus amuletos para protegerse de peligros del viaje y las dificultades que habrían de enfrentar en tierras lejanas (Abdi 2002: 210). Esto abonaría la idea de que la adaptación o miniaturización de los rituales del templo no estaba restringida a la clase sacerdotal y los practicantes de rituales, sino que la realizaban miembros comunes de la sociedad cuando era necesario (Draycott 2011: 128).¹¹⁰

Los ejemplares como el anteriormente mencionado parecen atestiguar la continuidad de creencias y prácticas religiosas entre las esferas templaria-estatal y doméstica. Jane Draycott (2011) señaló que el uso de las categorías “miniatura / monumental” implica la falaz suposición de que las versiones pequeñas habrían constituido especímenes degradados respecto de aquellos otros más grandes. Según la autora, los amuletos o estelas más pequeñas podrían reflejar un proceso de apropiación y adaptación, por parte de personas del común, de los rituales del templo.

¹⁰⁹ Ver Anexo de imágenes, fig. 12.

¹¹⁰ Incluso la estatua que analizó Lacau (1921-1922) no fue dedicada a un egipcio, sino a un fenicio de Menfis. Este dato es interesante ya que evidencia la adopción del proceso de curación egipcio por parte de un extranjero confiado en su eficacia. Al no requerir comprensión lectora, el objeto resultaba efectivo tanto para analfabetos como para extranjeros. Este fenicio habrá aprendido el mecanismo curativo en el ambiente donde debió haber pasado, al menos, parte de su vida y parece haber depositado su confianza en la utilidad de la estela de Horus.

En suma, las estelas de Horus constituyen un interesante vestigio que podría dar cuenta de la adaptación de prácticas religiosas institucionales por parte de individuos particulares en espacios domésticos y en respuesta a necesidades personales.

Una consideración final

En este capítulo hemos analizado las distintas dimensiones del soporte material por excelencia del episodio mítico que describe el nacimiento de Horus, el peligro mortal que debió enfrentar a poco de nacer y el modo en que dioses y humanos aunaron sus esfuerzos para salvarlo. Nuestra indagación se organizó en función del recorrido que transitó la propia historia de la investigación de estas estelas. De este modo, hemos considerado los primeros estudios sistemáticos que se concentraron en los aspectos morfológicos y textuales; continuamos con la especulación sobre sus usos y funciones, y finalizamos con las interpretaciones que se ensayaron respecto de su simbolismo y su alcance social.

A pesar de sus exhaustivos análisis, hemos notado que los autores no dedicaron especial atención a la pregunta sobre la centralidad de estas estelas y el mito que contienen durante el particular período en el que fueron elaboradas y puestas en circulación. Acaso sea la excepción las líneas que le dedicó a este aspecto Emma Swan Hall en el último párrafo de su artículo, *Harpocrates and Other Child Deities in Ancient Egyptian Sculpture*. La autora repasó los distintos tipos de escultura infantil en el antiguo Egipto y estableció la distinción entre “Horus en su aspecto anterior¹¹¹ y más verdaderamente egipcio como hombre y en sus aspectos posteriores más populares como niño” (Hall 1977: 57).

Respecto a la notable popularidad que la figura infantil de Horus alcanzó durante el primer milenio, la autora postuló:

En este breve esbozo, en el período en que Harpócrates era más altamente apreciado, encontramos una civilización otrora grandiosa en declive, que se renueva mediante el culto de una imagen que se hace cada vez más joven y más humana. Si ‘el niño completamente hermoso’ no representa un retroceso hacia el pasado, ¿no puede dar la expectativa de un futuro? (Hall 1977: 57).

¹¹¹ Anterior al primer milenio.

De esta breve cita podemos extraer al menos dos puntos que ameritan una consideración *in extenso*. Por un lado, poner en cuestión la afirmación de que Egipto, durante el Período Tardío, constituyó una “gran civilización en declive”; y, por otro lado, explorar la idea más sugerente sobre la capacidad de “dar expectativa de un futuro” que pudo tener para la sociedad egipcia de aquel período la imagen de Horus niño. De estas cuestiones nos ocuparemos en el capítulo a continuación.

Capítulo V. Estelas de Horus durante el Tercer Periodo Intermedio y el Periodo Tardío. Texto y soporte en contexto

Introducción

En el curso del primer milenio a. e. c., el relato sobre el nacimiento del dios-rey Horus fue puesto en circulación por medio de unos soportes materiales específicos: las estelas que exhiben la configuración iconográfica de *Horus sobre los cocodrilos*. Hemos revisado los múltiples enfoques a partir de los cuales estos artefactos han sido analizados. Desde los primeros estudios sistemáticos, que se enfocaron en el aspecto descriptivo y textual, pasando por aquellos que se concentraron en el intento de explicación de su función, hasta los más recientes, que ensayaron interpretaciones respecto de los símbolos que las estelas presentan, o dedicaron su atención a teorizar respecto de los grupos sociales que pudieron haber accedido a este tipo de objetos.

Esta última línea de investigación ciertamente constituye la más afín a nuestro propio enfoque. Sin embargo, aunque los trabajos dedicados a indagar el alcance social de las estelas de Horus han contribuido a dejar en claro la relevancia que el mito cobró durante el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío, hemos notado que ninguno se concentró en analizar los significados que pudo haber tenido para la sociedad egipcia la evocación de la imagen crítica que supone una infancia amenazada pero triunfante del líder arquetípico.

Esbozar una aproximación a dichos significados constituye el objetivo principal del presente capítulo. Nuestra propia lectura toma como punto de partida dos premisas fundamentales. La primera de estas, de orden teórico, consiste en la interpretación del mito como una forma de reflexión sobre las prácticas más significativas para las sociedades que los produjeron (Campagno 2004). La segunda, de orden metodológico, destaca la importancia de considerar los contextos en que los mitos se registraron y la función específica que en dichos contextos cumplían (Goebs 2002, Baines y Goebs 2018).

De esta manera, se habilita la posibilidad de pensar el mito no como un elemento de carácter esencial, ahistórico, sino como un discurso que responde a objetivos específicos, de acuerdo con las audiencias a los que haya estado dirigido, así como los entornos y tipos de soportes en los que haya sido exhibido. Justamente, el análisis de larga duración realizado en los capítulos anteriores ha buscado señalar los distintos usos respecto del mismo relato. En efecto, el episodio protagonizado por el pequeño dios-rey

fue necesariamente investido de nuevos sentidos en las sucesivas apropiaciones que, a lo largo del tiempo, distintos grupos sociales hicieron de él.

En este capítulo analizaremos una nueva fase en el derrotero de dicha tradición. La cantidad de ejemplares producidos y su amplio alcance social indican que la figura del niño Horus en peligro/triunfante alcanzó en el curso del primer milenio una relevancia y popularidad inéditas. Realizaremos, pues, un análisis en contexto a fin de esbozar una interpretación de los sentidos que el relato en cuestión pudo haber producido durante un momento muy particular de la historia del Egipto faraónico.

Para esto, repasaremos los principales acontecimientos que signaron la vida política del país del Nilo desde el Tercer Período Intermedio hasta el fin de su experiencia como Estado independiente. Cabe señalar que tal revisión distará de ser exhaustiva. Antes bien, interesa presentar los grandes rasgos de la singular experiencia política del primer milenio, en relación con ciertos aspectos de orden cultural-religiosos que discurren de manera indisoluble de aquellos procesos.

A diferencia de la idea de declive que los conceptos “período intermedio” y “baja época” evocan, esta es una etapa de importantes reformulaciones en las concepciones simbólicas, de significativos cambios en la forma en que la sociedad egipcia concebía y se vinculaba con el entorno y de una particular forma de integración de elementos del pasado en las producciones culturales de su propio presente.

Una vez planteados los elementos centrales de las prácticas políticas y cultural-religiosas durante el período bajo análisis, tendremos una panorámica del contexto en el que fueron elaborados los soportes específicos en los que el relato del pequeño dios fue inscrito y puesto en circulación. Estaremos en condiciones de estrechar el foco para volver a analizar este conjunto de fuentes, no ya en sus características internas si no, justamente, en relación con el clima de época en el que se desarrollaron.

Consideraremos los dos componentes elementales que integran nuestras fuentes. Por un lado, el aspecto material: ¿cuántos actores debieron implicarse para concretar la existencia física de las estatuas curativas, estelas de Horus?, ¿quiénes crearon estos objetos y para quiénes? Por otro lado, con respecto al aspecto textual-narrativo: ¿qué queda y qué cambia del relato que, hacia el comienzo del período considerado, llevaba no menos de un milenio y medio siendo reproducido?, ¿qué sentido pudo haber tenido, para la sociedad egipcia de la época, el motivo mítico del niño elegido en peligro, protegido, ocultado y finalmente triunfante?

En este sentido, interesa destacar que la producción de estelas pudo estar impulsada por la elite, ya fuera central o regional, pero que, en su elaboración, puesta en circulación y uso confluían numerosos y diversos grupos sociales: funcionarios estatales, tanto religiosos como administrativos; artesanos y trabajadores; particulares que hicieron uso de las estelas, sea porque las portaban ellos mismos o bien porque accedían a su poder acudiendo al templo donde dichas estelas se encontraban emplazadas.

Por lo tanto, nuestro análisis del relato que portan las estelas de Horus implica la consideración, por un lado, de la construcción de poder político por parte de las elites políticas/religiosas del primer milenio que pudieron haber encontrado en la figura infantil de Horus, y en la idea de predestinación que esa imagen evoca, un potente símbolo de legitimación; y por otro lado, de la recepción social de esta misma imagen, dado que, más allá de que su creación fuese ordenada por las elites, esta no se produjo en un vacío de sentido. La figura del niño Horus y el relato sobre los peligros a los que se vio enfrentado al momento de su nacimiento debía constituir un elemento preciado del acervo cultural egipcio que interpelaba al conjunto de la sociedad.

Procesos políticos y cultural-religiosos durante el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío

Hacia fines del Reino Nuevo, la centralización del poder político y el control sobre las sociedades vecinas evidenciaron signos de debilitamiento. Por aquel entonces, el gobierno egipcio experimentó dificultades para mantener las redes de intercambio internacional y perdió del control sobre sus posesiones asiáticas, mientras que, al interior, debió enfrentar diversas situaciones desestabilizantes, entre las cuales, la disputa contra el clero de Amón en Tebas signaría la vida política del período inmediatamente posterior (Wilkinson 2011: 355-7).

Tras la muerte de Ramsés XI, el poder en Egipto quedó repartido entre dos importantes centros. Desde Tanis, Esmendes I asumiría el trono como primer rey de la Dinastía XXI, haciendo efectivo su gobierno en la zona del Bajo Egipto. Mientras que en Tebas, Herihor, jefe del ejército y sumo sacerdote de Amón, haría lo propio sobre el Alto Egipto (Kitchen 1973: 255-7). Ambos polos parecen haber mantenido un acuerdo de reconocimiento mutuo, en virtud del cual Tebas conservaba su autonomía política con la condición de reconocer la supremacía del rey de Tanis y acatar la integridad de su gobierno (Taylor 2000: 325-8).

Uno de los rasgos centrales del Tercer Período Intermedio consistió en la preminencia que lograron los grupos de origen libio asentados en el país. La presencia de población mashawash (o ma), libu y mahasun puede rastrearse desde la época de los reyes ramésidas, cuando sus miembros fueron incorporados en el ejército en calidad de mercenarios. Como contrapartida a dicha participación, los jefes libios recibieron recompensas en forma de tierras o cargos de relativa importancia. Su presencia se consolidaría, fundamentalmente en la zona del Delta, desde donde estos personajes llegarían a asumir el poder en calidad de faraones (Taylor 2000: 332-3).¹¹²

En efecto, en torno al año 943, Sheshonq I, un líder del grupo mashawash, fue designado como rey, inaugurando así la Dinastía XXII. Tomando el modelo de gobierno característico del Reino Nuevo, el nuevo monarca desarrolló una política exterior expansionista, un ambicioso programa constructivo y múltiples estrategias orientadas a socavar el poder tebano y reunificar la doble línea de poder. Sus sucesores, sin embargo, no lograron reestablecer la unidad política y la esfera de influencia de la Dinastía XXII quedó reducida a las zonas aledañas a Tanis y Bubastis (Taylor 2000: 337-9).

Durante el reinado de Sheshonq III, el gobierno efectivo en las distintas provincias era ejercido por las elites de base local. En el año 834, uno de esos jefes locales, Padibastet, se proclamó rey de Leontópolis, fundando la Dinastía XXIII. Sin embargo, esta nueva línea dinástica tampoco logró asegurar la unidad. En el año 736, Tefnajt, liderando una coalición con otros señores logró establecer la Dinastía XXIV que discurrió en paralelo a la anterior (Kitchen 1973: 362-3).¹¹³

Del período de “anarquía libia” (Yoyotte 1961, Ritner 2009) datan varios ejemplares del conjunto de estelas de Horus. Heike Sternberg-El Hotabi contó 21 ejemplares que se inscribirían en la fase que catalogó como Temprana II (1999: 71 y ss.).

¹¹² La conservación de nombres característicos (como Sheshonq, Osorkon, Takelot) indica que los grupos libios debieron hacer conservado su identidad étnica. Sin embargo, cabe que señalar que sus soberanos no ensalzaron su origen foráneo, sino que, por el contrario, parecen haber hecho uso de las manifestaciones del gobierno tradicional para legitimar su posición como auténticos faraones egipcios. Entre dichas manifestaciones se puede advertir una nueva forma de representación en la iconografía específica (desaparición de los marcadores étnicos que se les adjudicaba en el arte del Reino Nuevo), la celebración del festival Sed y la asimilación del rey con la figura del niño Horus, hijo de Osiris e Isis, al cual se alude en la titulación de varios reyes libios a partir de Sheshonq I (Taylor 2015: 333-4, 339-40).

¹¹³ En términos generales, la descentralización del poder político debió haber limitado la construcción regia a gran escala. Sin embargo, aunque la actividad arquitectónica del periodo no generó una significativa modificación del paisaje, otras formas de producción artística se desarrollaron de manera capilar, a escala local. En efecto, desde pequeños amuletos hasta estatuas de dioses y dignatarios y las estelas que son objeto de nuestra investigación podrían haber constituido el resultado de la búsqueda de legitimación en un contexto signado por la fragmentación de la geografía política (Bennett 2019: 194-5).

En esta época, la imagen tipo en dichas estelas se estabilizó: la estructura iconográfica, la proporción del dios-niño respecto de los animales que somete y la máscara de Bes que remata los artefactos permanecerían como rasgos característicos hasta el período greco-romano.¹¹⁴

Varios factores confluyeron en el desarrollo de las estelas de Horus durante el período en cuestión. En primer lugar, las condiciones de posibilidad heredadas de épocas anteriores. El culto al dios niño se encontraba estrechamente relacionado con desarrollos cultural-religiosos propios del Reino Nuevo, cuando los reyes comenzaron a ser representados en esta condición, encarnando la figura de hijo, componente fundamental de la tríada que completaba una pareja de dioses (Te Velde 1971, Meeks 1977). Por otro lado, la relevancia que había alcanzado la figura de Horus-niño, en calidad de dios salvador al que los individuos podían acudir de manera directa.¹¹⁵

Desde los inicios del Tercer Período Intermedio, Horus se convertiría en la divinidad infantil por excelencia (Yoo 2012: *Excursus* 3-1). El culto al dios infante y la centralidad de la relación madre-hijo seguiría incrementándose a lo largo del primer milenio llegando a constituir uno de los aspectos predominantes de la vida religiosa egipcia. Cabe especular que este fenómeno debió estar asociado a la mayor participación femenina en la actividad pública que se advierte a partir de la Dinastía XXI. Entre los cargos ocupados por mujeres podemos identificar el de “esposa del dios” así como el de “madre divina” o “niñera del dios” (Taylor 2000: 354, David 2002: 360-2).

Ahora bien, mientras que, afincadas en el norte del país, las dinastías libias se sucedían, superponían y luchaban entre sí; al sur, otra entidad política se consolidaba (Taylor 2000: 346 y ss.).¹¹⁶ En Nubia, tras la retirada de la autoridad egipcia a finales del Reino Nuevo, los poderes locales mantuvieron los dispositivos administrativos y religiosos implantados por los egipcios, siendo el culto de Amón el ejemplo más significativo. A mediados del siglo VIII, los jefes de Napata se habían convertido en señores de Nubia y eran claras sus pretensiones de extender el control a todo Egipto.

¹¹⁴ Ver Anexo de imágenes, fig. 12.

¹¹⁵ Ver Capítulo III.

¹¹⁶ La Estela de la Victoria, dedicada al soberano nubio Piye, declara que c.730, dos reyes se arrogaban el poder desde Bubastis y Leontópolis; otros dos personajes hacían lo propio desde Hermópolis y Heracleópolis; mientras que, en paralelo, existía un “príncipe regente”, cuatro “grandes jefes de Ma” (libios mashwash) y un “príncipe del Oeste” (Sais) (Lichtheim 2016[1980]: 66).

Como prueba de ello, la Estela de Kashta, erigida en Asuán designa a este personaje como “rey del Alto y el Bajo Egipto”. Fue Piye, hijo de Kashta, quien logró que su autoridad fuese efectivamente reconocida. La Estela de la Victoria, erigida en Gebel Barkal (en el norte del actual Sudán), informa sobre una expedición militar que hacia el año 730 logró contener las aspiraciones expansionistas de príncipe Tefnajt de Sais (Dinastía XXIV) y la coalición entre los señores de la región del Delta que este lideraba (Lichtheim 1980: 66).

Por más que los señores de norte intentaron retener el control de sus provincias, la campaña liderada por Bakenrenef, gobernante de la breve Dinastía XXIV, no logró imponerse ante las fuerzas kushitas. Esta supremacía militar constituyó la base del poder de la Dinastía XXV, invirtiéndose así la tradicional relación de fuerzas entre los reinos de Kush y Egipto (Kitchen 1973: 362 y ss.).¹¹⁷

Aunque distintos aspectos la ideología de la realeza fueron modificados, los soberanos kushitas intentaron legitimar su posición adjudicándose el rol de defensores de la antigua tradición. Tal como hicieron los libios antes que ellos, se presentaron a sí mismos como faraones propiamente egipcios. El establecimiento de la doble capitalidad -Menfis y Napata- respondería justamente a dicha pretensión. Más allá de su situación geoestratégica, la relevancia asignada a la zona menfita debió vincularse al intento de asociación de los faraones kushitas con los soberanos del Reino Antiguo. La tarea de legitimación como restauradores de las “verdaderas tradiciones egipcias” incluyó una notable actividad artística y arquitectónica (Ambridge 2007, Gozzoli 2010, Taylor 2000: 348-9, 350-26).

La dinastía nubia mantuvo su gobierno durante medio siglo. A lo largo de este período, se desarrolló una política exterior más activa que la que los reyes libios habían sostenido (Kitchen 1973: 148-50, 378 y ss.). Esta situación desencadenó un conflicto con Asiria que, por aquel entonces, se consolidaba como potencia hegemónica en la región (Hill 2014). En torno al 674, Esarhaddon invadió Egipto. Menfis fue tomada y el faraón Taharqa debió refugiarse en Nubia (Lull 2011: 459 y ss.).

Taharqa logró recuperar, temporalmente, el control de Egipto, pero en 667, los ejércitos asirios, por orden de Ashurbanipal, hijo de Esarhaddon, reanudaron la ofensiva

¹¹⁷ En el relato sobre la campaña triunfal de Piye que se lee en la Estela de la Victoria se menciona la observación del culto tradicional a medida que avanza hacia Menfis. Piye rinde homenaje a las deidades locales de las ciudades que toma. Los príncipes caídos continúan aclamándolo como una encarnación de Horus y los gobernantes libios a quienes suplantó son presentados como extranjeros, sugiriendo que él mismo es un sucesor al trono más legítimo (Chimko 2003: 24).

obligando a los gobernantes egipcios a someterse. A la muerte de Taharqa, Tanutamón, su sucesor, comandó un ataque contra los colaboradores de Asiria en el Delta que generó una fuerte represalia. En esta ocasión, las tropas asirias lograron imponerse y, desde entonces, los soberanos kushitas no volvieron a recuperar su autoridad sobre el país.

Los asirios, por su parte, no intentaron ejercer un gobierno directo sobre Egipto. En cambio, obligaron a los señores del Delta a jurar lealtad e impedir cualquier intento de reasunción del poder por parte de los kushitas. En este contexto, Psamético, hijo del gobernador de Sais, instruido en Nínive para servir como gobernante colaborador de los asirios, logró agrupar en torno a su persona a los principales señores locales y el establecimiento de tales alianzas le permitió iniciar el desacople del dominio asirio.

Desde el 664, Psamético I fue reconocido como gobernante de todo el país. Bajo la Dinastía XXVI (también llamada Dinastía Saíta) Egipto volvería a experimentar un nuevo período de centralización del poder político que se mantendría durante los siguientes 130 años. Durante dicho período, los monarcas saítas desarrollaron un programa político orientado a modernizar los dispositivos estatales en aras de neutralizar el poder de las aristocracias locales, una nueva ordenación del aparato militar y dieron impulso a la actividad arquitectónica y artística (Lull 2011: 459-61).

Por otro lado, el repliegue etnocéntrico tradicional, cedió paso a una relativa apertura a las corrientes culturales que circulaban por aquel entonces y que tenían al Mediterráneo oriental como nexo entre sus diversos participantes (Prados Martínez 2001). La intensa participación egipcia en la red de intercambio a nivel regional impulsó la adopción por parte de las elites de ciertas modas, productos y esquemas ideológicos foráneos. Sin embargo, la predisposición de estos círculos sociales a integrar elementos extranjeros se combinó con una profunda referencia a su propio pasado. En efecto, la reafirmación de lo egipcio se expresa en la tendencia arcaizante que constituye uno de los aspectos fundamentales de la producción artística y literaria de la época (Fazzini 1988).

En cuanto a lo que a nuestras fuentes atañe, el número de ejemplares durante este período aumenta a 50, respecto de los 21 dados del período anterior (Sternberg-El Hotabi 1999: 6). En términos formales, las estelas de la Fase Media (Dinastías XXVI a XXIX, c.660 a 400) integran elementos heredados del período libio, como la máscara de Bes en la parte superior, e incorporan elementos distintivos que pueden apreciarse en el conjunto de producciones saítas. Un ejemplo de la mencionada tendencia arcaizante es, por ejemplo, la figura del niño Horus caminando de lado, tal como había sido representada durante el Reino Nuevo. A modo de novedad, se multiplican las viñetas que expresan

ideas teológico-religiosas, como la noción del curso del sol y el rejuvenecimiento cíclico de Amón-Ra-Osiris (Sternberg-El Hotabi 1999: 89-92).¹¹⁸

Los últimos gobernantes de la Dinastía XXVI debieron hacer frente a las intenciones expansionistas del imperio persa que, por aquel entonces, bajo el comando de Ciro II se consolidaba como potencia hegemónica en la región. Tras su muerte, su heredero, Cambises, continuó esta política exterior. Bajo su mando, el Imperio Persa logró derrocar a la Dinastía Saíta, ejerciendo el poder directamente desde Persépolis, lo que la tradición manetoniana reconocería como Dinastía XXVII (525-404) (Lloyd 2000: 374-7, Serrano Delgado 2011: 478 y ss.).

Este período representó una experiencia inédita en aproximadamente 2500 años de historia egipcia. Si bien los gobernantes persas adoptaron el título tradicional de faraón, a diferencia de los libios y nubios antes que ellos, no intentaron presentarse como legítimos continuadores de la tradición faraónica, sino que gobernaron como extranjeros.¹¹⁹ En el propio país, un gobernador residente, denominado sátrapa, dispuso de la colaboración de numerosos funcionarios y señores de las elites locales, manteniendo prácticamente intacta la organización administrativa saíta (Allen y Hill 2000, Lloyd 2000: 374-7, Serrano Delgado 2011: 488-9).

El total de nueve estelas de Horus conservadas, atestiguan que la producción de estos objetos continuó durante el período persa. Los bajos estándares de calidad de los ejemplares datados de esta época podrían explicarse por la deportación de grandes grupos de artesanos a Persia, situación que debió haber provocado el estancamiento de la producción artística en los talleres provinciales. Pero esa no es la única explicación ya que, junto con la falta de artesanos calificados, el tipo de factura podría evidenciar una incipiente producción en masa, ocasionada por el aumento de la demanda de este tipo de objetos (Sternberg El-Hotabi 1999: 100-3).¹²⁰

¹¹⁸ Ver Anexo de imágenes, fig. 13.

¹¹⁹ Un rey conquistador podía ser considerado como propiamente egipcio siempre y cuando asumiera como propias las creencias y prácticas egipcias. En la autobiografía de Udyahorresnet, funcionario a cargo de asesorar a Cambises sobre las costumbres egipcias, el epíteto que acompaña el nombre de Cambises antes de la conquista de Egipto es “Gran Rey de todas las tierras extranjeras”. Una vez que la conquista se hace efectiva, este se convierte en “Gran Gobernante de Egipto” y “Gran Jefe de todas las Tierras Extranjeras”. Tras su coronación como faraón, se lo nombra “Su Majestad”, sin aludir en absoluto a su extranjería (Chimko 2003: 29).

¹²⁰ Ver anexo de imágenes, fig. 14.

Vale la pena considerar el ejemplar que fue encontrado en Irán, en la antigua ciudad de Susa (Abdi 2002)¹²¹. Esta no es una estela particularmente fastuosa y es, justamente, dicha cualidad la que hace notable al objeto en cuestión. La pregunta no se reduce a: qué hacía una estela de Horus en Susa, sino más bien: qué hacía una estela de Horus *como esa* allí, ya que, por su baja calidad, parece poco probable que los persas lo hubieran llevado como botín o que hubiese sido presentado como un regalo al rey o a algún señor. Tal como ha sido sugerido, este podría haber sido parte de los objetos personales de algún individuo egipcio de rango medio, como por ejemplo un soldado, mensajero o un artesano traído a Susa (Abdi 2002: 209-10).

En el año 404, una rebelión liderada por Amirteo II de Sais logró derrotar a Artajerjes II. Desde entonces y hasta al 399, Egipto fue gobernado por este monarca, al que se reconoce tradicionalmente como el único faraón de la Dinastía XXVIII. La independencia egipcia, no obstante, siguió siendo amenazada por las pretensiones persas. El país del Nilo no contaba con un gobierno sólido y los gobernantes de las distintas ciudades del Delta parecen no haber acatado el poder de Amirteo. La situación compartía ciertas características con la estructura política imperante en el Tercer Período Intermedio. La inestabilidad política se extendería en el curso de la Dinastía XXIX (c. 399-380), de la que tampoco existe demasiada información. El faraón Neferites I y sus sucesores resistieron los intentos de Artajerjes II por recobrar el dominio sobre Egipto, pero, al interior, las constantes rebeliones debieron poner fin a su dominio.

En este contexto, Nectanebo I fue proclamado rey, inaugurando así la Dinastía XXX (Lloyd 1994). Los tres soberanos que conformaron esta dinastía (Nectanebo I, Teos y Nectanebo II) asumieron el gobierno de un país bajo constante amenaza de reconquista¹²².

Bajo auspicio de la que sería la última dinastía nativa se llevó adelante un esmerado programa arquitectónico y artístico. Destaca, en particular, la construcción de un nuevo tipo de templo al que Jean-François Champollion denominó “mammisis” (“lugar de dar a luz”). Estos edificios subsidiarios del templo principal fueron

¹²¹ Un objeto de origen egipcio en el Museo Nacional de Irán en Teherán. La información provista por el museo indica que fue descubierto en Susa y registrado en el museo en 1931. Es una pieza de piedra negra con parte superior redonda, de 91 mm de alto, 94 mm de ancho en la parte inferior y 18 mm de espesor (ver Anexo de imágenes, fig. 11).

¹²² La segunda dominación persa, que se concretó en el año 343, bajo Artajerjes III, fue tanto menos efectiva que la primera dado que en este período estuvo signado por el desorden y la arbitrariedad (Serrano 2011: 489 y ss.).

especialmente consagrados al niño de la tríada divina (Daumas 1977: 462-3, Kockelmann 2011) y constituían un espacio dedicado al culto al gobernante que era identificado con el hijo de una pareja de dioses (Arnold 1999: 94-5).

El período que Sternberg-El Hotabi catalogó como Fase Alta en la historia de la producción de las estelas de Horus comprende el lapso que va desde la Dinastía XXX al final del Período Ptolemaico (c.380-30) (1999: 105-10). Los ejemplares de esta fase parecen haber sido elaborados tomando como modelo el estilo saíta, incorporando, por ejemplo, la típica “sonrisa” propia de la imaginería del estilo mencionado. De esta época pueden datarse también las llamadas “estatuas curativas” que aparecen con una estela de Horus incorporada.¹²³

La Estela de Metternich, datada del reinado de Nectanebo II, analizada en el capítulo anterior, constituye el modelo paradigmático que se emplea para el análisis del conjunto de este tipo de fuentes. Su excelente estado de conservación permite apreciar en detalle cada uno de los elementos constitutivos: tanto del motivo iconográfico que exhibe, como del relato pormenorizado sobre el episodio mítico que es objeto de nuestra investigación. Además, los nombres y títulos inscritos en ella permiten establecer como precisión la época en la que fue elaborada, instituyendo así un punto cronológico fijo que habilita la comparación necesaria para organizar el resto de las categorías.

Producción y usos

A la hora de pensar el alcance social, los usos y el sentido específico que pudieron haber tenido las estelas de Horus emerge la pregunta: ¿quiénes las fabricaron y para quiénes? Si contáramos con información más o menos fiable respecto de los talleres donde se elaboraron dichas estelas podríamos aproximarnos a una comprensión más certera respecto de los puntos listados en la primera línea del párrafo. Sin embargo, no tenemos información precisa sobre las instalaciones donde estos objetos fueron producidos (Habicht 2020: 4).

De hecho, son excepcionales los casos en los que un taller es identificable como el del escultor de Ajenatón que describió Dimitri Laboury (2020). Por lo general, la información disponible para responder preguntas básicas como: ¿dónde trabajaban los artesanos?, ¿cuántas personas estaban implicadas en los procesos de elaboración de las

¹²³ Ver Capítulo IV y Anexo de imágenes, figs. 9 y 10.

obras?, ¿todos trabajaban para el rey y la corte real o es posible identificar talleres particulares? es extremadamente fragmentaria (Connor 2018: 11).

Además, dado que el canon artístico y la concepción mágico-simbólica de los antiguos egipcios debió haber contribuido a neutralizar el estilo individual y a invisibilizar al autor detrás de la obra, sólo es posible teorizar respecto de los agentes implicados en la elaboración de nuestras estelas (del mismo modo que con todas las demás producciones artísticas antiguo-egipcias) (Laboury 2012, Miniaci et al. 2018).

En este sentido, al análisis de estos objetos a la luz de los principios teórico-metodológicos propuestos para el estudio de las *cadena operativa* en contextos arqueológicos puede contribuir a dimensionar la cantidad de actores involucrados en los procesos de producción, puesta en circulación y uso (Pelegrin, et al. 1988, Dobres y Hoffman 1994, 1999, Leblanc y Dabosi 2004).¹²⁴ En efecto, ampliar el foco, desde la indagación de la propia fuente (descripción morfológica, estudios textuales, interpretación de su iconografía) a las redes de relaciones entre tareas, personas y el panorama aún más amplio en los que tuvieron lugar los procesos de selección de materiales, moldeado y transformación habilita una aproximación más sensible, ya que considera al objeto en relación a los grupos sociales para los que este pudo ser significativo, los usos que cada uno de estos grupos pudieron darle y los sentidos posibles que estos le asignaron.

Considerar la *cadena operativa* nos conduce a imaginar instancias previas a la de la confección efectiva de la obra. Sólo el acceso a la piedra, materia prima de las estatuas y estelas, requeriría el trabajo de un grupo de personas encargadas de extraerla y transportarla hacia los centros de producción. Una vez asegurado el acopio, distintos funcionarios debieron administrar y supervisar su distribución. Incluso en los talleres, además de los propios escultores, otros agentes participaban en el proceso. Teniendo en cuenta que, en el sistema de creencias egipcias, las estatuas eran concebidas como la forma material de los mismísimos dioses, su diseño y elaboración debía constituir un

¹²⁴ En la década de 1960, el arqueólogo André Leroi-Gourhan acuñó el concepto de *chaîne opératoire* para referir a las secuencias de actividades y procesos tecnológicos implicados en la producción, utilización, descarte y reutilización de objetos. A partir de entonces, se han desarrollado numerosos estudios que, en contraste con los análisis de corte tipológico, indagaron en el conjunto de acciones que debieron llevarse adelante para que determinados objetos fueran producidos e implementados: desde la obtención de la materia prima, pasando por las etapas intermedias de transformación, las actividades asociadas como el transporte y el almacenamiento, antes de uso como producto final. Este tipo de aproximaciones ofrecen valiosas pistas para interpretar aspectos más amplios de la organización económica, cultural y política de las sociedades consideradas (Leroi-Gourhan 1964, Lemmonier 1976: 100 y ss., Trigger 1989: 464).

hecho profundamente místico que demandaría para su concreción la participación de individuos iniciados (Meskell 2004: 114-5).

La elaboración de estatuas (y, por caso, estelas y amuletos que incorporaban imágenes tan potentes como la del pequeño dios-rey) implicaba el contacto con y la manipulación de fuerzas sobrenaturales. Una interacción tan directa con el plano divino que era capaz de hacer encarnar deidades en el mundo material. En efecto, desde la perspectiva *emic*, el escultor “daba a luz” a la estatua/imagen. Una tarea de tal magnitud sólo podría ser realizada por individuos que hubieran alcanzado altos niveles de especialización. En los rastros que dejaron algunos escultores es posible advertir distinguidos títulos, como “sacerdote lector” o “escriba de las escrituras divinas” (Laboury y Devillers 2022: 173-4).

Directa o indirectamente, una proporción significativa de la población contribuía a la producción de este tipo de obras; y, si bien el control sobre la mayor parte de tal actividad y su producto resultante debió ser ejercido por las administraciones centrales o regionales,¹²⁵ las audiencias ideales parecen haber involucrado grupos socioeconómica y ontológicamente diversos, ya que entre estos se contaba tanto a los vivos como a los difuntos y a las divinidades.¹²⁶ Para referir a esta densa red de patrocinadores, ejecutores y consumidores, John Baines (2015) acuñó el concepto de “comunidad estética”.¹²⁷

Ciertos ejemplares de estelas de Horus ilustran elocuentemente el amplio espectro social al que se consideraba que el poder de estos objetos beneficiaba. Aquellos de mayores dimensiones, especialmente habituales en la fase que Sternberg-El Hotabi establece como inicial, parecen haber sido consagrados por miembros de la elite para un uso colectivo tal como sugiere su emplazamiento en espacios de acceso público (Sernberg-El Hotabi 1999, Habicht 2007: 4). En este mismo sentido, se supone que

¹²⁵ Ya fuera durante el Tercer Período Intermedio -por más que la capacidad de gobierno de las distintas dinastías fuera limitada y disputada- o bien durante el Periodo Tardío, cuando el poder político fue ejercido de manera centralizada (Spencer 2010).

¹²⁶ Gran parte de la producción estética, una vez realizada, se enterraba junto con el difunto o se hacía inaccesible de otras maneras. El hecho de que tales obras no fueran realizadas para ser vistas (en términos de lo que entendemos como exhibición) no implicaba que los ejecutantes descuidaran los patrones socialmente arraigados. Aunque respondieran a sus patrocinadores humanos, su obra sería consagrada a la audiencia suprahumana. Los textos, por ejemplo, en el templo de Edfu, afirman que las deidades recibieron favorablemente la obra que el rey y la humanidad habían creado para ellas (ver Kurth 1994: 80-8).

¹²⁷ Baines (2015) caracterizó el arte como el rango de actividades estéticamente ordenadas en una sociedad. En su enfoque amplio, el autor señaló que tanto la producción de artefactos u obras que pudieran recuperarse del registro material, pictórico o textual, como aquellas formas inmateriales como la música y el arte verbal deben tenerse en cuenta como parte integral del entorno estético.

determinados sitios en los templos debieron ser construidos específicamente para albergar este tipo de objetos.¹²⁸

En capítulos anteriores, hemos analizado la vinculación entre magia y religión y considerado la centralidad que las prácticas mágico-medicinales debieron tener en los templos. Tal como ha sido mencionado, los rituales de curación y protección institucionalizados contaban con una larga tradición y debieron constituir un servicio fundamental en beneficio de la población (Quack 1998). En este sentido deben entenderse las estatuas curativas y ciertas estelas de Horus que se encontraban adosadas a una especie de base acanalada que servía de cuenco contenedor del agua que se vertía sobre ellas.

De acuerdo con los fundamentos de la magia simpática que orientaban las creencias egipcias, los elementos que hubiesen estado en contacto seguirían ejerciendo influencia mutua una vez separados. El agua en contacto con las imágenes y textos que evocaban el episodio mitológico sobre la infancia del dios-rey constituiría, en este marco de referencias, el vehículo ideal para transferir el poder que había salvado al niño, a aquellos que hubieran sufrido el mismo mal que lo había aquejado a él (Satzinger 1987).¹²⁹

Los amuletos y estelas portátiles debieron ser empleados mediante un procedimiento análogo. Se creía que el poder de la imagen y de los textos (si los tenía) era transferido al agua del recipiente donde se los sumergía, quedando así disponible para ser suministrada a quien la necesitara. Una ventaja adicional era que la poción podía ser transportada allí donde se encontrara el herido, sin necesidad de que este debiera trasladarse al templo.

La asimilación de los significantes “ingerir” y “conocer” se encuentra presente en la descripción de otros procedimientos mágicos, proclamaciones teológicas y documentos legales de períodos tardíos. Lo que interesa destacar en este sentido, y más allá de que la función restauradora del agua mágica pudo ser empleada como poción medicinal tanto para el paciente en vida como en forma de libación en beneficio de los muertos, es que el hecho de beber el agua aseguraba que el poder de este tipo de objetos pudiera brindar

¹²⁸ Por citar un ejemplo, una capilla datada de la dinastía XXV o XXVI en el Recinto de Mut en Luxor exhibe en sus paredes textos similares a los que se encuentran en la Estela de Metternich. Es dable pensar que, aunque no haya sido encontrada allí, en su momento hubiera contenido una de estas estelas. Ver más ejemplos en Draycott 2011: 126.

¹²⁹ Esta asociación puede advertirse de manera particularmente clara en un ejemplar que fue tallado directamente en un jarrón de piedra (Museo de El Cairo); y en la estatua curativa de Tyszkiewickz (Museo del Louvre) cuyas inscripciones designan explícitamente al paciente como “este hombre que bebe esta agua” (Ritner 1993: 107). Ver Anexo de imágenes, fig. 9.

socorro a cualquier miembro de la población -y no sólo al selecto grupo capaz de leer los textos inscritos en ellos (Ritner 1993: 107).

En la misma dirección, y considerando los postulados de Erik Hornung (1979), es importante notar que el uso de imágenes debió haber facilitado la transmisión de información. Una vez que la sociedad tenía interiorizado un complejo de ideas, las imágenes serían tanto más adecuadas que el lenguaje para almacenar, describir y difundir tales ideas. De este modo, si bien los textos inscritos en estelas y estatuas debieron ser fijados allí para que pudieran ser recitados, la principal forma de activación de los poderes que se creía que aquellos textos contenían no parece haber sido la lectura. El motivo iconográfico de *Horus sobre los Cocodrilos*, referente evocativo inmediato de un relato mitológico ampliamente conocido, tal como otras imágenes, estaba destinado a funcionar por sí mismo (Nyord 2020b).

Otros indicios apuntan a que la producción de este tipo de objetos no obedecía exclusivamente a los requerimientos de las elites que se encontraban en control de los talleres dependientes de las grandes instituciones. La existencia de una cantidad de ejemplares que presentan una terminación de baja calidad invita a pensar que a partir de la Fase Media (Dinastías XXVI a XXIX) comenzó a predominar el uso privado de las estelas (Habicht 2007: 4).¹³⁰ Acaso el ejemplar del Museo Nacional de Poznan constituya una de estas variantes privadas que mejor ilustre la popularidad que alcanzaron las estelas de Horus durante el Período Tardío. Según Grzegorz First, la terminación tosca del objeto, más que un síntoma del declive de los talleres, debió ser una manifestación de su popularidad. El autor sugiere que podría interpretarse como “el resultado de la oferta impulsada por la demanda de los fieles” (2013: 331).

Otros estudios confirman la existencia de circuitos productivos de escala limitada y con escasa presencia en el registro documental e iconográfico, en paralelo a los circuitos dominados por el poder central, cuyas actividades debieron asegurar no sólo la circulación de productos, sino también la de modas, técnicas e ideas (Moreno García 2020), un tipo de “producción en masa” que hizo accesible este tipo de objetos a un público mucho más amplio (Maree 2010; Connor 2018: 15-21).

¹³⁰ Los grandes ejemplares fueron habituales especialmente en las fases I y II. Consagrados a los templos por individuos pertenecientes a los estratos sociales más altos destinados a la curación pública. Más tarde, las estelas de Horus suelen ser mucho más pequeñas, a veces solo unos pocos centímetros de alto, y están provistas de un pequeño orificio para usar como colgante (Habicht 2007: 4).

Si tomamos en consideración todos los sectores vinculados de un modo u otro con la producción y el uso de amuletos, estatuas y estelas que nos ocupan, cabe concluir que el episodio mitológico del nacimiento y primeros momentos de vida del dios Horus alcanzó una popularidad y una relevancia que no hizo sino incrementarse durante los últimos períodos del Egipto faraónico. Desde los individuos más encumbrados de la jerarquía social hasta aquellos que formaban parte de grupos subalternos, la imagen del pequeño dios-rey imponiéndose ante las fuerzas del caos debió constituir un referente fundamental que interpelaba al conjunto de la población egipcia.

Un relato, múltiples sentidos

Las estelas de Horus constituyen un modo específico de representación del episodio mitológico que narra los peligros a los que el dios-rey-niño debió enfrentarse en sus primeros momentos de vida. A lo largo de este trabajo hemos analizado los contextos, soportes, formas y auditorios que fueron asignados a dicho episodio durante distintos períodos. Notamos que, en su derrotero, la puesta en circulación en nuevos ámbitos y la apropiación del relato por parte de nuevos grupos sociales produjeron necesariamente alteraciones en su sentido.

Esta característica es común a todas las composiciones religiosas egipcias. En cada complejo de ideas es posible advertir la doble tendencia hacia la conservación de ideas heredadas y a la innovación (Díaz-Iglesias Llanos 2017). En efecto, al igual que el resto de las producciones que integran el arte egipcio, estos objetos fueron elaborados y utilizados tomando como referencias y, a la vez, resignificando obras realizadas en épocas anteriores (Baines 2015).

Jan Assmann (1995; 2014) teorizó sobre el modo en que la producción estética de cada época fue concebida y elaborada en referencia a los períodos que la antecedieron. El autor destacó que, en el curso de tres milenios de historia, el Egipto faraónico jamás discontinuó el contacto conmemorativo con cada etapa de su pasado. Lo antiguo, lejos de considerarse superado o extraño, constituyó siempre un modelo fundamental para simbolizar el presente. En sus propias palabras:

(...) nada tendría de particular que un egipcio culto de la época imperial, que viviese bajo el reinado de Adriano, pongamos por caso, hiciera una visita al lugar de culto fúnebre de Djoser, de la III Dinastía (...) Contemplaría el monumento con conciencia de pertenecer a la misma cultura. Su identificación cultural le permitiría

conectar con un pasado varias veces milenario. Y esto no en virtud de una formación histórica personal de excepción, sino porque así es el marco cultural bajo cuyas condiciones viviría y se movería ese hombre (Assmann 2014: 12-3).

Es importante destacar que la rememoración nunca significó una réplica exacta de los modelos previos. Por el contrario, la evocación fue implementada al servicio de manifestaciones novedosas y al calor de los eventos que cada nueva coyuntura trajera aparejada. La selección de una imagen, obra o texto del pasado formaba parte de los procesos de reflexión y simbolización de los tópicos más significativos para las audiencias contemporáneas (Halbwachs 2004, Norá 2008).

Los estudios de Lucía Díaz-Iglesias Llanos (2012, 2017) contribuyen a arrojar luz sobre el fenómeno de la recepción de antiguas nociones míticas. Tal como la autora ha señalado (2017: 207), la integración de los polos de la “tradicición” y la “innovación” constituye una marca fundamental de la producción cultural egipcia. Las manifestaciones estéticas de cada período fueron resultado de procesos profundamente dinámicos y creativos que implicaron adaptación de contenidos, combinación de textos e incorporación de matices que pueden observarse al analizar determinadas composiciones a nivel sincrónico -distintas versiones contemporáneas de un texto dado- y/o a nivel diacrónico, tal como hemos realizado en este estudio.

El relato sobre la infancia amenazada del pequeño dios-rey constituye un claro ejemplo de este tipo de procesos. Hemos considerado el modo en que sus trazos elementales se encuentran aludidos desde tiempos de la Dinastía V, cuando los monarcas comenzaron a hacer inscribir los intramuros de sus tumbas con textos que aseguraran su armónico tránsito al Más Allá. Desde aquel entonces, continuaría incorporándose en los textos funerarios de otros grupos socioculturales, respondiendo a nuevas creencias y prácticas religiosas y adecuándose a nuevas pautas de decoro.

Entre aquellas primeras alusiones en las tumbas piramidales de los reyes del Reino Antiguo y el relato pormenorizado que se encuentra en distintas fuentes del Período Tardío hemos identificado mucho más que una inclusión progresiva de detalles. Al ampliar el foco para realizar una lectura del texto en contexto, ha sido posible reconocer sucesivas apropiaciones por parte de grupos sociales cada vez más amplios, transformaciones en la concepción respecto del vínculo entre individuo y divinidad que repercutieron de manera directa en los modos de invocación de la asistencia del niño-dios, y una multiplicación en sus ámbitos de incumbencia.

La clave de lectura propuesta por Marcelo Campagno (2004), que consideró la mitología como medio para analizar los modos de reflexión por parte de la sociedad egipcia acerca de sus propias lógicas de organización, ha servido de inspiración y guía para indagar las creencias y prácticas que pudieron quedar proyectadas en el relato mítico que es objeto de nuestra investigación. Desde esta perspectiva, en las tradiciones que describen vida y obra de las divinidades es posible identificar elementos propios del marco de referencias a partir del cual los egipcios comprendían su propia vida en sociedad. Es a partir de esta premisa que esbozamos una interpretación no sólo del sentido del episodio mítico de la infancia de Horus sino de las implicancias de su puesta en circulación en el particular contexto del Tercer Período Intermedio y el Período Tardío. Antes que buscar explicaciones de tipo estructural (“lo que el mito significa”), resulta acaso más fecundo, tal como sugirió Katja Goebis (2002), preguntarse por la función del mito; o, en otras palabras, por el uso que de este relato se hizo en determinado momento:

(...) los mitos/mitemas egipcios deben interpretarse dentro del contexto en el que ocurren si se quiere comprender con éxito su naturaleza y significado. En particular, la función del contexto: ya sea un texto en el que aparece el mito/mitema o un objeto en el que se representa, debe considerarse si se quiere comprender el contenido mítico (Goebis 2002:28).

En el Capítulo IV vimos el modo en que, durante el primer milenio a.e.c., el fragmento mítico que narra la infancia de Horus fue considerado antecedente en el plano divino a partir del procedimiento que se implementaba para aliviar a aquellas personas que hubieran padecido el mismo mal que el pequeño dios-rey. De ese modo, y atendiendo a la asimilación de los efectos y sus causas -principio fundamental de la magia simpática-, así como *in illo tempore* Horus había sido curado del envenenamiento, aquel que hubiera sufrido un padecimiento análogo podría replicar aquella experiencia arquetípica haciendo uso de las estelas que evocaban este episodio: ya fuera mediante la lectura de sus textos, el contacto con el objeto, la contemplación de sus imágenes o la ingesta del agua imbuida con sus poderes.

Es necesario señalar que el episodio en el que el recién nacido Horus es protegido, y ocultado por su madre, envenenado por alimañas y sanado por la intervención de distintas divinidades, se inscribe en el ciclo mítico que describe los orígenes divinos del gobierno egipcio. Recordemos que Horus había sido concebido por Isis y su difunto

hermano-esposo Osiris, el primer dios-rey, a fin de asegurar la continuidad dinástica e impedir que el caótico Seth se hiciera con el poder. En la tradición que concluye con la ascensión al trono por parte de Horus, se expresaba pues la articulación en clave mítica del concepto egipcio de Estado y de las acciones que debían evitarse a los efectos de mantener su correcto desarrollo.

Una interpretación del mito que es evocado en las estelas cuyos usos se inscribían en el ámbito mágico-medicinal, por lo tanto, no puede desentender el aspecto sociopolítico que ese mismo relato entraña. En este punto, vale la pena retomar el señalamiento de Henri Frankfort (1998 [1948]) sobre la *multiplicidad de aproximaciones* que las concepciones egipcias admitían respecto de un fenómeno dado.

En relación con el mito que nos ocupa, si bien el poder que se le atribuía estaba orientado a la función curativa, cabe señalar que la mencionada función se encontraba indisociablemente ligada a la magia que, a su vez lo estaba a la religión, que a su vez lo estaba a la política. La práctica medicinal se basaba en concepciones de carácter profundamente mágico-religiosas para establecer diagnósticos y efectuar tratamientos curativos y bajo estos mismos parámetros se consideraba como antecedente en el plano divino del padecimiento humano a un episodio mítico que, además, constituía la explicación del orden político que la sociedad egipcia había creado para sí.¹³¹

En este mismo sentido, lejos de haber permanecido estrictamente circunscrito al ámbito mágico-medicinal, los trazos del relato sobre los primeros momentos de vida del dios-rey fueron incorporados en los discursos autolaudatorios de distintos líderes políticos. En efecto, si bien el mito constituía desde antiguo uno de los elementos fundamentales de simbolización de la realeza divina (Assmann 2001: 116) lo que se impuso como novedad en el horizonte de sentidos inaugurado en el Tercer Período Intermedio fue la progresiva asimilación de la persona del gobernante a la figura infantil del Horus (Traunecker 2001[1992]: 66-67, Yoo 2012: 73-4, Quirke 2014: 133-4).

Encontramos un buen ejemplo de esto en los textos que registran los logros del príncipe Osorkon, hijo del rey Takelot II de la Dinastía XXIII (Kitchen 1973: 123-37). Tal como ha sido mencionado en el inicio del presente capítulo, durante el período conocido como “anarquía libia” el poder político se encontraba fragmentado y disputado entre grupos afincados en distintas regiones del país. En aras de legitimar su aspiración al trono, los distintos señores recurrieron al cúmulo tradicional de nociones e imágenes y,

¹³¹ Para vínculo entre política y religión ver Campagno 2009; religión y magia Ritner 1993, David 2002; magia y medicina Zuconi 2007.

entre ellas, la comparación con el Niño Elegido constituyó un recurso particularmente potente.

La llamada *Crónica de Osorkon* (Caminos 1958) se encuentra inscrita en las paredes interiores de la puerta bubástica, en el patio del gran templo de Amón en Karnak, y relata en detalle la gesta de este príncipe que ocupó puestos políticos, religiosos y militares entre finales del siglo IX y principios del VIII. En uno de los pasajes se cuenta la exitosa campaña que lideró a fin de controlar una rebelión en Tebas. Allí, la determinación del príncipe fue comparada con la del dios-niño:

Ahora bien, cuando Tebas se levantó (en rebelión) contra el protector de la tierra y los dioses que estaban en ella (...) él salió a la cabeza de su ejército como cuando [Horus] salía de Chemmis (Caminos 1958: 26).

La referencia a Chemmis remite al lugar de nacimiento del dios. En esta sinécdoque, la *Crónica* retoma y condensa el episodio a fin de equiparar la victoria de Horus a la del propio Osorkon. Aunque este príncipe no reclamaba para sí la prerrogativa faraónica, que por aquel entonces detentaba su padre, el recurso a la comparación con el gran peligro y el desenlace triunfal que el heredero divino experimentó se ajusta bien a la descripción de un personaje que se arroga la capacidad de haber impuesto las fuerzas del orden sobre el caos implícito en la rebelión (Forgeau 2010: 343).

La *Crónica* finaliza con un elogio en el que se recopilan las virtudes del personaje:

Ahora su hijo mayor, el caudillo de las Dos Tierras, (primer profeta de Amón-Ra), rey de los dioses, el generalísimo y líder Osorkon, triunfante ... según lo deseaba, como Shu al lado de Ra (...) Dulcemente perfumado entre los cortesanos como el gran capullo de loto que está en la nariz de cada dios, como un joven digno, dulce de amor como Horus saliendo de Chemmis. Aquel que, como hijo del Toro Victorioso, se lanza hacia los transgresores de sus fronteras como un milano entre los pájaros (Caminos 1958: 77-8).

El fragmento mítico que detalla el nacimiento y la infancia del dios ocupó un lugar aún más destacado en los textos que exaltaban la figura de los monarcas de la Dinastía XXV. Según François Daumas (1977: 462-75), este clivaje respondería a los problemas teológicos que los teóricos del poder debieron subsanar tras la conquista de Egipto por

parte de los señores kushitas. En un marco de referencias en el que la persona real era considerada piedra angular del tanto del sistema sociopolítico como del orden cósmico, el ejercicio de poder por parte de una dinastía extranjera debió construir una nueva legitimidad.

Esto se logró, en buena medida, adaptando la imaginería del ciclo mítico de Osiris, Isis y Horus a la realidad política que los gobernantes de la Dinastía XXV buscaban imponer (Revez 2010). En este sentido, destaca la centralidad que durante esta época adquirió del culto a Isis,¹³² el énfasis en la relación madre-hijo y la importancia asignada a la Reina Madre¹³³ que quedó elocuentemente plasmada en la Estela de Taharqa donde se relata que la progenitora fue conducida a Menfis desde Napata para presenciar la ceremonia de coronación (Yellin 1995: 254-5):

Mi padre Amón colocó todas las tierras y los países extranjeros bajo mis sandalias. (...) Mi madre estaba en Ta-Sety (...) Entonces ella vino navegando río abajo para verme después de un largo período de años. Ella me encontró después de que yo había aparecido en el trono de Horus, habiendo aceptado la corona de Re, habiendo unido sobre mi cabeza a las Dos Señoras, a todos los dioses como protección de mi cuerpo. Ella se alegró muchísimo después de ver la belleza de Su Majestad, así como Isis vio a su hijo Horus aparecer en el trono de su padre Osiris, después de que éste había sido un niño en medio del nido de Chemmis. El Alto y el Bajo Egipto, todas las tierras extranjeras se inclinaban ante la madre del rey. Estaban en un jubileo muy grande, sus grandes y sus pequeños. Le gritaron a la madre del rey diciendo. 'Isis, tal como la recibió Horus, era como esta madre después de unirse a su hijo, el rey del Alto y Bajo Egipto Taharqa, que viva para siempre, amado por los dioses (Gozzoli 2009: 238).

La relevancia que los gobernantes de la Dinastía XXV asignaron al episodio mítico generó un duradero impacto en la sociedad egipcia. Durante el Período Tardío, este fue retomado en las representaciones del poder a fin de reforzar el derecho de los monarcas

¹³² De este mismo período se datan las primeras representaciones de Isis amamantando al pequeño Horus (Russmann 2001). Ver anexo de imágenes, fig. 15.

¹³³ Asimismo, la veneración de las hermanas reales en su papel de sacerdotisas de los dioses derivaba de su importancia como vehículo de legitimidad. Dado que el rey actuaba como encarnación terrenal del dios, la unión con su hermana replicaba la secuencia mítica, asegurando la divinidad del hijo nacido de aquel incesto ritualizado (Gozzoli 2009: 247-8).

a gobernar como reyes divinos y absolutos (Yellin 1995: 254-5). La imagen del pequeño dios vulnerable pero triunfante sobre el enemigo constituía una metáfora fundamental de la que los faraones se sirvieron para representar y legitimar su poder (Sandri 2006: 16, Quirke 2015: 133-4).

El sistema de creencias que tenía por centro a la figura del niño-rey-dios fue traducido a términos arquitectónicos en las que, a partir de la Dinastía XXX, pasarían a ser las sedes de la ideología que asimilaba la persona del rey viviente al Niño Divino. Añadidas a los templos más importantes, las llamadas “casas de nacimiento” o *mammisi*¹³⁴ fueron construidas específicamente para celebrar la venida al mundo del Elegido que, con su presencia, aseguraría la continuidad del orden político/cósmico (Daumas 1977: 473, Frankfurter 1998: 133-4, Arnold 1999: 94-5, Kockelmann 2011).

La *mammisi* de Dendera, construida durante el reinado de Nectanebo I, es la más antigua que se conoce. A partir de entonces y hasta el período romano, esta fue objeto de numerosas alteraciones. Si bien son escasos los textos e imágenes que se conservan de su primera fase, la decoración e inscripciones de los agregados, así como de las *mammisi* posteriores, se encuentran todos dedicados al misterio del nacimiento del rey asimilado por completo a la figura del niño Horus (Daumas 1958).

En una época en que el poder se encontraba disputado o ejercido por dinastías extranjeras, la idea de que un niño traería esperanza y estabilidad fue puesta en el centro del discurso político. El legítimo heredero renacía para dar continuidad a las dinastías divinas que habían mantenido hasta entonces la perfecta obra del dios creador (Budde 2008: 15, Bonhême y Forgeau 2001: 70-82, Meeks y Favard-Meeks 1993: 239-43).

En efecto, la difusión de la teología de los dioses infantiles y el despliegue de su ceremonial en los templos *mammisi* fue particularmente promovido por aquellos gobernantes no egipcios que, al no contar con las tradicionales credenciales que permitieran justificar su reclamo al trono, emplearon el episodio mítico del nacimiento e infancia de Horus para legitimar y estabilizar su gobierno (Budde 2008: 15, Meeks y Favard-Meeks 1993: 335). En palabras de Assmann, dicho episodio:

¹³⁴ En cada elemento que compone la estructura de estos nuevos templos se puede advertir la intención de reproducir, a escala monumental, el escenario mítico del alumbramiento de Horus en el matorral de papiros de Chemmis. Escenas e inscripciones evocan los diferentes momentos de nuestro episodio que culmina con la entronización del dios como rey del Alto y Bajo Egipto (Badawy 1933).

Hace “legible y soportable” una situación actual en la que la realeza está puesta en manos dudosas, al poner la salvación en manos de la deidad (...) Como la salvación ya no está encarnada en el rey, (el mito) celebra en la forma dramática de la festividad cómo Dios mismo viene al mundo como portador de la salvación. La realeza se legitima mediante el culto al niño (1984: 144).

A partir de los ejemplos reseñados, podemos verificar que la imagen infantil de Horus y el relato sobre sus primeros momentos de vida no fueron incorporados únicamente en las estelas destinadas a usos mágico-medicinales. Por el contrario, el motivo del *niño expósito* ganó popularidad, en buena medida, debido a su condición polivalente, operando en distintos ámbitos, imbuido de distintos sentidos y respondiendo a las necesidades de distintos grupos sociales.

Para una sociedad que consideraba los mitos como el precedente divino de la realidad humana, la situación crítica que supone una infancia amenazada, aunque sin embargo triunfante, del líder arquetípico debió haber constituido un elemento fundamental en la construcción de un sentido de seguridad durante una época signada por la inestabilidad política y una búsqueda de reafirmación de la identidad egipcia.

Como parte integrante de los discursos legitimadores del orden político, es interesante notar que en el fragmento de la biografía del líder arquetípico en el que este padece un ataque cuasi letal durante el momento de mayor vulnerabilidad de su existencia pueden leerse ciertos aspectos que la sociedad egipcia consideraba relevantes para dotar de legitimidad a su líder, referente por antonomasia del sistema político.¹³⁵

En el relato, el motor que impulsa a Isis a concebir un hijo póstumo de su hermano-esposo consiste en la voluntad de restaurar un cosmos que el hermano-némesis, Seth, se encuentra empecinado en reorientar. Muerto Osiris, la existencia *in utero* de su heredero legítimo habilita la *posibilidad* de que aquel orden primigenio sea restituido. Destacamos la condición potencial de la situación que se plantea tras la concepción del heredero, ya que el estado embrionario y las primeras etapas de vida de Horus constituyen los

¹³⁵ Aun cuando los gobernantes que tomaron el control del país fueran de origen foráneo reconocieron la importancia de gobernar por medios e instituciones tradicionales y adoptaron las formas, costumbres e instituciones egipcias. La construcción de un relato de egipcianidad que los presentara, justamente, como legítimos gobernantes en su territorio, el recurso a las tradiciones, el enlace del propio presente con un pasado más o menos remoto, la adaptación de imágenes y tópicos debieron instituirse como prácticas fundamentales. La excepción que supuso el dominio persa no invalida este argumento, por cuanto los emperadores orquestaron un programa artístico-constructivo tendiente a reforzar las creencias locales de las que se vanagloriaron por su rol como patrocinadores (Chimko 2003: 33-4).

momentos de mayor peligro para aquel que fue predestinado a erigirse como el nuevo gobernante. Su madre, consciente de ello, intenta mantenerlo a resguardo y justamente en la razón del ocultamiento y la amenaza que se cierne sobre el niño es posible advertir los aspectos o acciones asociados con lo ilegítimo, un señalamiento de aquello que debía evitarse a los efectos de mantener el orden del sistema sociopolítico.

La continuidad dinástica peligra. Parece interrumpirse cuando las fuerzas del caos contraatacan: el pequeño heredero es herido de gravedad. Isis y Neftis claman y la barca solar detiene su recorrido a través del cielo. Los dioses no permiten que el niño destinado a gobernar sea aniquilado y suplantado en su función por su caótico tío. El sabio Thot pronuncia las fórmulas que insuflan nueva vida a Horus quien, una vez sanado, será capaz de enfrentar a Seth y subordinar la potencia que este representa al servicio de su genuino gobierno.

El mito, componente fundamental del marco de referencias en que los individuos eran socializados, instruidos con los más preciados valores y alertados de los más temibles peligros, fue incorporado en los discursos de unos gobernantes que vieron en la figura de Horus expósito el significante perfecto para simbolizar y legitimar sus propias posiciones. Sin embargo, las fuentes que presentan al pequeño dios-rey subordinando animales peligrosos -el punto de conexión entre la fragilidad y la fortaleza, el peligro y la predestinación, el caos y el cosmos- no sólo formaron parte de una operación legitimadora del liderazgo. La popularidad que alcanzaron las estelas de Horus en el curso del primer milenio debió responder a que el relato sobre la infancia amenazada del dios-rey también (y fundamentalmente) hacía sentido para los grupos subordinados. Merced a las transformaciones analizadas a lo largo de este trabajo, por aquel entonces, el poder y la benevolencia del Niño Horus serían percibidos tanto por gobernantes como gobernados. Tanto unos como otros sentirían que la escena protagonizada por aquel dios-niño era profundamente significativa.

Balance

El relato sobre la infancia amenazada de Horus fue reproducido, a lo largo de la historia del Egipto faraónico en una variedad de formas y soportes. Hemos analizado cada una de sus realizaciones, desde las más tempranas, provenientes del ámbito funerario asociado al monarca (en los *Textos de las Pirámides*), pasando por las inscripciones presentes en contextos mortuorios de particulares (*Textos de los Ataúdes*, *Libro de la Salida al Día* y estela de Amenmose), hasta las representaciones del dios infantil que comienzan a aparecer durante el Reino Nuevo Tardío y que cristalizan en la configuración iconográfica conocida como “Horus sobre los Cocodrilos” durante el Tercer Período Intermedio y el Período Tardío.

Nuestra investigación estuvo signada por dos consideraciones fundamentales: por un lado, la concepción de la mitología como uno de los medios privilegiados a través de los cuales se movilizaba la reflexión sobre las prácticas más relevantes, las lógicas de organización y los señalamientos sobre lo que debía hacerse o evitarse a fin de preservar el correcto funcionamiento del sistema sociopolítico. Por otro lado, el requisito de análisis del contexto sociohistórico en el que el mito fue realizado, la función que cumplía en dicho contexto y los individuos o grupos sociales a los que se encontraba asociado.

A partir de esas premisas, realizamos un estudio de la recepción del relato sobre el dios-niño en peligro contemplando los rasgos centrales de cada una de las etapas en las que fue puesto en circulación. Notamos que las alteraciones en los modos de representar el relato y la ampliación de los auditorios a los que fue dirigido fueron consecuencia de las transformaciones que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia. Asimismo, las distintas formas de evocación del mito constituyeron elementos fundamentales en los discursos tendientes a moldear los sucesivos órdenes sociopolíticos.

De este modo, consideramos la incorporación del relato sobre el nacimiento de Horus en los intramuros de las tumbas piramidales de ciertos monarcas del Reino Antiguo y su posterior inscripción en los *Textos de los Ataúdes*, correspondientes a individuos que no formaban parte de la realeza durante el Primer Período Intermedio y Reino Medio, a la luz del debate historiográfico sobre una supuesta “democratización del Más Allá”. Hemos concluido que, más que un desarrollo de tipo evolutivo, de “exclusivo a democrático”, distintos grupos sociales hicieron usos particulares de un relato, de acuerdo con las creencias y costumbres imperantes en los distintos momentos históricos.

Durante el Reino Nuevo, el episodio mitológico continuó siendo empleado para acompañar el tránsito al Más Allá de hombres y mujeres que no necesariamente pertenecían al círculo de allegados del monarca. Sin embargo, en el curso de este período, ciertas transformaciones en las creencias religiosas propiciaron un nuevo uso del relato en cuestión. La novedosa concepción sobre la divinidad atenta a la conducta, necesidades y sufrimiento humano, subyacente al fenómeno que los egiptólogos denominaron “piedad personal”, constituyó una de las principales condiciones de posibilidad para que la figura infantil de Horus y el relato sobre el momento más dramático de su biografía fuesen considerados elementos fundamentales en las prácticas mágico-medicinales.

En el curso del primer milenio, el episodio fue puesto en circulación mediante unos soportes materiales específicos: las estelas que exhiben la configuración iconográfica de *Horus sobre los Cocodrilos*. Distintos investigadores han dedicado sus esfuerzos al estudio de los aspectos descriptivo y textual, ensayaron explicaciones respecto de su función, de los símbolos que presentan y teorizaron respecto de los grupos sociales que pudieron haber accedido a este tipo de objetos. La cantidad de ejemplares producidos, su amplio alcance social y la diversidad de ámbitos en los que fue evocado indican que la figura del niño Horus en peligro/triunfante alcanzó por aquel entonces una relevancia y popularidad inéditas.

Si bien el poder que se le atribuía estaba orientado a la función curativa, cabe señalar que la mencionada función se basaba en concepciones de carácter profundamente mágico-religioso que regían, asimismo, la simbolización del orden político. El ciclo mítico que incluía el episodio que es objeto de nuestra investigación constituía desde antiguo la forma de representación de la condición divina de la realeza. No obstante, lo que se advierte como novedad en la particular coyuntura que se planteaba en el Tercer Período Intermedio, es la centralidad que cobra la asimilación de la persona del gobernante a la figura infantil de Horus en el discurso legitimador del liderazgo político.

En aras de justificar su aspiración al trono, distintos gobernantes recurrieron al cúmulo tradicional de nociones e imágenes. Entre estas, la comparación con el relato sobre el nacimiento de Horus y la idea de predestinación que el motivo mítico evoca, constituyó un recurso de notable potencia. La acción de aquellos gobernantes contribuyó a incrementar la centralidad del relato. No obstante, la popularidad que alcanzó durante el primer milenio debió responder, en buena medida, a su condición polivalente y a la capacidad de operar en distintos ámbitos, imbuido de distintos sentidos y respondiendo a las necesidades de distintos grupos sociales. Dicho de otro modo, las imágenes y

narrativas producidas “desde arriba” no circularon en el vacío. Por el contrario, fueron favorablemente recibidas por los sectores subordinados, que también veían en la figura del Niño Horus una suerte de identificación y refugio.

El relato sobre los peligros a los que se vio enfrentado Horus a poco de nacer contaba con una larguísima historia y constituía un elemento muypreciado del acervo cultural egipcio que interpelaba al conjunto de la sociedad. Evocado al servicio de distintas inquietudes y necesidades, representado de acuerdo con diversos usos y costumbres y reinterpretado al calor de las sucesivas coyunturas, fue objeto de procesos profundamente dinámicos y creativos que implicaron adaptación de contenidos, combinación de textos e incorporación de matices. En pocas palabras, en el imaginario egipcio, el mito de Horus Niño era uno y múltiple.

Anexo de imágenes

Introducción





Fig. 1. Metropolitan Museum of Art, 50.8

Capítulo I

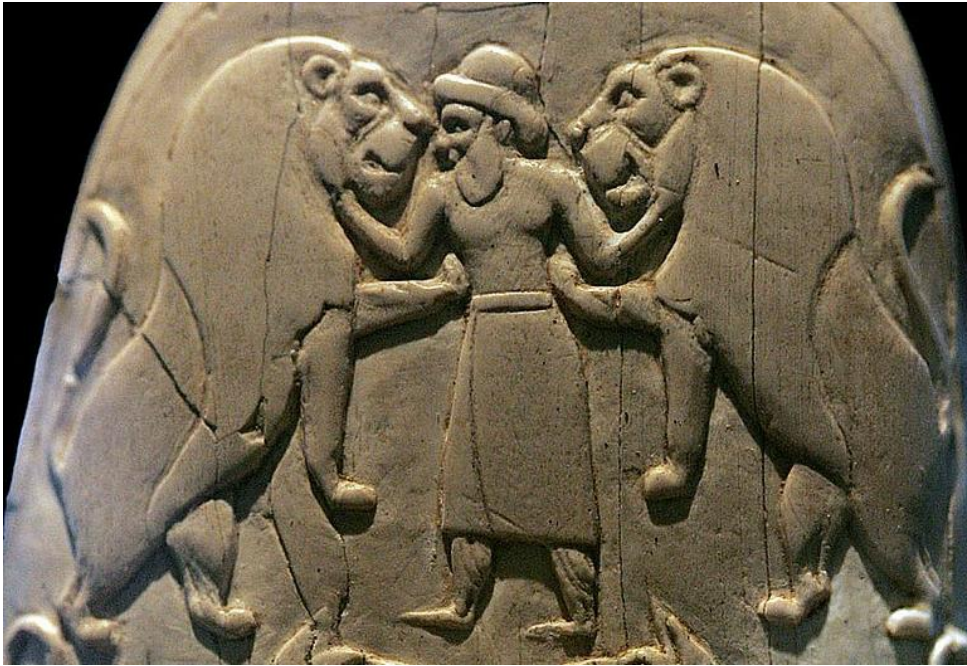


Fig. 2. Louvre, E 11517.



Fig. 3. Louvre, C 286

Capítulo III:



Fig. 4. University College, 16568



Fig. 5. Roemer und Pelizaeus Museum, IN 5922



Fig. 6. Egyptian Museum, El Cairo, 46954



Fig. 7. Egyptian Museum, El Cairo, 35030



Fig. 8



Fig. 9. Louvre, E 10777



Fig. 10. Egyptian Museum, El Cairo. 46431



Fig. 11. Iran National Museum, 2103/103

Capítulo V:



Fig. 12. Brussels Museums, E 8660



Fig. 13. Egyptian Museum, El Cairo. 9405



Fig.14. Pushkin Museum, 187



Fig. 15. Metropolitan Museum of Art. 17.190.1641

Bibliografía

Fuentes traducidas al español:

Textos de las Pirámides: <https://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf>

Gran Himno a Amón-Ra: <https://amigosdelantiguoegipto.com/?p=18771>

Himnos a Atón: https://egiptologia.com/wp-content/uploads/2001/07/Himnos_Aton.htm

Teología Menfita: <https://egiptologia.org/?p=444>

El Nombre Secreto de Ra: <https://egiptologia.org/?p=490>

Aarne, A. (1961[1910]) *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. The Finnish Academy of Science and Letters.

Abdi, K. (2002) *An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran*. *Journal of Near Eastern Studies* 61(3), 203-210.

Allen, J. (1996) *Coffin Texts from Lisht*. En: *The World of Coffin Texts: Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan De Buck*. Willems, H. (Ed.), 1-15. Peeters.

Allen, J. (1999) *Monotheism: The Egyptian Roots*. *Archaeology Odyssey*. 2 (3). 44-54.

Allen, J. (2001) *Heliopolis*. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. II*. Redford, D. (Ed.), 88-89. Oxford University Press.

Allen, J. (2005a) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Society of Biblical Literature.

Allen, J. (2005b) *The Art of Medicine in Ancient Egypt*. Metropolitan Museum of Art.

Allen, J. Hill, M. (2000) *Egypt in the Late Period (ca. 664-332 B.C.)*. En: *Timeline of Art History*. The Metropolitan Museum of Art.

Allen, J. y Hill, M. (2000) *Egypt in the Third Intermediate Period (ca. 1070–664 B.C.)*. En: *Timeline of Art History*. The Metropolitan Museum of Art.

Allen, T. (1974) *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*. University of Chicago Press

Altenmüller, H. (1984) *Pyramidentexte*. En: *Lexikon der Ägyptologie, Vol. V*. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 14-24. Harrassowitz.

Altenmüller, H. (1995) *Der Sockel einer Horusstele des Vorstehers der Wab-Priester der Sachmet Benitehhor*. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 22, 1-20.

Altenmüller, H. (2001) *Old Kingdom: Fifth Dynasty*. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. II*. Redford, D. (Ed.), 597-601. Oxford University Press.

- Altenmüller, H. (2009) Gott und Götter im Alten Ägypten. Gedanken zur persönlichen Frömmigkeit. *JHWH und die Götter der Völker*. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch. Hartenstein, F. y Rösel, M. (Eds.), 17-58. Neukirchener.
- Ambridge, L. (2007) Inscibing the Napatan Landscape. En: *Architecture and Royal Identity. Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory, and Landscape in Archaeological Research*, Yoffee, N. (Ed.), 128-154. University of Arizona Press.
- Andrews, C. (1994) *Amulets of ancient Egypt*. British Museum Press.
- Arnold, D. (1997) *Temples of Ancient Egypt*. Cornell University Press.
- Arnold, D. (1999) *Temples of the Last Pharaohs*. Oxford University Press.
- Assmann, J. (1977) Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25, 7-43.
- Assmann, J. (1984) *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer friihen Hochkultur*. Kohlhammer.
- Assmann, J. (1986) Verklärung. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. VI. Helck, W., Otto, E. y Westendorf, W. (Eds.), 998-1006. Harrassowitz.
- Assmann, J. (1989) State and Religion in the New Kingdom. En: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Simpson, W. (Ed.), 55-88. *Yale Egyptological Studies* 3.
- Assmann, J. (1995) *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Akal.
- Assmann, J. (1997) Magic and Theology in Ancient Egypt. En: *Envisioning Magic*. Schäfer, P. y Kippenberg, H. (Eds.), 1-18. Brill.
- Assmann, J. (1998) Mono-, Pan-, and Cosmotheism: Thinking the 'One' in Egyptian Theology. *Orient* 33, 130-149.
- Assmann, J. (2001) *The Search for God in Ancient Egypt*. Cornell University Press.
- Assmann, J. (2004) Theological Responses to Amarna. En: *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in honor of Donald B. Redford*, Knoppers, G. y Hirsch, A. (Eds.), 179-191. Brill.
- Assmann, J. (2005) *Egipto. Historia de un sentido*. Abada.
- Assmann, J. (2005a) *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press.
- Assmann, J. (2005b) Axial “Breakthroughs” and Semantic “Relocations” in Ancient Egypt and Israel. En: *Axial Civilizations and World History*. Eisenstadt, S. (Ed.), 133-156. Brill.
- Assmann, J. (2012) *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*. Routledge.

- Assmann, J. (2014) *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*. Oxford University Press.
- Baer, K. (1960) *Rank and Title in the Old Kingdom: The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*. University of Chicago Press.
- Baines, J. (1984) Interpretations of Religion: Logic, Discourse, Rationality. *Göttinger Miszellen* 76, 25-54.
- Baines, J. (1987) Practical Religion and Piety. *Journal of Egyptian Archaeology* 73, 79-98.
- Baines, J. (1990) Restricted Knowledge, Hierarchy and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, 1-23.
- Baines, J. (1991a) Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record. *Journal of Near Eastern Studies* 50(2), 81-105.
- Baines, J. (1991b) Society, Morality, and Religious Practice. En: *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Shafer, B., Baines, J., Lesko, L. y Silverman, D. 123-200. Cornell University Press.
- Baines, J. (1999) Forerunners of Narrative Biographies. En: *Studies on Ancient Egypt in Honor of H. S. Smith*. Leahy, A. y Tait, J (Eds.), 23-37. Egypt Exploration Society.
- Baines, J. (2006) Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt: Exclusion and Integration. En: *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community and Politics*. Inomata, T. y Coben, L. (Eds.), 261-302. Rowman & Littlefield.
- Baines, J. (2007) *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Baines, J. (2013) *High Culture and Experience in Ancient Egypt*. Equinox.
- Baines, J. (2015) What is Art? En: *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Hartwig, M. (Ed.), 1-16. Wiley.
- Baines, J. (2019) Watery Egyptian Landscapes and Performances Within Them. En: *Ritual Landscape and Performance*, Vol. XIII, 177-202. Yale University Press,
- Baines, J. y Froot, E. (2008) Piedad, cambio y exhibición en el Reino Nuevo. *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"* 15, 75-106.
- Baines, J. y Waraksa, E. (2017) Popular Religion (Volksreligion). En: *Handbuch der altägyptischen Religion*. Roeder, H. (Eds.), Brill.

- Baines, J. y Yoffee, N. (1998) Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia. En: *Archaic States*. Feinman, G. y Marcus, J. (Eds.), 199- 260. School of American Research Press.
- Barguet, P. (2000[1967]) *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*. Introducción, traducción y comentario. Desclée de Brouwer.
- Bárta, M. (2013) Kings, Viziers and Courtiers. Executive Power in the Third Millennium B.C. En: *Ancient Egyptian Administration*. Moreno García, C. (Ed.), 153-175. Brill.
- Bárta, M. (2020) Egypt's Old Kingdom. A View from Within. En: *The Oxford History of the Ancient Near East, Vol. I, From the Beginnings to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*. Radner, K., Moeller, N. y Potts, D. (Eds.), 316-397. Oxford University Press.
- Barucq, A. y Daumas, F. (1980). *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Editions du Cerf.
- Bassir, H. (2021) Non-Royal Self-Presentation. Los Angeles, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Baud, M. (2005) The Birth of Biography in Ancient Egypt: Text Format and Content in the IVth Dynasty. En: *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches*. Seidlmayer, S. (Ed.), 91-124. Achet.
- Badawy A. (1933) Architectural Symbolism of Mammisi Chapels in Egypt, *Chronique d'Égypte* 38, 78-90.
- Becker, M. (2007) Popular Religion in Asyut. En: *Ancient Asyut: The First Synthesis After 300 Years of Research*. Kahl, J. (Ed.), 141-149. Harrassowitz.
- Bennett, J. (2019) *The Archaeology of Egypt in the Third Intermediate Period*. Cambridge University Press.
- Berlandini, J. (1980) Une stèle d'Horus sur les crocodiles du supérieur des prêtres de Sekhmet, Padiimenneb nesouttaouy. *Cahiers de Karnak* 6, 235-245.
- Bickel S. (1994) *La cosmogonie égyptienne: avant le Nouvel Empire*. Éditions Universitaires y Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bickel, S. (2002) Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 102, 63-90.
- Bickel, S. (2003) "Ich spreche ständig zu Aton...": zur Mensch-Gott-Beziehung in der Amarna Religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, 23-45.

- Bickel, S. (2017) Everybody's afterlife? "Pharaonisation" in the Pyramid Text. En: Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature. Bickel, S. y Díaz-Iglesias, L. (Eds.), 119-148. Peeters.
- Bickel, S. (2021) Gods, Mythology, and Cosmology. En: The Oxford Handbook of Egyptology. Shaw, I. y Bloxam, E. (Eds.), 820-832. Oxford University Press.
- Bickel, S., y Díaz-Iglesias Llanos, L. (2017) Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature. Peeters.
- Blázquez Martínez, J. (1984) Introducción. En: El Libro de los Muertos. Blázquez Martínez, J. y Lara Peinado, F., 9-67. Editora Nacional.
- Blázquez Martínez, J. y Lara Peinado, F. (1984) El Libro de los Muertos. Editora Nacional.
- Bommas, M. (2005) Amun von Theban als Ziel von Gottesnähe: Überlegungen zur Königsnekropole von Tanis. Studien zur Altägyptischen Kultur 33, 65-74.
- Bonhême, M. y Forgeau, A. (2001) Pharaon: Sohn der Sonne: Die Symbolik des ägyptischen Herrschers. Artemis.
- Borghouts, J. (1978) Ancient Egyptian Magical Texts. Brill.
- Borghouts, J. (1994) Magical Practices among the Villagers. En: Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina. Lesko, L. 119-130. Cornell University Press.
- Bosticco, S. (1955) Un cippo di Horus sui cocodrilli inedito. Rivista degli studi orientali, 30(3/4), 189-206.
- Boswell, J. (1984) Expositio and Oblatio: The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family. The American Historical Review 89(1), 10-33.
- Boswell, J. (1988) The Kindness of Stranger: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance. University of Chicago Press.
- Bourriau, J. (1991) Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom. En: Middle Kingdom Studies. Quirke, S. (Ed.), 3-20. SIA.
- Brandl, H. (2001) Die Schutzgottheiten Sched und Thoeris in Amarna: Die Stele Cambridge E.31.1937 und das Polytheismusphänomen unter Echnaton. En: Begegnungen, Antike Kulturen am Niltal. Endesfelder, E, Priese, K., Reineke, W. y Wenig, S. (Eds.), 91-106. Helmar Wodtke und Katharina Stegbauer.
- Breasted, J. (1912) Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Charles Scribner's Sons.

- Bresciani, E. (1998) Isis lactans et Horus sur les crocodiles. En: *The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Vol. I. Clarysse, W., Schoors, A. y Willems. H. (Eds.), 57-60. Peeters.
- Broze, M. (1996) Mythe et roman en Egypte ancienne: les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I. Peeters.
- Brugsch, H. (1890) *Religion und mythologie der alten Ägypter*. Hinrichs.
- Brunner, H. (1958) Eine Dankstele an Upuaut. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 16, 5-19.
- Brunner, H. (1977a) Gottesnähe und ferne. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. II. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 817-819. Harrassowitz.
- Brunner, H. (1977b) Heilgötter. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 646-647. Harrassowitz.
- Brunner, H. (1977c) Kindergötter. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 648-651. Harrassowitz.
- Brunner, H. (1982) Persönliche Frömmigkeit. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. IV. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 951-963. Harrassowitz.
- Brunner, H. (1984) Shed. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. V. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 547-549. Harrassowitz.
- Brunner-Traut, E. (1982) Mythos. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. IV. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 277-286. Harrassowitz.
- Brunner-Traut, E. (2006) *Cuentos del Antiguo Egipto*. Edaf.
- Budde, D. (2005) Ägyptische Kindgötter und das Orakelwesen in griechisch-römischer Zeit. In *Ägypten-GriechenlandRom, Abwehr und Berührung: Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie*. Beck, H., Bol, P. y Bückling, M. (Eds.), 334-341. Wasmuth.
- Budde, D. (2010) Child Deities. En: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Bussmann, R. (2020) Egypt's Old Kingdom Perspectives on Culture and Society. En: *The Oxford History of the Ancient Near East, Vol. I, From the Beginnings to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*. Radner, K., Moeller, N. y Potts, D. (Eds.), 460-530. Oxford University Press.
- Cabobianco, M. (2010) *La rebelión primigenia en los relatos míticos egipcios del Reino Nuevo y períodos posteriores*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Callender, G. (2000) *The Middle Kingdom Renaissance* (c. 2055-1650 BC). En: *The Oxford History of Ancient Egypt*. Shaw, I. (Ed.), 148-217. Oxford University Press.
- Caminos, R. (1958) *The Chronicle of Prince Osorkon*. Pontificium Institutum Biblicum.
- Campagno, M. (2004) *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Ediciones del Signo.
- Campagno, M. (2009). *Horus, Seth y la realeza, cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto*. En: *Política y religión en el mediterráneo antiguo*. Egipto, Grecia y Roma. Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Graw, C. (Eds.). 31-59. Miño y Dávila.
- Campagno, M. (2018) *Lógicas sociales en el Antiguo Egipto: Diez estudios*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Campbell, J. (1949). *The Hero with a Thousand Faces*. Pantheon Books.
- Carrier, C. (2004) *Textes des Sarcophages du Moyen-Empire égyptien* Le Rocher.
- Černý, J. (1952) *Ancient Egyptian Religion*. Hutchinson's University Library.
- Cervelló Autuori, J. (1996) *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Aula Orientalis.
- Cervelló Autuori, J. (2011) *The Sun-Religion in the Thinite Age: Evidence and Political Significance*. En: *Egypt at Its Origins*. Friedman, R. y Fiske, P. (Eds.), 1125-1150. Peeters.
- Cervelló Autuori, J. (2015-2016) *A vueltas con la teoría de la "democratización" del más allá tras el Reino Antiguo: algunas ideas*. *Isimu* 18-19, 91-102.
- Chabas F. (1868) *Horus sur les crocodiles*. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 6(1), 99-106.
- Childs, B. (1965) *The Birth of Moses*. *Journal of Biblical Literature* 84(2), 109-122.
- Chimko, C. (2003) *Foreign Pharaohs: Self-Legitimization and Indigenous Reaction in Art and Literature*. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 30, 15-57.
- Connor, S. (2018) *Sculpture Workshops: Who, Where and For Whom?* En: *The Art of Making in Ancient Egypt. Voices, Images, and Objects of Material Producers 2000-1550 BC*. Miniaci, G., Moreno García, J., Quirke, S. y Stauder, A. (Eds.), 11-30. Sidestone Press.
- Coulon, L. (2004) *Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires: les innovations des Textes des Sarcophages*. En: *D'un monde à l'autre. Textes des*

- Pyramides et Textes des Sarcophages. Bickel, S. y Mathieu, B. (Eds.), 119-142. Institut français d'archéologie orientale.
- Creasman, P. y Wilkinson, R. (Eds). (2017) Pharaoh's Land and Beyond. Ancient Egypt and its Neighbors. Oxford University Press.
- Daressy, G. (1903) Textes et dessins magiques. Institut français d'archéologie orientale.
- Daressy, G. (1919) Zed-her-Le-Sauveur. Annales du service des antiquités de l'Égypte 18, 113-158.
- Daressy, G. (1920). Statue de Zedher le sauveur. Institut français d'archéologie orientale.
- Daumas, F. (1958) Les mammisis des temples égyptiens. Les Belles Lettres.
- Daumas, F. (1977) Geburtshaus. En: Lexikon der Ägyptologie, Vol. II. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 462 - 475. Harrassowitz.
- David, R. (2002). Religion and Magic in Ancient Egypt. Penguin Books.
- De Buck, A. y Gardiner, A. (1935) The Egyptian Coffin Texts. University of Chicago Press.
- Den Doncker (2010) Prélude à une étude de la réception de l'image égyptienne par les anciens Égyptiens. En: Thèbes aux 101 portes: mélanges à la mémoire de Roland Tefnin. Angenot, V. y Warmenbol, E. (Ed.), 79-89. Brepols.
- Den Doncker, A. (2012) Theban Tomb Graffiti during the New Kingdom: Research on the Reception of Ancient Egyptian Images by Ancient Egyptians. En: Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art. Kóthay. K. (Ed.), 23-34. Proceedings of the International Conference Held at the Museum of Fine Arts, Budapest.
- Den Doncker, A. (2017). Identifying Copies in the Private Theban Necropolis. Tradition as Reception under the Influence of Self-fashioning Processes. En: (Re) productive Traditions. Gillen, T. (Ed.), 333-370. Presses Universitaires de Liège.
- Den Doncker, A. (2019) Réactions aux images. Pour une réception des images en Égypte ancienne. Tesis doctoral, Universidad de Lieja.
- Den Doncker, A. (2023) Reactions to Images in the Theban Necropolis: Towards Socio-professional Visualities. En: Twelfth International Congress of Egyptologists. El-Aguizy, O. y Kasparian B. (Eds.), 383-392. Institut français d'archéologie orientale.
- Der Manuelian, P. (1994) Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty. Routledge.

- Derchain, P. (1978) "En l'an 363 de Sa Majesté le Roi de Haute et Basse Egypte Râ-Harakhty vivant par-delà le Temps et l'Espace". *Chronique d'Égypte* 53(105), 48-56.
- Detienne, M. (1981) *L'invention de la mythologie*. Gallimard.
- Detienne, M. (1981) *Myth, Religion and Society: Structuralist Essays*. Cambridge University Press.
- Díaz Rivas, H. (2009) Horus, el huérfano. *Trabajos de Egiptología* 5, 183-190.
- Díaz Rivas, H. (2017) Creciendo sin padre en la literatura egipcia. En: *Actas del V Congreso Ibérico de Egiptología*. Bernal, L., Largacha, A. y Saiz, I. (Eds.), 301-312. Universidad de Castilla-La Mancha.
- Díaz-Iglesias Llanos, L. (2012) *La proyección mitológica de Heracleópolis Magna: contextualización, continuidad y transformaciones en los mitemas heracleopolitanos en fuentes funerarias y culturales*. Tesis doctoral, Universidad de La Laguna.
- Díaz-Iglesias Llanos, L. (2017) Local Reworkings of Core Mythological Notions. The Case of Herakleopolis Magna. En: *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*. Bickel, S. y Díaz-Iglesias Llanos, L. (Eds.), 205-246. Peeters.
- Díaz-Iglesias Llanos, L. (2021). Libro de la Salida al Día. *Enciclopedia Digital de los Mundos Antiguos*.
- Díaz-Iglesias, L. (2017) Local Reworkings of Core Mythological Notions: The Case of Herakleopolis Magna. *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*. Bickel, S. y Díaz-Iglesias, L. (Eds.), 205-246. Peeters.
- Dobres, M. y Hoffman, C. (1994) Social Agency and the Dynamics of Prehistoric Technology. *Journal of Archaeological Method and Theory* 1, 211-258.
- Dobres, M. y Hoffman, C. (Eds.) (1999) *The Social Dynamics of Technology: Practice, Politics, and Worldviews*. Smithsonian Institution Press.
- Dorman (2017) The Origins and Early Development of the Book of the Dead. En: *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Scalf, F. (Ed.), 29-40. University of Chicago Press.
- Draycott, J. (2011) Size Matters: Reconsidering Horus on the Crocodiles in Miniature. *Pallas - Revue d'études antiques* 86, 123-133.
- Dubiel, U. (2008) *Amulette, Siegel und Perlen: Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich*. Academic Press Fribourg.

- Dundes, A. (1964) *The Morphology of North American Indian Folktales*. Indiana University Press.
- Eaton, K. (2013) *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Patterns, and Practice*. Routledge.
- Ebeling, F. (2020). Reception of ancient Egypt. En: *The Oxford Handbook of Egyptology*. Shaw, I., y Bloxam, E. (Eds.), 79-96. Oxford University Press.
- Edwards, I. (1993) *The Pyramids of Egypt*. Penguin Books.
- Eliade, M. (1981) Mythe. Approche d'une définition. En: *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique II*. Bonnefoy, Y. (Ed.), 1392. Flammarion.
- El-Saeed, E. (2016) Magico-Medical Aspects of the Mythology of Osiris. En: *Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt: Multidisciplinary Essays for Rosalie David*. Price, C., Forshaw, R., Chamberlain, A. y Nicholson, P. (Eds.), 115-123. Manchester University Press.
- Erman, A. (1907) *A Handbook of Egyptian Religion*. Constable & Robinson.
- Erman, A. (1911) *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Erman, A. (2015[1927]) *The Literature of the Ancient Egyptians: Poems, Narratives, and Manuals of Instruction from the Third and Second Millenia B.C.* Routledge.
- Espinel, A. (2001) Dependencias personales hacia lo divino en el Antiguo Egipto. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades* 4, 3-16.
- Eyre, C. (2014) Funerals, Initiation and Rituals of Life in Pharaonic Egypt. En: *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*. Mouton, A. (Ed.), 287-308. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Fairman, H. (1935) The Myth of Horus at Edfu. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 21(1), 26-36.
- Fairman, H. (1935) The Myth of Horus at Edfu-I. *Journal of Egyptian Archaeology* 21(1), 26-36.
- Faulkner, R. (1968) The Pregnancy of Isis, *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 40-44.
- Faulkner, R. (1972) *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. British Museum.
- Faulkner, R. (1972) *The Book of the Dead: A Collection of Spells*. Limited Editions Club.
- Faulkner, R. (1973) *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Aris & Phillips.

- Faulkner, R. (2008[1994]). *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*. Chronicle Books.
- Faulkner, R. y Andrews, C. (1985) *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. British Museum.
- Fazzini, R. (1988) *Egypt: Dynasty XXII–XXV*. Brill.
- First, G. (2013) The Horus Cippus from National Museum in Poznan. *Folia Orientalia* 50, 323-334.
- Forgeau, A. (2010) *Horus-fils-d'Isis: la jeunesse d'un dieu*. Institut français d'archéologie orientale.
- Foster, J. (1995) *Hymns, Prayers, and Songs: An Anthology of Egyptian Lyric Poetry*. Scholars Press.
- Franke, D. (1995) The Middle Kingdom in Egypt. En: *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. II. Sasson, J., Baines, J., Beckman, G., y Rubinson, K. (Eds.), 735-748. Charles Scribner's Sons.
- Frankfort, H. (1998) *La religión del Antiguo Egipto*. Laertes.
- Frankfort, H. (1998[1948]) *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid, Alianza.
- Frankfurter, D. (1998) *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton University Press.
- Frankfurter, D. (2004) The Binding of the Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context. *Journal of Near Eastern Studies* 63(2), 97-109.
- Frazer, J. (1990[1894]) *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Macmillan.
- Galán, J. (2002) Amenhotep son of Hapu as Intermediary between the People and God. En: Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, 221-229.
- Galán, J. (2011) El Reino Nuevo I: La construcción del imperio. En: *El Antiguo Egipto: sociedad, economía y política*. Parra Ortiz, J. (Ed.), 301-388. Marcial Pons.
- Galán, J. (2015) The Hymns to Amun-Ra and Amun in the Tomb-Chapel of Djehuty (TT 11). En: *Joyful in Thebes. Egyptological Studies in Honor of Betsy M. Bryan*. Jasnow, R. y Cooney, K. (Eds.), 183-196. Lockwood Press.
- Galán, J. y Menéndez, G. (2018) *Deir el-Medina Stelae and Other Inscribed Objects*. Catalogue General Egyptian Museum in Cairo. Supreme Council of Antiquities Press.

- Gardiner, A. (1915) *The Tomb of Amenemhet* (No. 82). The Theban Tomb, Series I. Egypt Exploration Fund.
- Gardiner, A. (1944) Horus the Behdetite. *The Journal of Egyptian Archaeology* 30(1), 23-60.
- Gasse, A. (1992) Une nouvelle stèle d'Horus sur les crocodiles. *Revue d'égyptologie* 43, 207-210.
- Gasse, A. (2004) Les stèles d'Horus sur les crocodiles. Réunion des musées nationaux.
- Geisen, C. (2004) Die Totentexte des verschollenen Sarges der Königin Mentuhotep aus der 13. Dynastie. Ein Textzeuge aus der Übergangszeit von den Sargtexten zum Totenbuch. Harrassowitz.
- Gillen, T. (2017) Introduction and overview, editor's comments. En: *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*. Gillen, T. (Ed.), 7-18. Presses Universitaires de Liège.
- Gilula, M. (1971) Coffin Texts Spell 148. *The Journal of Egyptian Archaeology* 57(1), 14-19.
- Gnirs, A. (1996) Die ägyptische Autobiographie. En: *Ancient Egyptian Literature*. Loprieno, A. (Ed.), 191-241. Brill.
- Gnirs, A. (2001) Biographies. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 184-189. Oxford University Press.
- Goebes, K. (2002) A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2(1), 27-59.
- Goebes, K. (2013) Egyptian Mythos as Logos: Attempt at a Redefinition of Mythical Thinking. En: *Decorum and Experience: Essays in Ancient Culture for John Baines*. Froud, E. y McDonald, A. (Eds.), 127-134. Griffith Institute.
- Goebes, K. (2019) How "Royal" (and "Mythical") are the Coffin Texts? Reflections on the Definition and Function of Some Etic Concepts in a Middle Kingdom Funerary Text Corpus. En: *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture* Nyord, R. (Ed.), 63-99. Brill.
- Goebes, K., y Baines, J. (2018) Functions and Uses of Egyptian myth. *Revue de l'histoire des religions* 4, 645-681.
- Gozzoli, R. (2010). Royal Sisters and Royal Legitimization in the Nubian Period (c. 760-300 BC): Taharqo's Kawa Stelae as a Paradigm. *Between the Cataracts: Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies*, Vol. II. Godlewski, W. y Lajtar, A. (Eds.), 483-494. Warsaw University Press.

- Gozzoli, R. B. (2009). Kawa V and Taharqo's By3wt: Some Aspects of Nubian Royal Ideology. *The Journal of Egyptian Archaeology* 95(1), 235-248.
- Gracia Zamacona, C. (2006) Un corpus funerario egipcio: los textos de los sarcófagos. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 19, 41-59.
- Graham, L. (2020). Iconographic Similarities between Permian “Goddess Plaques” (Ural region, 7-8th centuries CE) and Horus Cippi (Egypt, 8th century BCE-2nd century CE). *Eikón Imago* 9(1), 419-451.
- Gregory, S. (2020) Horus Joins the Barque of Cosmic Authority. Observations Regarding Aspects of Coffin Text Spell 148. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 13, 63-77.
- Griffiths, J. (1970). *Plutarch's De Iside et Osiride*. University of Wales Press.
- Guglielmi, W. (1991) Zur Bedeutung von Symbolen der Persönlichen Frömmigkeit: Die verschiedenfarbigen Ohren und das Ka-Zeichen. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 118, 116-127.
- Guglielmi, W. (1995) Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. In *Ägyptische Tempel- Struktur, Funktion und Programm: Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*. Gundlach, R. y Rochholz, M. (Eds.), 55-68. Gerstenberg.
- Gunn, B. (1916) The Religion of the Poor in Ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, 3(2/3), 81-94.
- Gwyn Griffiths, J. (1960) *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool University Press.
- Habicht, M. (2020) *Die Metternichstele: Ägyptische Magie der Spätzeit*. Epubli.
- Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Hall, E. (1977) Harpocrates and Other Child Deities in Ancient Egyptian Sculpture. *Journal of the American Research Center in Egypt* 14, 55-58.
- Haring, B. (2001) Deir el-Medina. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 368-369. Oxford University Press.
- Haring, B. (2013). The Rising Power of the House of Amun in the New Kingdom. En: *Ancient Egyptian Administration*. Moreno García, J. (Ed.), 607-637. Brill.
- Hart, G. (1991) *Pharaohs and Pyramids: A Guide through Old Kingdom Egypt*. Herbert.
- Hart, G. (2005) *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Routledge.
- Hartwig, M. (2004) *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419-1372 BCE*. Brepols.

- Hays, H. (2011) The death of the Democratisation of the Afterlife. En *Old Kingdom. New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology 2750-2150 BC*. Strudwick, N. y Strudwick, H. (Eds.), 115-130. Oxbow Books.
- Hays, H. (2015) The Entextualization of the Pyramid Texts and the Religious History of the Old Kingdom. En: *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom. Perspectives on the Pyramid Age*. Der Manuelian, P. y Schneider, T. (Eds.), 200-226. Brill.
- Hill, M. (2014) Egypt in the Neo-Assyrian Period. In *Assyria to Iberia at the Dawn of the Classical Age*. Aruz, J., Graff, S. y Rakic, Y. (Eds.), 198-201. Metropolitan Museum of Art y Yale University Press.
- Hoffmeier, J. (1991) The Coffins of the Middle Kingdom: The Residence and the Regions. En *Middle Kingdom Studies*. Quirke, S. (Ed.), 69-87. SIA.
- Holz, R. (2001) Stelae. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. III*. Redford, D. (Ed.), 319-324. Oxford University Press.
- Hornung, E. (1979) *Das Totenbuch der Ägypter*. Artemis.
- Hornung, E. (1979) Die Tragweite der Bilder: Altägyptische Bildaussagen. *Lernort Gemeinde* 48, 183-237.
- Hornung, E. (1990) El faraón. En: *El hombre egipcio*. Donadoni, S. (Ed.), 310-339. Alianza.
- Hornung, E. (1992) *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*. Timken.
- Hornung, E. (1996) *Conceptions of God in Ancient Egypt*. Cornell University Press
- Hornung, E. (1999[1971]). *El uno y los múltiples. Concepciones de la divinidad en el Egipto antiguo*. Trotta.
- Hornung, E. (1999a) *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Cornell University Press.
- Hornung, E. (1999b) *Akhenaten and the Religion of Light*. Cornell University Press.
- Hornung, E., Krauss, R. y Warburton, D. (2006) *Ancient Egyptian Chronology*. Brill.
- Houser-Wegner, J. (2002) Taweret En: *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*. Redford, D. (Ed.), 352-353. Oxford University Press.
- Humbert, J. (2014) *Egyptomania: Fascination for Egypt and Its Expression in the Modern World*. En: *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Hartwig, M. (Ed.), 463-482. John Wiley & Sons.
- Hussein, R. B. (2013). Recontextualized - The Pyramid Texts 'Serpent Spells' in the Saite Contexts. *Études et Travaux*, 26, 273-290.

- Iser, W. (1978) *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. John Hopkins University Press
- Jacq, C. (1998). *El saber mágico en el Antiguo Egipto*. Edaf.
- Jacquet-Gordon, H. (1965-1966) Two Stelae of Horus-on-the-Crocodiles. *The Brooklyn Museum Annual* 7, 53-64.
- James, T. (1998). *A Short History of Ancient Egypt: From Predynastic to Roman Times*. Johns Hopkins University Press.
- Jauss, H. R. (1982) *Toward an Aesthetic of Reception*. University of Minnesota Press.
- Jelínková Reymond, E. (1956) *Les Inscriptions de la Statue Guérisseuse de Djed Her Le Sauveur*. Institut français d'archéologie orientale.
- Johnson, W. (1999) *The Setting: History, Religion, and Art*. En: *Pharaohs of the Sun: Akhenaten. Nefertiti. Tutankhamun*. Freed, R., Markowitz, Y. y D'Auria, S. (Eds.), 38-49. Thames & Hudson.
- Jung, C. (2014[1934]) *Archetypes and the Collective Unconscious*. Routledge.
- Justel, D. (2018) *Infancia y legalidad en el próximo oriente antiguo durante el bronce reciente (ca. 1500-1100 a. C.)*. *Monografías sobre el Antiguo Cercano Oriente* 20, Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente. Universidad Católica Argentina.
- Kákosy, L. (1970) *Les stèles d'“Horus sur les crocodiles” du Musée des Beaux-Arts*, *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts*, 34-35.
- Kakosy, L. (1980) *Horusstele*. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 60-62. Harrassowitz.
- Kákosy, L. (1998) *A Horus Cippus with Royal Cartouches, Egyptian Religion. The Last Thousand Years*. *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Vol. I. Clarysse, W., Schoors, A. y Willems. H. (Eds.), 125-138. Peeters.
- Kákosy, L. y Moussa, A. (1998) *A Horus Stela with Meret Goddesses*. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, 143-159.
- Kees, H. (1926) *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*. Hinrichs.
- Kemp, B. (1995) *How Religious Were the Ancient Egyptians?* *Cambridge Archaeological Journal* 5(1), 25-54.
- Kemp, B. (2012a) *How to Read the Egyptian Book of the Dead*. Granta Books.
- Kemp, B. (2012b) *The City of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its People*. Thames & Hudson.

- Kessler, D. (1998) Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Teil 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, 161-188.
- Kitchen, K. (1973) *The Third Intermediate Period in Egypt: 1100-650 B.C.* Aris & Phillips.
- Klasens, A. (1952) *Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden.* Brill.
- Klotz, C. (2016) On the Function of “Healing” Statues. En: *Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt: Multidisciplinary Essays for Rosalie David.* Price, C., Forshaw, R., Chamberlain, A. y Nicholson, P. (Eds.), 169-182. Manchester University Press.
- Klotz, D. (2012) The Peculiar Naophorous Statuette of a Heliopolitan Priest. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 139(2), 136-144.
- Kockelmann, H. (2011) Mammisi (Birth House) En: *UCLA Encyclopedia of Egyptology.* Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Kockelmann, H. (2017) How a Book of the Dead Manuscript was Produced. En: *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt.* Scalf, F. (Ed.), 67-74. University of Chicago Press.
- Koenig, Y. (1994) *Magie et magiciens dans l’Egypte ancienne.* Pygmalion
- Krohn, K. (1971[1922]) *Folklore Methodology.* University of Texas Press.
- Kurth, D. (1994) *Edfu. Ein ägyptischer Tempel, gesehen mit den Augen der alten Ägypter.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Laboury, D. (2012). *Tracking Ancient Egyptian Artists, a Problem of Methodology. The Case of the Painters of Private Tombs in the Theban Necropolis during the Eighteenth Dynasty.* En: *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art.* Kóthay, K. (Ed.), 199-208. Museum of Fine Arts.
- Laboury, D. (2019) *Aten vs Amun. Religious Politics and Political Religion under Tutankhamun and His Father, Akhenaten.* En: *Tutankhamun. Discovering the Forgotten Pharaoh.* Connor, S. y Laboury, D., (Eds.), 238-243. Presses Universitaires de Liège,
- Laboury, D. (2020) *The Workshop of the Sculptor Thutmose: “In the Studio of an Artist”.* Presses Universitaires de Liège.
- Laboury, D. y Devillers, A. (2022) *The Ancient Egyptian Artist: A Non-Existing Category?* En: *Ancient Egyptian Society: Challenging Assumptions, Exploring*

- Approaches. Candelora, D., Ben-Marzouk, N. Cooney, K. (Eds.), 163-181. Routledge.
- Lacau, P. (1921) Les statues “guérisseuses” dans l’ancienne Égypte, Académie des inscriptions et belles-lettres, Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot 25(1), 189-210
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2008) *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Landgráfová, R. (2015) “Creative Copying”: Notes on Text Tradition and Alteration Evidenced in Multiple-Occurring Texts in the Shaft Tomb of Iufaa at Abusir. En: *Text: Wissen - Wirkung - Wahrnehmung: Beiträge des vierten Münchner Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 4)*. Neunert, G., Simon, H., Verbovsek, A. y Gabler, K. (Eds.), 31-58. Harrassowitz.
- Larcher, C. (2014) Une stèle inédite d'Horus sur les crocodiles de la collection Cartier. *Revue d'egyptologie*, (65), 193-202.
- Leach, E. (1989) *Claude Lévi-Strauss*. University of Chicago Press.
- Leblanc, J. y Dabosi, F. (2004). Restitution de la chaîne opératoire ancienne de forgeage manuel du fer sur la base d'une étude morphométrique et minéralogique des oxydes de fer. *Matériaux & Techniques* 92(5-6): 3-12.
- Lefebvre, G. (1931) La statue “guérisseuse” du Musée du Louvre. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 30(1), 89-96.
- Leitz, C. (2002a) Hr-šd, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* Vol. V. Leitz, C. (Ed.), 293. Peeters.
- Leitz, C. (2002b) Šd. En: *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* Vol. VII. Leitz, C. (Ed.), 149. Peeters.
- Lemmonier, P. (1976) L'étude des systèmes techniques, une urgence en technologie culturelle. *Techniques & Culture* 54-55(1): 49-67.
- Leroi-Gourhan, A. (1964) *Le geste et la parole*. Albin Michel.
- Lesko, L. (1994) *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir El Medina*. Cornell University Press.
- Lesko, L. (2001a) *Book of Going Forth by Day*. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 193-195. Oxford University Press.
- Lesko, L. (2001b) *Coffin Texts*. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 287-288. Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1967) *The Story of Asdiwal*. En: *The Structural Study of Myth and Totemism*. Leach, E. (Ed.), 1-47. Tavistock.

- Lévi-Strauss, C. (2008[1974]) *Structural Anthropology*. Basic Books.
- Lichtheim, M. (2006[1973]) *Ancient Egyptian Literature, Vol. I: The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press.
- Lichtheim, M. (2016[1980]) *Ancient Egyptian Literature, Vol. III: The Late Period*. University of California Press.
- Lichtheim, M. (2006[1976]) *Ancient Egyptian Literature: Volume II: The New Kingdom*. University of California Press.
- Lloyd, A. (1992) *Cult, Myth and Kingship in Pharaonic Egypt: Inaugural Lecture Delivered at the College on 12 November 1990*. University College of Swansea.
- Lloyd, A. (1994) Egypt, 404-332 B.C. En: *The Cambridge Ancient History VI: The Fourth Century B.C.* Lewis, D., Boardman, J., Hornblower, S. y Ostwald, M. (Eds.), 337-360. Cambridge University Press.
- Lloyd, A. (2000) The Late Period (664-332 B.C.). En: *The Oxford History of Ancient Egypt*, Shaw, I. (Ed.), 369-394. Oxford University Press,
- López, F. y Thode, R. (2000-2021). *Los Textos de las Pirámides. Versión española*.
- Loprieno, A. (2004) Prólogo. En: *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth*. Campagno, M, 13-20. Ediciones del Signo.
- Loprieno, A. (Ed.) (1996) *Egyptian Literature*. Brill.
- Loukianoff, G. (1931) *Le dieu Ched: L'évolution de son culte dans l'ancienne Égypte*. Institut français d'archéologie orientale.
- Lucarelli, R. (2019) *The Materiality of the Ancient Egyptian Book of the Dead*. *Maarav* 23(1), 137-150.
- Luft, U. (2001) Religion. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. III*. Redford, D. (Ed.), 139-145. Oxford University Press.
- Luiselli, M. (2007) *Religion und Literatur: Überlegungen zur Funktion der "persönlichen Frömmigkeit" in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches*. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36, 157-182.
- Luiselli, M. (2008). *Personal Piety (Modern Theories Related to)*. En: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Luiselli, M. (2013) *Images of Personal Religion in Ancient Egypt: An Outline*. En *Sonderdruck aus: Dikurs Religion. Beiträge Zur Religionsgeschichte und Religiösen Zeitgeschichte, Band 1. Kult und Bild Die bildliche Dimension de Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit*. Luiselli, M., Mohn, J. Gripenrog, S. (Eds.), 13-39. Ergon.

- Luiselli, M. (2014) Personal Piety in Ancient Egypt. *Religion Compass* 8(4), 105-116.
- Lull, J. (2011) El Tercer Período Intermedio. En: *El Antiguo Egipto: sociedad, economía y política*. Parra Ortiz, J. (Ed.), 425-462. Marcial Pons.
- Malaise, M. (2002) Bes. En: *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*. Redford, D. (Ed.), 28-29. Oxford University Press.
- Malek, J. (2000) The Old Kingdom (c. 2686-2125 B.C.). En: *The Oxford History of Ancient Egypt*. Shaw I. (Ed.), 83-107. Oxford University Press.
- Maree, M. (2010) A sculpture workshop at Abydos from the Late Sixteenth or Early Seventeenth Dynasty. En: *The Second Intermediate Period (Thirteenth–Seventeenth Dynasties): Current Research, Future Prospects*. Marée, M. (Ed.), 241-281. Peeters.
- Mathieu, B. (2004) La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? En: *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*. Bickel, S. y Mathieu, B. (Eds.), 247-262. Institut français d'archéologie orientale.
- Meeks, D. (1977) Harpokrates. En: *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. II. Helck, W., Otto, E y Westendorf, W. (Eds.), 1004-1011. Harrassowitz.
- Meeks, D. (2001) Demons. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 375-378. Oxford University Press.
- Meeks, D. (2018) Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes? *Revue de l'histoire des religions* 4, 12-17.
- Meeks, D. y Favard-Meeks, C. (1993) *La vie quotidienne des dieux égyptiens*. Hachette.
- Meskell, L. (2004) *Object Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*. Taylor & Francis.
- Miniaci, G., Moreno García, J., Quirke, S. y Stauder, A. (Eds.) (2018) *The Arts of Making in Ancient Egypt*. Sidestone.
- Moon, B. (1991) *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism: The Archive for Research in Archetypal Symbolism*. Shambhala.
- Moreno García, J. (2005) Élités provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l'Ancien Empire et à la Première Période Intermédiaire. *Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen* 40, 215-228.
- Moreno García, J. (2020) Circuitos económicos informales. *Clarusculo* 19 (2), 1-30.
- Morenz, S. (2004[1973]). *Egyptian Religion*. Routledge.

- Moret, A. (1922) *L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire*. Édouard Champion.
- Morgan, E. (2006) *Einige Bemerkungen zur thematider persönlichen frömmigkeitk. Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, 333-352.
- Morris, E. (2021). *The Architecture of Imperialism. Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*. Brill.
- Morkot, R. (2015) *A Short History of New Kingdom Egypt*. Tauris.
- Mosher, M. (2016) *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods. A Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes*. Prescott.
- Müller, M. (2012) *Discourses about Works of Art in Ancient and Modern Times*. En: *Art and Society. Ancient and Modern Contexts of Egyptian Art*. Kóthay, K. (Ed.), 13-22. *Proceedings of the International Conference Held at the Museum of Fine Arts, Budapest*.
- Murnane, W. (2001) *New Kingdom: An Overview*. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. II*. Redford, D. (Ed.), 519-525. Oxford University Press.
- Murray, O. (1981) *La Grecia Arcaica*. Taurus.
- Neumann, M. (2016) (El) Šadday - A Plea for an Egyptian Derivation of the God and Its Name. *Welt des Orients* 46(2), 244-263.
- Nims, C. (1954) *Popular Religion in Ancient Egyptian Temples*. En: *Twenty-third International Congress of Orientalists. Cambridge, 21st - 28th August, 1954*. Sinor, D. (Ed.), 79-80. Royal Asiatic Society.
- Nims, C. (1971) *The eastern temple at Karnak*. En: *Aufsätze zum 70 Geburtstag von Herbert Ricke, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 12. Haeny, G. (Ed.), 107-111. Steine.
- Nora, P. (2008[1984]) *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Trilce.
- Nunn, J. (1996) *Ancient Egyptian Medicine*. University of Oklahoma Press.
- Nyord, R. (2019) *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture*. *Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium held at Christ's College*, Brill.
- Nyord, R. (2020a) *Texts for Healing and Protection*. En: *The Oxford Handbook of Egyptology*. Shaw, I. y Bloxam, E. (Eds.), 1041-1054. Oxford University Press.
- Nyord, R. (2020b) *Seeing Perfection. Ancient Egyptian Images Beyond Representation*. Cambridge University Press.
- Nyord, R. (2020c) *On Interpreting Ancient Egyptian Funerary Texts*. *Claruscuro* 19(2), 1-23.

- O'Connell, R. (1983) The Emergence of Horus: An Analysis of Coffin Text Spell 148. *The Journal of Egyptian Archaeology* 69(1), 66-87.
- Ockinga, B. (2002) Piety. En *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*. Redford, D. (Ed.), 311-314. Oxford University Press.
- Oden Jr., R. (1979) The Contendings of Horus and Seth (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation. *History of Religions* 18(4), 352-369.
- Paivio, A. (1969) Mental Imagery in Associative Learning and Memory. *Psychological Review* 76(3), 241- 263.
- Paivio, A. (1990) *Mental Representations: A Dual Coding Approach*. Oxford University Press.
- Parkinson, R. (1991). *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. British Museum.
- Pelegrin, J., Karlin, C., y Bodu, P. (1988) Chaînes opératoires: un outil pour le préhistorien. *Technologie préhistorique* 25: 55-62.
- Pinch, G. (1994) *Magic in Ancient Egypt*. British Museum.
- Pinch, G. (2002) *Handbook of Egyptian mythology*. Bloomsbury.
- Pinch, G. (2004a) *Egyptian Myth: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Pinch, G. (2004b) *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Plutarco (1997 [S. I d.e.c.]) *Isis y Osiris*. Barcelona. Obelisco.
- Posener, G. (1975) La piété personnelle avant l'âge amarnien, *Revue d'Égyptologie* 27, 195-210.
- Prados Martínez, F. (2001) El fin de un tópico: el renacimiento saíta y la falsa "Baja Época". *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 11, 119-140.
- Presedo, F. y Delgado, J. (1989) *La religión egipcia*. Akal.
- Propp, V. (1981[1928]) *Morfología del cuento*. Fundamentos.
- Quack, J. (1998) Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 15, 77-94.
- Quirke, S. (1992) *Ancient Egyptian Religion*. British Museum.
- Quirke, S. (2001) *The Cult of Ra: Sun Worship in Ancient Egypt*. Thames & Hudson.
- Quirke, S. (2013) *Going out in Daylight. The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Translation, Sources, Meanings. Golden House Publications.
- Quirke, S. (2014) *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Blackwell.

- Radner, K. (2014) *State Correspondence in the Ancient World: From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*. Oxford University Press.
- Ramachandran, V. (2011) *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. Norton and Company.
- Rank, O. (1991[1909]) *El mito del nacimiento del héroe*. Paidós.
- Rank, O. (1991[1924]) *El trauma del nacimiento*. Paidós.
- Redford, D. (1967) The Literary Motif of the Exposed Child (Cf. Ex. ii 1-10). *Numen* 14(3), 209-228.
- Reintges, C. (2010) The Oral Composition Form of Pyramid Text Discourse. En: *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approaches*. Hagen, F., Johnston, J., Monkhouse, W., Piquette, K., Tait, J. y Worthington, M. (Eds.), 3-54. Peeters.
- Revez, J. (2010) Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian myth shed any light on ancient Egyptian royal succession patterns? *Journal of Egyptian History* 3(1), 47-71.
- Richards, J. (2005) *Society and Death in Ancient Egypt. Mortuary Landscapes of The Middle Kingdom*. Cambridge University Press.
- Ritner, R. (1989) Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt. En: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Allen, J. (Ed.), 103-116. Yale Egyptological Seminar, Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Ritner, R. (1993) *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. University of Chicago Press.
- Ritner, R. (2001) Magic: An Overview. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II. Redford, D. (Ed.), 321-326. Oxford University Press.
- Ritner, R. (2009) *The Libyan Anarchy. Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*. Society of Biblical Literature.
- Roth, A. (1988) The Organization of Royal Cemeteries at Saqqara in the Old Kingdom. *Journal of the American Research Center in Egypt* 25, 201-214.
- Rundle-Clark, R. (1959) *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. Thames and Hudson.
- Russmann, E. (2001) *Eternal Egypt: Masterworks of Ancient Art from the British Museum*. University of California Press.
- Sabbahy, L. (2020) *Kingship, Power, and Legitimacy in Ancient Egypt: From the Old Kingdom to the Middle Kingdom*. Cambridge University Press.

- Sadek, A. (1988) *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheimer Agyptologische Beitrage 27. Gerstenberg Verlag.
- Sander-Hansen, C. (1956) *Die Texte der Metternichstele*. Ejnar Munksgaard.
- Sandri, S. (2006) *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines Ägyptischen Götterkindes*. Peeters.
- Satzinger, H. (1987) *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loto uso magico-medico nell'Egitto faraonico, La Magia in Egitto ai Tempi del Faraoni*, Actas del Congreso Internacional de Estudios (Milán 29-31 octubre 1985). Roccati, A. y Siliotti, A. (Eds.), 189-204.
- Saura, D. (2009) *Las estelas mágicas de "Horus sobre los cocodrilos". Formación, evolución y sentido de un tipo iconográfico*. Signifer Libros.
- Scalf, F. (2015) *From the Beginning to the End: How to Generate and Transmit Funerary Texts in Ancient Egypt*. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15(2), 202-223.
- Scalf, F. (2017) *Introduction: Preparing for the Afterlife in Ancient Egypt*. En: *Book of the dead: becoming God in ancient Egypt*. Scalf, F. (Ed.), 11-14. University of Chicago Press.
- Schenkel, W. (1962) *Frühmittelägyptische Studien*. Tesis doctoral, Universidad de Bonn.
- Schenkel, W. (1975) *Repères chronologiques de l'histoire redactionelle des Coffin Texts*, En: *Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel*. Westendorf, W. (Ed.), 26–36. Harrassowitz.
- Schott, S. (1945) *Mythe und mythenbildung im alten Ägypten*. Hinrichs.
- Scott, N. E. (1951) *The Metternich Stela*. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9(8), 201-217.
- Seele, K. (1947) *Horus on the Crocodiles*, *Journal of Near Eastern Studies* 6, 43-52.
- Seidlmayer, S. (2006) *Frohe -und andere- Botschaften. Kult und Kommunikation im alten Ägypten*. En: *Mediengesellschaft Antike? Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz*. Peter, U. y Seidlmayer, S. (Eds.), 97-109. Akademie Verlag,
- Serrano Delgado, J. (1993) *Textos para la Historia Antigua de Egipto*. Cátedra.
- Serrano Delgado, J. (2011) *La Baja Época*. En: *El Antiguo Egipto: sociedad, economía y política*. Parra Ortiz, J. (Ed.), 463-494. Marcial Pons.
- Serrano Delgado, J. (2016) *Three Solar Hymns from Dra Abu el-Naga*. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 45, 315-326

- Sethe, K. (1908) Die altägyptischen Pyramidentexte. Hinrichs.
- Sethe, K. (1930) Urgeschichte und älteste religion der Ägypter. Leipzig, Deutsche morgenlandische Gesellschaft.
- Shirley, J. (2013) Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses. En: Ancient Egyptian Administration. Moreno García, J. (Ed.), 521-606. Brill.
- Silverman, D. (1989) Textual Criticism in the Coffin Texts. En: Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Simpson, W. (Ed.), 30-33. Yale, Yale Egyptological Studies 3.
- Silverman, D: (2003) Deities En: The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion. Redford, D. (Ed.), 101. Oxford University Press.
- Simpson, W. (2003[1972]) The Literature of Ancient Egypt. Yale University Press.
- Smith, M. (2009). Democratization of the Afterlife. En: UCLA Encyclopedia of Egyptology. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Smith, M. (2017) Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia. Oxford University Press.
- Spalinger, A. (2008) War in Ancient Egypt: The New Kingdom. John Wiley & Sons.
- Spencer, N. (2010) Sustaining Egyptian Culture? Non-Royal Initiatives in Late Period Temple Building. En: Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Bareš, L., Coppens, F. y Smoláriková, K. (Eds.) 441–90. Czech Institute of Egyptology.
- Stadler, M. (2004) Isis: Das göttliche Kind und die Weltordnung: Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D:12006 Recto. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer): Neue Serie 28/2. Hollinek.
- Stauder-Porchet, J., Froot, E., y Stauder, A. (2020) Ancient Egyptian Biographies: Contexts, Forms, Functions. Lockwood Press.
- Sternberg-El Hotabi, H. (1999) Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Harrassowitz.
- Stevens A. (2006) Private Religion at Amarna. The Material Evidence British Archaeological Reports.
- Stevens, A. (2009) Domestic religious practices. En: UCLA Encyclopedia of Egyptology. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).

- Stewart, H. (1966) Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom. *Bulletin of the Institute of Archaeology* 6: 1-46.
- Stricker, W. y Van Wijngaarden, B. (1941) *Magische stèles*. Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Rijksmuseum van Oudheden.
- Strudwick, N. (2005) *Texts from the Pyramid Age*. Brill.
- Taylor, J. (2000) The Third Intermediate Period (1069-664 B.C.). En: *The Oxford History of Ancient Egypt*. Shaw, I. (Ed.), 330-368. Oxford University Press.
- Taylor, J. (2010) *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey through the Afterlife*. British Museum Press.
- Te Velde, H. (1971) Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads. *The Journal of Egyptian Archaeology* 57(1), 80-86.
- Teeter, E. (2011) *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge University Press.
- Thompson, S. (1955) *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books and Local Legends*. Indiana University Press.
- Tobin, V. (1989) *Theological Principles of Egyptian Religion*. Peter Lang.
- Tobin, V. (2001a) Amun and Amun-Re. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 82-85. Oxford University Press.
- Tobin, V. (2001b) Creation Myths. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. I. Redford, D. (Ed.), 469-472. Oxford University Press.
- Tobin, V. (2001c) Myths: An Overview. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II. Redford, D. (Ed.), 464-469. Oxford University Press.
- Traunecker, C. (2001[1992]) *The Gods of Egypt*. Cornell University Press.
- Trigger, B. G. (1989) *A History of Archaeological Thought*. Cambridge University Press.
- Trigger, B., Kemp, B., O'Connor, D. y Lloyd, A. (1983) *Ancient Egypt: A Social History*. Cambridge University Press.
- Van Dijk, J. (2000) The Amarna Period and the Later New Kingdom (c. 1352-1069BC). En: *The Oxford History of Ancient Egypt*. Shaw, I. (Ed.), 272-313. Oxford University Press.
- van Walsem, R. (2013), Diversification and Variation in Old Kingdom Funerary Iconography as the Expression of a Need for 'Individuality'. *Jaarbericht van het Vooraziatisch Egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux* 44, 117-139.
- Vandier, J. (1944) *La religion égyptienne*. Presses Universitaires de France.

- Vandier, J. (1945) Le papyrus Jumilhac. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 89(2), 214-218.
- Veiga, P. (2009) *Health and Medicine in Ancient Egypt: Magic and Science*. British Archaeological Reports.
- Verbovsek, A. (2014) Reception and Perception. En: *A Companion to Ancient Egyptian Art*. Hartwig, M. (Ed.), 141-154. John Wiley & Sons.
- Verhoeven, U. (1996) Ein historischer “Sitz im Leben” für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I”, En: *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65 geburtstag*. Schade-Busch, M. (Ed.), 347-363. Harrassowitz.
- Verner, M. (2001a) Old Kingdom. En: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. II*. Redford, D. (Ed.), 585-591. Oxford University Press.
- Verner, M. (2001b) *The Pyramids: A Complete Guide*. Grove Press.
- Vernus, P. (1995) La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création. *Bulletin de la Société d'égyptologie* (19), 69-95.
- Vernus, P. (2003) La piété personnelle a Deir el-Médineh: La construction de l'idée de pardon. En: *Deir el-Médine et la Vallée des Rois: La me en Egypte au temps des pharaons du Nouvel Empire*. Andreu, G. (Ed.), 309-349. Louvre éditions.
- Vernus, P. (2005) L'écriture du pouvoir dans l'Égypte pharaonique Du normatif au performatif. En: *L'écriture publique du pouvoir*. Bresson, A., Cocula, A. y Pébarthe, C. (Eds.), 123-142. Ausonius.
- Vernus, P., Yoyotte, J. y Lorton, D. (2003) *The Book of the Pharaohs*. Cornell University Press.
- Volokhine, Y. (2018) À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens. *Revue de l'histoire des religions* 4, 619-644.
- von Lieven, A. (2019) How “funerary” are the Coffin Texts? En: *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*. Nyord, R. (Ed.), 100-116. Brill.
- Warburton, D. (2012) *Architecture, Power, and Religion: Hatshepsut, Amun and Karnak in Context*. LIT Verlag.
- Watterson, B. (1984) *Gods of Ancient Egypt*. Facts on File.
- Wente, E. (2002) Monotheism. En: *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*. Redford, D. (Ed.), 225-230. Oxford University Press.

- Wilkinson, R. (2003) *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson.
- Wilkinson, T. (2011) *The Rise and Fall of Ancient Egypt*. Bloomsbury
- Willems, H. (2008) *Les textes des sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*. Cybele.
- Willems, H. (2014) *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*. Brill.
- Wilson, J. (1944) *Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom*. *Journal of Near Eastern Studies* 3(4), 201-218.
- Wilson, J. (1956) *The Culture of Ancient Egypt*. University of Chicago Press.
- Yellin, J.W. (1995) *Egyptian Religion and its Ongoing Impact on the Formation of the Napatan State*. En: *The Emergence of the Kingdom of Kush and her Myth of the State in the First Millennium BC*. VIII. Török, L. (Ed.), 243-263 *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille*.
- Yoo, S. (2012) *Patterns of Ancient Egyptian Child Deities*. PhD diss., Brown University.
- Zeidler, J. (1993) *Zur frage der spätentstehung des mythos in Ägypten*. *Göttinger Miszellen* 132, 85-109.
- Zivie-Coche, C. (2005) *Of Men and Gods*. En: *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Dunand, F. y Zivie-Coche, C., 107-143. Cornell University Press.
- Zivie-Coche, C. (2011) *Foreign Deities in Egypt*. En: *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Austin, A. y Wendrich, W. (Eds.).
- Zucconi, L. (2007) *Medicine and Religion in Ancient Egypt*. *Religion Compass* 1(1), 26-37.