

# La realeza egipcia: Dios padre- hijo Rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como *Hijo de Ra*

Leila Salem

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad Nacional de La Plata. Argentina  
salemleila@hotmail.com

## Resumen

La relación filial entre el dios-padre y el hijo-rey en la monarquía egipcia expresó una de las principales condiciones que el faraón debía cumplir para asumir el trono en las Dos Tierras. Asimismo este vínculo dentro del Estado se simbolizó a partir del Reino Antiguo con el título real Hijo de Ra, pero también en diversas expresiones que lo relacionaban con el dios Ra y una realeza solarizada. Por ejemplo los dos últimos cuentos del papiro Westcar narran el origen divino de la dinastía V como hijos del dios Ra, texto literario que se vincula con los Mitos de Origen de un Rey. En el presente trabaja analizamos estas referencias que dan cuenta de uno de los rasgos esenciales de la realeza egipcia, su divinidad.

**Palabras clave:** Hijos de Ra- mito- literatura- realeza

*The Egyptian monarchy: God-father – son-King. Some literary mythical considerations on the king as Son of Ra*

## Summary

The relationship between the god –father and the son-king in the Egyptian monarchy were the important condition that the pharaoh had to meet in the Two Lands. Also this relationship symbolized in the state from the Old Kingdom with the royal title Son of Ra, but was also used in many expressions that reinforced what they wanted to express. For example the last two stories in the Westcar papyrus narrate the divine origin of the Dynasty V as sons of Ra. These texts that are related to the Myths of Origen of a King. In this paper we analyze this questions, they are one important features of Egyptian kingship, is his divinity.

**Keywords:** Son of Ra- myths- literature- kingship



I

La monarquía faraónica fue central en la organización de todos los aspectos de la sociedad egipcia antigua, como poseedora del poder creó a su alrededor imágenes y símbolos que la posicionaban en el centro de la estructura del Estado y de la sociedad. Éstas desde los inicios se desarrollaron, fue un proceso de construcción en el cual se evidencian innovaciones, rupturas y continuidades durante los distintos periodos históricos. El rey tuvo un lugar de privilegio dentro de este sistema, por lo cual el análisis de su figura ha ocupado a los egiptólogos desde los inicios de esta ciencia. En el presente trabajo nos planteamos examinar uno de los aspectos del monarca, su condición de hijo del dios, específicamente la de hijo de Ra, que se expresó en el título real **sA ra<sup>1</sup> Hijo de Ra**.

Para lo cual proponemos analizar los vínculos del mito con la literatura, las formulaciones político-religiosas que se desarrollaron durante el Reino Antiguo (ca. 2675-2130) y Reino Medio (ca. 1980-1630) y la relación con la formación y establecimiento del culto del dios Ra como culto de Estado.<sup>2</sup> Si bien lo político y lo mítico parecieran dos ámbitos disociados, en la sociedad egipcia el mito es lo que permeaba todos los espacios de pensamiento y organización y observaremos que al igual que lo hace en la literatura lo realiza sobre la política, como por ejemplo en la legitimación del poder del rey. Por lo tanto partimos para el análisis de la idea que en la sociedad egipcia antigua al ser una **sociedad de discurso mítico** (Cervelló Autuori, 1997: 17) el mito se halla presente en todos los ámbitos de la realidad, incluyéndose lo material, lo simbólico, las formas de organización, la percepción del mundo y la expresión de ideas, entre ellas las literarias. Y al ser la literatura un campo vinculado a la monarquía, estos textos fueron un propicio espacio para la propagación y reafirmación de las ideas constituyentes del gobierno del faraón, de las bases que constituyeron la realeza.

Asimismo buscamos poner en discusión los desarrollos que se dieron en el origen de una de las ideas centrales de la realeza egipcia. Nos referimos a los conceptos que hacían del rey una divinidad por heredar la esencia divina, por ser hijo de un dios, ser hijo de Ra. Para lo cual analizamos unos de los textos literarios que ha sido considerado un clásico de la literatura egipcia, como lo son los dos últimos cuentos del papiro Westcar (papiro Berlín 3033).<sup>3</sup> Estos cuentos

---

<sup>1</sup> En todo el trabajo usamos el sistema de transliteración para computadora propuesto por Allen (2000).

<sup>2</sup> La cronología que se utiliza en este trabajo ha sido tomada de Murnane (1995).

<sup>3</sup> El papiro Westcar es un manuscrito que se encuentra en la actualidad en el Museo de Berlín con el número de inventario 3033. Desconociéndose el contexto originario de circulación y preservación hoy en día contiene cinco cuentos escritos en hierático durante la época hicsa. Los estudios gramaticales y filológicos han afirmado que los cuentos fueron originariamente escritos en algún momento entre las dinastías XII y XIII (Erman, 1890). De los cuatro primeros relatos se han perdido el inicio del

narran la historia del nacimiento de tres niños hijos del dios Ra y Reddjedet, la mujer de un sacerdote del dios sol en el templo de Heliópolis.<sup>4</sup> Su nacimiento en el cuarto cuento es pronosticado por Djedi, un jefe sacerdote lector que le anuncia a Keops (ca. 2585-2560) el nacimiento de los trillizos quienes gobernarán Egipto al finalizar el reinado de su nieto. En el anexo al cuarto cuento o quinto cuento en el manuscrito se relata el nacimiento, y se conoce el nombre de esos niños: Userkaf, Sahura y Neferikara Kakai.<sup>5</sup>

Los cuentos nos permiten por lo tanto relacionar algunos conceptos que fueron base de la monarquía egipcia y a su vez veremos como la literatura los inserta en su discurso siguiendo las formas del mito. Analizaremos como los dos últimos cuentos del papiro Westcar afirman la idea de una monarquía que pone en el centro de su esquema cosmogónico su filialidad con Ra, al narrar el origen de la dinastía V como **su hija**. Asimismo analizaremos las preocupaciones e intenciones políticas que los monarcas de las dinastías XII y XIII pudieron haber tenido para que en su contexto político se escribiese un texto con estas características.

## II

La realeza egipcia fue la principal institución de gobierno en el antiguo Egipto, sus formas y conceptos que la legitimaban como pilar de la sociedad

---

primero, todos estos son historias de magos que realizan acciones maravillosas ante reyes y entre ellos mantienen una unidad estructural y argumental que les da sentido de pertenencia y relación entre ellos. El quinto cuento, del cual se desconoce el final, sólo mantiene relación con el cuarto como su anexo. Para una discusión sobre la estructura y unidad de los cuentos del papiro Westcar véase Salem (en prensa a).

<sup>4</sup> Heliópolis es el nombre que los griegos le dieron a la ciudad de Iunu ubicada en el Delta egipcio sobre el margen oriental del río Nilo, capital del nomo XIII del Bajo Egipto. Lamentablemente las excavaciones en el sitio fueron poco sistemáticas y es muy poco lo que realmente se sabe de este yacimiento, debe tenerse en cuenta que una de las dificultades para la excavación es su proximidad a la moderna ciudad de El Cairo. Para un estudio general de las problemáticas y principales dificultades en el análisis de la ciudad de Heliópolis véase Quirke (2003: 93-142).

<sup>5</sup> El nacimiento lo presencian cuatro diosas que habían ocultado su apariencia divina al disfrazarse de bailarinas, estas eran Isis, Neftis, Meshkenet y Hequet y el dios Khnum disimulado ante los humanos como maletero, habían sido enviados por Ra a la casa de Reddjedet quien tenía dificultades en su parto. La diosa Isis en cada uno de los nacimientos menciona una palabra para incorporarla al nombre del recién nacido, juego de palabras a través de su sonido. User **poderoso** para formar Userkaf: Sah **retrasar** para formar Sahura y keku **tenebroso** para Keku. El nombre del primer rey de la dinastía es tal cual aparece en el papiro Westcar, mientras que el nombre del segundo rey no es Sahra (**SAH-ra**) sino que Sahura (**SAH-w-ra**). Mientras que para el tercer rey de la dinastía V su nombre no es Keku sino Kakai (**kAkAi**) (Lefebvre 2003: 106). Sobre que Kakai sea el mismo rey que Neferikara véase Borchardt (1987: 13) y de ahí en más adoptado por los egiptólogos con el nombre de Neferikara Kakai (Drioton y Vandier, 1964: 174).

egipcia se crearon antes o contemporáneamente durante el IV milenio a.C (Baines, 1995: 6) pudiéndose percibir una continuidad en las ideas que la establecieron. Pero debe tenerse en cuenta que éstas se originaron y circularon dentro de un ámbito cerrado, el de la élite, por lo que poco se conoce de aquellas que existieron en otras esferas sociales (Baines, 1995: 6) pues el monopolio de la escritura, el arte y la arquitectura se concentraba en el ámbito palaciego, por lo que Baines (1995: 6) afirma que la cultura egipcia puede ser definida en términos de realeza. Como institución la monarquía perduró durante los tres mil años de historia egipcia, si bien durante algunos momentos (nos referimos principalmente al Primer y Segundo Periodo Intermedio) atravesó una profunda crisis atravesando un proceso de descentralización y debilitamiento, en ningún momento la monarquía se puso en cuestionamiento, como tampoco la idea de realeza y la figura del rey (Hornung, 1990: 311-312). El faraón era la única fuente de autoridad (Frankfort, 1998: 76) y sus funciones estuvieron siempre ligadas a los ideales cósmicos egipcios, siendo que la política y la burocracia respondían a las bases míticas que regían la realidad egipcia. Para Juan Carlos Moreno García (2004: 154) una de las principales características de la ideología faraónica era que concebía a los actos de sus reyes como la repetición eterna e inmutable de una serie de obligaciones básicas inherentes a la realeza. Esto es lo que explica los textos y escenas codificadas, entre las que podemos citar el rey masacrando al enemigo o rituales de renovación cósmica como el festival Sed.<sup>6</sup>

Si se analizan las funciones que el rey cumplía queda en evidencia la compleja relación entre las ideas simbólicas que se tenían de lo que un rey debía hacer y aquellas que realizaba en persona. La separación de los espacios de **ideología** y **cosmogonía** con los de **política** son para este tipo de sociedad un tanto inútiles. Al respecto tomaremos un ejemplo que ya analizaba John Wilson (1954: 92) a mediados del siglo pasado, el rey era el principal sacerdote en Egipto y era el mayor responsable de sostener el culto a los dioses, pero su persona no podía estar presente en todos los centros de culto, por lo que el faraón delegaba a los sacerdotes dichas funciones, pero en el momento de la representación cultural era siempre el rey que dirigía la ceremonia, ofrendaba al dios, ordenaba la construcción de los templos (Hornung, 1999: 311).<sup>7</sup> Desde el punto de vista administrativo el rey delegaba su autoridad y su trabajo a hombres de su confianza.

---

<sup>6</sup> En la iconografía había reglas establecidas de cómo representar al rey, la mayoría de las veces aparece solo y si estaba en compañía de una deidad generalmente era una posición de subordinación o donando ofrendas. Si se encontraba acompañado de otro humano a éste se lo dibuja en una escala menor sin que puedan encontrarse representaciones de dioses con humanos hasta el II milenio a.C., pero siempre el rey estaba más cerca de los dioses que la humanidad (Baines, 1995: 10).

<sup>7</sup> Nos referíamos a éste en el párrafo anterior con las escenas codificadas que son reflejo del ideal.

Durante los primeros tiempos de un Egipto estatal se ha considerado que los funcionarios de la monarquía pertenecían al núcleo más cercano del rey, eran miembros de su familia, lo que los permitía ser nombrados como Hijos Reales. Era su origen dentro de la familia real lo que les daba el derecho y posibilidad de ocupar los cargos más destacados, pero se comenzó a gestar un cambio a partir de las dinastías V y VI cuando se inicia un proceso de profesionalización de los funcionarios, donde sus cualidades comienzan a ser valoradas (Baud, 1999: 170-188; Lupo, 2007).

Dentro de la diversidad de responsabilidades y funciones fundamentales que los textos aluden que el rey debía realizar, una aparece como central: la de mantener el equilibrio, las buenas relaciones con el mundo divino y hacerlo extensible al terrenal. Las acciones del rey debían ser la garantía del orden universal en el cual creían los egipcios representado en la figura de **Maat**. Para Moreno García (2004: 154) **Maat** era el elemento articulador de la ideología faraónica durante el Reino Antiguo, como también lo fue durante los otros periodos de la historia de Egipto, concepto fundamental para comprender la relación que el rey poseía con la humanidad y el cosmos (Baines, 1995: 12).<sup>8</sup> Dentro de este mundo de orden identificado con **Maat** el rey se posicionaba no solamente con la responsabilidad de garantizar el equilibrio, sino que al mismo tiempo ocupaba un lugar de privilegio en la cosmogonía.<sup>9</sup>

El rey adquirió una relación ambivalente con todos los elementos del cosmos y frente a las necesidades y contextos lo vemos actuando de una u otra manera, lo que no se traduce en que sean contradictorias. El faraón no era un **rey dios**, el rey se encontraba en una posición intermedia entre los dioses y la humanidad (Baines, 1995: 10-11), pero siempre mucho más cercano a la divinidad que a la humanidad, pues era el único mediador entre las partes el que tenía la facultad de poder comunicarse con los dioses, ya que con los dioses compartía la esencia divina que los humanos no alcanzaban nunca. En este sentido, por ejemplo, el dios se encarnaba en el rey para establecerlo como líder de los hombres en la tierra, el faraón era Horus, idea que estaba en estrecha relación con la teoría de

---

<sup>8</sup> **Maat** es un complejo concepto de la sociedad egipcia antigua. Por un lado era el nombre por el cual se personificaba a la diosa que representaba la verdad y la justicia. Al mismo tiempo que era un concepto en si mismo que podrían traducirse como justicia armonía cósmica, equilibrio, paz, orden (Moreno García, 2004: 154). Desde este sentido **maat** representaba un ideal de equilibrio con el mundo cósmico que los egipcios querían para su sociedad, de ahí que el faraón era el único garante de este orden.

<sup>9</sup> Por ejemplo un relato del Imperio Nuevo egipcio consideraba que desde el momento de la creación el universo poseía cuatro elementos: los dioses, el rey, los **espíritus** y el resto de la humanidad (egipcia, pues el extranjero no entraba dentro de esta categoría). Aquí el rey fue pensado como una identidad diferenciada de los dioses y quedaba en una posición intermedia entre la divinidad y los elementos restantes.

la realeza expuesta en la Teología Menfita (Frankfort, 1998 60-63). Siendo que para Moreno García (2004: 164) el rey solamente podría considerarse un dios en la medida en que no existe ningún otro ser capaz de actuar como mediador entre los dioses y la humanidad pero con una posición ambigua, pues no es el faraón completamente una divinidad. La interpretación de la naturaleza del rey como hombre, dios o encarnación del dios estaba en consonancia con la particularidad del pensamiento egipcio.

Los dioses habían sido los primeros gobernantes de los hombres sobre la tierra y algunos de ellos habían creado todas las estructuras económicas, políticas, sociales, culturales y naturales que formaban la realidad.<sup>10</sup> A diferencia de los dioses el faraón tenía un origen mundano, mientras que el rey podía actuar tanto en el espacio terrenal como el divino, los dioses pertenecían a un mundo sólo habitado por la divinidad (Silverman, 1991: 63). Si bien el rey fue una divinidad, por poseer la esencia divina, la percepción de su naturaleza se modificó y no fue estática a lo largo de su historia (Silverman, 1991: 58). Mencionábamos la Teología Menfita como una de las teorías que expresaba al rey como encarnación de Horus, pero no fue la única que los egipcios desarrollaron. Durante el Reino Antiguo y Reino Medio se desarrolla un proceso histórico que lleva al cambio de posición de una **teocracia identitaria** en la cual el rey era un dios a la **teocracia representativa** en la cual el rey obtenía su cargo por ser **hijo** de un dios (Assmann, 2005 234-236), siendo que desde los inicios del Estado la figura está más fuertemente relacionada con la encarnación de un dios, principalmente como Horus. Ser hijo del dios Ra no se trataba de conformar una familia humana para que reinara en la tierra, sino que era la demostración de la intervención cósmica del dios sol en la vida de aquellos que se encuentran en la tierra (Quirke, 2003: 23).

Durante el Reino Antiguo la relación padre- hijo estuvo encabezada por el dios Ra. Si bien durante el Reino Medio se profundizó la doctrina de la naturaleza solar del rey, durante este periodo Ra fue sustituido por la figura de Amón-Ra. Para Kemp (2004 242-443) el cambio remedió un problema que los sacerdotes egipcios del Reino Nuevo comprendieron y supieron resolver. Ra como divinidad solar era más difícil de ser entendida en términos humanos para identificarla con el faraón, mientras que Amón era una divinidad a la cual podían atribuírseles rasgos humanos. Adhiriendo también a una idea tradicional

---

<sup>10</sup> Al respecto puede observarse el papiro escrito en hierático durante la dinastía XIX (ca. 1292- 1075 a.C.) bajo el reinado de Ramsés II (ca. 1279- 1213 a.C.) conocido como el **Canon de Turín**. En el verso del papiro se describe la sucesión sin interrupciones de los diferentes reinados de los faraones egipcios iniciándose la lista con el gobierno de los dioses. Este texto es muestra de la continuidad con el pasado que la monarquía quería dar cuenta con la intención de ubicarse dentro de esa tradición que la legitimaba como tal. La publicación de las imágenes del Canon de Turín en: Gardiner (1956) y un análisis de interés sobre el manuscrito en Málek (1982).

que sugería que parte de este cambio se vinculaba con que Amón era una antigua deidad tebana, donde ahora estaba arraigado el centro político egipcio. Frankfort (1998: 182) había complejizado un poco más esta interpretación, para él fue una importante idea creadora que permitió materializar la combinación de dos importantes conceptos el del dios sol-creador con el de Amón, **el oculto**, uno de los ocho de Hermópolis (Frankfort, 1998: 182).

La condición de hijo enunciaba la concepción de filialidad por la cual el rey llegaba a ocupar su cargo, lo que se ponía en evidencia era la transmisión de la sangre real que distinguía a los dioses y al rey de los hombres comunes (Frankfort, 1998: 60). Por ello se hacía muchas veces esencial demostrar que el rey ocupaba su cargo por legítimo derecho, pues en cada nuevo reinado lo que se discutía eran los mecanismos de transmisión de la esencia divina, lo que a su vez implicaba poner en conocimiento los mecanismos mediante los cuales la corona se pasaba de una generación a otra (Dodson y Hilton, 2005: 14). A pesar que un rey representaba en su máxima expresión a la monarquía, ésta como institución no garantizaba el respeto a la persona del faraón, ello dependía de las circunstancias familiares (de nacimiento) y políticas que rodeaban al monarca. Es decir lo que se respetaba era el cargo de rey y no la persona (Kemp, 2004: 241-242).

El monarca era rey por su condición de heredero del trono de su padre el dios. Para Moreno García (2004: 163) la identificación del rey como **hijo** o como **amado** de las divinidades era reflejo de la posición subalterna que tenía respecto a ellas, esa ubicación intermedia entre dioses y humanidad que mencionábamos con anterioridad. Pero también era muestra de una relación de intimidad, dependencia y devoción entre divinidad y rey (Frankfort, 1998: 66). Por ejemplo como hijo de Osiris el faraón se aunaba a la figura del dios Horus, para la Teología Menfita el rey era el hijo de Osiris porque era Osiris el gobernante difunto que benefició a su hijo Horus-y no a su hermano Seth- como su sucesor. Esta relación Horus-Osiris se centraba en el factor físico de la paternidad dentro de contexto mitológico de la Teología Menfita, mientras que la condición filial del rey con otros dioses no se hacía exclusiva (Frankfort, 1998: 66). La identificación como hijo varió en relación al dios que oficiaba como padre, modificaciones que son propias también de que dios era el principal receptor del culto monárquico en un determinado periodo histórico, asimismo que resalta que tipo de característica de su naturaleza divina quería ser destacada. Así el faraón podía ser hijo de Amón, Osiris, Ptah o alguna otra divinidad y en las inscripciones más diversas los dioses se dirigen al rey como **mi hijo** o **mi amado hijo** (Hornung, 1990: 329).

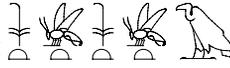
Si bien el faraón era considerado hijo de otras divinidades, fue únicamente como hijo del dios Sol que llegó a expresarse a nivel oficial (Hornung, 1990: 313). Es decir, que esta relación no fue únicamente un epíteto- como cualidad- del rey, sino que en sí misma fue una forma de concebir la posición del rey dentro

del sistema monárquico. El dios Ra identificado con el Sol (Hornung, 1999: 257) fue venerado como dios creador y considerado como el padre por excelencia del rey. En tanto hijo del dios Ra, considerado primer rey de Egipto, el faraón hacía lo mismo que su padre había hecho en tiempos inmemorables: gobernar sobre las Dos Tierras (Wilson, 1959: 71). El término hijo de Ra establece una relación con el dios Sol equivalente a la designación del rey como Horus, en tanto que ambos acentúan la divinidad del rey. La relación con Ra no busca una identificación (encarnación) del rey con este dios como lo hace con Horus, sino que resalta que el faraón es un descendiente de la divinidad (Frankfort, 1998: 66). Siendo que para Assmann (2005: 237) la relación divina que el faraón establece con el panteón egipcio, en especial su condición de hijo de Ra, dios creador y dios del Estado, es lo que determinará desde el Reino Medio la imagen regia.

La explicación que Wilson (1954: 63) ha dado sobre la preponderancia del culto a Ra en la ciudad de Heliópolis se enmarca dentro de los estudios deterministas propios de mediados del siglo XX, los cuales presuponían creían que las condiciones de un lugar influenciaban en forma directa las ideas, la percepción de la realidad. Wilson señala, por medio de la observación de los fenómenos naturales en el Alto Egipto, donde el Nilo fluye claramente en dirección sur, que para el egipcio este punto geográfico era la cara de su país. Según Wilson no fue originariamente la orientación del sol lo que determinó la teología, sino que dicha importancia fue otorgada posteriormente, luego de las primeras dinastías y la conformación de los vocablos que indicaban los puntos cardinales. Por lo que Wilson considera que era en el Bajo Egipto el fenómeno natural más importante la salida del Sol por el Este, por lo que para el autor seguramente el culto al Sol fue más importante en el Norte y es posible que se extendiera a todo el territorio como teología de Estado, debido a una conquista del Sur por el Norte. Este tipo de explicaciones fueron dejándose de lado y se desarrollaron las que analizaban los problemas políticos acaecidos entre las dinastías IV y V (Wilson, 1954: 63 ss.).

La inclusión del nombre de Ra en los cartuchos en la mayoría de los últimos reyes de la dinastía IV evidenciaba un sobresaliente perfil de estos faraones hacia el culto solar, lo que ha llevado a pensar que se produjeron algunos trastornos religiosos al final de la dinastía IV, pues Shepseskaf no incluyó el nombre de Ra y no construyó ninguna pirámide, ambos símbolos del Sol (Dodson y Hilton, 2005: 50). Los cambios protagonizados por la dinastía V forman parte, según Serrano (2006: 263), de una línea concreta evolutiva del panorama religioso y político que se centraba en el culto a Ra. Siendo que para Étienne Drioton y Jacques Vandier (1964: 146-147) la dinastía V es el resultado de la obra de los sacerdotes de Heliópolis que lograron que su obra perdurase en la historia de Egipto durante casi un siglo y medio, parte de su éxito se debió por permitir mantener la relación con otros dioses que ya estaban fuertemente arraigados en las creencias del pueblo egipcio.

El cambio de la dinastía IV y V es el centro del problema, pero se desconocen certeramente cuáles fueron los acontecimientos que rodearon dicha transición. Para Pirenne (1961: 239-240) éstos era resultado del abandono por parte de Userkaf de la Teología Menfita, que tuvo su momento culmine durante el reinado de Shepseskaf, y la restauración del culto a Ra, convirtiéndose el de Ptah un anexo al culto de Ra. Para algunos historiadores (Altenmüller, 1970: 223-235; Serrano, 2006: 263; Smith, 1999: 178-179) la figura de Khentkaues pareciera ser central en la conexión entre ambas dinastías en esta transición.

En la tumba (LG 100) de la Reina Khentkaues I, que se encuentra en Giza, aparece un título discutido entre los investigadores por la ambigüedad de su lectura. En egipcio el título se lee de la siguiente manera:  y se han interpretado dos transliteraciones para su traducción. La primera **mwt-nswy-bitwy Madre de Dos Reyes Duales** y la segunda **nsw-bity mwt-nsw-bity Rey Dual y Madre de un Rey Dual**. Esta segunda lectura ha llevado a la sugerencia de que Khentkaues pudo gobernar durante la minoría de edad de su(s) hijo(s) (Dodson y Hilton, 2005: 62) junto a su marido Userkaf (Smith, 1999: 178), por lo que estos serían los padres de Sahura y Neferikara Kakai (Dodson y Hilton, 2005: 64). Algunos autores han ido más allá en la interpretación, este es el caso de Altenmüller (1970: 223-235) quien ha considerado que Reddjedet, la madre de los tres niños hijos de Ra protagonista de los cuentos del papiro Westcar, es un pseudónimo de la reina Khentkaues I.

La creencia de esta relación divina entre padre e hijo se expresó a partir del Reino Antiguo, es en este momento cuando se agregó a la titulación real como el quinto nombre del rey. Es con el título real **sa ra**, Hijo de Ra, es para Kemp (2004: 78) que se desarrollada la máxima expresión de la atención que desde la dinastía IV se estaba prestando al culto del dios sol<sup>11</sup> El título Hijo de Ra se escribía delante del nombre del faraón contenido en un cartucho y es el

que precede al **nomen** del faraón: . Este es el nombre que se le daba al rey al nacer, con el cual se llamaba al príncipe antes de ser coronado, por lo que desde su nacimiento era reconocido como el hijo del dios y por lo tanto poseedor de la esencia divina necesaria para ser gobernante (Frankfort, 1998: 66).

---

<sup>11</sup> El faraón en total llevaba cinco nombres reales, el cuarto y el quinto fueron los utilizados con más frecuencia. El nombre de Nebsubity  era un título doble que se traduce como **El Rey del Bajo y Alto Egipto**, corresponde a lo que se conoce como el **prenomen** y se escribe dentro de un cartucho y era aquel que el rey adquiría cuando asumía al trono. También dentro de un cartucho se escribe el último de los títulos del rey- el **nomen**- que es el de **Hijo de Ra**  que analizamos con detenimiento en el trabajo (Frankfort, 1998 70-71; Hornung, 1990 312-313).

La primera referencia que se tiene de este título es mencionada en los nombres de coronación del faraón Djedefra, rey de la dinastía IV, ca. 2625. 2500 a.C (Muller, 1964 120-133) en los fragmentos de un trono en piedra encontrado cercano a su tumba en Abu Roash. Que allí estén escritos los signos jeroglíficos  de **sA** **ra** no puede deducirse con claridad pues el símbolo  **ra** se ha perdido para su lectura, mientras que sólo se observan las patas del pato rabudo que conforma la palabra **sA**, Hijo. Otra de las fuentes más antiguas que se conoce en la cual se escribe este título son las inscripciones sobre dos estatuas del dios Kefrén (ca. 2555-2532) cuarto rey de la dinastía IV. En una de las estatuas sobre la parte delantera del trono del rey se puede leer una fórmula repetida dos veces en la que aparece **sA rAa**, Hijo de Ra que también aparece a los costados del asiento de otra estatua del mismo rey (Borchardt, 1911).

Si bien la expresión **sAra** fue el título protocolar por excelencia utilizado por la monarquía faraónica se generaliza durante la dinastía V junto con la introducción de la palabra **ra** en los nombres de coronación que aparecen ya desde la dinastía IV (Fuscaldo, 1966: 2). Por ejemplo los nombres de los reyes de la dinastía IV están compuestos por el de Ra: Djedefra; Khafra o Rakhaef (ca. 2555-2532); Menkaura (ca. 2532-2510). Pero lo mismo puede decirse para los reyes de la dinastía V haciéndose mucho más evidente esta relación entre el nombre de Ra y el del rey: Sahura (ca. 2485-2472); Neferirkara Kakai (ca. 2472-2462) Shepseskara y Raneferef (ca. 2462-2455); Nyusera (ca. 2455-2425). La interpretación de Serrano (2006: 263) al respecto de los nombres reales considera que la mayoría de los nombres de los faraones de la dinastía V incluyen dentro de ellos el de Ra es un elemento del auge y el éxito de la religión solar para la dinastía V.

Ésto significa que durante la dinastía IV el nombre individual de los faraones estuvo compuesto por el de Ra,<sup>12</sup> lo que para Hornung (1990: 312) tiene un carácter programático y expresa un programa político-religioso. En este mismo sentido señala Quirke que fueron los reyes de la dinastía IV quienes incorporaron el cartucho dentro del cual se escribía el nombre del faraón (Quirke, 2003: 157), el significado del cartucho sería meramente solar, indicaría en su circularidad el recorrido que el Sol realiza a diario.<sup>13</sup>

Lo que aquí se está poniendo a discusión es la instauración y el comienzo del desarrollo del culto solar en el antiguo Egipto, culto que estuvo influenciado directamente por el clero heliopolitano en contraposición a la ciudad de Menfis que alentaba la veneración del dios Ptah como el Creador. Lo que es cierto es que

<sup>12</sup> A lo largo de la historia del antiguo Egipto predominó que el nombre del dios Ra aparezca dentro del **premen** del faraón, es decir en su nombre como **Rey del Alto y Bajo Egipto**.

<sup>13</sup> El nombre del rey escrito dentro del cartucho solamente se utilizó para los dos últimos títulos el del **Rey del Alto y Bajo Egipto** y el de **Hijo de Ra**.

entre las dinastías IV y V se está produciendo un cambio gradual en la complejidad del rol de la realeza y las relaciones que mantiene con los dioses, especialmente con el culto al dios Ra (Moreno García, 2004: 193). Según Hornung (1990: 312) y Quirke (2003: 157) fue durante la dinastía IV que la realeza egipcia llega al punto más estrecho en relación al culto de Ra, la veneración de este dios y los vínculos entre el sol y el faraón, en el proceso de solarización de la monarquía. Para ello los autores toman en cuenta las menciones del dios que se hace en los nombres del rey y el inicio del uso del quinto título real. La discusión también se enfoca en que dinastía fue **la más solar** y la construcción de las tumbas reales y los templos pasan a ser el centro del análisis.

Los monumentos que construyeron los faraones de la dinastía V denominados Templos Solares dan muestra de un vínculo con el dios Sol que no vuelve a aparecer en la historia del antiguo Egipto, pues son estos faraones los únicos que edificaron este tipo de templo, quizá porque la teología heliopolitana no pudo vencer las tradiciones materialistas existentes (Drioton y Vandier, 1964: 147). Los Templos Solares son un fenómeno completamente nuevo para la dinastía V, el rey Userkaf incorporó en la arquitectura cultural, como un espacio exclusivamente a la veneración del dios Ra, la construcción de un patio abierto delimitado por un muro y en el centro un obelisco que se levanta sobre una estructura en forma de pirámide truncada (Serrano, 2006: 263); el patio abierto permitía que el sol pudiera iluminar con sus rayos todo el espacio.

La dinastía V trasladó la construcción de sus pirámides mortuorias y de los Templos Solares, abandonando la meseta de Giza y se concentró en el actual sitio de Abusir. Lo que para Miguel Serrano (2006: 263) es un cambio que apunta en una línea concreta evolutiva del panorama religioso y político, cambio que está principalmente centrado en la multiplicación de los elementos del auge de la religión solar. A diferencia de lo planteado por Quirke (2003: 158) para quien la modificación del espacio se comprende si se observan las líneas de visión que se proyectan desde Heliópolis desde el Templo de Ra. Los reyes de la dinastía IV colocaron sus pirámides en Giza a la vista de Heliópolis, cruzando el río Nilo, los de la dinastía V al retirarse hasta Saqqara perdieron esta línea visual que los acercaba al Templo de Ra, los templos solares parecen ser la solución pues mantenían la relación directa entre el lugar de enterramiento y el culto del rey, como así también el hogar del dios sol en la tierra.

Para Quirke (2003: 158) los templos solares si bien indican el tono solar del culto, los edificios no son tanto **templos solares** sino más bien templos para el culto del rey. Para este autor (Quirke, 2003: 157) no hubo reyes más solares que los de la dinastía IV, porque fueron ellos los que incorporaron al nombre del rey el cartucho y el título Hijo de Ra. Pero consideramos que no puede determinarse un inicio único del proceso de solarización de la realeza sino que debe leerse

como un proceso de formación de un culto que se desarrolla paralelamente con el Estado, era su definición de monarquía. Los cambios hacia la veneración solar se estaban produciendo desde la construcción de las pirámides como tumba del rey, la verdadera pirámide- las de las dinastías IV y V- eran un símbolo del sol. A partir de la dinastía IV pero sobre todo con la dinastía V la teología estaba prestando mayor atención al poder del sol como fuente suprema (Kemp, 2004: 78).

Por lo menos así lo expresaron los egipcios en el recuerdo literario del origen mítico de la dinastía V. Son los cuentos del papiro Westcar los que mejor expresan la relación mítica entre el padre Ra y el faraón como su hijo. Los cuentos escritos sobre papiro en hierático fueron datados por los primeros egiptólogos que estudiaron el manuscrito para el Reino Medio, durante la dinastía XIII (Erman, 1890 1-5), si bien el papiro es fechado para época hicsa (ca. a.C.).<sup>14</sup> El argumento de los cuentos es la historia del nacimiento de tres niños hijos del dios Ra, su nacimiento es pronosticado por el mago Djedi al rey Keops:

Es la mujer de un sacerdote de Ra, señor de Sakhebu, que está encinta de tres hijos de Ra, señor de Sakhebu; y él ha dicho de ellos que ejercerían esta función bienhechora en el país entero, y que el mayor de ellos sería Grande de los Videntes en Heliópolis (Lefebvre, 2003: 104).

Los tres niños que se mencionan en el relato fueron de hecho los tres primeros faraones de la dinastía V,<sup>15</sup> por lo que los cuentos narran el origen divino de esta dinastía. La elite cultural de las dinastías del Reino Medio fue el eje de creación de textos literarios, siendo un tema central en sus narraciones el recuerdo de periodos anteriores, principalmente sobre su antecesor Primer Periodo Intermedio (Assmann, 2005 133-143).<sup>16</sup> Al igual que otros textos literarios contemporáneos, los cuentos del papiro Westcar basan su narración en el recuerdo. A diferencia de éstos lo hacen sobre el Reino Antiguo- y no el Primer Periodo Intermedio- durante la dinastía IV, particularmente la corte del rey Keops, marco narrativo del presente literario. El mago Djedi introduce con el

---

<sup>14</sup> Sobre los aspectos generales del papiro Westcar véase nota más arriba.

<sup>15</sup> En diversas fuentes escritas aparecen mencionados los nombres de los tres niños que el papiro Westcar describe su nacimiento como faraones reinantes en Egipto. La Piedra de Palermo (traducida parcialmente por Serrano Delgado, 2003 71-73, describe los reinados de algunos reyes de la dinastía V, entre ellos el de Neferikare Kakai. En la Lista Real de Abidos, que se encuentra en el templo funerario de Seti I y la Lista Real de Saqqara realizada bajo el reinado de Ramses II aparecen mencionados en el mismo orden cronológico de su nacimiento narrado en el papiro Westcar como los tres primeros faraones de la dinastía V.

<sup>16</sup> Assmann (2005: 133) considera que el Reino Medio crea una semántica cultural propia que se basa en el sostenimiento del Primer Periodo Intermedio como un pasado caótico para que las dinastías XII y XII puedan legitimarse como las únicas garantes del orden, para que el pasado no vuelva a ocurrir. Principalmente se está haciendo referencia a las **Admoniciones de Ipuwer** y la **Profecía de Neferty**.

anuncio del nacimiento de los tres niños un futuro narrativo, mientras que en el cuento anexo al cuarto el futuro pronosticado se convierte en presente literario, pero tanto el presente y el futuro de los cuentos constituyen un pasado para los escribas. Son estos aspectos los que nos inducen a hablar de recuerdos literarios y de memoria futura.<sup>17</sup>

Por lo tanto consideramos que los dos últimos cuentos del papiro Westcar son el recuerdo del origen divino de la dinastía V. Con ellos lo que se está recordando es que los tres primeros faraones de la dinastía V accedieron legítimamente al trono porque eran hijos del dios Ra, a pesar de que según el relato no eran estos niños de origen real (Drioton y Vandier, 1964: 147). Esta dinastía nació en relación a una decisión del dios sol y cómo los personajes que en el cuento actúan se vinculan al centro religioso de Heliópolis. Por lo que se ha interpretado que el cambio de dinastía era producto de la obra de los sacerdotes de la ciudad de Heliópolis.<sup>18</sup> La descripción de los cuerpos de los trillizos los acerca a las divinidades:

Este niño se deslizó entonces en las manos: era un niño de un codo (de largo), y cuyos huesos eran sólidos; tenía los miembros escrutados en oro y llevaba un tocado de lapislázuli auténtico (Lefebvre, 2003: 106).

El oro era considerado **carne de los dioses** (Lefebvre, 2003: 106) pues era un material que denotaba su perpetuidad.<sup>19</sup> El anuncio del mago Djedi no solamente pronostica que los tres niños serán hijos del dios sino que también el más grande de ellos será Grande de los Videntes en el Templo de Heliópolis.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Para un análisis más detallado del uso del concepto de **memoria futura** para los dos últimos cuentos del papiro Westcar véase Salem (2007).

<sup>18</sup> Esta no es una interpretación que ha prosperado con análisis fehacientes en los estudios egiptológicos. Entendemos que hay una dificultad fundamental en la escasez de fuentes que pueden dar por cierta la influencia política del clero de Heliópolis en el desarrollo de la solarización de la realeza, debiendo al respecto tenerse en cuenta las problemáticas que han enfrentado arqueólogos e historiadores en las excavaciones y estudios de esta ciudad (Quirke, 2003 93 y ss.).

<sup>19</sup> La descripción de los dioses con cuerpo de oro aparece en otros relatos. Por ejemplo en el cuento **El naufrago** la serpiente con la que se encuentra el marinero:

“descubrí que era una Serpiente y que estaba aproximándose. Tenía treinta codos, su barba era de más de dos; su cuerpo estaba recubierto de oro, sus cejas de lapislázuli”(Galán, 1998: 36). La misma descripción se encuentra al comienzo de la **Destrucción de la Humanidad** y en el himno de Ani a Osiris (Lefebvre, 2003 105-106).

<sup>20</sup> El título  **Grande de los Videntes** era el título del Sumo Sacerdote de Heliópolis (Dodson y Hilton, 2005 20-21; Quirke, 2003 132-135; Lefebvre, 2003: 104) el cargo más alto al cual un hombre podía aspirar lograr. El significado de este título todavía se encuentra en discusión. Las interpretaciones que se han realizado del uso más antiguo lo relaciona con la capacidad de visión que tenían los hombres responsables de la observación de los astros celestes, y ha sido traducido, también, como **Aquel que ve al Grande** resultado de la deformación de un título primitivo (Quirke, 2003: 132; Lefebvre, 2003: 104).

La relación de esta dinastía con el culto a Ra también queda fortalecida desde lo simbólico en el relato del papiro Westcar ya que los trillizos deben atravesar las mismas dificultades al nacer que su padre Ra debe franquear día tras día (Salem en prensa b).

El recuerdo literario que transmiten los dos últimos cuentos del papiro Westcar posicionan con el nacimiento de estos niños una ruptura en la línea dinástica y que la nueva dinastía que se inicia se legitima a sí misma por ser hija del dios Ra. Assmann (2005: 236) considera que el mito narrativo de los dos últimos cuentos del papiro Westcar es la muestra de cómo se ha conservado en la **memoria cultural** de los egipcios el paso a la teocracia representativa (que el rey es hijo de un dios), coincidiendo el mito literario con las fuentes arqueológicas y epigráficas. Este texto literario pone en discusión el sentido que pudo haber tenido para las dinastías XII y XIII del Reino Medio recordar y plasmar en su memoria cultural el origen divino de la dinastía V relacionada directamente con el culto a Ra, siendo que durante estas dinastías definitivamente se plasma la idea del rey como representante del dios (Assmann, 2005: 239).

Teniendo en cuenta todos los elementos que hemos expuesto: la aparición del título real Hijo de Ra, la incorporación del cartucho y el uso del nombre de Ra en el nombre del faraón, la construcción de Templos Solares, la sucesión real durante finales de la dinastía IV y la dinastía V, pone en evidencia el desarrollo gradual de la complejidad del proceso político ideológico en la formación de la realeza egipcia y el culto que sostuvo al dios Ra en el centro de la definición de la monarquía egipcia. Pero si bien para Assmann (2005 234-237) la relación padre hijo entre Ra y el rey queda definitivamente establecida durante la dinastía V, considera también que:

“la concepción del papel del rey, ligada al título de Hijo de Ra y a la función de representante de los dioses y mediador entre el mundo y los hombres y el mundo de los dioses es ante todo propia de la imagen del rey en el Reino Medio (Assmann, 2005: 237)”.

La proyección de la imagen del rey desde el Reino Antiguo hacia el Reino Medio puede observarse en las construcciones funerarias, en las cuales la dinastía IV no constituyó un modelo para los faraones de la dinastía XII, sino que, por ejemplo, el templo funerario de la pirámide de Sesostris I (ca. 1919-1975) es una copia de uno de la dinastía V (Assmann, 2005: 237).

En los dos últimos cuentos del papiro Westcar la memoria cultural de los egipcios que recuerdan este giro político hacia la teocracia representativa se sitúa a comienzos de la dinastía V, el Reino Antiguo. Algo similar sucede por

ejemplo para la **Profecía de Neferty**.<sup>21</sup> Este texto se sitúa narrativamente para los tiempos del rey Snefru, en su corte el faraón envía a sus servidores a llamar a un jefe sacerdote lector para que lo entretenga con **bellas palabras**. El mago Neferty se hace presente y le anticipa algunos sucesos catastróficos que afectarán a Egipto, que serán solucionados gracias a la llegada de un rey salvador que no es otro que el primer rey de la dinastía XII, Amenhy que fue el primer faraón de esta dinastía Amenemhat I.

La dinastía XII, tras un periodo de luchas con los nomarcas, logró la concentración del poder del Estado, es decir la reunificación del país bajo la figura de la monarquía divina. Para ello elaboró imágenes que la posicionarán como la única salvadora del caos que había significado al Primer Periodo Intermedio al mismo tiempo que tomó como modelo a la dinastía V (Assmann, 2005: 237). Los textos literarios como la **Profecía de Neferty** o las **Admoniciones de Ipuwer**<sup>22</sup> denotan una relación de superación con el pasado, a través de la cual el Primer Periodo Intermedio se construye literariamente en el recuerdo como un periodo de caos, de un orden- **maat**- invertido. Mientras que en los dos últimos cuentos del papiro Westcar, el presente es simbolizado como **modelo**, como arquetipo. La dinastía V se percibe como modelo a imitarse, se revive una y otra vez el pasado, y algunas veces se sugiere su superación, lo que incluye un plan a futuro. En este sentido consideramos que las dinastías XII y XIII, recuerdan un pasado que ellas mismas quieren para su presente: la relación con el culto a Ra y una dinastía constituida por reyes hijos de Ra.

Por cierto el recuerdo que se construye literariamente durante las dinastías XII y XIII sobre la dinastía V sigue en consonancia a los procesos políticos que vimos que estaban acaeciendo en el Reino Antiguo, y lo hace en forma de mito. Sobre el carácter literario de los textos egipcios existe un debate entre los especialistas, principalmente sobre a qué debe llamarse literatura y sus características, y la viabilidad de dichos textos como fuentes históricas. Al respecto Lichtheim (1973: 6) los denominó **belles lettres** poniendo así el acento en una característica que es inherente a ellos: su ficcionalidad, es decir que en los

---

<sup>21</sup> La **Profecía de Neferty** es un texto literario datado hacia finales del Primer Periodo Intermedio o comienzos del Reino Medio. Una versión jeroglífica completa con traducción en Goedicke (1977). Traducciones al inglés en Lichtheim (1973:139-145), Parkinson (1998), con transliteración y traducción en Quirke (2004: 135-139). Una versión en español en López (2005: 24-39).

<sup>22</sup> Las **Admoniciones de Ipuwer** (Papiro Leiden 344) es un texto literario que narra una serie de acontecimientos que sucederán en Egipto en forma de consejo al rey para que puede evitar esos sucesos. En el relato el sabio Ipuwer muestra una realidad invertida según la percepción del orden egipcio. Las **Admoniciones de Ipuwer** (han sido traducidas al inglés por Gardiner (1909); Lichtheim (1971:149-163); con transliteración y traducción por Quirke (2004: 140-150). Algunos comentarios en Faulkner (1964: 24-30; 1977: 210-219).

textos se representa un mundo no que necesariamente es el real.<sup>23</sup> Lo que para Antonio Loprieno (1996: 43) este concepto es uno de los tres que deben estar presentes en un texto para que sea considerado literario.<sup>24</sup> Si bien algunos autores han querido ver en los textos literarios reflejos fieles de los acontecimientos, ha sido esta una tendencia que ha llevado a interpretaciones erróneas, pues estos textos no expresan con exactitud lo social, lo político del momento en que fueron escritos, negándose la posibilidad que sus palabras fueran un espejo de los acontecimientos (Baines, 1999: 18). Sin embargo en ellos aparecen nombres de personas (por ejemplo nombre de reyes) de lugares (por ejemplo se mencionan ciudades y templos) y dioses. A su vez que aparecen menciones de situaciones que fueron parte de la realidad egipcia, como por ejemplo el nacimiento de un rey o el derrumbe del Estado por la invasión de pueblos extranjeros. Que aparezcan en los textos literarios este tipo de referencias debe comprenderse en tanto que el escriba es miembro de la sociedad en que se producen los escritos, por lo cual no necesariamente todo lo que en ellos se menciona debe ser necesariamente invención.

La legitimación fue una preocupación central en la monarquía egipcia, debía dar cuenta de los motivos que justificaban la ocupación del trono sobre las Dos Tierras, es por ello que se elaboraban relatos míticos y literarios que explicaban la relación que el monarca tenía desde antes de la concepción con el dios,

---

<sup>23</sup> El debate historiográfico sobre la definición de literatura es muy amplio para el antiguo Egipto. Sintetizando se distinguen dos grandes posiciones. La primera considera que los textos literarios son puramente ficción y que no tienen correlato alguno con la realidad histórica. Barta (1969) consideró que las narraciones del Reino Medio corresponderían a descripciones históricas más o menos fieles de los hechos acontecidos durante el Primer Período Intermedio. Posener (1956; 1963) destaca que la literatura es un aporte fundamental para el conocimiento de la historia del antiguo Egipto y las **contes historiqués**, creyendo ver en los cuentos fuentes indirectas que informan de hechos que las otras fuentes omiten. La segunda posición sí ve relación entre los textos literarios y el contexto histórico que los produjo. Lichtheim (1973 3 y ss.) planteó que los textos literarios son textos políticamente tendenciosos que no poseen base histórica alguna. Loprieno (1996 51 y ss.) analiza como rasgo inherente a la literatura su ficcionalidad, es decir que lo que el texto no tiene necesariamente un correlato con la realidad histórica. Galán (199811-12) considera que las obras de ficción al componerse en un ámbito político y social y al estar su mensaje dirigido a personas que compartía la realidad con el autor, el contexto histórico es siempre relevante para aproximarse a una obra literaria, aunque ésta sea ficción. Parkinson (199813 y ss.) piensa que un texto ficcional no necesariamente debe poseer información histórica propiamente dicha, haciendo hincapié sobre la posibilidad de pensar en la ficcionalidad del texto. Morenz (2003 101 y ss.) por su parte también considera que los textos ficcionales no son un fiel reflejo de un determinado periodo histórico.

<sup>24</sup> Los otros dos son la **intertextualidad** – término prestado de la teoría literaria posestructuralista- que refiere a que el texto no está aislado, sino que es parte de un “universo de textos” con los cuales interactúa (Loprieno, 1996: 51). Y el segundo es la **recepción**, esto significa que el texto posee potenciales lectores y se trasmite por una multiplicidad de canales que deben ser indagados.

el que le trasmitía su esencia divina por la cual podía gobernar correctamente. Los dos últimos cuentos del papiro Westcar se relacionan narrativamente con los **Mitos de Origen de un Rey**, conocidos principalmente para el Imperio Nuevo. Hatshepsut (ca. 1478/72-1458),<sup>25</sup> Amenofis III (ca. 1390-1353)<sup>26</sup> y Ramsés II (ca. 1279-1213) fueron los faraones que inscribieron sobre sus templos mortuorios el relato de su nacimiento divino.

Assmann (1996) considera que los textos egipcios eran **textos culturales** en el sentido que la composición de cada uno de ellos se relaciona y es parte de un contexto cultural, una forma de pensamiento. Es en este punto dónde nos acercamos al propósito de este trabajo. Como tradicionalmente la egiptología ha aceptado que la sociedad del antiguo Egipto se regía por una cosmogonía muy diferente a las formas actuales que poseemos de percibir la realidad. En la antigüedad el mito constituía las bases de la realidad, era éste la forma lingüística que permitía el recuerdo y la trasmisión de lo arquetípico, de lo ocurrido en los Orígenes (Cervelló Autuori, 1997: 20). Durante el tiempo de los Orígenes se habían creado todas las formas que constituían el modelo de la conducta humana, de la relación con su entorno natural y material y su organización político-social (Eliade, 1992 7-12). La repetición de ese momento primigenio era la realidad presente, dicho acto primordial se transformaba en arquetipo (Eliade, 2006: 48). Los mitos que se conocen como **Mito de Origen de un Rey** son un cuerpo textual e iconográfico de los cuales se desprende una historia que es común a todos ellos. En ellos se describe la intención de Amón de darle a Egipto un nuevo gobernante y la ayuda de la Enéada divina para que encuentre a su consorte. Es elegido una reina, quién visitada por Amón, que tomando la forma del rey, mantendrá relaciones con ella. La reina llamará al dios Khnum para que moldee al niño/niña, una vez nacido/nacida el/la hijo/hija se hará una presentación formal ante el dios Amón, quien encargará la educación de su hijo/hija a los dioses. Cuando crezca el hijo/hija del dios será coronado/coronada como rey/reina de las Dos Tierras.

---

<sup>25</sup> El mito está representado en el templo funerario de la reina Hatshepsut en Deir-el Bahari (Tebas) y son en total una secuencia de quince escenas. Las imágenes completas con comentario han sido publicadas por Naville (1896 12-17 y pls. XLVI- LV). Los textos en jeroglífico se encuentran en Sethe (URK IV: 216-234) traducidos al español por Serrano Delgado (1993 219-245). Una descripción de las escenas de los ciclos míticos del nacimiento de Hatshepsut y Amenofis III en Gaballa (1976 53-60).

<sup>26</sup> También en la Sala de Nacimiento del templo funerario de Amenofis III, el ciclo mítico está descrito en la pared oeste ocupando tres registros y el texto es idéntico al que se encuentra en Deir-el Bahari. Las imágenes completas han sido publicadas en LD III, 74-75. Mientras que los textos en jeroglífico se encuentran en Sethe (URK IV: 1713-1721) una traducción en inglés de los mismos en Davies, (1992) tomados de su traducción alemana publicada por Helk (1955/57: 224-228). Por último Ramsés II Ramesseum erigió un pequeño templo de dos habitaciones, en una de ellas puede ser que se encuentre decorado con las escenas del mito del nacimiento divino (Kitchen, 1982: 97).

Al respecto algunos investigadores han considerado con anterioridad los vínculos textuales e iconográficos entre los dos últimos cuentos del papiro Westcar y los **Mitos de Origen de un Rey** del Imperio Nuevo. Por un lado Naville (1896: 12), quien publicó por primera vez las imágenes del templo de Hatshepsut en Deir-el Medina, sostuvo que los cuentos del manuscrito eran la versión más antigua que se conocía del relato mítico. Mientras que Gaballa (1976: 53) consideró a los cuentos del papiro Westcar como la primera fuente literaria que relata el origen divino de un rey, siendo más que significativo la ausencia de imágenes pictóricas del mito para el Reino Antiguo y Reino Medio, concluyendo que es posible que la tradición del nacimiento divino haya sido transmitida principalmente en forma literaria y como cuento folklórico en el Reino Antiguo y en el Reino Medio antes de que aparezca en el arte de la dinastía XVIII.<sup>27</sup> Por su parte Kemp (2004: 242) no ve en los dos últimos cuentos del papiro Westcar una fuente que pueda dar cuenta de que antes del Imperio Nuevo existiera el mito literal del origen divino del faraón formando parte de la teología oficial.

Si se analizan con detalle los dos últimos cuentos del papiro Westcar y las imágenes y texto que se encuentran en los templos mortuorios del Imperio Nuevo, pueden evidenciarse rupturas y similitudes entre ambos cuerpos textuales e iconográficos. Un examen al respecto nos permite concluir que los cuentos del papiro Westcar son una versión literaria análoga a los mitos de Origen de un Rey (Salem 2009 10-19). Por ejemplo, la madre de los trillizos en el papiro Westcar es una mujer del común- al menos eso se desprende del relato literario-<sup>28</sup> esposa de un sacerdote de Ra del Templo de Heliópolis, lo cual se diferencia del hecho de que las madres mencionadas en los ciclos míticos del Imperio Nuevo que son esposas reales, reinas.<sup>29</sup> Pero todas comparten los mismos rasgos simbólicos que las asocian con Isis como madre por excelencia (Salem, 2009 10-19).

Por lo tanto estos vínculos entre los cuentos literarios del papiro Westcar

---

<sup>27</sup> Quienes han traducido y estudiado los cuentos del papiro Westcar han discutido sobre su posible carácter folklórico y popular. Lefebvre (2003 91-93) postuló que los cuentos están realizados en un lenguaje vulgar y ello se debe a que estaban destinados a entretener a lo más bajo de la escala social del antiguo Egipto. Por otra parte López (2005: 104) solamente consideró el uso de un lenguaje vulgar para el diálogo entre la servidora de Reddjetet y su hermano, restringiendo así una difusión amplia de los relatos. Quien ha negado la posibilidad de que esté dirigido a las **clases populares** es Goedicke (1993: 24) al tener en cuenta que mucho de los personajes que en los cuentos aparecen son totalmente desconocidos para el pueblo en general (por ejemplo el faraón Nebka), siendo sólo inidentificables en un ámbito cortesano, dentro de esta misma línea de análisis Salem (en prensa a).

<sup>28</sup> Recuérdese que se ha intentado relacionar a Reddjetet con la figura de la reina Khentenkaues I.

<sup>29</sup> Hatshepsut fue hija de Tutmosis I y la reina Ahmes, mientras que Mutemwia fue la mujer de Thutmosis IV y madre de Amenofis III. Ambas reinas fueron representadas en los Mitos de Origen de sus hijos y el dios Amón tuvo que pedir permiso a sus esposos reyes para que pueda concebir un hijo con ellas.

y los **Mitos de Origen de un Rey** son una de las evidencias más claras que pueden observarse de los estrechos vínculos que existen entre el mito y la literatura o de cómo el pensamiento mítico estaba presente en todos los ámbitos de la sociedad egipcia en las formas de pensar, expresar y construir la realidad, en este caso un texto literario. Asimismo, nos está indicando las necesidades propias que la monarquía tuvo durante el Reino Medio, principalmente la autolegitimación como continuadora de la realeza egipcia que se conocía desde el Reino Antiguo. El Reino Antiguo fue el periodo durante el cual se definieron las ideas que vinculaban al rey como gobernante divino con los dioses, y se establecieron las normas esenciales por medio de las cuales los faraones egipcios eran hijos de un dios, eran Hijos de Ra.

## **Bibliografía**

- Allen, J.P. (2000). **Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs**. Cambridge: Cambridge University Press
- Altenmüller, H. (1970). Die Stellung der Königsmutter Chentkaus beim Übergang von der 4. Zur 5. Dynastie. **Chronique d'Égypte (45)**, 223-235.
- Assmann, J. (1996). Cultural and literary texts. En G. Moers (Ed.). **Definitely: Egyptian literature (1-15)**. Gotinga: Lingua Aegyptiaca.
- Assmann, J. (2005). **Egipto: Historia de un sentido**. Madrid: Abada.
- Baines, J. (1995). Kingship, Definition of Culture, and Legitimation. En D. O' Connor y D. Silverman (Ed.). **Ancient Egyptian Kingship**. Leiden-Nueva York-Colonia: E. J. Brill.
- Baines, J. (1999). Prehistories of Literature: Performance, Fiction, Myth. En G. Moers (Ed.). **Definitely: Egyptian literature (17-41)**. Gotinga: Lingua Aegyptian.
- Baud, M. (1999). **Famille Royale et pouvoirs sous l'Ancien Empire égyptien**. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Barta, W. (1969). **Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)**. Berlín: Bruno Hessling.
- Borchardt, L. (1897). **Festschrift für George Ebers**. Leipzig: Von Wilhelm Engelmann.
- Borchardt, L. (1911). **Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten. Vol. I**.
- Brunner-Traut, E. (2000). **Cuentos del Antiguo Egipto**. Madrid: Edaf.
- Cervelló Autuori, J. (1997). **Egipto y África. Origen de la Civilización y la Monarquía faraónicas en su contexto africano**. Barcelona: AUSA.
- Davies, B.D. (1992). **Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty (Vol. IV)**. Warminster: Aris & Phillips.
- Dodson, A. y Hilton, D. (2005). **Las familias reales del Antiguo Egipto**. Madrid: Oberón.

- Drioton, É. y Vandier, J. (1964). **Historia de Egipto**. Buenos Aires: Eudeba.
- Eliade, M. (1992). **Mito y realidad**. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2006). **El mito del eterno retorno**. Buenos Aires: Emecé.
- Erman, A. (1890). **Die Märchen des Papyrus Westcar**. Berlín: Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen, W. Spemann.
- Faulkner, R. (1964). Notes on the Admonitions of an Egyptian sage. **Journal of Egyptian Archaeology** (50), 24-36.
- Frankfort, H. (1998). **Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad ante la integración de la sociedad y la naturaleza**. Madrid: Alianza.
- Fuscaldo, (1966). **La expresión SAr en el protocolo de coronación de la dinastía IV**. Buenos Aires: Centro de Estudios de Historia Antigua Oriental.
- Gaballa, G.A. (1976). **Narrative in Egyptian Art**. Mainz: Philipp von Zabern.
- Galán, J.M. (1998). **Cuatro viajes en la literatura del Antiguo Egipto**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gardiner, A. (1909). **The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto)**. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Gardiner, A. (1956). **The Royal Canon of Turin**. Oxford: Griffith Institute.
- Goedicke, H. (1977). **The Protocol of Neferti (The Prophecy of Neferti)**. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Goedicke, H. (1993). Thoughts about Papyrus Westcar. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde** (12), 23-36.
- Helk, W. (1955/1957). **Urkunden der 18 dy. Übersetzung zu den Heften**. Berlín: Akademie- Verlag.
- Hornung, E. (1990). El faraón. En S. Donadoni (Ed.). **El hombre egipcio** (310-339). Madrid: Alianza.
- Hornung, E. (1999). **Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad**. Madrid: Trotta.
- Kemp, B. (2004). **El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización**. Barcelona: Crítica.
- Kitchen, K. A. (1982). **Pharaoh triumphant. The Life and Times of Ramesses II**. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Lefebvre, G. (2003). **Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica**. Madrid: Akal.
- Lichtheim, M. (1973). **Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. The Old and Middle Kingdoms** (Vol. 1). California: University of California Press.
- López, J. (2005). **Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto**. Barcelona: Trotta.
- Loprieno, A. (1996). Defining Egyptian literature: ancient texts and modern theories. En A. Loprieno (Ed.). **Ancient Egyptian Literature. History and Forms** (39-58). Leiden- Nueva York-Colonia: E. J. Brill.
- Lupo, S. (2007). El papel de los hijos reales en la consolidación del estado durante

- el Reino Antiguo: una alternativa de análisis. **Primeras Jornadas Internacionales de Historia Antigua**. Córdoba.
- Málek, J. (1982). The original Version of the Royal Canon of Turin". **Journal of Egyptian Archeology** (69), 93-106.
- Moreno García, J. C. (2004). **Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 a.C.)**. Barcelona: Bellaterra.
- Morenz, L. (2003). Literature as a construction of the past in the Middle Kingdom. En W.J. Tait (Ed.). **Never Had the Like Occurred. Egypt's view of its past** (101-117). Londres: UCL.
- Müller, H. W. (1964). Der Gute Gott, Sohn des Rê. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde** (91), 120-133.
- Murnane, W. (1995). The History of Ancient Egypt: An Overview. En J. Sasson, et. al. **Civilizations of the Ancient Near East**. Nueva York: Scribners.
- Naville, É. (1896). **The Temple of Deir-el Bahari** (T. II). Londres: Egypt Exploration Foundation.
- Parkinson, R. B. (1998). **The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC**. Oxford: Oxford University Press.
- Pirenne, J. (1961). **Historie de la civilization de l'Égypte Ancien**. Neuchâtel, La Baconnière, París: Albin Michel.
- Quirke, S. (2003). **Ra, el dios Sol**. Madrid: Oberón.
- Redford, D. B. (1986). **Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books. A contribution to the Study of the Egyptian of History**. Benben Publications.
- Salem, L. (2007). El nacimiento divino de la V dinastía: su construcción desde un recuerdo. **Actas de las XI° Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**.
- Salem, L. (2009). Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del papiro Westcar. **Actas de las XII° Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia**.
- Salem, Leila (en prensa a). "Los cuentos del Papiro Westcar. Unidad de sentidos, Recuerdo y legitimación del poder". En A. P. Zingarelli (Ed.) **El Egipto antiguo: pensamiento y sociedad en los textos literarios**.
- Salem, Leila (en prensa b). "Papiro Westcar: recuerdo mítico del origen de la dinastía V". **Boletín de la Asociación Española de Egiptología**.
- Serrano Delgado, J. M. (1993). **Textos para la Historia antigua de Egipto**. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Serrano, J. M. (2006). Libro II. El Egipto faraónico. En J. Sanmartín y J. M. Serrano, **Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto (179-340)**. Madrid: Akal.
- Sethe, K. **Urkunden IV des Alten Reichs, dynasty XVIII**. Fascículo 4. Leipzig: J. C. Hinrichs.

- Silverman, D. (1991). Divinity and deities in Ancient Egypt. En B. E. Shafer (Ed.). **Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice.** Itaca-Londres: Cornell University Press.
- Smith, S. W. (1999). The Old Kingdom in Egypt and the Beginning of the First Intermediate Period. En I. E. S. Edwards, C. J. Gadd y N. G. L. Hammond (Eds.). **The Cambridge Ancient History. Early History of the Middle East** (T. I., P. II., 145-207). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, John A. (1954). Egipto. En H. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen. **El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia.** México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 08/11/2010 - Aprobado: 20/04/2011