

EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS EGIPCIOS Y LA
DESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD EN HERACLEÓPOLIS MAGNA

THE END OF THE WORLD IN EGYPTIAN FUNERARY AND MAGIC TEXTS AND THE
DESTRUCTION OF HUMANITY IN HERACLEOPOLIS MAGNA

LUCÍA DÍAZ-IGLESIAS LLANOS

CSIC-Centro de Ciencias Humanas y Sociales

lucia.diaz-iglesias@cchs.csic.es

ARYS, 10, 2012, 87-112 ISSN 1575-166X

RESUMEN

En este artículo se propone en primer lugar una revisión de las alusiones relativas al fin del mundo insertas en textos funerarios y mágicos de diferentes épocas. Se analiza el contenido, contexto e implicaciones de estas referencias escatológicas. Después se aborda la caracterización de la ciudad de Heracleópolis Magna como lugar en que se produce el levantamiento de dioses y humanos contra el dios creador y el posterior aniquilamiento de éstos. Partiendo de ideas formuladas por M. Smith y M. Kemboly sobre el ciclo mítico solar y aplicadas por estos investigadores a otros relatos de rebelión contra la autoridad divina, se plantea una nueva interpretación de los argumentos míticos de destrucción heracleopolitanos: u contrapunto se encuentra en el reforzamiento del poder del dios Sol, que vence a sus enemigos y asume la soberanía en la propia Heracleópolis Magna.

ABSTRACT

In this article I bring forward a review of the allusions related to the end of the world inserted in funerary and magic texts belonging to different periods. I analyze the content, context and the implications of these mythological references. Then I explore the characterization of Heracleopolis Magna as a place where the uprising of gods and humans against the creator god and their subsequent annihilation occurred. Building on ideas of M. Smith and M. Kemboly about the solar mythical cycle and applied by these scholars to other compositions centered on the rebellion against the divine authority, I suggest a new interpretation for the mythical Heracleopolitan arguments of destruction: their counterpoint can be found in the perpetuation of the rule of the Sun god, who defeats his enemies and assumes sovereignty in Heracleopolis Magna.

PALABRAS CLAVE

cosmogonía; fin del mundo; destrucción de la humanidad; Heracleópolis Magna; Libro de la Vaca Celeste; Libro de el-Fayum; LdSD 17*.

KEYWORDS

cosmogony, end of the world, destruction of humanity, Heracleopolis Magna, *Book of the Heavenly Cow*, *Book of the Fayum*, BD 17.

Fecha de recepción: 09/10/2012

Fecha de aceptación: 29/10/2012

Los egipcios antiguos conocían bien los efectos catastróficos que el exceso o la falta de agua en el momento de la crecida del río podían ocasionar en su mundo ordenado y en su ciclo agrícola regular. Sequías e inundaciones demasiado abundantes traían periódicamente la sombra de las hambrunas y los desórdenes sociales a un territorio bendecido por el “don del Nilo”¹. Además, la amenaza de inestabilidad se cernía a diario sobre otro de los ejes naturales y culturales fundamentales de esta civilización: el curso solar. El dios Sol surcaba cada jornada el cielo inferior buscando un nuevo amanecer, pero hasta que los primeros rayos despuntaban en el horizonte oriental, la noche era el momento en que se extendía el miedo a que el ritmo cósmico se interrumpiera y no volviera a verse la luz. La mayor amenaza en su periplo nocturno la constituía la serpiente Aapep (la Apofis griega), que con su mirada podía petrificar al séquito de la barca del astro y con sus fauces podía absorber gran cantidad de agua impidiendo en ambos casos que la embarcación continuara navegando². Sin duda, estos dos procesos (el fluvial y el solar) y las amenazas que acechaban a ambos eran bien conocidos por los habitantes del Valle del Nilo.

Aunque el Egipto antiguo evoca en nuestra imaginación la idea de una sociedad que aspiraba a la eternidad y segura de su destino, la noción de que un día el mundo regido por la *maat* (el concepto de verdad-orden-justicia que gobierna en todos los niveles

* Las publicaciones periódicas citadas serán abreviadas usando las siglas establecidas por el IFAO (Institut français d'archéologie orientale), que pueden consultarse en: <http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/Abreviations.pdf>

1 Desde la ideología regia los textos oficiales presentan las crecidas en exceso abundantes no como una catástrofe, sino como un signo del favor divino hacia el monarca (BICKEL, S.: «Creative and destructive waters», AMENTA, A., LUISELLE, M. M., SORDI, M. N. (eds.): *L'acqua nell'Antico Egitto*, Rome, 2005, 191-200). Un texto analizado por BICKEL, S.: «The Inundation Inscription in Luxor Temple», BROEKMAN, G. P. F., DEMARÉE, R. J., KAPER, O.E. (eds.): *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, Leuven, 2009, 51-55, resulta excepcional; recoge las reacciones de la población tebana ante una inundación catastróficamente elevada (hasta 70 cm por encima del nivel que se consideraba idóneo para la agricultura), sin ocultar las dudas humanas que planearon entonces sobre la bondad de la divinidad cuando ésta había tolerado una crecida de consecuencias dramáticas.

2 Un ejemplo elocuente del poder paralizador de Aapep se encuentra en la recitación 108 del *Libro de la Salida al Día*. Una traducción del texto es ofrecida por ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptian Concerning the Hereafter as Expressed in their own Terms*, Chicago, 1974, 85-86 (sección § S 1-3). Sobre las más tempranas referencias a Aapep en textos funerarios, véase BICKEL, S.: «Die Jenseitsfahrt des Re nach Zeugung der Sargtexte», BRODBECK, A. (ed.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, 1998, 41-57 (43-48). Sobre su figura en general: KEMBOLY, M.: *The Question of Evil in Ancient Egypt*, London, 2010, 244-294, 345-356.

de la realidad) se acabaría y de que todo lo creado sería destruido aparece reflejada en algunos textos funerarios y mágicos de distintos periodos históricos. Sin embargo, estas concepciones no encontraron el mismo eco en las fuentes escritas que los episodios cosmogónicos, los cuales, desde diferentes puntos de vista, describían sucintamente cómo el mundo había llegado a la existencia a partir del elemento acuático, inerte y oscuro primigenio (llamado Nuu). No en vano, ante el respeto que provocaba entre los egipcios el poder de la palabra para transformar y animar la realidad, se evitaba invocar la idea del final del mundo y se conjuraba así la posibilidad de que el caos reinante antes de la creación volviera a instalarse en la tierra. En este trabajo se repasarán primero los episodios más significativos sobre la disolución de lo creado que quedaron insertos en composiciones mágicas y funerarias y, a continuación, me centraré en las amenazas de destrucción de la humanidad y del cosmos que tienen como marco de acción la ciudad de Heracleópolis Magna. Se dejarán de lado otras fuentes que contienen referencias escatológicas, como las literarias, de las que es un caso emblemático el del *Cuento del Náufrago*. Se recordará que en esta narración, un marinero al que una tormenta ha despojado de todo y arrojado a la “isla del ka” se encuentra con una serpiente de tamaño y poder sobrenaturales. Ésta no sólo le relata cómo todos sus hermanos ofidios murieron cuando una estrella golpeó la tierra reduciendo sus cuerpos a cenizas, sino que también vaticina que cuando el náufrago regrese a tierra firme la isla desaparecerá misteriosamente engullida por las aguas del mar³. Tampoco se tratará aquí el caso de la abundante literatura profética y oracular egipcia, a veces también llamada “apocalíptica”, para la que existen numerosos trabajos⁴.

1. EL FIN DEL MUNDO EN TEXTOS FUNERARIOS Y MÁGICOS.

Referencias a la disolución de todo aquello que fue creado en un pasado lejano (al que las fuentes se refieren como “la primera vez”) se introdujeron en textos de carácter mágico y funerario⁵. Generalmente, revisten la forma de amenazas proferidas por magos

³ Una traducción al castellano de este relato, conservado en el papiro 1115 del Museo de l'Ermitage datado en el Reino Medio, puede encontrarse en LEFEBVRE, G.: *Mitos y cuentos egipcios de la época faraónica*, Madrid, 2003, 63-65 (la traducción de esta obra, publicada en francés, fue realizada por J. M. Serrano Delgado). Testimonios de la caída de meteoritos se encuentran en otras fuentes como la estela de Djebel Barkal de Thutmosis III (*Urk. IV 1238* -traducción del pasaje en GALÁN, J. M.: *El Imperio Egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a. C.*, Madrid, 122-123-). También un decreto oracular de finales del Reino Nuevo, que contenía promesas hechas por deidades de que protegerán en todo tipo de circunstancias al individuo que porta este documento a modo de amuleto, señala: “le mantendremos a salvo de la estrella que cae del cielo y que golpea a uno contra el suelo” (papiro London BM EA 10083, rto, 13-16, EDWARDS, I. E. S.: *Hieratic Papyri in the British Museum IV, Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom*, London, 1960, I, 2, II, Pl. 1).

⁴ Sobre este tipo de relatos y una discusión sobre los elementos apocalípticos que contienen, destacamos las contribuciones a la obra de HELLHOLM, D. (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17*, Tübingen, 1989, de BERGMAN, J.: «Introductory remarks on Apocalypticism», 51-60 y de GRIFFITHS, J. G.: «Apocalyptic in the Hellenistic Era», 273-293.

⁵ Se ofrece una recopilación en orden cronológico de los trabajos que han abordado cuestiones relativas al fin del mundo en este tipo de fuentes: SCHOTT, S.: «Altägyptische Vorstellungen vom Weltende», *Studia Biblica et Orientalia* 3, 1959, 319-330; KÁKOSY, L.: «Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: decline of the Golden Age», *AcOr (B)*, 1964, 205-216; ASSMANN, J.: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Wiesbaden, 1975, 23-28; HORNUNG, E.:

o difuntos contra los dioses con la intención de forzarles a que actuaran en su favor. En cualquier caso, no se trata de relatos narrativos o de descripciones detalladas sobre los últimos días del cosmos, sino de breves alusiones o de afirmaciones aisladas acerca de acciones o estados imperantes en el momento del colapso del mundo divino o conducentes a éste. Generalmente, en estas fuentes tampoco se dan datos precisos sobre el momento en el que sobrevendrá el final del mundo, ya que éste sólo se vislumbra como una amenaza potencial o como un suceso que acaecerá en el futuro más lejano.

Los testimonios más antiguos de estas amenazas de colapso quedaron registrados en los llamados *Textos de las pirámides* (en adelante TP), que componen el *corpus* de literatura funeraria del Reino Antiguo (ca. 2700 - 2200 a.e.) usado por los monarcas, y progresivamente por su entorno más directo, en la decoración de sus tumbas para la superación del trance de la muerte. Posteriormente, las referencias escatológicas se integrarán en los *Textos de los ataúdes* (en adelante CT), un conjunto heterogéneo de producciones que se pusieron por escrito ya a finales del Reino Antiguo, pero sobre todo entre el Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio (ca. 2200 - 1650 a.e.), y en el que se aprecia una ampliación del marco social y geográfico de uso respecto a TP. Otro compendio de carácter funerario, el erróneamente conocido como *Libro de los Muertos* y calificado por los egipcios de *Libro de la Salida al/durante el Día* (en adelante LdSD), recogerá desde finales del Segundo Periodo Intermedio y sobre todo desde el Reino Nuevo en adelante alusiones al fatal desenlace del cosmos.

Un primer ejemplo elocuente de referencias escatológicas se encuentra en la recitación TP 254. En ésta, el rey advierte que dejarán de existir las diferencias entre los elementos que configuran el espacio necesario para la existencia y se llegará a una inercia total si no se le concede un lugar en el cielo, es decir, si no se le acoge en la comunidad divina:

«El Pelicano predecirá, el Pájaro-resplandeciente (algunas variantes de esta fórmula en CT mencionan al *benu* o garza) emergerá, el Grande se alzaré y las Eneádas comenzarán a gritar (diciendo): la tierra está completamente obstruida por diques, porque las dos cadenas montañosas a cada lado del río se han unido y las dos orillas se han unido, los caminos se han hecho impracticables para aquellos que quieran pasar y las pendientes han sido destruidas para aquellos que quieran subir»⁶.

«Verfall und Regeneration der Schöpfung», *Eranos-Jb* 46, 1977, 411-449; KÁKOSY, L.: «Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptische Religion», *StudAeg* 7, 1981, 55-68; BRUNNER, H.: «Weltende», HELCK, W., WESTENDORF, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1986, VI, 1213; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Göttingen, 1994, 228-231; MEEKS, D., FAVARD-MEEKS, Chr., *La vida cotidiana de los dioses egipcios*, Madrid, 1994, 33-37; HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples, concepciones egipcias de la Divinidad*, Madrid, 1999, 151-154; KEMBOLY, M.: *The Question of Evil..., passim*.

6 Pyr. 278 b - 279 c. Una reciente traducción de este pasaje es ofrecida por ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, 2005, 43 (165). Formulaciones prácticamente idénticas se encuentran en el siguiente gran *corpus* de literatura funeraria, los *Textos de los ataúdes*: CT VI, 231 d-k [619] y CT VI, 236 e-k [622]. Traducciones de estos textos se encuentran en: CARRIER, C.: *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien (translittération et traduction intégrale)*, Monaco, 2004, 1420-1421. Un análisis de todas estas fórmulas es emprendido por CANNUYER, C.: «Le Pélican céleste dans les textes funéraires égyptiens»,

En este pasaje puede apreciarse cómo la catástrofe viene presagiada por ciertos animales a los que los egipcios atribuían capacidades proféticas como el pelícano o la garza⁷. No en vano, la segunda desempeña un papel importante en la creación, se vincula con la crecida, el tiempo y el destino, se tiene por símbolo de todo cambio, rejuvenecimiento y renacimiento y ocupa un lugar destacado en la imaginería del Más Allá. Por otro lado, cabe destacar que en estas composiciones funerarias la descripción de los cataclismos suele hacerse en términos muy dramáticos y se recurre con frecuencia a las mismas imágenes de inversión o perturbación del orden natural que dominan el texto anterior. No sólo las montañas y las orillas se replegarán sobre sí mismas limitando el lugar intermedio en el que se desarrolla la vida humana. Además, se interrumpirá el curso del sol de forma que el tiempo, la luz y la vida se desvanecerán en la oscuridad. Con frecuencia, en este tipo de textos se insiste también en que el cielo (identificado con la diosa Nut) se desplomará sobre la tierra o incluso se anuncia que el río Nilo cambiará la orientación de su curso. Los siguientes pasajes ofrecen ejemplos ilustrativos de todos estos fenómenos:

“Que haya relámpagos y lluvia. Yo golpearé los brazos de Shu que sujetan el cielo y lanzaré mi hombro contra la rampa en la que te apoyas”⁸, proclama desafiante el difunto en TP 255 si la dignidad a la que aspira no le es concedida. “Mi frente es levantada por el brazo izquierdo de Shu con el que él sostiene a Nut. Si mi frente se cae por tierra, la frente de Nut se caerá por tierra”⁹, afirma el finado, orgulloso de contar con el apoyo de los dioses en la vida de ultratumba. “Re no se alza más hacia el cielo, sino que es el Nilo el que se eleva al cielo y vive de la verdad, mientras que Re desciende hacia el agua y vive de los peces”¹⁰, vaticina el difunto si no se le concede la justificación y victoria frente a sus enemigos necesarias para la vida en el Más Allá.

La amenaza contenida en los dos primeros textos se explica por el papel asignado a Shu en la cosmogonía heliopolitana y la posición física que ocupa en el universo¹¹. Este dios encarna el espacio aéreo, la luz y el vacío, nociones imprescindibles para el desarrollo de la vida, lo que explica que fuera la primera divinidad traída a la existencia por Atum, el creador autógeno. Shu fue colocado entre sus propios hijos, Gueb (personifi-

Le ciel dans les civilisations Orientales, AOB (L), XII, 1999, 43-58.

7 Sobre el papel del pelícano, véase: CANNUYER, C.: «Le Pélican céleste...», quien matiza la consideración de éste como un ave profética en favor de un simbolismo celeste (como encarnación de la diosa Nut). El significado del pájaro *benu* es tratado por: KÁKOSY, L.: «Phönix», OTTO, E., HELCK, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1982, IV, 1030-1039; CLARK, R. T. R.: «The Origin of the Phoenix. A Study in Egyptian Religious Symbolism. Part I: The Old Empire», *University of Birmingham Historical Journal* 2.1, 1949, 1-29 y «The Origin of the Phoenix, Part II: Middle Kingdom developments», *University of Birmingham Historical Journal* 2.2, 1950, 105-140; CASTEL RONDÀ, E.: *Egipto, signos y símbolos de lo sagrado*, Madrid, 1999, 97-99; MOLINERO POLO, M. Á.: «Fénix», ALVAR, J. (ed.): *Diccionario de mitología universal*, Madrid, 2000, 333.

8 Pyr. 298 c - 299 b, traducción en ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian... 45*.

9 CT V, 27 a-c [366], traducción reciente en CARRIER, C.: *Textes des sarcophages...*, 899.

10 LdSD 65: ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead ...*, 60 (LdSD 65 Naville, sección § S 3).

11 Sobre Shu pueden consultarse: BARTA, W.: *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, München, Berlin, 1973: 85-89; ALTENMÜLLER, B.: *Synkretismus in den Sargtexten*, Wiesbaden, 1975, 209-216; DERCHAIN, P.: «Sur le nom de Chou et sa Fonction», *RdE* 27, 1975, 110-116; ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*, New Haven, Connecticut, 1988, 15-17, y BICKEL, S.: «Un Hymne à la Vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages», *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire, 81-97 y *La cosmogonie égyptienne...*, 129-136, 188-196.

cación de la tierra) y Nut (encarnación del cielo), como el espacio aéreo y luminoso que mantiene separados a los dos elementos cósmicos. Esta concepción dio lugar a muchas representaciones iconográficas que muestran al dios con los pies apoyados sobre su hijo y sosteniendo con sus manos a su hija (fig. 1). Teniendo en cuenta la función que le es asignada se entiende mejor la amenaza que se cierne sobre el mundo creado en los ejemplos citados si los brazos del dios dejan de sostener la bóveda celeste.

En textos de carácter mágico, compuestos para conjurar algún tipo de enfermedad o de mal, se encuentran las mismas formulaciones sobre trastornos cósmicos que aparecen en composiciones funerarias. En este caso, se amplían los enunciados más allá del ámbito natural para cubrir plenamente la esfera social y cultural con alusiones a sacrilegios de todo tipo: se dejan de depositar ofrendas a los dioses, se prende fuego a santuarios, se sacrifican animales sagrados e incluso el cuerpo de Osiris es violentado y se divulgan los secretos más sagrados. Estas alusiones “apocalípticas” se insertan en las amenazas que el mago lanza bien al agente que causa las molestias para que abandone el cuerpo de su paciente y cese el malestar, bien a las mismas potencias divinas que rigen el cosmos para que le ayuden en su causa¹². Dos ejemplos significativos ilustran estas ideas:

«Si aquél que está sobre el agua (=el cocodrilo) abre su boca o si golpea con sus patas, entonces yo haré que la tierra caiga en el abismo del agua primordial, el Sur se convertirá en el Norte y la tierra se invertirá»¹³.

Así proclama quien recita una fórmula para conjurar la amenaza de una sequía y alejar a los peligrosos saurios que acechan en el río.

«Si ella (=Isis) pasa su tiempo sin dar a luz [...] el cielo no existirá más, la tierra no existirá más, los cinco días epagómenos no existirán más, las ofrendas no serán entregadas más a ninguno de los dioses de Heliópolis, la inercia se originará en el cielo del Sur, los combates estallarán en el cielo del Norte y los lamentos estarán en los asientos de los dioses. Shu no se elevará más, Hapi no fluirá más cuando él debería crecer en su momento»¹⁴.

Son las palabras pronunciadas ante el estado de ansiedad de Isis, quien ve cómo se retrasa el anuncio de que está embarazada de Horus.

En el fondo, la mayoría de estas alusiones a cataclismos presentes en textos funerarios y mágicos giran en torno a las mismas ideas: la inversión del orden y la disolución

12 Numerosos ejemplos de amenazas a dioses en los textos mágicos son citados por SAUNERON, S.: «Aspects et sorts d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux», *BSFE* 8, 11-21. Amenazas contra los dioses o sus efigies de culto tienen su antecedente en textos funerarios y son analizadas por GRAPOW, H.: «Bedrohungen der Götter durch den Verstorbenen», *ZÄS* 49, 1911, 48-54.

13 Papiro London BM EA 10042 (más conocido como papiro mágico Harris) VII, 1-4, LEITZ, C.: *Magical and medical papyri of the New Kingdom*, 1999, London, 40.

14 Papiro Leiden I 348, verso 11, 5-8, traducción y comentario en BORGHOUTS, J. F.: *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden, 1971, 30-31 (nº 34), 171-173.

de las diferencias en una unidad o lo que el egiptólogo húngaro L. Kákosy calificó de “repetición negativa de la creación”¹⁵. Se recordará que el proceso cosmogónico se concebía en el mundo egipcio como la paulatina separación de los elementos que en origen estaban unidos¹⁶. Si la dirección del desarrollo se invertía, el resultado era el fin de la diversidad vital y la vuelta a la uniformidad caótica original. De hecho, se trataba de una amenaza latente puesto que el caos primigenio no dejó nunca de estar presente en el mundo una vez se puso en marcha el proceso genésico, sino que desde los límites del cosmos ordenado rodeaba e irrumpía intermitentemente en el espacio y el tiempo de la creación. Este retorno al Nuú vislumbrado en composiciones funerarias y mágicas aparece evocado también como horizonte final en algunos mitos narrativos del Reino Nuevo como el llamado *Libro de la Vaca Celeste* o la *Destrucción de la humanidad*¹⁷, sobre el que se volverá en la segunda parte de este trabajo. En él, se recogen con finalidad etiológica los acontecimientos que conducen al estado en el que se encuentra el mundo después de que los seres humanos se han sublevado contra Re, estado que se caracteriza por la separación de divinidades y humanos por un lado, y por la tripartición del espacio en cielo, tierra e inframundo por el otro. Lo más significativo para el presente caso es que después de conocer los planes abyectos de los rebeldes, Re proclama: “yo regresaré al agua primigenia, al lugar del que yo emergí”¹⁸. También la *Profecía de Neferti*, una ficción literaria del Reino Medio que describe el estado caótico que reinará en Egipto hasta la llegada de un monarca que administre eficazmente el territorio, refleja este retorno al origen. Así, el sabio vaticina en esta composición: “lo creado ha vuelto al estado de lo increado, de forma que Re debe comenzar de nuevo con la creación”¹⁹.

En la mayoría de las referencias a catástrofes revisadas hasta este punto no queda claro si en los textos se alude a la llegada del desenlace final del mundo o si se trata sólo de una destrucción parcial de determinados elementos cósmicos o de una interrupción temporal del curso normal de la actividad ritual. Sin embargo, dos composiciones funerarias presentan un desarrollo más amplio acerca de estos temas y serán analizadas a continuación. Se trata de las recitaciones CT 1130 y LdSD 175, frecuentemente citados en estudios sobre escatología egipcia. La primera parece haber sido en origen una aretología, que formaba parte del culto divino y que se incluyó *a posteriori* en el repertorio funerario de CT con las modificaciones necesarias para adaptarla en beneficio del difun-

15 KÁKOSY, L.: «Schöpfung und Weltuntergang...», 57-58.

16 ALLEN, J. P.: *Genesis in Egypt...*, 13-35; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 113-209.

17 Editado por HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Freiburg, Göttingen, 1991² y ampliamente analizado por N. GUILHOU en *La vieillesse des dieux*, Montpellier, 1989 y en «Myth of the Heavenly Cow», DIELEMAN, J., WENDRICH, W. (eds.): *UCLA, Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles: 1-9 ([http://digital2.library.ucla.edu/view Item.do?ark=21198/z002311pm](http://digital2.library.ucla.edu/view%20Item.do%20ark%3D1198%2Fz002311pm)).

18 HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 37; GUILHOU, N.: *La vieillesse...*, 15.

19 LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian literature: a book of readings*, Berkeley, London, 2006², I, 141. En realidad, este enunciado se integra en el tópico del “mundo al revés” o de descripción del caos, un tema explorado con profusión en las producciones literarias del Reino Medio y analizado por ASSMANN, J.: «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», HELMHOLM, D. (ed.): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, Tübingen, 1989*, 345-377 (346-364).

to. En ella, Atum, bajo el calificativo de “Señor del Universo”, se autopresenta como artífice de los requisitos para que los humanos vivan y defiende la perfección de su obra al señalar que hizo a todos los seres iguales y no les instigó a hacer el mal, sino que éste surgió en sus corazones. Después, dirige un discurso a los tripulantes de la barca solar informándoles de lo que acaecerá al universo en un futuro muy lejano:

«He colocado millones de años entre yo y este Cansado de Corazón (=Osiris), el Hijo de Gueb. Pero entonces yo estaré sentado (=viviré) junto a él en un único lugar. Las ciudades se convertirán en colinas, las colinas en ciudades y una casa destruirá a la otra»²⁰.

La imagen de la destrucción y del abandono de los espacios construidos por los seres humanos (ciudades y casas) resulta desoladora. J. Assmann ha señalado que el uso de la preposición “entre” en el primer enunciado serviría para marcar una diferencia y una distancia entre el cielo (donde habita Atum) y el inframundo (reino de Osiris), separación que quedaría abolida con la vuelta al estado inicial al final de los tiempos, una vez transcurrido el plazo de millones de años asignado al mundo ordenado²¹.

De forma similar a CT 1130, LdSD 175 tampoco parece haberse originado en el contexto funerario y, de nuevo, el cataclismo final que lo absorberá todo es anunciado por el dios creador en un diálogo entre él y Atum²². El acontecimiento desencadenante es, en este caso, el levantamiento contra el poder de este último por parte de los hijos de Nut, probable alusión a la cuarta generación de dioses de la Enéada (Osiris, Isis, Neftis y Seth) o a toda la comunidad divina. A los rebeldes, Thot, deidad íntimamente ligada al cómputo del tiempo, les depara una reducción de sus años sobre la faz de la tierra. Osiris es el único al que Atum salva del castigo porque le ha reservado el reino del inframundo. Una vez instalado en su nuevo dominio, Osiris se interesa por su futuro y cuando le pregunta al segundo “¿cuál es mi tiempo de vida?”, el creador divino le responde con el siguiente discurso:

«Tú habrás (de vivir) más de millones y millones de años, una vida de millones (de años). Yo voy a destruir todo lo que he creado, y la tierra volverá al agua primordial, a la crecida, como fue en el principio. Yo [Atum] permaneceré solo junto con Osiris después de haber

20 CT VII, 467 e - 468 b (versión del ataúd hermopolitano B9C; traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 2315). El estudio de la estructura y origen de esta composición y sus relaciones de forma y fondo con otros pasajes de CT ha sido emprendido por OTTO, E.: «Zum Komposition von Coffin Texts Spell 1130», ASSMANN, J., FEUCHT, E., GRIESHAMMER, R. (eds.): *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, 1977, 1-18. BACKES, B.: *Das altägyptische Zweibegebuch. Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029-1130*, Wiesbaden, 2005, 121, 426-428, desafía la interpretación tradicional de este pasaje como descripción del fin del mundo y propone que contiene una alusión al inicio de una nueva era.

21 ASSMANN, J.: «Königsdogma und Heilserwartung...», 352.

22 LdSD 175 es transmitido en varios manuscritos fechados desde el Reino Nuevo en adelante. Paralelos a este texto en CT y en un himno a Osiris grabado en el templo de Opet en Karnak de época de Ptolomeo VIII son comentados por OTTO, E.: «Zwei Paralleltexzte zu TB 175», *CdE* 74, 1962, 249-256.

tomado otra forma, la de una serpiente que los hombres no conocen y que los dioses no ven»²³.

Estos dos textos dan cuenta de dos hechos de fundamental importancia dentro de las concepciones escatológicas egipcias que serán analizados para terminar este primer apartado: el cataclismo tiene su origen en una rebelión de seres humanos y/o divinos contra el creador; la disolución del mundo no implica su destrucción total y definitiva, sino que se prevé una forma de “postexistencia” o de duración posterior que, como veremos, implica una vuelta al origen (al océano primordial y a la forma prístina del demiurgo).

En primer lugar, la noción mítica de la rebelión contra Re se manifiesta en fuentes que cubren un amplio arco cronológico en forma de alusiones o de relatos más desarrollados relativos al levantamiento de la sociedad divina y/o humana contra el dios Sol y su consiguiente castigo. En el Primer Periodo Intermedio/Reino Medio, los acontecimientos aparecen recogidos en composiciones literarias (*Instrucciones para Merikare*²⁴) y en textos funerarios²⁵. En el Reino Nuevo se multiplican las alusiones a estos eventos fatídicos en los llamados *Calendarios de días fastos y nefastos*, en los cuales se asigna a cada jornada una calificación positiva o negativa en vista del acontecimiento mítico con que se relacionan²⁶, en textos funerarios (LdSD 17 y 175²⁷) y en mitos narrativos como el *Libro de la Vaca Celeste*²⁸. Estos desarrollos culminan en los periodos Tardío y Grecorromano cuando el episodio de la rebelión contra la autoridad divina, esté encarnada en Re o en otro dios-rey, entra a formar parte de relatos cosmogónicos (cosmogonía de la diosa Neit en Esna²⁹) y mitológicos (capilla de Saft el-Hena³⁰; comba-

23 LdSD 175, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 184 (sección § S 1-3).

24 Papiro de l'Ermitage 1116 A verso, E. 133-134. El pasaje es discutido por LORTON, D.: «God's beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, The Instruction for Merikare and the Great Hymn to the Aton», *SAK* 20, 1993, 125-155 (139-143), quien rechaza la interpretación tradicional como alusión a la destrucción de la humanidad, y QUACK, J. F.: *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden, 1992, 95-97.

25 A CT VII, 463 f - 464 b [1130], ya comentado, debe sumarse CT V, 151 a [398], que contiene una referencia a la huida de Re al cielo ante el comportamiento de la humanidad. En CT IV, 175 a-d [331], se encuentran alusiones a los ataques que la diosa furiosa (con frecuencia hipóstasis de Sekhmet) dirige contra la humanidad con sus brazos y lanzado fuego (WILLEMS, H.: *The coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): a case study of Egyptian funerary culture of the early Middle Kingdom*, Leuven, 1996, 351, 490-492). Para los documentos del Primer Periodo Intermedio/Reino Medio con alusiones a este levantamiento, véase BICKEL, S.: *La Cosmogonie...*, 211-218.

26 LEITZ, C.: *Tagewählerei: das Buch H3t nHH pH.wy Dt und verwandte Texte*, Wiesbaden, 1994, 23-25.

27 Ejemplos de rebelión de dioses contra Re en LdSD son analizados por Kemboly, *The Question of Evil...*, 332-337.

28 Véase la n. 17.

29 Esna 196, 2 - 196, 10 y 206,1 - 206, 15. Los pasajes son traducidos y comentados en SAUNERON, S.: *Les fêtes Religieuses d'Esna aux derniers siècles du Paganisme (Esna V)*, Le Caire, 1962, 253-276, 323-330.

30 La publicación del texto se debe a GOYON, G.: «Les Travaux de Chou et les tribulations de Gueb d'après le Naos 2248 d'Ismaïlia», *Kémi* 6, 1936 1-42. Un estudio del mismo es realizado por SCHNEIDER, T.: «Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des "Mythos von den Götterkönigen"», BRODBECK, A. (ed.): *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, 207-242

te de Horus de Behedet en defensa del disco solar en Edfú³¹; papiro demótico Carlsberg 462³²), así como de monografías sacerdotales (como el llamado *Libro de el-Fayum*³³). Un estudio conjunto de estos casos conduce a M. Kemboły a defender la idea de que los rebeldes, sean humanos o divinos, no existen con anterioridad a la génesis del mundo, ni junto a la divinidad creadora o dentro de ella y ni siquiera están presentes en las primeras etapas del proceso de creación. Irrumpen en el mundo ordenado en una fase posterior, iniciando con su advenimiento las disputas sobre el poder cósmico del dios Sol o sobre su herencia³⁴.

En segundo lugar, en los dos pasajes antes traducidos se transparenta la idea de que el mundo, una vez deja de ser perfecto, debe volver a su forma primigenia para recuperar el estado de “inocencia” y pureza inicial. Esta idea se relaciona, a su vez, con dos aspectos de la concepción cosmogónica egipcia: todos los elementos llegados a la existencia en “la primera vez” están sometidos a un progresivo proceso de desgaste, por un lado, y la creación (o el elemento primigenio Nuú) lleva en sí el germen o la posibilidad de la repetición y la regeneración, por el otro³⁵. El universo que se vislumbra después de la caída según estas composiciones no está dominado por la inercia y el vacío, puesto que, desaparecidos todos los humanos y las deidades, dos dioses perdurarán en el nuevo espacio por toda la eternidad. Se trata de Atum y de Osiris que controlan el proceso de creación y el inframundo respectivamente y que sobrevivirán al cataclismo adoptando la apariencia de serpientes. La alusión al ofidio no sólo servía para evocar la forma inicial adoptada por el propio creador en algunas versiones de la génesis del mundo y a los miembros femeninos de la Ogdóada que, según la cosmogonía de la ciudad de Hermópolis Magna, pusieron en marcha el mecanismo demiúrgico. Las serpientes también eran en Egipto un símbolo de la vida ctónica, de eternidad y de rejuvenecimiento (el mismo Atum renace en el inframundo, según varias composiciones funerarias regias del Reino Nuevo, al atravesar en sentido contrario e invirtiendo el eje temporal el cuerpo de un ofidio³⁶), ideas éstas que son personificadas por las únicas dos deidades que seguirán existiendo después de que el *Nuú* lo engulla todo. Significativamente, también adopta la apariencia de una serpiente el máximo exponente de los peligros que acechan al curso del

31 E. VI, 108-132. Los textos son traducidos y comentados por FAIRMAN, H. W.: «The Myth of Horus at Edfu -I», *JEA* 21, 1925, 26-36.

32 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion against the Sun God», FRANDSEN, P. J., RYHOLT, K. (eds.): *The Carlsberg Papyri 3: A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, Copenhagen, 2000, 95-112.

33 BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum. Zum Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden, 64-65, 148-151, 314-319.

34 KEMBOLY, M.: *The Question of Evil... passim*.

35 HORNUNG, E.: «Verfall und Regeneration...», 412, 427, 429; KÁKOSY, L.: «Ideas about the Fallen State...», 211-212. El envejecimiento y regeneración de los dioses son tratados por HORNUNG, E.: *El uno...*, 141-154, 168-169. La idea de la regeneración periódica del cosmos entronca con la concepción cíclica del tiempo, que es por naturaleza reversible y capaz de reactualizar la creación primordial (SERRANO DELGADO, J. M., «El eterno retorno en el Antiguo Egipto», MANGAS, J., MONTERO, S. (eds.): *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, 2001, 1-22).

36 HORNUNG, E.: «Verfall und Regeneration...», 435-438. Para el simbolismo de la serpiente véase CASTEL, E. *Egipto, signos y símbolos...*, 353-358; MOLINERO POLO, M. Á., «Serpiente», ALVAR, J. (ed.): *Diccionario...*, 814-815.

sol, Aapep. Esta criatura monstruosa supone una amenaza constante contra Re, siempre derrotada y siempre renacida para repetir su ataque. Su lucha encarna la idea del combate entre el orden y el caos, un combate desigual en el que el primer polo siempre sale vencedor porque, de lo contrario, el cosmos llegaría a su fin definitivo.

Varios investigadores se preguntan, a la luz de la escasez de fuentes que contienen referencias puramente escatológicas, cuál habría sido el grado de difusión que habrían alcanzado estas ideas del fin del mundo en la concepción egipcia del mundo. Mientras que J. Assmann argumenta que de haber sido un *locus classicus* de la ontología deberían encontrarse más huellas de éstas en otros textos³⁷, otros autores proponen una visión menos tajante. Destacan que la reticencia a poner por escrito episodios que era mejor mantener alejados de la realidad no implicaba que éstos no circularan por otros canales o que su vigencia y actualidad fueran limitadas³⁸.

2. HERACLEÓPOLIS MAGNA COMO LUGAR DE DESTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD.

Volvamos la vista en este segundo apartado a cómo se materializa el episodio mitológico de la rebelión de la humanidad contra Re (antes mencionado) y su consecuente aniquilamiento en el marco heracleopolitano. Mi interés por este escenario radica en el hecho de no haber sido explorado con la exhaustividad con la que se han analizado las formas que adopta esta noción mítica en los contextos heliopolitano y hermopolitano. Las ciudades de Heliópolis, el principal centro del culto solar, y de Hermópolis, reputada sede del dios Thot en el Egipto Medio, son bien conocidas por su función cosmogónica en tanto que núcleos donde se desencadenó o se desarrolló el proceso de creación³⁹. Sin embargo, en las fuentes también son presentadas como lugares en los que tiene lugar el alzamiento (inicial o periódico) de los dioses contra el creador y donde se lleva a cabo la destrucción de los enemigos solares⁴⁰.

37 ASSMANN, J.: *Zeit und Ewigkeit...*, 26-28, «Königsdogma und Heilserwartung...», 353. Para este autor, las amenazas de cataclismos contenidas en los textos mágicos sólo servían para manipular el cosmos a la par que mostraban la fragilidad del equilibrio imperante en el orden del mundo, pero no deben ser tenidas por alusiones escatológicas. En cuanto al fin de lo creado anunciado en LdSD 175, la referencia temporal a “millones y millones” de años situaría, según este mismo investigador, el acontecimiento en un futuro demasiado alejado del presente como para suponer una amenaza palpable.

38 BRUNNER, H.: «Weltende»; BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 231.

39 Para Heliópolis como lugar de creación, véase BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 63, 68, 70, 73. La autora también explora el conjunto de nociones míticas enmarcadas en esta ciudad en BICKEL, B.: «Héliopolis et le tribunal des dieux», BERGER EL-NAGGAR, C., MATHIEU, B. (eds.): *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier, 113-122. Aunque Bickel defiende que Hermópolis no actúa como centro del proceso genésico hasta el Reino Nuevo (*La cosmogonie égyptienne...*, 69-70), recientemente Stadler remonta la noción de la creación del mundo en esta ciudad hasta el Reino Medio (STADLER, M. A.: *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, Tübingen, 2009, 89-91, 186-189). En fuentes tardías, Hermópolis aparece relacionada con la “isla de la llama”, un lugar primordial ligado a la creación y a menudo citado en la literatura funeraria (GRIESHAMMER, R.: «Flammeninsel», HELCK, W., WESTENDORF, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1977, II, 258-259; JACQ, Ch.: *Recherches sur les paradis de l'autre monde d'après les Textes des pyramides et les Textes des sarcophages*, Paris, 1993, 47-49).

40 Heliópolis aparece relacionada con estos acontecimientos en CT 154 (que da origen a LdSD 115, ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 93), en LdSD 17 en un pasaje en el que el dios solar adopta la forma de gato para aniquilar a sus enemigos (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 30 -sección a §S 15-), en el Periodo Tardío en la estela Cairo JE 46341 (JELINKOVA-REYMOND, *Les inscriptions de la Statue guérisseuse*

Heracleópolis Magna (la *Nn-nsw* o *Hnn-nsw* de las fuentes egipcias y actual Ihnasya el-Medina) se encuentra a unos 130 km al sur de El Cairo, en una región que domina la entrada a la fértil depresión de el-Fayum y fue capital de la provincia XX del Alto Egipto. Su importancia deriva de la posición que alcanzó en dos fases históricas: en el Primer Periodo Intermedio, en tanto que cuna de la dinastía IX-X (por lo que también esta etapa recibe la denominación de Periodo Heracleopolitano), y en el Tercer Periodo Intermedio, por ser el lugar de asentamiento de importantes dirigentes libios que entretejieron una red de relaciones políticas y de parentesco con las residencias regias del Norte y el influente clero amoniano del Sur⁴¹. La preeminencia política y cultural que debió de disfrutar la ciudad en estas fases no se corresponde con un protagonismo en las fuentes escritas y en el registro arqueológico de los elementos heracleopolitanos. El vacío es mayor en el caso del Periodo Heracleopolitano, para el que la escasez de testimonios emanados de la realeza es sorprendente, aunque cabe recordar que la residencia de estos monarcas aún no ha sido localizada. Sin embargo, la preeminencia de la ciudad encuentra un eco en otra dimensión: en los episodios mitológicos que se construyeron en torno a la capital y a los principales elementos naturales y culturales de su entorno y que hicieron de éstos el marco en el que se produjeron: el enterramiento de Osiris, la destrucción de los enemigos osirianos y solares, la purificación regeneradora del finado siguiendo un modelo divino, la justificación ante tribunales y la asunción del poder regio por parte de diferentes dioses⁴².

2.1. *Los fatídicos acontecimientos según el Libro de la Vaca Celeste, el Libro de el-Fayum y el capítulo 17 del LdSD.*

Tres composiciones nacidas de la especulación teológica y usadas con finalidad funeraria o enciclopédica reflejan la consideración de Heracleópolis Magna como lugar para la destrucción de los enemigos solares y en ellas me detendré. La caracterización de la ciudad como espacio de aniquilamiento de quienes tratan de violentar el cuerpo inerte de Osiris pertenece al ciclo mítico de este dios, centrado en los episodios de su muerte, resurrección y (re)entronización, y no será abordada en este trabajo.

de Djed-Her, le Sauveur, Le Caire, 1956, 9-10) y en época grecorromana en los templos de Tôd (GRENIER, J. Cl., *Tôd. Les inscriptions du temple Ptolémaïque et Romain*, Le Caire, 1980, 170) y de Medamud (DRIOTON, E.: *Rapport sur les Fouilles de Médamoud. Les Inscriptions*, Le Caire, 46-47, n° 105). Existe también un topónimo en territorio heliopolitano que está relacionado con el triunfo de Re sobre Aapep, "la colina de la decapitación", y que ha sido analizado por CORTEGGIANI, J.-P.: «La "butte de la Décollation à Héliopolis», *BIFAO* 95, 1995, 141-151. Por su parte, Hermópolis aparece como núcleo de la destrucción de enemigos solares ya en el Reino Antiguo en la recitación TP 229 (ALLEN, J. P.: *The Ancient Egyptian...*, 17), en el Reino Nuevo en el capítulo LdSD 17 (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 27 -sección a § S 1-), en el Periodo Tardío en inscripciones mágicas (JELINKOVA-REYMOND, *Les inscriptions...*, 43 y n. 3) y a finales de la dinastía XXX y del Periodo Grecorromano en el *Libro de la Victoria sobre Seth (Ûrk. VI, 99 y 115)*, una composición ritual usada en el culto osiriano. La "isla de la llama", a menudo ubicada en Hermópolis y citada en la nota anterior, es también un espacio en el que Re lucha contra sus enemigos.

⁴¹ En el yacimiento trabaja desde hace más de medio siglo un equipo español dirigido en la actualidad por la Dra. M. C. Pérez Die. Los resultados de las campañas arqueológicas y la bibliografía más relevante pueden consultarse en: <http://www.heracleopolismagna.es/>

⁴² Estos episodios mitológicos son analizados en la tesis doctoral de la autora, titulada *La proyección mitológica de Heracleópolis Magna: contextualización, continuidad, transformaciones en los mitos heracleopolitanos en fuentes funerarias y culturales*, dirigida por el Dr. M.Á. Molinero Polo y defendida en la Universidad de La Laguna en febrero de 2012.

En lo que respecta al futuro que depara a los opositores al poder de Re, el ya citado *Libro de la Vaca Celeste* ofrece una de las versiones más detalladas. Se trata de una composición funeraria regia, escrita en varias tumbas o elementos de ajuar de monarcas del Reino Nuevo. Relata los sucesos acaecidos en un tiempo remoto que condujeron al fin de la convivencia de seres humanos y divinidades en un mismo espacio. La clave del fatal desenlace radica en la rebelión que los primeros tramaron contra el gobierno del dios Sol cuando éste se encontraba envejecido y debilitado en su autoridad. Según se apuntará después, este momento se relaciona a nivel cósmico con la posición que ocupa el astro en su órbita una vez se ha producido el solsticio de verano. Los acontecimientos que siguen a la sublevación se suceden a un ritmo fulgurante y es característico en este *Libro* que se omitan detalles y explicaciones sobre éstos.

Al enterarse de lo que se está urdiendo en su contra, Re convoca un consejo con las deidades primordiales del que emana la decisión de terminar de forma implacable con los rebeldes. Las encargadas de ejecutar las órdenes son dos diosas temibles por su fuerza destructiva, consideradas encarnaciones del ojo solar de Re y protectoras de éste contra sus enemigos: Hathor y Sekhmet. La primera interviene masacrando a los humanos con tal violencia que hasta Re decide tomar cartas en el asunto. Desvía su agresividad con la famosa artimaña de las cervezas coloreadas con ocre y vertidas en el río para hacer creer a la diosa que el agua es sangre y, una vez ebria, apaciguarla. La segunda entra en acción cuando Re vuelve a ratificarse en su decisión de aniquilar a los conjurados proclamando: «yo prevalecerá (*sh̄m*) sobre ellos como rey por medio de su disminución». A continuación, se señala en el texto: «así llegó a la existencia Sekhmet (*Sh̄mt*), la pasta/masa de la noche para vadear sobre su sangre desde Heracleópolis Magna»⁴³. En estas oraciones se recurre a un juego de palabras entre el verbo prevalecer (escrito en egipcio *sh̄m*) y el nombre de la deidad encargada de la masacre (*Sh̄mt*). La referencia a la ciudad heracleopolitana también ha querido explicarse en función a otro juego de este tipo entre el verbo vadear (*rhnj*) y el topónimo en cuestión (*Hnn-nsw*)⁴⁴, aunque la proximidad fonética en este caso resulta más lejana que en el de la diosa leona. B. Backes ofrece una explicación en clave cósmica para esta referencia geográfica que resulta más acertada. Según el egiptólogo alemán, la destrucción de la humanidad comienza cuando el Sol se ha convertido en un anciano, es decir, cuando la órbita solar se ha desplazado en dirección meridional después del solsticio de verano. Precisamente, la capital del nomo XX del Alto Egipto se ubica al sur de la región de Menfis y de la ciudad de Heliópolis, reputadas residencia regia y sede principal del culto al astro⁴⁵. Desde esta perspectiva del movimiento del Sol, se entiende la preposición utilizada para indicar que la masacre comienza “desde” Heracleópolis Magna.

43 Diferentes traducciones de este pasaje son ofrecidas por HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 39; LICHTHEIM, M.: *Ancient Egyptian literature...* II, 199; GUILHOU, N., *La vieillesse...*, 16; BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis. Ein Beitrag zum Buch der Himmelskuh und Totenbuch-Spruch 42», KNUF, H., LEITZ, C., VON RECKLINGHAUSEN, D. (eds.): *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, Leuven, 15-23 (15).

44 HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 56, n. 41.

45 BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis...», 17-18.

La misma noción mítica del levantamiento contra la autoridad divina se desarrolla de forma similar en la segunda composición que revisaremos: un tratado de carácter geográfico-mitológico de época Grecorromana, llamado *El Libro de el-Fayum*⁴⁶. Las diferencias en detalles de este *Libro* con la composición anterior se deben a su marco de acción y función diferentes. En este caso, se trata de una obra de carácter enciclopédico que da cuenta de cómo estaba configurado el distrito fayumítico entremezclando realidad topográfica y concepciones religiosas. En dos pasajes, conservados en su versión manuscrita (en papiros⁴⁷) y epigráfica (en las paredes del templo de Kom Ombo decoradas en época de Tiberio⁴⁸), se encuentran referencias al levantamiento acaecido en Heracleópolis Magna contra el poder de un dios Sol en el ocaso de su reinado. En el primer caso, se informa de que quienes han urdido la trama son los seres humanos en connivencia con las divinidades y se describe la dureza de los combates con gran lujo de detalles espaciales y temporales:

“Él (=Re) previó el plan (malvado) de los hombres y de los dioses en Heracleópolis Magna. Su cuerpo rejuveneció en un periodo de doce meses. Ellos salieron cargados de maldad. Su número era grande contra él en la Isla/Canal de la Llama. Ellos se levantaron y combatieron contra los que se habían levantado contra ellos. Así surgió su nombre de Pa-aha, que está en Heracleópolis Magna, en el mes 4 de Shemu (=estación de la cosecha), el día 15. Además, él (=Re) salió a su frente hacia el Gran Lago en la Tierra del Lago en el mes 1 de Ajet (=estación de la inundación), el día 23”⁴⁹.

En el segundo caso, acontecimientos similares se narran de forma más sucinta:

«Este lugar, arena meridional de la región húmeda, éste es el lugar de los enemigos que vienen de Heracleópolis Magna contra la encarnación de Re-Harakhty»⁵⁰.

En estas dos secciones puede apreciarse cómo el ataque a la autoridad regia, encarnada en el dios Sol, se produce igual que en el *Libro de la Vaca Celeste* en la fase de

46 La edición de las diferentes versiones (epigráficas y paleográficas) del *Libro de el-Fayum*, también conocido como *Papiros del Laberinto* o *Papiros del Lago Moeris*, ha sido realizada por BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum ...*. Las características esenciales de esta obra enciclopédica pueden consultarse en TAIT, W. J.: «The “Book of the Fayum”: Mystery in a known landscape», TAIT, W. J. (ed.): *Never had the like occurred: Egypt's view of its past*, London, 183-202.

47 La copia más completa se encuentra en un papiro cuyos fragmentos están conservados en tres colecciones (Boulaq, Hood y Amherst), lo que explica la sigla con la que se conoce este manuscrito en la disciplina: pB/H/A.

48 Para las inscripciones de este templo, que contienen varias alusiones a ataques perpetrados contra Re, véase GUTBUB, A.: *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Le Caire, 67-69, 70-71, n. c., 107-108, 424,

49 pB/H/A 223, 4/5 - 224, 5/8 y Kom Ombo 127, 2-4, para los cuales véase la edición textual comparada y el comentario de BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum...*, 148-151.

50 pB/H/A 117, 5/223, 5, BEINLICH, H.: *Das Buch von Fayum...*, 138-139.

máxima debilidad del astro. En el caso ahora analizado, se especifica que Re está a punto de comenzar su regeneración. El momento vital por el que atraviesa la deidad explica la referencia a su “renovación en 12 meses”⁵¹ y la inserción de una fecha de calendario coincidente con la estación de la cosecha, que tiene lugar en el último tercio del año egipcio. Los combates se inician en la propia ciudad heracleopolitana, no desde ella, y se recrudecen en sus alrededores con la lucha entre partidarios y detractores de Re. La explicación de topónimos (en este caso Pa-aha, p *ḥ*) en base a acontecimientos acaecidos en ellos por la mediación de juegos de palabras (“combatir” se escribe mediante un término fonéticamente similar: *ḥ*), es un recurso etiológico muy frecuente en textos egipcios. La referencia a Heracleópolis Magna podría explicarse en esta composición porque los enfrentamientos parecen desencadenarse en una región oriental (la “Isla de la Llama” ocupa una posición al este del cielo en numerosos textos religiosos egipcios) y esta ciudad se ubica precisamente al este de la zona de el-Fayum, donde Re busca refugio. Así, al igual que en el *Libro de la Vaca Celeste*, la deidad creadora decide abandonar el escenario terrestre donde se ha producido la rebelión, pero no parte en dirección al cielo. Su destino es la “Tierra del Lago”, expresión usada para designar la zona de el-Fayum, núcleo geográfico y temático de la composición donde se encuentra el párrafo. Su partida coincide con un cambio en el ciclo cósmico y fluvial, ya que se produce en paralelo con el fortalecimiento del poder y la radiación solares, por un lado, y con la llegada de la inundación, por el otro.

A partir del análisis de las dos composiciones aquí comentadas y de otros textos citados al final del apartado anterior que contienen alusiones al levantamiento contra la autoridad divina, M. Smith ha subrayado que debió de existir un “conglomerado de ideas” en torno a este argumento mítico. Ideas que fueron plasmadas de forma concreta en relatos que no se adhieren a un texto canónico, sino que presentan diferencias entre sí en los agentes implicados en las acciones ofensivas y defensivas, la localización geográfica de los sucesos, el momento vital o cósmico del astro solar en el que éstos se enmarcan (al amanecer o al atardecer, lo que equivale a la infancia o la senectud de Re)... Estas discrepancias podrían atribuirse, en opinión de este egiptólogo, a la existencia de variantes regionales de una misma rebelión o a la evolución en el tiempo del pensamiento religioso. También propone que las versiones constatadas podrían interpretarse como distintos exponentes de una acción mitológica, que se repite de forma recurrente (puesto que diaria y anualmente Re debe luchar contra quienes tratan de impedir su curso y su renacimiento) y que rememora la batalla del Sol frente a los rebeldes sucedida en un pasado muy remoto⁵². Añado que, junto a estos factores, hay que tener en cuenta los diferentes contextos espaciales, temporales y funcionales que rigen cada puesta por escrito de este “conglomerado de ideas” para explicar las características especiales que presenta cada versión.

51 LEITZ, C.: *Tagewählerei...*, 24, n. 7, señala que pudo haberse producido un error en las copias (en la versión de Kom Ombo se señala que la regeneración sucede en un periodo de 12 días) y propone interpretar los términos “meses” y “días” como “horas”, de forma que la rebelión sucede por la noche y la regeneración del astro se produce durante el día.

52 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462...», 95-96.

M. Smith y M. Kemboly también señalan que en este argumento mitológico del combate contra el poder del dios Sol se produce un cruce de elementos pertenecientes a los ciclos cósmicos y regios, de forma que el contrapunto al levantamiento contra la deidad demiúrgica y solar decrepita es su rejuvenecimiento. Este proceso equivaldría en el plano regio al fortalecimiento de su autoridad, logrado mediante el triunfo (suyo o de su hijo) sobre los rebeldes y, a veces, por medio de la transmisión de su cargo a su sucesor legítimo, quien asume el papel de campeón contra el desorden y protector de su padre⁵³. Así, en los dos ejemplos analizados en este apartado, Re o sus aliados combaten a los levantiscos humanos y/o dioses y después se retira a otro entorno más seguro. En el *Libro de la Vaca Celeste*, además, lega su poder a varios lugartenientes, entre ellos al propio rey egipcio.

La tercera y última de las composiciones que analizaremos en esta sección dedicada a Heracleópolis Magna como lugar de masacre es la recitación 17 del LdSD, reedición ampliada de CT 335 del Primer Periodo Intermedio/Reino Medio. Ambas revisten una importancia fundamental dentro de estos *corpora* de literatura funeraria, no sólo porque están atestiguados en un número muy elevado de fuentes y la segunda se mantuvo en uso hasta el Periodo Grecorromano, sino porque también reúnen como si de un compendio general se tratara numerosos aspectos e ideas sobre la vida ultraterrena. Además, las dos presentan la característica de interpolar en el texto de base abundantes comentarios introducidos tras la expresión “¿qué significa esto?”. Estas glosas se utilizaron, por un lado, con la finalidad de dar información adicional o clarificar pasajes que no quedaban bien definidos y, por el otro, para reunir diferentes interpretaciones o tradiciones (insertadas tras el encabezamiento “otra versión”) de episodios concretos.

La variante de LdSD 17 es la que aquí interesa porque, cuando el texto en el que se basaba (CT 335) fue revisado, se introdujeron nuevos contenidos y una referencia más desarrollada a Heracleópolis Magna. Esta labor de reedición puede apreciarse bien al comparar estos dos pasajes en los que el finado se presenta de la siguiente forma:

«Yo soy uno que pasa puro, que habita en la *Mesequet* (=una región celeste), a quien es dada una comida de tarde de fayenza en la capilla *Tjenenet* (=capilla menfita consagrada a Ptah y a Sokar). Palabras dichas: respecto a la *Mesequet*, esto es la *Quenquenet* (*knknt*) en Heracleópolis Magna, respecto a la fayenza, esto es el ojo que ha golpeado al monstruo, respecto a la capilla *Tjenenet*, esto es la tumba de Osiris»⁵⁴.

«Yo soy uno que pasa estando puro, que habita en la *Mesequet*, a quien son traídas cenas de fayenza que están en la capilla *Tjenenet*. ¿Qué es esto? [...] respecto a “uno que pasa puro, que habita en la *Mesequet*”, él es Anubis, cuando él protege el cofre que contiene las

53 SMITH, M.: «P. Carlsberg 462...», 97, 104; KEMBOLY, M.: *The Question of Evil...*, 331-332.

54 CT IV, 324 c - 325 c [335]. Traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 832-833. Este pasaje se escribió en ataúdes procedentes de Tebas, el-Bersha y Meir; la versión contenida en el ataúd tebano TIC^b es la más completa y la que se ha usado en el análisis.

vísceras de Osiris. Respecto a “aquél a quien son dadas cenas de fayenza que están en el santuario *Tjenenet*”, él es Osiris. Otra versión: respecto a “la cena de fayenza que está en el santuario *tjenenet*”, esto es el cielo, esto es la tierra. Variante: esto significa cuando Shu aplastó (*knknt/krkrt*) las Dos Tierras en Heracleópolis Magna. Respecto a la fayenza, esto es el ojo de Horus. Respecto al santuario *tjenenet*, esto es la tumba de Osiris»⁵⁵.

Junto a la ampliación que experimentaron las glosas en la segunda versión de este pasaje, puede apreciarse una alteración en el orden de las informaciones que se van introduciendo después del encabezamiento “respecto a”. De hecho, en la edición textual más reciente (LdSD 17) no se guarda la estricta correspondencia que se aprecia en CT 335 entre los enunciados iniciales y los comentarios posteriores. Así, la región denominada *Mesequet* quedó sin su conveniente explicación. El error del/de los compositor/es es tanto más visible si se tiene en cuenta que a la pregunta por un almuerzo (“las cenas de fayenza”) se responde con una amalgama de oraciones relativas a un espacio (“esto es el cielo, esto es la tierra”) y a una acción (el aplastamiento de las tierras en Heracleópolis Magna) que nada tienen que ver con el alimento en cuestión. La similitud fonética y gráfica de los términos egipcios usados en la escritura de las palabras *Mesequet* (*mskt*) y almuerzo (*msyt*) podría haber estado en el origen de esta confusión⁵⁶.

La relación establecida en los pasajes traducidos entre *Quenquenet*, *Mesequet* y el acto ejecutado por Shu en Heracleópolis Magna ha dado numerosos quebraderos de cabeza a los especialistas, sobre todo porque el significado de los dos primeros vocablos no ha podido ser esclarecido. Más allá de su tradicional consideración como regiones de difícil ubicación en el paisaje *postmortem*, proponemos una interpretación etimológica de estos términos que ayude a precisar la naturaleza de la acción emprendida por Shu. El primero de éstos deriva del verbo *knkn*, que tiene el sentido de “destruir” y de “golpear”⁵⁷, mientras que el segundo se compone del prefijo locativo *m-* y del verbo *skj/skr*, el cual posee el mismo significado que el anterior de “golpear”⁵⁸. Significativamente, el acto designado *knkn* que realiza el dios que encarna el espacio aéreo y luminoso aparece complementado en las fuentes mediante determinativos -signos de escritura que aportan información semántica- que implican una acción violenta

Continuemos con el resto de elementos que componen el enunciado relativo a los sucesos ubicados en Heracleópolis Magna en su versión más extensa (LdSD 17) para poder precisar su significado mitológico. Aclaremos primero que la ampliación sintáctica pudo haberse producido por un deseo de complementar el sentido de una oración de CT 335 («respecto a la *Mesequet*, esto es la *Quenquenet* en Heracleópolis Magna») que

55 LdSD 17, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 31 (sección b § S 5).

56 Esta explicación para el error del compositor o copista en este pasaje es proporcionada por RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches: Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur*, Wiesbaden, 1979, 204-205.

57 Wb. V, 55, 4 - 56, 5. De la misma raíz derivan otros términos semánticamente emparentados como *qnt*, “fuerte”, *qn*, “vencer”, “valiente”.

58 Wb. IV, 306, 10 - 307, 4.

no quedaba del todo claro a los nuevos redactores y compiladores de textos funerarios. Con este objetivo, podrían haberse añadido al verbo “golpear” tanto un agente (el dios Shu) como un complemento directo (las Dos Tierras)⁵⁹. El ε (𐎗, 𐎗, 𐎗)ltante, “aplastar las Dos Tierras”, habría transmitido la idea de machacar con contundencia todo el territorio, habida cuenta de que los egipcios utilizaban los sustantivos en dual para abarcar toda la realidad, la cual concebían compuesta por pares complementarios. No sabemos con certeza cómo se materializaría o en qué consistiría la acción del aplastamiento, pues no hemos encontrado paralelos para ésta en otras composiciones. Sin embargo, proponemos que una de las funciones principales desempeñada por su agente, el dios Shu, proporciona una clave explicativa. En el primer apartado se tradujeron varios textos en los que se alude al papel fundamental de esta deidad en el proceso de separación de los elementos cósmicos, en tanto que sustancia que mantiene distanciados al cielo de la tierra y que permite el desarrollo de la vida. Shu tendría en sus manos, por tanto, la llave para “aplastar las Dos Tierras”, pues bastaría con que dejara de sostener la bóveda celeste para que ésta se desplomara sobre la totalidad del ámbito terrestre y se pusiera fin al espacio intermedio de la creación. La ubicación de este acto en Heracleópolis Magna encajaría, por otro lado, con el resto de episodios revisados en este apartado acerca de la destrucción de la humanidad en este marco local.

La ampliación semántica que refleja LdSD 17 respecto a CT 335 en el pasaje traducido entronca, además, con el desarrollo de corrientes de especulación teológicas nacionales relativas a la cosmogonía. En este sentido, la egiptóloga suiza S. Bickel ha llamado la atención sobre un cambio operado entre los Reinos Medio y Nuevo en la concepción de la separación del cielo y la tierra. La autora argumenta que esta división cósmica dejó de ser vista como un proceso exclusivamente positivo y empezó a considerarse también como el resultado (negativo) de una disputa orquestada en el seno de la comunidad divina o alentada por los seres humanos⁶⁰. Baste recordar como ejemplo el caso del *Libro de la Vaca Celeste*, en el que Re toma la decisión de retirarse al cielo y de crear este espacio por encima de la tierra después de que los humanos se han alzado en armas contra el gobierno que ejerce.

2. 2. La huella de la masacre en Heracleópolis Magna y su interpretación.

El recuerdo de los sucesos nefastos revisados, que tienen como epicentro o punto de inicio la ciudad de Heracleópolis Magna, puede rastrearse en otras fórmulas funerarias, por un lado, y en un epíteto asignado a Hathor, la pareja del dios carnero local Heryshef, por el otro.

En primer lugar, uno de los capítulos incluido en el repertorio de LdSD para ahuyentar a las fuerzas hostiles que amenazan al finado en el Allende lleva por título: «recitación para alejar la masacre que se consuma en Heracleópolis Magna» (*r n hsf š' t jrrt m Nn-nsw*)⁶¹. De la viñeta que acompaña a esta fórmula se conocen al menos cuatro

59 Ideas planteadas por RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches...*, 206, 187*.

60 BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 197-198.

61 LdSD 42 (ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 48 (sección § P 1). La fórmula está documentada desde el Reino Nuevo hasta el Periodo Grecorromano y a lo largo de su transmisión textual se introdujeron

variantes⁶² y en una de ellas se ha operado un juego gráfico muy elocuente. El propietario del manuscrito aparece representado en esta versión arponeando al signo con el que se escribe la palabra *masacre* (𓆎) y conjurando así esta amenaza (fig. 2). Sin embargo, el aspecto más sorprendente de esta rúbrica radica en que el acontecimiento mítico que subyace a la referencia a la matanza heracleopolitana no vuelve a ser mencionado en el texto. En ningún momento se informa de en qué consiste esta *masacre* o de quiénes fueron los verdugos y quiénes las víctimas. Sin embargo, según se ha visto en el apartado anterior, la idea de que los seres humanos fueron exterminados en Heracleópolis Magna era conocida por otras fuentes contemporáneas. Pensamos que la asociación entre un acontecimiento mítico del pasado y la ciudad fue introducida de forma intencionada por parte de los compositores de fórmulas funerarias y que no habría pasado desapercibida a los receptores cultivados de éstas. La inclusión de LdSD 42 entre el repertorio de textos que el difunto se llevaba al Más Allá habría servido para que éste tomara distancia del resto de los humanos que se habían declarado disconformes contra el poder del dios Sol⁶³. Además, y en paralelo a la idea ya comentada de que a la rebelión contra la autoridad del demiurgo (que es también rey) sucede su fortalecimiento, esta fórmula contiene referencias veladas a la renovación de Re y su triunfo contra los opositores y a la nueva posición que ocupa Horus sobre el trono de su predecesor.

En segundo lugar, otro de los elementos evocadores de lo sucedido en la capital de la provincia XX del Alto Egipto es un epíteto asignado a Hathor. Esta diosa no sólo había tenido una participación activa en la destrucción de la humanidad, como fue señalado en el apartado anterior, sino que también disfrutaba de un elevado prestigio en esta región por su estrecha vinculación con su deidad tutelar, el dios carnero Heryshef, con el que formaba pareja en el panteón local. El epíteto en cuestión se encuentra en una liturgia que se recitaba durante las fiestas en honor a Sokar y que se ha conservado en varios papiros fechados en Épocas Tardía y Grecorromana. Una sección de esta liturgia contenía una enumeración, en forma de letanía o sucesión de epítetos, de los diferentes aspectos apotropaicos que podía adoptar Hathor. Uno de los calificativos la aclamaba en los siguientes términos: «que sea bienvenida para abatir a los enemigos en su nombre de Hathor, Señora de Heracleopolis Magna»⁶⁴. Mediante esta expresión se establecía una relación sutil entre la manifestación local de la diosa y la destrucción de los conspiradores alzados contra el poder del demiurgo en la ciudad heracleopolitana.

algunas variantes en su título, que dieron lugar a las siguientes versiones: «fórmula para evitar la *masacre* que es perpetrada en Heracleópolis Magna, para evitar toda mala desgracia que es hecha contra Osiris NN (=el difunto), justificado de voz»; «fórmula para alejar la *masacre* acaecida en el dominio del dios (=necrópolis)». En el segundo caso, pudo haberse producido una contaminación con los títulos de los capítulos que generalmente se escribían antes y después del 42 y en los cuales predominaban las referencias a la necrópolis.

62 TARASENKO, N. A.: «The BD 42 Vignettes during the New Kingdom and Third Intermediate Period», BACKES, B., MÜLLER-ROTH, M., STÖHR, S. (eds.): *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 2009, 239-265.

63 BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis...», 21-23.

64 Papiro Paris Louvre I, 3079, col. 113, l. 51 y paralelos son citados por GOYON, J. Cl.: «Le cérémonial pour faire sortir Sokaris, Papyrus Louvre I. 3079, col 112-114 [planche 4]», *RdE* 20: 63-96 (68, 78-79). Debe añadirse a la recopilación de este autor el papiro de finales de la dinastía XXX Cairo JE 97249, n° 14, col. x + 2, 16, publicado por BURKARD, G.: *Grabung im Asasif 1963-1970, Band III, Die Papyrusfunde*, Mainz am Rhein, 1986: 61, l. 16.

Analizados los sangrientos altercados sucedidos en Heracleópolis Magna y la huella que éstos dejaron en la memoria cultural y las producciones religiosas egipcias, falta por interpretar su trasfondo y simbología. Algunos autores han establecido un vínculo directo entre los episodios mitológicos de la destrucción de la humanidad y la crisis de la estructura estatal a finales del Reino Antiguo y los acontecimientos históricos del Periodo Heracleopolitano⁶⁵. A menudo, para justificar esta vinculación se trae a colación un enunciado de la *Enseñanza para Merikare*, texto cuya autoría se atribuye a un monarca heracleopolitano, porque contiene una de las más tempranas alusiones al tema de la rebelión de la humanidad⁶⁶. Desde esta óptica, podría pensarse que el alzamiento de una nueva dinastía, de procedencia no-menfita, y el desplazamiento de los centros tradicionales del poder (Heliópolis y Menfis) en favor de Heracleópolis Magna pudo haber sido interpretado como un desafío a la autoridad y orden establecidos, lo que en términos míticos equivaldría a una sublevación contra el poder de Re⁶⁷. Estos autores incluso parecen dar a entender que dado que esta fase estuvo marcada por luchas entre los monarcas heracleopolitanos y tebanos por la reunificación del territorio, pudo haberse propagado desde el núcleo meridional una imagen negativa del rival norteño una vez se produjo el triunfo tebano.

Sin embargo, son muchos los aspectos que pueden matizarse en esta lectura de fuentes religiosas exclusiva o principalmente en clave histórico-política. En primer lugar, parece que los choques bélicos en el Periodo Heracleopolitano no fueron tan frecuentes como las fuentes (y algunas reconstrucciones históricas actuales) quieren dar a entender⁶⁸. En segundo lugar, esta etapa presenta numerosas dificultades a los historiadores en todos los campos –políticos, sociales, económicos, culturales...– por la atomización del poder en numerosos potentados locales y el carácter tendencioso de los textos contemporáneos (que tratan de legitimar a los nuevos patrones desprestigiando a los rivales), por la notoria falta de fuentes escritas y arqueológicas en el ámbito de dominio de la dinastía IX-X y por la particular visión retrospectiva de la documentación del Reino Medio (especialmente del género didáctico y de las lamentaciones), que se ha usado frecuentemente para caracterizar a la fase posterior al Reino Antiguo como una época de caos total, guerra civil y hambrunas continuas⁶⁹. En tercer lugar, los dinastas herac-

65 Opiniones vertidas al hilo del análisis del *Libro de la Vaca Celeste*, HORNUNG, E.: *Der ägyptische Mythos...*, 90-91; GUILHOU, N.: *La vieillesse...*, 138.

66 «Él masacró a sus enemigos, él golpeó a sus hijos porque ellos planearon hacer una rebelión», véase la nota 24 para referencias bibliográficas.

67 BACKES, B.: «Das Massaker von Herakleopolis...», 20. Este autor rechaza que la rebelión de la humanidad sea el reflejo mítico de sucesos históricos del final del Reino Antiguo.

68 Frente a las reconstrucciones históricas en clave político-evenemencial, los estudios más recientes del Primer Periodo Intermedio abordan los principales cambios a nivel socio-económico, cultural y antropológico de esta fase. De especial relevancia son los siguientes trabajos: FRANKE, D.: «First Intermediate Period», REDFORD, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, I, 526-532; SEIDLMAYER, S.: «The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)», SHAW, I. (ed.): *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, 2003², 108-136; MORENO GARCÍA, J. C.: «El Primer Período Intermedio», PARRA, J. M. (coord.): *El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política*, Madrid, 2009, 181-208.

69 Assmann analiza cómo en el Reino Medio las producciones literarias presentan un pasado inmediato (Primer Periodo Intermedio) sumido en el caos para legitimar al nuevo estado unificado en tanto que restaurador del orden: ASSMANN, J.: *Egipto, Historia de un sentido*, Madrid, 2005, 104-107, 133-143 y

leopolitanos trataron de mantener los valores artísticos, religiosos y político-ideológicos menfitas, procurando presentarse en numerosos campos como herederos de la tradición del Reino Antiguo. En cuarto lugar, más allá de algún texto y representación iconográfica excepcional, emanados de los episodios bélicos⁷⁰, no está constatada una persecución intencional de la memoria de la dinastía heracleopolitana por parte de los monarcas tebanos. Todo lo contrario, éstos permitieron que se mantuviera su culto funerario en la necrópolis menfita (donde algunos miembros de la dinastía IX/X fueron enterrados)⁷¹ y contribuyeron a la ampliación y decoración del templo de Heryshef en la capital del nomo XX del Alto Egipto. En quinto lugar, la datación tradicional de la *Enseñanza para Merikare* ha sido puesta en duda y la obra se considera una producción del Reino Medio ambientada en época heracleopolitana⁷². En última instancia, el combate contra las fuerzas del caos, sea cual sea la forma que revistan, así como la preocupación por defender el cosmos ordenado de los embates de éstas es una constante de numerosos textos religiosos egipcios pertenecientes a todas las épocas. Además, como fue señalado al comienzo del segundo apartado, las ciudades de Heliópolis y de Hermópolis Magna también aparecen ligadas a episodios de destrucción de rebeldes y enemigos del dios Sol sin que se haya explicado esta relación exclusivamente en términos del contexto histórico.

Con todo, no rechazamos plenamente la idea de que las circunstancias históricas desempeñaran un cierto (no único) papel en la configuración de imágenes caóticas y de rebelión. Sin embargo, consideramos que una explicación adicional para la ubicación de estos fatídicos acontecimientos en Heracleópolis Magna puede encontrarse en un aspecto ya señalado al hilo del análisis de varios pasajes del *Libro de la Vaca Celeste*, *El Libro de el-Fayum* y LdSD 42: la complementariedad existente entre la noción mítica de la destrucción de la humanidad y el reforzamiento del poder regio del creador. Además, en la introducción al segundo apartado de este trabajo se hizo referencia a dos ciudades, Heliópolis y Hermópolis Magna, que desempeñan una destacada función a nivel mitológico entre todas las urbes egipcias elevadas a la esfera divina. Ambas se conciben como epicentro del proceso de creación primordial y están asociadas a la lucha contra el caos y, como contrapartida, al reforzamiento de la autoridad del demiurgo. De la misma forma, Heracleópolis Magna se configura no sólo como marco geográfico para la destrucción de la humanidad, sino también (y en paralelo) como espacio cosmogónico y de ascensión de la soberanía solar. En el ámbito de la creación, el dios tutelar del nomo,

«Königsdogma und Heilserwartung...». El mensaje moral y político de estas composiciones fue analizado también por LICHTHEIM, M.: «Didactic Literature», LOPRIENO, A. (ed.): *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, New York, 1996, 243-261.

70 Tres ejemplos, emanados del contexto de confrontación bélica por el poder, ilustran el afán tebanos por mostrar a los monarcas heracleopolitanos como exponentes del caos. En la estela Cairo JE 41437 se acusa al rey heracleopolitano Khety de causar nubes de tormenta: DARNELL, J. C.: «The Message of King Wahankh Antef II to Khety, Ruler of Heracleopolis», *ZÄS* 124: 101-108. En dos relieves del reinado de Mentuhotep II en los templos de Dendera y de Guebelein, el reunificador tebanos aparece golpeando con una maza al rival heracleopolitano, representado simbólicamente como la planta heráldica del Bajo Egipto o como un individuo con rasgos egipcios: GESTERMANN, L.: *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen Mittleren Reiches in Ägypten*, Wiesbaden, 1987, 43-45, Abb. 5 y 7.

71 MALEK, J.: «King Merikare and his Pyramid», BERGER EL-NAGGAR, C., CLERC, G., GRIMAL, N. (eds.): *Hommages à Jean Leclant, vol 4 Varia*, Le Caire, IFAO, 203-214.

72 QUACK, J. F.: *Studien zur Lehre...*, 115-136

el carnero Heryshef (cuyo nombre significa “Aquél que está sobre su lago”), es alzado a la categoría de demiurgo. Aparece como el encargado de poner orden en el caos acuático primigenio (Nuu) a partir del estanque que preside su templo, considerado un remedo del propio Nuu. Además, puede ser caracterizado de forma elocuente como: “aquél cuya emanación es la luz, de la nariz del cual sale el viento del norte para hacer vivir toda cosa”⁷³. En el ámbito de la realeza, el último pasaje de la literatura funeraria que aquí revisaremos muestra a Re asumiendo la autoridad monárquica en la ciudad de Heracleópolis Magna. El episodio se integra en una composición que ya hemos comentado en este trabajo, el capítulo LdSD 17, encargado de transmitir la fórmula CT 335 desde el Reino Nuevo en adelante. En el pasaje en cuestión, puede apreciarse cómo se produce la coronación de Re en el entorno heracleopolitano a la par que se sofoca un levantamiento contra su poder en territorio hermopolitano:

«Yo soy Re cuando él aparece al inicio del gobierno de aquello que él había creado.

¿Qué significa éste es Re al inicio del gobierno de aquello que él había creado? Esto es (=significa) que Re comenzó a aparecer como Rey (nsw) de aquello que él había creado en Heracleópolis Magna (Nn-nsw), cuando aún no habían llegado a existir las elevaciones de Shu, él estaba sobre la colina de aquéllos que están en Hermópolis. Entonces, le fueron dados los hijos de la rebelión/impotencia entre los dioses que están en Hermópolis⁷⁴.

Resulta interesante señalar que la misma ampliación de contenidos que se reconoce en la versión de LdSD 17 respecto a la de CT 335 para el caso del aplastamiento de las Dos Tierras en Heracleópolis Magna está presente en esta sección. En la variante más antigua de este pasaje sólo se mencionaba lacónicamente: «yo soy Re en sus primeras apariciones, cuando él se eleva en el horizonte, yo soy el Grande, que ha venido a la existencia por sí mismo»⁷⁵. En su versión más reciente, se añadieron referencias relativas a las circunstancias y al marco espacial en que se produjo la primera aparición de Re. Significativamente, el amanecer fue puesto entonces en relación con el ejercicio de la soberanía y con la ciudad heracleopolitana. Se ha señalado que la adición del topónimo pudo deberse a un juego de palabras entre los términos de rey (nsw) y de Heracleópolis

73 Estela Napoli 1065, ll. 4-5: PERDU, O.: «Le Monument de Samtoutefnakht a Naples», *RdE* 36, 1989, 89-113 (99).

74 LdSD 17, traducción en ALLEN, T. G. H.: *The Book of the Dead...*, 27 (sección a § S 1). A lo largo de su dilatada transmisión textual, están constatadas variantes de este enunciado. La más temprana omite el topónimo, de forma que sólo se menciona la aparición de Re en tanto que rey. En otras versiones se sustituye la ciudad heracleopolitana por Hermópolis o se mencionan conjuntamente ambos centros.

75 CT 186/187 b - 188/189 a [335], versión del ataúd tebano TIC^b, con adición del ejemplar hermopolitano B5C para “cuando él se eleva en el horizonte”. Traducción en CARRIER, Cl.: *Textes des sarcophages...*, 804-805. Una de las versiones más tardías de CT 335 se encuentra en un ataúd de Beni Hasan (BHIBr) y se acerca más a los enunciados de LdSD 17: «Yo soy Re en sus primeras apariciones, esto es cuando él se eleva en el oriente del cielo, dicho de otra forma, esto es cuando Re comienza a aparecer sobre la tierra, yo soy el Grande, que ha venido a la existencia por sí mismo».

Magna (Nn-nsw)⁷⁶. Sin embargo, consideramos que el prestigio que este centro debió de disfrutar desde el Primer Periodo Intermedio/Reino Medio en tanto que espacio de coronación de Osiris y de Heryshef y lugar de residencia de Re⁷⁷ debió de influir también en la inclusión de la referencia geográfica. La capital del nomo XX del Alto Egipto se configuraba así desde el Reino Nuevo en adelante como asiento de la realeza del dios Sol.

Por último, cabe destacar que esta ampliación semántica participa de un contexto teológico más amplio, pues está vinculada con las nuevas corrientes de especulación religiosa relativas a la figura de Re. Desde sus primeras menciones en los Reinos Antiguo y Medio y frente a otras deidades (Horus, Osiris o Gueb), Re fue concebido más como creador que como gobernante propiamente dicho y su poder obedece más al concepto de «realeza latente» (que se rige por los esquemas de la institución monárquica) que al de plena soberanía regia⁷⁸. Su faceta monárquica se manifiesta plenamente en las fuentes desde el Reino Nuevo en adelante (como LdSD 17) en las que se le caracteriza abiertamente como un rey todopoderoso, responsable directo del mantenimiento constante de su obra⁷⁹.

76 RÖSSLER-KÖHLER, U.: *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches...*, 65.

77 Estas cuestiones han sido tratadas en DÍAZ-IGLESIAS LLANOS, L.: «The Role of Osiris in the mythological cycle devised in Heracleopolis Magna and its territory», KOUSOULIS, P., LAZARIDIS, N. (eds.): *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes 22-29 May 2008*, Leuven (en prensa).

78 La peculiar naturaleza “regia” de Re ha sido tratada por: BARTA, W.: *Untersuchungen zum Götterkreis...*, 135-154; ALTENMÜLLER, B.: *Synkretismus...* 110-112, 116; LUFT, U.: *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, Budapest, 1978, 108-131.

79 BICKEL, S.: *La cosmogonie égyptienne...*, 61-62 y «Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdom», EYRE, C. J. (ed.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, Peeters, 165-172.

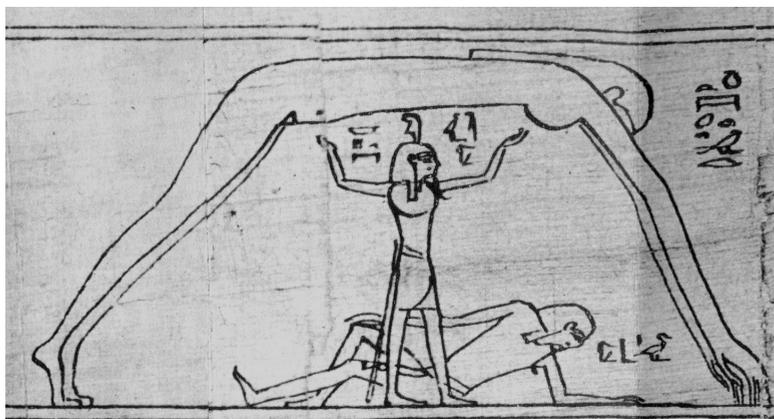


Fig. 1: Representación de Shu entre Gueb y Nut, tomada de PIANKOFF, A., DRIOTON, E.: *Mythological papyri: texts and plates*, New York 1957, lamina 11.



Fig. 2. Viñeta de LdSD 42 en el papiro Paris BN 38-45, tomada de TARASENKO, «The BD 42 Vignettes...», 248, fig. 3.