

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



Bárbara Hofman

Universidad de Buenos Aires, Argentina

*Fecha de recepción: 26 de julio de 2024.
Fecha de aceptación: 12 de agosto de 2024.*

Resumen

En el presente trabajo analizaremos la incorporación del relato mítico del nacimiento y primeros momentos de vida del dios-rey Horus en la literatura funeraria desde el Reino Antiguo al Reino Nuevo. Ponderaremos las formas en las que fue narrado, los grupos sociales que hicieron uso de éste y los rasgos generales de los contextos históricos en los que fue puesto en circulación. El análisis de los procesos de edición, apropiación y adaptación del episodio constituye una vía para la identificación de los cambios en las concepciones simbólicas y las prácticas sociopolíticas que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia. Asimismo, el uso del relato debió constituir un elemento fundamental del discurso legitimador del orden vigente en cada uno de los períodos considerados.

Palabras clave: mito, Horus Niño, literatura funeraria, usos del mito

Horus Child in the Realm of the Dead: A Study of the Myth in Egyptian Funerary Literature from the Old Kingdom to the New Kingdom

Abstract

In this paper, we will analyze the incorporation of the mythical narrative of the birth and early moments of life of the king-god Horus to funerary literature from the Old Kingdom to the New Kingdom. We will consider the ways it was narrated, the social groups that utilized it, and the general characteristics of the historical contexts in which it was reproduced. The analysis of the processes of edition, appropriation, and adaptation of the episode helps identify changes in symbolic conceptions and sociopolitical practices experienced by Egyptian society throughout its history. Furthermore, the use of the narrative must have been a fundamental element of the legitimizing discourse of the prevailing order in each of the periods considered.

Keywords: myth, Horus Child, funerary literature, uses of myth

Introducción

El relato mitológico sobre el nacimiento y los primeros momentos de vida del dios-rey Horus es identificable en diversas fuentes desde el Reino Antiguo hasta mucho tiempo después del fin de la historia de Egipto como Estado independiente. Las interpretaciones sobre la función, el sentido o el origen del mito en general y de este relato en particular han sido muchas y muy variadas (Goebis, 2002; Volokhine, 2018). En el presente trabajo, nos proponemos analizar algunos de los soportes en los que fue inscrito, las formas en las que fue narrado y los grupos sociales que hicieron uso de éste en sucesivos contextos históricos.

El análisis del proceso de edición, apropiación y adaptación del episodio que tiene como protagonista a Horus Niño constituye una vía para la identificación no sólo de los cambios en las concepciones simbólicas que tuvieron lugar a lo largo de los siglos sino también de las profundas transformaciones en las prácticas sociopolíticas que experimentó la sociedad egipcia en el curso de su historia. En este sentido, más que intentar dilucidar un sentido del mito, consideramos que la lectura del mito en contexto permite advertir huellas del orden sociopolítico imperante (Campagno, 2004) y, a la inversa, que el uso del relato debió servir como elemento fundamental del discurso legitimador del orden vigente en cada período.

Horus Niño en los *Textos de las Pirámides*

La construcción, durante el Reino Antiguo, de la primera pirámide escalonada, destinada a albergar el cuerpo del rey Djoser de la Dinastía III (c. 2592-2566 a.C.), inauguró la llamada Edad de las Pirámides (Hart, 1991: cap. 2; Verner, 2001). Ya fuesen escalonadas, romboidales o de caras lisas, las pirámides eran consideradas símbolos de (o dispositivos para) la ascensión del rey difunto hacia su destino solar (Hornung, 1990: 328; Quirke, 2001: 17-18).

Durante la Dinastía V se introdujo un cambio significativo en la decoración de los muros interiores de este tipo de tumbas. En la pirámide de Unis (c. 2321-2306 a.C.) fueron grabados, por primera vez, los llamados *Textos de las Pirámides* (Allen, 2005). Si bien se desconocen las causas que motivaron tal innovación, es dable pensar que debió tratarse de uno de los recursos más importantes en el intento por enfatizar la posición única del rey en el mundo de los vivos y en el Más Allá (Vernus, 2005; Bárta, 2020: 360). La formulación de la figura del monarca como garante del orden sociopolítico y el señalamiento de la distinción ontológica entre éste y sus súbditos se pueden apreciar en los numerosos indicios que exacerban su carácter divino (Baines y Yoffee, 1998: 234-235; Sabbahy, 2020: 1-3), así como en el exclusivo modo en que la realeza era representada, emparentada e identificada con los dioses (Frankfort, 1998 [1948]: 29-30; Bussmann, 2020: 469-472).

Es entre los *Textos de las Pirámides* que podemos identificar las alusiones más tempranas al nacimiento de Horus. Sin embargo, sólo a partir de ciertas referencias es posible conectar aquellas alusiones con el mito que en su forma narrativa conocemos por fuentes datadas de la segunda mitad del primer milenio (Scott, 1951; Brunner-Traut, 2006: 159-161).¹

¹ La versión más completa y mejor conservada de este relato se encuentra en la llamada Estela de Metternich (MMA 50.8), datada del reinado de Nectanebo II (360-343 a.C.).

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

(...) Estos son aquellos a quien Nut dio a luz (...) los que han hecho verdes las coronas Nt de los canales del Campo de las Ofrendas para Isis la Grande, los que anudaron la cinta en Chemmis cuando ella trajo su faldellín y quemó incienso ante su hijo Horus el joven, para que él pudiera cruzar la tierra sobre sus blancas sandalias e ir a ver a su padre Osiris (López y Thode, 2000-2021: 274).

En este pasaje encontramos la mención de Chemmis, el lugar donde Isis dio a luz a Horus y lo ocultó de su hermano, Seth (Rundle-Clark, 1959: 187; Allen, 2005: 425; Hart, 2005: 81).

En las pirámides de Merenra y Pepi II se indica:

Oh, Rey, tu madre Nut te ha dado a luz en el Oeste; baja hacia el Oeste como un poseedor de veneración. Tu madre Isis te ha dado a luz en Chemmis (...) (López y Thode, 2000-2021: 334).

Además de la referencia al alumbramiento de Horus en Chemmis, la recitación, escrita en segunda persona y dirigida al monarca, identifica al difunto con Osiris, por cuanto reza: *tu madre Nut te ha dado a luz en el Oeste*. Como sabemos, Nut es la madre de aquel dios (Pinch, 2004: 173; Hart, 2005: 110), aunque dicha identificación no impide –tal como han señalado Henri Frankfort (1998 [1948]) y Erik Hornung (1999 [1971])– que la misma figura del monarca pueda ser simultáneamente ligada a la figura de otros dioses, en este caso, a Horus. Del fragmento *Tu madre Isis te ha dado a luz en Chemmis* puede deducirse la idea de que el monarca era considerado como la encarnación del dios halcón en la Tierra.

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

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

Aquí es posible identificar un ejemplo de lo que Jan Assmann (1977: 9-11) denominó “constelaciones de dioses”. El concepto remite a las agrupaciones de deidades cuya relación se mantendría estable a lo largo de la historia. La condición de Neftis e Isis como protectoras de Horus (que en el pasaje anterior se funde una vez más con la figura del monarca) permanecería en las representaciones hasta los períodos más tardíos (ver nota 1).

La identificación con los dioses, que entre las recitaciones de los *Textos de las Pirámides* se despliega con tanta insistencia, parece haber constituido un privilegio celosamente reservado al gobernante. Sólo éste era considerado, en vida, una encarnación de Horus y equiparado con Osiris en el reino de los muertos. Su origen y destino se encontraban enlazados a los de los propios dioses, motivo por el cual las tumbas reales no exhibían biografías de sus propietarios, sino únicamente las verdades atemporales que el mito brindaba (Loprieno, 1996: 43-51; Hornung, 1999 [1971]: 151-154; Cervelló Autuori, 2015-2016: 82-87).

En efecto, los enterramientos particulares de este período presentan sustanciales diferencias respecto de sus homólogos reales. En lo que a nuestro estudio respecta, más allá de las características arquitectónicas de unos y otros (mastabas-hipogeos / pirámides), la divergencia más significativa consiste en que los programas iconográfico-textuales que decoraban los entierros particulares durante el Reino Antiguo no incluían referencias mitológicas, ni la identificación del difunto con los dioses (Bussmann, 2020: 491).

Además, y a diferencia de los textos grabados en los muros de las tumbas reales –semejantes de pirámide en pirámide–, no han sido descubiertos dos programas idénticos entre las tumbas privadas. Por el contrario, en estas últimas destaca el “despliegue del yo”, es decir, el detalle de los aspectos autorreferenciales del propietario, subjetivos y personales (Baines, 1999: 23 y ss.; Cervelló Autuori, 2015-2016: 99). Las autobiografías inscritas en los muros de las tumbas, estelas o estatuas, pretendían dejar registro del nombre del difunto y ensalzar las virtudes que le habrían valido las donaciones que hicieran posible la construcción de su sepulcro (Gnirs, 2001; Bassir, 2021).

Precisamente este aspecto constituye una valiosa pista para considerar los cambios de énfasis en las lógicas de articulación social predominantes a lo largo de la historia del Antiguo Egipto. Una lectura comparativa de dos biografías datadas de distintos períodos, como las de Herkhuf (Dinastía VI, c. 2305-2118 a.C.) y Ankhtifi (Dinastía IX, c. 2118-1980 a.C.), permite notar que la exaltación de la dependencia y lealtad que el funcionario le profesara al monarca perdió centralidad conforme el poder central se debilitaba (Campagno, 2018: 187-214).

Frente al progresivo repliegue del poder de la realeza, la creciente autonomía de las élites provinciales parece haber tenido un correlato, en términos de discurso simbólico, en la apropiación de prerrogativas antes reservadas al monarca. Esto se advierte en la incorporación, en los textos funerarios privados, de ciertos conceptos y símbolos que tradicionalmente habían sido exclusivamente asociados con la figura real (Bárta, 2020: 319-320).

De acuerdo con Josep Cervelló Autuori (1996: cap. 4), si durante el Reino Antiguo el destino de ultratumba real había sido presentado como exclusivo y solar mientras que el ritual funerario ctónico ancestral había sido la norma para el resto de la población, desde fines de dicho período, los rituales y textos funerarios de estos dos grupos sociales tendieron a asimilarse: tanto los elementos ctónicos como los solares se hicieron presentes en los enterramientos particulares. Por otro lado, si hasta entonces sólo el monarca difunto era identificado con Osiris, el autor destaca que, en lo sucesivo, todos los muertos, reyes y súbditos, serían identificados con este dios.

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

De las pirámides a los ataúdes

La evidencia documental de los períodos posteriores al Reino Antiguo permite constatar estos cambios en las concepciones religiosas. En los *Textos de los Ataúdes*, el corpus funerario emergente, es posible identificar tales novedades. Se trata de una colección de escritos grabados, como su nombre lo indica, en los laterales de ataúdes elaborados en madera (Schenkel, 1975; Willems, 2014: 225).

Con respecto a los individuos que habrían hecho uso de este corpus, Harco Willems (2014: 189) señaló que, a pesar de que la distribución de ataúdes decorados se presenta más o menos

pareja a lo largo de todo Egipto, los enterramientos con este tipo de textos se encontraron mayormente localizados en los principales círculos provinciales del Egipto Medio (Gracia Zamacona, 2006: 42-43).

Los géneros que conforman este corpus varían entre textos rituales y teológicos, señalizaciones del Más Allá, fórmulas mágicas e himnos. Al igual que los textos funerarios reales del período anterior, éstos debieron haber sido empleados con el propósito de asegurar el bienestar del individuo tras su partida del mundo de los vivos (Gracia Zamacona, 2006: 52-54). Sin embargo, a diferencia de los anteriores, el nuevo material presenta ciertas preocupaciones atribuibles a una nueva audiencia. Indicador de ello son las fórmulas diseñadas para evitarle al difunto la denigrante obligación de realizar trabajos manuales en el destino de ultratumba (Goebis, 2019: 87).

Otro de los elementos que distinguen a los *Textos de los Ataúdes* de sus predecesores *Textos de las Pirámides* consiste en la introducción de la responsabilidad moral que se le adjudica al individuo respecto de su ingreso al reino de los muertos (Gracia Zamacona, 2006: 55-57). A diferencia de los *Textos de las Pirámides*, donde el rey accede a la vida eterna por el solo hecho de ser quien es, en el nuevo corpus, para alcanzar la inmortalidad, el difunto debe dar cuenta de su conocimiento y honor (Coulon, 2004: 134-136).

En cuanto al destino de ultratumba, en contraste con los *Textos de las Pirámides*, concentrados en el destino celestial, los *Textos de los Ataúdes* enfatizan los elementos ctónico-subterráneos del Más Allá. Debido a que este reino subterráneo se consideraba repleto de amenazas, las nuevas fórmulas constituían un elemento fundamental para dotar al difunto de protección contra tales peligros y evitar así una “segunda muerte” (von Lieven, 2019: 106).

Por otro lado, en este corpus destaca la identificación de difuntos no-reales con los dioses (Smith, 2017) y la incorporación de relatos mitológicos en los escritos que engalanan los ataúdes particulares (Cervelló Autuori, 2015-2016). Tomando como ejemplo el episodio que es objeto de nuestra investigación, vemos que el Conjuro 148 relata el nacimiento de Horus y declama su posición entre el grupo de entidades que representan conceptos esenciales para el gobierno faraónico:

Conjuro 148 [Fragmento]

TOMANDO LA FORMA DE UN HALCÓN

“Oh, dioses, soy Isis, la hermana de Osiris (...) Su semilla está en mi vientre, he moldeado la forma del dios dentro del huevo como mi hijo que está a la cabeza de la Enéada. Lo que él gobernará es esta tierra (...) Venid, dioses, protegedlo dentro de mi vientre (...)”

“¡Ved a Horus, dioses! Soy Horus, el Halcón (...) El Contendiente no ha alcanzado mi primer vuelo, mi lugar está lejos de Seth, el enemigo de mi padre Osiris” (Faulkner, 1973: 125-126).

El episodio del nacimiento de Horus presenta aquí notables diferencias respecto del modo en que había sido incluido entre los *Textos de las Pirámides*. En términos formales, es evocado en una extensa narrativa, mucho más explícita que en el anterior. La legibilidad del relato no demanda conocimientos por fuera del escrito, ya que el drama se desarrolla con bastante nivel de detalle, de manera explícita y autocontenida.

El texto puede ser dividido en dos secciones. En la primera parte, Isis embarazada se dirige a los dioses, anunciando su prodigiosa concepción y el próximo nacimiento del heredero legítimo. En la segunda parte, el hablante es el propio Horus, quien se presenta como sucesor y vengador de su padre. En el relato se produce una especie de salto temporal, ya que, una vez nacido, el dios-rey no es representado en su condición infantil.

Asimismo, si bien se menciona un ocultamiento y se hace referencia a un *lugar alejado de Seth*, aquí –a diferencia de sus reiteradas menciones en los *Textos de las Pirámides*– Chemmis, el lugar en el que Isis se recluye y da luz al niño, no es mencionado.

En el transcurso de la Dinastía XII, la incorporación de estos textos en los ataúdes parece haber tendido al abandono. Sin embargo, en los sitios donde las cortes nomarcales continuaron ejerciendo influencia, su uso se mantuvo (Hornung, 1999: 7; Willems, 2014: 177-179, 206). Con la pérdida de poder que dichas cortes experimentaron a finales del Reino Medio, la costumbre de incluir en los enterramientos *Textos de los Ataúdes* se abandonó por completo. Aunque para esta época se registran algunos ataúdes con ciertos textos inscritos, éstos pertenecen a una tradición y a un corpus funerario diferente.

Un nuevo reino

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

La guerra entre hicsos y tebanos culminaría con la victoria de los segundos y con ella se inauguraría una nueva fase de centralización del poder: el Reino Nuevo (c. 1539-1077 a.C.). La Dinastía XVIII trasladaría la capital a Tebas y elevaría a Amón, el dios de esa ciudad, al rango de divinidad suprema. Durante los aproximadamente cinco siglos en que se extendió el Reino Nuevo, Egipto alcanzó niveles de poder y riqueza inéditos (Galán, 2011; Shirley, 2013: 570 y ss.).

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

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

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

El libro de algunos muertos

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

En rigor, la noción de “libro” no se ajusta a los diversos soportes en los que encontramos dichos escritos. Éstos varían, desde sarcófagos, objetos como vasos canopos, sudarios o mortajas hasta su forma más frecuente en rollos de papiro (Taylor, 2010: 55). El término “libro” tampoco describe el contenido textual del corpus, ya que, antes bien, debería asociarse con un caudal dinámico de fórmulas, sin ediciones estáticas. En efecto, entre los muchísimos ejemplares de los *Libros de la Salida al Día* disponibles, no existen dos ejemplares idénticos (Scalf, 2017: 11-12). Cada uno se compone de una combinación particular de la colección de fórmulas que, en 1842, Karl Richard Lepsius compiló, numeró y denominó como “capítulos” y luego Edouard Naville (1886) amplió y codificó (Faulkner, 2008 [1994]: 18).

En cuanto a su alcance social, tanto la presentación en forma de rollos de papiro como cualquiera de los demás soportes debieron haber representado un modo particular de ostentación en el equipamiento funerario, un artículo de lujo que sólo podían permitirse las personas relativamente ricas (Dorman, 2017: 40). En efecto, tomando en consideración los contextos en que dichos objetos fueron encontrados, su uso parece haber estado dirigido a funcionarios, escribas, sacerdotes y miembros de la familia real (Scalf, 2015: 210).

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

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

En el *Libro de la Salida al Día*, la aproximación entre los mundos humano y divino se hace explícita en las numerosas recitaciones que proclaman la identidad de los particulares con las divinidades. Epítetos y poderes divinos se encuentran en más de la mitad de los capítulos. En este sentido, el título del Capítulo 50 parece no dejar lugar a dudas: “hechizo para convertirse en un dios” (Scalf, 2017: 11).

En cuanto al mito que es objeto de nuestra investigación, el Capítulo 157 relata el episodio del nacimiento y ocultamiento de Horus y su declaración como legítimo soberano:

Fórmula para el buitre de oro, colocado en el cuello del bienaventurado
Palabras dichas por el Osiris N.:

Isis ha venido, se ha detenido en la ciudad (y) ha buscado un escondrijo para Horus: cuando él salió de las espesuras de los marjales del delta, su corazón estaba lastimado (...) Su madre, la gran diosa, estableció su protección y acecha a los que hayan de venir contra Horus.

(Rúbrica) Palabras a pronunciar sobre un buitre de oro en el cual estará inscrita esta fórmula (...)
(Blázquez Martínez y Lara Peinado, 1984: 307-308).

Uno de los aspectos que interesa destacar es que, si tomando en consideración el esmero con el que las fuentes del Período Tardío relatan el episodio (Scott, 1951; Klasens, 1952; Brunner-Traut, 2006: notas 15 y 16) se esperaba encontrar una ampliación progresiva, un camino ascendente de menos claro a más literal, y cuyo recorrido parecía cumplirse de las pirámides a los ataúdes, llama la atención que el presente fragmento mítico “retroceda” en cuanto al nivel de detalle, claridad y peso específico que ostenta dentro de la colección de capítulos que conforman el corpus.

En efecto, en el relativamente corto pasaje (respecto de la versión más extensa que encontramos en el Conjuro 148 de los *Textos de los Ataúdes*), el episodio sólo se reconoce por contexto, en tanto que el nombre de la localidad donde la diosa madre encuentra refugio, Chemmis, tampoco se menciona.

Es cierto que Horus no deja de ser presentado como heredero legítimo protegido por Isis, pero el conflicto con su tío Seth apenas se deja entrever. Por otro lado, el antecedente mítico es evocado para el beneficio del difunto no-real identificando su propia figura con la figura de Horus.

El capítulo concluye con una rúbrica en la que se indica el modo en que el pasaje debe ser recitado y las acciones rituales que acompañan la lectura del texto. Respecto de la introducción de dichas rúbricas, incluidas a modo de instrucciones de uso, Laurent Coulon (2004: 138-141) postuló que debieron haber constituido una especie de garantías de efecto, en línea con la idea de “retórica de la eficiencia” presente desde el corpus funerario anterior, los *Textos de los Ataúdes*. Al respecto, David Silverman (1989) indicó que la aparición de estas adiciones correspondería a la adaptación del conjunto de fórmulas funerarias para el uso de un público cada vez más amplio.

En relación con la introducción de fragmentos mitológicos en enterramientos particulares, el último texto que analizaremos se encuentra inscrito en una estela funeraria datada de la Dinastía XVIII dedicada a Amenmose y su esposa, Nefertari. Allí introduce el episodio protagonizado por Isis y el posterior nacimiento del heredero legítimo:

(...) Isis, la benéfica, protectora de su hermano, buscándolo [a Osiris] sin desfallecer, que vagó por esta tierra lamentándose, sin tomar reposo hasta que lo encontró. Hizo sombra con su plumaje, produjo el viento con sus alas y haciendo gestos de júbilo se unió con él. Alejando la languidez de aquél, que tenía el corazón cansado, recibió su semilla y concibió un heredero.

Crio al niño en la soledad, sin que se conociera el lugar en que estaba. Cuando su brazo fue fuerte, lo presentó en la Gran Sala de Geb (...) (Serrano Delgado, 1993: 234).

Tal como podemos apreciar, ninguno de los puntos clave del drama se modifica. Sin embargo, es cierto que la forma en que el contenido se presenta varía de fuente en fuente. En este caso, el ocultamiento del pequeño Horus puede ser reconstruido a partir de determinados elementos. Entre ellos, los pasajes en los que se menciona que Isis mantuvo a resguardo al pequeño en un lugar oculto. Una vez más, se reconoce a Horus como el legítimo heredero y la condena al intento de interrupción del orden dinástico se deduce por contexto.

La alusión al episodio mítico sobre la infancia amenazada de Horus continuó siendo incorporada entre los textos que conformaban el *Libro de la Salida al Día* hasta el Período Ptolemaico. No obstante, cabe destacar que el propio uso de este corpus sufrió algunas alteraciones. Desde el Tercer Período Intermedio, durante un intervalo de casi tres siglos, parece haber sido abandonado, retomándose a partir de la Dinastía XXV y muy especialmente durante la Dinastía XXVI. Con la conquista de Egipto por parte de los persas su uso volvió a interrumpirse. Luego de aproximadamente 160 años, en el curso de la Dinastía XXX, nuevos ejemplares fueron incluidos en los enterramientos y la costumbre continuaría hasta la era de Alejandro y sus sucesores inmediatos (Blázquez Martínez, 1984: 30-31).

Consideraciones finales

Hemos analizado las distintas realizaciones de un fragmento mitológico en el curso de casi trece siglos. Revisamos la incorporación del episodio del nacimiento e infancia de Horus en los textos pertenecientes al ámbito funerario: desde las primeras manifestaciones en los muros de las pirámides/tumbas reales del Reino Antiguo, hasta las recién examinadas, en el *Libro de la Salida al Día* y en la estela de Amenmose.

De las tres pirámides en las que aparecen las primeras menciones al episodio del nacimiento del dios-rey a los más numerosos ataúdes que incluyen en detalle el mismo episodio, y luego a los objetos y papiros elaborados para acompañar el tránsito al Más Allá de hombres y mujeres no pertenecientes al círculo de allegados del monarca hubo mucho más que una ampliación progresiva del uso de este relato. La lectura en contexto y el análisis de sus soportes evidencia que, más que un desarrollo de tipo evolutivo, el mito recorrió un camino específico. O, mejor dicho: distintos sectores sociales hicieron usos particulares, de acuerdo con las creencias y costumbres imperantes en los sucesivos momentos históricos.

Al igual que otras composiciones religiosas egipcias, el episodio mitológico que tiene por protagonista al dios-rey-niño revela procesos de apropiación y adaptación sumamente dinámicos (Hussein, 2013: 274-277; Díaz-Iglesias Llanos, 2017). En cada una de las realizaciones no sólo es posible identificar huellas del contexto sociopolítico y cultural-religioso en el que fue reproducido, sino que, teniendo en cuenta las particularidades de los distintos períodos históricos y los grupos sociales que hicieron uso de éste, cabe considerar que la figura de Horus Niño, amenazado y protegido, constituyó un elemento fundamental para la transformación y legitimación de cada uno de los órdenes en los que fue representado.

Bibliografía

- » Allen, J. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- » Arnold, D. (1997). *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- » Assmann, J. (1977). Die Verborgenheit des Mythos im Ägypten, en: *Göttinger Miszellen* 25: 7-43.
- » Assmann, J. (1995). *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid: Akal.
- » Baines, J. (1999). Forerunners of Narrative Biographies, en: Leahy, A. y Tait, J. (eds.), *Studies on Ancient Egypt in Honor of H. S. Smith*. Londres: Egypt Exploration Society, 23-37.
- » Baines, J. y Yoffee, N. (1998). Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia, en: Feinman, G. y Marcus, J. (eds.), *Archaic States*. Santa Fe: School of American Research Press, 199-260.
- » Bárta, M. (2020). Egypt's Old Kingdom. A View from Within, en: Radner, K., Moeller, N. y Potts, D. (eds.), *The Oxford History of the Ancient Near East, Vol. I, From the Beginnings to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*. Oxford: Oxford University Press, 316-397.
- » Bassir, H. (2021). Non-Royal Self-Presentation, en: Austin, A. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: UCLA. En línea: <https://escholarship.org/uc/item/8x15r667>. [Consultado: 20-2-2024].
- » Blázquez Martínez, J. M. (1984). Introducción, en: Blázquez Martínez, J. M. y Lara Peinado, F., *El Libro de los Muertos*. Madrid: Editora Nacional, 9-67.
- » Blázquez Martínez, J. M. y Lara Peinado, F. (1984). *El Libro de los Muertos*. Madrid: Editora Nacional.
- » Brunner-Traut, E. (2006). *Cuentos del Antiguo Egipto*. Madrid: Edaf.
- » Bussmann, R. (2020). Egypt's Old Kingdom Perspectives on Culture and Society, en: Radner, K., Moeller, N. y Potts, D. (eds.), *The Oxford History of the Ancient Near East, Vol. I, From the Beginnings to Old Kingdom Egypt and the Dynasty of Akkad*. Oxford: Oxford University Press, 460-530.
- » Campagno, M. (2004). *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*. Buenos Aires: Del Signo.
- » Campagno, M. (2018). *Lógicas sociales en el Antiguo Egipto: Diez estudios*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- » Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Barcelona: AUSA.
- » Cervelló Autuori, J. (2015-2016). A vueltas con la teoría de la "democratización" del más allá tras el Reino Antiguo: algunas ideas, en: *Isimu* 18-19: 91-102.
- » Coulon, L. (2004). Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires: les innovations des Textes des Sarcophages, en: Bickel, S. y Mathieu, B. (eds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 119-142.
- » Díaz-Iglesias Llanos, L. (2017). Local Reworkings of Core Mythological Notions. The Case of Herakleopolis Magna, en: Bickel, S. y Díaz-Iglesias Llanos, L. (eds.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*. Lovaina: Peeters, 205-246.
- » Dorman, P. (2017). The Origins and Early Development of the Book of the Dead, en: Scalf, F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 29-40.
- » Faulkner, R. (1973). *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Warminster: Aris & Phillips.
- » Faulkner, R. (2008 [1994]). *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*. San

Francisco: Chronicle Books.

- » Frankfort, H. (1998 [1948]). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- » Galán, J. (2011). El Reino Nuevo I: La construcción del imperio, en: Parra Ortiz, J. (ed.), *El Antiguo Egipto: sociedad, economía, política*. Madrid: Marcial Pons, 301-388.
- » Gnirs, A. (2001). Biographies, en: Redford, D. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. I*. Oxford: Oxford University Press, 184-189.
- » Goebis, K. (2002). A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2 (1): 27-59.
- » Goebis, K. (2019). How "Royal" (and "Mythical") are the Coffin Texts? Reflections on the Definition and Function of Some Etic Concepts in a Middle Kingdom Funerary Text Corpus, en: Nyord, R. (ed.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*. Leiden: Brill, 63-99.
- » Gracia Zamacona, C. (2006). Un corpus funerario egipcio: los Textos de los Sarcófagos, en: *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* 19: 41-59.
- » Hart, G. (1991). *Pharaohs and Pyramids: A Guide through Old Kingdom Egypt*. Londres: Herbert.
- » Hart, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Londres: Routledge.
- » Hornung, E. (1990). El faraón, en: Donadoni, S. (ed.), *El hombre egipcio*. Madrid: Alianza, 310-339.
- » Hornung, E. (1999 [1971]). *El uno y los múltiples. Concepciones de la divinidad en el Egipto antiguo*. Madrid: Trotta.
- » Hornung, E. (1999). *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca: Cornell University Press.
- » Hussein, R. (2013). Recontextualized - The Pyramid Texts 'Serpent Spells' in the Saite Contexts, en: *Études et Travaux* 26: 273-290.
- » Kemp, B. (2012). *How to Read the Egyptian Book of the Dead*. Londres: Granta Books.
- » Klasens, A. (1952). *Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*. Leiden: Brill.
- » Lesko, L. (2001). Book of Going Forth by Day, en: Redford, D. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. I*. Oxford: Oxford University Press, 193-195.
- » López, F. y Thode, R. (2000-2021). Los Textos de las Pirámides. En línea: <https://www.egiptologia.org/pdfs/LosTextosdelasPiramides.pdf>. [Consultado: 20-2-2024].
- » Loprieno, A. (1996). *Egyptian Literature*. Leiden: Brill.
- » Morris, E. (2021). *The Architecture of Imperialism. Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*. Leiden: Brill.
- » Pinch, G. (2004). *Egyptian Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- » Quirke, S. (2001). *The Cult of Ra: Sun Worship in Ancient Egypt*. Nueva York: Thames & Hudson.
- » Rundle-Clark, R. (1959). *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. Londres: Thames & Hudson.
- » Sabbahy, L. (2020). *Kingship, Power, and Legitimacy in Ancient Egypt: From the Old Kingdom to the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Scalf, F. (2015). From the Beginning to the End: How to Generate and Transmit Funerary Texts in Ancient Egypt, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15 (2): 202-223.
- » Scalf, F. (2017). Introduction: Preparing for the Afterlife in Ancient Egypt, en: Scalf, F. (ed.), *Book of The Dead: Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 11-14.

- » Schenkel, W. (1975). Repères chronologiques de l'histoire rédactionnelle des Coffin Texts, en: Posener, G. (ed.), *Actes du XXIXe Congrès des Orientalistes: Égyptologie I-II*. Paris: L'Asiathèque, 98-103.
- » Scott, N. (1951). The Metternich Stela, en: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9 (8): 201-217.
- » Serrano Delgado, J. (1993). *Textos para la Historia Antigua de Egipto*. Madrid: Cátedra.
- » Shirley, J. (2013). Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses, en: Moreno García, J. C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*. Leiden: Brill, 521-606.
- » Silverman, D. (1989). Textual Criticism in the Coffin Texts, en: Simpson, W. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven: Yale Egyptological Seminar, 30-33.
- » Smith, M. (2017). *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford: Oxford University Press.
- » Taylor, J. (2010). *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey through the Afterlife*. Londres: British Museum Press.
- » Verner, M. (2001). *The Pyramids: A Complete Guide*. Nueva York: Grove Press.
- » Vernus, P. (2005). L'écriture du pouvoir dans l'Égypte pharaonique. Du normatif au performatif, en: Bresson, A., Cocula, A. y Pébarthe, C. (eds.), *L'écriture publique du pouvoir*. Burdeos: Ausonius, 123-142.
- » Volokhine, Y. (2018). À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens, en: *Revue de l'histoire des religions* 4: 619-644.
- » von Lieven, A. (2019). How "funerary" are the Coffin Texts?, en: Nyord, R. (ed.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture: Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*. Leiden: Brill, 100-116.
- » Willems, H. (2014). *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*. Leiden: Brill.