

V Congreso Regional de Historia e Historiografía

6- a) Sociedad y cultura en el mundo antiguo

El mito de Horus y Seth como legitimador de la realeza durante la expulsión de los hicsos. Una aproximación a la Memoria Cultural de Jan Assmann.

OLIVA, Ariel Matías

Universidad Nacional de Córdoba-Facultad de Filosofía y Humanidades

ariel_m_o@hotmail.com

Introducción.

Al comienzo de su trabajo, Alicia Daneri Rodrigo cita a Hornung al hablar de cómo el mito egipcio de la creación del universo se basa en una creación regida por el orden (*m3ʿt*), al que entiende como *“la justa medida de las cosas que forman la base del mundo, la justa medida a la que se debiera aspirar, en armonía con las intenciones del dios creador”*¹. El faraón vivía de este *m3ʿt* junto con los dioses, y este faraón en una dualidad humana-divina debía asegurar el mantenimiento del orden en Egipto, un orden que se trastocaba con la muerte del faraón, con el dominio de otros pueblos sobre Egipto, entre otros. El rey debía por lo tanto, mantener el orden de lo creado, asegurar la unidad de las Dos Tierras. En este trabajo nos referiremos en particular a dos reyes de Egipto que se suceden uno a otro durante el paso del Segundo Periodo Intermedio al Imperio Nuevo, estamos hablando de Kamosis y Ahmosis I respectivamente. Ambos serán los encargados de la expulsión de los Hicsos y de restaurar ese orden que se había perdido, recurrirán a la imagen del dios-halcón Horus para legitimarse y traer a la memoria el mito fundante, de la Contienda entre Horus y Seth, para expulsar a los “reyes extranjeros” y lograr un reordenamiento en las Dos Tierras.

Para lograr aproximarnos a la realidad de la época trabajaremos con un repertorio de fuentes que creemos suficiente para poder llegar a una aproximación preliminar en el tema-problema a analizar. Para acceder al mito utilizaremos la Inscripción de Sabacón, donde se registra que dicho faraón ordenó preservar varios documentos

¹ Hornung, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt*. London-Melbourne-Henley: Routledge & Kegan Paul. 1982. Pág. 213

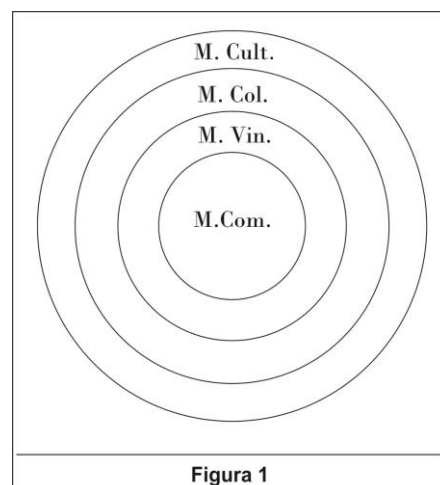
del Imperio Antiguo, es el objeto más conocido de su reinado y en ella se describe la teología menfita. Por otra parte, para comprender y analizar la expulsión de los hicsos contamos con tres fuentes. La Tablilla Carnarvon, copia de la Primer Estela de Kamosis (K1), y la Segunda Estela de Kamosis (K2) narran las primeras campañas llevadas a cabo por el homónimo faraón frente a los hicsos. A la par de estas tenemos La Inscripción de Ahmosis, hijo de Abana, un comandante de tripulación de uno de los barcos reales bajo el reinado del faraón Ahmosis I, es una de las mejores fuentes contemporáneas que relata la batalla sobre Avaris y la reunificación de Egipto. Vale tener presente que todas las fuentes con las que trabajaremos son versiones egipcias de los hechos acontecidos, e incluso algunas, como K1 y K2, son expresión de las prácticas de legitimación de la realeza de Kamosis y Ahmosis I y de deslegitimación de Apofis.

En base al concepto de Memoria Cultural tratado por Assmann, nos gustaría plantear cómo se recurre a un pasado mítico para legitimar un hecho en una espacialidad-temporalidad muy distante de la que le corresponde al mito en sí, y como se re-contextualiza el mismo para adaptarlo a los hechos de esa “actualidad”². En base a esto creemos oportuno plantear los objetivos que guiarán el trabajo y le darán forma. Se tratará de comprender la figura del faraón como encarnación y partícipe del dios Horus, y por lo tanto como legítimo heredero del trono; desde aquí analizar cómo la realeza se legitima, a partir del mito del enfrentamiento entre Horus y Seth, como restaurador del orden a partir de ser una monarquía dual que reconcilia las fuerzas en conflicto; y finalmente comprender la permanencia del mito en la memoria cultural egipcia, en base a los postulados de Jan Assmann, y cómo se resignifica y se actualiza con la expulsión de los hicsos por Kamosis y Ahmosis I.

² Hablamos de “actualidad” (entre comillas), para hacer referencia al tiempo de la expulsión de los hicsos y para diferenciarlo del tiempo primigenio del mito.

Aproximación a la Memoria Cultural de Jan Assmann.

Podemos hablar de que la memoria cultural está constituida por una serie de conceptos que es necesario comprender, y que a nuestro criterio responden a ámbitos cada vez más abarcativos y que se van complementando (Fig. 1). Uno de ellos es el de Memoria Comunicativa, este concepto parte de la idea de Halbwachs de que la memoria es un fenómeno social pero que crece en nuestro interior y desde afuera y que se ve determinada por la sociedad, conformándose como una memoria individual. La memoria comunicativa pertenece al ámbito intermedio que se da entre los individuos y que surge con el contacto con otros seres humanos. En segundo

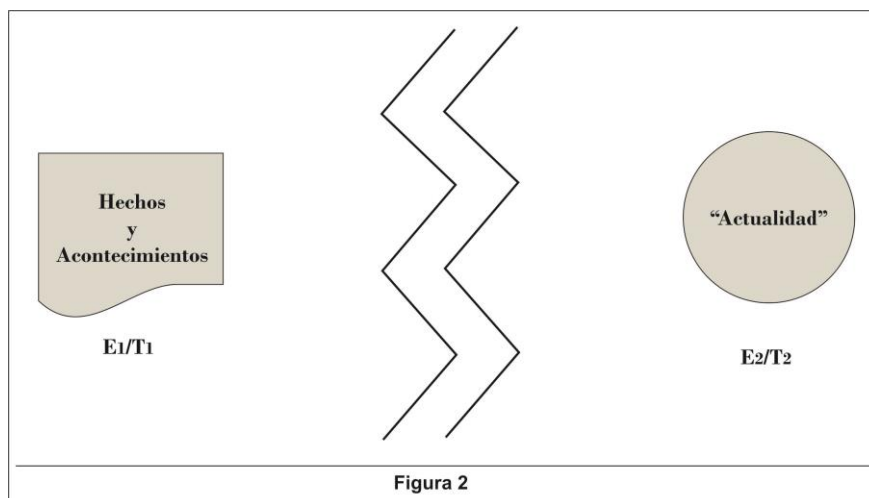


término Assmann plantea la tesis de Nietzsche de que el ser humano necesita de una memoria para poder relacionarse, es así que surge el segundo concepto de Memoria Vinculante, nacida de la aspiración del hombre a pertenecer a un grupo determinado y de sentirse parte del mismo, alude al empeño del hombre en establecer una conexión y consolidar una asociación. Finalmente y junto a la memoria vinculante, existe la Memoria Colectiva que transmite una identidad colectiva donde la sociedad se inscribe a sí misma con determinadas normas y valores. Este tipo de memoria, se expresa materialmente en un sinnúmero de monumentos, fiestas, propagandas, etc. por lo que puede ser de corta duración como lo sea el colectivo social que la haya creado o puede ser muy duradera, generando un recuerdo. *“Cuando los seres humanos han llegado a asociarse, desarrollan una semántica conectiva y, a la vez, producen formas de memoria que han de estabilizar una identidad y una orientación común a lo largo de diversas generaciones”* [Assmann, 2008: 28]. Pero nuestra memoria no solo tiene una base social, sino también una base cultural.

A partir de estos conceptos se estructura la **Memoria Cultural** que supera a la memoria comunicativa, abarca también lo excluido, lo descartado, lo herético, lo

subversivo. *“Es compleja, pluralista y laberíntica; engloba una cantidad de memorias vinculantes e identidades plurales distintas en tiempo y espacio”* [Assmann, 2008: 28]. Está determinada por las formulas y figuras del recuerdo, que generan el sentido de comunidad.

Podemos plantear que entre los hechos pasados, acaecidos en un tiempo y espacio lejanos, y la “actualidad” desde la que se miran esos hechos y acontecimientos ,

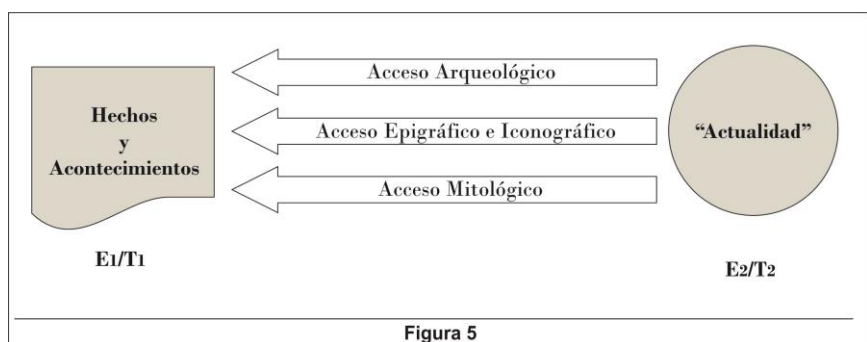
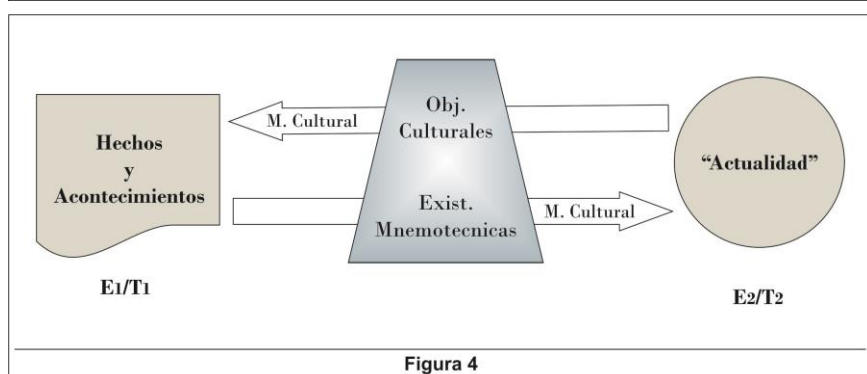
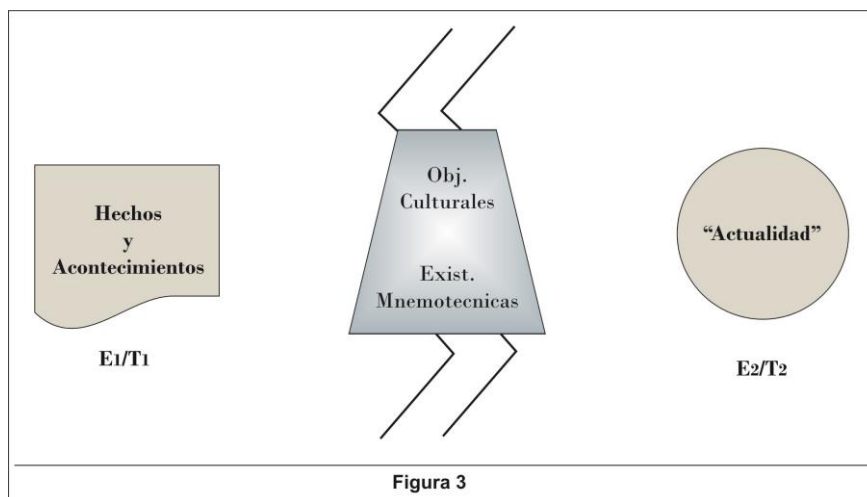


ocurridos en un Espacio-Tiempo distinto, se genera una ruptura que es necesario superar para poder aproximarnos al pasado (Fig. 2). En este punto vale aclarar que cuando nos referimos a “actualidad”, no aludimos al presente de nuestros días, sino a aquel tiempo pasado en el que se centrará nuestro análisis y que para los sujetos de ese momento era una actualidad. Será en este trabajo el tiempo de fines del Segundo Periodo Intermedio e inicios del Imperio Nuevo.

La memoria debe ser configurada simbólicamente para no desaparecer. La memoria, así contenida en objetivaciones culturales, recupera y rememora aquellos acontecimientos que han sido producidos en una espacialidad y temporalidad remotas y que han perdido conexión lógica con la actualidad a la que pretende inscribirse (Fig. 3). Esto permite que el individuo disponga libremente de las existencias mnemotécnicas y las objetivaciones culturales y tenga la oportunidad de orientarse por sí solo en los espacios del recuerdo, por lo que libera de las coerciones de la memoria vinculante. Estas objetivaciones y existencias permiten que el pasado se aproxime a la actualidad y a la vez permiten que los sujetos ubicados en este espacio–tiempo distinto se aproximen a los

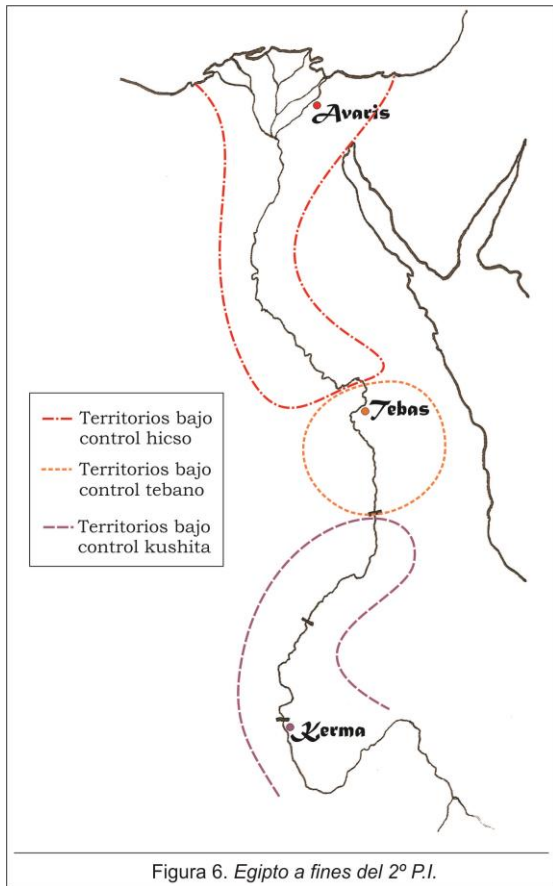
hechos y acontecimientos del pasado. Es así que se genera y se reproduce esta memoria cultural y a través de ella se rompen las barreras y se elimina esa ruptura entre E1/T1 y E2/T2. Esta memoria cultural puede vincular a un grupo humano independientemente de los factores del tiempo y el espacio (Fig. 4).

Para aproximarnos al pasado Assmann plantea



que existen tres tipos de acceso; el arqueológico, el epigráfico e iconográfico, y finalmente el acceso mitológico, este es el que nos interesa abordar ahora (Fig. 5). El autor lo denomina mitológico porque entiende que el dar una cierta forma a los acontecimientos fundadores y transmitir esa forma es una función básica del mito, que no está en oposición a la historia, ya que toda historia que entra como tradición normativa en la memoria social de un grupo se convierte en mito. ¿Y que entendemos por mito? *“Los mitos son figuras del recuerdo, figuras fundadoras en cuya constante repetición y presentación de una sociedad o cultura se asegura su identidad”* [Assmann, 2005:18].

Contexto histórico: delimitación espacio-temporal.



El Segundo Periodo Intermedio (c. 1720 – c. 1550 a.C.) es una de las fases de Egipto en que la autoridad central perdió el control de la casi totalidad del país (Fig. 6) debido a que Egipto se encontró dominado por gobernantes extranjeros que conformaron la dinastía XV, los Hicsos (*ḥqꜣ-hꜣswt*). Los testimonios de enfrentamientos entre egipcios e hicsos solo se limitan hacia el final del periodo, lo que se puede interpretar como una colaboración, y una aceptación en parte, de estos nuevos gobernantes durante los primeros años de su reinado. Los faraones hicsos adoptaron los títulos habituales de los reyes egipcios e incluso contaban con una burocracia egipcia que

ocupaba los altos cargos del Estado.

A su vez por el sur, Nubia se encontraba bajo dominio de Kush, que se había convertido en un reino de fuerza considerable y gran importancia, llegando a ser un reino equivalente al de los hicsos en el norte. [Trigger et al, 1997: 206-221].

La expulsión de los hicsos concluyó de un modo más o menos definitivo hacia 1540, a partir de lo que Kuhrt, utilizando una cifra total aproximada de 108 años para el dominio de Egipto por esta dinastía, realizando un cálculo regresivo, llega a la conclusión de que la dinastía de los hicsos comenzó hacia 1648 [Kuhrt,1996: 201-205]. Los territorios de Avaris, cede del poder de Apofis, rey de los hicsos, son atacados por Kamosis que da inicio a la expulsión de estos grupos extranjeros, pero al morir tempranamente en batalla no concluye su objetivo. La conquista final no se daría hasta el reinado de su hermano Ahmosis I, cuando este consiga atacar

Avaris y luego inicie las campañas hacia el sur sobre los territorios de Kush, con centro en Kerma.

La contienda entre Horus y Seth.

Nos enfoquemos ahora en el mito de la lucha entre Horus y Seth. No existe un relato del nacimiento del Estado en sí, pero el mito de Horus y Seth, alude a una reorganización con un claro significado de fundación de una nueva estructura y por lo tanto presupone la fundación del Estado Egipcio, evoca la génesis de un Estado que surge en oposición y como dominador de las fuerzas del Caos y la fragmentación. El relato de la contienda, no solo es importante por aludir a la fundación del Estado, sino que también porque es un mito de “unificación” en tanto que Horus sale victorioso con la doble corona sobre su cabeza.

El enfrentamiento se inicia luego de que Seth mata a su hermano Osiris y reclama el trono sobre los territorios de Egipto, pero frente a éste se opone Horus, que como hijo primogénito de Osiris demanda el trono para sí. Por lo tanto podemos hablar claramente de que se oponen por un lado la edad y la fuerza de Seth, presentándose como un poderoso rival, y apoyado por Ra; y por otro lado un Horus que defiende su derecho de sucesión patrilínea apoyado por los dioses de la enéada. Finalmente Horus, que ya tiene la corona roja del Bajo Egipto, recibe también la corona blanca del Alto Egipto. Seth es desplazado del poder pero no eliminado y conservaría de ahí en más una posición subordinada al lado de Ra.

El relato comienza aludiendo a una situación de enfrentamiento entre sobrino y tío, en la que Geb manda a llamar a ambos para enfrentar su juicio y dirimir el pleito, en donde ambos son puestos como gobernantes de una porción del territorio de Egipto:

[Ordenó Geb, el príncipe de los dioses], que se le reuniera la enneada y separo a Horus y Seth.

Impidió que siguieran peleando. Puso a Seth como rey del Alto Egipto en el país del Alto Egipto, en el lugar en el que había nacido, en Su. Y

puso Geb a Horus como rey del Bajo Egipto en el país del Bajo Egipto, en el lugar en que su padre se ahogó, en Psšt-t3wy. Y así Horus se puso sobre una parte y Seth se puso sobre la otra. Se conciliaron sobre los Dos Países en `Ayan. Esta era la frontera de los Dos Países.

Pero el problema no acaba ahí. Geb, queda disconforme con su propia decisión y finalmente entrega todo el poder sobre Egipto a Horus, quedando éste como rey del Alto y Bajo Egipto.

Pesaroso estaba Geb de que la parte de Horus fuese igual a la parte de Seth. Por eso Geb dio (toda) su herencia a Horus, esto es, al hijo de su hijo, a su primogénito.

Horus se levantó (como rey) sobre todo el país. Él es el unificador de este país, con su nombre grande de Ta-tenen, que esta al sur de su muro, el Señor de la eternidad. Las dos “grandes magas” crecieron de su cabeza. Él es Horus, el que apareció como rey del Alto Egipto y rey del Bajo Egipto, el que unió a los Dos Países en el nomo del Muro, el lugar en el que los Dos Países se reunieron.

El mito narraría el viraje hacia la unidad política, el Estado ya existiría, lo que se puede interpretar de la referencia que se hace al él como una “herencia”. Pero más allá de esto, esta unidad que se da, podría ser muy bien identificada con un viraje hacia el Estado, como nacimiento del mismo. El mito remarca la unificación y la reconciliación, presenta al Estado como un orden basado en el derecho al que la violencia debe someterse. La violencia por su parte se integra al Estado y se somete a él.

Horus (Hr) y el Faraón.

“Yo soy Horus, nacido de Isis y protegido por ella. Aplastaré bajo mis pies al enemigo de mi padre Osiris. Nadie podrá dañarme con blasfemias o invectivas. Extenderé los dominios de mi trono más que todos los hombres y dioses ya que yo soy Horus, el hijo de Isis” [Beltz, 1996: 115-116]. Es esta la presentación que

Horus hace de sí; son las mismas características a las que aludirán los faraones para legitimar su poder, aquellas que lo harán presentarse como el equivalente a Horus, el verdadero heredero del trono del Egipto unificado. La titulación real se componía de cinco nombres protocolares fijos que manifiestan dos formas de presentación de la realeza. Los tres primeros nombres serán los de “Horus”, “Dos Señoras” y “Horus de Oro”, en ellos se plantea la condición divina del faraón en su condición de encarnación de Horus y de las dos diosas, buitres y cobra, protectoras del nombre real. Los dos nombres que siguen, “Rey del Alto y Bajo Egipto” e “Hijo de Ra”, van a representar la dualidad del Estado egipcio bajo el gobierno de un único gobernante legítimo. Esto se puede apreciar en la titulación real de Kamosis contenida en la Tablilla Carnarvon:

Año tercero del Horus “El-Que-Aparece-En-Gloria-Sobre-Su-Trono”, las Dos Señoras “El-Que-Multiplica-Los-Monumentos”, el Horus de Oro “El-Que-Alegra-Las-Dos-Tierras”, el Rey del Alto y Bajo Egipto [Uadj]kheperre, el Hijo de Re Kamosis, dotado de vida, amado de Amón-Re, Señor de Los Tronos de las Dos Tierras (=Karnak), como Re, eternamente.

En esta presentación protocolar del faraón, los signos que exteriorizan el poder de la monarquía egipcia estaban destinados a reforzar la legitimidad del gobernante y remarcar la naturaleza de su poder, donde la realeza se concibe como la realización de un plan divino. Podemos ver que ya desde la titulación Kamosis se presenta como Horus, el dios halcón que vence a sus enemigos y trae el bienestar sobre el Alto y Bajo Egipto.

¿Cómo es la relación entre Horus y el faraón? Podemos establecer una aproximación a través de las diversas hipótesis que circulan en el ámbito académico: Frankfort presenta al faraón como un dios encarnado, un ser con la esencia divina de Horus, por lo que entiende que el faraón es Horus; para otros como G. Posener, la condición divina del monarca venía dada por el cargo que detentaba y no por su propia persona; con una tesis parecida a esta última, Martín-Albo plantea que el faraón, con una sangre de condición divina, accedía al

trono como descendiente del dios asimilándose a él; por otro lado Pereyra de Fianza alude al rey-Horus en su calidad de ser sobrenatural, dotado con fuerzas sobrehumanas por su naturaleza porque participa de la esencia todopoderosa del dios creador, el rey tenía forma humana como rey, pero no era humano. Nos centraremos en la imagen que del faraón tiene Frankfort, asociada con la idea de Pereyra de Fianza, y lo abordaremos como un rey-Horus, con una esencia divina que lo lleva a establecer una correspondencia con la divinidad. Si volvemos sobre la Tablilla Carnarvon podemos ver cómo el mismo faraón Kamosis se identifica con el dios Horus dentro del mismo relato, cuando refiere su enfrentamiento con los hicsos:

Pasé la noche en mi barco, estando mi corazón contento. (Cuando) amaneció, yo (ya) estaba sobre él, como está el halcón.

De igual modo en la Segunda Estela de Kamosis:

(...) me lanzaba sobre el río como un halcón, con mi barco de oro al frente de ellos. Yo era el halcón divino a la cabeza de ellos.

Claro está que el mismo faraón se siente identificado con el dios Horus, al cual trata de imitar y emular, ya que la sola alusión al nombre de la divinidad como nombre propio no alcanzaba. Era necesario que el mismo monarca se sintiera parte de la acción creadora de los dioses y, por la esencia divina que compartía con ellos, luchara contra el Caos para mantener el Cosmos en el orden prefijado al momento de la creación. Este orden era ma'at (*m³t*), la “justa medida” que se debía procurar. Será ese “justo orden” que el faraón se verá obligado a mantener ya que él vive por y para *m³t*. Como plantea Hornung “es el orden y la justa medida, que está en la base del mundo, el estado de cosas deseable y perfecto, así como responde a las intenciones del dios creador” [Hornung, 1999: 197]. El mismo Kamosis cuando se dirige al consejo de notables, les hace el siguiente planteo:

Yo no los voy a tolerar, tan lejos como Menfis, el agua de Egipto. El controla Khmun, y ningún hombre tiene reposo, agotado como esta por

las corveas de los asiáticos. Voy a enfrentarme con él (para) rajar su cuerpo. Mi deseo es rescatar a Egipto y Expulsar a los asiáticos.

Podemos observar cómo el faraón está intranquilo y disconforme con la situación imperante en las tierras del Nilo, con su condición divina y como defensor de *mꜣt* no puede permitirse seguir tolerando esto. Este enemigo que representaba el Caos debía ser subyugado, ya que si no la paradoja del faraón como dios encarnado pasaba a ser insostenible, pues se extremaban las tensiones entre la realidad de las condiciones humanas y el ideal del orden divino.

Hemos visto que la realeza egipcia se jactaba de ser legítima heredera del trono, considerándose como una “realeza horiana” que enfrenta al Caos para establecer y mantener el orden en su “justa medida”. Pero avancemos un poco más y nos refiramos ahora al Caos, a aquel enemigo eterno de la realeza, y a través de qué figuras se representaba y manifestaba como fuerza opuesta.

Seth (Swtḥ) y los Hicsos.

Para aproximarnos a esta interrelación entre Seth y los hicsos, es necesario que hablemos primero de quién era en realidad este dios. De acuerdo con la tradición mítica egipcia, Seth es puesto desde un comienzo en yuxtaposición a Horus, siguiendo la visión dualista del Cosmos egipcio. Seth aparece como el asesino de Osiris y el oponente de Horus, sin embargo su imagen no fue supuesta hostil durante todos los periodos de la historia del Nilo, ya que también era considerado una divinidad astuta y de gran fuerza. Esto lo llevó a aparecer en los *serej* de Peribsen y Jasejemuy durante la segunda dinastía como objeto de veneración oficial, siendo un dios del mismo rango que Horus. Ya en el Segundo Periodo Intermedio esta figura divina adquiere una gran popularidad durante la fase de dominación hicsa, momento en el que se convierte en dios nacional y llega a ser identificado con el dios asirio Baal. Cuando los hicsos ingresan al delta del Nilo, llevaban consigo sus tradiciones y claro está su religión. Es así que ingresa a Egipto el culto a Baal, señor del cielo, de la fecundidad y de las tempestades, el que inmediatamente comenzó a ser asociado con el Seth de los egipcios. Debido

a esto es que, con el correr del tiempo, el último faraón de la dinastía XVII y el primero de la dinastía XVIII identificaran a los “reyes extranjeros” con la figura divina de Seth y con todas las connotaciones negativas de su imagen al ser dios de gobernantes ilegítimos e invasores, enemigos de la legítima corona egipcia. La reacción subsecuente, otorgó al dios la imagen abominable que se deriva de ser la deidad nacional de la ciudad de Avaris. Mas no debemos considerar la imagen y naturaleza de Seth como totalmente negativa y necesaria de ser eliminada. Siguiendo la línea de Elisa Castel hay que tener presente que:

“Pese a que en la personalidad de Seth existen aspectos negativos, hemos de recordar que esta apariencia era absolutamente necesaria y vital en el pensamiento egipcio. (...) sin la presencia del mal, el concepto del bien no puede existir y los aspectos beneficiosos carecerían de sentido. Es más, sin la presencia de ambos, el orden, es decir la maat, sería inexistente o, al menos, no sería estable. Era necesaria la existencia de elementos positivos y negativos que cohabitaran simultáneamente.” [Castel, 2001: 204]

Podemos observar entonces que a pesar de que la imagen de Seth es mayormente catalogada como negativa, esta no deja de ser un aspecto necesario para el mantenimiento del “justo orden” en equilibrio, por lo que no puede ser eliminada ya que si no carecería de sentido la idea del bien, del orden y la *m3ʿt*. En la misma Tablilla Carnarvon, cuando Kamosis se dirige a sus consejeros les plantea:

“Quisiera saber para qué sirve mi fuerza, (cuando) hay un príncipe en Avaris y otro en Kush, y yo estoy (aquí) sentado unido a un asiático y a un nubio, cada persona controlando su porción de Egipto, dividiendo la tierra conmigo.”

Se aprecia que hasta el propio Kamosis ve desacreditada su autoridad con el Caos reinante en las tierras del Nilo. Su poder se encuentra dividido, su autoridad

ofendida. Es Horus que ha perdido el control sobre sus tierras y se encuentra disgustado al tener que compartir el gobierno con Seth.

La presencia de extranjeros en Egipto fue constante sea cual fuera la circunstancia. El Estado Egipcio no era reacio a la incorporación de extranjeros en sus tierras, hecho que se atestigua en múltiples ocasiones en las cuales se los insertaba en las estructuras institucionales, ya que las fronteras étnicas fueron permeables [Rodríguez González, 2006]. Esto fue lo que aconteció en el caso de los hicsos, que contaron con el apoyo y beneplácito de los habitantes de Egipto por mucho tiempo. Pero cuando representaron una amenaza para la legitimidad de una dinastía, y para la unificación de las tierras, cambio la concepción que se tenía de ellos.

La Contienda y la Expulsión.

“Era la legitimidad, una necesidad para el desarrollo y el funcionamiento del poder público sin necesidad de tener que esforzarse en el aparato de coerción y coacción” [Pereyra de Fianza, 1991: 10], por lo que llega a ser un elemento de suma importancia para la realeza egipcia. Para reforzar la idea del rey-Horus como garante del orden y reivindicar el territorio bajo el Estado, se elaboraron y reutilizaron rituales como “La caza del hipopótamo”, “Aparición del rey”, y recursos iconográficos como la “Muerte ritual del enemigo por el faraón” como una construcción discursiva que es socialmente aceptada [Rodríguez Gonzalez, 2006: 40]. La muerte ritual del enemigo se presento como un tema iconográfico que perduro a lo largo de toda la historia del Antiguo Egipto, se lo puede apreciar desde los inicios del Estado egipcio unificado, como por ejemplo en la por demás conocida Paleta de Narmer, hasta los mismos fines de la historia faraónica. Siendo considerado una práctica que llevaba a cabo el faraón que encarnaba a la nación frente al extranjero hostil, presentándose como un rey victorioso frente al enemigo. El rey-Horus siempre triunfa sobre las fuerzas que se le oponen, vence al enemigo y anula toda tendencia contraria al orden, lo que se aprecia cuando se remarca el poder del faraón a través de una imagen mayor en tamaño con

respecto a las otras que componen el registro [Pereyra de Fianza, 1991; Rodriguez Gonzalez, 2006: 41].

Una escena de la muerte ritual del enemigo se aprecia en el hacha ceremonial de Ahmosis I (Fig. 7). La pieza está dividida en los característicos tres registros, que en conjunto conmemoran la expulsión de los hicsos por el faraón Ahmosis I. En el **primer registro** se ubican dos de los nombres del faraón, tenemos por un lado el de “Rey del Alto y Bajo Egipto”, que en este caso esta precedido por el título de “Buen dios” [Kemp, 2006: 69] conformando el primer nombre con el que aparece en esta



Figura 7

inscripción; “Buen dios Nebpehtyra”. El segundo nombre con el que aparece es el de “Hijo de Ra”, nombre con el que hasta ahora lo hemos estado llamando; “Hijo de Ra lahmesu (Ahmosis)”. El **segundo registro** presenta la típica imagen de “La muerte ritual del enemigo por el faraón”, en ella aparece el rey Ahmosis I golpeando con un hacha o maza a un cautivo al que sujeta por la cabellera. Se aprecia también el hecho de que el rey porte el casco de guerra, por lo que más claro deja la situación descrita. Finalmente el **tercer registro** cuenta con una inscripción jeroglífica que transliterada se lee *mry mnt*, que en castellano significa *Amado por Montu*. Siendo reverenciado como dios de la guerra y las batallas a Montu se lo asociaba con la vitalidad conquistadora del rey, incluso se lo relacionaba e identificaba como el “Horus del Brazo Fuerte”. Este dios era considerado patrono de Tebas hasta el Reino Nuevo cuando es suplantado por Amón, quedando así relegado a un segundo plano [Castel, 2001: 142]. La composición de este tercer registro se completa con la imagen del avefría (*Vanellus vanellus*). Desde los primeros tiempos esta imagen había tenido connotaciones más bien negativas, en tanto representaba a los pueblos cautivos de Egipto, pero ya en el Reino Nuevo adquiere un modo de expresión más positivo. A partir de la dinastía XVIII el avefría aparece con frecuencia en la posición de su signo jeroglífico, pero. Dicho pájaro aparece representado en el

hacha con brazos humanos, en acto de alabanza [Wilkinson, 2011: 99] al epíteto del faraón como “Amado por Montu”. En síntesis el hacha ceremonial de Ahmosis I celebra, valga la redundancia, la victoria de dicho faraón sobre los reyes extranjeros hicsos, por lo que recibe las alabanzas a su condición de rey-Horus, un Horus de brazo fuerte que vence a sus enemigos y restaura la unidad y el justo orden. Por lo tanto el hacha se convierte en un claro signo de legitimidad del poder faraónico de Ahmosis I, cristalizando en ella una existencia mnemotécnica, al decir de Assmann, que rememora y reactualiza el hecho y lo mantiene vivo en la Memoria Colectiva.

La tumba de Ahmosis hijo de Abana³ es un texto muy importante para el conocimiento de la historia del Egipto de mediados del siglo XVI a.C. porque constituye la única fuente conocida en la actualidad sobre la expulsión de los hicsos del valle del Nilo. En ella Ahmosis, capitán de una de las embarcaciones del faraón, relata su participación en las campañas de expulsión de Ahmosis I, contando los sucesivos ataques contra los hicsos y su persecución a Asia.

“Cuando la ciudad de Avaris fue asediada, mostré valor, como infante, en la presencia de Su Majestad. Por consiguiente fui destinado a la barca “Aparecer en Menfis”. Después se luchó en el agua del canal Pa-Djedku de Avaris. Entonces hice una presa y me llevé la mano. (...)

Enseguida se volvió a pelear en este lugar. Tomé un prisionero de allí y me lleve la mano. (...)

Después se peleó en Egipto, al sur de esta ciudad. A esto me llevé un hombre como prisionero. (...)

Luego Avaris fue saqueada. De allí llevé como botín: un hombre, tres mujeres, en total cuatro personas, que su majestad me los dio como esclavos.

³ Comandante de la tripulación (literalmente, "jefe de los remeros"), tal vez clasificado como "almirante", del rey bajo tres reyes sucesivos desde el comienzo de la Dinastía XVIII: Ahmosis I, Amenhotep I y Tutmosis I. Su tumba se ubica en el actual El-Kab que se corresponde con la antigua ciudad de Nejen.

Más tarde Sharuhen fue sitiado durante tres años y su majestad la saqueó. (...)

Y después que su majestad mató a los Asiáticos, navegó hacia el sur, a Khenti-hen-nefer, para destruir a los nómades nubios. (...)”

Un punto que vale la pena tener en cuenta es que en este relato no se presenta al faraón como Horus. Esto se puede explicar en la medida en que tengamos presente que no es un texto de legitimación de la monarquía, ni es siquiera producto o elaboración de ella; solo es una autobiografía de un comandante, por lo que para él, y para sus pares que llegaran a visitar su tumba, con solo mencionar el valor y la eficacia del rey es suficiente.

Las luchas acaecidas entre Horus y Seth se desencadenan para vengar un asesinato. Seth ha matado a Osiris y su hijo Horus debe hacer pagar la ofensa y recuperar el reino de Egipto. Por su parte la batalla entre el faraón tebano⁴ (sea en su momento Kamosis y luego Ahmosis I) y los hicsos, se lleva adelante para extirpar a Egipto de los gobernantes extranjeros y recuperar el reino de Las Dos Tierras. Por lo tanto, consideramos oportuno plantear que en ambos casos tenemos tres ejes en común. Primero que nada, **los opuestos**; en el mito están representados por Horus y Seth, y en el hecho tratado se manifiestan en el faraón-Horus y los hicsos. En un segundo plano tenemos **la causa**; que está dada por un asesinato y por una dominación extranjera, en el mito y en el acontecimiento histórico respectivamente. Y finalmente, un tercer eje que está dado por **el objetivo**; punto que comparten en su totalidad ya que corresponde a las tierras del Alto y el Bajo Egipto unificadas bajo un sola corona. Más específicamente bajo la corona dual *Sejemty*.

Sobre el primer eje ya se trabajó en apartados anteriores. Profundicemos en este punto lo que respecta al segundo de los ejes, el eje de *la causa*. Eliade en su trabajo *Lo sagrado y lo profano* plantea que tanto lo sagrado como lo profano constituyen dos formas de estar en el mundo, dos espacios distintos que

⁴ Teniendo presente la salvedad de que representa a todo Egipto y que no significa necesariamente que haya tomado parte en la batalla.





mantienen unas características propias que les son innatas. Lo sagrado se manifiesta en el Mundo, aquel territorio habitado que en la concepción egipcia constituye el *Cosmos*. Por su parte lo profano se hace visible en el Otro Mundo, ese espacio extraño, caótico, poblado de extranjeros que configura el Caos [Eliade, 1992]. Ante esta realidad, el hombre se esfuerza por mantenerse el mayor tiempo posible en un universo sagrado, un ámbito “cosmizado”, ya que posee, al decir de Eliade, una “nostalgia religiosa” por habitar un mundo próximo a las divinidades. Este escenario se da a fines del Segundo periodo Intermedio, el territorio egipcio, el espacio sagrado que conforma el valle y el delta del Nilo, se encuentra desestructurado y en gran parte ha vuelto a la condición del Caos primigenio. El espacio tebano, representado en la figura del faraón, tiene una urgente necesidad de retornar a un espacio total de sacralidad, por lo que emprendiendo la batalla contra los hicsos tiende a recuperar y restablecer el *Cosmos*. Con este hecho se repite la cosmogonía y más precisamente en nuestro caso se reactualiza el mito de Horus y Seth, por el que, en su momento, Horus restableció el *Cosmos* in illo tempore.












Conclusiones.

Podemos plantear que este mito de la Contienda entre Horus y Seth, que se vuelve memoria, permite a los egipcios de mediados del siglo XVI a.C. la posibilidad de vincularse con el pasado. Es lo que se entiende como ese acceso mitológico, en el que se rompen las barreras espaciales-temporales y los egipcios de aquella “actualidad” a la que nos referimos pueden acercarse a su propio pasado. De este modo el mito se vuelve la forma en la que una determinada época es recordada, se vuelve un puente entre dos espacio-tiempo distintos, y se vuelve a su vez un fundamento de la identidad de esa sociedad. Así, este relato se inserta en la Memoria Cultural egipcia, la que permitirá a través de este acceso mitológico, que el individuo disponga libremente de aquellas objetivaciones culturales que le posibilitaran orientarse por si solo en aquellos espacios del recuerdo. El egipcio se libera así de las coerciones y limitaciones espaciales de la Memoria Vinculante; es decir, aquellas que solo corresponden a identificarse y

pertenecer a un grupo determinado y de sentirse parte del mismo. Y por otra parte lo libera de las coerciones temporales de la Memoria Colectiva, en tanto que esta solo le permite transmitir una identidad colectiva más allá de su tiempo, que tendrá una duración tal como la duración del colectivo social que la haya creado. De este modo, la memoria trae a la “actualidad” algo ajeno y lejano que no tiene lugar en la vida diaria y debe ser evocado con el fin de preservar y asegurar una identidad [Assmann, 2008]. De este modo consideramos de gran valor el aporte de Rodríguez Gonzales cuando en su artículo plantea que *“La religión constituyó el tejido conectivo de las representaciones mentales compartidas por la sociedad egipcia, y formó parte de su identidad étnica englobante. El poder político, por medio de la concepción ideológica de la divinidad regia, reforzó los elementos culturales de la comunidad”* [Rodríguez González, 2006: 40]. Es decir, la realeza egipcia utilizó el mito de la contienda como un elemento legitimador de la divinidad regia del rey-Horus, y en el contexto particular de la expulsión de los hicsos realizó una asociación directa de los asiáticos con el dios Seth, al que dieron la categoría de dios de los extranjeros. Así, la religión, por medio del mito, se vuelve un punto de conexión entre dos realidades espacio-temporales distintas para construir una identidad cultural en el colectivo social egipcio.

Bibliografía.

-  ASSMANN, Jan: *Egipto. Historia de un sentido*, Abada Editores, Madrid, 2005.
-  ASSMANN, Jan: *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, Colección Estudios y Reflexiones, Lilmod, Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2008.
-  BELTZ, Walter: *Los mitos egipcios*, Losada, Buenos Aires, 1982.
-  CAMPAGNO, Marcelo: “Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto”. en CAMPAGNO M. y otros, *Política y religión en el mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Estudios del

- Mediterráneo Antiguo, PEFSCEA N° 6, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2009.
-  CASTEL, Elisa: *Gran diccionario de mitología egipcia*. Versión digital de www.egiptologia.com. 2001.
-  DANERI RODRIGO, Alicia: "Realeza, rito y tradición en el Antiguo Egipto". en CAMPAGNO M. y otros, *Política y religión en el mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Estudios del Mediterráneo Antiguo, PEFSCEA N° 6, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2009.
-  ELIADE, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1992 [1957].
-  FRANKFORT, Henri: *La religión del Antiguo Egipto. Una interpretación*, Laertes, Barcelona, 1998
-  FRANKFORT, Henri: *Reyes y Dioses. Estudios de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.
-  HORNUNG, Erik: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, Trotta, Valladolid, 1999.
-  KEMP, Barry J.: *100 jeroglíficos. Introducción al mundo del Antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 2006.
-  KEMP, Barry J.: *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona, 1996.
-  KUHRT, Amélie: *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000 – 330 a.C.)*, Volumen 1, Crítica, Barcelona, 2000.
-  MARTÍN-ALBO, Miguel: *Historia de Egipto. Día a día en el Antiguo Egipto*, Libsa, Madrid, 2008.
-  PEREYRA, M. Violeta: *La realeza egipcia: los fundamentos del poder en el Periodo Arcaico*, Programa de Estudios de Egiptología, Agencia Periodística CID, Buenos Aires, 1991.

- ✍ RODRIGUEZ GONZALEZ, Roberto R.: “Acerca de la construcción del “Otro” en el Antiguo Egipto: Consideraciones.”, en *Pharos*, año/vol. 13, Nº 002, Universidad de las Américas, Santiago de Chile, 2006, pp. 31-58.
- ✍ ROSEVASSER A.: “Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias”, en *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, Nº 3, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976.
- ✍ SERRANO DELGADO, José M.: *Textos para la historia antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid, 1993.
- ✍ TRIGGER et al: *Historia del Egipto Antiguo*, Crítica, Barcelona, 1997.
- ✍ TYLDESLEY, Joyce: *Mitos y leyendas del antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 2011.
- ✍ WILKINSON, Richard H.: *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, 2011.

Fuentes utilizadas.

- ✍ *INSCRIPCIÓN DE SABACÓN*: en ROSEVASSER A., “Introducción a la literatura egipcia. Las formas literarias”, en *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, Nº 3, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976.
- ✍ *Inscripción de la TABLILLA CARNARVON*: en SERRANO DELGADO, José M., *Textos para la historia antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid, 1993.
- ✍ *Inscripción de la SEGUNDA ESTELA DE KAMOSIS*: en SERRANO DELGADO, José M., *Textos para la historia antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid, 1993.
- ✍ *Inscripción de la AUTOBIOGRAFIA DE AHMOSIS, HIJO DE ABANA*: en *Fuentes egipcias*, Nº 1, 8,10-11,13-14,17-22, Instituto de Historia Antigua Oriental, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. 1973.