

¿“Coup de grâce” a la teoría del nacimiento tardío del mito en Egipto?

Mariano Bonanno

Introducción

En un reciente trabajo dedicado a John Baines, Katja Goebis reedita en sus conclusiones la discusión compleja y de larga data acerca del nacimiento tardío de las narrativas míticas en Egipto aunque sólo a los efectos de darla por concluida, marcando, entre otras cosas, la *atemporalidad* del mismo. En efecto, redefiniendo del pensamiento mítico y del abordaje del mito como logos, y de allí las “correlaciones con ciertas características esenciales de imágenes y lenguajes míticos (*íconos*, metáforas, estructura narrativa) y sus usos”¹ a partir de diferentes estudios en neuropsicología y/o mapeos cerebrales, es que concluye que el pensamiento mítico egipcio deviene “como una de las muchas formas locales en todo el mundo”².

La autora apela a lo que la investigación semiótica denomina *esquema de la imagen*, “que está basada en una experiencia física o sensorial del mundo”, desarrollado “para que ciertas expresiones literales (usualmente relacionadas) puedan ser agrupadas”. En este sentido, y dado que en este apartado pretendemos concederle a la *idea* -y su realización como realidad efectiva e imagen subyacente- del sumergirse del sol en la inseguridad de la noche, el rango de antecedente o “prehistoria” del mito instituido, debemos detenernos a continuación, a propósito de algunas consideraciones respecto a esta fascinante problemática y los puntos de contacto con algunas de las apreciaciones de Goebis.

Por ello es que la primera impresión que surge de la lectura del artículo es la de una *coincidencia* instrumental, en el sentido de hacer retrotraer la presencia mítica más allá de su soporte, y en un tiempo anterior al Imperio Nuevo, cronología propuesta por Assmann y Zeidler. Y es a partir de esta *coincidencia* que aquí se propone desde otro lado y con otros argumentos, un análisis que indague en las distintas posibilidades de configurar una base *prehistórica* inter-soporte la cual, partiendo de una idea y/o representación mental, recorre desde la oralidad hasta su plasmación escrita e icónica.

La confirmación de que el mito no está en oposición al *logos*, a lo que agregamos que lejos de excluirse pueden complementarse, nos permite la posibilidad de retrotraernos a la representación mental previa a su plasmación en *logos*, postulando así a la *eidós*, en

¹ Goebis (2013:132).

² Goebis (2013:133).

su acepción más elemental de imagen que existe la mente, como punto de partida para explicar la etiología del pensamiento mítico y desde aquí su vinculación con la *oralidad* en tanto plasmación primaria no-sistematizada.

Como complemento heurístico, un acercamiento al concepto de *iconicidad*³ -en realidad, antecedente pre-icónico en nuestro contexto- deviene esencial dadas las características del tipo de fuentes con las que aquí trabajamos.

Han sido los egiptólogos alemanes quienes más han enfatizado y abordado la azarosa cuestión de la definición, el alcance, los límites, las variantes y los mecanismos de interconexión con otras categorías de análisis (p.e. el rito)⁴, del mito. En este sentido, tenemos acercamientos a su problemática tan disímiles hasta prácticamente las antípodas, como por ejemplo aquellos sostenidos por Sethe⁵, Kees⁶, Schott⁷ o Morenz⁸ de un lado, y los de Assmann⁹, o Zeidler¹⁰ por el otro¹¹.

Lejos de procurar una sistematización de las teorías que al respecto fueron oportunamente elucubradas y sus derivaciones, o el consecuente derrotero teórico-metodológico utilizado¹², lo que proponemos es ceñirnos al estudio específico del recorrido del sol durante las horas de oscuridad en determinadas composiciones funerarias del Imperio Nuevo, sitas en las tumbas reales del Valle de Reyes¹³.

Esbozos para una “prehistoria” del mito

El pensamiento religioso egipcio fue modificándose desde la adscripción a un dios de las propiedades de otro/s en un proceso frecuente de sincretización, absorción por

³ En el sentido que da Assmann al concepto “ícono”, es decir, “expresión o articulación de contenido que puede ser realizado tanto en lenguaje como imagen”, Assmann (1995a:38), o en tanto representación visual de la metáfora, Goebis (2013:128).

⁴ Entendido en su base como la objetivación material y mecánica del mito sancionado sobrenatural y originalmente, funciona por ello como el reproductor necesario de un estado de cosas que por primigenio debe conservarse invariable; ver Assmann (2005:25).

⁵ Sethe (1930).

⁶ Kees (1956).

⁷ Schott (1942).

⁸ Morenz (1992).

⁹ Assmann (1977 y 1982)

¹⁰ Zeidler (1993:85-109).

¹¹ Solamente, y a modo de ejemplo, en relación a la posibilidad de asumir un nacimiento temprano del mito en la cultura egipcia. Para los primeros, para quienes el mito tiene un soporte histórico, dicha posibilidad es no sólo plausible sino necesaria. Los otros, por el contrario, hallan problemas insalvables, teórico como instrumentales, para sostener dicha aseveración.

¹² Para un estado de la cuestión, ver Baines (1991).

¹³ Esta literatura funeraria del Amduat, y que aquí denominamos Textos del Amduat -TdA-, agrupa al Libro del Amduat, al Libro de las Puertas, al Libro de las Cavernas y al Libro de la Tierra.

caracteres y/o competencias¹⁴, a la conformación de complejas figuras teológicas surgidas de la transposición de los signos externos o las esencias de una o varias divinidades¹⁵, o la constitución de díadas¹⁶, tríadas¹⁷ o enéadas¹⁸ con la preeminencia de una deidad devenida en tutelar como punto de partida para su elaboración; entre otros ejemplos.

El caso específico del mundo funerario y sus implicancias, como un gran polo convergente, conjuga muchas de las especificidades no sólo de las relaciones intra-divinidades, sino también la inclusión de procesos particulares que sustentan, redimensionan y potencian nuevos sistemas sobre antiguas bases.

Por ello, es que no resulta aventurado afirmar que cada nueva compilación estaba como prefijada, soterrada en su antecesora, concediendo a la subsiguiente los elementos centrales de una nueva connotación.

Si bien es cierto que en Egipto los relatos míticos no son los corrientes y típicos modos de expresión de la tradición religiosa¹⁹, conviene aclarar que intentaremos analizar los que entendemos se erigen en vectores configuradores de mitos, o su “arqueología”²⁰ si se nos permite el término, para el caso del ámbito funerario general y del paso por la Duat en particular²¹. De todos modos, debe quedar claro que lo que pretendemos es

¹⁴ Un ejemplo al respecto, y que tiene vinculación directa con el mundo funerario por la naturaleza de los dioses involucrados pero no por la relación al interior de la Duat, es la asimilación de dioses locales a Osiris. Podemos suponer que el primero fue Andjety, dada su residencia en Busiris y lugar desde el que Osiris se erigió en jefe absoluto desde los inicios de la monarquía tinita. En cuanto a Sokaris y Khentiamentiu, dioses funerarios de Menfis y Abidos respectivamente, el proceso debe haber sido en fecha posterior, aunque no muy lejana. Respecto de los procesos sincréticos durante los TP, ver Griffiths (1980:105-106 y 143-147), Spiegel (1973).

¹⁵ Horus como Horizonte del que Ra sale (Pir. 585a) o donde Horus mora para atravesarlo (Pir. 353a-c), y Ra como Horus del Horizonte como referencia el LdA (5,2), pueden ser paradigmáticos al respecto.

¹⁶ Ver Westendorf (1974:136-141).

¹⁷ Ver Griffiths (1973:28-32); Te Velde, *JEA* 57 (1971:80-86); Westendorf (1974:136-141), Morenz (1996:142-146).

¹⁸ Ver Bonnet (1952:21), Hornung (1999b:201-206), Kees (1956).

¹⁹ Asmann (1982:13).

²⁰ Al modo de la *hermenéutica filosófica*, “la cual se dirige a las modalidades más originarias del lenguaje (...), a las expresiones por las cuales los miembros de una comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros. Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos en el sentido de una teología metafísico-especulativa. (...) La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje”, Ricoeur (2008:53). Omitiendo las especificidades del contexto que el autor trabaja, esto es, el análisis bíblico, proponemos la utilidad del método, por cuanto “no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de la cual dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso” (ibid:54). Precisamente, rastrear los vestigios de “oralidad” que *a posteriori* conformarán la estructura escrita -mítica-, es lo que buscamos de aquí en adelante.

²¹ “En los mitos se puede suponer una evolución que pasa por la creación, en el lenguaje primitivo, de nombres para las acciones y los aspectos activos del mundo; luego tales nombres se personifican y por último aparecen tras esas denominaciones entidades míticas”; Molinero Polo (1997:186). Es a la primera

rastrear señales pre-históricas fundantes y potencialmente fértiles, lo que pone bajo cuestionamiento "...la posibilidad de un nacimiento tardío del mito..."²².

Y ya que mencionamos el problema de la génesis temprana o tardía del mito en Egipto, es conveniente postular los lineamientos que pensamos justifican nuestra asunción de un *discurso (oralidad) pre-mítico subliminal* -status analítico provisorio- ya en tiempos tan prematuros como en los de los TP e incluso anteriores.

Vista en retrospectiva, la idea de un recorrido -llámese ascenso o descenso, o faraón-sol-anónimo según a la época de concepción del texto funerario a que nos refiramos- es rastreable, cuanto menos con soporte textual, en los TP. La literatura funeraria del Amduat durante el IN, en tanto "punto de llegada" por la convergencia y el refuerzo de significaciones inmemoriales aunque permanentemente re-trabajadas, abreva por ello en una fuente ideológica prístina siempre recurrente.

Representaciones sobre el viaje nocturno del sol o sobre el viaje al Más Allá de los muertos alcanzan en Egipto profundamente hacia atrás en la prehistoria. Ya en la decoración de un cuenco de barro del tiempo más antiguo de Nagada, alrededor de mediados del cuarto milenio a.C., se hace una representación esquemática que indica el recorrido del sol a través de las montañas del desierto y las aguas primordiales, con dos veces la imagen del sol para la salida y el crepúsculo²³.

Evidentemente, los límites impuestos por la escritura son insalvables, de modo que cualquier afirmación para una etapa previa debe enmarcarse en el ocasionalmente inseguro terreno de las hipótesis. A pesar de ello, creemos poder "rastrear" desde etapas precedentes a los TP, los visos de lo que progresivamente constituirá el mito del tránsito solar por el mundo de los muertos.

Teniendo en cuenta que en los TP convergen muy diversas tradiciones, algunas de ellas anteriores al momento de confección de los textos e incluso otras que podrían datarse en época pre-estatal, nada nos impide suponer, en principio, que al menos "la idea" del recorrido nocturno solar pudo haber hundido sus raíces antes de esta primera sistematización textual.

etapa, esto es, la creación, a la que entendemos como base fundante y arqueológica del mito, presente ya en los TP como antecedente, a la que pretendemos referir.

²² Assmann (1977a:9).

²³ Hornung (1991:207).

No es una mera abstracción o una especulación instrumental contingente asumir una continuidad entre la génesis de un mito ya establecido -su idea o representación prístina a-sistemática- y su posterior institucionalización, así como la transición entre los dos extremos. Por el contrario, la inasibilidad de la idea entendida como “arqueología del mito” no invalida su condición de portadora o formadora de expresiones míticas o de “iconicidad potencial”. Es esto precisamente lo que intentamos sostener en este apartado²⁴.

Podría cuestionarse aquí la validez de abordar a *la idea* dada su inasibilidad como dispositivo analítico válido, justamente por la pertinencia heurística de un objeto inaprensible. Teniendo en cuenta que el proceso de ingreso-tránsito-reaparición del faraón constituye en sí mismo ya un mito establecido²⁵, y que “los científicos cognitivos han encontrado que la naturaleza de la imagen visual en la mente es mucho más ambigua, o flexible, que la de las representaciones verbales, dejando las relaciones entre los varios componentes algo indeterminadas”²⁶, la utilidad de tal ejercicio deductivo reviste la mayor importancia

La centralidad que la imagen de un alejamiento del faraón de su morada terrena y su posterior arribo al cielo ocupa en los textos, puede ser un indicio de una concepción directriz sobre la que fueron incorporándose elementos, matices, variantes, conforme iba complejizándose el mundo funerario egipcio. Hablamos de un complejo a-sistémico, siempre presente pero expuesto a las veleidades de la superposición o/y oposición de tradiciones²⁷ y acordamos con Baines acerca de que “los mitos se desarrollan y cambian alrededor de un núcleo relativamente fijo”²⁸.

Introducimos por ello el concepto de *repetitividad programática* como una de las condiciones que para nosotros definirían sino al mito, sí al menos a la prehistoria de su

²⁴ Del siguiente modo prologa y sintetiza Wells en su trabajo sobre la mitología de Nut y el nacimiento de Re; “Un análisis de los patrones de estrellas del Reino Antiguo y anteriores sugiere que el origen de la leyenda acerca de la diosa Nut y el curso del sol procede de los más tempranos habitantes del Valle del Nilo o del Delta. Por la observación de las estrellas, esta gente creó un medio de medición del tiempo que llevó al desarrollo de un calendario. Al mismo tiempo, tales observaciones nocturnas condujeron a historias que posteriormente formaron el panteón de mitos conectado con los dioses y diosas que fueron adorados por miles de años.” Wells (1992:305). Precisamente este es el tono que pretendemos imprimirle a este análisis y búsqueda de las raíces entre el recorrido nocturno del sol y su analogía con el faraón difunto; el de una “prehistoria” remota.

²⁵ La remisión a un origen fundacional como necesidad ineludible, la profusión icónica y narrativa y un núcleo relacional divino interactuando con lo humano, dan sustento general a nuestra afirmación.

²⁶ Goebis (2013:132).

²⁷ Es conocida la propensión egipcia a la conformación de diversas vertientes en la composición de un mito, hecho que complejiza no sólo su comprensión sino también su aceptación como tal. De todos modos, la multivocidad de aproximaciones no invalida la uniformidad de un discurso mítico.

²⁸ Baines (1991:90).

base fundante original. Como núcleo prístino, con una base narrativa no necesariamente textual, pueden ir sobreponiéndose las “marcas” de la temporalidad que determinado complejo de escritura materializa.

Podríamos entonces presumir, a partir de la representación de un alejamiento del faraón difunto de la inmovilidad terrena, a la que se agrega una base narrativa quizás tan temprana como en la pre-estatalidad, se fueron conjugando los rasgos que procesos integrales (sociales, políticos, religiosos, etc...) generaron. Por ello, constatamos la pervivencia del núcleo -transición pre-transfigurativa- desde los TP a los TdA; en el medio, las especificidades que cada complejo-contexto proporcionaba. Esto involucraría o mejor sería análogo, según nuestro análisis, a las *mythische Aussagen*²⁹ o *mythical statements* o *realizations of myths*³⁰ (expresiones o enunciaciones míticas o realizaciones de mitos, ricos en alusiones a los dioses) que según Assmann, conforman una categoría diferenciada o un antecedente del mito propiamente dicho o estructurado. Pero esta *pre-historia mítica* de base narrativa -no necesariamente como relato sistematizado- conlleva además una carga de iconicidad³¹ inmanente que, al igual que con los sucesivos soportes textuales, fue progresivamente reutilizada y/o re-significada. Creemos que la riqueza icónica que nos proponen los TdA supone un reforzamiento a nivel general de aquella primigenia creencia original que le sirve de plataforma.

Es notable que entre los textos religiosos se encuentren con frecuencia “íconos” míticos, sobre todo muy particularmente tres a menudo como prototipo de la actividad en el Axt, a saber Atum, Ra y Osiris (...):

- a) Atum como aquel que ha creado el mundo de la nada
- b) Ra como aquel, que (en el Axt) brilla, sin que sea visto
- c) Osiris como aquel, que generó póstumamente a su hijo y en ese hijo es de nuevo animado.

Estas tres imágenes míticas recorren naturalmente por su parte tras observaciones y representaciones lógicas, es decir;

- a) que lo existente puede ser en cualquier momento como tal producido
- b) la observación de la luz del sol sin sol manifiesto y
- c) la formación de una nueva vida de (aparente) entumecimiento

²⁹ Ver Assmann (1977:7-43).

³⁰ Baines (ibid:87).

³¹ Según Assmann, es la iconicidad la que define al mito y no su narratividad; ver Baines (1991:84); ver Zeidler (1993:85-109)

Todas estas representaciones exigen la misma “acción sin motivo”, exactamente la fuerza-Ax, y esta comprensión del concepto Ax es en todas las citas un correspondiente contexto “del Más Allá”³².

La narratividad del mito del viaje nocturno solar -que ya en esta instancia reúne la triple función del mito instituido, esto es, universalidad concreta, orientación temporal y exploración existencial y ontológica³³- es tributario entonces del mismo proceso de “superposición y enriquecimiento” que postulamos para la imagen -como modo en que lo sagrado se hace manifiesto-³⁴ y su carga icónica reformulada.

Nuevamente, a la idea directriz -viaje nocturno- se le superponen, a instancias de necesidades derivadas del contexto integral, imágenes que la enriquecen ideológica, teológica y sobre todo programáticamente³⁵. Simultáneamente al recorrido del faraón difunto en las horas de oscuridad, se desencadenan procesos concurrentes y complementarios no concebidos en el “plan original” -regeneración real- que son justamente las consecuencias contextuales que antes mencionábamos.

La evocación de la imagen remite al concepto de iconicidad³⁶, entendida como su grado de referencialidad, es decir, la relación de apariencias entre ésta y su referente (el objeto real), que alcanza en el caso de la literatura del Amduat, niveles de profusión, diversidad y claridad pocas veces logradas; lo mismo para la relación establecida entre imagen y texto.

Estas cotas superlativas que en las “tumbas del Amduat” nos devuelven las imágenes inclementes y a la vez majestuosas como sugestivas, son el resultado de una *transferencia de potencia icónica* a partir de la primigenia imagen del sol-faraón sumergiéndose en la noche. Queremos decir con ello que la imagen original del rey/dios

³² Jansen-Winkel (1996:209).

³³ Ricoeur (1984:53). La analogía se sustenta en las correspondencias entre la universalidad concreta y un contexto de desaparición visible, entre la orientación temporal y la secuencia noche-reconversión-día, y entre la exploración existencial y ontológica y las variables de objetivación nocturna (regeneración/destrucción).

³⁴ Hartwig (2004:39).

³⁵ En este caso, lenguaje figurativo y documentación escrita operan de complemento, por lo que el peligro de una interpretación “transparente” -literal- que el análisis del primero pudiera conllevar, o bien, los riesgos de posibles y/o eventuales hiatos que la segunda pudiera presentar, se reducen ostensiblemente. Acerca del uso de la imagen en el Antiguo Egipto, ver Tefnin (1979).

³⁶ Así, a la idea directriz -“el mítico “ícono” del recorrido solar”-, Jansen-Winkel (1996:204) se le superponen, a instancias de necesidades derivadas del contexto integral, imágenes que la enriquecen ideológica, teológica y sobre todo programáticamente. Simultáneamente al recorrido del faraón difunto en las horas de oscuridad, se desencadenan procesos concurrentes y complementarios no concebidos en el “plan original” -regeneración real en el caso de los TdP- que son justamente las consecuencias contextuales que antes mencionábamos.

accionando sobre la desagregación que la muerte provocaba, se complejiza en los TdA al punto de constituirse en términos de oposición sistémica (bien-mal) para la refundación de la recurrencia del encumbramiento del orden garante de la continuidad. No debemos soslayar que “la religión de los antiguos egipcios consistía principalmente en la realización de ciertas acciones sagradas, de las que se esperaba la salvación religiosa. El efecto de estas acciones cúllicas dependía de su inmanente valor mítico. Para los egipcios, la mentalidad religiosa no estaba vinculada con el conocimiento de una cierta doctrina, sino con la celebración de ciertos ritos que estaban enraizados de algún modo con el mito”³⁷.

El cuadro siguiente, estructurado en torno a momentos evocativos de realidades generales dispares, nos presenta, *mutatis mutandis*, la imagen y su referencialidad en la literatura funeraria, no con carácter de línea perfectible sino como resultado de su gradual complejización;

IMAGEN FUNERARIA AUTÁRQUICA

(Literatura del Amduat)

iconicidad sistémica
mayor prescindencia de la textualidad
iconicidad plena

IMAGEN FUNERARIA PLASMADA

(Textos de los Sarcófagos)

(Libro de los Muertos)

iconicidad como vehículo que informa el texto
narratividad complementada
autonomización primaria de la imagen del texto

IMAGEN FUNERARIA NARRADA

(Textos de las Pirámides)

narratividad plena
evocación de la imagen por el signo escrito

IMAGEN FUNERARIA PENSADA

“iconicidad” del núcleo mítico
subyacencia y constreñimiento a los límites de la oralidad
pre-estatalidad y/o figuración mental

Gráfico N°1: Relación hipotética de la transformación de la imagen funeraria y su relación variable con el signo escrito

³⁷ Bleeker (1958:7).

Correspondería a cada una de estas hipotéticas etapas en *la historia de la imagen funeraria*, un complejo textual determinado, excepción hecha de la imagen como concepción mental y precedente no sistematizado. La imagen funeraria extremada de los TdA, creemos que hunde sus raíces en una pre-concepción indeterminada por las limitaciones técnicas -albores de la sistematización de la escritura-, y por un correlato de excepción para una entidad que ya se presume de naturaleza diferente, el rey. Aquella situación de transferencia de potencial icónico supone entonces dos fases en los extremos, un estado de “latencia o subliminalidad limitada” (TP) y un antecedente previo (TS y LdM).

De este modo coincidimos también para la imagen, el mismo núcleo desde el que se reconfiguran las especificidades. Las líneas rectoras del mito del viaje nocturno solar, esto es, las señales de la permanencia, serían entonces perceptibles desde los tiempos de la *imagen pensada*.

Nuestra hipótesis más inmediata se vincula de esta manera con el hecho de concluir la posibilidad de presuponer desde el término más acabado, esto es, en este caso los TdA, y mediante un ejercicio de *retrospección focal* -viaje al y por el Más Allá- los signos de una continuidad que desemboca en el extremo inicial no mediatizado.

En términos generales, y para los fines aquí propuestos, la discusión acerca de la presencia temprana de *mitos* en su acepción más elemental y programática o de *enunciaciones míticas* se ve confirmada, entonces, al incluir en el análisis la secuencia sostenida de una idea-narración eje así como la de una representación cultural primaria devenida luego en imagen rectora.

Creemos que invertir el sentido del análisis, es decir, avanzar desde la idea-núcleo³⁸ que eventualmente pudo haber sostenido el mito histórico constituido y reproducido, y no desde lo *superpuesto re-significado* hacia su presunta génesis, tal como entendemos se ha abordado en ocasiones la problemática de su constitución, nos permite mensurar *ab initio* los condicionamientos contextuales.

Pero, que es lo que determina que una representación nuclear original no sistematizada devenga desde la laxitud de su indefinición -a-sistematización- en eje directriz de un mito instituido? O dicho de otro modo, que “condiciones” conlleva una idea generadora de mitos?

³⁸ Núcleo original que coincide con lo que Schott denomina *märchen* -cuento narrado- o *märchenschaft*, cuando hace alusión al temprano universo mental egipcio; ver Schott (1942: 88-90), citado por Baines (1991: 83).

Inevitablemente partimos de una representación mental “condicionada” recurrente y tácita o explícitamente aceptada y/o compartida por quienes lo generan de modo de propiciar su transmisión -oralidad de la idea-núcleo-; dicho núcleo, vehículo de una rica narratividad pasible de ser reinterpretada o reconstruida, tal como antes mencionamos, se materializa como *continuum* tangible a partir de su plasmación en registro perdurable.

Evidentemente, aquello transmitido creemos que reúne, o debería reunir, ciertas condiciones o requisitos que coadyuvarían a la generación del marco apropiado para su perpetuación como relato fundante. De otro modo, toda expresión coincidente sería pasible de configurar mitos. En este punto, coincidimos e identificamos como *mitema*³⁹, en su acepción más general de porción más pequeña -indivisible y constante- en que un mito puede ser fragmentado, con la idea-núcleo original.

Sobre este *mitema-núcleo* o *mitema-etiológico* se van incorporando sucesivamente los signos integrales de la temporalidad que constituirían los mitemas propiamente dichos, entendidos ahora como líneas rectoras adscriptas que sucesivamente van complicando aquel elemento causal y que comparten con éste la invariabilidad de la permanencia. Tales fluctuaciones asignan a la génesis del mito funerario una organicidad y una extensión sostenida aunque consecuenta, como veremos.

Volviendo a la génesis subyacente del mito, esto es, el viaje del difunto y su proyección reconfigurada, estimamos que la combinación de las determinadas premisas condicionan su continuidad. En primer lugar, la recurrencia aparece como el componente más elemental para generar un contexto apropiado de “aceptación” para su transmisión como relato etiológico. La repetición de un relato o fenómeno conforma un vínculo de pertenencia compartido que bien puede sentar las bases para un posterior mito instituido.

Posteriormente, dicha regularidad conlleva como inmanencia configurativa, la versatilidad necesaria para ser adecuada a contextos heterogéneos sin modificar su fondo substancial -tradicción como catalizador inter-contextual-; de allí su capacidad para re-significarse y el punto de conectividad que la sustenta. Como complemento, su condición de vector de literalidad que evitaría modificaciones profundas y reforzaría lo que venimos sosteniendo. De aquí puede colegirse, además, que posiblemente una

³⁹ Ver Levi-Strauss (1955:428-555). Los mitemas “...no agotan su significación en el transcurso lineal de la narración mítica”, Ortega Gallarzagotia (1999:134). La significación del mitema original -recorrido nocturno solar- como entidad trascendente y trascendida opera en la diacronía de las ideas funerarias.

analogía simbólica en una primera instancia y procesual luego, contribuyeron a mantener el eje invariable que reclamamos como núcleo original.

A la luz de esta evidencia, sería justo decir, por lo tanto, que el mito puede proveer ejemplares prototípicos, los íconos, en los que los varios aspectos del mundo pueden ser categorizados y codificados, y que la estructura narrativa les permite ser interpretada y aplicada a la experiencia personal⁴⁰.

Una representación funeraria arquetípica se torna tanto más visible cuando el abordaje parte de su *simplicidad* para entrever su continuidad en su progresión complejizada. Este “producto indiferenciado” deja entrever su nitidez menos por un ejercicio deductivo que por un análisis inductivo que obviamente parta desde su particularidad. En los resquicios de las yuxtaposiciones es desde donde podemos mensurar las improntas de la contextualidad.

Tal situación es consecuencia, justamente, del proceso de agregación y/o re-significación que venimos planteando no sólo para el mito sino también para la imagen que lo sustenta. Por ello sostenemos que un estudio desde *lo reproducido* -mito instituido- debe estar sustentado en un ejercicio inductivo; de lo contrario, puede omitir matices o secuencias previas por su ya sistematizado contenido narrativo, o desdibujar la idea generatriz original; un análisis deductivo, desde lo ya establecido, entendemos que puede omitir las “progresiones” de su transformación, en la medida en que sean éstas rastreables.

Entonces, y para terminar, si es posible y como creemos, aislar un eje directriz sobre el que operan necesidades coyunturales de índole diversa, bien puede concluirse, aún a pesar de la afirmación de Assmann, un núcleo pre-mítico o “mitologizable” sobre el que la deconstrucción de un mito era factible como probable en una época posterior. Las consecuentes ampliaciones, implicancias, extensiones y/o re-significaciones no hacen más que complejizar la idea original y conferirle una sistematicidad programática.

⁴⁰ Goebis (2013:132).

**DUATIZACION DEL ESPACIO-APERTURA Y “UNIVERSALIZACIÓN”
Resignificación (Re-faraón-difunto/ Juicio y castigos/ objetivaciones) (TdA)**

**REFLEXIÓN DE CONDUCTAS TERRENAS SOBRE EL MÁS ALLÁ
Resignificación (Masificación del Juicio y acceso por recurso- Repoblación) (LdM)**

**PRIMER PERÍODO INTERMEDIO (Repoblación⁴¹ del espacio funerario) (TS)
Resignificación (Juicio a los Muertos)**

**VIAJE PROVISORIO DEL FARAÓN Y DELEGADOS
Resignificación (Allegados, dinastas provinciales y/o particulares)**

**VIAJE PROVISORIO DEL FARAÓN (TP)
Resignificación (Recepción en el cielo)**

VIAJE PROVISORIO DE UNA FIGURA PRE-ESTATAL?

Gráfico N°2: Sinopsis hipotética simplificada de una idea-núcleo rectora sostenida en su estructura pero resignificada en función de coyunturas complejas. La representación original -viaje del faraón-difunto- se mantiene invariable más allá de recensiones eventuales.

⁴¹ “Democratización”, Breasted (1912:256-257), Kees (1956), Finnestad (1989:89-93) y Sørensen (1989:109-125), “demotización”, *-Demotisierung-*, Assmann (1990a:114) y (2005:113-117), “usurpación” o “vulgarización”, Frankfort (1948:103-104) y (1976: 219 y 228-232) respectivamente, son algunas de las definiciones que pretenden explicar los disturbios durante el PPI que suponen un esquematismo que omite la complejidad social, o bien evitan o soslayan la posibilidad de un cambio en las prácticas funerarias que supondrían el “paso”, por ejemplo, de los TdP a los TdS. Del mismo modo, creemos que los testimonios de la utilización de las llamadas “declaraciones de glorificación o *SAXW*” entre beneficiarios no-reales, Smith (2008:2 y ss) y Hays (2011:126-130), sean lapidarias en la negación de lo que aquellos procesos se supone que sostienen. La existencia de matices -o que el rey concediera la posibilidad de utilizar sus “recursos de inmortalidad” a particulares, o bien que hubieran habido apropiaciones arbitrarias en el sentido de que estas fórmulas estuvieran disponibles a un número que excediera a la realeza, o bien que su *naturaleza* real no haya sido estricta en su utilización-, lo cierto es que los argumentos para sostener uno u otro punto de vista están lejos de ser absolutos. En este sentido, el análisis de Sørensen (ibid) acerca de abordar la literatura funeraria en el marco de un proceso socio-cultural amplio, es esclarecedor al respecto de los matices en lo que hace a la utilización de la misma, incluso extensivamente a los TdA. Lo cierto es que, más allá de la objetivamente demostrada “muerte de la democratización del Más Allá”, Hays (2011:115-130) el PPI constituye un verdadero punto de inflexión por cuanto supuso una verdadera “puesta en consideración” de los derroteros y modos de acceso a los destinos extra-terrenos.

Según Levi-Strauss, "... el mito crece en espiral hasta que el impulso intelectual que lo originó se ha agotado. Su crecimiento es un proceso continuo, mientras que su estructura permanece discontinua"⁴². Podemos transponer esta figura en espiral a este esquema de la forma de la idea-núcleo, aunque en este caso no existe una relación directa entre crecimiento y discontinuidad. De hecho, hablando de la prehistoria del mito, esa idea-núcleo se diluye en el mito establecido y / o histórico aunque se enriquezca en su normatividad. Finalmente, en el siguiente gráfico trato de "seguir el rastro" del mito; el enfoque se sitúa en el recorrido cronológico que hipotéticamente delinea a partir de las conclusiones sucesivas. Como hemos visto, el concepto como proceso que la circulación desencadena y produce es muy importante dado el modo o las fuentes en las que se transmite, reproduce, resignifica y / o expresa una idea-núcleo. Este paso hipotético desde la "prehistoria del mito" hasta su resignificación como mito instituido representa un itinerario que, desde un punto de partida no sistémico o no sistematizado, se complica más en su carga icónica y / o narrativa. La relación entre circulación y oralidad que activa, redimensiona y connota la sistemática en la que se enmarca el mito expresado está en este esquema.

Finalmente, deseo concluir, según lo que Baines afirma que "es deseable volver a un modelo más diverso de la religión temprana, en la cual los mitos juegan un papel fuera de las formas centrales de la transmisión escrita". Fue en este axioma que he tratado de avanzar en la compleja problemática sobre los orígenes, el curso y la formación del mito egipcio en general, y el viaje nocturno solar en particular.

⁴² Levi-Strauss (1955:443).

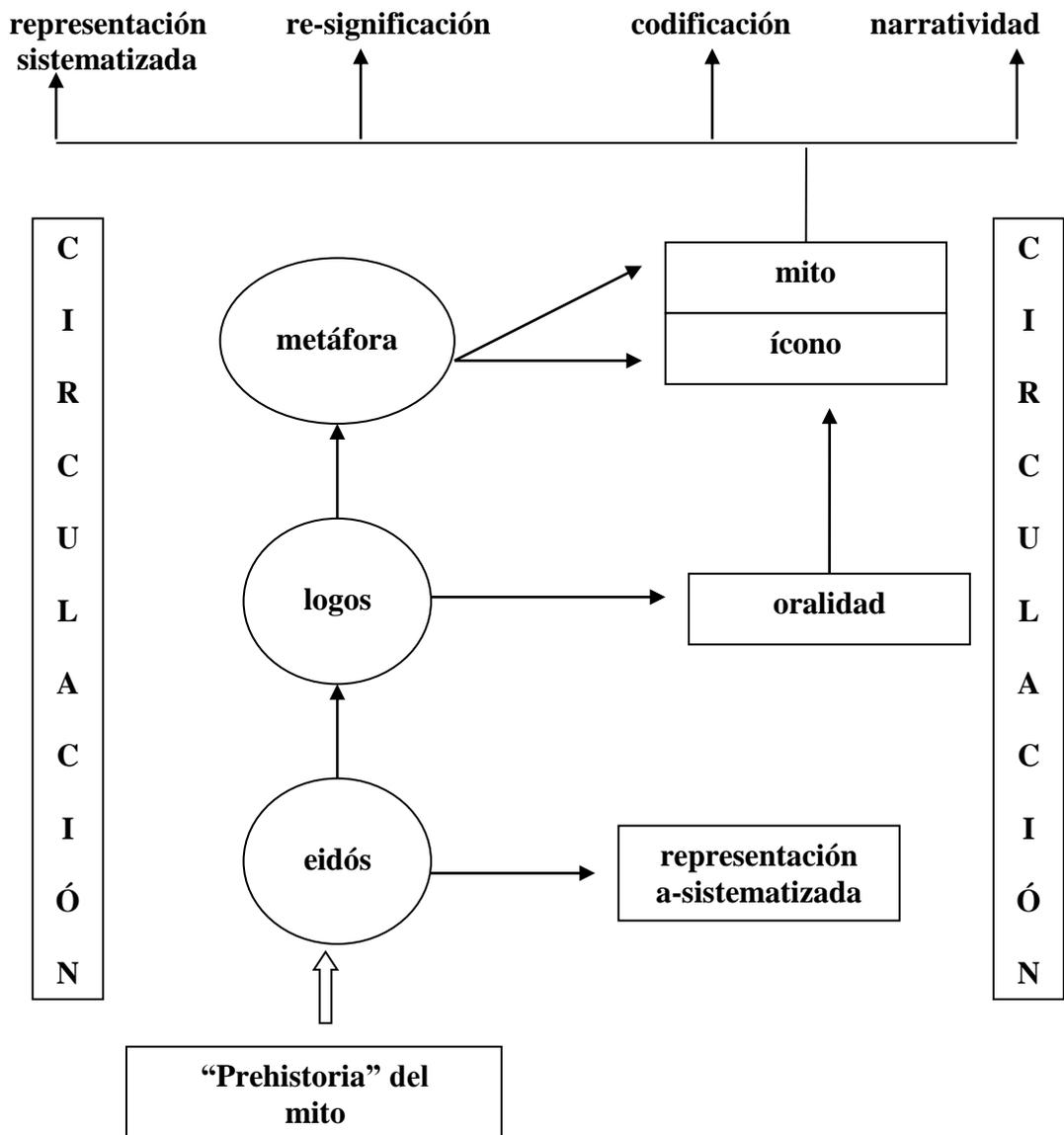


Gráfico N° 3: Derrotero de la relación de contigüidad entre los orígenes “ideales” del mito y su sistematización

Aunque la estructura del gráfico podría suponer una linealidad entre los eidós, los logos y la metáfora, la omnipresencia de la circulación como mecanismo no sistematizado (prehistoria del mito) y sistematizado (mito instituido) de la transmisión, funciona como una barrera a esta posibilidad .

De todos modos, no podemos ignorar el vínculo producido como un trasfondo necesario para promover la elaboración del mito y su narratividad y / o iconicidad. El gráfico pretende mostrar cómo, desde una base oral, no sistematizada (en algunos casos con una

fuerte carga icónica), progresa, en el sentido de las resignificaciones contextuales, en la normatividad final y / o sus versiones.

En resumen, siendo el pensamiento egipcio o sólo una parte de las formas mundiales o, como en este estudio, el resultado de una idea que, al principio, se repite a lo largo del tiempo que permanece desde mediados del cuarto milenio aC, en realidad, no podemos, más allá de las particularidades, hacer que Egipto sea una excepción en cuanto a la forma en que se lleva a cabo el proceso de constitución del mito.

Desde este punto de partida metodológico es necesario enfocarse directamente en la especificidad egipcia, no cuando surge de una cualidad inherente a los sapiens sapiens, sino cuando el mito es el resultado de una sistematización particularizada y resignificada en su propio contexto de (pro) reproducción

BIBLIOGRAFÍA:

Assmann, J. (1977) “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”, *GM* 25, pp. 7-43.

Assmann, J. (1982) *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*. Orbis Biblicus et Orientalis 48. Fribourg und Göttingen.

Assmann, J. (1990) “Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im Alten Ägypten”, in: *Genres in Visual Representations, Visible Religion VII*, pp. 1-20

Assmann, J. (1995a) *Egyptian Solar Religion in New Kingdom. Re, Amun and the crisis of polytheism*. Kegan Paul. New York. Assmann (1995a:38)

Assmann, J. (1995b) *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid. Akal Ediciones.

Assmann, J. (2005a) *Egipto, historia de un sentido*. Madrid. Akal.

Assmann, J. (2005b) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca. Cornell University Press.

Baines, J. (1991) “Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record”. *JNES* 50. pp. 81–105.

Bleeker, C. (1958) “Isis and Nephthys as wailing Women”, *Numen* 5, pp. 1-17.

Bonnet, H. (1952). *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlín. De Gruyter Verlag.

Breasted, J. H. (1912) *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York. Harpers & Brothers.

- Finnestad, R. B. (1989) "The Pharaoh and the "Democratization" of Post-mortem Life". *The Religions of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988; ACTA UNIVERSITATIS UPSSALIENSIS-Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 20, Uppsala, 89-93.
- Frankfort, H. (1948) *Ancient Egyptian Religion*. New York. Columbia University Press.
- Frankfort, H. (1976) *Reyes y Dioses*. Madrid. Revista de Occidente.
- Goebis, K. (2013) "Egyptian *mythos* as *logos*: an attempt at a redefinition of 'mythical thinking'", in an offprint from *Decorum and experience. Essays in ancient culture for John Baines*. Griffith Institute, Oxford.
- Griffiths, J. G. (1973) "Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt", *ZÄS 100 IIa*, 28-32.
- Hartwig, M. (2004) *Tomb painting and Identity in Ancient Thebes, 1149-1372 BCE*. Fondation égyptologique reine Elisabeth. Brepols. Belgium.
- Hays, H. (2011) "The death of the Democratisation of the Afterlife". En N. And H. Strudwick (eds.), *Old Kingdom. New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology, 2750-2150 BC*. Oxford. Oxbow Books, 115-130.
- Hornung, E. (1991). *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. . Munich. Artemis Winkler.
- Hornung, E. (1999b) *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca. Cornell University Press.
- Jansen-Winkel, K. (1996) "'Horizont' und 'Verklärtheit': Zur Bedeutung der Wurzel Ax", *SAK 2*, pp.201-215.
- Kees, H. (1956). *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Berlin. Akademie Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1955) "The Structural study of myth". *Journal of American Folklore*, nº 68 p. 428-555.
- Molinero Polo, M. Á. (1997) *La Cartografía Egipcia del Más Allá en los Libros Funerarios del Reino Medio*. Realidad y Mito. Madrid. Ediciones Clásicas, 173-201.
- Morenz, S. (1960 [reed. 1992]) *Egyptian Religion*. Ithaca. Methuen & Co Ltd.
- Ortega Gallarzagaitia, E. (1999) "Los mitos y su narratividad en tierra de Julio Medem. Un ensayo hermenéutico". *Mediátika*. 7; Bilbao.
- Ricoeur, P. (1984). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades. Capítulo II Poética y Simbólica*. Ed. Cristiandad. Madrid.

- Ricoeur, P. (2008) *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Sethe, K. (1930) *Urgeschichte und Älteste Religion der Agypter*. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig.
- Schott, S. (1942) “Spuren den Mythenbildung”, *ZÄS* 78, pp.1-27.
- Smith, M. (2008). *Osiris and the Deceased*. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), UCLA *Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/29r70244>.
- Sørensen, J. P. (1989b). *The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Social-cultural Process*. Uppsala. *The Religions of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988; ACTA UNIVERSITATIS UPSSALIENSIS-Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 20, Uppsala, 109-125.
- Spiegel, J. (1973) *Die Götter von Abydos: Studien zum ägyptischen Sinkretismus*. *GOF* 4, Bde.1. Wiesbaden.
- Tefnin, R. (1979) “Image et historie. Réflexions sur l’usage documentaire de l’image égyptienne”. *CdE* 54, pp. 218-244.
- Te Velde, H. (1971) “Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads”, *JEA* 57, 80-86.
- Wells, R. A. (1992) “The mythology of Nut and the birth of Ra”, *SAK* 19, pp. 305-321.
- Westendorf, W. (1974). “Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie“, *ZÄS* 100 *Ib*, 136-141.
- Zeidler, J. (1993) “Zur Frage der Spärentstehung des Mythos in Ägypten”, *GM* 132, pp. 85-109.