

| IX Congreso Nacional ALADAA 2005

San Luis Potosí, S.L.P.

“La civilización egipcia, ¿fálica o uterina?”

José Carlos Castañeda Reyes

UAM-I

En los últimos años ha aparecido una serie de investigaciones que resaltan la importancia del papel de la mujer en la sociedad egipcia antigua, en las esferas religiosa, política, social o jurídica. Ello tal vez permitiría inferir que esta civilización tuvo un claro carácter uterino. Empero, también han surgido perspectivas hasta cierto punto contrarias, pues las mismas han resaltado la importancia de los rasgos fálicos asociados con la creación y el mantenimiento del orden cósmico, situación que parece acentuarse en las etapas más tardías de la civilización egipcia. Esta idea es un desarrollo de las últimas décadas, ya que anteriormente muchos elementos fálicos en la religión egipcia parecían ser minimizados, casi ocultados o referidos a épocas tardías, y entonces se hacía hincapié en su supuesto carácter exógeno a la cultura egipcia, lo cual es de dudarse. Heródoto mismo considera a Egipto el puente que permitió la llegada a Grecia del culto fálico procedente de Fenicia, si no es que aquél se originó en el mismo país del Nilo¹. Por otra parte, a veces los hallazgos arqueológicos realizados en Egipto, de claro carácter fálico, fueron descritos de forma diversa².

¹ Heródoto de Halicarnaso, Historia, ed. y trad. por Manuel Balasch, Madrid, Cátedra, 1999, 935 p., (Letras Universales, 274): II, 48-49. Se habla de las fiestas en honor a Diosisio, con la descripción de grandes figuras fálicas movibles llevadas precisamente por las mujeres en alegre procesión.

² Por ejemplo, la aparición en excavaciones realizadas por W.M. F. Petrie en Saqqara de una "curious glass bottle with long neck and bilobed body", claro símbolo fálico que representa el pene erecto y los testículos. Cfr. G.T. Martin, "Excavations in the sacred animal necropolis at north Saqqâra, 1971-2: preliminary report", *JEA*, LIX, 1973: 5-7. Se ignora el destino de la pieza.

En cambio, la importancia de la "Perfección" o la "Belleza" del dios, su órgano genital, se resalta en diversas fuentes, textos que hablan de "quien se manifiesta por su belleza", *nfr.f*, "nefer.ef", o bien por su *nxt.f*, "nejet.ef", "su fuerza, su vigor"³.

Parece que los rasgos fálicos de la religión egipcia aparecen desde los mismos "Textos de las Pirámides" (Reino Antiguo). Por ejemplo, el encantamiento 527 hace referencia a la masturbación de Atum en Iunu, Heliópolis, con lo cual el dios crea a la primera pareja de divinidades de la Enneada divina, Shu y Tefnut. A partir de ese momento, el "Uno que se Multiplica" ha dado origen a las demás divinidades de la Enneada primigenia -Geb, Nut, Isis, Osiris, Neftis, Set- y al universo mismo. El recuerdo del acto autogenerador de Atum se refleja en el título "Mano del dios" que portan las reinas⁴. (figura 1)

En relación con este aspecto puede ligarse también el mismo cetro *w3s*, "uas", al que últimamente se ha considerado una representación simbólica del falo del dios, y por tanto símbolo del poder de las divinidades y de los faraones, regenerador de la vida y de la continuidad del mundo⁵ (figura 2). Este mismo poder se manifiesta con otro elemento asociado desde sus orígenes a los faraones, la figura del toro. *K3*, "ka",

³ H. Gauthier, Les fêtes du dieu Min, Le Caire, IFAO, 1931, XV+315 p., illus., (Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire, 2): 139.

⁴ L. Green, "'The hand of god'. Sacred & profane sex in ancient Egypt", *KMT*, XII, 4, Winter 2001-2002: 55-56.

⁵ Richard Lobban, "A solution to the mystery of the *was* scepter of ancient Egypt & Nubia", *KMT*, X, 3, Fall 1999: 72 y passim. El cetro "uas" es el falo de un toro. La importancia del toro, identificado con el faraón victorioso sobre sus enemigos, y en torno al epíteto *k3-mwt.f*, "kamutef", el "Toro de su madre", es bien conocido y justifica la posibilidad de la interpretación del autor, amén de otros ejemplos históricos y antropológicos que cita.

toro, escrita a veces con los signos "ka" y *mt*, "met". El faraón es un *k3 nxt*, "ka nejet", "toro victorioso"⁶.

En el contexto que nos interesa aquí, el "ka" es el semen que llevaba la "doble" naturaleza para impregnar al útero y hacerlo concebir. Si el cetro "uas" se utilizaba en la ceremonia de la "Apertura de la boca", a través de la cual se renovaban las funciones vitales del muerto, ello significaría la eyaculación del dios Atum que así re-transmitía la vida misma al muerto⁷. Por su lado, "met" tiene diversos sentidos, dependiendo del contexto: jefe, semilla, descendencia, estar erecto, desflorar, procrear, inundación o "eyaculación del dios Nilo", semen, hombre, masculino...⁸

Así, para autores como Hare, el androcentrismo sería un rasgo típico de la cultura egipcia antigua, que localizaba el poder masculino y su identidad en el pene, el centro del poder que podía generar y regenerar la vida, el cuerpo y el espíritu del hombre⁹. De hecho, a partir del acto generador de Atum aparecen divinidades fálicas de importancia fundamental, como los mismos Osiris (figura 3) y Set, por no mencionar al Amón itifálico y, desde luego, al dios Min, dios fálico por excelencia del panteón egipcio. Curiosamente, una divinidad aparentemente menor, Bes, y de cuyo carácter fálico algunos egiptólogos dudan, se manifiesta como divinidad itifálica y suprema en las últimas etapas de la civilización egipcia.

⁶ Alan Gardiner, Egyptian grammar, being an introduction to the study of hieroglyphs, 3a.ed., London, Oxford University Press, 1961, XXXVI+646 p., ilus.: "Sign list", E2.

⁷ Ibid.: 70.

⁸ Ibid.: 70.

⁹ Tom Hare, Remembering Osiris. Number, gender and the word in ancient Egyptian representational systems, Stanford, Stanford University Press, 1999, XX+322 p., ilus., (Egyptology. Sex and gender): passim. Cfr. opinión de Green, op. cit.: 57.

En efecto, el Bes *Pataikos*¹⁰ aparece en la viñeta del capítulo CLXIV del "Libro de los Muertos" conjuntamente con la diosa Mut, alada, de pie, con tres cabezas, la propia y dos a los lados de halcones. En la cabeza humana lleva el tocado *pschent* adornado con dos plumas erectas. En la viñeta la diosa aparece como la imagen itifálica de la madre Mut¹¹. Está colocada entre dos Bes *pataikos*, con doble cabeza de niño y halcón coronado por disco solar con dos plumas. Los dos se ven desnudos, fálicos, con el brazo levantado y flagelo, en la posición típica del dios Min para conceder su protección al muerto¹² (figura 4). La imagen se relaciona con la viñeta del papiro Brooklyn que comentaremos luego y con las figuras del Bes protector del Horus niño¹³..

¹⁰ El término fue usado por Heródoto (III, 37) para describir las representaciones del dios Ptah o Hefaiostos en forma de enano. *Pataikoi* era un dios fenicio con el que comparó tales representaciones. El nombre, empero, parece que sí deriva de la denominación de la divinidad. En Egiptología se acostumbra hablar de "Pataikoi" o "Ptah-Pataikoi". A pesar de ser una divinidad diferente a veces se identifica o confunde con Bes. Es también apotropaico, relacionado con el dios Ptah, si bien la autora lo liga con elementos de fertilidad. Es manifestación de Ptah, Sokar, Horus, Amun-Re, Thot, Min y Osiris, como divinidades juveniles regeneradoras y creadoras. Vid Veronique Dasen, Dwarfs in ancient Egypt and Greece, Oxford, Clarendon Press, 1993, XXIX+354 p.+80 pl., ilus., (Oxford Monographs on Classical Archaeology): 84-85, 87, 89, 91.

¹¹ Reconstrucción de la imagen de la diosa Mut fálica en V.M. Ollivier-Beauregard, La caricature égyptienne. Historique, politique et morale. Description, interprétation, Paris, Thorin et Fils, 1894, VII+268 p., ilus.: figura 10.

¹² Carol Andrews, ed., The Egyptian Book of the Dead, trad. por Raymond O. Faulkner, London, University of Texas Press-British Museum, 1990, 192 p., ilus.: p. 182-184, lámina LXXVIII. Dasen, op. cit.: 96-97, cree que se trata únicamente del dios enano Pataikoi.

¹³ La relación entre Horus y Bes se aprecia ya en los mismos "Textos de las Pirámides" (663c, 664^a, 1320) y luego se ve gráficamente en imágenes como las que citamos y aun algunas muy tardías, como la estela-semi-columna procedente de Memphis, entre otros ejemplos. Curiosamente, Bes predomina sobre el Horus y aparece incluso en figuraciones cristianas como arcángel que vence a diversas divinidades maléficas. G. Michailidis, "Le dieu Bes sur un stele magique", *BIE*, XLII-XLIII, 1966: 65-68. La inscripción en griego hace referencia al carácter protector de la maternidad de Bes, "dios, benefactor, padre", de la matriz femenina. En las imágenes llamadas "Horus sobre los cocodrilos" la imagen de Bes es común que aparezca presidiendo la escena,

. El encantamiento de protección y evocador de la diosa Mut señala (figura 5):

"Para ser recitado sobre una imagen de la diosa Mut con tres cabezas: una cabeza de león que lleve la doble pluma, una cabeza humana con el *pschent* y una cabeza de halcón que lleve la doble pluma con un falo"¹⁴.

completo o solo su cabeza sobre la figura del Horus niño, que domina a escorpiones, serpientes, órixes, leones y cocodrilos a sus pies. Horus es invocado para que salve al oferente de los peligros del mundo. Este tipo de estelas fueron muy raras en la D. XXVI pero muy comunes en los siglos IV y III a.C. Un buen ejemplo es la estela de Brooklyn en esteatita negra del s. III a.C. R. Fazzini, Images for eternity. Egyptian art from Berkeley and Brooklyn New York, The Fine Arts Museums of San Francisco-The Brooklyn Museum, 1975, XXXI+139 p., ilus.: 127. Otro ejemplo de la época Ptolemaica, en A. Zivie, "Un fragment de statue magique", en Ulrich Luft, ed., The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday, Budapest, La Chaire d'Egyptologie, 1992, 631 p.+ XLVIII pl., ilus., (Studia Aegyptiaca, 14): 627-631. Se trata del fragmento de una estatua en caliza localizada por la Misión Arqueológica Francesa del Bubasteion, no. de registro 91 ante la Organización de Antigüedades Egipcia, de los últimos siglos de nuestra era. La trayectoria de la mancuerna Horus-Bes no se detiene aquí: aún luego, en la época del emperador Constantino (s. IV d.C.) se registra su aparición en la misma Roma. Vid Fulvio De Salvia, "'Horo sui cocodrilli' nella Roma constantiniana", en Ulrich Luft, ed., The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday, Budapest, La Chaire d'Egyptologie, 1992, 631 p.+ XLVIII pl., ilus., (Studia Aegyptiaca, 14): 509-517. En el templo de Edfu se lee al respecto de esta relación: "Un loto apareció en el cual había un hermoso niño que iluminó la tierra con rayos de luz, un capullo en el cual estaba un enano (*nmw*, "nemu") a quien Shu le gustaba ver". Dasen, op. cit.: 48-50. La identificación del enano con Re y Horus se debe a su ambigua apariencia física, infantil y madura al mismo tiempo, como la de un dios que renace pero ya con sabiduría y experiencia. Jeper, Neith, Geb, son otras divinidades asociadas con enanos también. Esta asociación de Horus con Bes es de larga trayectoria, ya que se registra aparentemente desde el "Ritual de la Apertura de la Boca" donde el término *bs*, "bes", parece sustituir al nombre del dios Set. O bien aparece como un calificativo de Horus, "aquel de las dos caras", lo que lo ligaría a la lámina del capítulo 164 del "Libro de los Muertos". De hecho, Horus como el sol naciente es considerado como "este enano, el hombre que reside en Heliópolis, el Rechoncho" (papiro hierático de Deir el-Medina). Sería un "Horus en gestación", un dios con dos cabezas o el dios solar a partir del Imperio Nuevo, siendo un aspecto de Harakhty. Vid Dimitri Meeks, "Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques", en Ulrich Luft, ed., The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday, Budapest, La Chaire d'Egyptologie, 1992, 631 p.+ XLVIII pl., ilus., (Studia Aegyptiaca, 14): 424, 427. La lámina, en la edición del "Libro de los Muertos" de Andrews, ed., op. cit.: 160-161.

¹⁴ The Egyptian... op. cit.: 184.

Podría pensarse que el carácter básicamente fálico del pensamiento egipcio de que habla Hare se probaría con la figura de Bes panteo¹⁵, el demonio con siete cabezas que conectaba a la religiosidad popular con la idea de un ser supremo descrito en el papiro mágico de Brooklyn 47.218.156 estudiado por S. Sauneron. La segunda viñeta del papiro (figura 6) es una imagen impresionante de Bes, con el flagelo y el cetro *w3s*, "uas", que levanta el brazo al igual que lo hace el dios Min, lleva el cuerpo recubierto por pieles con garras, ocho alas, cuatro horizontales y cuatro curvadas. El dios es itifálico y de sus pies salen cabezas de perro. Lleva los símbolos de diversos dioses egipcios saliendo de su cabeza (león, perro, serpiente, halcón y carnero). El dios Heh levantando los brazos y con el símbolo del año en su cabeza remata la pila de dioses. Frente al Bes aparece una serpiente antropomorfizada con un disco solar dentro del cual está sentado el dios del sol-niño¹⁶. Parece hacer referencia al sol de las dos primeras horas de la mañana, cuando alumbra pero todavía no se le ve en el horizonte, lo que representaría el "nacimiento prematuro" del dios sol, lo que tiene que ver con la idea de Harpocrates como un niño prematuro¹⁷. Bes en este caso es *H3*, "Aha", "el Combatiente", dios importante en Hermópolis, también protector de las parturientas,

¹⁵ Otro ejemplo del Bes panteo, pero en este caso con cuatro caras, en L. Kákosy, "A curious pantheistic god", VA, X, 2-3, 1995: 129-137. La figura es tardía, en la estatua de Djedhor. Es itifálico y lleva el brazo levantado, en el gesto típico de Min, con la otra mano se toma el pene. Tiene cuerpo de escarabajo y dos pares de alas. Tiene dos series de cinco cabezas cada una de animales sobre la suya, formando una pira. La serie A presenta a un halcón, un gato, un ave (buitre o ibis), el uraeus y un buitre; la serie B con toro, león, cocodrilo, chacal y babuino. A las pilas de cabezas las coronan dos pares de cuernos de carnero y el disco solar con uraeus.

¹⁶ S. Sauneron, Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156], New York, The Brooklyn Museum, 1970, IX+29 p.+ 6 planches, illus., (Wilbour Monographs, 3): frontispicio, fig. 3, pp. 11-13. El papiro procede de Heliópolis, el importante centro de la teología egipcia. Puede datarse en una fecha posterior a la época saíta o en los primeros decenios de la etapa Ptolemaica.

¹⁷ Meeks, op. cit.: 428, 431. De ahí que al dios Bes se le dedicasen los fetos y los niños muertos al nacer.

encargado de impedir que las fuerzas oscuras afectasen el nacimiento del sol¹⁸. Si se considera que Harpócrates y Bes se definen al mismo tiempo, durante la D. XXI, es claro que su concepción y sus mismas funciones deben haber estado ligadas muy estrechamente, aún desde etapas anteriores¹⁹. Al respecto, el texto del papiro dice:

"Los [text]os de Bes de las siete caras. Él está hecho para alejar al muerto y a la muerta, enemigo y enemiga, adversario o adversaria, la Cerda, la Devoradora del Occidente, para apartar a una mujer muerta... Él representa las fuerzas redituables, los *ntf b3w*, "entef bau", los *b3w* de Amón-Re, señor-de-los-tronos, que está a la cabeza de Karnak... el gran león nacido de sí mismo, el gran dios antiguo nacido de la primera vez, dominador de los ríos, señor del cielo, de la tierra, del Inframundo, del agua y de las montañas. Aquel que mantiene su nombre en el misterio delante de los dioses, el gigante de un millón de cúbitos, el poderoso que sostiene el cielo sobre su cabeza... de cuya boca el aire emerge para dar vida a todas las narices, quien se levanta como el sol para iluminar los dos países, de los efluvios de cuyo cuerpo la inundación fluye para dar vida a toda boca que come en todo momento de cada día..."²⁰

Para Assman, las siete cabezas representan a la totalidad, la pluralidad de las deidades egipcias, las manifestaciones de su poder, de lo oculto, lo cual concuerda enteramente con la teología ramésida de la trascendencia y demuestra que este concepto se mantuvo hasta las últimas etapas de la historia egipcia, habiendo penetrado en los niveles más bajos de la piedad popular y de la religión en Egipto²¹. Quirke opina de manera similar: el dios creador aparece en la figura de Bes como resumen de la

¹⁸ Malaise, *op. cit.*: 680-683 y Meeks, *op. cit.*: 434-435. Por ello Bes aparece también con armas en las manos, cuchillos por ejemplo, como se ve en el p. de Tahemetnet-Mut (p. Berlín, SM (Este), P 3128). Vid Dasen, *op. cit.*: 90, pl. 8-1.

¹⁹ Meeks, *op. cit.*: 435.

²⁰ Trad.de S. Sauneron, *op. cit.*: 24 y J. Assman, *The search for God in ancient Egypt*, trad. del alemán por David Lorton, Ithaca, Cornell University Press, 2001, XII+275 p., ilus.: 243. En el sarcófago 270 del Museo de Historia del Arte de Viena aparece el motivo de Bes sosteniendo la bóveda celeste en lugar de Shu. Vid Dasen, *op. cit.*: 52.

²¹ Assman, *op. cit.*: 244.

totalidad de todos los poderes y fuerzas potencialmente peligrosas del universo. Bes es considerado en este periodo tardío como manifestación de las fuerzas de la vida misma²², pero también, para nosotros, ejemplo claro de la pervivencia y la importancia del culto fálico en el Egipto antiguo.

A pesar de lo dicho, no hay que olvidar la integración de los principios masculino y femenino en el pensamiento egipcio. L. Troy ha demostrado que la concepción egipcia dualista del universo²³, que caracteriza la relación de los opuestos como el equilibrio estático del cosmos, se explica a partir de un simbolismo fálico y uno uterino. La autora estudia cómo estos componentes aparentemente divergentes, se reencuentran para formar la "Unidad" representada por la realeza. En efecto, derivado de los "Textos de las Pirámides", en el "Libro de los Muertos" (Capítulo XVII), Atum, el dios creador, se define a sí mismo como "El gran dios que vino a ser por sí mismo"²⁴. Y en los "Textos de los Sarcófagos" (II, 160-161) el dios declara que es "Él-Ella" (*pn tn*, "pen ten")²⁵. Como se ve, el principio femenino no está ausente del todo y a partir de la creación se distingue plenamente en la persona de Tefnut o Tefenis²⁶. Además, en

²² S. Quirke, Ancient Egyptian religion: 117. El autor presenta una figurilla de Bes del periodo tardío de c. 600 a.C. (BM 11900) con cabeza de babuino, alas y disco solar.

²³ Que no implica olvidar la importancia en el pensamiento egipcio del papel de lo "Uno y lo Múltiple" como principio básico generador del universo y de la vida. Vid L. Troy, Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1986, XIV+236 p., ilus., (Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 14): 5-6, 12. Cfr. las ideas al respecto de Saphinaz-Amal Naguib, Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie Leuven, Uigeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1990, XIII+330 p.+ 9 pl., ilus., (Orientalia Lovaniensia Analecta, 38): 34-35.

²⁴ ANET: 3-4.

²⁵ Apud Troy, op. cit.: 16.

²⁶ L. Manniche, "Goddess and woman in ancient Egypt", JSSEA, XXIX, 2002: 1. Cfr. Green, op. cit.: 55-56.

este mito de origen se mencionan a deidades femeninas en conexión con el dios creador: Nebet-hetepet, la "Dama de la vulva", y la diosa Iusaas, "Ella viene, ella es grande". Lo que es más, la masturbación creadora de Atum fue provocada por la emanación de la diosa Hathor, que se encarnó en esta diosa Nebet-hetep, también llamada "Señora del apaciguamiento" o de la "satisfacción", que provocó a la mano de Atum (figura 7) y la protegió gracias a sus vibraciones eróticas, que envolvieron a la serpiente Apofis, símbolo del caos primordial, permitiendo así al dios creador multiplicarse a partir de sí mismo²⁷. Así, la androginia del dios creador se manifiesta con claridad en el pensamiento egipcio y hace que no pueda dejarse de lado, sin más, el complemento femenino de la concepción egipcia del universo.

Al respecto, L. Troy señala que:

"El dualismo ha sido visto no solamente como un aspecto importante del pensamiento egipcio sino también como una estructura conceptual que rige la formulación de los patrones subyacentes en el mito egipcio"²⁸

En efecto, la oposición es ilusoria: ya que todo elemento refleja la unicidad del creador, los miembros del par dualista son complementarios y equivalentes: de ahí el paralelismo entre los temas de nacimiento y resurrección como elementos totalmente similares.²⁹ Y el proceso de renovación no se restringe al principio masculino, sino que también se extiende al elemento femenino, que míticamente tiene la importancia fundamental de proteger cotidianamente con su cuerpo al dios solar, Re, durante su

²⁷ Ruth Schumann Antelme and Stéphane Rossini, Sacred sexuality in ancient Egypt. The erotic secrets of the forbidden papyrus [Les secrets d'Hathor,] trad. por. J. Graham, Rochester, Inner Traditions, 2001, VIII+232 p., ilus.: 31.

²⁸ Manniche, op. cit.: 8.

²⁹ Ibid.: 8, 11.

recorrido nocturno, a través del cuerpo de la diosa Nut para renacer cada mañana³⁰ (figura 8). Este principio femenino funciona en sus papeles múltiples de hija, hermana-esposa y madre reales. Así, el elemento femenino se renueva para poder participar en la dinámica perpetua del cosmos: el proceso de renovación consiste en la mutua revitalización y transformación de ambos principios, el femenino y el masculino.³¹ En todo momento debe considerarse esta perspectiva: el mundo está compuesto de un elemento masculino y de un elemento femenino a la vez. Aun en las parejas de divinidades del mismo sexo como Isis-Nephtys, Horus-Set, Satis-Anukis, un miembro de la pareja es más "afeminado" o más viril que el otro. Tómese el caso de Isis y Nephtys: para Troy, Isis es fálica mientras que Nephtys es uterina (figura 8). Ellas interactúan en el proceso de generación como representantes de las polaridades de los modos simbólicos de género, en las polaridades de la concepción y el nacimiento, como madre e hija. Juntas forman el elemento unificado femenino que completa la generación cíclica del dios. La hija y la madre están unidas como principio de generación: la hija concibe, la madre cría, el ciclo se renueva. La concepción del rey y de los mismos dioses se ha realizado en el oeste, donde el sol se pone; el nacimiento se ha hecho en el este, donde el sol se eleva: "el cielo la ha concebido (*iwr*, "iur"), la aurora le ha dado el día (*ms n*, "mes en")".³² Ello explica las representaciones de la diosa Mut con un falo³³: ambos principios, el masculino y el femenino, se integran siempre. Incluso

³⁰ Betsy Bryan, "In women good and bad fortune are on earth. Status and roles of women in Egyptian culture", in Anne K. Capel and Glenn E. Markoe, eds., Mistress of the house. Mistress of heaven. Women in ancient Egypt New York, Hudson Hill Press-Cincinnati Art Museum, 1996, 237 p., ilus.: 44.

³¹ Ibid.: 9.

³² Troy, op. cit.: 39. Cfr. Naguib, op. cit.: 2, 33, 69.

³³ Cfr. viñeta del "Libro de los Muertos" en Bryan, op. cit.: 35.

"la inversión simbólica de la función sexual, deidad masculina dotada con simbolismo femenino, deidad femenina con simbolismo masculino, es empleada como una alusión a la naturaleza andrógina de esta fuerza creativa".³⁴

En el caso del dios Bes, el portar serpientes en cada mano implica otra relación con un principio femenino: la serpiente, la cobra, es un elemento femenino, pero a la vez un referente fálico, según el principio de la "inversión de género" que enfatiza el carácter andrógino de las diversas manifestaciones del dios creador.³⁵ Desde este punto de vista, dioses aparentemente contrarios a divinidades fálicas típicas, como el propio Bes o el mismo Osiris, aparecen como dioses fálicos (figura 9). Por ejemplo, Set. El problema de su aparente homosexualidad era su relación con la esterilidad, incapaz de crear y re-crear la vida³⁶, que incluso puede evitar el renacimiento del muerto en el más allá³⁷. Troy, empero, ha interpretado recientemente esta situación haciendo referencia a la androginia fundamental del dios creador. En efecto, ambos dioses muestran una relación sexual complementaria, generativa, en la misma forma que la interacción hombre-mujer es generadora de vida³⁸. De hecho, Set aparece así como una verdadera divinidad fálica: incluso su nombre se asocia con *stš*, "setesh" y el verbo *sti*, "seti", "expulsar, expedir", lo cual lo convierte en una personificación de la potencia masculina, que desemboca finalmente en la muerte de su hermano: es una imagen

³⁴ Troy, op. cit.: 19.

³⁵ Ibid.: 20-21.

³⁶ P. Derchain, "Religión egipcia", en Henri-Charles Puech, et al., Historia de las religiones, 12 v., trad. por I. Martínez, et al., México, Siglo XXI, 1977-1987, maps., (Historia de las religiones, 1): I, 125.

³⁷ Gay Robins, Women in ancient Egypt, London, British Museum Press, 1993, 205 p., ilus., maps., plans.: 72.

³⁸ Troy, op. cit.: 41.

simbólica de los elementos fálico y uterino siempre presentes en el pensamiento egipcio³⁹. Por ello, el hombre asociado a Set es aquel que se deja llevar por sus pasiones sexuales y por su temperamento, no respeta a las mujeres casadas, pero a la vez puede mostrar rasgos relacionados con una persona pusilánime, cobarde, aquella que en una relación homosexual asume la parte pasiva del acto sexual. El término *Hmiw*, “hemiu”, es el que se emplea para definir a tal hombre. No es el único significado, hay diversas actitudes –debilidad, derrota, pasividad sexual- que pueden relacionarse con tal temperamento "tifoniano"⁴⁰.

Hay que decir que el "Principio femenino", que se relaciona con una realeza aparentemente benéfica, ya había sido observado por autores clásicos como Hesíodo, Apolodoro, Plutarco, Heródoto, Diodoro. Este principio se fundamenta en las versiones de la teogonía egipcia, sobre todo la historia del Osiris ctónico, y en las doctrinas solares del culto heliopolitano. En ambas, el poder generador y regenerador de la mujer en la forma de Isis y sus poderes para resucitar a Osiris, y de Hathor, madre y esposa de Horus, ojo de Re, esposa del dios Sol, Amun-Re, establecieron el nivel de creatividad que el rey debía perpetuar durante su vida para favorecer a los dioses y mostrar todo su poder y actividad constructiva en loor de las divinidades⁴¹. La imagen sexual y

³⁹ Ibid.: 35, 40.

⁴⁰ R.B. Parkinson, "'Homosexual' desire and Middle Kingdom literature", *JEA*, LXXXI, 1995: 67. El artículo analiza también textos del Reino Medio aparentemente relacionados con prácticas homosexuales: la "Instrucción de Ptahhotep", el "Cuento de Horus y Set" y el "Cuento del rey Neferkare y el general Sasenet". Cfr. ibid.: 68-74.

⁴¹ Llama la atención que en el texto de la “Destrucción de la humanidad” (“El libro de la vaca del cielo”, Imperio Nuevo), *AEL*: II, 198-199, la feminidad de Hathor, voluble, cambiante, está a punto de destruir a la humanidad, que Re salva. Lo que sobre todo resalta en este documento es que la rebelión, la conspiración de los hombres contra los dioses es realmente el máximo delito que debe ser castigado. Empero, el papel de Hathor como símbolo femenino no deja de ser peculiar. Sobre la interpretación de este mito, cfr. Christiane Desroches-Noblecourt, La femme au temps des pharaons, Paris, Stock, 1986, 464 p., illus., maps., plans., (Le livre de poche, 6481): 21.

reproductiva de la mitología egipcia no deja lugar a duda que el rey benefactor debía reflejar no solamente los poderes creativos de los dioses, sino también la capacidad procreadora de la mujer, transparente en el proceso reproductivo. Ninguno de estos simbolismos fue periférico, ya que en el centro de toda regeneración y renacimiento se ubicaba el rey divino. El énfasis en el papel de la madre en la tríada real como recipiente del Niño divino, el papel especial de la mujer al dar nacimiento y al nutrir al *k3*, “ka”⁴² y el papel de culto de la sacerdotisa, encarnación de Hathor, quien, a través de los poderes extáticos de la música y de la danza "alimentaba" los “ka” del rey y de los dioses, retorna así a los tiempos Predinásticos y a los “Textos de las Pirámides” de las D. V y VI, en una compleja red de interconexiones, que alcanzó su apogeo en la época de Hatshepsut y de los monarcas del Imperio Nuevo⁴³. De hecho, la obra de la reina

⁴² Fragmento de la esencia del universo, que dioses y hombres comparten. El “ka” de los primeros, empero, puede ser múltiple, para ser compartido por el dios con otros miembros del mundo natural, el hombre incluido. Wilson lo define como la “fuerza vital” de una personalidad. El mismo dios creador Atum, pone su fuerza vital en sus primeras criaturas. *ANET*: 3, en relación con el “ka” en los “Textos de las Pirámides”.

⁴³ P. Springborg, Royal persons. Patriarchal monarchy and the feminine principle, London, Unwin Hyman, 1990, XV+326 p., ilus.: 142. Sobre el papel sagrado del rey en la conformación de la estructura estatal egipcia, cfr. T. Schneider, “La monarquía sacralizada”, en Regine Schulz y Matthias Seidel, Egipto. El mundo de los faraones, Colonia, Könnemann, 1997, 538 p., ilus., maps., plans.: 322-329. J. Ogdon, "A hitherto unrecognized metaphor of death in papyrus Berlin 3024", *GM*, 100, 1987: 75, resalta este doble carácter de la naturaleza femenina en el pensamiento egipcio. Por su parte, este autor comenta también otros aspectos. Por ejemplo, en el texto "El cuento del pastor", p. Berlin 3024, se encuentran alusiones de gran interés: el cruce del río de que habla el pastor sin duda representa la vida y la muerte; el banco oriental simboliza la vida, el occidental la muerte, y el río, el estadio intermedio entre ambos momentos, el espacio que une vida y muerte, vida efímera y vida eterna. En este “Cuento” al igual que en el encantamiento 117 de los “Textos de los Sarcófagos”, la muerte se ve descrita como una entidad femenina sobrenatural. El párrafo dice: "¡Aquí viene un espíritu radiante femenino (*3xt*, “ajet”)! ¡Aquí viene el Gran Uno (*wrt*, “uret”)! Así dice un Grande... ¡Oh, *pnn* y *pnnt* [“penen”, “penenet”, este, esta] así dice Atum. Tú no te asirás de mí (el difunto) nunca!" J. Baines, "Myth and literature", en Antonio Loprieno, ed., Ancient Egyptian literature. History and forms, Leiden, E. J. Brill, 1996, XVI+ 726 p., (Probleme der Ägyptologie, 10): 367-368, considera que la diosa seductora de la "Historia del Pastor" puede ser Hathor. El texto en este episodio es muy

Nefertiti (figura 10) es el remate de un desarrollo ideológico que había iniciado previamente, pero que la esposa de Ajenatón llevó a sus últimas consecuencias. Nos referimos a una iconografía orientada a subrayar el carácter y la importancia de la reina, que se presenta desde la época de Amenhotep III, como sería la adición de los cuernos y el disco solar de Hathor al “*modius*”, tocado de buitre y dos plumas de halcón (figura 11). La reina es identificada con Hathor de muchas maneras, y esto forma una contraparte con el papel del rey⁴⁴.

A pesar de su importancia, como consecuencia de su lucha en contra del clero de Amón, itifálico, el recuerdo de Nefertiti fue expurgado de la titulación oficial asociada con las reinas:

"La reina: Señora de todas las mujeres⁴⁵, compañera de Hor, Señora de las dos tierras, cuya belleza la ha creado Re, la propia hija de Amón, la misma hija de Re, la amiga de Amón, la brillante parte de Amón sobre su trono"⁴⁶.

similar a la “Historia de los Dos Hermanos”. Cfr. texto y reflexiones en H. Goedicke, "The story of a herdsman", *CE*, XLV, 90, jul 1970, *CE* 45, 1970: 258 y P. Derchain, "La perruque et le cristal", *SAK*, II, 1975: 69.

⁴⁴ Christian Jacq, Les égyptiennes. Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique, Paris, Perrin, 1996, 335 p.: 51, subraya esta identificación de Nefertiti con Hathor.

⁴⁵ Este título lo comparten Tiye y Nefertiti. Cfr. Robert Morkot, "Violent images of queenship and the royal cult", *Wepwawet*, II, Sum 1986: 2. Sobre este título, cfr. Abdel Halim Nur El Din, The role of women in the ancient Egyptian society, Cairo, Supreme Council of Antiquities. Ministry of Culture, s.a., IX+ 231 p., illus., maps., plans.: 107-108.

⁴⁶ F. Lexá, "Les ornements poétiques du langage dans les monuments littéraires des égyptiens anciens", *REG*, II, nueva serie, 1920: 67. No compartimos la opinión de Robins, op. cit.: 42, 55, ya que creemos que duda en exceso sobre el real poder que una reina podía tener en este periodo. El papel de Nefertiti se presenta claro al respecto. La autora discute ampliamente la posibilidad de la existencia de una verdadera “realeza divina” ligada a la figura de la Reina-Madre o de la “Esposa principal” sobre todo (pp. 23-27). Tiye y Nefertiti cumplen esta condicionante también. Sobre el papel de las mujeres reales durante la D. XVIII, cfr. L. Green, "Queen as goddess. The religious role of royal women in the late-Eighteenth dynasty", *AL*, II, Fall 1992: 28-41

Nefertiti, al igual que Hatshepsut lo hizo en su momento, bien pudo haber exclamado con orgullo:

"Escuchen, todos ustedes, nobles y plebeyos, tantos como sean ustedes, yo he hecho estas cosas con el proyecto de mi corazón. Yo nunca me descuidé como un olvidadizo, sino que hice fuerte lo que estaba decayendo. Yo he levantado lo que estaba desmembrado..."⁴⁷

Este aspecto remarca, desde el plano de la vida política, lo que a nuestro juicio parece ser una preponderancia del elemento femenino en diversos aspectos de la civilización egipcia, a pesar de que no pueda negarse la importancia del culto fálico dentro de la religión ni que la diferencia de género a favor del hombre existió en la sociedad del Egipto antiguo⁴⁸. Empero, ciertos textos llevan a reflexionar favorablemente en torno al papel de las mujeres en la historia egipcia. En uno de estos documentos se menciona que el destino mismo del orbe dependía de ellas (figura 12):

“Es en la mujer en la que la buena y la mala fortuna descansan en este mundo”⁴⁹.

¿Cómo dudar, entonces, del carácter uterino de la civilización egipcia?

⁴⁷ Inscripción en el templo mortuorio de Hatshepsut, apud Vivienne Gae Callender, "The innovations of Hatshepsut's reign", *BACE*, XIII, 2002: 43.

⁴⁸ Vid José Carlos Castañeda Reyes, "Señoras y esclavas. El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo", México, (Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México, 2003), 470 p.: 331-339.

⁴⁹ Instrucción del p. Insinger (s. II a.C), *AEL*: III, 192. Cfr. opinión de Lise Manniche, Sexual life in ancient Egypt, London, KPI, 1987, 127 p., ilustr.: 99. Margaret Lichtheim, Late Egyptian wisdom literature in the international context. A study of Demotic Instructions, Freiburg, Göttingen Universitäts Verlag- Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, X+240 p., (Orbis Biblicus et Orientalis): 162, prefiere traducir: "Es en la mujer que el buen demonio (*špšyt*, "sepeshiyt") y el mal demonio (*wr3t*, "urat") están activos sobre la tierra". Opinamos que da un sentido más claro la traducción que consignamos primero.

Siglas utilizadas

AEL- Miriam Lichtheim, Ancient Egyptian literature. A book of readings, 3 v., Berkeley, University of California Press, 1975, (Literature).

AL- Amarna letters, San Francisco.

ANET- James Pritchard, ed., Ancient near eastern texts relating to the Old Testament, 3a. impr., Princeton, Princeton University Press, 1974, XXV+710 p. [La traducción de los textos egipcios fue realizada por el egiptólogo John Wilson.]

BACE- The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology, Sydney.

BIE- Bulletin de l'Institut de Égypte, Le Caire.

CE Chronique d'Égypte, Bruxelles.

GM- Göttinger Miszellen. Beitrage zur ägyptologischen Diskussion, Göttingen.

JEA- Journal of Egyptian Archaeology, London.

JSSEA- The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities, Toronto

KMT- KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt, San Francisco, Cal.

REG- Revue égyptologique, Paris.

SAK- Studien zur Altägyptischen Kultur, Hamburgo.

VA- Varia aegyptiaca, San Antonio, Tx.

Wepwawet- Wepwawet, London.