



# LA TRANSICIÓN ONTOLÓGICA DEL SUJETO RITUAL: UNA APROXIMACIÓN A LA FIGURA REGIA DE HATSHEPSUT (CA. 1473–1458 A.C.)<sup>1</sup>

*Título Inglés*

Virginia LAPORTA

Universidad Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) –  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
virglaporta@gmail.com

*Fecha de recepción: 9-VII-2012*

*Fecha de aceptación: 18-IX-2012*

**RESUMEN:** En este trabajo analizaremos la transición de Hatshepsut (c. 1473 – 1425 a. C.), al convertirse de reina en el rey dual (nsw bjtj) egipcio. Para lograrlo, consideraremos la forma de pensamiento de los egipcios centrada en lo sagrado y expresada a partir de mitos y ritos. En particular, nos detendremos en los ritos de pasaje y su vínculo con las relaciones entre el rey y Amón-Ra, los roles intercambiables de Hatshepsut así como la transición post-mortem de su figura regia.

**Palabras clave:** Dinastía XVIII, rey dual egipcio, lo sagrado, ritos de pasaje, intercambio de roles

**ABSTRACT:** This paper analyzes the transition of Hatshepsut (c. 1473 – 1425 BC), from Queen to *dual* King (nsw bjtj) of Egypt. It would be considered that the ancient Egyptian way of thinking was centered in the sacred, and expressed by myths and rites. In particular, this paper focuses on rites of passage related to the relationship between the king

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en las XIII Jornadas Interescuelas. Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Catamarca (Argentina) 10-13 de agosto de 2011. Agradezco especialmente a Roxana Flammini y a Leila Salem por las sugerencias y comentarios realizados a versiones previas de este trabajo.

and Amun-Re, the interchange of roles of Hatshepsut and the post-mortem transition of her royal figure.

*Keywords:* 18th Dynasty, *dual* Egyptian King, the sacred, rites of passage, interchange of roles

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo analizaremos la figura regia de Hatshepsut (ca. 1473-1458 a. C.)<sup>2</sup> y las distintas instancias de cambio que convirtieron a la reina en el *rey dual* egipcio. El rol de la reina cobró una entidad particular durante la dinastía XVIII (ca. 1539-1292 a. C.)<sup>3</sup>, correspondiente con el Reino Nuevo, al ser recurrente que la reina principal del harén regio actuara como regente debido al acceso al trono de reyes menores de edad. Ello implicó que dejara de estar relegada a un plano secundario y cobrara un claro protagonismo a partir del contexto bélico y de descentralización estatal hacia fines de la dinastía XVII y principios de la siguiente. Hubo, entonces reinas que lograron atribuciones militares y fueron enterradas con los respectivos honores junto al rey para ser venerados como dioses y salvadores del estado egipcio<sup>4</sup>.

Luego, durante los primeros reinados de la dinastía XVIII el rol de la reina principal adquirió un nuevo sesgo al convertirse en «esposa del dios» Amón, el dios tutelar de Tebas y la principal de las divinidades adoradas por los reyes del Reino Nuevo. Desde Amosis-Nefertari, la «esposa de Amón» secundaba al rey en las celebraciones rituales en Karnak, al tiempo que ostentaba de cierta autonomía y privilegios, entre los que podemos mencionar un importante complejo funerario con funcionarios propios, especialmente vinculados con aspectos religiosos como económicos<sup>5</sup>. Dicha titulación fue heredada por Hatshepsut, al morir Amosis-Nefertari durante el reinado de su padre, Tutmosis I (ca. 1493-? a. C.)<sup>6</sup>.

Es posible retrotraer el rol de reina de Hatshepsut al reinado de Tutmosis II (ca. ?-1479 a. C.), de quien fue «gran esposa principal». Sin embargo, su influencia fue aún más relevante por su intervención en el reinado del sucesor, Tutmosis III (ca. 1479-1425 a. C.), a quien acompañó durante los primeros años como regente. Sin embargo, se cree que fue durante el séptimo año<sup>7</sup> de reinado de Tutmosis III que la reina alteró su condición original y se convirtió en rey junto al joven tutmósida.

<sup>2</sup> Barnes-Malek 2000: 36.

<sup>3</sup> Barnes-Malek 2000: 36.

<sup>4</sup> La reina madre de Amosis I, Ahhotep, cf. (Eaton-Krauss 2010: 195-205; Gestoso Singer 2009: 75-88; Schmitz 1978: 207-221).

<sup>5</sup> Bryan 2003: 5.

<sup>6</sup> Barnes-Malek 2000: 36.

<sup>7</sup> Dorman 2006: 55.

Sumado a la peculiaridad que implica en sí misma dicha alteración, en las evidencias vigentes de ese período el nombre y la imagen de Hatshepsut están registrados de diversas maneras y en forma aleatoria. Así, es posible encontrarla representada junto al rey tutmósida vestida como reina aunque junto a su nomen (nombre de coronación como rey masculino egipcio), en presencia de las divinidades, vestida como mujer o con el mismo atuendo que su corregente masculino, acompañada por su cartela regia, como veremos con detenimiento más adelante.

Estas variantes vinculadas con la figura regia de Hatshepsut nos llevan, por un lado, a detenernos en la forma de pensamiento de los antiguos egipcios y su relevancia respecto a lo sagrado, expresado a través de los relatos míticos y; por el otro, a considerar la puesta en práctica del mito a través de la celebración ritual. Un tipo de ritual nos interesa particularmente, como es el rito de pasaje, a partir de los cuales el sujeto altera su condición original para transformarse en algo completamente distinto, es decir, son objeto de un cambio ontológico.

## FORMA DE PENSAMIENTO DE LA SOCIEDAD ANTIGUA EGIPCIA

Al detenernos en el tipo de evidencias vigentes del período de reinado de Hatshepsut, nos encontramos con representaciones en las que se encuentra con la vestimenta característica de las reinas egipcias junto a la cartela regia con su nombre de coronación como *rey*, Maat-ka-Ra, como sucede con la *Inscripción de Buhen*<sup>8</sup>. En este caso, por ejemplo, la figura regia de Hatshepsut ocupa su posición como *rey masculino* sin por ello haber alterado su imagen natural y humana que la identificaba como una mujer. Ciertamente, este ejemplo que refiere un uso del doble género por parte de Hatshepsut, podría llegar a ser considerado como contradictorio o simplemente un «error» de quien realizara la inscripción, como alguna vez se ha sugerido, si obviamos una perspectiva que tome en cuenta ciertas particularidades del pensamiento egipcio y sus expresiones discursivas<sup>9</sup>. Sin embargo, si esto último es tenido en cuenta, tal particularidad puede dar lugar a una comprensión más abarcativa del rol de Hatshepsut en esa situación, como veremos luego.

Para ello, es relevante hacer referencia primeramente, a la concepción del mundo o cosmovisión de los antiguos egipcios. Una forma de acceder a ella es a través de los relatos míticos, en los cuales se expresan el modo (el «cómo») y las causas (el «porqué») que originaron la existencia de los seres humanos. El objetivo primordial de tales relatos era, entonces, el de recopilar los valores normativos y formativos que definían al grupo social

<sup>8</sup> Inscripción de Buhen, cf. Chevrier 1934: fig. 4.

<sup>9</sup> Davies 2004: 62.

y lo mantenían unido<sup>10</sup>. Es decir que, mediante el instrumento específico del relato, el mito transmite un drama en sí mismo y «ese drama original es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana»<sup>11</sup>. Así, por ejemplo, en dichos relatos se trataban cuestiones sobre el orden social –*maat*, para los egipcios– entendido como un sistema que venía impuesto desde afuera del grupo social y su mantenimiento se basaba en la efectividad del poder estatal<sup>12</sup>. En pocas palabras, el mito señala de qué manera algo fue compuesto, cómo llegó a tener entidad. Por esta razón, este tipo de relato está unido con lo ontológico, es decir, la formación originaria del ser en acto o ente. Estas nociones que definen la base del comportamiento y la realidad humana derivan de una realidad sagrada, puesto que lo profano (natural) no participa de la perfección originaria del ser<sup>13</sup>. De modo que a través de los mitos se establece una dinámica que vincula la esfera humana y natural con otra que es superior, sobrenatural.

La interacción entre ambas esferas, además, se expresaba en forma de un discurso «paradigmático, donde en cada momento se entrecruzan los planos de lo expresado y de lo evocado»<sup>14</sup>, es decir, *integrado* ya que todo lo que sucedía al hombre, otro lo había realizado previamente. En este sentido, conceptos tales como el «azar» o lo «espontáneo» se dejarían de lado para centrar su atención en la búsqueda de la repetición cíclica y estereotipada de un pasado ideal, puesto que la conexión entre el pasado y el presente no estaría dada de forma lineal y sucesiva sino que era multiplánica<sup>15</sup>. En efecto, los múltiples planos podían vincularse por medio de la intervención de lo sagrado, o sobrenatural, en el mundo natural de los seres humanos<sup>16</sup>.

Lo sagrado es una «categoría que se sustrae a la razón, inefable, porque es completamente inaccesible a la comprensión por conceptos»<sup>17</sup> pero, que puede ser aprehensible a través de su asociación con un elemento simbólico, llamado *sacra*, y, en ocasiones también, *regalia*<sup>18</sup>. Sin embargo, debemos hacer aquí la salvedad de que el símbolo difiere del signo técnico en cuanto a que tiene un segundo significado –más allá del literal– que lo vincula de un modo metafórico con lo sagrado<sup>19</sup>. Así, por ejemplo, el obelisco egipcio era entendido como la representación simbólica del dios solar Ra, así como también se

<sup>10</sup> Assmann 2006: 40.

<sup>11</sup> Asse Chayo 2002: 61.

<sup>12</sup> Baines-Yoffee 2000: 14; Assmann 2006: 40 y 91.

<sup>13</sup> Eliade 1987: 95; López Rodrigé 2010: 6-7.

<sup>14</sup> Cervelló Autuori 1996: 18-19.

<sup>15</sup> Frankfort 1978: 356, 362, 363, 379, 391, 432, 442; Evans- Pritchard 1956: 372; Bleeker 1973: 261-268; Iniesta 1992: 78; Cervelló Autuori 1996: 18-19; Flammini 2005: 12-13, 2008: 63.

<sup>16</sup> Eliade 1963: 16; Cervelló Autuori 1996: 126; Baines-Yoffee 2000: 14.

<sup>17</sup> Otto 1980: 14 (bajo el nombre de santo define a lo sagrado).

<sup>18</sup> Van Gennep 1908: 110.

<sup>19</sup> Ricoeur 1965: 31; Turner 1967: 28-29; 1968: 18-19; Deffem 1991: 6; Vattimo 1993: 193-197.

lo consideraba como emblema característico de la institución de la realeza egipcia<sup>20</sup>. De hecho, los símbolos nos interesan particularmente, porque son la «unidad más pequeña del rito que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual»<sup>21</sup>, donde actúan como transportadores de significados y permiten la transformación de actitudes y del comportamiento del ser humano ya que poseen dos polos distintos de significado: uno moral y otro de orden social. Al respecto, Turner sostiene que, un solo símbolo dominante<sup>22</sup> «representa tanto lo obligatorio como lo que es deseable. Lo que tenemos aquí es una unión íntima de lo material (corporal) y de lo moral (simbólico)»<sup>23</sup>.

El modo que tiene de lograrlo es a través de su manipulación en un contexto ritual, donde exponen sus poderes y actúan sobre los sujetos rituales involucrados con el fin de *otorgarles* el cambio que el ritual propone en tanto sujetos *pasivos* del rito. En otras palabras: «el uso de los símbolos en el ritual es un intento de manipular, anticipar y hasta generar cambio»<sup>24</sup>. Las crisis sociales, a partir de las cuales puede producirse el cambio o reafirmar la situación vigente, son superadas por la instancia del rito. Para lograrlo, se llevan a cabo una serie de actos estereotipados y secuencias invariables, cuyo objetivo es el de formar las estructuras de la sociedad al tiempo que reproduce, transforma o impugna a la autoridad vigente<sup>25</sup>.

## EL RITO Y LOS RITOS «DE PASAJE»

El rito es considerado como una epifanía del mito, es decir su manifestación o su presentación en acto, ya que es autosuficiente, expresivo y es llevado a cabo dentro de un universo mitológico. Por lo tanto, los ritos son actos simbólicos de cohesión social, en los cuales la recurrencia y el deseo ocupan un lugar privilegiado. La repetición temática es una manera de afirmar la continuidad y el vínculo a través de referencias retrospectivas con el pasado atemporal de los relatos míticos<sup>26</sup>. Sin embargo, Jenny Asse Chayo aclara que «el rito no es sólo un acto recurrente, sino que también expresa una dialéctica del deseo y la repugnancia: deseo de fecundidad o victoria, repugnancia a la sequía o a los

<sup>20</sup> Habachi 1977: 139; Curran et al 2009: 24.

<sup>21</sup> Turner 1966: 21.

<sup>22</sup> Turner distingue al símbolo dominante, cuyo significado posee un alto grado de autonomía y consistencia en la totalidad del sistema simbólico, del símbolo instrumental, que sólo puede ser revelado en relación con otro símbolo (cf. Turner 1975: 161).

<sup>23</sup> Turner 1967: 54.

<sup>24</sup> Turner 1980: 163. cf. Turner 1966: 21; 1967: 28-29; 1968: 18-19; Deflem 1991: 6; Assmann 2006: 10.

<sup>25</sup> Kelly-Kaplan 1990: 132 y 141; Szuchewycz 1994: 389, 390 y 406.

<sup>26</sup> Eliade 1963: 12; Szuchewycz 1994: 395-397; Asse Chayo 2002: 65-66.

enemigos»<sup>27</sup>. Este tipo de transiciones y cambios de estado, como fecundidad o sequía, victoria o derrota, es posible encontrarlos en distintas sociedades así como se suceden también cambios a lo largo de las vidas de los individuos que las componen. Arnold van Gennep se ha detenido especialmente en los ritos de pasaje, que son los «ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad»<sup>28</sup>. A su vez, estos ritos pueden dividirse en tres fases caracterizadas como *preliminar* (de comunicación del objeto sagrado, *sacra*), *liminar* (cuando las características que resultan familiares sobre los *sacra* son distorsionadas o exageradas) y *postliminar* (de simplificación de las relaciones de la estructura social), las cuales «no son siempre igualmente importantes y elaboradas (...) puesto que la sacralidad es un atributo variable»<sup>29</sup>. Cada fase del rito responde a un patrón específico, mediante el cual los celebrantes alteran su condición natural, de modo que «la forma de preparación y tratamiento del período transicional [está] acompañado por todo tipo de tabúes e instrucciones especiales, marcado por una suspensión de la vida social para todos»<sup>30</sup>.

El sujeto del rito, llamado *ser transicional* o *persona liminar*<sup>31</sup>, es quien sortea las distintas fases y está identificado por un conjunto de símbolos que resultan extraños y complejos para quienes no forman parte de la celebración. Al ser transicional se lo considera en un estado de ambigüedad y paradoja, puesto que «ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados»<sup>32</sup>. Es decir, que no pertenecen a las categorías con las que se los identificaba antes de participar de la celebración, aunque sólo obtendrán su lugar correspondiente en la sociedad una vez concluido el rito. Por lo tanto, por medio de la celebración ritual, los individuos alteran su condición previa y adquieren un nuevo status social que puede ser completamente distinto al que tenían originalmente. Hay dos tipos de celebraciones, la ordenación y la coronación, cuyos procesos y resultados han sido equiparadas por sus similitudes. Así, tanto en la iniciación de un sacerdote o un mago, como en la confirmación de un nuevo rey en el trono, se entregan y reciben elementos simbólicos (*sacra*) tales como tambores, un cetro, una corona, reliquias que pertenecieron a sus antepasados y un asiento especial. El traspaso de poder y la confirmación en el nuevo rol, como sacerdote, mago o rey dependiendo del caso, implica el alejamiento del sujeto de su rutina diaria y la reunión con los suyos posteriormente transformado en algo distinto, con la atribución de un nuevo rol<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Frye 1991: 181; Asse Chayo 2002: 65 y 66.

<sup>28</sup> Van Gennep 1908: 11.

<sup>29</sup> Van Gennep 1908: 11-12.

<sup>30</sup> Van Gennep 1908: 110-111.

<sup>31</sup> Turner 1966: 106.

<sup>32</sup> Turner 1966: 106.

<sup>33</sup> Van Gennep 1908: 110-111.

## LA TRANSICIÓN ONTOLÓGICA DE HATSHEPSUT

### VÍNCULO CON AMÓN-RA

El nuevo rol atribuido a Hatshepsut estuvo dado por su nacimiento como sucesor legítimo del trono egipcio por ser la prole de Amón-Ra. En los textos e imágenes de este período es frecuente encontrar referencias a la fusión de Amón y de Ra como una sola divinidad<sup>34</sup>. La preeminencia de Amón se retrotrae al Reino Medio, cuando los reyes de la dinastía XI lo consideraron «no sólo como el dios de su ciudad de origen (Tebas) sino como la fuente de su legitimidad dinástica»<sup>35</sup>. La adoración al sol, es decir al dios Ra se remontaba a las primeras dinastías del Estado egipcio, al ser considerado como la fuerza suprema que gobernaba los demás fenómenos del mundo natural. Este poder era equiparado con el del rey respecto a sus súbditos, cuya descendencia estaba reflejada en la posesión de la titulación de «hijo de Ra». Hatshepsut en su rol de rey egipcio también adoptó esta titulación al igual que sus antecesores lo habían hecho desde la dinastía IV, en el Reino Antiguo<sup>36</sup>. En la inscripción de uno de los obeliscos de Hatshepsut puede leerse: «desde el comienzo de la tierra nunca fue hecho algo semejante (...). Se hizo para él [Amón] por el hijo de Ra<sup>37</sup>, Hatshepsut Jenemet-Amón, amada de Amón- Ra, rey de los dioses, a quien le fue dada la vida como Ra para siempre»<sup>38</sup>.

Junto al obelisco, el templo funerario de la reina erigido en Deir el-Bahari es, quizá, uno de los monumentos más emblemáticos en los que se ha documentado su vinculación como prole de Amón-Ra y heredera al trono de Egipto. Allí, en la terraza intermedia se encuentran los registros que documentan el nacimiento divino de la reina. En una de las primeras escenas se lo muestra a Amón-Ra ante el consejo de los doce dioses a quienes les vaticina la llegada del sucesor legítimo y les señala que «ella es su alma, es su generosidad, su corona es de ella, ella va a reinar en las Dos Tierras y guiar a todos los vivientes\_\_\_\_»<sup>39</sup>. El encuentro con la reina madre, Ahmes, «gran esposa del rey» (antecesor, Tutmosis I), está acompañado por imágenes de las fragancias-*sacra*, como el incienso, por ejemplo, manipulados para la celebración ritual que implicaba la concepción del futuro rey. En estas escenas se ve a la reina madre junto al dios, de quien recibe el símbolo de la vida (*ʿnh*), custodiados por las diosas de la fertilidad. Khnum y Heket son las divinidades a cargo de la formación de la persona del rey y de su ka, así como también se encargan de acompañar y guiar a la reina Ahmes embarazada al lugar sagrado donde debía dar a luz al heredero al trono<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Roberts 1995: 118; Assman 2001: 191; Allen 2005: 83.

<sup>35</sup> Allen 2005: 83.

<sup>36</sup> Allen 2005: 83.

<sup>37</sup> Urk. IV, 359, Lichtheim 1976: 25, Gestoso Singer 2005: 42.

<sup>38</sup> Urk. IV, 359.

<sup>39</sup> Breasted 1906: 1, 192.

<sup>40</sup> Roth, S. 2009: 6.

Al respecto, es pertinente aclarar que la enumeración coincide con nuestra concepción lineal y sucesoria de la realidad, aunque no con la egipcia. Las escenas están inscritas en las paredes del templo pero sin declarar el orden en el cual estaba previsto el rito de la concepción y el nacimiento de Hatshepsut. Además, estas escenas están acompañadas por la cartela regia de Maat-ka-Ra, es decir, del nomen de Hatshepsut como rey masculino. Consideramos viable la posibilidad de que se traten de contextos distintos, que enfatizan en diferentes planos de una misma realidad a lo largo de una brecha temporoespacial aunque no de modo lineal y sucesoria. Se trata entonces, de la concepción de realidad multiplánica a la que nos referimos previamente. De este modo, es posible entender que Hatshepsut sea hija tanto de Amón, como de Ra, así como de su fusión como Amón-Ra. También, que quien había nacido mujer y se había convertido en reina consorte, al cabo de un tiempo renació como la prole de una divinidad alterando su condición previa para convertirse en el heredero legítimo al trono.

Al reconstruir históricamente estas evidencias se ha argumentado la posibilidad de que los ritos vinculados con su nacimiento divino se hayan realizado durante la vida de la reina, puesto que ésta había nacido como hija del rey Tutmosis I y luego «re-nacido» como el «hijo» e hija de Amón-Ra, lo cual la convertía en el futuro rey con connotaciones de género tanto masculino como femenino. Este tipo de «incoherencias», que también han sido consideradas como un «acomodamiento a las exigencias contemporáneas»<sup>41</sup> se encuentran al intentar reconstruir temporalmente los hechos, ya que mientras Tutmosis I realizaba una campaña militar sobre Nubia durante el segundo año de su reinado, al mismo tiempo se encontraba en Menfis celebrando el ritual de concepción del futuro heredero al trono con la reina Ahmes.

Sin embargo, es posible pensar en otra explicación que clarifique la recurrencia en estos supuestos errores y contradicciones atribuidos al reinado de Hatshepsut. Si tenemos en cuenta que el padre de Hatshepsut como rey masculino (Maat-ka-Ra) era el dios Amón-Ra, poco importaría dónde se encontraba Tutmosis I en ese momento. Si bien es cierto que la genealogía de Hatshepsut en cuanto entidad humana y femenina incluye a Tutmosis I como su padre y a la reina Ahmes como su madre biológicos, las inscripciones de su nacimiento *como rey* halladas en Deir el-Bahari son de otra índole. Por ello, pueden analizarse *independientemente* de la condición de Hatshepsut como hija del rey antecesor y miembro femenino de la corte tutmósida. El nacimiento del rey Maat-ka-Ra fue producto de un rito de pasaje del cual las evidencias que poseemos muestran algunas fases fundamentales como las que describimos más arriba. Y, desde esta óptica, no hay incoherencias ni contradicciones sino que estamos ante la evidencia de un contexto ritual y un rito de pasaje que resultó en la gestación y el nacimiento del nuevo rey entronizado.

<sup>41</sup> Redford 1986: 168; Dorman 2005: 267; 2006: 56; Kendall 2007: 5.



Es decir, que lo que para nuestra racionalidad puede entenderse como una contradicción o una incoherencia, tiene un correcto orden desde la óptica antigua egipcia. El problema es que al tratarse en gran parte –sino en su totalidad– de atisbos de lo sagrado plasmados en evidencias materiales, hay importantes «silencios» en los causales vinculados con la connotación de inefable que caracteriza a la esfera de lo sobrenatural. De este modo, al tratarse de contextos distintos y de distintos planos de una misma realidad, consideramos que su unificación desde un punto de vista lineal y sucesorio puede conducirnos a conclusiones erróneas. En particular, pueden resultar verdaderamente confusas las evidencias relativas al doble género y rol de Hatshepsut y Tutmosis III en un mismo registro.

### ROLES INTERCAMBIABLES

Uno de los primeros testimonios recogidos sobre la actuación de Hatshepsut en la corte regia es atribuido a uno de los funcionarios que habría estado allí desde el ascenso al trono de Amenofis I, el segundo de los reyes de la dinastía XVIII. Su nombre era Ineni y en una de las inscripciones que se le atribuyen, señala que «su hijo ascendió en su lugar como rey de las Dos Tierras. Ha gobernado en el trono de aquel que lo engendró (17). Su hermana, la «Esposa del dios», Hatshepsut, actuaba como regente. Las Dos Tierras estaban bajo su gobierno, le servían y Egipto estaba sumido»<sup>42</sup>. Sin embargo, en otro pasaje de la misma inscripción el funcionario menciona también refiriéndose a Hatshepsut, que «la semilla benéfica del dios que salió fuera de él era la cuerda de proa del Alto Egipto, el poste de amarras de los habitantes del sur. Era la excelencia de la cuerda de popa del Bajo Egipto, quien daba las órdenes, cuyos planes eran excelentes, la que alegra las dos orillas cuando habla»<sup>43</sup>.

En estas líneas Ineni presenta a Hatshepsut como «Esposa del dios» y regente, aunque no menciona quién es el rey a quien acompaña en ese rol. Al mismo tiempo, se la identifica como la progenie de la divinidad y el sostén del Estado. Este tipo de referencia también es posible hallarla en un bloque de la estatua de cuarcita asignada a Senenmut, el cual habría acompañado a Hatshepsut durante su período de correinado y luego relevado de su cargo cuando la reina ya no ocupaba el trono regio, que se encuentra actualmente en el Museo Británico, donde se evita la mención al nombre de Tutmosis III. Allí es posible leer que «el que ha guiado las huellas del rey desde su niñez (...) quien adorna al Horus quien es presentado en la tierra, uno puro de miembros a quien su señor ha purificado, quien ha accedido a la naturaleza maravillosa del señor de las Dos Tierras»<sup>44</sup>. En cambio, la situación es más esclarecedora en la inscripción hallada en la entrada de la

<sup>42</sup> Urk IV, 60, 1-4; Dorman 2006: 41; Navarro-Reverter et al. 2006: 27 y 82.

<sup>43</sup> Urk IV, 60, 1-4; Dorman 2006: 41; Navarro-Reverter et al. 2006: 27 y 82.

<sup>44</sup> James 1976: 7-30; 1986; Schulz 1992; Dorman 2006: 47.

capilla del mismo funcionario en las canteras de piedra arenisca de Gebel el-Silsila<sup>45</sup>. Allí, se lee «vive, el primer rey que nació hija, Hatshepsut, que viva, amada de Amón, señor de los tronos de las Dos Tierras, rey de los dioses»<sup>46</sup>. En este caso no hay referencias a su rol como reina o esposa del rey o del dios, aunque también su representación es la de una mujer que desempeña ella misma el rol del *rey* masculino.

Asimismo, en el templo de Amón en Karnak, Hatshepsut está representada junto a la divinidad tutelar de Tebas sin intermediarios, lo cual era una prerrogativa del rey masculino, al tiempo que es nombrada como «rey del Alto y Bajo Egipto, señora del rit[ua]l, Maat-ka-Ra, que viva». Por su parte, Amón le dice: «te he dado a tí (en femenino) mil[ones de años ...] como Ra para siempre»<sup>47</sup>. Este tipo de referencias también aparece en las inscripciones del único obelisco en pie atribuido a Hatshepsut. Tampoco su corregente tutmósida la acompaña en las inscripciones del obelisco, donde la reina es nombrada con las titulaturas características del rey egipcio y está acompañada por los dioses masculinos vinculados con la institución regia. Allí, se lee su nombre junto al resto de sus titulaturas regias: «Hatshepsut Jenemet-Amón, amada de Amón- Ra», rey de los dioses, a quien le fue dada la vida como Ra para siempre [y en la inscripción de la base de este mismo obelisco]: «El Horus viviente: (...) Horus de oro: divina de diademas, Rey del Alto y Bajo Egipto: Maat-ka-Ra, hija de Ra»<sup>48</sup>.

Es posible que se hayan erigido al menos dos pares de obeliscos en honor a la reina. Uno de estos pares, está mencionado en la inscripción hallada en Sehêl<sup>49</sup>, en la cual es posible reconstruir el nombre de la reina —a pesar de haber sido borrado— y leer cuál fue el propósito original de la inscripción. Se trató de la erección de dos grandes obeliscos destinados al templo de Amón en Karnak —entre los pilonos IV y V— por parte de un alto funcionario real —de quien no se conserva el nombre— mientras otro par se colocó en el este, detrás del pórtico de Tutmosis III<sup>50</sup>.

El otro par de obeliscos aparece mencionado en un grafito en Asuán atribuido a Senenmut. En esta inscripción, el funcionario se encuentra representado de pie frente al rey, al tiempo que puede leerse:

<sup>45</sup> Conocido como Xny («lugar de remar»), se encuentra a 65 kilómetros al norte de Asuán.

<sup>46</sup> Urk IV, 6, 126.

<sup>47</sup> Dorman 2006: 50.

<sup>48</sup> Urk. IV, 359.

<sup>49</sup> Conocida como la inscripción de Amenhotep (cf. Habachi 1957: 97). Sehêl es una isla situada al sur de Asuán sobre el río Nilo. Los antiguos egipcios acudían allí para extraer granito.

<sup>50</sup> En la actualidad, sólo permanece en pie uno de estos obeliscos (a cuya inscripción referida a Hatshepsut ya hemos hecho mención) cuya altura -29.5 metros- lo convierte en el más alto de Egipto. Sin embargo, Habachi sostiene que el par erigido en Karnak tiene que haber sido aún más alto teniendo en cuenta las dimensiones señaladas sobre la base y la altura (cf. Habachi 1957: 92).

la princesa, grande en oraciones, grande en favores y muy amada, a quien Ra le ha dado el reinado real entre la Enéada, la hija del rey, hermana del rey, divina esposa y gran esposa del rey, el Rey del Alto (y Bajo Egipto), Hatshepsut, que viva, amada de Satis, señora de Elefantina, amada de Khnum, señor de la región de la Catarata<sup>51</sup>.

Si bien en las inscripciones de sus funcionarios la reina figura como hija, esposa del dios y del rey, al tiempo que también ella misma es quien ocupa el trono, aunque no hay referencias a su coregente, Tutmosis III.

Lo mismo sucede en la inscripción hallada en Beni Hasan, en el Egipto Medio, conocida como la *Inscripción del Speos Artemidos de Hatshepsut*, en la cual se menciona la derrota y definitiva expulsión de los hicsos de la zona del Delta. Este episodio no es contemporáneo al reinado de Hatshepsut sino que sucedió durante los primeros reinados de la dinastía XVIII, sin embargo la reina vuelve a mencionarlo y enfatiza en la victoria egipcia al reunificar el Estado con paz y estabilidad. La clave del éxito sobre el enemigo indeseado la atribuye a la legitimidad de su procedencia y vinculación directa con los dioses, fundamentalmente con Ra:

he levantado aquello que se desmembró durante el tiempo en que los asiáticos estaban en el Delta, Avaris (...) Ellos gobernaron sin Ra, y no actuaron como decreto del dios bajo (mi) propia encarnación- ureus. Ahora yo estoy sentada en los tronos de Ra (39), fui elegida muchos años antes como la que nació para gobernar. Yo vengo como Horus, el ureus único (40) impartiendo fuego a mis enemigos. He borrado la abominación de los dioses y removido sus huellas de la tierra<sup>52</sup>.

Aunque persisten las terminaciones y referencias gramaticales en femenino, ya que naturalmente sigue siendo una mujer, en este testimonio vemos claramente que Hatshepsut es la única que ocupa el trono de Egipto. Sin embargo, ello no quiere decir que Tutmosis III hubiera dejado de ser rey, sino que en este contexto, por lo visto, su presencia no era necesaria. Al preguntarnos por las causas de la ausencia del joven tutmósida podemos pensar, por un lado, que se deban a la vinculación familiar de Hatshepsut con los reyes amósidas (por línea materna), que fueron los responsables de la derrota de la dinastía paralela radicada en Avaris. Pero, por otro lado, considerando las referencias a Horus y a Ra que figuran en la inscripción y a la ausencia de ellos como causante de la derrota de los vencidos, cabe la posibilidad de que se los esté condenando a los hicsos por «impíos», o adoradores de Seth, la deidad antinómica de Horus y de Ra de acuerdo con la mitología egipcia<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Habachi 1957: 92.

<sup>52</sup> Allen 2002: 3.

<sup>53</sup> Plutarco 2002 [46-47]. Para un análisis actualizado sobre el mito de Isis y Osiris recopilado por Plutarco, cf. Richtner 2001: 191-216.

Es probable que su vinculación con la línea dinástica original, como descendiente de los amósidas, fuera la clave que la haya llevado a desempeñar el rol de corregente junto al tercer tutmósida. Ello podría ser la justificación del porqué ella y no otro miembro de la corte regia habría alterado su condición original para convertirse en el segundo rey. Peter Dorman considera la transición de Hatshepsut como una *metamorfosis* «que tuvo lugar gradualmente a lo largo de un período de años durante los cuales Hatshepsut atravesó por una serie de fases exploratorias (...) no fue una usurpación sino más bien un experimento sin precedentes en el que se exploró la posibilidad de que un soberano femenino pudiera ascender al trono egipcio»<sup>54</sup>. Al respecto, consideramos que el concepto de metamorfosis implicaría también un cambio en sus condiciones biológicas, lo cual no sucedió sino que indistintamente se siguió representando tanto con atuendo femenino como con el masculino según fuera requerido por el contexto que se deseaba enfatizar. Por ello, nos parece más conveniente utilizar la categoría de cambio ontológico, ya que éste implicaría una alteración en su condición original para lo cual fue necesario un nuevo nacimiento con las características particulares que tuvo el de Hatshepsut.

Pero lo más importante es que siendo naturalmente una mujer se la representaba de una u otra forma —o con los dos géneros al mismo tiempo, junto a Tutmosis III— cuando el contexto ritual así lo requería. Una metamorfosis implicaría un cambio gradual que se prolonga en un tiempo natural, medible. Si bien a través de un proceso de este tipo el sujeto cambia de condición y altera radicalmente su formato original, el planteo teórico del rito de pasaje posee otros matices que pueden resultar más pertinentes para un caso como fue la transición de Hatshepsut a Maat-ka-Ra. Tal apreciación supone que, por un lado, un contexto ritual no se mide en tiempo y espacio naturales, allí no hay testigos fuera de los propios sujetos que participan de la celebración, quienes sólo van a registrar y dar testimonio de lo que consideren necesario y prudente para el resto de la sociedad. Por el otro, desde esta óptica Hatshepsut debió atravesar una fase en la cual perdió su entidad como reina al tiempo que aún no podía clasificarse como rey. No obstante, tal aspecto liminar no es lo que vemos representado en las escenas de género intercambiable o doble género junto a Tutmosis III. Es decir que, las evidencias registran los resultados del rito de pasaje, no sus fases intermedias.

#### TRANSICIÓN POST-MORTEM

La figura regia de Hatshepsut atravesó por una última transición, un nuevo rito de pasaje después de casi veinte años de su muerte. Si bien se consideró tal episodio como resultado de una venganza póstuma llevada a cabo por Tutmosis III, tal hipótesis

<sup>54</sup> Dorman 2005: 88.

se ha ido descartando por la importante brecha temporal que separa el correinado de la mencionada eliminación<sup>55</sup>. Sin embargo, no es sencillo descubrir un patrón en el tipo de daños realizados sobre la evidencia. Ann Macy Roth señala al respecto que «curiosamente su nombre de nacimiento –Hatshepsut– fue atacado con mayor violencia que su nombre de coronación, Maat-ka-Ra»<sup>56</sup>. Es posible considerar que las motivaciones por las cuales su nombre de coronación pudo haber sido excluido radicaban en que estaba compuesto por el nombre de dos divinidades, *Maat* y *Ra*. Todas estas apreciaciones nos llevan a suponer que uno de los rasgos fundamentales que se buscó erradicar fue el que había determinado su accesibilidad al trono, es decir, el nacimiento divino que la convirtió en «hijo» de Amón-Ra. De este modo, lo importante fue eliminar lo expresado por el oráculo de Amón-Ra, cuando Hatshepsut cobró entidad como heredera al trono. Por ejemplo, en su templo funerario sólo fue eliminada la referencia a los dos niños recién nacidos, Hatshepsut y su ka<sup>57</sup>, quienes eran presentados por el dios Thot ante su padre Amón-Ra, en la escena original que narraba el nacimiento divino de Hatshepsut. La forma de eliminar dicho episodio fue a través de la profanación y destrucción de las imágenes que evidenciaban que Hatshepsut se había convertido en el «hijo de Amón-Ra» y luego en el «rey dual». Asimismo, podemos pensar que la intencionalidad de borrar todo registro que evidenciara el vínculo parental entre Hatshepsut y Amón-Ra fuera realizada como una acción «correctiva» de los efectos de los rituales ejecutados en ese sentido, con el fin de erradicar su entidad como «hijo de Amón-Ra» y «rey de Egipto».

## CONCLUSIONES

En este trabajo consideramos la transición ontológica de la figura regia de Hatshepsut, convertida en el rey dual egipcio desde la óptica de los ritos de pasaje. La connotación multiplánica y la influencia de lo sagrado como decisorio de la realidad natural, nos permitió explorar otras alternativas a fin de ampliar las apreciaciones vinculadas con uno de los episodios más controvertidos de la realeza egipcia. Junto al rol desempeñado por la reina Hatshepsut devenida en el rey dual Maat-ka-Ra y corregente de Tutmosis III, el análisis de su reinado trae aparejadas otras reflexiones respecto a la influencia de la realeza femenina en el contexto de la corte faraónica de la dinastía XVIII.

En primer lugar, nos referimos a su vinculación con Amón-Ra, consolidado a partir de su nacimiento como hijo e hija de dicha divinidad y convertida en sucesora al trono de Egipto. Luego, analizamos las evidencias confusas en apariencia por la representación de doble género (masculino y femenino) en los textos e imágenes referidos

<sup>55</sup> Roth 2005: 281.

<sup>56</sup> Roth 2005: 277.

<sup>57</sup> Silverman 1995: 70.

a su período de correinado junto a Tutmosis III, quien no siempre está presente en las evidencias. Al respecto, consideramos que la alternancia de un tipo de representación y otro está vinculado con qué aspecto del rito concluido se deseara enfatizar. Finalmente, al cabo de veinte años sucedió la última transición de la figura regia de Hatshepsut a través de la eliminación de su nombre e imagen de los registros, a fin de revertir el rito de pasaje que la había convertido en el rey dual de Egipto.

Las peculiaridades que encierran las evidencias vinculadas con este período de la dinastía XVIII permite e invita a la reflexión sobre una realidad crítica, ciertamente, pero que supo ser superada en su justa medida. Nuestra concepción del mundo está basada en la búsqueda de interrogantes y el afán de responder a los causales, por eso al encontrarnos con sociedades basadas en la concepción de lo sagrado como inefable, que evita la plasmación gráfica, palpable y explicativa de los porqué, nos obliga por nuestra propia lógica sedienta de respuestas –claras y comprobables– a analizar y buscar alternativas que expliquen aquello que los egipcios, en este caso, no declaran. Sin embargo, consideramos que un primer paso para acceder a conclusiones sólidas –aunque permeables a la refutación y reformulación– es evitar la acusación de «incoherente» o «erróneo» a un tipo de evidencia que implicó planeamiento, revisión y autorización para llevarla a cabo. Una alternativa sea, entonces, analizar las alteraciones de la figura de regia de Hatshepsut como ritos de pasaje.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allen, J. P. 2002 «The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut», *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16, 1–17, pls. 1y2.
- Allen, J. P. 2005 «The Role of Amun», C. Roehrig, R. Dreyfus & C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven and London: Yale University Press, 83–86.
- Allen, J. P. 2005 «The Role of Amun», en: C. Roehrig-R. Dreyfus-C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York-New Heaven and London, Yale University Press, 83–86.
- Asse Chayo, J. 2002 «El mito, el rito y la literatura», *Tiempo*, México, UAM, octubre, 54-71.
- Assman, J. 2001 [1984] *The Search for God in Ancient Egypt*, traducido por D. Lorton, Cornell, Cornell University Press.
- Assmann, J. 2006 *Religion and Cultural Memory*, Standford, Standford University Press.

- Baines, J. & Yoffee, N. 2000 «Order, Legitimacy, and Wealth: Setting the Terms», en Richard, J. & M. van Buren 2000 *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*, Cambridge, Cambridge University Press, 14-16.
- Barnes, J. & J. Malek 2000 *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, New York, Checkmarck.
- Bleeker, C. J. 1973 «La religión del Antiguo Egipto,» Claas J. Bleeker and Geo Widengren, *Historia religionum. Manual de historia de las religions*, Leiden, Brill, 51-120.
- Breasted, J. H. 1906 *Ancient Records of Egypt*, vol. 2, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bryan, B. 2003 «Property and the God's Wives of Amun», in: *Women and Property. Conference organized by and collection edited by Deborah Lyons and Raymond Westbrook*, Cambridge, Center of Hellenic Studies, Harvard University, 1-15.
- Cervelló Autuori, Josep. 1996 *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Barcelona, AUSA.
- Chevrier, H. 1934 «Rapport sur les travaux de Karnak (1933-1934)», en: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, No. 34, El Cairo, Conseil suprême des Antiquités égyptiennes, 159-176.
- Chronique d'Égypte* 65, No. 130/1990, 195-205.
- Chronique d'Égypte* 53, No. 106, pp. 207-221.
- Curran, B. A., Grafton, A. & Long, P.O. 2009 *Obelisk: A History*, Cambridge, Massachusetts-London, MIT Press.
- Davies, V. 2004 «Hatshepsut's Use of Tuthmosis III in Her Program of Legitimation», en: *Journal of American Research Center in Egypt* 41, 55-66.
- Deflem, Mathieu. 1991 «Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 No.1, 1-25.
- Dorman, P. 2005 «Hatshepsut: Princess to Queen to Co- Ruler», in: C. Roehrig, R. Dreyfus, & C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven and London: Yale University Press, pp. 87-90.



- Dorman, P. 2006 «The Early Reign of Thutmose III: An Unorthodox Mantle of Coregency», en: E.H. Cline & D. O'Connor *Thutmose III. A New Biography*, Michigan, The University of Michigan Press, 39–68.
- Eaton-Krauss, M. 2010 «The coffins of Queen Ahhotep, consort of Seqeni-en-Re and mother of Ahmose»,
- Eliade, M. 1963 *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.
- Eliade, M. 1987 *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Florida, Harcourt.
- Evans- Pritchard, E. E. 1956 *La religión de los Nuer*, Madrid, Taurus.
- Flammini, R. 2005 «El antiguo Estado egipcio como alteridad: Cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca. 3000 – 1800 a. C.)», en: *Iberia* 8, 9–26.
- Flammini, R. 2008 «Ancient Core-Periphery Interactions: Lower Nubia During Middle Kingdom Egypt (ca. 2050-1640 B.C.)», en: *Journal of World-Systems Research* 14, No. 1, 50–74.
- Frankfort, H. 1978 *Reyes y dioses. Estudio de la religion del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Chicago, Chicago University Press.
- Frye, N. 1991 *Anatomía de la crítica*, Caracas, Monte Ávila.
- Gestoso Singer, G. 2009 «Queen Ahhotep and the «Golden Fly»,» *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* 12, February-March, 75-88.
- Habachi, L. 1957 «Two Graffiti al Sehel from the Reign of Queen Hatshepsut», in: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 16, No. 2, 88–104.
- Habachi, L. 1957 «Two Graffiti al Sehel from the Reign of Queen Hatshepsut», in: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 16, No. 2, pp. 88–104.
- Habachi, L. 1977 *The Obelisks of Egypt: Skyscrapers of the Past*, Scribner.
- Iniesta, F. 1992. *El Planeta Negro: Aproximación Histórica a las Culturas Africanas*. Madrid, Cyan.
- James, T. G. H. & W. V. Davies 1983 *Egyptian sculpture*, London, The British Museum Press.
- James, T. G. H. 1976 'Le prétendu «sanctuaire de Karnak» selon Budge', *Bulletin de la société française d'Égyptologie* 75, 7-30.



- Kelly, J. D. & Kaplan, M. 1990 «History, Structure and Ritual», en: *Annual Review of Anthropology* 19, 119-150.
- Kendall, T. 2007 «Hatshepsut in Kush?», en: *Newsletter*, Toronto, Search for the Study of Egyptian Antiquities, 1-5.
- López Rodrig , R. 2010 «La lógica del mito», en: *Archipiélago* 14 No. 56, 6-10.
- Navarro, A., T. Reverter, C. Pino Fernández & A. Sánchez Rodríguez. 2006 *Ineni. La Tumba Tebana No 82*, Sevilla, Ediciones ASADE, .
- Otto, R. 1980 *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- Plutarco 1995 *Isis y Osiris; Diálogos p ticos: «La E de Delfos», «Los oráculos de la Pitia» y «La desaparición de los oráculos»*, Vol. VI, Madrid, Gredos.
- Redford, D. 1986 *Pharaonic King- list, Annals and Day- Books. A Contribution of the Study of the Egyptian Sense of History*, Benben Publications, Mississauga, Study for the Study of Egyptian Antiquities, Publication IV.
- Richter, D. S. 2001 «Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation», en: *Transactions of the American Philological Association* 131, 191-216
- Ricoeur, P. 1965 *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Roberts, A. 1995 *Hathor Rising. The Serpent Power of Ancient Egypt*, Wilthshire: Northgate.
- Roth, A. M. 2005 «Erasing a Reign» en: C. Roehrig-R. Dreyfus- C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York-New Heaven and London: Yale University Press, 277 – 284.
- Roth, S. 2009 «Queen,» *Encyclopedia of Egyptology* , Los Angeles, UCLA, 1-12.
- Schmitz, B. 1978 «Untersuchungen zu Zwei K niginnen der fr hen 18. Dynastie, Ahhotep und Ahmose»,
- Schulz, R. 1992 *Die Entwicklung und Bedeutung*, Hildesheim, Gerstenberg.
- Silverman, D. P. 1995 «The Nature of Egyptian Kingship», en: D. O'Connor-D.P. Silverman, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 49-93.
- Szuchewycz, B. 1994 «Evidentiality in Ritual Discourse: The Social Construction of Religious Meaning», en: *Language in Society* 23 No. 3, 389-410.

- Turner, V. 1966 «Color classification in Ndembu ritual: A problem in primitive classification», en: *Anthropological approaches to the study of religion*, A.S.A. Monograph No. 3, London, Tavistock, 47-84.
- Turner, V. 1967 *La selva de los símbolos: Aspectos del Ritual Ndembu*, Ithaca, New York, Cornell UP.
- Turner, V. 1968 *Myth and symbol. In International encyclopedia of the social sciences*, New York, Macmillan & The Free Press.
- Turner, V. 1975 *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Ithaca-New York, Cornell University Press.
- Turner, V. 1980 «Social dramas and stories about them», en: *Critical Inquiry* 7 No. 4, 141-168.
- Urk. IV= Sethe, K. 1909 *Urkunden der 18. Dynastie*, vol. IV, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- van Gennep, A. 1961 [1908] *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press.
- Vattimo, G. 1993 *Poesía y ontología*, Valencia, Universitat de València.