

BIOLOGÍA, TEOLOGÍA Y POLÍTICA. EL MITO DEL NACIMIENTO DIVINO DE LOS REYES EGIPCIOS*

Ana Montes Giménez**

Resumen:

El mito de la teogamia expresa de manera categórica la excepcionalidad del rey egipcio: concebido mental y físicamente por la divinidad (Amón), gestado por ella (Cnum, Heqet, Hathor) y amamantado por las diosas (Hathor, Mut), el recién nacido, de naturaleza divina, accede, al mismo tiempo que a la vida, a la condición real. Ésta, latente hasta el momento en que se produzca la ascensión efectiva, se manifestará públicamente, cual una eclosión, en el transcurso de los rituales de instalación.

Palabras-clave: Egipto faraónico; nacimiento divino; teogamia; realeza divina; instalación.

Generación del rey: concepción, gestación, parto y lactancia

El registro mitográfico más antiguo del nacimiento divino de un monarca egipcio es el de Hatshepsut, representado en la llamada “sala del nacimiento”, en el pórtico noreste de la segunda terraza del templo de Deir el-Bahari. La secuencia se reparte en quince escenas que ocupan un total de diez grandes divisiones en dos registros horizontales y que preceden a las que representan la instalación de la reina, desarrolladas en el registro

* Recebido em 25/02/2012 e aceito em 02/04/2012.

** Doutora em Antropologia pela Universitat Central de Barcelona (UB), Espanha. Bolsista PDJ (Pós-doutorado Júnior) do CNPq. Projeto de pesquisa: **A reprodução humana no Egito antigo**. A propiciação da concepção e a gestação e a proteção mágica das parturientes, dos recém-nascidos e das crianças. Supervisor: Dr. Antonio Brancaglion Junior. Instituição: Museu Nacional do Rio de Janeiro-UFRJ.

superior, en una suerte de continuidad expresiva que apoya la idea de que la concepción y el nacimiento de Hatshepsut son la etapa primera de un desarrollo biográfico que culmina en la instalación. Esto es debido a que en el Egipto faraónico la asunción ritual del poder es entendida como un hecho natural en quien está destinado a la realeza incluso antes del nacimiento, como lo muestran las palabras que el demiurgo Amón dirige a la asamblea de los dioses en uno de los textos incluidos entre las escenas de instalación: "... cuando ella estaba todavía en el vientre de su madre, todas las tierras y países estaban en su posesión, todo lo que está cubierto por el cielo y rodeado por el mar..." (NAVILLE, 1898, p.2)¹.

Amón desea engendrar un rey y la madre humana elegida para parirlo será Ahmosis, la esposa de Tutmosis I. El mito cuenta que Amón se había acercado a la reina adoptando la apariencia de su marido, pero que en el momento de la cópula reveló su propia personalidad (BREASTED, 1906a, p.80, §§ 196-197). Tras la unión con la reina (**Fig. 1**) Amón le pronostica el futuro de la niña:

Hatshepsut-Khenemet-Amón, la que se une a Amón, la que es el rostro de los nobles, éste será el nombre de esta hija que yo he

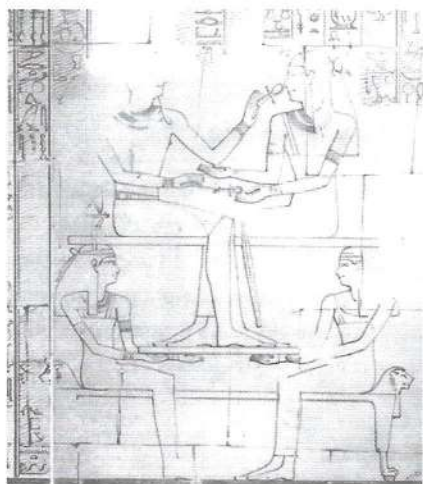


Figura 1: Hierogamia entre Amón y Ahmosis (NAVILLE, 1896, lám. XLVII).

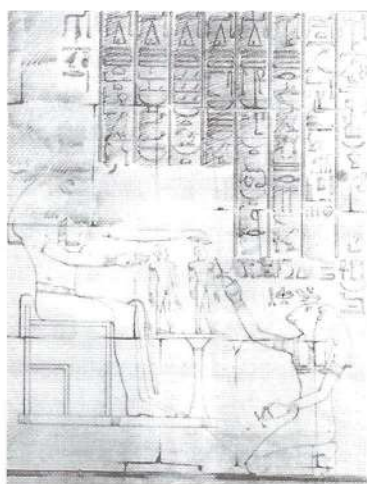


Figura 2: Cnum y Heqet dando vida a Hatshepsut y a su ka (NAVILLE, 1896, lám. XLVIII).

colocado en tu seno, según las palabras salidas de tu boca. Ella ejercerá una realeza bienhechora en todo este país; para ella será mi valor, para ella mi poder, para ella mi fuerza, mi gran corona le pertenecerá, ella gobernará el doble país, ella conducirá a todos los vivos... Las Dos Tierras serán unidas por ella, en todos sus nombres, sobre el trono de Horus de los vivos; y yo aseguraré su protección mágica tras ella cada día, así como el dios que está en su disco (Re). (BREASTED, 1906a, p.80, § 198)

Amón le pide al dios alfarero Cnum que cree un cuerpo para la hija que le va a nacer, por lo que éste modela a la futura reina² y a su *ka*³ en su torno, mientras la diosa Heqet – en el templo de Luxor se trata de Hathor – insufla la vida a las dos formas valiéndose del signo *ankh* (Fig. 2). Concluida la gestación de la niña, ésta es entregada a su madre humana, lo que se representa mediante la escena en la que los dos dioses (Cnum y Heqet) acompañan a Ahmosis al lugar donde va a dar a luz. Hatshepsut nace en territorio divino (Fig. 3) y es entonces reconocida por su padre. La niña y su *ka* son amamantados por la diosa Hathor y más tarde se los presenta ante la Enéada divina (Fig. 4). Finalmente, Seshat anota los años de vida o la duración del reinado de Hatshepsut, ya que la diosa, utilizando la expresión canónica, le promete a la futura reina “millones de años en el trono de Horus” (NAVILLE, 1896, p.18).

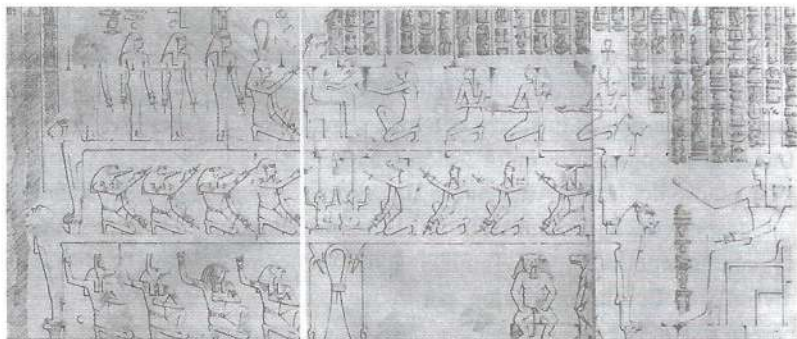


Figura 3: Nacimiento de Hatshepsut (NAVILLE, 1896, lám. LI).

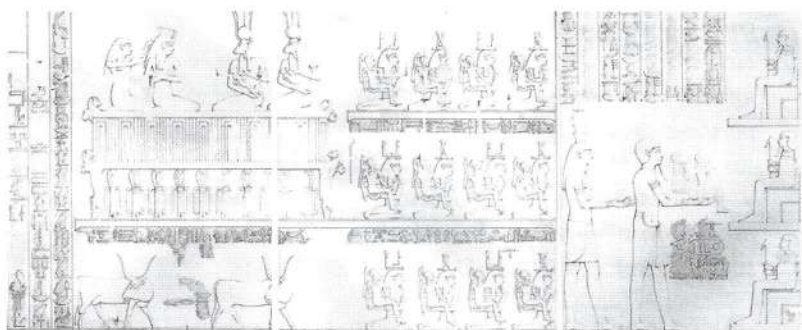


Figura 4: Amamantamiento divino de Hatshepsut y de su ka y presentación ante la Enéada (NAVILLE, 1896, lám. LIII).

Otros registros arqueológicos del mito

Hatshepsut es la primera reina que hace representar su concepción y nacimiento divinos. Después de ella los reyes que nos han legado registros iconográficos de este ciclo son Amenhotep III (1390-1353, Dinastía XVIII), Rameses II (1279-1213, Dinastía XIX), Nectanebo I (380-343, Dinastía XXX) y, ya al final de la Época Ptolemaica, Ptolomeo XV Cesarión (44-30). Han aparecido escenas de este ciclo (o fragmentos de las mismas) referentes a otros reyes que se extienden cronológicamente hasta bien entrada la época romana, si bien en muchos casos es difícil adscribirlas a un rey en concreto⁴.

El nacimiento divino de Amenhotep III está representado en el templo de Luxor⁵ y la secuencia de relieves es tan parecida a la de Deir el-Bahari que hace pensar que, casi con toda seguridad, fue copiada de ésta. En Luxor la hierogamia es entre Amón y Mutemuya, concubina de Tutmosis IV y madre del futuro Amenhotep III. Al igual que en el caso de Hatshepsut, después del nacimiento figuran el amamantamiento y el reconocimiento paterno ante los dioses. También aquí la representación del nacimiento divino precede a la coronación, por lo que, como en el caso de Hatshepsut, parece tratarse de una secuencia continua de acontecimientos.

Por lo que se refiere a Rameses II, fragmentos referentes al ciclo de su nacimiento divino se han conservado en algunos bloques procedentes del Rameseo y reutilizados en el pequeño templo ptolemaico de Medinet

Habu⁶; en ellos se puede ver la hierogamia entre Amón y Tuy (madre de Rameses II), el amamantamiento divino y la presentación del niño a Hathor y a la Enéada⁷.

Por lo que respecta a Nectanebo I, el ciclo aparece en el *mammisi* de Dandara (DAUMAS, 1959, láms. XXXIV-LIX), y es evidente que está basado en los anteriores.

El nacimiento divino de Ptolomeo XV Cesarión está registrado en el *mammisi* de Hermontis (PORTER-MOSS, 2004, p.155-156).

Las razones que llevaron a estos reyes a representar su nacimiento divino debían ser distintas en cada caso. Por lo que hace a Hathsepsut hay una cierta unanimidad en interpretarlo como un intento de legitimar su ocupación del trono, ya que ella no había sido designada para tal ocupación⁸. Quizá en el caso de Rameses II existiera también cierta voluntad de reafirmar una filiación divina, siendo que la realeza de su linaje se remontaba tan sólo a dos generaciones de monarcas, que en total sumaron menos de veinte años de gobierno; este hecho, junto a la posibilidad de que hubiese habido otro firme aspirante a la sucesión de Seti I (MURNANE, 1995, p.191-208), podría haber llevado a Rameses a ratificar su derecho a la sucesión mediante el recurso ya utilizado por sus predecesores. En cuanto a Amenhotep III, cuya posición en la línea dinástica es incuestionable, las razones de su personalización del mito del nacimiento divino hay que buscarlas en la estrechísima relación existente entre la tebana Dinastía XVIII y el dios Amón, relación sobre la que volveremos más adelante. El nacimiento divino de Nectanebo I parece más una adecuación a la ideología que refleja la existencia de los *mammisi*: el rey se identifica con Ihy, el pequeño dios de la tríada local, una vez que éste ya ha sido amamantado y entronizado (BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.94). Y por lo que respecta a Ptolomeo XV Cesarión –que comparte nacimiento divino con Horus–, parece claro que la representación procuraría contrarrestar en cierta forma su fragilísima situación política (BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.94).

Sea como fuere, el mito del nacimiento divino de Hatshepsut no surge de la nada, sino que podemos enmarcarlo en la tradición narrativa de los oráculos y las profecías⁹; de hecho, el texto más antiguo conservado en el que aparece el mito de la teogamia tiene un carácter profético: se trata de uno de los cuentos incluidos en el papiro Westcar¹⁰ titulado **Un prodigio en tiempos del rey Queops: el mago Djedi**, una narración que “explica”

el final de la Dinastía IV y el inicio de la V (c. 2435). El texto relata que, en cierta ocasión, en el intento de entretener a Queops, sus hijos se turnaban para contarle historias, pero uno de ellos, en lugar de contarle una historia a su padre llevó ante él un mago que le anunció – para un futuro lejano – el advenimiento de los tres primeros reyes de la Dinastía V. Tras la narración del episodio se describe el cumplimiento de la profecía. Re visita a Ruddjedet, la esposa de un sacerdote de Re, y ésta queda encinta del dios. De esta unión humano-divina nacerán los tres primeros reyes de la dinastía. Para ayudar a la mujer Re le proporciona la asistencia divina de Isis, Neftis, Meskhenet, Heqet y Cnum – todos los cuales intervendrán también en el nacimiento divino de Hatshepsut. Que los niños son divinos, al igual que su padre, lo ejemplifica la descripción de los mismos: excepcionalmente grandes, con miembros cubiertos de oro y el cabello de lapislázuli. Isis anuncia los nombres de los recién nacidos y Meskhenet proclama su destino real. Cuando los dioses abandonan la casa de Ruddjedet dejan un saco de cebada que contiene las coronas (LÓPEZ, 2005, p. 93-98).

La filiación divina del rey egipcio

Si la narración conservada en el papiro Westcar constituye un precedente literario de la representación del mito del nacimiento divino de Hatshepsut, la base ideológica del mismo no es otra que la propia identidad divina del rey (el rey es Horus) y la concepción de su filiación solar (es hijo de Re, o de Amón-Re), tan arraigada en la cosmovisión egipcia que es imposible dilucidar un momento de origen¹¹. Desde esta perspectiva, un gesto que *a posteriori* se ha interpretado como una licencia narrativa por parte de Hatshepsut para legitimar su ascenso al trono, aparece como un ítem que podría haber dado inicio de manera natural a la biografía de cualquier rey¹².

En realidad, si efectivamente se recurre al mito del nacimiento divino en pro de la legitimación de un reinado no es por lo que tiene de excepcional en este contexto sino justamente por todo lo contrario. Son precisamente los reyes que aparentemente quedan fuera de la norma – Hatshepsut lo es por su condición de mujer, porque la continuidad estructural de la realeza egipcia se transmite a través de los varones – quienes, con más razón, recurren a ésta para hacerse “encajar” dentro del sistema, o, si se prefiere, dentro de la tradición, lo que parece una condición necesaria a la sanción de la realeza. Así, el gesto de Hatshepsut haciéndose representar como fruto

directamente físico del dios solar, no sólo la sitúa ya desde el principio de su creada biografía dentro del propio sistema que la rechaza, sino que la hace aparecer como representante del “modelo real” por excelencia.

Hatshepsut no hace sino llevar al extremo la teoría egipcia del parentesco real, teoría que se remonta a los orígenes mitológicos¹³ de la monarquía. Si pensamos en el contexto político-cultural en el que el reinado de Hathsepsut se desarrolla, el recurso al nacimiento divino deviene del todo lógico. Como ha demostrado Redford, es precisamente durante la Dinastía XVIII (c. 1529-1292) – y debido a acontecimientos que empiezan a producirse ya en la Dinastía XIII (1759-c. 1630) y que se prolongarán durante todo el Segundo Periodo Intermedio – cuando la teología solar deviene especialmente importante en relación con la “legitimación” filial del rey:

La respuesta de la monarquía al debilitamiento gradual de su divinidad no fue enteramente exitosa [durante la Dinastía XVIII]. En un esfuerzo por reforzar el reclamo a la legitimación cuando la rivalidad asediaba la sucesión al trono, la Dinastía XVIII invocó la idea del oráculo jurídico, y colocó al dios dinástico Amón en la posición de deliberador. (...) Haciendo del pronunciamiento del oráculo un espectáculo público que podía ser testimoniado por una gran multitud, la dinastía reconocía su necesidad de aprobación popular; y delegando en Amón de esta manera teatral, colocaba un poder en las manos del dios supremo que él no podía abandonar fácilmente. (REDFORD, 1995, p.174)

El concepto de realeza que la Dinastía XVIII heredó era verdaderamente antiguo, y se debe admitir que, en suma, cambió relativamente poco a lo largo de tres milenios. Dado que del Reino Nuevo se ha preservado tanto, en contraste con [épocas] precedentes, los reyes tebanos pueden aparecer ante nosotros como innovadores. Sin embargo, cuantas más pruebas se aducen en este sentido, más parece justo manifestar que fue el concepto solar, en la forma dada por la Dinastía XII, el que la Dinastía XVIII adoptó intacto. (REDFORD, 1995, p.181)

Tanto en el cuento del mago Djedi como en el mito de Hatshepsut la elección del futuro rey aparece como un designio divino, fruto del deseo de un dios solar (Re, Amón) de engendrar un continuador dinástico. Por esta

razón el rey no lo será únicamente desde el momento de su nacimiento, ni siquiera desde el momento en que se halla “en el huevo”, sino que el origen de su poder real se sitúa retrospectivamente en la propia concepción mental del demiurgo. Amón “concibe” a Hatshepsut en el doble sentido del término: en primer lugar porque *la piensa*, lo que en el demiurgo es por sí mismo una manera de crear; en segundo lugar, porque es su genitor físico, siendo que es de su semen del que nacerá la criatura.

El dios imagina al futuro rey en su cabeza, pero el factótum de su creación será otro dios, por ende demiurgo también. Cnum es quien modela tanto a la niña como a su *ka*, con lo que, junto a Heqet, aparece como la divinidad gestante. De esta forma la intervención de la madre humana se relega, no ya a segundo, sino a tercer plano. En este sentido, parece haber una cierta intencionalidad por parte de Hatshepsut de limitar el elemento femenino a un mero papel instrumental, lo que puede ser debido a que es precisamente su propia condición femenina la que *a priori* constituía el impedimento de su ascenso al trono de una forma “regular”. En cualquier caso, la norma de sucesión en Egipto es patrilineal¹⁴, aunque la línea materna adquiere también una gran importancia, especialmente en los casos en que el aspirante al trono no es hijo de rey o cuando lo es pero su madre es una esposa secundaria de éste¹⁵.

El amamantamiento divino

Como hemos dicho, las escenas del amamantamiento a cargo de las nodrizas divinas forman parte de la secuencia biográfica que conduce desde la concepción del futuro rey hasta su instalación. Sin enmarcarse en el tema del nacimiento divino, varios reyes también se hicieron representar siendo amamantados por diosas; en algunos casos las escenas forman parte del ciclo ritual de la instalación¹⁶, aunque no siempre¹⁷.

El motivo iconográfico del rey en el regazo de una diosa de cuyo seno se amamanta¹⁸ parece tener su origen en el ámbito funerario, apareciendo por primera vez en los templos de las Dinastías V y VI (c. 2435-2118), y remitiendo a la narrativa escatológica recogida en los **Textos de las pirámides**¹⁹. Varios pasajes de este *corpus* se refieren a este acto, en el que, además de Isis, otras diosas aparecen como nutrias del rey difunto (LE-CLANT, 1951, p.123, nn. 2-11). Y en ninguno de esos casos el amamantamiento se halla relacionado con el nacimiento o la crianza del Horus del

mito osiríaco. El receptor de la leche divina es siempre un rey muerto que, al inicio de su nueva vida en el más allá, recibe, cual un niño, los cuidados maternos que le permitirán superar las etapas iniciales de esa vida nueva; y entre estos cuidados destaca la lactancia. Pero se trata de una lactancia dirigida a garantizar su ascensión:

«¡Oh Rojiza!, ¡Oh Corona Roja!, ¡Oh Señora de las tierras de Dep!, ¡Oh madre mía!», digo yo, «dame tu seno para que pueda mamar de él», digo yo.

«¡Oh hijo mío!», dice ella, «toma mi seno y mama», dice ella, «para que puedas vivir», dice ella, «y ser pequeño (otra vez)», dice ella. «Subirás al cielo como los halcones, tus plumas como las de los patos», dice ella. (FAULKNER, 1969, p.159, §§ 911-913)

A esta primera consecución cabe añadir una segunda relacionada directamente con la categoría divina del rey, dado que la lactancia sirve también para resaltar esta condición y asegurar que se perpetúe (LECLANT, 1951, p.126).

Por tanto, en contexto escatológico el amamantamiento por una diosa es tanto un paso previo a la admisión del rey muerto en el más allá (a su ascensión) como una ratificación de su carácter real y divino, y todo ello gracias al carácter especialísimo de la leche de las nodrizas divinas. La literatura escatológica insiste en la naturaleza nutritiva de la leche, que por sí sola asegura al difunto el alimento necesario en la eternidad²⁰. Pero además, tratándose de la leche de las diosas, el líquido suma a sus propiedades nutrientes naturales las que le aportan las resonancias mitológicas. Tanto Isis como otras diosas nodrizas mencionadas en los **Textos de las pirámides** son divinidades asociadas a la protección – y, en el caso de la primera, también a la resurrección, el rejuvenecimiento y la revigorización –, lo que convierte una sustancia en principio material en el vehículo de transmisión de elementos inmateriales. Algunas de las consecuencias de su ingesta parecen derivarse de la propia composición nutritiva – en el sentido más literal del término – del producto: la salud, e incluso, relacionada con ésta, la alegría²¹. Pero básicamente la leche tiene la capacidad de proveer al lactante de otros beneficios: la revivificación, el reconocimiento de su divinidad, la duración en el poder...

Por otra parte, es significativo que la misma palabra empleada para designar la fuerza vital, *ka*, se identifique también con la idea de “sustento”

o “nutrición” y con el aspecto energético de los alimentos (FRANKFORT, 1993, p.90). Y, como queda de manifiesto durante el ritual de instalación (MONTES GIMÉNEZ, 2009, p.125-134), la noción de *ka*, o fuerza vital, está estrechamente relacionada con la transmisión de la soberanía. En el desarrollo mitográfico del nacimiento divino el amamantamiento del rey por Hathor (por Hathor y Mut en los relieves de Luxor) comparte registro con la escena en la que los diferentes *kau* de la reina aparecen en brazos de, precisamente, las divinidades que simbolizan la propia fuerza vital: los *Kau* y las *hemsut* (Fig. 4), lo que refuerza la idea de la relación entre el *ka*, divino y/o real, y la leche.

Por tanto, si en contexto escatológico el amamantamiento divino aparece como el posibilitador de la ascensión real, lo mismo puede decirse por lo que respecta a la ascensión de los reyes vivos (LECLANT, 1961, p.264). En este caso la transmisión de la leche se halla especialmente relacionada con la idea de triunfo, lo que se expresa tanto desde una perspectiva puramente iconográfica como en el propio contenido de los textos que, en ocasiones, acompañan las escenas.

Como ha señalado Leclant (LECLANT, 1961, p.256 y 266), frecuentemente el infante que mama del pecho de la diosa²² aparece portando en la mano alguno de los signos de su dominio, ya sea un pequeño pájaro *rekhit* – que, en virtud de la paronomasia, simboliza a los egipcios, súbditos del rey –, un cetro *heqat* (a veces ambas cosas), la maza *hedj*, o incluso el *mekes*; ocasionalmente sólo porta el *ankh*. A veces va tocado con la corona azul – predominante en escenas bélicas – y, en ocasiones también, bajo los pies del rey aparece la representación de los Nueve Arcos o de los enemigos capturados.

Por lo que se refiere a los textos, algunos ejemplos extraídos del templo de Abidos son también reveladores de la asociación entre amamantamiento y triunfo. Así, en uno de los relieves se ve al rey (Seti I o Rameses II) siendo amamantado por Isis y después por Hathor. Al principio de la escena un texto señala que “todas las nodrizas se asocian, protegiendo a Tu Majestad para el dominio de toda la tierra” y que el objetivo del amamantamiento es el de que “haya un rey eficiente apareciendo con la corona azul”. Hathor, que amamanta al rey varias veces, se dirige a él de la manera siguiente: “Yo soy tu nodriza. Yo te he amamantado y tú apareces con la corona (tal o tal)”. Otro de los textos de la escena señala: “... que Tu Ma-

jestad esté sobre su trono, que sus coronas sean para ella. Que tu cuerpo rejuvenezca en victoria...” (LECLANT, 1961, p.265).

Esta garantía de triunfo, que se expresa en forma de cuidado materno, acompañará permanentemente al rey. Al igual que ocurre con los dioses varones, padres del rey, las diosas madre nunca abandonan al hijo, como muestran, entre otras imágenes, las numerosas representaciones de amamantamiento a reyes adultos: por lo que hace referencia a la relación diosa-rey nunca se produce el destete.

En definitiva, la leche viabiliza la ascensión real, tanto a nivel escatológico como por lo que se refiere a la biografía “terrenal” de los reyes, como muestran los testimonios mitográficos de la Dinastía XVIII²³. Es por esta razón por lo que, en el segundo caso, el amamantamiento no concierne únicamente a las diosas sino también al divino padre del rey. Es él quien ordena a las diosas que amamenten al niño. Así, en Deir el-Bahari Amón se dirige a las diosas de la siguiente forma: “(Os) he ordenado amamantar a Su Majestad y a todos sus *kau*, con toda vida y buena fortuna, toda permanencia, toda salud, toda alegría y el paso de millones de años en el trono de Horus de todos los vivos, para siempre” (FRANKFORT, 1993, p.98).

Amón también está presente en el amamantamiento divino de Amenhotep III representado en el vestíbulo romano del templo de Luxor: el texto señala que el joven rey ha sido amamantado en presencia de su padre Amón en la “cámara del juicio”, esto es, en el lugar donde, con ocasión del juicio en el que se dirimía la disputa por el trono entre Horus y Set, el tribunal divino (la Enéada) decidió a favor del primero. Tras la decisión, el tribunal festeja el triunfo del nuevo rey y testimonia su coronación. En otro lugar del templo el propio Amenhotep se refiere a sí mismo de forma parecida, definiéndose como “el excelente huevo (o sea, la cría) de Amón, que fue amamantado (...) en la cámara del juicio [en presencia de su padre Amón]” (BELL, 1985, p.272).

Conclusión

La generación y el nacimiento del rey son sólo el prelude de la instalación, una preparación, dado que su función no es la de mostrar el acontecimiento mítico del nacimiento de un niño-dios sino la procedencia del rey-dios, la anulación del hecho “histórico”, “real” (en cuanto que específico,

sujeto a datación y acaecido en el entorno terrestre), del nacimiento de un niño-humano que se convertirá en rey, y la construcción de un nuevo hecho "histórico" (éste genérico y acaecido en el entorno divino), un marco mítico en el que se puede inscribir el nacimiento de cualquier rey, de lo que se deriva la perduración del estereotipo desde los tiempos del papiro Westcar hasta el final de la historia egipcia.

La construcción del rey se realiza mediante una elaboración narrativa que convierte un hecho perteneciente al orden político (la adquisición de la realeza) y una proposición de carácter teológico (el rey es un dios, hijo de padres divinos) en un acontecimiento inscrito en el orden de la biología (el nacimiento de una criatura). El carácter excepcional de lo que es en realidad un proceso biológico común le viene dado por la inserción de este proceso en una esfera territorial superior (el mundo celeste) y por su referencia a unos personajes de naturaleza divina. De esta manera, el acontecimiento del nacimiento del rey supone la superación de la distancia estructural existente entre las esferas divina y humana, e inscribe a la segunda dentro de la primera. Pero este salto estructural se produce de manera fluida, dado que el proceso de elaboración tanto de la paternidad como de la maternidad divinas²⁴ se forja a partir de referentes biológicos y culturales comunes, fácilmente reconocibles y asumibles por el receptor nativo: concepción, gestación, parto y lactancia.

El resultado del proceso reproductivo es un ser situado del lado de lo sobrenatural, y esto no sólo debido a su filiación sino también a su composición. Por un lado, el rey es un producto formado a partir de los fluidos generativos (masculinos y femeninos) de las divinidades: el semen del demiurgo y la leche de las diosas. Por otro, la formación de su cuerpo es fruto de la manipulación de Cnum, quien lo modela en su torno de alfarero, lo que significa que también el barro primordial interviene en el proceso de gestación. De esta manera, por lo que se refiere a sus componentes vitales, el gobernante pertenece tanto a la esfera solar (el semen de Amón, la leche de las vacas celestes) como a la esfera ctónica (el barro, mezcla de tierra y agua).

El mito de la teogamia, en definitiva, está ahí para confirmar la inquestionable divinidad de este ser y, con ello, su derecho al gobierno.

BIOLOGY, THEOLOGY AND POLITICS. THE MYTH OF THE DIVINE BIRTH OF EGYPTIAN KINGS

Abstract: *The myth of theogamy categorically expresses the exceptionality of the Egyptian king: mentally and physically conceived by Amon, gestated by Knem, Heget, and Hathor, nursed by Hathor and Mut, all divinities. The newborn, of divine nature, accedes not only to life but to royalty. This condition, latent until the moment of effective ascension, will be manifested publicly during the course of the ceremonial rites.*

Keywords: *Pharaonic Egypt; divine birth; theogamy; divine royalty; rites.*

Referencias bibliográficas

- BELL, L. D. Luxor Temple and the Cult of the Royal *Ka*. **Journal of Near Eastern Studies**, Chicago, v. 44, n. 4, p. 251-294, 1985.
- BONHEME, M. A. - FORGEAU, A. **Pharaon: Les secrets du pouvoir**. París: Armand Colin, 1988.
- BREASTED, J. H. **Ancient Records of Egypt: Historical Documents**. Vol. II: The Eighteenth Dynasty. Chicago: The University of Chicago Press, 1906a.
- _____. **Ancient Records of Egypt: Historical Documents**. Vol. III: The Nineteenth Dynasty. Chicago: The University of Chicago Press, 1906b.
- DAUMAS, F. **Les Mammisis de Dendera**. El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1959.
- FAULKNER, R. O. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Oxford: The Clarendon Press, 1969.
- FRANKFORT, H. **Reyes y dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- GABALLA, G. A. New Evidence on the Birth of Pharaoh. **Orientalia** n.s., Roma, v. 36, n. 3, p. 299-304, 1967.
- GAYET, A. **Le temple de Louxor: 1^{er} Fascicule. Constructions d'Aménophis III**. París: Ernest Leroux Éditeur, 1894.
- GOYON, J.-C. **Rituels funéraires de l'ancienne Egypte**. París: Les Éditions du CERF, 2004.
- GRIMAL, N. **Historia del Antiguo Egipto**. Madrid: Akal Ediciones, 1996.

HORNUNG, E. El faraón. In: DONADONI, S. *et al.* **El hombre egipcio**. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 311-340.

LECLANT, J. Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides. **Journal of Near Eastern Studies**, Chicago, v. 10, n. 2, p. 123-127, abril, 1951.

_____. Sur un contrepoids de *menat* au nom de Taharqa: allaitement et «apparition» royale. In: AA. VV. **Mélanges Mariette**. El Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1961, p. 251-284.

LÓPEZ, J. (Ed.) **Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto**. Barcelona-Madrid: Trotta, 2005.

MONTES GIMÉNEZ, A. **Antropología de los rituales de realeza en el Egipto faraónico**. Tesis doctoral inédita. Universidad de Barcelona, 2009.

MORET, A. **Du caractère religieux de la royauté pharaonique**. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1902.

MURNANE, W. J. The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution. In: O'Connor, D. - Silverman, D. P. (Eds.) **Ancient Egyptian Kingship**. Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, p. 185-217.

NAVILLE, E. **The Temple of Deir el Bahari. Part II: The Ebony Shrine**. Northern Half of the Middle Platform. Londres: Egypt Exploration Fund., 1896.

_____. **The Temple of Deir el Bahari. Part III: End of Northern Half and Southern Half of the Middle Platform**. Londres: Egypt Exploration Fund., 1898.

PORTER, B. - MOSS, R. L. B., **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Vol. II: Theban Temples**. Oxford: The Clarendon Press, 1994.

_____. **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Vol. V: Upper Egypt: Sites**. Oxford: Griffith Institute, 2004.

RATIÉ, S. **La reine Hatshepsout: Sources et problèmes**. Leiden: E. J. Brill, 1979.

REDFORD, D. B. The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty. In: O'Connor, D. - Silverman, D. P. (Eds.) **Ancient Egyptian Kingship**. Leiden-Nueva York-Colonia, 1995, p. 157-184.

YOYOTTE, J. La date supposée du couronnement d'Hatshepsout. **Kêmi: Revue de Philologie et d'Archéologie Égyptiennes et Coptes**, Paris, v. 18, p. 85-91, 1968.

¹ Se trata de una idea expresada frecuentemente a través de la fórmula que indica que el rey reina desde “el huevo”, es decir, desde que se halla en estado embrionario; cf., p. ej., MORET, 1902, p.65.

² Para representar a la recién nacida se ha seguido el modelo habitual que retrata a los niños varones, incluyendo los genitales. Sin embargo los textos se refieren a ella como a una mujer, lo que no deja lugar a dudas sobre el sexo del bebé. La razón de representar un cuerpo masculino se debería a la adecuación a un modelo iconográfico preexistente (BREASTED, 1906a, p.76, n. c) o, lo que es lo mismo, a la adecuación al arquetipo.

³ Algo así como la fuerza vital, representada en este caso como un doble de la recién nacida.

⁴ De todas ellas las más completas las constituyen los relieves del templo nordeste de Mut, en Karnak (PORTER-MOSS, 1994, p.271[9]). La parte del templo que acoge estas escenas –muro norte del antepatio– parece datar de principios de la Época Ptolemaica, aunque algunos bloques son reutilizaciones de construcciones de Tutmosis IV (1400-1390) y Rameses II (GABALLA, 1967, p.299-302). Escenas paralelas aparecen en el mammisi romano de Dandara; cf. DAUMAS, 1959, láms. XXXIV y ss.; GABALLA, 1967, p.301-302. Para otros fragmentos de teogamia cf. RATIÉ, 1979, p.106-107.

⁵ Muro oeste de la llamada “sala del nacimiento” (sala XIII), contigua a la “sala de coronación” (sala XIV); PORTER-MOSS, 1994, p.326-328, [151]-[155]; GAYET, 1894, láms. LXIII-LXVII. Para una comparación más o menos detallada entre las representaciones del nacimiento divino de los templos de Deir el-Bahari y Luxor cf. BREASTED, 1906a, p.78-86, §§ 191-212.

⁶ Los bloques proceden de una capilla situada en el lado norte del templo, que el rey dedicó a su madre, Tuy (GABALLA, 1967, p.303-304, láms. LXIII-LXV).

⁷ Existe otro documento referente a la teogamia de la que nace Rameses II, si bien no es un registro iconográfico sino literario. Se trata del texto conocido como **El decreto de Ptah**, registrado en cuatro versiones, de las que la inscrita en la estela de Abu Simbel parece ser la original. En este texto, datado del año 35 del reinado de Rameses II, el propio Ptah se presenta como padre divino del rey, narrando las circunstancias en las que se produjo la concepción y nacimiento del monarca. El dios, adquiriendo la forma del carnero de Mendes, copula con la madre terrestre del rey. Los términos en los que el dios expresa su satisfacción por el nacimiento de la criatura divina son muy similares a los de los textos que acompañan los relieves de los nacimientos divinos de Hatshepsut y de Amenhotep III. Cf. BREASTED, 1906b, p.176-180, §§ 400-410.

⁸ Recordemos que Hatshepsut actúa en principio como regente del joven Tutmosis III. Según los documentos, en Egipto únicamente entre tres y cinco mujeres llegaron a ser rey, y en ningún caso su ascensión al poder real se produce por designación primera sino por ausencia o juventud del príncipe sucesor; cf. HORNUNG, 1991, p.322-323.

⁹ El **Texto histórico** de la “capilla roja” de Karnak (bloque 287 de la capilla) hace referencia también a un oráculo por el que el propio Amón le anuncia a la futura reina Hatshepsut su próximo advenimiento (YOYOTTE, 1968, p.88).

¹⁰ Papiro 3033 de Berlín, que contiene los **Cuentos de los magos de la corte de Queops**. Aunque la copia de Berlín parece datada de la Dinastía XVII (s. XVI), el original debía remontarse a la Dinastía XII (1939-1760) (LÓPEZ, 2005, p.87-88).

¹¹ El título “hijo de Re” se incluye en el protocolo faraónico en la Dinastía IV [Djedefre (2482-2475) es el primer rey en ostentarlo], aunque no será hasta la Dinastía V, a partir de Neferirkare (2415-2405), cuando ese empleo se generalice; cf. GRIMAL, 1996, 78, p.95. “A nivel ideológico tal apelación significa (...) la presencia de una fuerza divina en el padre real en el momento del engendramiento y la transmisión de ésta al hijo que podrá, hecho rey, repetir a su vez el combate victorioso de la luz sobre las tinieblas originales. Cuando se fija el orden canónico de los cinco nombres del protocolo real, el título «hijo de Re» precede a la mención del nombre de nacimiento y califica así retrospectivamente al heredero, poseedor de esta potencialidad divina que liberan los ritos de coronación” (BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.74).

¹² En este sentido, Moret, p. ej., defiende que en realidad la teogamia habría sido tradicional para todos los reyes, pero que sólo nos habrían llegado unos cuantos vestigios iconográficos de la misma, y equipara los textos en que se dice que el rey ha sido modelado o creado por el dios con los relieves que relatan el nacimiento divino; cf. MORET, 1902, p.49, 60-63 e 71.

¹³ En el caso del Egipto antiguo la distinción entre “mitológico” y “mítico” es confusa, por la misma razón por la que es difícil también establecer la frontera entre “acontecimiento mitológico”, “acción mítica” y “acontecimiento histórico”. Las propias listas reales son un ejemplo de mezcla de categorías conceptuales en un solo documento.

¹⁴ Aunque al parecer no es así en todas las épocas, dándose el caso de la conjugación de ambas líneas, patrilineal y matrilineal (BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.77-78). Acerca de las diferentes formas como llegó a concretarse la sucesión real cf. BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.255-266.

¹⁵ En estas ocasiones una forma de legitimar al candidato es a través de su matrimonio con una princesa. Este es el caso, p. ej., de Tutmosis I, quien, para acceder al

trono, se casa con una hija del anterior rey y de su esposa principal. También es el caso de su hijo, Tutmosis II, el cual, nacido de una esposa secundaria, se casa con Hatshepsut, hija de Tutmosis I y de su esposa principal. Y los ejemplos se suceden; cf. BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.256-257.

¹⁶ Así, por ejemplo, Filipo Arrideo (323-317) (PORTER-MOSS, 1994, p.100 [290]). También parece relacionada con la instalación la escena del amamantamiento divino de Taharqa (690-664) que aparece en un contrapeso de collar *menat* (LECLANT, 1961, p.251 y 284).

¹⁷ Moret menciona algunos ejemplos, aunque no se trata en absoluto de una lista exhaustiva; cf. MORET, 1902, 64; cf. asimismo LECLANT, 1961, p.263, n. 1.

¹⁸ El rey puede aparecer tanto representado como un niño pequeño –en cuyo caso se sienta en el regazo de la diosa, sentada a su vez sobre un trono– como con la apariencia de un adolescente –en cuyo caso aparece de pie, como lo hace generalmente también la divinidad en esas ocasiones (LECLANT, 1961, p.257, n. 1, 258).

¹⁹ El motivo iconográfico se mantendrá durante todo el Egipto antiguo -y más allá- en la forma del dios-niño mamando del pecho de su madre (BONHÊME-FORGEAU, 1988, p.94-99).

²⁰ Cf., p. ej., el **Ritual de la apertura de la boca**, escena LXIV (GOYON, 2004, p.166), o los pasajes §§ 381-382 de los **Textos de las pirámides** (FAULKNER, 1969, p.78).

²¹ P. ej., salud y alegría son dos cosas que Amón proporciona a la futura reina Hatshepsut a través de la leche (FRANKFORT, 1993, p. 98).

²² Son muchas las diosas que aparecen como nodrizas de los infantes reales, y generalmente su aspecto es el de una mujer, aunque en ocasiones leontocéfala. La diosa puede adoptar también la apariencia de una vaca (LECLANT, 1961, p.275 y n. 5).

²³ La ausencia de documentos aparecidos de otras épocas no implica necesariamente su inexistencia en esas épocas.

²⁴ Aparte de las numerosas referencias a ciertas diosas (Isis, Hathor) como madres del rey, la lactancia por parte de las nodrizas divinas crea también un vínculo materno-filial entre éstas y aquél.