

HISTORIA Y SUSTRATO CULTURAL: EL CORREINADO DE TUTMOSIS III Y HATSHEPSUT¹

Virginia Laporta

*CEHAO - Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, ARGENTINA
virglaporta@gmail.com*

Resumen

En este trabajo nos proponemos establecer paralelismos entre la antigua sociedad egipcia y las sociedades que habitan en la actualidad la región nilótica africana, como un modo de repensar una situación histórica como lo fue el correinado de Tutmosis III y Hatshepsut (ca. 1479–1458 a.C.).² Para efectuarlo, nos valdremos del marco teórico aportado por disciplinas afines a la historia como la antropología en la que encontramos las herramientas auxiliares para nuestro tema en estudio.

Abstract

In this paper we propose to establish the parallelisms between the ancient Egyptian society and the societies that today inhabit the Nilotic region, as a way to rethink a particular historical situation, such as the co-regency of Thutmose III and Hatshepsut (ca. 1479-1458 B.C.). In order to accomplish this, we will use the theoretical framework provided by history-related disciplines, such as Anthropology, in which we find the auxiliary tools necessary for our study.

INTRODUCCIÓN

En términos generales podemos caracterizar los primeros reinados del Reino Nuevo egipcio a partir de los problemas vinculados sustancialmente con dos situaciones específicas: por un lado, con la falta de herederos varones adultos al trono por parte de la dinastía reinante –la amósida– y, por el otro, con los problemas relativos a la legitimidad regia ante la entronización de una nueva línea dinástica –la tutmósida. Sin embargo, resulta aún más controvertido el contexto que acompañó a la figura de la reina Hatshepsut (ca. 1479-1458 a.C.). En primer término, se produjo su paso de regente de Tutmosis III a un reinado compartido con el joven rey y, luego, durante el gobierno autónomo de este último, se llevó a cabo lo que habitualmente se conoce como la eliminación de su memoria como antecesor regio (“*damnatio memoriae*”). Como consecuencia de estas acciones, el nombre de la reina prácticamente desapareció del registro histórico hasta el siglo XIX de nuestra era, cuando Jean F. Champollion descubrió su cartela regia con doble género. Una vez producido el hallazgo, las interpretaciones no

¹ Agradezco especialmente a Graciela Gestoso Singer y Roxana Flammini por las sugerencias y comentarios realizados a versiones previas de este trabajo.

² John Baines & Jaromir Malek, *Cultural Atlas of Ancient Egypt* (New York: Checkmarck, 2000), 36.

se hicieron esperar y “el problema Hatshepsut” cobró relieve historiográfico a partir de los interrogantes en torno a la legitimidad de la figura de la reina que había sido rey.

Con el objetivo de extender las conclusiones vertidas sobre este tema, proponemos en este trabajo realizar un ejercicio de comparación entre ciertos aspectos de una sociedad altonilótica antigua –como la egipcia– y los de otras modernas –como los shiluk, los nuer, los azande, los dinka, los anuak y los etíopes– partiendo de la premisa relativa a que al pertenecer todas ellas a un mismo sustrato cultural pueden poseer elementos comunes. Si bien se ha cuestionado la vinculación de cualquier elemento o práctica social a lo cultural,³ la aprehensión de un *modus vivendi* compartido es pasible de ser analizado a través de una construcción teórica –como la noción de sustrato– “a partir de [la observación de] hechos que se repiten, pero no de forma regular, sino intermitentemente [lo cual] configura un ‘complejo cultural’ delimitado también en el tiempo y en el espacio”.⁴ En particular, si a ello añadimos el hecho de que las sociedades analizadas en este trabajo (que por no estar entroncadas en la tradición cultural romano-helenística fueron catalogadas, siguiendo la línea del pensamiento iluminista del siglo XVIII, como “primitivas”)⁵ tienen una valoración diferente del pasado en tanto no poseen concepción alguna semejante a lo que significa para nosotros *lo histórico*. Ciertamente, mientras nuestro interés radica en mayor medida en la observación del cambio –entendido en ocasiones como progreso o desarrollo– a mediano y corto plazo, la preocupación principal de las sociedades africanas radica en lograr una continuidad de las costumbres y las prácticas que las caracterizan esencialmente en términos de larga duración.⁶

De este modo, una de las dificultades que conlleva una aproximación *emic*⁷ a una sociedad africana como la sociedad egipcia antigua, es la insuficiencia que poseen nuestras categorías para tratar de explicar conceptual y racionalmente ciertas particularidades relativas a su discurso. Ello se debe a que el discurso “occidental” se caracteriza por el uso de “conceptos claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aún a la definición”.⁸ Por cierto, la forma material de nuestra comunicación, el lenguaje, se compone de signos técnicos que pueden expresarse mediante conceptos aprehensibles racionalmente, a los cuales es posible clasificar a partir de la distinción entre ellos, ya que un signo no puede equipararse con otro que sea diferente, puesto que el discurso occidental está regido por el principio lógico aristotélico de no-contradicción.

³ Marcelo Campagno, “¿Regicidio ritual en Egipto? Reconsiderando el concepto de sustrato”, *Aula Aegyptiaca* 1 (2001): 72.

⁴ Josep Cervelló Autuori, “Africanística, egiptología, difusionismo y sustrato”, *Aula Aegyptiaca* 1 (2001): 92.

⁵ Alfred R. Radcliffe-Brown, “The Mother’s Brother in South Africa”, en *Structure and Function in Primitive Society* (London: Routledge & Kegan, Paul, 1952), 15-31.

⁶ *Ibid.*, 95.

⁷ Análisis efectuado desde el punto de vista de la sociedad estudiada (cf. Thomas Eriksen, *Small Places, Large Issues* [London-Chicago, Pluto Press, 1995]: 26).

⁸ Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza, 1980), 9.

No obstante, existen otras formas de discurso generadas en parámetros que no se identifican con nuestra propia lógica y racionalidad conceptual. De manera que para estudiar estas otras modalidades discursivas, puede resultar valioso el auxilio teórico provisto por disciplinas afines a la historia, incluidas en el campo de las humanidades. Es así que la interacción propuesta en nuestro trabajo entre disciplinas afines como la historia y la antropología significa, en cierto modo, la puesta en práctica de un reclamo de larga data de los intelectuales que elaboraron sus conclusiones teniendo en cuenta el relativismo cultural, es decir, el reconocimiento de la singularidad social sin mecanismos de acción valorativa, que se sustenta en el devenir histórico. Éste era el caso, por ejemplo, de Edward E. Evans-Pritchard, quien reclamaba la posibilidad de “recuperar el interés histórico de los fundadores de nuestra ciencia —es decir, la antropología— y utilizarse sin excesivo sonrojo el método comparativo, pero con precaución y dentro de estrechos límites, tanto en su alcance como en sus formulaciones”,⁹ en una expresión *avant la lettre* respecto al método que plantearíamos en nuestro trabajo. Además, el autor refería la posibilidad de analizar sociedades que escapaban de la órbita cosmovisional de “occidente” —una historia circunscripta a *lo europeo*—. ¹⁰ Dicho planteo evidencia un reclamo hacia la apertura, a la búsqueda de otros “tiempos y lugares” para encontrar manifestaciones culturales diferentes de las formas de vida occidental y moderna.

De alguna manera el pensamiento de Evans-Pritchard expresa una realidad que para nosotros resulta de suma actualidad, visible en el renovado interés que existe hoy día por el estudio de sociedades que escapan de la órbita de “occidente”. Sin embargo, a pesar de estar lejos de ser una novedad, el interés puesto en sociedades “otras” aún resulta controvertido en el campo académico, al estar imbuido por un cierto prejuicio que acompaña la complejidad vinculada con este tipo de estudios. No obstante, es pertinente aclarar que nuestra intención no radica en la elaboración de un nuevo campo teórico más abarcador, que reemplace los elaborados por las escuelas precedentes, sino que nuestro interés está centrado en el planteo de la observación particular y comparativa —en la medida de lo posible— de una sociedad diferente de la nuestra en términos de discurso.

FORMAS DE PENSAMIENTO Y EXPRESIONES DISCURSIVAS

Como mencionamos anteriormente, el análisis del discurso de una sociedad es una de las vías posibles para conocer su modo de pensar el mundo y explicar la realidad circundante. El discurso lógico-occidental considera a los conceptos de símbolo y signo técnico como equiparables entre sí, como dos caras de una misma moneda. Es decir, que tanto uno como otro carece de un segundo significado, más allá del que indica su literalidad. Sin embargo, situar al signo y el símbolo en un mismo nivel no es propio de las sociedades de discurso integrado, ya que mientras el signo —técnico— es

⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁰ *Ibid.*, 66.

mera nomenclatura, el símbolo tiene un significado más que nominal, un segundo significado, porque puede ser expresión de lo sagrado.¹¹

Por su parte, el rito puede definirse como la puesta en práctica de la narración mítica y por medio del cual se logra la actualización de los hechos que sucedieron en el tiempo primordial. De hecho, es el punto inicial del ciclo holístico, sobre el cual se vuelve en un “eterno retorno”, ya que allí es donde los gestos arquetípicos inaugurados por otro que no es “hombre” cobran sentido.¹² De este modo, el tiempo narrado por el mito se hace presente, por ejemplo, a través de la presencia de objetos sagrados –*sacra*– cuya importancia no radica en ellos en tanto objetos sino en tanto instrumentos de la sacralidad que le otorgan al sujeto.¹³ Es decir que “*los sacra confieren poder a los sujetos rituales, los medios de afrontar exitosamente las tareas de su nuevo estado u oficio, en este mundo o en el otro*”.¹⁴

El objeto sagrado, por tanto, es concebido como un instrumento de cambio, con una existencia tácita, abstracta, que se materializa a través del ritual.¹⁵ Precisamente, el lenguaje del contexto ritual se expresa en términos simbólicos ya que allí se representa la sacralidad en acto. De manera que la irrupción de lo sobrenatural, lo inefable, sobreviene y se mantiene presente durante la celebración del ritual. En lo que respecta a la función de los elementos intervinientes –como los *sacra* ya mencionados, a los que se suman fórmulas y gestos– señalaremos que son los que permiten la transmutación ontológica del sujeto durante la ceremonia. Por ello, el rol desempeñado por parte de esos elementos es fundamental ya que permiten que el acto pueda llevarse a cabo. Éstos invisten del poder otorgado a través del ritual o permiten que se produzcan los cambios o se mantenga la estabilidad, dependiendo del propósito buscado con la ceremonia.

La expresión de distintos propósitos –cambios o mantenimiento del orden establecido, por ejemplo– puede lograrse a través de la intervención de un mismo objeto sagrado pero que no en todos los casos cumple la misma función o se considera del mismo modo. Ello es posible por una condición propia del discurso integrado, que

¹¹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (Madrid: Siglo XXI, 1965), 31.

¹² Josep Cervelló Autuori, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano* (Barcelona, AUSA, 1996), 126.

¹³ Ingrid Geist, “Simbolismo puesto de cabeza: apuntes para la ritualidad huichol”, *La Palabra y el hombre*, 91 (1994): 145.

¹⁴ Víctor Turner, *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual Ndembu* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1970), 120.

¹⁵ “Lo esencial de los objetos, de las acciones y de los acontecimientos no reside en ellos mismos, sino en lo que significa para los que lo viven en calidad de participantes o asistentes. Si consideramos solamente los ojos en el sacrificio, puede que nos parezca una sucesión de actos carentes de sentido, e incluso crueles y repelentes; pero, cuando reflexionamos acerca de su significado nos damos cuenta de que se trata de la representación dramática de una experiencia espiritual (...) las experiencias de esta índole no suelen ser fácilmente comunicables” (cf. Edward E. Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer* (Madrid: Taurus, 1956), 378).

Henri Frankfort,¹⁶ Ferran Iniesta,¹⁷ Josep Cervelló Autuori¹⁸ y Evans-Pritchard¹⁹ califican como *poliocularidad*,²⁰ una cualidad que permite distintas aproximaciones al objeto, de manera que éste “pueda ser más de una cosa a la vez ya que éstas son concepciones de la actividad espiritual que no tienen por qué ser incompatibles: son más bien diferentes modos de pensar lo numinoso a diferentes niveles de experiencia”.²¹ Así, por ejemplo, en la ceremonia de coronación en el antiguo Egipto, Isis es a la vez la diosa madre del rey y el trono que ocupa el soberano.²² De manera que, de acuerdo con el contexto ritual particular, los objetos sagrados —como el trono o una estatua antropomórfica de la diosa— representaban la intervención de Isis para consolidar la entronización del rey.

En síntesis, podemos distinguir distintos discursos, el *lógico occidental* y el *integrado*, los cuales son, de hecho, en cierto modo paralelos. El primero explica la realidad a partir de conceptualizaciones relacionadas con lo natural, lo inmanente. El segundo se vale de la conjunción entre lo natural y lo sobrenatural, es decir, incluye la esfera de lo trascendente. De todos modos, la manifestación por medio de un discurso u otro es tan sólo el modo que cada sociedad tiene de expresar su forma de ver el mundo, su concepción de las relaciones entre el hombre y el universo que lo rodea, y no implica mayor racionalidad por parte de alguno de ellos, ni una suposición antinómica que resulte que mientras uno de ellos sea lógico el otro resulte “ilógico” sino, simplemente, resalta el hecho de que se trata de discursos “diferentes”.²³

INTERACCIÓN ENTRE DOS MUNDOS. LOS RITOS DE PASAJE

La interacción entre el mundo profano —de los hombres— y el sagrado —de los dioses— suele ser posible a través de la celebración de ciertos ritos que permiten el “paso” de lo natural a lo sobrenatural. Sin embargo, este “pasaje” debe realizarse a partir de un orden específico y un sujeto preparado para que el ritual pueda llevarse a cabo con éxito. Tal como lo define Arnold van Gennep, el rito “no es *personalizado* sino que es un *poder otorgado al que realiza los pasos previstos por la ceremonia*”.²⁴ Este poder que es material y transmisible, permite los cambios de condición de la sociedad y del individuo. Así, el

¹⁶ Henri Frankfort, *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, 1948).

¹⁷ Ferran Iniesta, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas* (Madrid: Los libros de la Catarata, 1992).

¹⁸ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 18, 19.

¹⁹ Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer*, 372.

²⁰ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 18, 19.

²¹ Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer*, 372.

²² Frankfort, *Reyes y dioses*, 67, 195.

²³ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 18, 19; Roxana Flammini, “El antiguo estado egipcio como alteridad: Cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca. 3000–1800 a.C.)”, *Iberia* 8 (2005): 12-13.

²⁴ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 10.

sujeto alcanza un nuevo estado por medio de una metamorfosis, ya que se trata, como señalamos, de un cambio *ontológico*.²⁵ Sin embargo, para lograrlo el sujeto se comporta de un modo diferente, de acuerdo a ciertas normas por medio de las cuales es posible que suceda primero el cambio en el individuo para luego extenderse al resto de la sociedad.

Durante la celebración del ritual²⁶ el tiempo se detiene y el sujeto del ritual atraviesa por un estado de ambigüedad y confusión, donde el ser abandona su condición esencial para transformarse en “no-ser”, ya que se torna “invisible” para los hombres del mundo profano. De esta manera, se produce una alteración y una desestructuración de las categorías habituales, por ello Turner menciona que “*la condición propia de los neófitos –sujetos rituales– es la de ambigüedad y paradoja, (ya que) no están ni vivos ni muertos, por un lado, y a la vez están vivos y muertos, por otro*”.²⁷ Por lo general, la conclusión prevista por la celebración es el establecimiento o restablecimiento del orden dentro de la sociedad humana y natural. Este deseo de bienestar es compartido por toda la sociedad, por ello su mantenimiento se encuentra entre las funciones primordiales de los reyes o jefes de la sociedad. La división tripartita del patrón del rito esbozadas por van Gennep (preliminar, liminar y post-liminar),²⁸ puede sintetizarse en dos fases: una privada, donde lo que sucede es desconocido para la sociedad, y una pública, en la que todos participan.

Así, sólo es tabú y misterioso el período de transición o liminar, ya que la iniciación y la conclusión de la ceremonia –junto a los beneficios que ella conlleva– están al alcance de toda la sociedad. La primera fase se produce ante una interrupción de la estabilidad social, lo cual hace necesaria la intervención de los dioses para restaurar el orden. Una vez alcanzado éste, la sociedad se incorpora y festeja la nueva fase de bienestar que el sujeto ritual les ha otorgado. Bien lo explica Turner al mencionar que “*el bienestar del rey se identifica con el de la nación,*²⁹ *y ambos a la vez requieren periódicos fortalecimientos rituales*”.³⁰ Esta identificación del jefe con la sociedad a la que pertenece, remite a un tipo de interacción entre el mundo natural y el sobrenatural, donde los ritos de pasaje adquieren un rol específico y propio de las sociedades de pensamiento integrado. Sin embargo, tal comportamiento no se reduce solamente a una sociedad en particular sino que es posible encontrar este tipo de práctica ritual en distintos períodos históricos y en distintos espacios geográficos. Una forma de estudiarlas es a través de la observación de comportamientos o reacciones similares ante un mismo fenómeno, y de la comparación de diversas sociedades distantes en el tiempo y/o en el espacio a partir de un denominador en común. Este elemento unificador a partir del cual se pueden

²⁵ Turner, *La selva de los símbolos*, 113.

²⁶ van Gennep, *The Rites of Passage*, 11, 12; 110, 111.

²⁷ Turner, *La selva de los símbolos*, 107.

²⁸ van Gennep, *The Rites of Passage*, 11, 12.

²⁹ Concepto utilizado de modo textual por Turner en referencia a la sociedad ndembu africana.

³⁰ Turner, *La selva de los símbolos*, 120.

llegar a establecer ciertos paralelismos se evidencia en la ya mencionada teoría del sustrato, que pasaremos a analizar a continuación.

UNA PROPUESTA COMPARATIVA. EL SUSTRATO COMO BASE CULTURAL

La teoría sobre el “sustrato”³¹ plantea la posibilidad de analizar los rasgos culturales de una sociedad a partir de la comparación entre aspectos concretos y significativos con otras formas de organización socio-cultural. Este análisis supone la observación en paralelo de sociedades que comparten un mismo marco geográfico aunque no necesariamente sean contemporáneas, ya que parte de una premisa autoctonista. Si bien esta teoría no niega el desplazamiento de pueblos ni la posibilidad de préstamos o imposiciones culturales, considera esta variante como secundaria para el análisis de una sociedad.³² De este modo, la originalidad que guarda esta forma de “hacer –con la– historia”, de pensar “en” la historia estaría expresada y formulada por la consideración del sustrato (entendido como la base cultural) a partir del cual es posible conocer el modelo de conducta de las sociedades que lo integran. Por otro lado, al perpetuarse en el tiempo, el sustrato cultural permite aprehender, a través de la observación directa y actual, aspectos concretos sobre dinámicas culturales que no suelen especificarse en los testimonios vigentes del pasado. Por ello, a partir del método comparativo es posible observar la vinculación entre los diversos objetos de estudio –sociedades antiguas y modernas, integrantes de un mismo sustrato cultural– desde la óptica de un analista –antropólogo o historiador, por ejemplo– ajeno en términos socio- culturales a los grupos sociales estudiados.

Así, la concepción del tiempo analizada a través de la comparación entre distintas sociedades no está marcada por un reinado o una dinastía en particular, sino que se detiene en un espectro mayor, como el que atañe a la cultura –de los grupos sociales considerados específicamente para el caso de estudio– o a la visión del mundo de una sociedad en particular. Esta visión estructural, pertinente para realizar la comparación en un *tiempo largo* braudeliano, implicará en nuestra aproximación la observación de diversas manifestaciones culturales de las sociedades nilóticas. Sin embargo, no será relevante que tal o cual rey detente el poder, sino cuál es, por ejemplo, la concepción de realeza que poseen las sociedades analizadas.

Se trata, entonces, de acceder al *modus vivendi* de una sociedad antigua a través de ciertos rasgos de sociedades que aún existen en la actualidad, a partir de diversos ejemplos relevados por los antropólogos, dentro de un espacio circunscripto, como el territorio polinesio, haitiano, mesoamericano o por ejemplo, en nuestro caso, la región nilótica africana. Este recurso puede considerarse en cierta medida como indispensable –o ciertamente, viable– en el estudio de las sociedades antiguas, donde ya no es posible la reconstrucción histórica a partir de un testimonio vivencial más allá de lo

³¹ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 58 y “Africanística, egiptología, difusionismo y sustrato”, 95.

³² *Ibid.*

que ha sobrevivido en los vestigios materiales y textuales. El planteo de nuestro trabajo se basa justamente en este tipo de análisis comparativo en torno a culturas diversas del ámbito africano y, todo parte de una pregunta evidente a simple vista, ¿por qué recurrir a África para explicar el antiguo Egipto?

Respecto a la aceptación de la cultura egipcia como propiamente africana, basamos nuestro análisis en las conclusiones de autores como Ernest Wallis Budge —entre otros—, quien ya en 1911, sostenía que las creencias sudanesas modernas son idénticas³³ a las del antiguo Egipto porque los egipcios eran africanos y los pueblos modernos del Sudán son africanos. Y a pesar de las diferencias en las circunstancias naturales y en la posición geográfica, los pueblos nilóticos antiguos y modernos dieron expresión a sus creencias en una misma forma (por ello) parece un error estudiar la religión egipcia desde el punto de vista de la asiática del este o del oeste o de la europea (...) porque es un producto africano, y sólo puede ser apreciada y entendida correctamente si se la considera en conexión con lo que conocemos sobre la religión africana moderna.³⁴

De manera que la identificación de las costumbres que atañen al aspecto central de las culturas africanas antiguas y modernas puede tomarse en consideración: por un lado, por una coincidencia geográfica vinculada al entorno altonilótico (fig. 1), y por el otro, por las semejanzas que identifican los tipos culturales de los pueblos modernos del Sudán con la sociedad antigua egipcia a partir de la observación de sus comportamientos sociales.

Esta posibilidad de establecer ciertas afinidades culturales específicas y significativas con los antiguos egipcios, se circunscribió a sociedades actuales circunscriptas al área altonilótica —como los azande (Sudán sudoccidental),³⁵ los shiluk (Sudán sudoriental),³⁶ los nuer (Sudán sudoriental),³⁷ los fur (Darfur, al oeste de Sudán),³⁸ los dinka (sur de Sudán),³⁹ los anuak (Sudán sudoriental y oeste de Etiopía, en la región de Gambela)⁴⁰ y los etiopes—. ⁴¹ Es nuestra intención mencionar distintas nociones que

³³ Si bien consideramos viable el establecimiento de paralelismos entre los antiguos egipcios y los africanos actuales, la connotación de “idénticas” por parte de este autor puede resultar excesivamente determinante.

³⁴ Ernest A.W. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrections* (London, New York: Dover Publications, 1973), 1:349.

³⁵ Edward E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (Barcelona: Anagrama, 1937).

³⁶ Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt* (trad. por D. Lorton, Cornell: Cornell University Press, 2001), 4; Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 58.

³⁷ Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer*.

³⁸ Edgardo Krebs, “Voces de un mundo perdido. Darfur ayer y hoy”, en *La Nación*, sección 6, domingo 18 de mayo de 2008, pág. 5.

³⁹ John W. Burton, “Nilotic Women: A Diachronic Perspective”, *The Journal of Modern African Studies* 20.3 (1982): 467-491.

⁴⁰ Godfrey Lienhardt, “Nilotic Kings and Theri Mother’s King”, *Journal of the International African Institute* 25.1 (1955): 29-42.

resultan relevantes para responder, en la medida de lo posible, nuestras inquietudes respecto de la realeza antigua egipcia en general y en particular en lo referente a la figura regia de Hatshepsut. De manera que, más allá de otros aspectos que puedan ser afines entre las distintas sociedades, nos centraremos en los atributos que atañen al liderazgo jerarquizado del jefe o el rey en esas sociedades.

HISTORIA Y SUSTRATO: TUTMOSIS III Y HATSHEPSUT EN EL CONTEXTO ALTONILÓTICO

El binomio orden–caos⁴² conforma uno de los rasgos fundamentales de la cosmovisión egipcia vinculados por una interacción entre ambos que es permanente. Así, por un lado, al caos podemos definirlo a partir de su condición como fuerza originaria y previa a la existencia del mundo natural, del ser en el tiempo. Por el otro, el orden es el complemento dialéctico y estabilizador del caos antecesor. En palabras de Cervelló Autuori, “*en la dualidad africana el desorden da lugar al orden y es su causa, su principio*”,⁴³ ya que es a partir de la dialéctica entre caos y orden como se conforma la unidad.⁴⁴ Es decir que el orden, por su parte, no tiene sentido sin el caos en tanto elemento de negación y a la vez complemento de éste. De modo similar, entre los azande, según los testimonios descriptos por Evans-Pritchard, existe la noción de brujería a través de la cual ellos explican los sucesos desafortunados, a los que consideran como *desgracias*.⁴⁵ A partir de ello es posible mencionar ciertos rasgos en común entre la noción de caos descripta para el contexto egipcio y la brujería considerada por los azande respecto al infortunio, ya que ambos consideran que “*no hay límites para las desgracias*”⁴⁶ cuyo peligro de aparición es inminente e indeseado. Sin embargo, la alteración del orden cotidiano, natural, no es inesperado ni sorprendente; puesto que “*cuando se presenta la desgracia, (el grupo social) no queda atemorizado ante la obra de las fuerzas sobrenaturales. No queda aterrorizado ante la presencia de un enemigo oculto. Por otra parte, queda extremadamente molesto*”.⁴⁷ Ello es debido a que la irrupción del caos cósmico desestabiliza por completo el mundo natural, donde las esencias cobraron forma previamente, en el origen de los tiempos.

Al respecto, se ha encontrado en el sitio de Speos Artemidos (Beni Hasan) una inscripción datada del período de reinado de Tutmosis III y Hatshepsut, en la cual es

⁴¹ René Brus, “Ethiopian Crowns”, *African Arts* 8.4 (1975): 8-13.

⁴² David O’Connor & David P. Silverman, *Ancient Egyptian Kingship* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1995), 9; Eric Hornung, *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought* (New York: Timken, 1992), 158.

⁴³ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 159.

⁴⁴ “Es la unidad expresada en la dualidad, la tonalidad resultante de la dialéctica de opuestos, la perfección en el binarismo” (cf. Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 199).

⁴⁵ Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, 84.

⁴⁶ *Ibid.*, 84.

⁴⁷ *Ibid.*

posible leer la victoria egipcia sobre los hicsos⁴⁸ –un modo de expresar la limitación al caos, portado por esos extranjeros– como un logro de la propia reina: escuchen todos ustedes, miembros de la elite y multitud de gente del común: yo he hecho esto por el plan que provino de mi mente (36). No he dormido olvidando, (sino que) he dado forma a lo que fue arruinado (37). Porque he levantado aquello que se desmembró durante el tiempo en que los asiáticos estaban en el Delta, Avaris (...) Ellos gobernaron sin el 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.⁴⁹

Probablemente estas referencias estén relacionadas con la acción regia imperante en la lucha contra el caos, aquí representado por los hicsos, cuya derrota –que implicó la configuración de un nuevo período de reunificación y expansión del estado egipcio, el denominado Reino Nuevo– constituyó una de las acciones emblemáticas atribuidas a Amosis I, temática que luego fue retomada por la reina de ascendencia amósida, Hatshepsut.

Lo “extranjero” no era el único aspecto considerado caótico por los antiguos egipcios. Todo evento que alteraba el orden era considerado de esa manera, así, el interregno que implicaba la muerte de un rey, cuando sobrevinía “*un período de anarquía; (luego del cual) el nuevo rey crea el cosmos a partir del caos*”⁵⁰ también lo era. En ello radica la importancia de la legitimidad del rey, la cual era adquirida a través de la ancestralidad ya que “*al rey se le reconoce como sucesor del creador*”,⁵¹ es decir, cuando era posible que ambos universos –el divino y el natural– interactuaran. En palabras de Cervelló Autuori, “*la realeza es una cadena temporal que une el presente al tiempo mítico, que asegura en el presente la fuerza ordenadora y fecundante del tiempo mítico*”.⁵² Del mismo modo que lo hacían los antiguos egipcios, la sociedad shiluk, en la actualidad, rinde culto funerario al primer ancestro de la realeza con quien identifican a los reyes que mueren.⁵³

Los antiguos egipcios, por su parte, consideraban a la ancestralidad como una de las atribuciones fundamentales respecto a la legitimidad del sucesor al trono. Un ejemplo de ello era la celebración del Heb Sed, uno de los rituales más importantes cuyo objetivo estaba vinculado con la revitalización de las potencias del rey. Durante el correinado de Hatshepsut y Tutmosis III la celebración incluyó a ambos, ya que se

⁴⁸ Reyes extranjeros de la dinastía XV, instalados en Avaris (delta oriental) durante el Segundo Período Intermedio (1640–1540 a.C.).

⁴⁹ James P. Allen, “The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut”, *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16 (2002): 3.

⁵⁰ Lord Raglan, “Patterns in the Ritual of Coronations and Royal Funerals”, *Folklore* 64.1 (1953): 264.

⁵¹ Frankfort, *Reyes y dioses*, 170.

⁵² Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 147.

⁵³ Frankfort, *Reyes y dioses*, 220; Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 143.

trataba en el primer caso (el de la reina-“rey”) de un “rey” de ascendencia familiar legítima (por su vinculación con los amósidas) y adulta, aunque se trataba de una mujer; y, por el lado de Tutmosis III, era el rey hombre también entronizado pero menor de edad y tutmósida. ¿Qué indican al respecto las evidencias, o lo que queda de ellas? Al respecto, se han encontrado escenas de distintas fases del mencionado ritual, en las que figuran Hatshepsut y Tutmosis III, en la Capilla Roja de Karnak. A pesar que estas escenas fueron eliminadas luego del período de correinado de ambos reyes, el trabajo de restauración logrado por los especialistas aún nos permite notar en ellas la doble imagen del rey amortajado junto a la corona roja del Bajo Egipto y la cartela de Tutmosis III.⁵⁴ En otros fragmentos, en cambio, figuran los nombres de nacimiento y de coronación de Hatshepsut, quien está representada como un rey hombre, con el flagelo en su mano junto a un bóvido y a los símbolos de delimitación territorial (fig. 2). De manera que, durante el período de correinado tanto Hatshepsut como Tutmosis III celebraron el Heb Sed, cuyo registro quedó plasmado en las paredes de la Capilla Roja de Karnak. Sin embargo, con el correr de los años se produjo la *damnatio memoriae* de Hatshepsut en la que se incluyó también la eliminación de las inscripciones que mostraban la ceremonia de revitalización de sus potencias como rey entronizado.

También, este tipo de rituales se celebraban para lograr el mantenimiento del orden, a través de la creación y la re-creación del mundo,⁵⁵ que resultaría en el comienzo de un nuevo ciclo, *ordenado*, a cargo de un ser “*ser saturado de sacralidad, (en tanto) depositario del mal social, como chivo expiatorio*”.⁵⁶ En la sociedad egipcia era la parte caótica del rey, representada a través de un “enemigo”,⁵⁷ quien tomaba el rol de *chivo expiatorio*, en tanto personificación del mal social que se buscaba eliminar; por otro lado, el propio rey era el *benefactor* de toda la sociedad, donde su persona era depositaria de la potencia cósmica que garantizaba el mantenimiento del orden. En este punto, resulta fundamental para una sociedad de discurso integrado recurrir a la ritualidad en tanto interacción entre los dos universos cósmicos, el natural y el divino o sagrado. Aún en la actualidad, “*las disputas entre (el grupo social) son zanjadas por confrontaciones rituales y pago de deudas, en hacienda*”⁵⁸ como lo evidencia el testimonio de Edgardo Krebs respecto a la sociedad de los fur.⁵⁹ Por su parte, Evans-Pritchard⁶⁰ menciona en referencia a los

⁵⁴ Janusz Karkowski, “The Decoration of the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari”, en *Queen Hatshepsut and her Temple 3500 Years Later* (ed. Zbigniew E. Szafranski Warszawa, Agencia Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorzcyk, 2001), 99-157.

⁵⁵ “Al principio todo era caos, no había más que un inmenso océano. De ese océano emergió una colina, la primera del orbe, y en esa colina vio la luz del dios creador, que empezó a dar forma al mundo” [cf. L. Manniche, *El arte egipcio* (París: Alianza, 1994), 134].

⁵⁶ Cervelló Autuori, *Egipto y África*, 146.

⁵⁷ Un hombre que simbólicamente representaba al caos. Por lo general era un prisionero libio, asiático o nubio, en definitiva extranjero, no egipcio.

⁵⁸ Krebs, “Voces de un mundo perdido. Darfur ayer y hoy”, 5.

⁵⁹ “La casa de los fur” o “el hogar de los fur” es como se conoce a esta sociedad de la región de Darfur, integrada por tres estados: Darfur Septentrional, Occidental y Meridional, al oeste de Sudán en la zo-

nuer –sociedad contemporánea que habita la región del Alto Nilo⁶¹– una práctica similar en la cual “*el toro expiatorio se confunde con el propio sacrificante, el cual muere simbólicamente en el animal que puede hallarse lejos, (mientras) la mano del sacrificador sobre el lomo del toro representa su propia mano*”.⁶² El rol del sacrificante asociado con un animal fuerte capaz de expiar los males que acechan el mundo natural también es recurrente en las antiguas inscripciones egipcias; en particular en aquellas atribuidas a la coronación de Hatshepsut, donde se la menciona como “*la hija del toro de su madre*”.⁶³

Se ha encontrado una inscripción en el templo de Semna –a la que Dorman sugiere datar en el segundo año de reinado de Tutmosis III⁶⁴– donde figura el nuevo rey, Tutmosis III, acompañado por Hatshepsut quien está vestida con la túnica que nos permite inferir que aún se trataba de una reina regente. Una curiosidad mencionada por Dorman respecto de esta estela es que en ella Tutmosis III se encuentra, por un lado, junto al dios nubio Dedun en la parte central del relieve y, por el otro, a pesar de estar borrada, es posible notar la representación de Hatshepsut, quien es presentada ante Sesostris III –antecesor real de la dinastía XII (Reino Medio, c. 2050-1640 a.C.)– por la diosa Satet.⁶⁵ En ella, “*los títulos de Hatshepsut son únicamente los de la esposa principal, pero su propia presencia, su rol y su recepción por parte de los dioses es concomitante con el donante del templo –que por lo general solía ser el rey*”.⁶⁶

Este tipo de rol preponderante atribuido a un miembro femenino de la elite, lo podemos encontrar entre las mujeres de la sociedad fur actual. Si bien este accionar poco tiene que ver con las costumbres islámicas de esta región nilótica –incluidas en el escenario socio- cultural de este territorio africano como consecuencia de su llegada durante el siglo XIV d.C.⁶⁷– como lo reflejan los testimonios de los tiempos previos a la

na limítrofe con Libia, Chad y la República Centroafricana. Esta sociedad protagoniza desde el año 2003 el conflicto interétnico entre las sociedades de origen negro africano y las árabes inmigrantes (cf. *Ibid.*, 5).

⁶⁰ Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer*, 378.

⁶¹ En Etiopía: a lo largo de las riberas del río Baro, en la región de Gambela. En Sudán: en el sur del país, este de la Provincia del Alto Nilo, en la región de Nasir, en el triángulo formado entre Bahr el Zeraf, Bahr el Jebel y el río Sobat a través de la frontera etíope.

⁶² Evans-Pritchard, *La religión de los Nuer*, 378.

⁶³ James H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (Chicago: The University of Chicago Press, 1906), 2:225.

⁶⁴ Peter Dorman, “Hatshepsut: Wicked Stepmother or Joan of Arc”, *The Oriental Institute News and Notes* 168 (2001): 2.

⁶⁵ Ricardo A. Caminos, *Semna-Kumna I-II. The Temple of Semna* (London: EES Archaeological Survey of Egypt, 1998), 42; Dorman, “Hatshepsut: Wicked Stepmother or Joan of Arc”, 2.

⁶⁶ Peter Dorman, “The Early Reign of Thutmose III: An Unorthodox Mantle of Coregency”, en Eric H. Cline y David O’Connor, *Thutmose III. A New Biography* (Michigan: The University of Michigan Press, 2006), 42.

⁶⁷ Aunque no lograron complementar y aún menos reemplazar o asimilarse al modo de vida de la sociedad originaria africana (cf. Ahmed Diriage, “Position Statements: Transcripts from Presentations Recorded at the Bergen Conference”, en <http://www.fou.uib.no/fd/1996/f/712001/poahmed.htm> (15/5/2008)).

implantación del Protectorado británico, cuando “*la madre del sultán o la hermana favorita eran, en realidad, el poder detrás del trono. En 1858, Zamzam Umm an-Nasr, hermana del sultán Mamad al-Hussein, lo reemplazó cuando éste se quedó ciego, aun cabalgando frente de su ejército*”.⁶⁸ Así como sucedió en Etiopía durante el correinado de la reina Zauditu (hija del rey antecesor) y su sobrino el rey Haile Selassie I.⁶⁹ Entre 1928 y 1930 ante la minoridad del joven monarca su tía fue nombrada regente (*negus*), primero, y luego coronada reina para gobernar ante la imposibilidad evidente de su sobrino. Con estas palabras Zauditu se dirigió al joven rey: “*mi amado hijo, cuando el dios todopoderoso por su favor me ha sentado en el trono de mi augusto padre (...) fue su voluntad que tú me apoyaras (...) rezo porque el Creador Divino algún día te permita a ti portar la corona imperial*”.⁷⁰

Si bien encontramos diversos puntos similares entre esta situación histórica etíope con la egipcia del Reino Nuevo, las coincidencias se interrumpen en el destino póstumo de dichas reinas. Zauditu alteró su estatus de regente a emperatriz durante la minoridad de su sobrino, gobernó hasta su muerte y fue recordada de allí en más como antecesor de Haile Selassie I y como parte de la dinastía salomónica. En el caso egipcio, las rivalidades entre el rey antecesor y quien lo sucedió en el cargo, se produjeron a partir de la eliminación del nombre de nacimiento divino de Hatshepsut de las inscripciones pertinentes luego de un tiempo de reinado (20 años, probablemente) de su coregente y sucesor, Tutmosis III. Al no estar mencionados en los registros cuáles fueron los motivos que indujeron a tal situación, se han sugerido diversas hipótesis que oscilaron entre el deseo de venganza por parte del joven rey y las vinculadas con uno de los problemas centrales de la dinastía XVIII, la legitimidad dinástica “ensombrecida” ante la irrupción de los reyes tutmósidas en el trono de Horus. Por nuestra parte, consideramos que es posible considerar esa actitud violenta contra su figura como una “re-actualización” de las ceremonias de nacimiento y coronación cuyo testimonio se había plasmado precisamente en las inscripciones, imágenes y estatuas que fueron deliberadamente borradas en su templo mortuorio de Deir el-Bahari. De la mano con lo anterior, podemos pensar también que la eliminación deliberada de las titulaturas de Hatshepsut estuvo directamente vinculada con las referencias a la paternidad del dios Amón. Por tanto, su descendencia directa de la deidad tutelar de Tebas así como su filiación materna con los reyes amósidas, explicaría por qué los sucesores tutmósidas eliminaron el registro de Hatshepsut como antecesor regio.

⁶⁸ Krebs, “Voces de un mundo perdido. Darfur ayer y hoy”, 5.

⁶⁹ Haile Selassie (I) pertenecía a la dinastía salomónica, una de las más antiguas del mundo. Los etíopes afirman que los miembros de esta dinastía son descendientes de la unión del Rey Salomón y la Reina de Saba Makeda, como lo explica el Kebra Nagast, libro que fundamenta la dinastía etíope en el cristianismo copto o etíope (usando textos del Antiguo y Nuevo Testamento), uno de los primeros cultos cristianos en existir. Haile Selassie I descendía por línea paterna (más concretamente de su abuela, la princesa Tenagnework Sahle Selassie, tía del emperador Menelik II). El movimiento rastafari considera a Haile Selassie I como el último monarca de la dinastía salomónica sentado sobre el trono de Etiopía, de ahí que se cumple una profecía escrita en Apocalipsis 5:5.

⁷⁰ Brus, “Ethiopian Crowns”, 10.

En la sociedad shiluk, el sucesor al trono se cría con los familiares maternos, lejos del rey (su padre) con quien se enfrentará y procurará destronarlo para tomar su lugar, cuando sea adulto. Además, de acuerdo con la narración mítica de fundación de la realeza, el sucesor de Nyikang (identificado con el ancestro fundador del cargo regio y con cada rey entronizado) ataca y mata a los familiares de la reina madre con el fin de eliminar dicho clan e inaugurar uno propio.⁷¹ Los reyes anuak, en cambio, mantienen la dependencia con los familiares directos de su madre puesto que son los hermanos de ésta quienes le otorgan la investidura regia, aunque dicha alianza implica la enemistad del rey-sucesor y sus tíos con su clan originario.⁷² En el caso de la sociedad dinka, consideran que la unión por matrimonio de dos familias garantiza la continuidad de la vida a partir de la provisión de una mujer no emparentada con el grupo del que ésta proviene.⁷³ En conjunto, estas sociedades nilóticas les otorgan a los miembros femeninos un alto grado de responsabilidad sobre las alteraciones (o la vigencia) del orden social. Así, por ejemplo, en los mitos de creación, son ellas quienes entran en contacto con elementos vitales de la naturaleza como el agua del río, la cual es considerada como una fuente de fecundidad.⁷⁴ Es pertinente aclarar que en los testimonios de este tipo de sociedades resulta evidente el predominio de la narración mítica como recurso explicativo para las características básicas –o más cotidianas– de su realidad natural, como es la procedencia del jefe o rey, o el lugar socio-cultural que ocupa el hombre y la mujer. Podemos, entonces, coincidir con la reflexión de Cervelló Autuori quien sostiene que estas prácticas guardaban una finalidad *mágica*⁷⁵ a partir de la cual buscaban redefinir el mundo natural.

Estas características aún vigentes entre las sociedades nilóticas nos remiten al período de correinado de Hatshepsut y Tutmosis III y, es a partir de ellas en donde encontramos puntos en común que nos permiten comprender de un modo más acabado porqué se produjo en primer lugar el doble reinado y, en segundo lugar, porqué se buscó eliminar el registro de Hatshepsut como “rey”. Si bien Hatshepsut no era madre de Tutmosis III, de su filiación dinástica con los reyes amósidas dependió la legitimación de la línea regia que la sucedió en el trono. Una vez consolidada su posición en el trono, el rey sucesor (Tutmosis III) quedó vinculado con los familiares de la reina. La memoria del reinado de Hatshepsut, en cambio, no corrió con la misma suerte puesto que se procedió a la eliminación de sus cartelas regias, plasmadas en inscripciones y estatuas como si tal episodio nunca hubiera sucedido. Así, los tutmósidas fortalecieron su sucesión convirtiéndola en legítima a través de su vinculación con los reyes antece-

⁷¹ Lienhardt, “Nilotic Kings and Their Mother’s King”, 33.

⁷² *Ibid.*, 39.

⁷³ Burton, “Nilotic Women: A Diachronic Perspective”, 482, 484.

⁷⁴ *Ibid.*, 478.

⁷⁵ Josep Cervelló Autuori, “Aire. Las creencias religiosas en contexto”, en Elisenda Ardèvol Pierra & Gloria Munilla Cabrillana (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (Barcelona, UOC, 2003), 84.

sores amósidas, gracias a la intervención de Hatshepsut, “utilizada”, en cierto modo, para asimilar ambas líneas dinásticas.

A lo largo de este trabajo consideramos como una opción posible para re-pensar una situación histórica singular, como fue el correinado de Hatshepsut y Tutmosis III, cotejar aspectos específicos que atañen al liderazgo de los grupos sociales circunscritos a un área restringida como es la región altonilótica, dentro de un amplio espectro temporal. Partimos de la premisa por la cual sólo el rey legítimo es capaz de establecer el orden a partir de la creación del mundo natural por medio de la interacción con el mundo sobrenatural y sagrado. Así, observamos que entre las sociedades nilóticas contemporáneas el sucesor al trono descendía del ancestro fundador de la realeza, donde el vínculo con su madre y sus familiares resultaba de fundamental importancia, en especial en el caso de los anuak quienes eran investidos por los parientes maternos. Pero en diversos casos las narraciones concluían con la rivalidad entre los clanes y la erradicación definitiva de uno de ellos. Además, hemos mencionado casos específicos de liderazgo regio femenino, como fue el caso etíope de Zauditu, su concreción se llevó a cabo dentro de un contexto singular como fue la minoridad del heredero varón al trono. Sin embargo, este tipo de testimonios no son frecuentes entre las sociedades que integran el sustrato cultural altonilótico, ya que su forma de explicar las características de su realidad cotidiana es a través de la narración mítica. Por tanto, es común encontrarse con referencias a la intervención de un fenómeno natural, como un río, o un animal feroz, como el cocodrilo, a la hora de explicar el origen del mundo natural y creado o la procedencia del liderazgo regio. Se hace evidente de este modo la interacción entre el mundo natural y el sagrado, al cual es posible acceder por medio de una ceremonia ritual, entre los que podemos mencionar a los ritos de pasaje.

Es así que al retrotraernos al Reino Nuevo egipcio, encontramos un reinado compartido como fue el de Hatshepsut y Tutmosis III sobre el cual es posible cotejar aspectos en común con el *modus vivendi* altonilótico en términos de sustrato cultural. Durante el correinado, se registró en las inscripciones el vínculo de figura regia de Hatshepsut con el dios Amón y con los reyes antecesores amósidas. Con el correr de los años, hacia el final del reinado autónomo de Tutmosis III, la memoria de la reina devenida en “rey” (Hatshepsut) fue eliminada de los registros, quedando confirmado en el trono egipcio un único Horus, legítimo y capaz de crear al mundo en forma ordenada. Es decir que, si bien su existencia como reina-“rey” fue necesaria para legitimar la descendencia, a partir de la unión de las dos líneas dinásticas, una vez cumplido su rol y ya siendo Tutmosis III un rey adulto, “en ejercicio” y autónomo, la memoria del correinado debía alterarse para omitir la actuación de Hatshepsut como antecesor regio.

En conclusión, consideramos que la apreciación de esta situación particular en la que una reina se transformó en “rey” y luego se llevó a cabo la eliminación de su memoria como tal, puede re-pensarse a partir de ciertos rasgos comunes que atañen al sustrato cultural altonilótico del que los antiguos egipcios formaron parte.

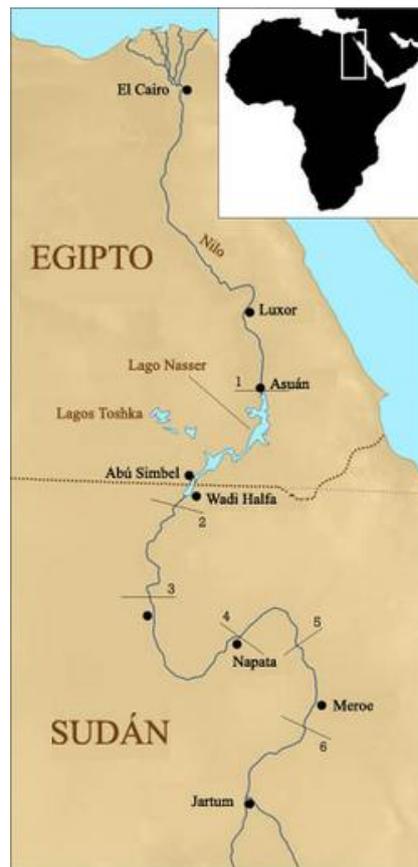


Fig. 1 - Mapa de Egipto en el contexto nilótico africano.⁷⁶

⁷⁶ Cf. Nadav Kander, "Egipto. Grandes faraones", en Diccionario enciclopédico Vaisnava N° 2 en http://sricaitanyadas.multiply.com/journal/item/1095/Faraones_negros_-_Egipto_MAPAS (26/6/2008).

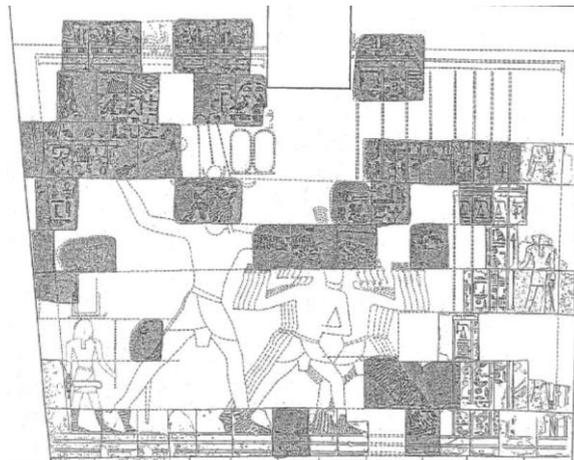


Fig. 2 - Representación de la eliminación ritual del enemigo, ritual del Heb Sed atribuido a Hatshepsut. Las escenas fueron reconstruidas por J. Karkowski.

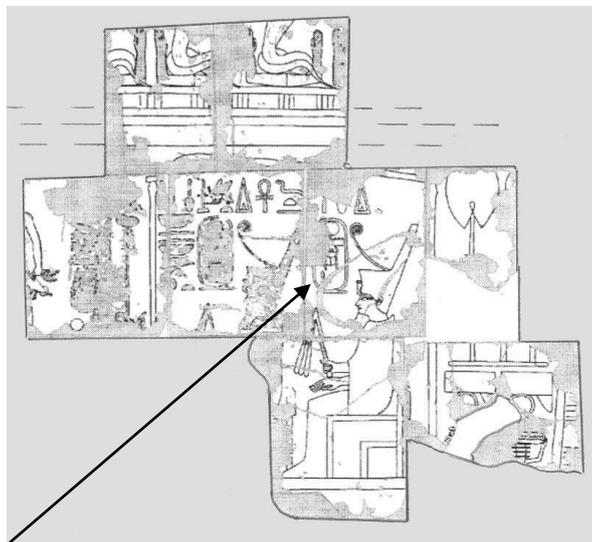


Fig. 3 - Escena reconstruida por J. Karkowski sobre el ritual de Heb Sed, en la cual aparecen representados Hatshepsut y Tutmosis III amortajados, con el flagelo del rey y la corona del Bajo Egipto. Sólo es posible leer la cartela del rey tutmósida.

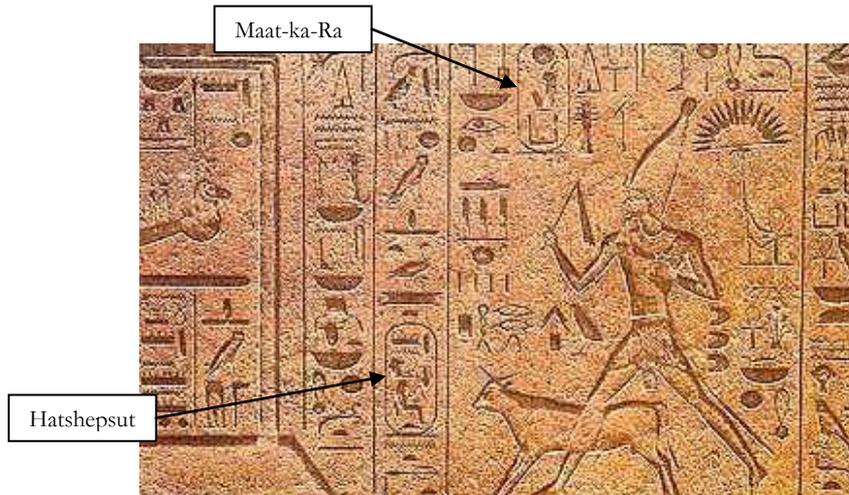


Fig. 4 - Escena ritual del Heb Sed atribuida a Hatshepsut en la que figura su cartela regia de coronación.
 Las figuras son escenas del Heb Sed de período de corregencia de Tutmosis III y Hatshepsut.⁷⁷

⁷⁷ Janusz Karkowski, "The Decoration of the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari", en *Queen Hatshepsut and her Temple 3500 Years Later* (ed. Zbigniew E. Szafranski, Warszawa: Agencja Reklamowo-Wydawnicza A. Grzegorzcyk, 2001), 99-157.