

**Laporta, Virginia**

*La figura regia de Hatshepsut: una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos*

Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente Vol. 10, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Laporta, Virginia. "La figura regia de Hatshepsut: una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos" [en línea], *Antiguo Oriente : Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 10 (2012).  
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/figura-regia-hatshepsut-analisis-ontologicos.pdf>  
[Fecha de consulta:.....].

# LA FIGURA REGIA DE HATSHEPSUT: UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS A PARTIR DE TRES CAMBIOS ONTOLÓGICOS\*

VIRGINIA LAPORTA  
virglaporta@gmail.com  
Universidad Católica Argentina  
CONICET  
Buenos Aires, Argentina

## **Summary: The Royal Figure of Hatshepsut: An Analytical Proposal from Threefold Ontological Changes**

The purpose of this paper is to analyze different changes observed in the royal figure of Hatshepsut. It is proposed a threefold division: Divine birth as “Son of Amun”, coronation as Maat-ka-Ra and, finally, the *damnatio memoriae* of her royal memory.

**Keywords:** 18<sup>th</sup> Dynasty – “Son of Amun” – Maat-ka-Ra – *Damnatio memoriae*

## **Resumen: La figura regia de Hatshepsut: una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos**

En este trabajo analizaremos diversos cambios que se producen en la figura regia de Hatshepsut. Para lograrlo, proponemos la siguiente división: nacimiento divino como “Hijo de Amón”, coronación como Maat-ka-Ra y finalmente la *damnatio memoriae*.

**Palabras clave:** Dinastía XVIII – “Hijo de Amón” – Maat-ka-Ra – *Damnatio memoriae*

## INTRODUCCIÓN

Desde el primero de los reinados de la dinastía XVIII (ca. 1548–1301 a.C.)<sup>1</sup>, las excepciones se habían transformado en una constante. Por un lado, la minoridad de los reyes al ascender al trono permitió que el rol de la reina prin-

Artículo recibido: 25 septiembre 2012; aprobado: 26 marzo 2013.

\* Agradezco los comentarios y recomendaciones realizadas por los evaluadores anónimos, así como a Roxana Flammini y Graciela Gestoso Singer, quienes leyeron las versiones preliminares de este trabajo.

<sup>1</sup> Schneider 2010: 402; Huber 2011: 194, 198, 201.

cial del harén adquiriera un protagonismo inusual en el ámbito cortesano a partir de su actuación como regente. Y por el otro, la falta de herederos varones adultos que pudieran suceder a Amenofis I implicó el ascenso de una línea dinástica “alternativa”, la de los tútmósidas, al tiempo que se instalaba la controversia en torno a la legitimidad regia. En este contexto, durante el reinado de Tutmosis III la reina principal del harén y regente, Hatshepsut, alteraba su designación original como *hmt nsw wrt* para transformarse en algo completamente diferente. Es por esta razón que la intervención de Hatshepsut en la corte egipcia durante la dinastía XVIII resulta intrigante desde distintos puntos de vista. En primer lugar, por la alteración de su rol como “Esposa Principal del Rey” (*hmt nsw wrt*) por el de “Rey del Alto y Bajo Egipto” (*nsw bjtj*), que es un título dual; así como por haberse tratado de una mujer que ocupó el título de “Horus de Oro” (*hr nbw*), tradicionalmente desempeñado por un hombre y, también, por las causantes que determinaron la eliminación de su nombre e imagen regia. Por nuestra parte, consideramos que puede optarse por diversos caminos para responder a los interrogantes que ocasionaron la alteración del rol de reina por el del rey.

Incentivados por aquellos autores que consideran que la visibilidad del mundo histórico, su esencia, está dada a partir de su transformación<sup>2</sup>, nos detenemos en un episodio crítico de la dinastía XVIII, como fue la coronación de un segundo *rey*-femenino, para encontrar precisamente en un cambio específico y notorio el sentido de esa realidad socio-cultural. Entendemos a los cambios como episodios que desestabilizan y tornan visibles las estructuras sociales al permitir la delimitación de temporalidades históricas en la que están insertos y cobraron sentido. Es decir, que las crisis son las que confirman la permanencia o las que permiten la re-estabilización del sistema socio-cultural.

De este modo, el escenario de las transformaciones puede reconocerse por oposición (cambio-permanencia), complementariedad (crisis-estabilidad) o por deficiencia (día-noche, donde la noche es entendida como la ausencia de luz solar), ya que son aprehensibles únicamente sobre la tela de fondo de esas condiciones—estructurales—que se repiten<sup>3</sup>. Por ende, “el problema del cambio”<sup>4</sup>, en términos de R. Koselleck, o “la brutalidad del acontecimiento”<sup>5</sup>, de

<sup>2</sup> Koselleck 1985: 129; Assmann 1996: x.

<sup>3</sup> Koselleck 2004: 29; Servajean 2008: 1.

<sup>4</sup> Koselleck 1985: 85.

<sup>5</sup> Foucault 1982.

acuerdo a lo expresado por M. Foucault, lejos de ser comprendido como un hecho meramente accidental, es un indicador de alteraciones en la cotidianidad de las relaciones sociales. En este caso, además, se trata de un tipo particular de cambio al que podemos definir como *ontológico*. En general la acepción de ontológico está vinculada como sinónimo de realidad, de aquello que es aprehensible materialmente<sup>6</sup>. Y es precisamente esta connotación la que nos interesa otorgarle a los cambios que analizaremos en la figura regia de Hatshepsut.

De manera que nuestro análisis está basado en dos niveles de observación, en apariencia opuestos pero que en realidad son complementarios: por un lado, la historia estructural braudeliana y, por el otro, la práctica microhistoriadora<sup>7</sup>. El estudio de las mentalidades, ha encontrado diversas formas de “ajuste” durante las últimas décadas del siglo XX que aún hoy siguen siendo debatidas. Los niveles de análisis basados en unidades temporales (larga, media y corta duración) expresados por F. Braudel permite el reconocimiento de arquetipos compartidos socialmente a lo largo del tiempo, donde todos los medios sociales responden a las mismas categorías así como reconocen sus representaciones. Sin embargo, al considerar lo colectivo, la originalidad de cada expresión singular puede dejarse de lado<sup>8</sup>. De manera que el estudio integral de la forma de pensamiento se complementa con el análisis de las expresiones a través de lenguajes, representaciones—iconográficas, epigráficas, etc.—y prácticas diversas a fin de comprender las relaciones entre el mundo socio-cultural y sus concepciones simbólicas.

Es así que estas formas de representación están vinculadas con el tipo de audiencia a la que están orientadas. Precisamente son las expresiones, en definitiva, los medios de comunicación<sup>9</sup> los que brindan el sentido a través de la imagen representada (una pintura, un monumento) o narrada (una inscripción), cuya variabilidad se ajusta a los grupos sociales hacia los cuales estén dirigidos. Es por eso que para estudiar el modo en que una sociedad dada incorpora y entiende el mensaje de un medio en particular, como puede ser, por ejemplo, una estatua ubicada en una determinada posición es necesario “penetrar el cliché cultural del grupo social”<sup>10</sup>. De manera que a través de las representaciones podemos medir las formas de reaccionar de la audiencia, al evocar simbólica o metafóricamente algo que no esté presente, un recuerdo,

<sup>6</sup> Farías 2008: 75–85.

<sup>7</sup> Ginzburg 1976; Lloyd 1990; Chartier 2005: 19ff.

<sup>8</sup> Chartier 2005: 51.

<sup>9</sup> Carretero 2003: 94.

<sup>10</sup> Gray 2010: 118.

al considerar los sentimientos y las actitudes del grupo social. Por ello, el acercamiento iconográfico y epigráfico a las fuentes permite establecer un vínculo entre los signos simbólicos y su significado a través de su lectura y decodificación<sup>11</sup>.

De este modo, podemos dividir a las evidencias vinculadas con Hatshepsut en dos grandes grupos: las que sufrieron un daño deliberadamente, al pretender borrar parte de la inscripción o la imagen representada, y las que se mantuvieron sin mayores modificaciones, que muestran a una mujer de la realeza acompañada por las titulaturas características del período<sup>12</sup>, junto al rey y las deidades. Sin embargo, también aparece con atuendo femenino pero acompañado por la cartela regia que la identificaba como el “Rey del Alto y Bajo Egipto” (*nsw bjtj*). Y, en otras evidencias figura como un auténtico rey egipcio, al que se lo puede identificar por su nombre, ubicado dentro de la cartela correspondiente, con atuendo masculino. De manera que si descartamos la posibilidad de un “error”<sup>13</sup> cometido por parte de uno o varios escribas, puesto que las evidencias son más de una, debemos buscar la explicación en otro tipo de alternativas.

Para lograrlo, es necesario considerar el modo de pensamiento de los antiguos egipcios y sus características más relevantes para los cambios observados en la figura de Hatshepsut. Desde su óptica, la improvisación así como cualquier tipo de alteración de la realidad vigente poseía una connotación negativa que debía ser erradicada. Es decir, que el verdadero valor se encontraba en la repetición y en la imitación de episodios arquetípicos inaugurados por los seres sobrenaturales, las divinidades, en el tiempo primordial. Se esperaba, entonces, que los sucesos provenientes del tiempo natural que afectaba a los seres humanos fueran repetidos una y otra vez con el fin de mantener el orden social y cósmico establecido por las divinidades. De manera que las eventuales desviaciones innovadoras así como los hechos desafortunados no figuraban en los relatos de las inscripciones, ya que de hacerlo habrían perpetuado lo indeseable. Como resultado, las evidencias plasmarían con vocación de eternidad los episodios que esperaban se recordaran eternamente<sup>14</sup>. Así, entonces, encontramos diversos rubros que se repiten en las evidencias registradas a lo largo del reinado de Hatshepsut como la búsqueda permanente de

<sup>11</sup> Carretero 2003: 94; Assmann 1996: 9.

<sup>12</sup> A pesar de no contar con un término egipcio para reina, este rol estaba definido por titulaturas como: “hija” (*s3t*), “hermana” (*snt*), “esposa” (*hmt*) del rey (*nsw*).

<sup>13</sup> Davies 2004: 61–62.

<sup>14</sup> Assmann 2002: 65–66; Assmann 1996: 9–11; Eliade 1962: 12; Szuchewycz 1994: 395–397.

filiación parental, tanto con las reinas, que gobernaron como regentes, como con los reyes antecesores.

Si bien, desde el punto de vista de su concepción ideológica, su accionar sólo tenía sentido si se trataba de la repetición de un acto inaugurado por otro previamente, también es notorio que con Hatshepsut el ciclo temporal logró repetirse, pero con variantes. Por ello, con el correr de los años y los sucesivos reinados, observamos la influencia perdurable de su figura, inclusive en el hecho de provocar la eliminación de su memoria (*damnatio memoriae*) de los registros reales. Sin embargo, si tenemos en cuenta que los antiguos egipcios estaban inmersos en una forma de pensamiento diferente de la nuestra, donde lo sagrado y sus manifestaciones a partir del lenguaje simbólico—por ende, sobrenatural—era lo que condicionaba el mundo natural, puesto que lo profano (natural) no participa de la perfección originaria del ser<sup>15</sup>, es posible ampliar las conclusiones tradicionales respecto al reinado de Hatshepsut.

Así, uno de los primeros pasos fue la identificación de la reina como heredera al trono, como figura en el cenotafio de Senenmut en Gebel el-Silsila, donde se lee: “Hatshepsut, que viva, Amada de Amón, Señor de los Tronos de las Dos Tierras, Rey de los Dioses”<sup>16</sup>, hija y heredera del rey antecesor Tutmosis I. Es notorio que en esta fase de la transformación regia no figure ningún otro tutmósida que no sea su padre, ya que ni su esposo ni su hijastro—aunque entronizados cada uno a su tiempo—incidieron en su designación como rey. Por un lado, porque de acuerdo con la convención del ritual, era el rey padre—muerto—consustanciado con el dios Osiris, quien legaba el trono al rey hijo—vivo—identificado con Horus. Y, por el otro, porque es posible considerar que en las inscripciones vinculadas con la realeza de Hatshepsut se evitó mencionar a aquellos reyes antecesores con quienes ella desempeñó los roles cortesanos propios de una mujer: esposa y regente.

Por nuestra parte, nos proponemos analizar la figura de Hatshepsut a partir de tres instancias de transición ontológica expresadas en su nacimiento divino, su coronación como Maat-ka-Ra y la eliminación póstuma de su memoria como antecesor regio, que se visualizan tanto en las escenas rituales inscriptas, por ejemplo, en las inscripciones como las del templo de Hatshepsut en Medinet Habu y en la Capilla Roja de Karnak, como en las expresiones monumentales y arquitectónicas erigidas durante su reinado<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Eliade 1987: 95; López Rodrigué 2010: 6–7.

<sup>16</sup> Dorman 2001: 5, *Urk.* IV, 398.

<sup>17</sup> Dorman 2005: 267–268.

## NACIMIENTO DIVINO COMO “HIJO DE AMÓN”

Distinguimos en primer lugar un cambio ontológico vinculado con la designación originaria del rol regio ejercido por Hatshepsut. La alteración del status original de esta reina ha sido considerada como un paulatino “acomodamiento de las exigencias contemporáneas”<sup>18</sup>. Sin embargo, desde la óptica del pensamiento egipcio no resultaría contradictorio que quien era hija de Tutmosis I, durante su propio reinado se hubiera transformado en “hijo” y fuera coronado rey. Para ello, es necesario retrotraernos al contexto general de la dinastía XVIII, en la cual ante la ausencia de herederos adultos varones vivos asciende al trono un rey procedente de una línea alternativa, que no poseía ningún tipo de vinculación parental con los amósidas. Esta irregularidad permitió a los tutmósidas acceder al cargo regio y a partir de allí cada coronación se encontraba más alejada de la línea amósida, originaria y heredera de los reyes predecesores. Hatshepsut, por su parte, contaba con los ancestros legítimos y era—al parecer—la única descendiente viva de esa línea dinástica. Sin embargo, es posible que para acceder efectivamente al trono haya sido necesario alterar su condición de reina consorte y regente y desvincularla, en principio, de cualquier otro tutmósida que no fuera su padre. Así, Hatshepsut logró alterar su condición de “Hija de Tutmosis I” para transformarse en el “Hijo de Amón-Ra”<sup>19</sup>. Si bien no contamos con la totalidad del relato como para reconstruir cada una de las fases que integraron este rito de pasaje, se han hallado diversas escenas<sup>20</sup> que evidencian ciertos aspectos vinculados con los cambios que transformaron a Hatshepsut en una figura regia.

Por cierto, los niveles superiores del templo funerario de Hatshepsut refieren directamente a las instancias de su nacimiento y coronación pero, concretamente, hay un punto de unión al que se orienta toda la composición arquitectónica, que es la acentuación de la legitimidad en tanto atributo central de la figura del rey, que provenía de su filiación como hijo de Amón (dios de Tebas) y de Ra (dios de Heliópolis)<sup>21</sup>. Desde la dinastía IV, los reyes fueron

<sup>18</sup> Dorman 2006: 52

<sup>19</sup> Tales alteraciones reflejadas en sus representaciones y titulaturas, no implicaban una crisis de identidad sexual, ya que ella aún se consideraba una mujer que cumplía un rol desempeñado tradicionalmente por un hombre. Como mencionamos previamente, una transformación sustancial de esta magnitud fue suficiente para que las primeras aproximaciones historiográficas considerasen a Hatshepsut como la “madrstra malvada” (Dorman 2001: 1) que se habría aprovechado de la debilidad del joven Tutmosis III para usurpar el trono de Horus.

<sup>20</sup> Leser 2009: fig. 10 y 14.

<sup>21</sup> Allen 2005: 83.

reconocidos por la titulación de “Hijo de Ra”<sup>22</sup>, al equipararse con el sol en el contexto ritual de su coronación. De hecho, “el rey era Horus encarnado. No era uno mismo con el sol”<sup>23</sup>, ya que debía su existencia y su realeza a su descendencia de Ra, como puede visualizarse en el Papiro Westcar, donde se hace mención a la legitimidad de los tres primeros reyes de la dinastía V<sup>24</sup> en tanto eran “Hijos de Ra”<sup>25</sup>. Tal es la influencia de Ra que, durante el reinado de Hatshepsut, se llegó a considerar a Tebas como “Una Heliópolis del Sur” dado el vínculo entre esta ciudad y el dios Ra, a lo que se adiciona la potencia del dios local de Tebas, Amón, creador del mundo, el que había existido antes que todo lo demás<sup>26</sup>. De este modo, a partir del nacimiento divino de Hatshepsut, se actualizó el antecedente de legitimidad dinástica, que se remontaba al Reino Antiguo, vinculado con el culto al dios heliopolitano Ra, junto al culto del dios tebano Amón. Precisamente, en Hatshepsut se visualiza “una ordenada yuxtaposición de secuencias de predicados de Amón y de Ra”<sup>27</sup>.

De manera que no sólo el nacimiento divino, sino el resto de las instancias de transformación ontológica por la que atravesó la figura de Hatshepsut cobran sentido desde esta perspectiva. Amón-Ra era una deidad sincrética, donde tanto Amón como Ra se conectaban a través del “concepto de ser supremo, el cual ya figuraba en los fragmentos teológicos del Reino Medio en sus aspectos de dios primigenio, creador y dador de vida”<sup>28</sup>. De este modo, las representaciones de Amón-Ra se hacen evidentes en el segundo de los niveles del templo funerario de Hatshepsut, en tanto “los reyes de la dinastías XI–XII y XVII–XVIII veían a Amón no sólo como el dios tutelar de Tebas sino como la fuente de su legitimidad dinástica”<sup>29</sup>. Y, en su caso específico, el vínculo con Amón-Ra se visualiza, por un lado, en el mito de la teogamia y, por el otro, en el oráculo del dios, donde éste anuncia el nacimiento divino de

<sup>22</sup> Roth 2005: 149.

<sup>23</sup> Frankfort 1948: 170.

<sup>24</sup> Aunque se haya compuesto durante la dinastía XVII, Roth (2005: 149) considera que el contexto al que hace mención este relato es el de la dinastía V, Reino Antiguo. Papiro Westcar (Berlin Papyrus 3033 X, 6: 44).

<sup>25</sup> Roth 2005: 149.

<sup>26</sup> Allen 2005: 83.

<sup>27</sup> Assman 2001: 191. Así, por ejemplo en la inscripción del obelisco se lee: se hizo para él (Amón) por el “Hijo de Ra”, 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” (cf. *Urk.* IV: 359, Lichtheim 1976: 26).

<sup>28</sup> Assman 2001: 191.

<sup>29</sup> Allen 2005: 83.



Hatshepsut al consejo de los doce dioses, al tiempo que vaticina la legítima sucesión de la reina “rey” al trono de Horus. En otras escenas Amón-Ra figura junto al dios Khnum<sup>30</sup>, quien recibe las siguientes instrucciones:

*ve a hacerla junto con su ka, a partir de estos miembros que hay en mí; ve, hazla mejor que todos los dioses, fórmala para mí, a ésta mi hija, a quien he engendrado. Le he dado a ella la vida y la satisfacción, toda la estabilidad, toda la alegría a su corazón, todas las ofrendas y todo el pan, como Ra, para siempre*<sup>31</sup>.

El nacimiento divino de Hatshepsut también se relaciona con escenas relativas a su madre, la cual aparece, en una de ellas, representada junto a Amón-Ra y en otra, encinta, junto con las deidades Khnum y Heket. Por ello, y de acuerdo con las evidencias halladas sobre su reinado, en especial las que integran su templo funerario, Hatshepsut es presentada como la proge de Amón-Ra a través del relato de su nacimiento divino detallado aunque fragmentario, por tratarse de aspectos vinculados con lo mítico y sobrenatural. Ello se hace evidente en las titulaturas con las que se identifica a Hatshepsut como rey, a partir de las cuales es “Hijo de Ra” e hijo de Amón. Sin embargo, Hatshepsut también incluyó variantes femeninas en sus titulaturas regias, tal como las que integran uno de sus obeliscos<sup>32</sup> en las cuales se lee:

*desde el comienzo de la tierra nunca fue hecho algo semejante (...) Se hizo para él [Amón] por el “Hijo de Ra”<sup>33</sup>, “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]. “Horus Viviente”: (...) “Horus de Oro”: “Divina de Diademas”, “Rey del Alto y Bajo Egipto”: “Maat-ka-Ra”, “Hija de Ra”<sup>34</sup>.*

<sup>30</sup> De acuerdo con la mitología egipcia Khnum era el hijo de Amón y Mut, al tiempo que en el contexto ritual era el dios que daba forma al heredero al trono.

<sup>31</sup> *Urk.* IV: 225, Breasted 1906: 81, IV-201.

<sup>32</sup> En la inscripción de la base del obelisco erigido en Karnak por Hatshepsut, aún en pie con una altura de 29.72 metros (cf. *Urk.* IV, 356-369, Breasted 1910: II, 308-321, Lichtheim 1976: 25-29, Gestoso Singer 2005: 37-47).

<sup>33</sup> *Urk.* IV, 359, Lichtheim 1976: 25, Gestoso Singer 2005: 42.

<sup>34</sup> *Urk.* IV, 359.

Del mismo modo, su nombre de nacimiento está seguido por el título de hija de Amón-Ra, quien no es referido sólo como su padre sino, además, como la deidad que la destinó al trono de Egipto como el “rey” legítimo. Esta última connotación se hace evidente a partir de las referencias a elementos que los antiguos egipcios solían vincular con la creación del mundo o con el origen de la vida y el alimento, a partir de la asociación con elementos primarios (ontológicos) de la naturaleza tales como la semilla o el “huevo puro”<sup>35</sup>.

Además de estos aspectos, la inscripción del nacimiento de Hatshepsut permite contemplar el rol de los *sacra*, objetos sagrados que operaban sobre el sujeto ritual en, precisamente, contextos de ese orden. En este sentido, la inscripción incluye referencias a las fragancias exóticas y el humo obtenido de la quema de incienso. Si bien no sabemos de qué manera y en qué momento específico se utilizaban estos elementos en el ritual, tanto el incienso como la mirra fresca se utilizaron para su celebración, ya que hay otras evidencias que nos permiten corroborarlo<sup>36</sup>. Consideramos que durante el reinado de Hatshepsut, la necesidad de este tipo de recursos puso a prueba la capacidad del Estado egipcio para explotar los recursos naturales no sólo de Egipto, sino de áreas adyacentes, tales como Nubia o el Sinaí, o aún aventurarse en tierras más lejanas y exóticas como el Punt (como lo registra una expedición durante el año 9 de reinado de Tutmosis III)<sup>37</sup>. A este último sitio Hatshepsut envió una expedición en busca de bienes de prestigio, fundamentalmente mirra fresca y plantas de incienso<sup>38</sup>, que aparecen representadas en los relieves del templo funerario de Deir el-Bahari. De hecho, la expedición al Punt<sup>39</sup> representa, al menos para la historiografía vinculada a Hatshepsut, uno de los episodios más emblemáticos de su reinado, ya que no sólo evidencia la disposición de recursos (funcionarios, barcos, etc.) por parte del Estado egipcio durante este período, sino también la fuerte vinculación de Hatshepsut con los reyes antecesores que fueron también capaces de realizar estas expediciones, como los reyes del Reino Medio<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Urk.* IV, 359.

<sup>36</sup> *Urk.* IV, 328.

<sup>37</sup> Como mencionamos previamente, la datación de años de reinado del período de correinado de Hatshepsut y Tutmosis III sólo estaba indicado por los referentes al rey tutmósida.

<sup>38</sup> *Urk.* IV, 321.

<sup>39</sup> *Urk.* IV, 341, De Buck 1948: 48-53, Flammini 2007: 227-238, Gestoso Singer 2011: 143.

<sup>40</sup> En este sentido, si bien hay evidencias que remontan el contacto con los territorios ubicados al sur de Egipto al Reino Antiguo, como las escenas halladas en el templo mortuario del rey Sahure (dinastía V) en Abu Sir (Roth 2005: 149) en las que menciona una expedición hacia el Punt, no se han encontrado referencias sobre expediciones a este territorio entre los reinados

En otro tipo de evidencia, ya no proveniente de las escenas del templo funerario, sino de las inscripciones realizadas en la base del único obelisco<sup>41</sup> que ha quedado en pie de los cuatro que señalan las fuentes de este reinado, es posible leer una variante de las características mencionadas previamente. Si bien el contexto también está referido a la paternidad del dios Amón-Ra y a Hatshepsut, es la propia reina “rey” a quien se le atribuye el relato, ya que ella misma señala:

*he hecho esto con un corazón que ama para mi padre, Amón (...) para mi encarnación (como Hatshepsut) él sabe que es divino y que yo lo he hecho por su mandato. Él es quien me guía (...) mi corazón es perceptivo a causa de mi padre y tengo acceso al conocimiento de su mente. No le he dado la espalda a la ciudad del Señor del Límite [epíteto de Amón-Ra como el sol]<sup>42</sup>.*

A partir de las mencionadas inscripciones y escenas iconográficas, notamos ciertas variaciones en el uso de los géneros masculino y femenino en relación con Hatshepsut. De hecho, mientras que en su templo funerario Hatshepsut es “hijo” de Amón-Ra, en las inscripciones de sus obeliscos ella es, por un lado, hijo/hija tanto de Amón como de Ra, enunciados como deidades independientes y, por el otro, hijo/hija del dios sincrético Amón-Ra. Si bien las razones no están especificadas en las inscripciones, es posible que la diferenciación estuviese vinculada con la plasmación de géneros literarios diferentes, referidos a distintos contextos de celebración ritual o para enfatizar en la realidad política imperante.

---

que median entre fines de la dinastía XII (Phillips 1997: 426) (Reino Medio) y el reinado de Hatshepsut que evidencien una travesía de este porte. Además, la ubicación e identificación fehaciente de las tierras del Punt es aún una tarea pendiente. Sin embargo, las hipótesis más actuales motivadas por los hallazgos arqueológicos de elementos náuticos (Bard y Fattovich 2009) en Mersa Gawasis, desde el 2004, donde aún continúa la labor por parte de los especialistas- permitieron establecer que los barcos se armaban sobre la costa del Mar Rojo, ya que el Punt estaría ubicado a la altura del Sudán Oriental y Eritrea actuales (Fattovich 1993: 404; Fattovich 1996: 24; Michaux y Colombot 1998: 355–356; Phillips 1997: 423; Sayed 2000: 432). Sin embargo, en lo que respecta a los habitantes del Punt, sólo es posible saber de ellos a partir de los relieves del templo funerario de Hatshepsut, a quienes los egipcios, como en tantos otros casos, representaron con sus rasgos étnicos particulares.

<sup>41</sup> *Urk.* IV, 356–369, Breasted 1910: II, 308–321, Lichtheim 1976: 25–29, Gestoso Singer 2005: 37–47.

<sup>42</sup> Lichtheim 1976: 27, Allen 2005: 84.

Como conclusión, podemos señalar que una vez cumplida la ceremonia del nacimiento divino de Hatshepsut, su filiación parental ya no estuvo identificada con los reyes tutmósidas sino directamente con el dios Amón-Ra. Por cierto, por tratarse su nacimiento divino de un contexto ritual, a lo largo de las distintas fases de la celebración —las cuales sólo se plasmaron parcialmente en los documentos porque, como ya dijimos, lo sagrado no suele expresarse conceptualmente—el rey-padre de Hatshepsut (Tutmosis I) se habría “transformado”—en tanto ser saturado de sacralidad, es decir, como sujeto ritual— en el dios Amón-Ra, con el único fin de llevar adelante la concepción de Hatshepsut. Así, desde el pensamiento integrado, bien podría sostenerse que el dios “se encarnó efectivamente” en la persona de Tutmosis I.

Con todo, las referencias al primero de los cambios ontológicos señalan una procedencia doble (de Amón y de Ra) en cuanto a los cultos tradicionales vinculados con la legitimidad del rey, unidos en la persona sagrada de Hatshepsut como la hija/ “hijo” de Amón-Ra, cuyo sincretismo se consolida a partir de este reinado. También, es notorio que a pesar de que su imagen como rey masculino estuviese establecida desde su nacimiento divino, se mantuvieron las terminaciones femeninas que la identificaban como una mujer que ocupaba el trono de Horus<sup>43</sup>. De algún modo, podemos pensar que estos paralelismos de género se debieron a una superposición de contextos, uno ritual en el que Hatshepsut debía ser un rey masculino y otro natural donde nunca habría dejado de ser un rey de naturaleza femenina. Por cierto, ello no era contradictorio para el pensamiento integrado, donde lo sagrado y sus expresiones a través del lenguaje simbólico eran lo que determinaba el sentido más allá de su significado “literal”. Así como era posible que las imágenes de las hogazas de pan representadas en las paredes de las tumbas egipcias “cobraran entidad material” y “alimentaran” a sus muertos, la misma lógica explicaría que Hatshepsut *fuera un rey masculino* cuando intervenía en las celebraciones rituales, a pesar de que físicamente nunca haya dejado de poseer sus atributos femeninos. Sin embargo, este aspecto fue aún más evidente en las representaciones alusivas al siguiente cambio ontológico que hemos detectado en su figura: su coronación como “Rey del Alto y Bajo Egipto”.

<sup>43</sup> Robins 1999.

## CORONADA COMO EL REY MAAT-KA-RA

Podemos visualizar una segunda instancia de cambio ontológico en la coronación regia de Hatshepsut que se evidencia, especialmente, en el ámbito territorial. En otras palabras, La transformación radical que convirtió a Hatshepsut en un rey estuvo apoyada en distintos ámbitos territoriales estratégicos—desde una perspectiva cosmovisional y simbólica—que sirvieron de escenario a tal transformación tanto en el valle del Nilo como en el desierto. De manera que, a través del despliegue monumental, el cambio de su status y el relato de las inscripciones, Hatshepsut logró registrar su coronación de un modo que resultaba coherente con la coyuntura excepcional en la que una reina consorte se había transformado en el rey de Egipto. Por cierto, las inscripciones no se centran en la eventualidad que había llevado a una mujer a transformarse en Horus ante la minoridad del heredero, sino que señalaban que Hatshepsut contaba con el favor de los dioses—como todo rey legítimo—y que su raigambre dinástica la vinculaba directamente con quienes habían ocupado previamente el trono. Por ello, el protagonismo de Hatshepsut durante los años de correinado con Tutmosis III—a través de quien se seguía la datación—se hizo evidente a partir de los proyectos de construcción tanto en el norte, en el Delta—que son los más escasos—y en el Sinaí<sup>44</sup>, como en el sur, en el valle del Nilo y en Nubia<sup>45</sup>. De hecho, fueron los sitios del valle del Nilo<sup>46</sup>, en especial los del área tebana<sup>47</sup>, donde Hatshepsut concentró más su atención, ya que en primer lugar, la vinculaban con los reyes antecesores fundadores del Estado y con aquellos del Reino Medio, originarios de ese ámbito<sup>48</sup> y, en segundo lugar, era la ciudad del dios Amón-Ra. Por ello, Tebas y sus alrededores se convirtieron en su centro de acción, donde Hatshepsut proyectó las construcciones monumentales más relevantes, al oeste del Nilo<sup>49</sup>. Fue especialmente en el templo dedicado al dios Amón de Karnak, donde Hatshepsut buscó continuar no sólo con las acciones del rey de la dinastía XII,

<sup>44</sup> Serabit el-Jadim, Maghara (*cf.* Keller 2005: 97).

<sup>45</sup> Buhen, Semna, Tombos, Dokki Gel, Sehēl, Tangur, Dal, Shalfak, Kumma (*cf.* Keller 2005: 97).

<sup>46</sup> Elefantina, Kom Ombo, Hieracópolis/El Kab, Gebel el-Silsila, Cusae/Meir, Batn el-Baqqara, Speos Artemidos/ Beni Hasan, Hermopolis, Armant (*cf.* Keller 2005: 97).

<sup>47</sup> Tanto sobre la margen occidental del Nilo: Medinet Habu, Deir el-Bahari, Valle de los Reyes; como sobre la oriental: templos de Karnak y Luxor unidos por el circuito procesional de las festividades celebradas en honor al dios Amón (*cf.* Keller 2005: 97).

<sup>48</sup> Keller 2005: 97.

<sup>49</sup> En el oeste, Medinet-Habu, Deir el-Bahari y Valle de los Reyes, y, al este, templos de Karnak y Luxor, junto con la conexión procesional entre ellos (*cf.* Keller 2005: 97).

Sesostris I, sino con las de sus predecesores directos, Amenofis I y Tutmosis I, a través de la erección del obelisco con su nombre de coronación (“Maatka-Ra”); de la construcción del templo dedicado a la diosa Maat, cuya entrada lo vinculaba con el santuario construido durante el Reino Medio (y donde incluyó la Capilla Roja<sup>50</sup>); y la erección del pílono VIII del templo de Karnak<sup>51</sup>, orientado en línea directa con el templo funerario de la reina en Deir el-Bahari del cual lo separaban 5,3 kilómetros a través del Nilo<sup>52</sup>.

Así, Hatshepsut pudo haber buscado no sólo vincularse con las tradiciones de los reyes inmediatamente anteriores a su reinado sino que, conforme con las características propias del discurso integrado, donde la concepción del tiempo cíclico implica la repetición y la vuelta al tiempo de los orígenes en un eterno retorno, también habría buscado restablecer el orden a partir de una nueva creación cósmica. Ello nos permite pensar que éste era precisamente el objetivo que persiguió Hatshepsut a partir de un despliegue arquitectónico retrospectivo. En este sentido, su templo funerario (al que nos hemos referido previamente), resulta fundamental en tanto testimonio de los elementos más relevantes que los funcionarios de la reina consorte devenida en “Rey de Egipto” consideraron destacar de este período: el templo está erigido junto al de Mentuhotep II, el rey unificador del Estado después de la crisis del Primer Período Intermedio (dinastía XI), con una distribución arquitectónica similar, dividido en terrazas ascendentes, lo cual puede ser un indicio de la búsqueda de filiación ancestral de Hatshepsut con los reyes de esa dinastía reunificadora y triunfante de inicios del Reino Medio, originaria de Tebas. Sin embargo, a diferencia del templo de Mentuhotep II, la capilla mortuoria de Hatshepsut no ocupaba el axis central del templo, porque este lugar estaba reservado para el culto al dios Amón<sup>53</sup>.

Por cierto, además de la afinidad arquitectónica que compartió con sus antecesores regios, Hatshepsut estableció distintos festivales, en los que se recreaba su vinculación ancestral con la familia sagrada de Tebas, a través de las celebraciones conocidas como la Fiesta Opet, la Bella Fiesta del Valle<sup>54</sup> y la Bella Fiesta de la Residencia<sup>55</sup>, al tiempo que había vuelto a calibrar los calendarios festivos y restituido antiguas festividades en torno a la figura de Amón. Así, a partir del perímetro delimitado por el llamado “Circuito de

<sup>50</sup> Nombre con el que se conoce al santuario de cuarcita erigido durante el reinado de Hatshepsut (Roth 2005: 97).

<sup>51</sup> Roth 2005: 97.

<sup>52</sup> Arnold 2005: 136, Roth 2005: 148.

<sup>53</sup> Arnold 2005: 138, Roth 2005: 148.

<sup>54</sup> Kemp 1989: 262, 266, 275, Allen 2005: 84.

<sup>55</sup> Allen 2005: 84.

Amón” los sitios más importantes del área tebana quedaban vinculados para recibir en sus santuarios a la barca sagrada de su dios tutelar.

Los registros señalan que en Karnak se erigieron dos pares de obeliscos en honor a Hatshepsut. Un par aparece mencionado en una inscripción hallada en Sehēl<sup>56</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 Pílonos 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>57</sup>.

También, Habachi sostiene que, además de la inscripción de Sehēl, la obra puede ser corroborada por el testimonio de un funcionario de la reina, encontrado en la tumba de la necrópolis tebana (TT73). Allí, figura un relato en el cual también se hace mención al traslado de un par de obeliscos hasta la Casa de Amón en Karnak. No obstante, el nombre del propietario, al parecer, fue eliminado intencionalmente. Teniendo en cuenta las coincidencias entre ambos relatos, Habachi considera que, a pesar de no tener el mismo título en la tumba 73 de Tebas que en la inscripción de Sehēl, las dos inscripciones pertenecían al mismo individuo, llamado Amenhotep<sup>58</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:

*la “Hija del Rey”, “Grande en Oraciones”, “Grande en Favores y muy Amada”, a quien Ra le ha dado la verdadera realeza entre la Enéada, la “Hija del Rey”, “Hermana del Rey”, “Esposa del Dios” y “Esposa Principal 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>59</sup>.*

<sup>56</sup> Conocida como la inscripción de Amenhotep (cf. Habachi 1957: 97).

<sup>57</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).

<sup>58</sup> Habachi 1957: 92.

<sup>59</sup> Habachi 1957: 92.

Estas connotaciones, que pueden resultar confusas para la racionalidad moderna, en tanto Hatshepsut es hija, esposa y hermana del rey al tiempo que ella misma es el “rey”, tienen sentido si consideramos la “multiplicidad de aproximaciones” como una de las principales características del discurso egipcio<sup>60</sup>. Con lo cual, las menciones a sus roles como reina consorte y como rey de Egipto puede comprenderse como una evidencia visible de los múltiples planos del pensamiento antiguo egipcio.

Asimismo, en el Pílon de Karnak, atribuido a Tutmosis I, se halló una inscripción en donde Hatshepsut figura con los títulos de “Señor de la Tierra Negra y la Tierra Roja” y “Rey del Alto y Bajo Egipto” y con los nombres de Horus, “Poderoso de kas” (*wsrt-kʿw*) y Maat-ka-Ra. Esta inscripción de Karnak concluye con una expresión de deseo atribuida a Tutmosis I, quien pide a Amón por el buen reinado de su hija Maat-ka-Ra, que “mi corazón está feliz por la [petición] de mi hija, “Poderoso de kas” “Rey del Alto y Bajo Egipto”, quien has deseado se asocie contigo para entregarle toda la tierra. Has que sea un Rey próspero”<sup>61</sup>. Probablemente esta inscripción se haya compuesto durante el reinado de Hatshepsut<sup>62</sup>, a pesar de que estuviese atribuida al primero de los reyes tutmósidas, sobre todo si tenemos en cuenta que no fue ella su inmediata sucesora.

Este tipo de referencias, donde el nombre de Hatshepsut figura junto al de un rey antecesor (como su padre) también pueden visualizarse en su templo funerario, donde se erigieron las estatuas del dios Osiris. De acuerdo con el mito que narra la sucesión dinástica (ininterrumpida), el rey entronizado como Horus había heredado el trono de su padre, quien se había consustanciado con Osiris. Por ello, en la terraza superior del templo funerario de Hatshepsut se encuentran las estatuas colosales del dios identificado como el antecesor originario del rey, Osiris, ubicadas en “una fila impuesta de 26 pilares de estatuas reales mirando a las terrazas inferiores del templo porque ellas reflejaban las imágenes del dios momificado, Osiris, aunque es más probable que simbolizaran la eternidad divina del reinado”<sup>63</sup>. Este tipo de estatuas se hallaron también en las construcciones erigidas por los reyes Sesostri I en Karnak y en Lisht, Amenofis I en Deir el-Bahari y Tutmosis I en Karnak<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> 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 pensarlo numinoso a diferentes niveles de experiencia” (cf. Evans-Pritchard 1956: 372).

<sup>61</sup> *Urk.* IV 265, Breasted 1906: 102, 245.

<sup>62</sup> Redford 1986: 168.

<sup>63</sup> Arnold 2005: 138.

<sup>64</sup> Arnold 2005: 138.



Sin embargo, a pesar de que las estatuas del templo de Hatshepsut fueron víctimas de la persecución póstuma de su memoria, en la actualidad se encuentran en su lugar original gracias a la restauración de la misión arqueológica polaca que trabaja en el área de Deir el-Bahari desde la década del '60. Además de la fuerte presencia de Osiris y de la búsqueda de asociación con los reyes predecesores sobre las columnatas se encuentra la inscripción de su coronación y definitivo acceso al trono de Horus, donde puede leerse que

*[El dios Thot] depositó su diadema sobre su cabeza; [le] otorgó [la] titulación ante los dioses<sup>65</sup> [y fue] presentada ante el dios [con] su corona roja (emblema del Bajo Egipto). [Ella está] sobre la cabeza de Ra aunque deba tener la doble corona y aunque deba tomar las Dos Tierras en nombre de él. [Fue] presentada ante el dios [con] su corona blanca (emblema del Alto Egipto), victorioso sobre la cabeza de él; aunque deba tomar las tierras por su diadema, en su nombre<sup>66</sup>. Al escribir su nombre, "Horus de Oro": "Divina de Diademas". Al escribir su nombre, "Rey del Alto y Bajo Egipto", "Maat-ka-Ra"<sup>67</sup>.*

Otra de las evidencias del accionar como rey egipcio se encuentra en las escenas ubicadas en la terraza inferior del templo funerario, que muestran a Hatshepsut enfrentándose a los "portadores del caos"<sup>68</sup>. Allí figuran las acciones tendientes a la limitación del caos primordial a partir de la puesta en práctica de rituales, que actualizaban la creación del mundo. En el pensamiento egipcio, el rey podía ser asociado con representaciones de animales, como efectivamente era asimilado con el halcón (Horus), o con el toro poderoso, así como con ciertas figuras antropomórficas de felinos (esfinge), las cuales venían a los enemigos superándolos ampliamente en tamaño, fuerza y poder. Así se la visualiza a Hatshepsut, representada como esfinge<sup>69</sup>. Además, hay escenas en las que Hatshepsut practica la caza y la pesca en el área del Delta, lo

<sup>65</sup> Breasted 1906: 92, *Urk.* IV 227.

<sup>66</sup> Breasted 1906: 93, *Urk.* V 229.

<sup>67</sup> Breasted 1906: 93, *Urk.* V 230. Breasted menciona sobre este fragmento que se trata de una "escena totalmente destruida, excepto por las figuras de Sefjet y Thot (?) en la derecha acompañados por estas palabras".

<sup>68</sup> Naville 1898: 160.

<sup>69</sup> Naville 1898: 160, Keller 2005: 165.

cual implicaba otra forma de representar la imposición del orden por parte del rey (Fig. 1).

A pesar que los tutmósidas anteriores a este reinado también habían accedido al trono a partir del mismo tipo de ceremonia de coronación, en el caso de Hatshepsut hubo atribuciones y particularidades que evidenciarían una cualidad diferente entre ella y sus antecesores. Al respecto, B. Bryan menciona que “no hay registro de ningún rey de la dinastía XVIII anterior a Hatshepsut que haya erigido monumentos en esta zona (Egipto Medio)”<sup>70</sup>, en tanto Hatshepsut se ocupó de la restauración de los templos de Beni Hasan y sus alrededores desde los días de destrucción motivadas por las guerras con los hicsos, cuando ésta era un área estratégica, ya que por ella era posible acceder a Nubia desde la ruta de los oasis del desierto occidental. El relato inscrito en las paredes de la tumba de Dyehuty, ubicada en Dra Abu el-Naga (Egipto Medio), quien fue guardián del tesoro y nomarca de Herwer, también ubicado en el Egipto Medio, menciona los trabajos que realizó bajo la supervisión de la reina Hatshepsut, junto a la invocación a los dioses regionales, entre los que se incluyen Hathor de Cusae<sup>71</sup>. Así, la narración del funcionario confirma, de alguna manera, lo expresado por la propia reina en la inscripción del Speos Artemidos (Beni Hasan), donde menciona que:

*escuchen todos ustedes, miembros de la elite<sup>72</sup> y multitud de gente del común<sup>73</sup>: 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<sup>74</sup>.*

<sup>70</sup> Bryan 2000: 230.

<sup>71</sup> Bryan 2000: 230.

<sup>72</sup> Lit. *pꜣt* (*Urk.* IV: 386) traducido como “elite” (Allen 2000: 458, 2002:3), al respecto *cf.* nota 33 de G. Gestoso Singer (2005: 43).

<sup>73</sup> Lit. *rhyt* (*Urk.* IV: 386) traducido como “gente común” (Allen 2002: 3), “sujetos” (Allen 2000: 462), al respecto *cf.* nota 34 de G. Gestoso Singer (2005: 43).

<sup>74</sup> Allen 2002: 3.

La referencia a la reunificación estatal y, por ende, a la pacificación de la tierra de Egipto a partir de la expulsión de los asiáticos—hicsos—instalados en Avaris (Delta) la vincula también con su ancestro regio Amosis I, quien efectivamente luchó contra los hicsos. Es posible que estas referencias al tiempo de los hicsos y a los actos que de hecho realizó un antecesor puedan también estar relacionadas con cierta necesidad de reforzar su raigambre amósida y, a la vez, la imperante acción regia en la lucha contra el caos, aquí representado por los hicsos. Precisamente, es en su reinado cuando se emprendieron las restauraciones edilicias junto a las inscripciones pertinentes, que registraron el triunfo contra estos enemigos. De este modo, las inscripciones revelan, por un lado, una constante búsqueda de filiación de Hatshepsut con los reyes antecesores y, por el otro, el cumplimiento de los parámetros rituales vinculados con la limitación del caos, los hicsos instalados en el Delta y expulsados por el rey, en este caso.

Otras cuestiones de la excepcionalidad del reinado de Hatshepsut tienen que ver con el rol del corregente Tutmosis III. La coronación de Hatshepsut no anuló la de Tutmosis, sin embargo por el tiempo que Maat-ka-Ra ocupó el trono, el joven rey quedó relegado a un plano secundario, como permite inferir su ausencia en las inscripciones a partir de cierto momento. La historiografía tradicional sostiene que al período de regencia lo habría seguido el correinado entre la reina y Tutmosis III, ya que ambos están presentes en las inscripciones<sup>75</sup>. Finalmente, Hatshepsut habría ocupado sola el trono, puesto que en las representaciones ya no está acompañada por el joven rey, aunque éste no hubiera padecido la anulación de su condición regia adquirida previamente, lo cual se hace evidente en el hecho de que la datación en años de reinado siguieran siendo los de Tutmosis III. Sin embargo, consideramos que no se trató de una cuestión de tiempo lineal, que implicaba que quienes antes fueron corregentes luego se hubieran transformado en reyes unitarios y sucesivos—Hatshepsut y Tutmosis III, respectivamente—sino que un tipo de representación y otro deben ser considerados desde las condiciones propias de su forma de pensamiento. Y aquí aparece nuevamente la poliocularidad que lo caracteriza, y a la que nos hemos referido previamente. De este modo, en directa dependencia del contexto que se pretendiera actualizar a través de la celebración ritual, consideramos que Hatshepsut aparecía representada con Tutmosis III o sin él. En las cronologías actuales encontramos dos variantes de datación: una, basada únicamente en los años de reinados de rey tutmósida (con aclaración

<sup>75</sup> Dorman 2006: 52, por ejemplo, califica como gradual al período de transformación de Hatshepsut en rey.

ciones pertinentes respecto al correinado y el período unitario)<sup>76</sup> y, la otra en la cual Tutmosis III y del de Hatshepsut figuran nominalmente como reinados separados y sucesivos, aunque superpuestos en términos cronológicos<sup>77</sup>.

Por cierto, si nos detenemos en las evidencias halladas sobre el correinado de Hatshepsut y Tutmosis III, observamos que las representaciones varían de acuerdo al contexto en el que estuviesen inmersas. Así, por ejemplo, si el objetivo era evidenciar la potencia regia de Hatshepsut, como en el caso de las inscripciones de sus obeliscos, ella era representada sola como el único “rey”. Si, en cambio, se trataba de una inscripción religiosa que evidenciara la adoración de la persona sagrada del rey hacia una diosa, como Hathor por ejemplo, podían figurar ambos reyes, como en las inscripciones halladas en Serabit el-Jadim (Sinaí). Posiblemente, Hatshepsut figuraba como el único rey cuando se trataba de un contexto ritual, en el que debía ejercer el poder sagrado equiparable a la fuerza humana de un hombre, en el cual la presencia de Tutmosis III dejaría en evidencia la debilidad propia de su género en ese aspecto. Si tenemos en cuenta que para la concepción ideológica egipcia esto no podía permitirse, ya que el rey se identificaba con el Estado y su territorio, y que su vulnerabilidad implicaba la del propio Estado, en ese contexto cobra sentido la presencia única del “rey”. En cambio, es posible que en otros contextos, donde las diferencias de género no tuvieran incidencias, aparezcan representados ambos reyes.

Por un lado, es posible entender porqué en las inscripciones vigentes de este período Hatshepsut está representada como un “rey” masculino, pero su nombre de coronación incluye epítetos femeninos en la fórmula<sup>78</sup> y, por el otro, porqué en ocasiones la acompaña Tutmosis III—su corregente—como en el templo dedicado a la forma local de Horus erigido en Buhen. También, en la Capilla Roja, ubicada en el templo de Amón en Karnak, encontramos una inscripción donde Hatshepsut figura junto a Tutmosis III, en la que ambos están representados como reyes, junto a las respectivas cartelas que corroboraban su *status regio*. En cambio, en otro sector de la misma capilla, se encuentra la reina sola junto a su nombre de coronación<sup>79</sup>. Así, la dualidad expresada con la presencia de los dos reyes en las inscripciones también se hacía notoria en los términos utilizados para nombrarlos. También observa-

<sup>76</sup> Rotherig *et al.* (2005: 6) incluye el período de regencia y coregencia de Hatshepsut en el período de reinado de Tutmosis III (c. 1479–1425 a.C.).

<sup>77</sup> Años de reinado de Tutmosis III: c. 1479–1425 a.C. y los correspondientes a Hatshepsut: c. 1473–1458 a.C. superpuestos con su antecesor (Baines y Malek 2000: 36).

<sup>78</sup> Dorman 2006: 53.

<sup>79</sup> Dorman 2006: 53.

mos representaciones parciales en las que Hatshepsut figura como una mujer, pero con atribuciones propias del rey hombre. Éste es el caso de la estela de Sinaí<sup>80</sup>, en la que está vestida como mujer aunque acompañada por su nombre de coronación como rey (Maat-ka-Ra).

Otra evidencia la otorgan sus estatuas, en las que posee el tocado característico de los reyes masculinos, aunque su cuerpo sea el de una mujer. Por otro lado, se han hallado representaciones de Hatshepsut en la que figura—físicamente—como un rey hombre junto a su nombre de coronación. Como por ejemplo en la escena inscrita en la pódico de Karnak, donde puede verse a Hatshepsut en un contexto ritual, de pie realizando la ofrenda de vino al dios Amón<sup>81</sup>, junto a su corregente, Tutmosis III. Asimismo, llama la atención la superposición de géneros masculino y femenino en los nombres de ambos reyes. De hecho, durante el tiempo que Hatshepsut fue “rey” es cuando comenzó a difundirse el término masculino *pr-ꜥ* “Casa Grande” (que ha llegado a nosotros como “faraón”)<sup>82</sup>. Roth sostiene que este término utilizado durante el doble reinado de Hatshepsut y Tutmosis III pudo ser una ventaja adicional para oscurecer cuál de los dos reyes estaba actuando como tal<sup>83</sup>.

Un testimonio valioso al respecto figura entre los registros de Ahmes-Pennejbet, originario de El Kab, quien integró el ámbito cortesano de los primeros reyes de la dinastía XVIII, con Amosis I y, al parecer, murió durante el período de correinado de Tutmosis III y Hatshepsut. Luego de describir las campañas y las ganancias subsecuentes, su biografía concluye con una síntesis, en donde se menciona a cada uno de los reyes a quienes sirvió durante su vida. En esta descripción figura Hatshepsut hacia el final como “Esposa del Dios, “Esposa Principal del Rey, Maat-ka-Ra (Hatshepsut)”<sup>84</sup>. Si bien la referencia a ella es a través de las titulaturas de reina consorte, no figura con su nombre de nacimiento—Hatshepsut—sino con el de coronación—Maat-ka-Ra. Ello pudo suceder en el contexto de la biografía de Ahmes-Pennejbet<sup>85</sup> por el vínculo que este funcionario tenía con la dinastía, la reina y la hija de Hatshepsut, la princesa Nefertura, de quien fue su guardián. Es decir que, si bien figura con su nombre de coronación, lo que se habría buscado resaltar en este contexto era su rol como madre y reina, mientras que Tutmosis III era el

<sup>80</sup> Gardiner *et al.* 1952–1955: 56.

<sup>81</sup> Dorman 2001: 3.

<sup>82</sup> Faulkner 1972: 89, *Wb.* I: 513.

<sup>83</sup> Roth 2005: 13.

<sup>84</sup> *Urk.* IV: 34, Breasted 1906: 37, 143; IV–344. El autor también aclara a continuación “que el resto de la línea junto a otra que se rompieron incluyen los títulos de Amosis”.

<sup>85</sup> *Urk.* IV: 34.

rey y consorte de Neferura.

De algún modo, Neferura fue el nexo entre Tutmosis III y Hatshepsut, ya que fue elegida Gran Esposa del joven rey, al tiempo que adquirió progresivamente todas las titulaturas que habían pertenecido a su madre, “Hija del Rey”, “Esposa del dios”, “Señora de las Dos Tierras”, “Señora del Alto y Bajo Egipto” y probablemente, también haya sido preparada para ser nombrada “adoratriz divina”<sup>86</sup>. Así, Neferura resultó ser una figura clave en los tiempos del correinado de Tutmosis III y Hatshepsut, ya que su trayectoria cortesana confirmaba la tradición impuesta por las figuras femeninas de la dinastía XVIII, que podía remontarse, por lo menos, a la reina Ahmosis – Nefertari.

El vínculo entre la reina/rey y su corregente también se ve reflejado en la estela del año 20<sup>87</sup>, erigida en Serabit el-Jadim, donde figuran dos nombres asociados con la coronación. Uno, Men-jeper-Ra (con el que se identifica a Tutmosis III por inscripciones posteriores) y otro, Men-jeper-ka-Ra<sup>88</sup>. La inclusión del término “ka” en el nombre de coronación del rey pudo ser “un antiguo prenombre de Tutmosis que luego abandona, porque no lo usó en los monumentos que datan de los años posteriores al año 22 de reinado”<sup>89</sup>. Si bien era posible que un rey cambiara su nombre a lo largo de sus años de reinado, otra explicación para este hecho radica en la posibilidad de una alteración póstuma del nombre de coronación de su corregente, Maat-ka-Ra, sobre el cual se reinscribió el nombre de Tutmosis III una vez que asumió el poder, luego de la muerte de Hatshepsut, con el fin de legitimar sus dominios sobre el Sinaí.

Por su parte, Uphill señala que entre la erección de esta estela habría mediado la celebración del Festival Sed (Heb Sed) de ambos “reyes”, Hatshepsut-Maat-ka-Ra y Tutmosis III-Men-jeper-Ra durante el año 16. Recordemos que el Heb Sed era uno de los más importantes rituales ejecutados por el rey, en tanto revitalizaba sus potencias; de hecho, se trataba de un ritual de “rejuvenecimiento de las potencias regias”. En las escenas el rey aparece, por un lado, amortajado como Osiris y, por el otro, aparece representado junto a Horus (representado en la forma del halcón), portando la maza ritual o el flagelo en el topos de la muerte ritual del enemigo. Por tratarse de una interacción con el mundo sagrado, es posible que no se hayan registrado cada una de las fases rituales—ni siquiera su orden. Sin embargo, sí reprodujeron alguna de las instancias de mutación del sujeto ritual que intervenía en dichas

<sup>86</sup> Bryan 2000: 228.

<sup>87</sup> Gardiner *et al* 1952: fig.57 No. 181.

<sup>88</sup> Uphill 1961: 250.

<sup>89</sup> Uphill 1961: 250.

celebraciones y que son aplicables a Hatshepsut. Se han encontrado escenas de distintas fases del mencionado ritual, en las que figuran Hatshepsut y Tutmosis III, en la capilla Roja de Karnak<sup>90</sup>.

A pesar de que estas escenas fueron eliminadas luego del período de correinado de ambos reyes, el trabajo de reconstrucción 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. 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 junto a un bóvido y a los símbolos de delimitación territorial, entre otros. Por su parte, “Tutmosis III aparece, en algunas escenas, como un rey tomando parte en el festival, aunque él parece tener un rol secundario en la ceremonia”<sup>91</sup>. No obstante, resulta aún más peculiar que Tutmosis III alterara las cartelas de reina de Hatshepsut por las de su padre Tutmosis II posteriormente, pero no cambió el sufijo femenino como tampoco ninguna escena o texto incluido en la inscripción del Heb Sed. El protagonismo de uno de los reyes sobre el otro puede estar vinculado con la mayoría de edad de Hatshepsut respecto a su corregente, aunque también, pudo haberse debido a su filiación con la línea dinástica original, los amósidas, a partir de los cuales la reina podía remontar su linaje a los reyes ancestrales que habían celebrado el Heb Sed.

Otra cuestión de relevancia es la referida al momento específico de la coronación de Hatshepsut. Se ha sugerido como una fecha posible el séptimo año de reinado del joven rey<sup>92</sup> (ca. 1486 a.C.). Las evidencias sobre las que se sustenta esta hipótesis son los sellos de tres ánforas encontradas en la cámara de la tumba 71 de Tebas (TT71), atribuida a los padres de Senenmut, año 7, 2º mes de *peret*, día 8<sup>93</sup>. Las inscripciones sobre estas ánforas mencionan a “Esposa del Dios, Hatshepsut”, mientras en las otras dos se lee “Buena Diosa, Maat-ka-Ra”<sup>94</sup>. Por su parte, Dorman sostiene que a pesar de que dicho año pueda considerarse un tanto prematuro, lo cierto es que incluso en los monumentos de los primeros años del reinado de Tutmosis III hay indicios de la ascensión de Hatshepsut al trono, aunque la adopción definitiva del protocolo

<sup>90</sup> Grimal 2006, Burgos 2008.

<sup>91</sup> Uphill 1961: 249.

<sup>92</sup> Aún se discute el año en que sucedió la segunda entronización por parte de Maat-ka-Ra Hatshepsut. Entre quienes consideran que fue durante el año 7 del reinado de Tutmosis III se encuentran Lansing y Hayes (1937: 3–39), Dorman (2006: 48), Laboury (2006: 272); en cambio es discutido por Laskowski (2006: 183).

<sup>93</sup> Dorman 2006: 49.

<sup>94</sup> Dorman 2006: 49.

real—atuendo y titulaturas regias—pudo haber sucedido más adelante<sup>95</sup>. De todos modos, este debate aún permanece abierto y a la espera de nuevas evidencias que puedan corroborarlo.

En síntesis, los recursos de los que se valió Hatshepsut para llevar adelante el cambio ontológico que la convirtió en rey estuvieron vinculados con la revitalización de costumbres ancestrales, con la filiación directa con los reyes antecesores y con los dioses a través de las expresiones rituales, los monumentos y con la adopción de los atributos fundamentales de la realeza. Por cierto, la figura de Hatshepsut estuvo sometida a distintos cambios—reflejados en las titulaturas, atuendos y demás referencias que evidencian las inscripciones donde figura su nombre—a partir de los cuales se convirtió no sólo en “rey” de Egipto, sino en el nexo legítimo entre las líneas dinásticas amósida y tutmósida. Esta relación parental también vinculaba a los reyes de la dinastía XVIII con los reyes predecesores, cuya raigambre podía remontarse al inicio del Estado egipcio sin interrupciones. En este contexto, es posible sostener que el relegamiento de Tutmosis III a un segundo plano, durante los años que Hatshepsut ocupó el trono, pudo haberse producido con el fin de legitimar la descendencia de los tutmósidas más allá de la minoridad del rey. Sin embargo, lo interesante fue el giro que tomaron los hechos, los cuales muestran que fue la memoria de la reina/rey—único descendiente directo de la dinastía amósida—la que se buscó borrar de los vestigios.

### DAMNATIO MEMORIAE

Finalmente, una última instancia de cambio ontológico se puede delinear en torno a la eliminación de los vestigios relativos al nombre e imágenes relativas al nacimiento divino de Hatshepsut. El ciclo inaugurado por este primer cambio ontológico, seguido por su coronación como *Maat-ka-Ra*, se cerraría con la “persecución de su memoria”<sup>96</sup> conocida como *damnatio memoriae* inaugurada por Tutmosis III. Así, la eliminación póstuma de las cartelas regias de Hatshepsut resultó determinante en las características que atañen a su reinado y a la apreciación de su legitimidad dinástica. Por cierto, del análisis del momento en que esta profanación tuvo lugar surgen diversas conclusiones, así como también se pueden discernir qué elementos fueron borrados deliberadamente y cuáles permanecieron intactos.

De este modo, según Dorman<sup>97</sup>, es posible observar dos formas diferentes

<sup>95</sup> Dorman 2006: 49.

<sup>96</sup> Keller 2005: 294.

<sup>97</sup> Dorman 2005: 267.



de llevar adelante la eliminación de la figura regia de Hatshepsut. Por un lado, se recurrió al reemplazo de su nombre en las inscripciones ubicadas en Karnak por el de uno de los reyes tutmósidas antecesores, Tutmosis I o Tutmosis II. Por otro lado, se destruyeron deliberadamente las estatuas de su templo funerario, así como, principalmente, las referencias a su nombre de nacimiento como “hijo de Amón–Ra”, aunque sin alterar los nombres del dios.

En el área de Karnak, encontramos que las cartelas reales, donde originalmente estaba inscripto el nombre de Hatshepsut junto al del dios tutelar de Tebas, Amón, fueron reemplazadas posteriormente por reyes antecesores o sucesores<sup>98</sup>. Así, es posible encontrar referencias a Tutmosis I, Tutmosis II, Tutmosis III—en la Capilla Roja—, reyes post-amarnianos (como Tutanjamón y Horemheb) y Seti I (dinastía XIX) en el Pílon VIII. Al respecto, V. Davies sostuvo que, de acuerdo con estas evidencias, el reemplazo de las cartelas de un rey (Hatshepsut) por otro (Tutmosis III) fue producto de una equivocación, puesto que “la mitad de estos errores, incluidos los que se refieren a Tutmosis III con el nombre de Horus de Hatshepsut, se encuentran en la Capilla Roja”<sup>99</sup>. No obstante, la posibilidad del “error” no suele estar considerada entre los parámetros esenciales de pensamiento de la antigua sociedad egipcia, sin importar lo peculiar que haya resultado el correinado de Hatshepsut y Tutmosis III o la coronación regia de quien fuera una reina consorte. De manera que consideramos que probablemente la finalidad que buscaban estos reyes, mediante la reinscripción de sus nombres en el templo de Karnak fuera la señalada por P. Brand, quien atribuyó esta acción a la necesidad de vincularse con Amón-Ra<sup>100</sup>.

Sin embargo, la filiación de este dios con Hatshepsut tenía un antecedente consolidado en las inscripciones de su templo funerario, lo cual nos lleva a la segunda cuestión—planteada por Dorman—vinculada con la destrucción de las referencias epigráficas y materiales del cambio ontológico de la figura de Hatshepsut, que la transformó de regente de un rey menor de edad a rey de Egipto. Por ello, Roth menciona, al referirse al legado post-mortem de su reinado, que

*se borraron las imágenes que la mostraban como un rey masculino convencional. Las cartelas de Hatshepsut fueron consistentemente eliminadas, sin embargo los nombres divinos de Ra y Amón permanecieron intactos.*

<sup>98</sup> Eaton-Krauss 1998: 209, Davies 2004: 62, Dorman 2005: 267.

<sup>99</sup> Davies 2004: 62.

<sup>100</sup> Brand 1999: 134.

*Curiosamente su nombre de nacimiento—Hatshepsut— fue atacado con mayor violencia que su nombre de coronación—Maat-ka-Ra<sup>101</sup>.*

Las motivaciones por las cuales su nombre de coronación fue excluido de la persecución fueron por estar formado por el nombre de dos deidades, como eran *Maat* y *Ra*. Todas estas apreciaciones nos llevan a suponer que uno de los rasgos fundamentales que se buscó erradicar fue el rasgo fundamental que había determinado su accesibilidad al trono, es decir, el nacimiento divino que la convirtió en “hijo” de Amón-Ra. Además, la hipótesis que sostiene una venganza póstuma por parte de Tutmosis III pierde fundamento al comprobarse que la eliminación del nombre de la reina se habría producido en los últimos años de reinado de su corregente, es decir, casi veinte años después de la muerte de Hatshepsut. Incluso, el hecho de que no se hayan alterado sus registros como miembro de la realeza (hija del rey y reina consorte) también permite suponer que la eliminación no incluye intenciones vengativas por parte del rey tutmósida<sup>102</sup>.

Si bien aún no se han podido comprobar fehacientemente, las hipótesis más actuales mencionan la posibilidad de que haya sido “necesario” eliminar todo recuerdo del nacimiento divino de Hatshepsut, así como su ubicación en la genealogía amósida, a fin de legitimar la posición del sucesor de Tutmosis III, Amenofis II. De hecho, de acuerdo con las evidencias, cuando este último rey fue entronizado, la persecución de la memoria de Hatshepsut se habría interrumpido. No obstante, para entonces, su reinado ya había desaparecido de las listas reales, de los obeliscos y de otras inscripciones en las que el nombre de algún miembro de la familia real tutmósida—Tutmosis I, Tutmosis II, Tutmosis III o Amenofis II—había tomado su lugar. Los egipcios recurrieron a la eliminación de la memoria del reinado de Hatshepsut como un modo de erradicar la excepcionalidad del período precedente, y de esta manera les otorgaban a los reyes sucesores la posibilidad de confirmar su posición legítima en el trono.

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>103</sup>, quienes eran presentados por el

<sup>101</sup> Roth 2005: 277.

<sup>102</sup> Roth 2005: 281.

<sup>103</sup> Silverman 1995: 70.

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 del Alto y Bajo Egipto”. 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”.

A partir de ello 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. Podemos, entonces, coincidir con la reflexión de Cervelló Autuori quien sostiene que estas prácticas guardaban una finalidad *mágica*<sup>104</sup>, a partir de la cual buscaban redefinir el mundo natural. El motivo subyacente podía radicar, probablemente, en que la memoria de Hatshepsut como rey era una evidencia fehaciente de la debilidad del tercero de los tutmósidas, tanto de su incapacidad para gobernar solo, por haber sido menor de edad, como por su carencia de vínculos parentales con los reyes amósidas. Por ello, durante los últimos años de reinado del tercer tutmósida ambas líneas parentales quedaron unidas ante la entronización de su hijo y sucesor, Amenofis II<sup>105</sup>, al tiempo que la memoria de Hatshepsut había sido completamente erradicada.

Por ello, el lugar como antecesor regio de Hatshepsut debía erradicarse definitivamente a través de una celebración ritual, evidenciada en la eliminación de su nacimiento divino, su imagen como rey y su nombre de coronación. Así, es posible observar en las evidencias iconográficas, donde originalmente figuraba Hatshepsut, un lugar “vacío” sin ningún tipo de representación, puesto que una vez eliminada su memoria Hatshepsut dejó de “ser”, “existir” (de allí el “no-ser”) y fue “invisible” para los hombres del mundo profano. De manera que los contextos rituales que tuvieron lugar en el corredor de Hatshepsut y Tutmosis III fueron superpuestos por otro, basado en la unicidad del rey tutmósida.

De este modo, el reemplazo o destrucción de las cartelas de Hatshepsut, que convalidan su eliminación como antecesor regio, pueden ser interpretadas como acciones violentas, pero que no estaban enraizadas en cuestiones perso-

<sup>104</sup> Cervelló Autuori 2003: 84.

<sup>105</sup> Cuyo nombre afirma la vinculación del rey con el dios Amón.

nales entre Tutmosis III y Hatshepsut, sino que fueron ejecutadas como parte integral del contexto ritual que el rey debía llevar a cabo para reinaugurar un ciclo cósmico ordenado.

## CONCLUSIONES

Así, la figura de Hatshepsut revela tres cambios ontológicos cuyo fin fue instaurar el establecimiento del orden cósmico, primero salvaguardando un interregno caótico como lo fue el ascenso de un niño al trono, para lo cual fue nacida de un dios y coronada como rey; y segundo, para restituir el ordenamiento natural de la dinastía horiana, aquella que se remontaba al mismo Horus en una sucesión ininterrumpida de padre a hijo, con la desaparición de la memoria de la mujer que alguna vez fue *rey* de Egipto.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, J.P. 2002. "The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut". En: *Bulletin of the Egyptological Seminar* 16, pp. 1–17, pls. 1, 2.
- ALLEN, J.P. 2005. "The Role of Amun". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS y C. KELLER (eds.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of New York; New Heaven & London: Yale University Press, pp. 83–86.
- ALLEN, J.P. 2000. *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. New York, Cambridge University Press.
- ARNOLD, D. 2005. "The Temple of Hatshepsut at Deir el- Bahari". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS y C. KELLER (eds.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of New York; New Heaven & London: Yale University Press, pp. 135–140.
- ASSE CHAYO, J. 2002. "El mito, el rito y la literatura". En: *Tiempo* 54, pp. 54–71.
- ASSMANN, J. 1996. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- ASSMANN, J. 2001 [1984]. *The Search for God in Ancient Egypt*. Trad. D. LORTON. Ithaca, Cornell University Press.
- BAINES, J. y J. MALEK 2000. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. New York, Checkmarck.
- BARD, K.A. y R. FATTOVICH. 2009. "Egyptian Sea Vessel Artifacts Discovered at Pharaonic Port of Mersa Gawasis along Red Sea Coast". En: *International Journal of Nautical Archaeology*.  
[http://ww2.coastal.edu/cward/ward\\_publication\\_files/Ward%20&%20Zazzaro%202010.pdf](http://ww2.coastal.edu/cward/ward_publication_files/Ward%20&%20Zazzaro%202010.pdf) (20/03/2012).

- BRAND, P.J. 1999. "Restorations in the Post-Amarna Period". En: *Journal of American Research Center in Egypt* 36, pp. 113–134.
- BREASTED, J.H. 1906. *Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest. Collected Edited and Translated with Commentary*. Vol. 2. Chicago, University of Chicago Press.
- BRYAN, B. 2000. "The 18<sup>th</sup> Dynasty before the Amarna Period (ca. 1550–1352 B.C.)". En: I. SHAW (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford, Oxford University Press, pp. 207–264.
- BURGOS, F. 2008. *La chapelle Rouge. Le sanctuaire de la barque d'Hatshepsout*. Vol. 2. Paris, CulturesFrance-ERC.
- CARRETERO, E.A. 2003. "Postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica". En: *Foro Interno* 3, pp. 87–101.
- CERVELLÓ AUTUORI, J. 2003. "Aire. Las creencias religiosas en contexto". En: E. ARDEVOL PIERRA y G. MUNILLA CABRILLANA (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, pp. 71–180.
- CHARTIER, R. 2005. *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*, Mexico, Universidad Iberoamericana A.C.
- DAVIES, V. 2004. "Hatshepsut's Use of Tuthmosis III in Her Program of Legitimation". En: *Journal of American Research Center in Egypt* 41, pp. 55–66.
- DE BUCK, A. 1948. *Egyptian Readingbook*. Chicago, Ares Publishers, pp. 48–53.
- DE MORGAN, J. 1894. *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte Antique: prem. serie, Haute Égypte*. New York, New York University, Institute of Fine Arts Library.
- DORMAN, P. 2001. "Hatshepsut: Wicked Stepmother or Joan of Arch". En: *The Oriental Institute News and Notes* 168, pp. 1–5.
- DORMAN, P. 2005. "Hatshepsut: Princess to Queen to Co- Ruler". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS y C. KELLER (eds.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven y 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 y D. O'CONNOR *Thutmose III. A New Biography*. Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, pp. 39–68.
- EATON-KRAUSS, M. 1998. "Four Notes in the Early Eighteenth Dynasty". En: *Journal of Egyptian Archaeology* 84, pp. 205–210.
- ELIADE, M. 1962. *Mito y realidad*. Barcelona, Labor.
- ELIADE, M. 1987. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Florida, Harcourt.

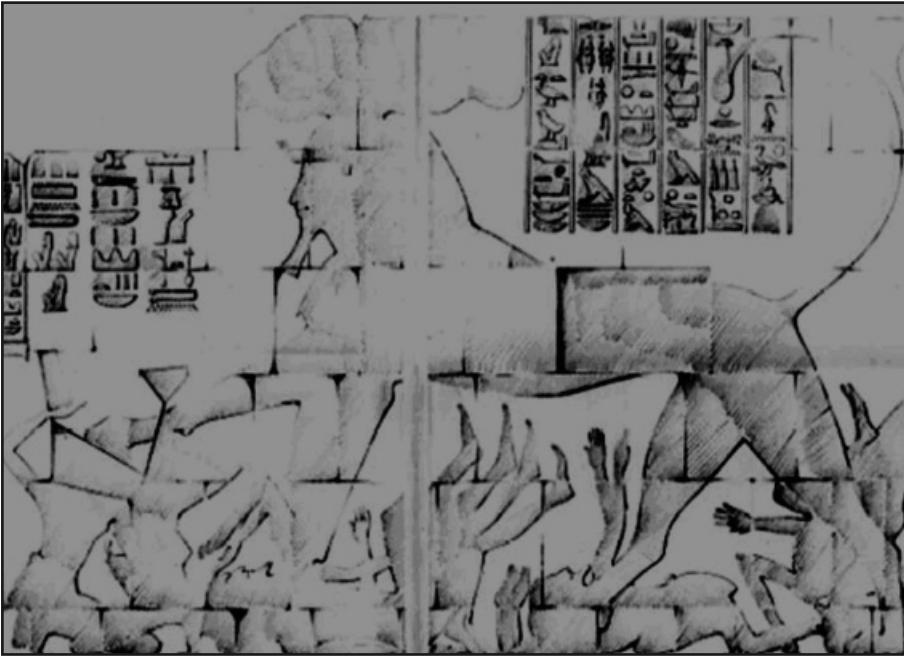
- EVANS- PRITCHARD, E.E. 1956. *La religión de los Nuer*. Madrid, Taurus.
- FARIAS, I. 2008. “Hacia una nueva ontología de lo social. Manuel De Landa en entrevista”. En: *Persona y sociedad* 22/1, pp. 75–85.
- FATTOVICH, R. 1993. “Punt: The Archaeological Perspective”. En: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia ATTI*. Vol. 2, Turín, pp. 399–405.
- FATTOVICH, R. 1996. “Punt: The Archaeological Perspective”. En: *Beitrage zur Sudanforschung* 6, pp. 15–29.
- FAULKNER, R.O. 1972. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Griffith Institute, Oxford.
- FLAMMINI, R. 2005. “El antiguo Estado egipcio como alteridad: Cosmovisión, discurso y prácticas sociales (ca. 3000–1800 a.C.)”. En: *Iberia* 8, pp. 9–26.
- FLAMMINI, R. 2007. “El camino hacia el Punt. Evidencias textuales y materiales para una lectura de los contactos con Egipto en el Reino Medio”. En: *Fuentes e Interdisciplina. Actas de las II Jornadas Multidisciplinarias llevadas a cabo en Buenos Aires, del 25 al 27 de agosto de 2006*. Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, pp. 227–238.
- FLAMMINI, R. 2008. “Ancient Core-Periphery Interactions: Lower Nubia During Middle Kingdom Egypt (ca. 2050–1640 B.C.)”. En: *Journal of World-Systems Research* 14/1, pp. 50–74.
- FOUCAULT, M. 1982. “The Subject and Power”. En: *Critical Inquiry* 8/4, pp. 777–795.
- FRANKFORT, H. 1978 [1948]. *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.
- GARDINER, A.H., T.E. PEET y J. ČERNÝ 1952. *The Inscriptions of Sinai. I. Introduction and Plates; II. Translations and Commentary*. London, Egypt Exploration Society; Oxford, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.
- GARDINER, A.H., T.E. PEET y J. ČERNÝ 1952–1955. *The Inscriptions of Sinai*. 2 Vols. London, Egypt Exploration Society; Oxford, Oxford University Press.
- GESTOSO SINGER, G. 2005. “The Obelisks of Hatshepsut: Legitimacy and Propaganda”. En: *Göttinger Miszellen* 207, pp. 37–47.
- GESTOSO SINGER, G. 2011. “Trasplantando en el centro por Hatshepsut”. En: *Cahiers Caribéens d’Égyptologie* 15, pp. 139–162.
- GINZBURG, C. 1976. *Il formagio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del ‘500*. Turín, Einaudi.
- GRAY, G. 2010. *Cinema. A Visual Anthropology*. Oxford-New York, Berg.
- GRIMAL, N. (dir.) 2006. *La chapelle Rouge. Le sanctuaire de la barque d’Hatshepsout*, Vol. 1, *Fac-similés et photographies des scènes*. París, Éditions Recherche sur les Civilisations.

- HABACHI, L. 1957. "Two Graffiti at Sehel from the Reign of Queen Hatshepsut". En: *Journal of Near Eastern Studies* 16/ 2, pp. 88–104.
- HUBER, P.J. 2011. "The Astronomical Basis of Egyptian Chronology of the Second Millennium BC." En: *Journal of Egyptian History* 4/ 2, 172–227(56).
- KELLER, C. 2005. "Hatshepsut's Reputation in History". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS y C. KELLER (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven y London: Yale University Press, pp. 294–298.
- KEMP, B. 1989. *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona, Crítica.
- LABOURY, D. 2006. "Royal Portrait and Ideology: Evolution and Signification of the Statuary of Thutmose III". En: E.H. CLINE y D. O'CONNOR *Thutmose III. A New Biography*. The University of Michigan Press, pp. 260–291.
- LASING, A. y W.C. HAYES 1937. "The Museum's Excavations at Thebes". En: *The Egyptian Expedition, 1935-1936, Bulletin of The Metropolitan Museum of Art* 32, enero, secc. 2, pp. 4–39.
- LASKOWSKI, P. 2006. "Monumental Architecture and the Royal Building Program of Thutmose III". En: E.H. CLINE y D. O'CONNOR *Thutmose III. A New Biography*. Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, pp. 183–237.
- LESER, K. 2009. *Maat-ka Ra Hatshepsut*. En: [http://www.maat-ka-ra.de/english/start\\_e.htm](http://www.maat-ka-ra.de/english/start_e.htm) (accedido el 06/03/2012).
- LICHTHEIM, M. 1976. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. II: *The New Kingdom*. Los Angeles, London, University of California Press.
- LLOYD, A.B. (ed.) 2010. *A Companion to Ancient Egypt*. Vol. 1. Oxford, Wiley & Blackwell.
- LÓPEZ RODRIGÉ, R. 2010. "La lógica del mito". En: *Archipiélago* 14/56, pp. 6–10.
- MICHAUX-COLOMBOT, D. 1998. "Geographical Enigmas Related to Nubia: Medja, Punt, Meluhha and Magan". En: T. KENDALL, *Ninth International Conference of the Society for Nubian Studies*. Boston, Northeastern University, pp. 353–363.
- NAVILLE, E. 1898. *The Temple of Deir el- Bahari: Its Plan, its Founders and its First Explorers*. London, Egypt Exploration Fund.
- Berlin Papyrus 3033 = NEDERHOF, M.J. 2009. "Transliteration and translation for Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033). Following the transcription of Blackman (1988)". En: <http://www.cs.st-andrews.ac.uk/~mjn/egyptian/texts/corpus/pdf/Westcar.pdf> (26/02/2012).
- PHILLIPS, J. 1997. "Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa". En: *Journal of African History* 38/3, pp. 423–457.
- 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.

- ROBINS, G. 1999. "The Names of Hatshepsut as King". En: *Journal of Egyptian Archaeology* 85, pp. 103–112.
- ROEHRIG, C., R. DREYFUS y C. KELLER 2005. "Introduction". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS, y C. KELLER (eds.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of New York; New Heaven & London: Yale University Press, pp. 2–8.
- ROTH, A.M. 2005. "Models of Authority: Hatshepsut's Predecessors in Power". En: C. ROEHRIG, R. DREYFUS y C. KELLER (eds.), *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*. New York: The Metropolitan Museum of New York; New Heaven & London: Yale University Press, pp. 9–14.
- SCHNEIDER, T. 2010 "Contributions to the Chronology of the New Kingdom and to the Third Intermediate Period". En: *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant* XX, pp. 373–403.
- SERVAJEAN, F. 2008. "Duality". En: J. DIELEMAN y W. WENDRICH (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, Department of Near Eastern Languages and Cultures, UC Los Angeles.  
<http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db> (26/02/2012).
- SETHE, K. 1904. *Das Hatshepsut Problem. Noch einmal untersucht*. Berlín, Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- SILVERMAN, D.P. 1995. "The Nature of Egyptian Kingship". En: D. O'CONNOR y D.P. SILVERMAN. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden, New York y Köln, Brill.
- SZUCHEWYCZ, B. 1994. "Evidentiality in Ritual Discourse: The Social Construction of Religious Meaning". En: *Language in Society* 23/3, pp. 389–410.
- UPHILL, E. 1961. "A Joint Sed-festival of Thutmose III and Queen Hatshepsut". En: *Journal of Near Eastern Studies* 20/4, pp. 248–251.
- Urk. IV = SETHE, K. 1909. *Urkunden der 18. Dynastie*, Vol. IV, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wb. I = ERMAN, A. y H. GRAPOW 1971. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache im Auftrage der deutschen Akademien hrsg.*, Vol. 2. Berlin, Unveränderter Nachdruck.



### Figuras



**Figura 1.** La escena representa la eliminación de asiáticos y nubios, de acuerdo con Naville 1898: fig. 160.