



Trabajos de Egiptología

Dos falsificaciones ramésidas y una propuesta de clasificación...

Miguel JARAMAGO

Ofrendas en el Inframundo: el Libro de las Doce Cavernas...

Daniel M. MÉNDEZ-RODRÍGUEZ

Cleómenes de Náucratis: realidad, fuentes e historiografía

Marc MENDOZA

Violencia física contra el infante... una realidad o una mala interpretación

Ugaitz MUÑOA HOYOS

El acto sexual como agente del (re)nacimiento de Osiris

Marc ORRIOLS-LLONCH

Of Creator and Creation... (BM EA826)... Papyrus Leiden I 350... (BM EA9999, 44)

Guilherme Borges PIRES

As serpentes vindas do Médio Oriente nos *Textos das Pirâmides*...

Joanna POPIELSKA-GRZYBOWSKA

Apelaciones, deseos y mensajes para la eternidad... en las estelas abideanas...

Pablo M. ROSELL

A iconografía de Petosiris no túmulo de Tuna el-Guebel

José das Candeias SALES

Las estacas de madera de Haraga y la pesca en el-Fayum...

María Teresa SORIA-TRASTOY

Parámetros de clasificación... la familia *Anatidae* en egipcio y sumerio

Alfonso VIVES CUESTA, Silvia NICOLÁS ALONSO

112020

Trabajos de Egiptología



Trabajos de Egiptología

Papers on Ancient Egypt

Representaciones de deidades ofídicas... Renenutet y Meretseger

Marta ARRANZ CÁRCAMO

Las mujeres de la elite en el Reino Antiguo, ¿un grupo social incapaz de actuar?

Romane BETBEZE

La representación de la danza en las tumbas tebanas privadas...

Miriam BUENO GUARDIA

Choosing the Location of a 'House for Eternity'... Hatshepsut's Officials...

Juan CANDELAS FISAC

El *hrw nfr* en la literatura ramésida...

María Belén CASTRO

Los himnos Esna II, 17 y 31: interpretación teológica...

Abraham I. FERNÁNDEZ PICHEL

Retorno a lo múltiple... la segunda sala hipóstila del templo de Seti I en Abidos

María Cruz FERNANZ YAGÜE

Más allá de la narrativa... la Segunda Estela de Kamose

Roxana FLAMMINI

El despertar de la "Bella Durmiente"... Museo Provincial Emilio Bacardí Moreau...

Mercedes GONZÁLEZ, Anna María BEGEROCK, Yusmary LEONARD, Dina FALTINGS

Realignments of Memory... the *Prophecies of Neferty*

Victor Braga GURGEL



Centros de Estudios Africanos
Universidad de La Laguna



ISSN 1695-4750



9 771695 475008



número 11

2020

El acto sexual como agente del (re)nacimiento de Osiris

Marc ORRIOLS-LLONCH

Uno de los mitos más importantes de la civilización del antiguo Egipto es el llamado ciclo mítico de Osiris. Pese a que no se le ha prestado especial atención, uno de los mitemas más importantes es el acto sexual entre el dios e Isis. Este establece dos pilares de la civilización del antiguo Egipto: la concepción y posterior nacimiento de Horus (el arquetipo del rey terrenal egipcio) y el (re)nacimiento de Osiris (rey del Más allá y arquetipo de los difuntos).

A pesar de la gran importancia de este acto sexual, las fuentes que lo registran son relativamente escasas. A nivel textual, el coito entre ambas divinidades se documenta desde los *Textos de las pirámides* hasta finales del período faraónico. Aunque en muy pocos casos aparece relatado con verbos con significado sexual explícito, el contexto permite ver que, efectivamente, los protagonistas están manteniendo una relación sexual. Como no puede ser de otra manera, ya que Osiris está muerto, Isis es la agente de la acción, una excepcionalidad más de diosa que la diferencia del resto de sus congéneres. En cuanto a la iconografía, tan sólo se documentan tres imágenes en el período dinástico: una del Reino Medio y dos del Reino Nuevo. En todas ellas la imagen es exactamente la misma, Osiris, antropomorfo, yace en su lecho funerario mientras que Isis copula con él en forma de ave rapaz.

The Sexual Act as Agent in Osiris (Re)birth

One of the most important myths of the Ancient Egypt civilization is Osiris' cyclical myth. Even though not enough attention has been given to it, one of the most important mythemes is the sexual act between the god and Isis. This sexual act establishes two pillars of the monarchy in Ancient Egypt: the conception and the subsequent birth of Horus (the archetype of the earthly Egyptian king) and Osiris' (re)birth (king of the Underworld and archetype of the dead).

Regardless of the great importance of this sexual act, the sources that relate to it are scarce. On a textual level, the intercourse between both divinities has been documented since the *Pyramid Texts* until the end of the Pharaonic Period. However, it appears narrated on very few occasions with verbs carrying explicit sexual meaning. Only the context allows one to see that the protagonists are having sexual relations. Since Osiris is dead, Isis is the obvious agent of the action, an exception that makes the goddess different from the rest of her peers. Regarding iconography, only three images have been documented in the Dynastic Period: one in the Middle Kingdom and two in the New Kingdom. In all of them the image is the same, the anthropomorphic Osiris, lies in his funerary bed while Isis, in the shape of a bird of prey, copulates with him.

Palabras clave: Renacimiento, cópula, Isis, sexualidad.

Keywords: Rebirth, copulation, Isis, sexuality.

Como es sabido, uno de los mitos más importantes de la civilización del antiguo Egipto es el llamado ciclo mítico de Osiris. Este se encuentra documentado tanto en textos referenciales como autorreferenciales: a través de alusiones míticas en los *Textos de las pirámides* y textos funerarios ulteriores, en pasajes de narrativa mitológica posteriormente y, finalmente, en las versiones codificadas de Diodoro (*Bibliotheca historica* I,

11-27) y de Plutarco (*De Iside et Osiride*), textos válidos igualmente ya que derivan de fuentes egipcias y gracias a los que conocemos el mito íntegramente, pero en los que se debe tener muy en cuenta el cedazo de la *interpretatio graeca*. La importancia del mito recae, entre otras, en que, a través del relato de lo sucedido en el Tiempo Primordial, el *illud tempus*, se establecen los cimientos de la monarquía egipcia: el rey es Horus en vida y Osiris una vez

TdE 11 (2020) - Páginas: 241 - 261

Recepción: 23/9/2019 - Admisión: 27/4/2020

Marc Orriols-Llonch — marc.orriols@uab.cat

Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic / Universitat Autònoma de Barcelona / España

<http://doi.org/10.25145/j.TdE.2020.11.15>

fallecido¹. Como se verá en estas páginas, el momento en el que se establecen estos dos pilares es, precisamente, el momento de la cópula entre Isis y Osiris. Es decir, este acto sexual es uno de los momentos más significativos del mito, a pesar de que no se la ha prestado especial atención².

El episodio mítico del acto sexual entre Isis y Osiris ya se documenta en los *Textos de las pirámides*, el *corpus* religioso más antiguo que conocemos y en el que se inscriben por primera vez muchos de los mitemas del ciclo osiríaco. El pasaje más completo se registra dos veces de forma muy similar, pero con pequeñas variantes. En estos se dice lo siguiente dirigiéndose al rey difunto, es decir, a Osiris³:

Tu hermana Isis ha venido hacia ti regocijándose por tu deseo sexual (*mrwt*)⁴. Tú la has colocado

sobre tu falo (*tp hms*) y tu semen (*mtwt*) ha fluido (*pr*) dentro de ella, siendo ella efectiva (*spdt*) en su condición de Sotis (*Spdt*)⁵. Y Horus el efectivo (*spd*) ha salido de ti en su condición de Horus que procede de Sotis (*Spdt*)⁶. Tú te has convertido en un *akh* en él, en su condición de *akh* que está en la barca-*djenderu*⁷.

Isis ha venido regocijándose por tu deseo sexual (*mrwt*). Tu semen (*mtwt*) ha fluido (*pr*) dentro de ella, siendo ella efectiva en su condición de Sotis. Y Horus el efectivo ha salido de ti en su condición de Horus que procede de Sotis. Tú te has convertido en un *akh* en él, en su condición de *akh* que está en la barca-*djenderu*⁸.

Ambos textos relatan de manera casi idéntica la relación sexual entre Isis y Osiris. A diferencia de lo que es usual en los textos del ámbito sagrado,

- 1 Assmann (2002: 131) dice sobre este mito “The myth of Osiris is first of all about kingship, in the second place about death and resurrection, and only in a rather peripheral and associative way about nature and cyclical time. It is the Egyptian myth of the State”.
- 2 Algunos trabajos que han tratado este tema con más o menos profundidad son: Berlandini 1993: 29-41; Myśliwiec 2004: 55-65; Quack 2004: 327-332; Valdesogo Martín 2005: 42-47; Forgeau 2010: 45-48; Derchain 2012: 53-61.
- 3 También se hace referencia a la concepción de Horus en TP 518, *Pir.* 1199c^{PMN}: “Como tú encomendaste Horus a Isis el día que la embarazaste (*siwr*)” (Allen 2013: IV, TP 518).
- 4 La mayoría de las traducciones interpretan el término *mrwt* por “amor” (véase, entre otras, Mercer 1952: 125; Faulkner 1969: 120; Allen 2005: 81; Derchain 2012: 54), pero dado el contexto parece más acertado traducirlo por “deseo sexual”. En algunos pasajes *mrwt* tiene claras connotaciones sexuales (*Wb* II, 103, 1-2; Fox 1981: 182; Fox 1985: 20-21, nota e; Mathieu 1996: 168-172; Orriols-Llonch 2007: 1425-1427; Hsu 2014: 407-416; Matić 2018: 42-43) como en TP 317, *Pir.* 510b; TP 366, *Pir.* 632a; TP 593, *Pir.* 1635b; TP 629, *Pir.* 1787; *Teogamia de Hatshepsut* (*Urk.* IV, 221, 5); pHarris 500, r^o 2’2 y 4’2; pTurín 55001, r^o 9; *La contienda entre Horus y Set* (pChester Beatty I, 6’5); *El rey Neferkare y el general Sasanet* (pChassinat I X+9), entre otros. No se ha documentado hasta el momento este sustantivo determinado con un semagrama sexual, como el falo, pero sí que aparece en palabras que comparten la misma raíz como 𓄀𓄁𓄂 *myrw* “amantes” (pChester Beatty I, v^o 1’7 y 3’7), lo que le confiere un aspecto sexual.
- 5 En todo el pasaje hay un claro juego de palabras entre *spd* y *Spdt*. Para la relación de Isis con Sotis, véase Derchain 2012: 53-61.
- 6 Entiendo, como Derchain (2012: 56), el *nisbe* de preposición *imy* como de procedencia “Horus que procede de Sotis”, ya que Sotis es Isis y esta es quien lo pare, a diferencia del resto de traducciones que interpretan “Horus que está en Sotis”. Para el significado de este pasaje véase Forgeau 2010: 45-46.
- 7 TP 366, *Pir.* 632a-633a^{TPMNWd}; Allen 2013: III, TP 366. En TP 629, *Pir.* 1787^{PN} aparece de forma casi idéntica la primera frase del pasaje de manera aislada entre una serie de recitaciones en las que Neftis regenera a Osiris / el rey. El texto dice: “RECITACIÓN: ¡Oh Osiris N! yo (=Neftis) he venido regocijándome por tu deseo sexual (*mrwt*), N” (Allen 2013: V, TP 629). A diferencia del pasaje de Isis en este caso no aparece narrado el acto sexual, quizás por una cuestión de decoro al tratarse de Neftis en lugar de Isis.
- 8 TP 593 *Pir.* 1635b-1637a^{MNNt}; Allen 2013: V, TP 593.

para narrar la cópula entre ambas divinidades no se usa un verbo con sentido sexual explícito⁹, sino que simplemente se describe la acción que se desarrolla: el difunto Osiris coloca a Isis sobre su falo y eyacula dentro de ella. El resultado del acto sexual es claro: por un lado, nace Horus y, por otro, Osiris se convierte en un *akh*, es decir, es (re)nacido en el Más Allá.

Al leer atentamente el texto puede extraerse otra información relevante. A pesar de estar muerto, parece que Osiris es capaz de realizar ciertas acciones. Así, el texto dice que coloca a Isis “sobre su falo” (*tp hms*). Ambas palabras del sintagma preposicional nos están indicando la posición en el coito. Por su parte, la preposición *tp*, con significado “encima”, ubica precisamente a Isis en una posición superior a Osiris. En ningún caso se ha documentado un verbo con significado sexual que tenga como régimen la preposición *tp*¹⁰, pero sí las preposiciones *hr* y *hr* que como complemento de régimen indican un coito *a tergo*¹¹, es decir, cuando el hombre copula con la mujer por la parte trasera, del mismo modo que lo hacen la mayoría de los animales. Según Allen¹², la preposición *tp* implica, a menudo, contacto con la superfi-

cie, pero *hr* indica más proximidad a la superficie que *tp*. Si lo aplicamos al coito, podemos pensar que, efectivamente, la preposición *hr* rigiendo un verbo con significado sexual indicaría un coito *a tergo*, en el que en los animales el macho descansa todo su cuerpo sobre la espalda de la hembra¹³. En cambio, en este caso, la preposición *tp* indicaría una posición “por encima de” en el acto sexual, por lo que se podría estar indicando que Isis, la mujer, copula sobre su *partenaire* sexual.

La posición coital superior de Isis sobre Osiris en el acto sexual quedaría constatada con el sustantivo que sigue a la preposición *tp*: 𓄀𓄁𓄂 *hms* “falo”¹⁴. En primer lugar, es interesante notar que se trata de un *hápax legómenon*. A pesar de su unicidad, no hay duda de su interpretación como “falo”; el semagrama del término es precisamente un miembro masculino erecto y el contexto no deja dudas de que se trata del órgano genital masculino¹⁵. Según Allen¹⁶, el término deriva del verbo *hmsi*, con significado “sentarse”¹⁷, lo que parece posible. De ser así, de nuevo, se estaría indicando la posición de la cópula entre las dos divinidades, entendiendo que Isis se sienta, se posa, sobre el falo de Osiris para copular con él¹⁸. Es decir, el falo de Osiris es un miembro sobre el que

- 9 Orriols-Llonch 2007: 1421-1427; Orriols-Llonch 2010: 25-574; Orriols-Llonch 2012a: 31-42; Orriols-Llonch 2015: 839-848.
- 10 Orriols-Llonch 2010.
- 11 Como en el caso de los verbos *nk* y *nhp*. Orriols-Llonch 2010: 527, 571.
- 12 Allen 2000: 87.
- 13 Ciertas culturas asocian el coito *a tergo* humano a la monta de los animales (conocido ya en la antigua Roma por *coitus more ferarum* “coito a la manera de los animales”), por lo que en el antiguo Egipto podría ocurrir lo mismo y de este modo utilizar la misma preposición para indicar la posición en el coito.
- 14 *Wb* III: 99,8; *HL* 4: 837 {20729}.
- 15 Griffiths (1980: 12, n. 22) no considera *hms* como un solo término sino dos e interpreta “elle place pour toi ton phallus sur sa vulve”.
- 16 Allen 2005: 95 n. 27.
- 17 *Wb* III: 96,13-98,21; *HL* 4: 833-836.
- 18 De hecho, la expresión *hmsi* (*irm* / *m-dt*) se utiliza para indicar que una pareja empieza a vivir junta (Toivari-Viitala 2001: 76-79). En muchas culturas, el matrimonio no queda consolidado hasta que se consuma el acto sexual, por lo que podría haber cierta relación entre algunas acepciones del verbo y el acto sexual.

“estar sentado” al copular, indicándose una vez más que Isis ocupa la posición superior en el acto sexual y, por tanto, se comporta activamente en el coito¹⁹.

Finalmente, cabe prestar atención a la oración que sigue al sintagma preposicional analizado, traducida aquí por “tu semen (*mtwt*) ha fluido (*pr*) dentro de ella”. En esta se relata la penetración del falo en la vagina de la diosa y la introducción del semen en su interior. Una vez más, no se utiliza un verbo con significado sexual para el relato, sino el verbo *pri*. Este tiene múltiples acepciones, la mayoría de ellas con un sentido ascensional. De hecho, se trata del verbo ascensional por excelencia en los *Textos de las pirámides*²⁰. Así pues, el verbo indica que el semen del dios difunto sube de abajo arriba, indicando de nuevo la posición superior en el acto por parte de Isis. En realidad, podría existir cierta intencionalidad en el uso de este verbo. Entre los múltiples verbos ascensionales que aparecen en los *Textos de las pirámides*²¹, se escoge precisamente este con una doble significación en este *corpus*. Por un lado, una genérica con el sentido de “ascender al cielo” desde la tierra y, por otro, otra más específica con el sentido de “salir del lugar del entierro” en tanto que final de un proceso de transformación ontológica en el que el rey ha sido recompuesto²². Recordemos que Osiris / el rey, antes del acto sexual, está muerto por lo que la ascensión (*pri*) de su semen podría ayudar a su (re)nacimiento.

Precisamente, en los mismos *Textos de las pirámides* se habla de la “efectividad” (*spd*) del semen de Osiris: “Osiris, gira tu cara y mira a este N; tu semen (*mtwt*) salido de ti es efectivo (*spd*). Él vivirá y este N vivirá, él no morirá y este N no morirá, él no perecerá y este N no perecerá”²³. Como es sabido, el punto culminante del acto sexual masculino es la eyaculación del semen, el orgasmo. Es el momento de máximo placer y que marca un antes y un después en el estado del individuo, tanto físico como psíquico. Como ya se ha visto y se verá, todo parece indicar que la cópula de Isis sobre Osiris es el motivo de que este (re)nazca, por lo que no es difícil pensar que, precisamente, sea el momento de la eyaculación el detonante del (re)nacimiento de Osiris en el Más Allá. Así pues, a modo de hipótesis, se puede especular que podría haber algún tipo de asimilación entre el acto de eyacular y el (re)nacimiento del difunto, es decir, el surgimiento / nacimiento del *akh*. Este representa un haz de luz blanca (*(i)3h*) que se alza hacia el cielo para alcanzar el Más Allá. Como símil, Osiris, echado sobre el suelo, ya que está muerto, eyacularía su semen, también blanco, hacia arriba. De hecho, en otros contextos, el *akh* tiene la capacidad de eyacular e incluso de embarazar: “¡Oh Sol!, el útero de Nut ha sido embarazado con el semen (*mtwt*) del *akh* que está en ella”²⁴.

Durante el Reino Medio, como no puede ser de otra manera, siguen documentándose alusiones al ciclo osiríaco en general y a la cópula entre

Isis y Osiris en concreto, especialmente en los *Textos de los ataúdes*²⁵.

En la recitación 148, a pesar de que no aparece el acto sexual, se relata como Isis queda preñada del difunto Osiris. Esta dice:

Transformarse en un halcón. El rayo golpea, las divinidades están temerosas. Isis se levanta embarazada con el semen (*mtwt*) de su hermano Osiris. La mujer se levanta rápidamente, su deseo sexual (*ib*)²⁶ ha quedado satisfecho (*ndm*) con el semen (*mtwt*) de su hermano Osiris. Ella dice: “¡Oh divinidades! Yo soy Isis, hermana de Osiris. La que llora sobre el padre de las divinidades, Osiris, quien media la matanza de las Dos Tierras. Su semen (*mtwt*) está en el interior de mi cuerpo, yo he moldeado la forma del dios en el huevo como mi hijo que está al frente de la Enéada”²⁷.

El verbo *ndm* (Wb II, 380, 1-18) está relacionado con acciones placenteras, agradables. Etimológicamente está vinculado al adjetivo *ndm* (Wb II, 378,9 - 379,21) “dulce”. Precisamente, una de las palabras egipcias para “orgasmo”, *ndmmt* (Wb II, 381, 14-15) o *ndmndm* (Wb II, 381, 16-22), también comparte la misma raíz. En este pasaje podría haber una intencionalidad explícita de usar este verbo. De hecho, gráficamente, al escribirse a continuación el término *mtwt* parece que también se haya escrito *ndmmt* (fig. 1).

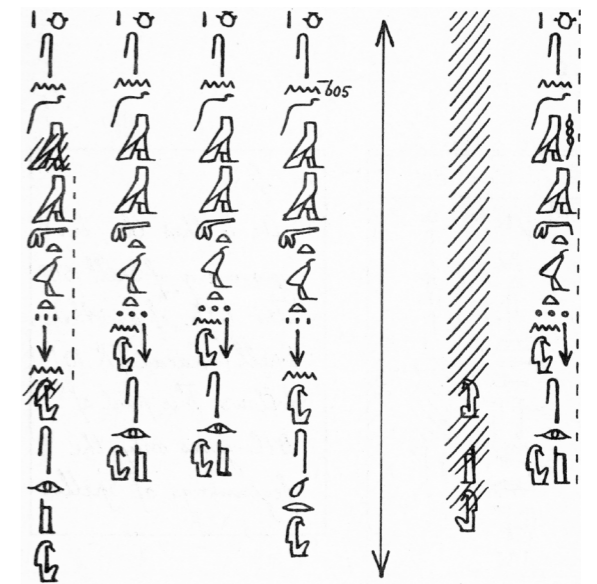


Figura 1. TA 148, II 210c (de Buck 1935-1961: II, 210).

Según Faulkner, Osiris es el rayo que golpea el que embaraza a Isis como metáfora del coito²⁸. Esta hipótesis es plausible, pero todo parece indicar que la caída del rayo se refiere más a un acontecimiento natural extraordinario, caótico, que preludia un acto importante y divino, como es la fecundación de Isis y el posterior nacimiento de

19 Al contrario de lo que piensa Forgeau (2010: 46) que considera que Isis tiene una función pasiva en el acto siendo utilizada tan solo como receptáculo del semen.

20 Rull 2012: 87-88, 93.

21 Para los verbos ascensionales, véase: Cervelló-Autuori 2006: 1-20; Rull 2012.

22 Rull 2012: 88-89.

23 TP 219, *Pir.* 186b-187b^{WTPNNt}; Allen 2013: II, TP 219. Otro ejemplo se encuentra en TP 576, *Pir.* 1505a-b^P: “N es tu semen, Osiris, el que es efectivo (*spd*) en tu identidad” (Allen 2013: V, TP 576).

24 TP 479, *Pir.* 990a^{PMN}; Allen 2013: IV, TP 479.

25 Por razones de espacio se tratarán tan sólo algunos textos. Otros pasajes en los que se puede encontrar el mitema de la cópula entre Isis y Osiris son TA 239, III 320a-322i, TA 468, V 384k-385b, TA 967, VII 181i-182o, TA 994, VII 209a-1, algunos de ellos dudosos por el mal estado del texto o la poca explicitud de este. En el papiro iatromágico del Rameseo, uno de los epítetos de Osiris es “el copulador” (*nkwt*) (pRameseo IV, C 20-21; Barns 1956: lám. 18). En ningún momento aparece Isis, pero el fragmento está en muy mal estado por lo que podría haberse perdido.

26 La traducción del término *ib* por “corazón”, no parece tener sentido aquí. En muchas ocasiones el sustantivo puede traducirse por “deseo (sexual)” u “orgasmo”, interpretaciones que parecen más coherentes dado el contexto sexual del pasaje; Orriols-Llonch 2012a: 35-37.

27 TA 148, II 209c-212c; de Buck 1935-1961: II, 209-212.



28 Faulkner 1968: 40, 43; Faulkner 1973: 218-219. En el texto queda perfectamente reflejada la moralidad del autor en cuanto a cuestiones sexuales, calificando el resto de los textos e imágenes en los que aparece el acto sexual como “crude”. Dice literalmente: “Isis is impregnated not by the crude physical process described in *Pyr.* §§ 632, 1636 and illustrated on the walls of temples, notably at Abydos, but by a flash of lightning which terrifies the gods” (Faulkner 1968: 40).

Horus que al acto sexual²⁹. En este caso, no se relata el acto sexual *per se* sino su consecuencia.

Otro texto interesante se encuentra en el mismo *corpus* religioso, en el que se habla de la construcción del sarcófago como morada del difunto, es decir, de Osiris. Este reza:

Para ensamblar el ataúd. Ven a tu casa que Isis ha hecho para ti y que Ptah ha elevado sus esquinas. La caverna se ha abierto, la mirilla de la casa de Atum. El cofre es arrastrado a Heliópolis, los *paut* tiran por Ruti. La mujer, ella copula (*hm*) con el varón (*t3y*) en su sudario. A mí me pertenece la inundación en cuanto a Ruty, a mí me pertenecen los vestidos-*sened* de la casa de la inundación. Yo he sido alzado en beneficio de guardián. Yo soy el señor de Occidente³⁰.

Cabe prestar atención a la frase “La mujer (*hmt*), ella copula (*hm*) con el varón (*t3y*) en su sudario (*t3m*)³¹”. La recitación va dirigida al difunto, por lo que es lógico deducir que “el varón (*t3y*)³² que está en su sudario” es el difunto, es decir, Osiris. En cuanto a la mujer, no cabe duda de que alude a Isis; su nombre aparece con anterioridad en el propio texto y, además, como ya

se ha visto, es Isis quien copula a Osiris. Pero lo que realmente interesa aquí es el verbo utilizado,  *hm*, un verbo tan sólo documentado cuatro veces hasta el momento, todas ellas en el mismo *corpus* funerario³³. A pesar de que la muestra es realmente pequeña, llama la atención que en tres de los casos documentados el agente de la acción es femenino y, en el cuarto, tanto podría ser masculino como femenino³⁴. Además, etimológicamente, todo apunta también a que el término está directamente relacionado con las mujeres. La raíz del verbo, *hm*, y la del vocablo *hmt*, “mujer”, son coincidentes si no la misma. El signo  N42 representa una vulva³⁵, por lo que parece clara la intención del uso de este signo específico para el significado “mujer” por metonimia³⁶. De ser así, el uso de este signo para describir el verbo *hm* podría responder a un fenómeno parecido y expresar una cópula en que la mujer es la agente de la acción³⁷. Además, en el mismo Reino Medio aparece un sustantivo con la misma raíz *hm* también determinado con el falo erecto y que alude a los cobardes que huyen en batalla³⁸. La finalidad del determinativo en el término parece clara, sodomizar a los enemigos, a los que dan la

29 Son de la misma opinión Griffiths 1970a: 195; Gilula 1971: 15, n. 1. Para esta recitación, véase también: Hollander 1981-1982: 53-55; O’Connell 1983: 66-87; Lorton 1989: 205-212.

30 TA 626, VI 243a-k; de Buck 1935-1961: VI, 243.

31 En la oración puede apreciarse un juego de palabras entre *hmt* “mujer” y *hm* “copular” y entre *t3y* “hombre” y *t3m* “sudario”.


32 El término *t3y* implica “masculinidad, potencia sexual” por lo que se está presentando a un varón potente y activo sexualmente, Parkinson 2008: 121-122.

33 TA 748, VI 378l (en B4C), TA 626, VI 243g (en S10C^a y S10C^b) y TA 545, VI 141j (en M22C); véase Orriols-Llonch 2010: 412-416, 542-548.

34 Orriols-Llonch 2010: 544.

35 De hecho, el signo representa tanto a una vulva como a un pozo, entendido este como la vagina / vulva de la Madre Tierra. Véase para esta cuestión Orriols-Llonch 2010: 644-648.

36 El término *hmt* es un sustantivo femenino sin oposición de género, no existe una contrapartida *hm** con significado “hombre”, por lo que se entiende que *hmt* es una palabra autónoma desde el punto de vista de género.

37 La cópula en los textos egipcios es vista desde una perspectiva masculina, por lo que a pesar de que el verbo *hm* tenga como agente a una mujer no es de extrañar que se determine con el signo del falo erecto, tanto eyaculando como no. Aun así, en uno de los ejemplos documentados (TA 545, VI 141j) el semagrama del verbo es  (D280), la interacción del falo con la vulva, contemplando, en este caso, también los genitales femeninos.

38 *Wb* III 80, 7; *HL* 5: 1681; Parkinson 1995: 66-67.

espalda para huir como cobardes, es decir, ser penetrados como lo son las mujeres³⁹.

Con esto, desde el punto de vista de la antropología de la sexualidad y del género, la raíz *hm*, escrita con el signo de la vulva, tiene una gran importancia porque se refiere a la actividad, a la iniciativa y al tipo de participación de la mujer en el acto sexual. Es decir, en el texto analizado se estaría presentando a Isis como la parte activa de la acción a través del verbo que precisamente la describe. Como se ha visto y se irá viendo, el relato de la cópula entre Isis y Osiris de manera explícita es excepcional, ya que siempre se presenta de forma implícita. En este caso, aunque la cópula se relata de forma descriptiva en ningún momento se utiliza el nombre de Isis y Osiris junto al verbo: a la primera se le llama “mujer”, mientras que al segundo se le puede intuir por su relación con el sudario y, evidentemente, con Isis. Todo parece indicar que existe cierta reticencia a narrar la cópula entre las dos divinidades de forma abierta.

A partir del Reino Nuevo, los textos siguen haciendo referencia al acto sexual entre las dos divinidades, pero, en este caso, se narra de una manera más desarrollada. Un ejemplo lo encontramos en dos pasajes del capítulo 17 del *Libro de la salida al día*. Este dice:

Yo soy Isis. Tú me has encontrado cuando había desordenado (*pzh*) mi pelo (*šmwy*) en mi rostro y

desgreñado (*thth*) mi coronilla. Yo he concebido (*iwr*) como Isis⁴⁰.

[...] Yo he desordenado mi pelo (*šmwy*) en mi cara y desgreñado (*thth*) mi coronilla; Isis ha estado sobre su secreto (*sšš*), ella se ha levantado y ha limpiado su pelo (*šmwy*)⁴¹.

Al final del primer fragmento se dice que Isis ha concebido (*iwr*), por lo que debe esperarse que la acción precedente debe ser el acto sexual. Pero no es así, al menos de manera explícita. En lugar de ello se encuentran distintos estados del pelo de la diosa: desordenado (*pzh*) y desgreñado (*thth*). Es bien sabido que en muchas culturas el cabello femenino tiene connotaciones eróticas y sexuales, y todo parece apuntar a que el antiguo Egipto no era una excepción⁴². De hecho, en la narrativa se encuentran dos claros ejemplos, el primero de ellos en el cuento de los *Dos hermanos*. Al inicio de la historia, cuando Bata llega a la casa de su hermano mayor para coger más semillas, la mujer, precisamente, “estaba sentada peinándose (*bnd*)⁴³. Tras ver el cuerpo del hombre se excita sexualmente: “ella deseó (*ib*)⁴⁴ conocerlo (*rḥ*) como el conocer (*rḥ*) de un hombre⁴⁵ para después insinuarse sexualmente diciéndole: “¡Ven, pasemos un rato acostados! Esto será provechoso para ti porque yo te haré vestidos hermosos⁴⁶. Más adelante, cuando la mujer cuenta a Inpu lo supuestamente

39 En el Período Grecorromano, el término *hm* aparece asociado al sustantivo *nkkw* “sodomizado”. En ambos casos se hace referencia a la penetración anal masculina, lo que implica la feminización del individuo pasivo, el sodomizado, por parte de la parte activa, el sodomizador. Para el mismo período también se encuentra el término *hmty*, con la misma raíz, de nuevo relacionado con los enemigos, pero también como epíteto del dios Seth. Véase para estos términos Orriols-Llonch 2010: 546-548.

40 *Urk.* V 87, 1-5.

41 *Urk.* V 89, 1-3.

42 Derchain 1975: 55-74; Robins 1999: 63-68; Valdesogo Martín 2005: 46-47.

43 pOrbiney 2’10; Gardiner 1932: 11.

44 De nuevo el término *ib* tiene connotaciones sexuales, véase nota 26.

45 pOrbiney 3’6; Gardiner 1932: 12

46 pOrbiney 3’7-3’8; Gardiner 1932: 12.

ocurrido con su hermano, de nuevo vuelve a encontrarse una relación entre el cabello y el acto sexual: “¡Ven, pasemos una hora acostados! ¡Ponte tu peluca (*nbd*)”⁴⁷, le dice ella a él⁴⁸.

El segundo ejemplo se encuentra en la inconclusa *Historia del pastor y la diosa*. Al inicio del cuento el pastor relata el encuentro con la dea de la siguiente manera: “Mis pelos (*šnw*) se pusieron de punta cuando vi sus cabellos (*šrw*) y la suavidad de su piel. Jamás haré lo que ella dijo, el temor respetuoso está en mi cuerpo”⁴⁹. Pero aún es más interesante cuando se narra el segundo encuentro entre ambos personajes. En este se dice: “Esta diosa lo encontró cuando estaba parado al borde del lago. Ella vino, se despojó de sus vestidos y desgredió (*thth*) sus cabellos (*šnw*) [...]”⁵⁰.

Como es usual en los textos literarios, el acto sexual no aparece expresado de manera explícita, pero distintos elementos apuntan a ello en estos pasajes⁵¹. En primer lugar, en la narrativa es usual que la mujer sea la que toma la iniciativa sexual⁵². En el primer fragmento, ella se presenta ante el pastor y son precisamente sus cabellos los que le hacen estremecer. La segunda, la desconocemos, pero “lo que dijo” y “lo que él no hará” podría tratarse, precisamente, de una rela-

ción sexual⁵³. Tal suposición es confirmada en el segundo de los encuentros, en el que la diosa actúa de forma más directa pasando a la acción y desprendiéndose directamente de sus vestidos. Tras despojarse de ellos, la diosa desgredía sus cabellos (*thth=š šnw=s*) utilizando exactamente la misma expresión que se encuentra en el pasaje presentado del *Libro de la salida al día*. Así pues, este acto parece asociado a la cópula.

En el segundo fragmento de *LdSD 17* se hace alusión de nuevo al estado de los cabellos de Isis con el verbo *thth*, por lo que podría tratarse, otra vez, de un pasaje sexual implícito. Finalmente se dice que Isis está en su secreto (*ššt*) y tras ello, se levanta y limpia sus cabellos. Como dice Goedicke, el “secreto de Isis” bien podría aludir al acto sexual con Osiris⁵⁴. A diferencia del resto de actos sexuales sacros, en los que las relaciones sexuales aparecen con verbos explícitos⁵⁵, cuando se relata la cópula entre Isis y Osiris parece haber cierta tendencia a la forma implícita: el acoplamiento se relata o se deduce del contexto, evitándose el uso de un verbo con significado sexual explícito. Su acto sexual parece revestir de un cierto carácter misterioso, de hecho, como sucede con muchos otros aspectos del mito osiríaco⁵⁶.

47 pOrbiney 5'1-5'2; Gardiner 1932: 14.

48 En la segunda parte del mismo cuento, el rey es atraído por la mujer de Bata al oler un mechón de pelo suyo.

49 pBerlín 3024, 4-7; Goedicke 1970: 245.

50 pBerlín 3024, 23-25; Goedicke 1970: 247.

51 Por su parte, Escolano-Poveda (2017: 39-40) considera que la diosa no quiere mantener relaciones sexuales con el pastor, sino que lo que anhela es su ganado.

52 En la literatura, en muchas ocasiones a la mujer se la presenta como promiscua. Por ejemplo, en el cuento del mago Ubainer del papiro Westcar, en *Verdad y Mentira* o, como ya se ha visto, en los *Dos hermanos*, entre otros. Véase para este tema: Orriols-Llonch 2012b: 17-40; Orriols-Llonch 2016: 194-203; Orriols-Llonch 2017: 13-30.

53 Evidentemente el pastor y la diosa son de ámbitos diferentes, uno profano y el otro sagrado. Distintos textos egipcios muestran que la proximidad de lo profano y lo sagrado estaba revestida de un carácter numinoso y resultaba una fuente de peligro, por lo que sería impensable el contacto entre los dos protagonistas, y aún menos si este es de carácter sexual. Para las perturbaciones asociadas a la manifestación divina, véase Loprieno 2001: 13-50.

54 Goedicke 1970: 257, n. 1.

55 Orriols-Llonch 2007: 1421-1427; Orriols-Llonch 2012a: 31-42; Orriols-Llonch 2015: 839-848.

56 Para los misterios de Osiris, véase Assmann 2005: 189-191.

Uno de los textos más interesantes es el himno cultural a Osiris inscrito en la estela de Amenmose, datada en la Dinastía XVIII (Louvre C 286). A diferencia de los textos vistos hasta ahora, ya no se trata de alusiones míticas al mito de Osiris, sino de una narración mítica en contexto cultural⁵⁷, lo que la hace mucho más comprensiva a nuestro discurso del *logos*. De hecho, se trata de la versión más completa del mito de Osiris en época faraónica.

En la parte central del documento, tras hablar del gobierno terrestre de Osiris, el texto narra una serie de acciones que Isis emprende como protectora de su difunto hermano. El fragmento que aquí interesa dice:

[Isis] Aquella que (le) hizo sombra con su plumaje y produjo aire con sus alas, la que hizo plegarias de júbilo y revivió a su divino hermano. Aquella que levantó lo que estaba flácido de aquel cuyo deseo sexual (*ib*)⁵⁸ estaba cansado. La que ingirió (*hnp*) su semen (*mw*), la que engendró un heredero y la que amamantó al niño en soledad, sin que nadie supiera dónde este se encontraba, y que lo llevó, cuando su brazo fue fuerte, ante el tribunal de Geb⁵⁹.

El pasaje narra el acto sexual entre Isis y Osiris. Es interesante ver que lo hace de dos maneras distintas y que para cada una de ellas el resultado es distinto. En primer lugar, dice que Isis bate las alas para crear aire y así revivir a su difunto hermano, con la ayuda también de plegarias. Es usual en la bibliografía egiptológica encontrar

que Isis hace renacer a Osiris a través del batir de las alas o al abrazarlo con ellas⁶⁰, que, como puede verse en este fragmento, es cierto, pero no del todo exacto. Cabe recurrir a la iconografía para entender bien este pasaje. Como se verá a continuación, en las pocas imágenes documentadas del acto sexual, Isis copula siempre a Osiris en forma de ave rapaz y en la parte superior. Al observar el modo de apareamiento de estas aves, como la mayoría del resto de los pájaros, vemos que el macho posa sus garras sobre la espalda de la hembra y con rápidos movimientos intenta evertir su cloaca con la de ella para transferir el esperma⁶¹. A pesar de que el acto es de corta duración, el macho aletea las alas frenéticamente para aguantar el equilibrio sobre la espalda de la hembra. Es decir, el aleteo de las alas es la parte más visible del apareamiento de las aves. Es interesante ver que en la cópula entre Isis y Osiris los roles se han invertido, ella, la hembra, copula encima de él, el macho. De hecho, no puede ser de otra manera, ya que Osiris está muerto y tan solo puede ser ella la activa en la relación. Así pues, efectivamente, el batir de las alas de Isis es uno de los detonantes del (re)nacimiento de Osiris, pero este aleteo viene dado por el acto sexual y la posición en la que se da. La cópula es realmente el detonante del renacimiento del dios difunto. Aun así, no puede descartarse la posibilidad de que nos encontremos ante la asimilación de dos mitos más antiguos, como ocurre con la creación del demiurgo solar⁶², en el que en uno Isis hiciera

57 Cervelló-Autuori, en prensa.

58 Todas las traducciones consultadas traducen *ib* por “corazón”, pero por el contexto puede entenderse aquí, una vez más, como “deseo sexual”, véase nota 26.

59 Louvre C286, 15-16; Moret 1930: lám. II.

60 Barucq y Daumas 1980: 92, n. d, 95, n. s; López Grande 2007: 313-314; Goddio y Fabre 2015: 48.

61 Las aves no tienen pene como los mamíferos, a pesar de que algunas de ellas, no es el caso de las rapaces, desarrollan en la cloaca una estructura eréctil que cumple la misma función que un pene en el acoplamiento de los mamíferos, en cambio, no sirve para miccionar.

62 El demiurgo solar, en el Reino Antiguo, entre otras vías, crea por un lado a través del esputo y por otro a través de la masturbación. A partir de Reino Medio estos dos sistemas creacionales se sincretizan en uno solo. Véase para este tema: Orriols-Llonch 2012a: 31-42; Orriols-Llonch 2015: 839-848.

renacer a Osiris a través de la insuflación de aire en su nariz y en el otro fuera a través del acto sexual.

A continuación de este pasaje vuelve a relatar-se el acto sexual, esta vez de una manera no tan críptica, pero tampoco explícita. En un primer momento, Isis revitalizaría la masculinidad del dios difunto provocando la erección de su falo, que estaba flácido al estar muerto, y devolviéndole el deseo sexual (*ib*), para a continuación mantener la relación sexual, en este caso, un tanto especial. Para expresarla se utiliza el término $\frac{e}{D}$ *hnp*, un verbo que en principio no tiene una acepción sexual y que tampoco se determina, como es usual en este tipo de verbos, con el falo erecto, eyaculando o no. La acepción general del verbo es la de “recibir”, “inhalar”, tal como indica el determinativo, por vía facial⁶³. El texto indica que lo que recibe Isis de Osiris es “semen” (*mw*) por lo que debe entenderse que, en este caso, Isis hace una felación a Osiris y queda embarazada⁶⁴. De hecho, en otros pasajes egipcios, tanto religiosos como narrativos, el resultado de la ingestión de semen es el embarazo, por lo que no sería extraño⁶⁵. Así pues, de manera inexplicable en este texto el acto sexual difiere del res-

to, pero el resultado es exactamente el mismo, la concepción y posterior parto de Horus. De nuevo, como ya se ha visto para los *Textos de las pirámides*, el resultado del acto sexual sería doble: el (re)nacimiento de Osiris y el engendramiento de Horus.

Es necesario aquí hacer un alto en las fuentes textuales para tratar la escasa iconografía que existe sobre el acto sexual de Isis y Osiris⁶⁶. El primer ejemplo documentado es un monumento de basalto, de bulto redondo, encontrado en la tumba de Djer en Abidos y datado, probablemente, en la Dinastía XIII (fig. 2)⁶⁷. Osiris yace muerto sobre un lecho funerario leonino mientras que un ave rapaz, identificada como Isis, descansa sobre su zona genital con las alas extendidas. En la imagen no se muestra de manera explícita la cópula, pero puede deducirse a partir de las imágenes posteriores. El caso más conocido y mejor conservado se encuentra en la capilla de Ptah-Sokar del templo de Sethy I en Abidos (fig. 3)⁶⁸. Osiris (↑), de nuevo, yace sobre una cama funeraria leonina, flanqueada por Horus (→) a los pies e Isis (←) en la cabeza. Osiris aparece itifálico y sobre su miembro un ave rapaz, identificada por el texto como Isis, se aguant

63 *Wb.* III, 290, 18-21; 291, 1.

64 En copto, el verbo ⲉⲛⲟⲟⲩ “concebir” podría estar relacionado etimológicamente con *hnp* (Vycichl 1983: 321). Un comportamiento similar se encuentra en el verbo *nwh*, con idéntico significado. Para ambos verbos véase Orriols-Llonch 2015: 843-847.

65 Por ejemplo, en la cosmogonía solar a partir de Reino Medio, en la *Contienda entre Horus y Seth* o en los *Dos hermanos*. Para la ingestión de semen en el antiguo Egipto, véase Orriols-Llonch 2015: 839-848.

66 La sexualidad en el ámbito sagrado se presenta en textos e iconografía de forma bien distinta. Mientras que en los textos aparece de manera explícita (excepto en el caso de Isis y Osiris) es decir, con verbos que expresan de forma manifiesta la acción, en la iconografía hay una tendencia a no mostrar el sexo explícito (a diferencia del mundo profano, en el que sí que aparecen representaciones explícitas de actos sexuales). Son muy pocas las imágenes del arte oficial que muestran un acto sexual explícito. La más común, precisamente, es la cópula entre Isis y Osiris. A este caso puede añadirse el de Geb y Nut, a pesar de que nunca se representa el acto *per se*. Un ejemplo de la ocultación de la explicitud de las imágenes sexuales se encuentra en las hierogamias, como la de Hatshepsut o Amenhotep III. Mientras que el texto que acompaña a las imágenes es de manifiesto carácter sexual, la imagen se presenta de modo críptico, tan sólo reconocible como acto sexual por el texto y por la secuencia de imágenes, al ser el resultado la gravidez de la reina; Orriols-Llonch 2010: 707-708.

67 JE 32090; Roeder 1960: 181, lám. 10; Leahy 1977: 424-434; Goddio y Fabre 2015: 48.

68 PM VI: 24 (218-219).

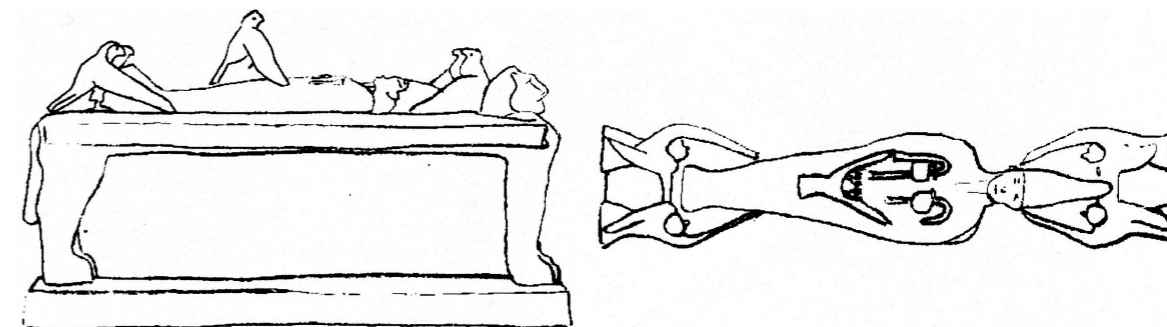


Figura 2. Monumento de basalto, JE 32090, encontrado en la tumba de Djer, Abidos (Roeder 1960: 181, lám. 10).



Figura 3. Capilla de Ptah-Sokar, pared norte, templo de Sethy I, Abidos (fotografía de Marc Orriols-Llonch).



Figura 4. Capilla de Ptah-Sokar, pared norte, templo de Sethy I, Abidos (fotografía de Marc Orriols-Llonch).

en equilibrio moviendo sus alas⁶⁹. Al observar atentamente la imagen se puede ver como el falo de Osiris se introduce en la cloaca del ave (fig. 4). En la pared de enfrente, Osiris (↑) también se encuentra echado en su lecho funerario rodeado de Isis (→) y Horus (←), pero esta vez simplemente aguanta su miembro erecto. La misma imagen, pero mucho más deteriorada, se localiza en el templo de millones de años del mismo rey en Qurna (fig. 5)⁷⁰. En ella, Osiris yace sobre su lecho



Figura 5. Templo de millones de años de Sethy I, Qurna (fotografía de Marc Orriols-Llonch).

69 Otto 1966: lám. 16.

70 PM II²: 415-416.

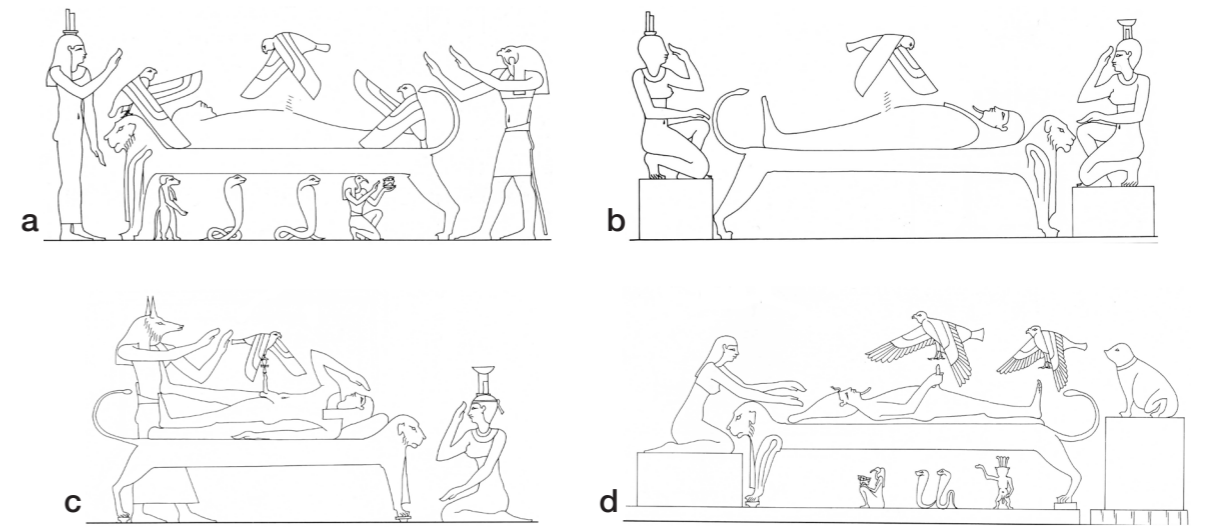


Figura 6. Templo de Hathor, Dandara. a) Capilla osiriaca este nº 3, pared noreste, tercer registro (Cauville 1997: lám. 106). b) Capilla osiriaca este nº 3, pared oeste, tercer registro (Cauville 1997: lám. 107). c) Capilla osiriaca oeste nº3, pared este, segundo registro (Cauville 1997: lám. 257). d) Capilla osiriaca oeste nº3, pared oeste, segundo registro (Cauville 1997: lám. 253).

funerario mientras que Isis, en forma de ave rapaz, copula con él. Desafortunadamente estas son las únicas imágenes de época dinástica del acto sexual entre las dos divinidades, pero a estas deben añadirse algunos ejemplos más de época grecorromana, como las de los templos de Dandara (fig. 6)⁷¹ e Hibis (fig. 7)⁷², todas ellas mostrando exactamente el mismo icono, que es

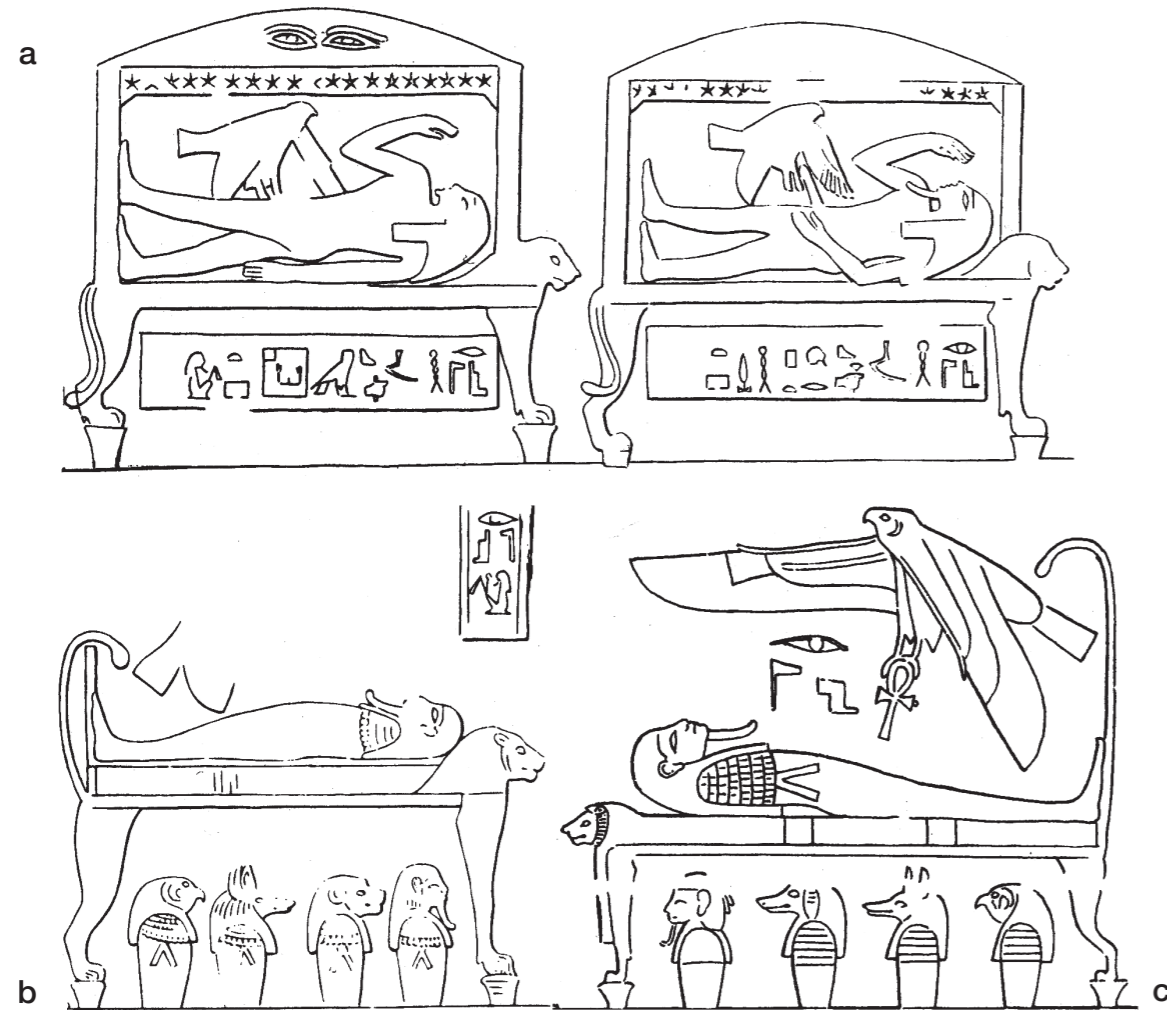
la imagen descrita en el himno cultural a Osiris de la estela de Amenmose.

Otro texto interesante se encuentra en el llamado *Ceremonial de glorificación de Osiris en el reino de los muertos* (papiro del Louvre I. 3079), datado a finales del siglo III o inicios del siglo II a. C. pero que bien puede tratarse de una copia de un texto de Reino Nuevo⁷³. Tras una larga introducción

71 Documentado en cuatro ocasiones: capilla osiriaca este nº 3, pared noreste, tercer registro (Cauville 1997: lám. 87, 106, 135), capilla osiriaca este nº 3, pared oeste, tercer registro (Cauville 1997: lám. 90, 107, 136), capilla osiriaca oeste nº3, pared este, segundo registro (Cauville 1997: lám. 239, 257, 262, 276) y capilla osiriaca oeste nº3, pared oeste, segundo registro (Cauville 1997: lám. 237, 253, 264, 280).

72 Documentado en cuatro ocasiones: dos en el santuario, muro norte, tercer registro (Davies 1953: lám. 3), una en el santuario, muro sur, cuarto registro (Davies 1953: lám. 4) y una en la habitación H2, muro Norte, primer registro (Davies 1953: lám. 20). Marlar (2007: 111-120) hipotetiza que una pequeña placa votiva, localizada en el templo de Osiris en Kom el-Sultan, en la que aparece una pareja copulando podría tratarse de un exvoto en honor a la cópula entre Isis y Osiris. Por su parte, Cruz-Urbe (2001: 45, fig. 5, texto 87) cree reconocer este icono en una imagen que acompaña un grafito demótico en el uadi Hammamat. En ambos casos, no puede descartarse la posibilidad de que se trate del acto sexual entre Isis y Osiris, ya que se trata de representaciones muy tardías, pero la imagen difiere mucho de las vistas hasta ahora, ya que en ambos casos los *partenaires* se representan de forma antropomorfa.

73 Goyon 1967: 91-92.



empieza el primer himno, en el que se invoca a Osiris. Isis toma la palabra y dice: “¡Oh Osiris Khentiamentiu! Yo soy tu hermana Isis. No existe dios ni diosa que pueda hacer lo que yo he hecho; yo he hecho de hombre (*tjy*) cuando soy una mujer; para que tu nombre sobreviva sobre

la tierra cuando tu semen (*mw*) divino esté en el interior de mi cuerpo”⁷⁴.

De nuevo, el acto sexual debe deducirse por la trama del propio texto. Se entiende que Isis engendra a Horus para hacer sobrevivir el nombre de Osiris cuando su semen esté en el interior de

su cuerpo. Indiscutiblemente el pasaje precedente debe aludir al acto sexual⁷⁵. Debe prestarse especial atención a las palabras de Isis, en las que se enorgullece de haber hecho de hombre a pesar de ser una mujer. Al cotejar las imágenes sexuales del ámbito profano, uno se da cuenta rápidamente que en ningún caso la mujer copula encima del hombre⁷⁶, siendo la posición más representada el coito *a tergo*⁷⁷. Por su parte, los textos indican que la posición más usual es la que el hombre copula sobre la mujer⁷⁸. Además, el estudio en profundidad de los verbos con significado sexual indica una diferencia de roles de género en la reproducción humana, el hombre es el encargado de copular, mientras que la función de la mujer es la de gestar el feto para posteriormente parirlo⁷⁹. Pero al analizar la iconografía sexual de la esfera sagrada las cosas cambian. Iconográficamente, las únicas cópulas documentadas son entre Geb y Nut y entre Isis y Osiris. En el caso de Geb y Nut nunca se representa el acto sexual *per se*, sino que el icono es un momento pre o postcoital, en el que Nut se localiza en la parte superior y Geb itifálico en la inferior⁸⁰. En el caso del acto sexual entre Isis y Osiris, como

se ha visto, se da exactamente la misma posición. Pero estos actos sexuales divinos deben verse como excepcionales. Nut representa el cielo y Geb la tierra, por lo que ella solo puede estar sobre él. Por su parte, Osiris está muerto, por lo que la única posibilidad es que Isis sea la parte activa y, por tanto, se sitúe encima de él. En muchas sociedades en las que prevalece el hombre hegemónico no es usual que las mujeres copulen encima de los hombres, ya que estos se sienten dominados, en una posición inferior y faltos de poder⁸¹. Así pues, en el pasaje estudiado, Isis precisamente se está vanagloriando de esto, de haber ocupado en el acto sexual la posición del hombre, de *tjy*, la posición superior, una posición no usual para las mujeres.

No puede acabarse este recorrido sin al menos mencionar algunas obras tardías. En primer lugar, *Las canciones de Isis y Nefis* documentadas en el papiro Bremner-Rhind (pBM EA 10008). En dos ocasiones se narra la cópula de Osiris con sus dos hermanas: “Que tú copules (*smj*) con nosotras como un hombre (*tjy*)”⁸². A primera vista puede sorprender que Osiris mantenga una relación sexual no sólo con

75 El difunto, asociado a Osiris, también debe copular con el fin de eyacular y dejar un heredero en la tierra: “Palabras dichas por quien conoce este escrito cuando él sale para que su corazón perdure en cada forma deseada en la que quiere salir y que él copule (*nk*) quedando su semen intacto sobre la tierra, existiendo un heredero para siempre. Su *ba* no será apresado ni su sombra será atrapada” TA 503, VI 89i-n; de Buck 1935-1961: VI, 89.

76 Excepto en la escena VIII del papiro Turín 55.001 (Omlin 1973: lám. VIII) que podría aludir a la cópula entre Geb y Nut.

77 Orriols-Llonch 2009: 123-137.

78 Orriols-Llonch 2009: 124-125.

79 Orriols-Llonch 2010: 706.

80 pBM EA 10008,3, sarcófago de Butehamon (Torino C. 2237).

81 De hecho, muchos pueblos consideran que la mujer debe ser pasiva en el coito y suponen que el hombre debe ser activo y agresivo, Ford y Beach 1969: 40.

82 De nuevo el término *tjy* denota la masculinidad del dios. Además, en distintos pasajes del texto se ensalza, precisamente, el poder sexual de Osiris: “semen misterioso que salió de Atum” (pBremner-Rhind 1’16), “el hombre (*tjy*) señor del orgasmo / placer sexual (*ndmndm*)” (pBremner-Rhind 1’23, 7’26, 12’8) e incluso se le asocia la potencia sexual del toro-*ka*: “el toro-*ka* de las dos hermanas” (pBremner-Rhind 2’6), “el toro que engendra (*sti*) las vacas” (pBremner-Rhind 3’6), “toro-*ka*, grande de poder sexual (*ndmndm*)” (pBremner-Rhind 5’24).

83 pBremner-Rhind 2’9 y 3’22; Faulkner 1933: 4, 6.

74 pLouvre I. 3079, col. 110, ll. 9-10; Goyon 1967: 142.

Isis, sino también con Neftis. Pero, como se ha visto, a pesar de que no es usual, ya en los *Textos de las pirámides* se documenta en una ocasión esta relación⁸⁴.

Finalmente, Plutarco y Diodoro también cuentan el mito osiríaco, como no puede ser de otra manera, codificado según nuestro discurso lógico-filosófico, es decir, de una manera completa y ordenada, aunque reinterpretada en virtud de la adecuación a las formas del pensamiento griego. En el *De Iside et Osiride* de Plutarco se registran dos actos sexuales entre las dos divinidades⁸⁵. El resultado del primero de ellos, producido antes de que Osiris gobierne sobre los humanos, es el nacimiento de Horus el Viejo. Este se narra de la siguiente manera: “Dicen que Neftis se casó con Tifón, y que Isis y Osiris, enamorándose incluso antes de nacer, se unieron en la oscuridad del seno materno⁸⁶. Y algunos dicen también que de este modo nació Arueris y que es llamado Horus el Viejo por los egipcios, pero Apolo por los griegos”⁸⁷.

En el segundo, ocurrido justo después de que Horus venza a Tifón / Seth en venganza por el asesinato de su padre Osiris, la unión entre las dos divinidades da como fruto el nacimiento de Harpócrates. Este dice: “De Osiris, unido a ella después de la muerte, Isis engendró a Harpócrates, nacido prematuramente y con las extremidades inferiores debilitadas”⁸⁸.

Plutarco también hace referencia explícita al falo de Osiris, contando que es el único miembro del difunto que Isis no puede recomponer y que queda adosado a distintos peces. El autor cuenta:

La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y el lepidoto, el pagro y el oxirrinco lo devoraron, peces de los que especialmente abominan. Sin embargo, Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta⁸⁹.

En el caso de Diodoro, a pesar de que Horus aparece en escena, en ningún momento se narra su concepción⁹⁰. Eso sí, igual que Plutarco, en dos ocasiones hace hincapié en la emasculación de Osiris. Este dice:

Isis encontró, pues, todas las partes del cuerpo excepto los órganos sexuales⁹¹.

Afirman, pues, que los miembros de Osiris encontrados se consideraron dignos de sepultura de la manera citada; y dicen que sus partes sexuales fueron echadas al río por Tifón por no haber querido cogerlas ninguno de sus cómplices, pero no fueron en absoluto consideradas por Isis menos dignas de honores divinos que los otros miembros⁹².

La historiografía egiptológica, siguiendo las palabras de los clásicos, normalmente da por sentado que, para la época dinástica, al ser recompuesto el

cuerpo del difunto Osiris, la única parte que no se encuentra es el falo⁹³. Pero se debe ser muy cauto ante tal aseveración. Hasta nuestro conocimiento, no hay ningún texto egipcio que aluda a que Osiris no tiene falo⁹⁴, por lo que, hasta la aparición de alguna evidencia, esta idea no puede extrapolarse al período dinástico⁹⁵. De hecho, en la documentación escrita, ya desde los *Textos de las pirámides*, aparecen incontables alusiones al miembro masculino de Osiris y a su poder regenerador⁹⁶. Igualmente, a nivel iconográfico, en su aspecto de dios fertilizador / vegetal se le suele representar itifálico⁹⁷, de igual modo que en la iconografía de la cópula entre Isis y Osiris el dios es representado siempre con el falo erecto. Griffiths⁹⁸ ya apuntó que la emasculación de Osiris era un elemento intrusivo griego, lo que es lo más probable. No parece que Diodoro tomara como fuente a Plutarco, ya que Plutarco nació cuando Diodoro publicó su historia (45 a. C.), por lo que las fuentes de ambos autores deben ser distintas y la redacción de ambos debe seguir un relato popular fijo y conocido en su época⁹⁹. Así pues, a partir de la información de la que se dispone, nada indica que en época dinástica Osiris perdiera su miembro masculino. Esta información tan solo aparece a partir de los clásicos, quizás por una mala interpretación del mito o bien por una reinterpretación posterior que no ha dejado rastro.

A partir de este largo recorrido cronológico pueden extraerse distintas conclusiones tanto de tipo religioso como social. El acto sexual que Isis y Osiris mantienen *in illo tempore* establece las bases de la monarquía egipcia y el orden cósmico. Por un lado, el resultado del coito es la concepción póstuma y el nacimiento de Horus, es decir, el arquetipo del rey terrenal. Por otro, la insuflación de aire a Osiris por el batimiento de las alas de Isis en el acto sexual a la vez que la propia eyaculación del dios producirá la transfiguración y el (re)nacimiento de este en el Más Allá, es decir, el arquetipo del rey difunto y los finados en general¹⁰⁰. Este acto sexual transfigurador, como muchos aspectos osiríacos, parece estar revestido de cierto carácter místico, ya que en los textos aparece relatado de manera implícita, sin el uso de verbos con significado sexual, hecho inusual en los textos sagrados. Por otro lado, desde una perspectiva social y de género, este acto sexual divino muestra un interesante cambio de roles de género. A Isis, una vez más, se la muestra como una diosa especial y con aptitudes distintas al resto. A pesar de que no hay alternativa, ya que Osiris está muerto, es precisamente la mujer, de manera inusual, quien toma la parte activa en el coito. Tal como muestra la iconografía, los roles sexuales de ambas divinidades están intercambiados¹⁰¹, ella actuando como hombre, activa,

84 TP 629, *Pir.* 1787^{PN}.

85 Aparece también, como en los textos egipcios, una relación sexual entre Neftis y Osiris, fruto de la cual nacerá Anubis: Plut. *De Is. et Os.*, 356E-F.

86 Para la relación sexual prenatal de Isis y Osiris véase Quack 2004: 327-332.

87 Plut. *De Is. et Os.*, 355A.

88 Plut. *De Is. et Os.*, 358D-E.

89 Plut. *De Is. et Os.*, 358B.

90 Aun así, se indica que Isis no volvió a mantener relaciones sexuales con otros hombres: “Cuentan que Isis, después del fin de Osiris, juró no aceptar ya su unión con ningún hombre” (Diod. Sic., 22.1), actitud que se repite posteriormente: “ella, tras haberse casado con su hermano Osiris y una vez muerto éste, juró no aceptar ya la unión con ningún hombre” (Diod. Sic., 27.1).

91 Diod. Sic., 21.5.

92 Diod. Sic., 22.6.

93 Véase por ejemplo Hollis 1990: 105-109; López Grande 2007: 313-314; Williams 2011: 56-57; Booth 2015: 221.

94 Son de la misma opinión Hare 1999: 120; Assmann 2005: 25; Colazilli 2012: 148; Colazilli 2017: 279, n. 24.

95 Hollis (1990: 107-108) propone algunos ejemplos de textos, pero son especulativos, ya que, como él mismo apunta, no aparece el término falo.

96 Incluso se hace referencia explícita a que el falo y los testículos del dios son para copular: “Perfecto es tu falo y tus testículos para copular (*nk*), Osiris-Khentiamentyu” (pLouvre I. 3079, col. 110, l. 40; Goyon 1967: 145).

97 Véase por ejemplo capilla osiríaca este n° 3, pared norte (Cauville 1997: lám. 96), capilla de Ptah-Sokar-Osiris, muro norte, del templo de Sethy I en Abidos (Otto 1966: lám. 16), viñeta del pJumilhac (Louvre E.17110).

98 Griffiths 1970b: 343.

99 Diod. Sic., Introducción (Parreu Alasá): 52.

100 Se ve aquí una diferencia de roles de género. Isis, mujer, es la encargada de la recomposición del cuerpo, mientras que Horus, hombre, es el encargado de la restauración de la esfera social del difunto, Osiris; Assmann 2002: 127.

101 Según ciertos autores los nombres de Isis y Osiris representan una forma funcional de inversión de género; Barta 1973: 105-108; Troy 2001: 248.

y él en el rol de la mujer, pasivo. Isis se enorgullece precisamente de ello, lo que refleja que, en el mundo profano, como demuestra la iconografía, no era una posición usual. Se trata de una información de gran importancia desde el punto de vista de la antropología de la sexualidad, ya que podría indicar una reticencia de los hombres egipcios en usar esta postura por sentirse dominados por la mujer, como es usual en las sociedades en las que prevalece el hombre hegemónico. El acto sexual era propio de los hombres.

Referencias

Autores clásicos

DIODORO DE SICILIA

Biblioteca histórica. Libros I-III. Traductor: Parreu Alasà, F. (*Biblioteca clásica Gredos* 294). Madrid, 2001.

PLUTARCO

Obras morales y de costumbres (Moralia) VI. Isis y Osiris. Diálogos píticos. Traductor: Pordomingo Pardo, F. (*Biblioteca clásica Gredos* 213). Madrid, 1995.

Bibliografía

ALLEN, J.P.

2000 *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge.

2005 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Writings from the Ancient World 23)*. Atlanta.

2013 *A New Concordance of the Pyramid Texts*. Providence. 6 vols.

ASSMANN, J.

2002 “Resurrection in Ancient Egypt”, en: T. Peters, R.J. Russell y M. Welker (eds.): *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids: 124-135.

2005 [2001] *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, London.

BARNS, J.W.B.

1956 *Five Ramesseum Papyri*. Oxford.

BARTA, W.

1973 *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit (MÄS 28)*. München.

BARUCQ, A.; DAUMAS, F.

1980 *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne (LAPO 10)*. Paris.

BERLANDINI, J.

1993 “L’acéphale” et le rituel de revirilisation”, *OMRO* 73: 29-41.

BOOTH, C.

2015 *In Bed with the Ancient Egyptians*. Gloucestershire.

DE BUCK, A.

1935-1961 *The Egyptian Coffin Texts (OIP 34, 49, 64, 67, 73, 81, 87)*. Chicago. 7 vols.

CAUVILLE, S.

1997 *Dendara. Les chapelles osiriennes (Dendera X / II)*. Le Caire.

CERVELLÓ-AUTUORI, J.

2006 “Les déterminatifs d’édifices funéraires royaux dans les Textes des Pyramides et leur signification sémantique, rituelle et historique”, *BIFAO* 106: 1-20.

en prensa “Narrativa mitológica”, en: A.J. Morales (ed.): *Cultos, mitos y prácticas mágicas en el antiguo Egipto. Textos religiosos (2800 a. C. – 400 d. C.)*.

COLAZILLI, A.

2012 “Reproducing human limbs. Prosthesis, amulets and votive objects in Ancient Egypt”, *Res Antiquitatis. Journal of Ancient History* 3: 147-174.

2017 “The Sexual Identity of Mummies & their Sexuality in the Hereafter: Body Restoration, Ritual and Religious Belief”, en: K.A. Kóthay (ed.): *Burial and Mortuary Practice in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014*, Budapest: 277-284.

CRUZ-URIBE, E.

2001 “Demotic Graffiti from the Wadi Hammamat”, *JSSSEA* 28: 26-54.

DAVIES, N. DE G.

1953 *The Temple of Hibis in El Khargeh oasis. Part III, the decoration (MMAEE 17)*. New York.

DERCHAIN, P.

1975 “La perruque et le cristal”, *SAK* 2: 55-74.

2012 “Horus et Sothis et les débuts de l’érotisme littéraire”, *GM* 232: 53-61.

ESCOLANO-POVEDA, M.

2017 “New Fragments of Papyrus Berlin 3024. The Missing Beginning of the Debate between a Man and his Ba and the Continuation of the Tale of the Herdsman (P. Mallorca I and II)”, *ZAS* 144: 16-54.

FAULKNER, R.O.

1933 *The Papyrus Bremner-Rhind (BiAe 3)*. Bruxelles.

1968 “The Pregnancy of Isis”, *JEA* 54, 1968: 40-44.

1969 *The Ancient Pyramid Texts. Translated into English*. Warminster.

1973 “The Pregnancy of Isis, a rejoinder”, *JEA* 59: 218-219.

FORD, C.S.; BEACH, F.A.

1969 [1951] *Conducta sexual de los animales inferiores al hombre*. Barcelona.

FORGEAU, A.

2010 *Horus-fils-d’Isis. La jeunesse d’un dieu (BdÉ 150)*. Le Caire.

FOX, M.V.

1981 “‘Love’ in the love songs”, *JEA* 67: 181-182.

1985 *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Wisconsin.

GARDINER, A.H.

1932 *Late-Egyptian Stories (BiAe 1)*. Bruxelles.

GILULA, M.

1971 “Coffin Text Spell 148”, *JEA* 57: 14-19.

GODDIO, F.; FABRE, D.

2015 *Osiris. Mystères engloutis d’Égypte*. Paris.

GOEDICKE, H.

1970 “The Story of the Herdsman”, *CdE* 45: 244-266.

GOYON, J.C.

1967 “Le cérémonial de glorification d’Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112)”, *BIFAO* 65: 89-156.

GRIFFITHS, J.G.

1970a “‘The Pregnancy of Isis’: a Comment”, *JEA* 56: 194-195.

1970b *Plutarch. De Iside et Osiride*. Cardiff.

1980 *The Origins of Osiris and his Cult. Studies in the History of Religions (Supplements to Numen 40)*. Leiden.

HARE, T.

1999 *ReMembering Osiris. Number, Gender, and the Word in Ancient Egyptian Representational Systems*. Stanford.

HOLLANDER, F.

1981-1982 “A Note on Coffin Texts Spell 148”, *Papers for Discussion* 1: 53-55.

HOLLIS, S.T.

1990 *The Ancient Egyptian “Tale of Two Brothers”. The Oldest Fairy Tale in the World (OSCC 7)*. Norman, London.

HSU, S.W.

2014 “The images of love. The use of figurative expressions in ancient Egyptian Love Songs”, *Orientalia* 83: 407-416.

LEAHY, A.

1977 “The Osiris “Bed” Reconsidered”, *Orientalia* 46 / 4: 424-434.

LÓPEZ GRANDE, M^a.J.

2007 “Diosas milanos, halcones y buitres en la iconografía del antiguo Egipto”, en: S. González Reyero, M. Pérez Ruiz y C.L. Bango García (coords.): *Una nueva mirada sobre el patrimonio histórico. Líneas de investigación arqueológica en la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid: 303-318.

- LOPRIENO, A.
2001 *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris.
- LORTON, D.
1989 "Observations on the Birth and Name of Horus in Coffin Texts Spell 148", *VA* 5: 205-212.
- MARLAR, M.
2007 "Sex as Votive Offering at the Osiris Temple", en: Z.A. Hawass y J. Richards (eds.): *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor, vol 2 (CASAE 36)*, Cairo: 111-120.
- MATHIEU, B.
1996 *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire (BdE 115)*. Le Caire.
- MATIĆ, U.
2018 "The sap of life. Materiality and sex in the divine birth legend of Hatshepsut and Amenhotep III", en: R. Lemos, C. Velloza y E. Meynart (eds.): *Perspectives on Materiality in Ancient Egypt. Agency, Cultural Reproduction and Change*, Oxford: 35-54.
- MERCER, S.A.B.
1952 *The Pyramid Texts*, vol. 1. New York, London, Toronto.
- MORET, A.
1930 "La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre", *BIFAO* 30: 725-750.
- MYŚLIWIEC, K.
2004 [1998] *Eros on the Nile*. London.
- O'CONNELL, R.H.
1983 "The Emergence of Horus. An Analysis of Coffin Texts Spell 148", *JEA* 69: 66-87.
- OMLIN, J.A.
1973 *Der Papyrus 55001 und seine Satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften (CMT, serie I: Monumenti e testi 3)*. Torino.
- ORRIOLS-LLONGH, M.
2007 "Divine Copulation in the Pyramid Texts. A Lexical and Cultural Approach", en: J.C. Goyon y C. Cardin (eds): *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologist. Grenoble, 6-12 September 2004 (OLA 150)*, Leuven: 1421-1427.
2009 "Léxico e iconografía erótica del antiguo Egipto. El coito a tergo", en: M.Á. Molinero Polo y C. Sevilla Cueva (eds.): *Actas III Congreso Ibérico de Egiptología. TdE 5 / 2*: 123-137.
2010 *La sexualidad en el antiguo Egipto. Un estudio léxico y cultural*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
2012a "Sex and Cosmogony. The Onanism of the Solar Demiurg", *GM* 233: 31-42.
2012b "Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el antiguo Egipto", *Lectora. Revista de Dones i Textualitat* 18: 17-40.
2015 "Semen ingestion and oral sex in Ancient Egyptian Texts", en: P. Kousoulis y N. Lazaridis (eds.): *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists. University of the Aegean, Rhodes 22-29 May 2008 (OLA 241)*, Leuven, Paris, Bristol: I, 839-848.
2016 "Women's role in sexual intercourse in ancient Egypt", en: S. Budin y J.M. Turfa (eds.): *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, London, New York: 194-203.
2017 "Crimen y castigo. El adulterio femenino en el antiguo Egipto", en: B. Antela-Bernárdez, C. Zaragoza Serrano y A. Guimerà Martínez (ed.): *Placer y dolor. Las mujeres en la Antigüedad (UAH Monografías Humanidades 72)*, Alcalá de Henares: 13-30.
- OTTO, E.
1966 *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten*. München.
- PARKINSON, R.B.
1995 "'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature", *JEA* 81: 57-76.
2008 "'Boasting about Hardness': Constructions of Middle Kingdom Masculinity", en: C. Graves-Brown (ed.): *'Don Your Wig for a Happy Hour': Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea: 115-142.

- QUACK, J.
2004 "Der pränatale Geschlechtsverkehr von Isis und Osiris sowie eine Notiz zum Alter des Osiris", *SAK* 32: 327-332.
- ROBINS, G.
1999 "Hair and the construction of identity in ancient Egypt, c. 1480-1350 B.C.", *JARCE* 36: 55-69.
- ROEDER, G.
1960 *Mythen und Legenden um Ägyptische Gottheiten und Pharaonen (Ägyptische Religion 2)*. Zürich.
- RULL RIBÓ, D.
2012 *Los verbos ascensionales en los Textos de las Pirámides. Una aproximación léxica y cultural*. Tesis doctoral, Universidad Autònoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat/handle/10803/107954>, consultado: 16/08/2019.
- TOIVARI-VIITALA, J.
2001 *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period (EU 15)*. Leiden.
- TROY, L.
2001 [1997] "Engendering creation in ancient Egypt: Still and flowing waters", en: A. Brenner y C. Fontaine (eds.): *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, London, Chicago: 238-268.
- VALDESOGO MARTÍN, M^a.R.
2005 *El cabello en el ritual funerario del antiguo Egipto a partir de los Textos de los sarcófagos y de la evidencia iconográfica (Aula Ægyptiaca-Studia 4)*. Barcelona.
- VYCICHL, W.
1983 *Dictionnaire étymologique de la langue copte*. Leuven.
- WILLIAMS, M.E.
2011 *Signs of Creation: Sex, Gender, Categories, Religion and the Body in Ancient Egypt*. Tesis doctoral, University of Chicago.

Consejo editorial

Director

Miguel Ángel Molinero Polo
Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias

Secretaría de edición

Lucía Díaz-Iglesias Llanos
Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Alba María Villar Gómez
Subdirección General de los Archivos
Estatales (Ministerio de Cultura y Deporte)

Colaborador de edición | English editorial assistant

Kenneth Griffin
Swansea University, Gales, Reino Unido

Consejo de redacción

Antonio Pérez Largacha
Universidad Internacional de la Rioja (UNIR)

José Ramón Pérez-Accino
Universidad Complutense de Madrid

Comité científico

Marcelo Campagno
CONICET | Universidad de Buenos Aires

Josep Cervelló Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona

María José López-Grande
Universidad Autónoma de Madrid

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona

M.^a Carmen Pérez Die
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Esther Pons Mellado
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

José Miguel Serrano Delgado
Universidad de Sevilla

Fundadores de la revista

Miguel Ángel Molinero Polo
Antonio Pérez Largacha

José Ramón Pérez-Accino
Covadonga Sevilla Cueva

Trabajos de Egiptología

Papers on Ancient Egypt

Horizonte y perspectiva Estudios sobre la civilización egipcia antigua

Editado por | Edited by

Lucía Díaz-Iglesias Llanos | Alba María Villar Gómez | Daniel Miguel Méndez-Rodríguez
Cruz Fernanz Yagüe | Miguel Ángel Molinero Polo | José Ramón Pérez-Accino

Número 11
2020

Índice | Contents

Representaciones de deidades ofídicas en los enterramientos privados de las necrópolis tebanas durante el Reino Nuevo: evidencia gráfica de las diosas Renenutet y Meretseger	7
Marta ARRANZ CÁRCAMO	
Las mujeres de la elite en el Reino Antiguo, ¿un grupo social incapaz de actuar?	29
Romane BETBEZE	
La representación de la danza en las tumbas tebanas privadas del Reino Nuevo egipcio	43
Miriam BUENO GUARDIA	
Choosing the Location of a ‘House for Eternity’. A Survey on the Relationship between the Rank of the Hatshepsut’s Officials and the Location of their Burials in the Theban Necropolis	63
Juan CANDELAS FISAC	
El <i>hrw nfr</i> en la literatura ramésida: algunas notas para su interpretación	81
María Belén CASTRO	
Los himnos Esna II, 17 y 31: interpretación teológica e integración en el programa decorativo de la fachada ptolemaica del templo de Esna	93
Abraham I. FERNÁNDEZ PICHEL	
Retorno a lo múltiple. Metodología y análisis del programa iconográfico de la segunda sala hipóstila del templo de Seti I en Abidos	103
María Cruz FERNANZ YAGÜE	
Más allá de la narrativa: aportes para una aproximación integral a la Segunda Estela de Kamose	125
Roxana FLAMMINI	
El despertar de la “Bella Durmiente”: pasado, presente y futuro de la Sala Egipcia del Museo Provincial Emilio Bacardí Moreau, Santiago de Cuba	141
Mercedes GONZÁLEZ, Anna María BEGEROCK, Yusmary LEONARD, Dina FALTINGS	
Realignments of Memory: Legitimacy of The Egyptian Past In The <i>Prophecies of Neferty</i>	151
Victor Braga GURGEL	
Dos falsificaciones ramésidas y una propuesta de clasificación tipológica de las piezas dudosas	167
Miguel JARAMAGO	

Trabajos de Egiptología está producida por
Isfet. Egiptología e Historia
con la colaboración del Centro de Estudios Africanos
de la Universidad de La Laguna
y para este número de Egiptología Complutense

C/ Blanco 1, 2º
38400 Puerto de la Cruz
Tenerife - Islas Canarias
España

© De los textos: sus autores y Trabajos de Egiptología

Diseño de arte y maquetación
Amparo Errandonea
aeamparo@gmail.com

Imprime: Gráfica Los Majuelos

Depósito Legal: TF 935-2015
ISSN: 1695-4750

Ofrendas en el Inframundo: el Libro de las Doce Cavernas en el Osireion de Abidos Daniel M. MÉNDEZ-RODRÍGUEZ	189
Cleómenes de Náucratis: realidad, fuentes e historiografía Marc MENDOZA	215
Violencia física contra el infante en el antiguo Egipto: una realidad o una mala interpretación Ugaitz MUÑOA HOYOS	225
El acto sexual como agente del (re)nacimiento de Osiris Marc ORRIOLS-LLONCH	241
Of Creator and Creation: Some Observations on the Cosmogonical Conceptions in the Stela of Suty and Hor (BM EA826), Papyrus Leiden I 350, and the Hymn to Ptah of the “Great Harris Papyrus” (BM EA9999, 44) Guilherme Borges PIRES	263
As serpentes vindas do Médio Oriente nos <i>Textos das Pirâmides</i>. Reflexão sobre as relações egípcias-orientais nos textos religiosos mais antigos Joanna POPIELSKA-GRZYBOWSKA	285
Apelaciones, deseos y mensajes para la eternidad. El llamado a los vivos en las estelas abideanas del Reino Medio Pablo M. ROSELL	297
A iconografía de Petosiris no túmulo de Tuna el-Guebel José das Candeias SALES	313
Las estacas de madera de Haraga y la pesca en el-Fayum durante el Reino Medio María Teresa SORIA-TRASTOY	331
Parámetros de clasificación zoológica comparados: la familia <i>Anatidae</i> en egipcio y sumerio Alfonso VIVES CUESTA, Silvia NICOLÁS ALONSO	369
Crónica Contemplar siglos y cumplir veinte años José Ramón PÉREZ-ACCINO	391
Submission Guidelines	403