

MUJER IDEAL, MUJER INFRACTORA. LA TRANSGRESIÓN FEMENINA EN EL ANTIGUO EGIPTO

MARC ORRIOLS-LLONCH

**Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic,
Universitat Autònoma de Barcelona**

Los textos literarios del antiguo Egipto eran una prerrogativa masculina. Se trata de documentos hechos por hombres y para hombres, en los que la mujer es presentada como pasiva. Sin embargo, tanto las enseñanzas como los cuentos, ambos con finalidad pedagógica, muestran de manera indirecta el ideario conductual que toda buena mujer egipcia debía seguir. Así pues, a partir de un análisis minucioso de ellos pueden extraerse las normas de comportamiento, evidentemente establecidas por los hombres, que debían seguir las mujeres. El resultado se aplicará a los textos funcionales, aquellos relativos al día a día, para comprobar si realmente las mujeres seguían las normas establecidas o bien las transgredían.

PALABRAS CLAVE: Egipto antiguo, transgresión femenina, textos, mujer ideal.

Ideal Woman, Offensive Woman. Female Transgression in Ancient Egypt

Literary writing in Ancient Egypt was a male privilege. They were documents not only written by men but also for men. In them we find women appearing as a passive figure. Teaching and tales (suprimir "However"), both with educational purposes, indirectly show the correct manners in which all good Egyptian women were to behave. So, from a thorough analysis of these texts we can extrapolate the behaviour rules for women, obviously established by men. The result is applied to non-literary texts to confirm whether Egyptian women really followed the stated rules, or on the contrary, transgressed them.

KEY WORDS: Ancient Egypt, feminine transgression, texts, ideal woman.

Las llamadas "enseñanzas" o "instrucciones" son la principal fuente de información para conocer el ideal de vida que debía llevar todo egipcio, es decir, la *maat*.¹ En ellas, se alecciona sobre la dimensión ética de esta "vida ideal" en todos sus ámbitos, el familiar, el laboral y el comportamiento social en general. Se trata de textos que tienen una función educativa, es decir, se centran en el lector

¹ De forma general, puede decirse que la *maat* es el equilibrio entre el orden y el caos, a nivel cósmico, y entre el bien y el mal, a nivel social. Para el concepto de *maat* véanse, entre otros, Assmann (1990) y Hornung (1992: 131-146).

al que pretenden inculcar el modelo conductual a seguir.² Todos ellos presentan el mismo patrón: un tutor, un hombre —ya sea padre, maestro o rey—, alecciona a su pupilo —hijo, alumno o príncipe— sobre cómo debe comportarse en sociedad. Así pues, a partir de este tipo de documentos podemos dilucidar cuál era la pauta de comportamiento de todo hombre egipcio.

Desafortunadamente, no existe ningún texto semejante en el que se informe sobre el ideal de vida que debía seguir la mujer, por lo que la única opción para realizar un estudio al respecto es intentar extraer la información de los textos destinados a los receptores masculinos. Se trata de documentos hechos por hombres y para hombres. Las referencias a las mujeres dentro de la literatura sapiencial son accidentales.³ La mujer no tiene ningún tipo de participación en estos documentos, ni como emisora ni como receptora, por lo que es difícil conocer, de manera directa, qué se esperaba de la mujer ideal. La mujer tiene simplemente el estatus de objeto, es pasiva, pero en muchas ocasiones es el objeto de los proverbios. Así pues, en un primer momento de este trabajo se expondrá el comportamiento que los hombres egipcios pretendían de sus mujeres, para después explicar algunos casos de mujeres que transgredieron las normas dictadas por los hombres.⁴

Las enseñanzas

El análisis exhaustivo de los textos sapienciales permite identificar cinco categorías de mujeres: (a) madres, (b) esposas, (c) viudas, (d) mujeres exógenas y (e) sirvientas.⁵ Los textos también incluyen referencias a la mujer en general

² Muchos de ellos eran utilizados en las escuelas de escribas como textos para aprender a escribir. Así, mientras el alumno copiaba el texto, asimilaba el comportamiento ideal que debía llevar en sociedad.

³ Dos trabajos recopilan las principales referencias que se hacen a ellas: Depla (1994: 24-52) para la época faraónica y Dieleman (1998: 7-46) para la época ptolemaica. Otros trabajos que tratan esta cuestión son, entre otros, Troy (1984: 77-81), Robins (1993: 176-180) y Graves-Brown (2010: 34-37).

⁴ En este trabajo se tratarán tanto los textos de la época faraónica como los de la época grecorromana, ya que estos últimos aportan mucha información al objeto de estudio. Depla (1994: 24-25) piensa que el trato a la mujer varía entre los dos periodos históricos, pero, como mínimo en las enseñanzas, parece que el ideal de mujer era el mismo. En el presente trabajo, las traducciones de los textos de época faraónica son propias del autor de este artículo, mientras que para las de los textos de la época grecorromana, en lengua demótica, se ha recurrido a traducciones de especialistas en esta lengua.

⁵ Depla (1994: 29) añade la categoría “those who give pleasure”, esto es, “las que dan placer”. En nuestra opinión, esta categoría, puede adscribirse a la de “mujeres exógenas”.

aunque, como no son especialmente significativas para este trabajo, no serán tratadas.⁶

(a) Madres

La principal obligación que se le atribuye a toda mujer egipcia es casarse y tener hijos, es decir, ser esposa y madre, pues los hijos son fundamentales en la sociedad egipcia.⁷ Por un lado, son los encargados de cuidar los padres en la vejez y, por el otro, han de mantener el culto funerario una vez que estos hayan muerto.⁸ Varias enseñanzas advierten de la importancia de tener descendencia. Así, por ejemplo, en las *Enseñanzas de Ani* se dice: “Toma una mujer mientras seas joven, para que ella haga un hijo para ti. Ella parirá para ti cuando seas joven. Enseña a tus hijos a ser adultos. Feliz es el hombre cuyas gentes son numerosas, se le respeta en proporción a sus hijos” (*Ani* máxima 6, III, 1-3).⁹ De forma muy similar, las *Enseñanzas de Hordjedef* aconsejan al hombre buscar una esposa para el mismo fin. En este caso se dice: “Si estás acomodado, funda un hogar; toma para ti una mujer como señora de la casa, y un hijo varón te será traído al mundo” (*Hordj.* I, 4-5).¹⁰ Finalmente, en las tardías *Enseñanzas de Ankhseonquis*, de la época grecorromana, de nuevo se aconseja al hombre que tome una esposa para tener hijos: “Toma una mujer cuando tengas 20 años, para que puedas tener un hijo mientras aún seas joven” (*Ankh.* XI, 7).¹¹ Todos los textos coinciden en lo mismo: un hombre, a poder ser durante la juventud, debe tomar una esposa para que esta le dé hijos. La finalidad de la mujer en el ámbito matrimonial es clara: casarse para dar descendencia a su marido.

La maternidad era imprescindible, tanto social como culturalmente, por lo que la figura de la madre era venerada por los antiguos egipcios. Por un lado, los

⁶ Cabe decir que la mayoría son peyorativas. Algunas pueden verse en las *Enseñanzas de Ankhseonquis* VI, 12; VIII, 22; XVIII, 9; XXII, 8-9 y XXIII, 24 y XXV, 21-22 (Lichtheim, 1980: 164, 166, 173, 176, 177 y 179, respectivamente) y el papiro Insinger VIII, 19 y 22 (Dieleman, 1998: 25), entre otros.

⁷ En la novena máxima de las *Enseñanzas de Ptahhotep* se advierte que uno no debe mofarse de los padres que no tienen hijos. Para la traducción, véase Vernus (2010: 118-119).

⁸ En las tumbas se encuentran los llamados textos autobiográficos, en los que se narra el ideal de vida del difunto. Es usual encontrar la fórmula canónica: “Di pan al hambriento y vestimentas al desnudo, y puse a salvo a quien iba a la deriva. Enterré a aquel que no tenía hijo y construí un bote para aquel que no tenía ninguno”. *Inscripción de Neferseshemre*. Edición en Sethe (1933: 199 [3-5]).

⁹ También se advierte de lo mismo en la máxima 21 de las *Enseñanzas de Ptahhotep* (véase más adelante). Todas las referencias a las *Enseñanzas de Ani* son traducción del autor sobre la edición de Suys (1935) y se identificarán en el texto como (*Ani*).

¹⁰ Todas las referencias a las *Enseñanzas de Hordjedef* son traducción del autor sobre la edición de Helck (1984) y se identificarán en el texto como (*Hordj.*).

¹¹ Todas las traducciones de las *Enseñanzas de Ankhseonquis* se han tomado de Lichtheim (1980) y se identificarán en el texto como (*Ankh.*).

hijos debían mostrar respeto y agradecimiento a su madre. En las *Enseñanzas de Ani*, por ejemplo, se advierte al pupilo de la gratitud que debe tener para con su madre:

Dobla la comida que tu madre te dio, susténtala como ella te sostuvo. Ella tuvo una pesada carga contigo, pero ella no te abandonó. Cuando naciste después de tus meses, ella estaba unida a ti con su pecho en tu boca durante tres años. Mientras crecías y tus excrementos disgustaban, ella no se disgustaba diciendo “¿Qué voy a hacer?” Cuando te envié a la escuela y estabas estudiando los escritos, ella seguía velando por ti con pan y cerveza en su casa. Cuando seas joven toma una mujer y funda un hogar, presta atención a tus hijos, cuídalos como lo ha hecho tu madre (*Ani* máxima 38-39, VII, 17-VIII, 2).

Además de recomendar al hijo que muestre gratitud hacia su madre, el texto también nos informa de que las responsabilidades de esta con respecto a su hijo son alimentarlo, escolarizarlo¹² y ser un referente para su educación. El papel educador de la madre también se refleja en un pasaje de las *Enseñanzas de Ankhseonquis*: “No tomes una mujer impía como esposa, para que no les dé una enseñanza impía a tus hijos” (*Ankh*. XXV, 17). El aforismo previene al marido de que una mala madre afecta a la educación de los hijos, por lo que cabe pensar que parte de la educación era responsabilidad de la figura materna. De igual modo, se conmina a los hijos a mostrar respeto hacia su madre: “No digas mentiras a tu madre. Es el tabú de los magistrados” (*pSallier* X, 4-7),¹³ a amarla: “Yo haré que ames los escritos más que a tu madre” (*pSallier* IV, 4-6) y a servir a ambos progenitores: “Sirve a tu padre y a tu madre, para que tú puedas irte y prosperar” (*Ankh*. VI, 6). Así pues, en el matrimonio la mujer tenía el deber de parir¹⁴ y hacerse cargo de sus hijos. Un pasaje de las *Enseñanzas de Ankhseonquis* deja clara esta última función: “Si tú estás sediento por la noche, tu madre te dará de beber (*Ankh*. XXI, 23)”.

(b) Esposas

A través de las enseñanzas también podemos conocer la consideración y el papel de la mujer como esposa. A diferencia del rol de madre, que como se ha visto siempre es positivo, en el caso de la esposa la visión es dual. Por un lado, se alaba

¹² Las enseñanzas son textos que pertenecen a las clases sociales altas. Por lo tanto, no debe concluirse de este pasaje que todos los niños fuesen escolarizados. Se estima que solo el uno por ciento de la población egipcia sabía leer y escribir (Baines y Eyre, 1983: 65-77).

¹³ Todas las referencias a la *Sátira de los oficios* son traducción del autor sobre la edición de Helck (1970) y se identificarán en el texto como (*pSallier*).

¹⁴ Aún así, un pasaje datado en la época grecorromana advierte: “No abandones una mujer de tu hogar si no puede concebir un hijo” (*Ankh*. XIV, 16).

su papel de esposa en tanto que madre potencial. Esto queda reflejado en la máxima 21 de las *Enseñanzas de Ptahhotep*:

Si estás acomodado, funda un hogar. Ama a tu mujer como le corresponde. Llena su estómago y viste sus espaldas, el aceite de ungir es el producto de conservación para su cuerpo. Alegra su corazón mientras vivas, pues ella es un campo fértil para su señor. No discutas con ella ante un tribunal, ni alimentes la fuerza de su cólera si su ojo mira como un viento tempestuoso. Así podrás mantenerla durante mucho tiempo en tu casa. Debes ponerle límites, porque es como agua. Su vagina recibirá el derrame y parirá conforme a su destino, como un canal; a pesar de esto, de lo que la mujer está deseosa es de que un canal sea creado en ella. (*Ptahh*, máxima 21)¹⁵

El texto, aunque de difícil comprensión, refleja que el hombre debe amar, proveer y proteger a su mujer, eso sí, con la finalidad de que engendre un hijo. En las *Enseñanzas de Ani*, de nuevo se hace hincapié en que el marido debe respetar el espacio vital de la mujer en la casa, siempre y cuando esta actúe como se espera de ella:

No controles a tu mujer en su casa cuando sabes que es eficiente. No le digas: “¿Dónde está esto? ¡Cógelo!”, cuando ella lo ha puesto en su sitio. Que tu ojo observe en silencio. Entonces reconocerás su habilidad. Es bueno cuando tu mano está con ella. Hay muchos que no saben esto. Si un hombre desiste de luchar en su casa, él no encontrará su estado original. (*Ani*, máxima 50, IX, 2-6)

Así pues, todo parece indicar que el marido debe respetar a su mujer en tanto que esposa y madre de sus hijos.

De la esposa se espera, ante todo, que sea buena con su marido: “Una mujer buena, noble de carácter, es una comida que llega en tiempos de hambre” (*Ankh*. XXIV, 21) y, como se ha visto, que cumpla diligentemente con su función de “señora de la casa”.¹⁶ Pero la mayoría de los pasajes en los que se hace referencia a la mujer en calidad de esposa reflejan una visión claramente negativa de ella, advierten de los peligros que entraña y la conciben como una mala influencia para el hombre. Así, por ejemplo, dos pasajes de las enseñanzas del papiro Insinger instruyen al hombre sobre cómo el amor de una mujer puede llevarle a la locura: “Un hombre sabio es maltrecho a causa de la mujer a la que ama”

¹⁵ Todas las referencias a las *Enseñanzas de Ptahhotep* son traducción del autor sobre la edición de Žába (1956) y se identificarán en el texto como (*Ptahh*).

¹⁶ Uno de los títulos para referirse a la mujer más profusamente repetidos es precisamente el de *nbtp* “señora de la casa”. Para este título véase Toivari-Viitala (2001: 15-18).

(*pInsinger* VII, 11)¹⁷ y “El mal llega al corazón de un loco a causa de su amor por una mujer” (*pInsinger* VII, 21). El papiro Insinger es un tratado que contraponen al hombre sabio y al loco, evidentemente exaltando al primero y denigrando al segundo, pero los dos pasajes antes citados los igualan: el amor hacia las mujeres perjudica tanto al sabio como al loco, es decir, las mujeres son una mala influencia para el hombre.

En otros casos, se advierte de los peligros de pelearse con la mujer. En las *Enseñanzas de Ankhseonquis* aparecen distintos fragmentos que aluden a las peleas matrimoniales: “Que el corazón de una mujer y el corazón de su marido estén lejos de la lucha” (*Ankh. XXV, 14*), “Si una mujer está en paz con su marido, esto es la influencia del dios” (*Ankh. XXV, 5*), y “Si una mujer está en paz con su marido en este caso no les irá nada mal” (*Ankh. XXV, 18*). El autor del texto sugiere al alumno que en el matrimonio no debe haber peleas. En el primer caso, en tono desiderativo, se anima a ambos componentes de la pareja a no pelearse, pero en los dos siguientes la responsabilidad de las peleas y el posible fracaso del matrimonio a causa de ellas recae solo sobre la mujer. Cabe destacar que en el segundo de los consejos se niega la bondad innata de la mujer, pues si una mujer es buena lo es gracias a los dioses, no a su propia naturaleza. En un texto tardío se dice: “No ignores un insulto de tu mujer, pégale. Devuélvele sus propiedades” (*pLouvre 2414,ii’8-9*).¹⁸ En él se refleja que el marido tiene potestad para maltratar físicamente a su mujer cuando convenga.¹⁹ La segunda parte es una clara referencia al divorcio.

La máxima 21 de las *Enseñanzas de Ptahhotep* muestra que es el marido el que alimenta y viste a su esposa, mientras que las *Enseñanzas de Ani* revelan que el rango de la mujer está ligado al de su esposo:²⁰ “Una mujer es preguntada sobre su marido; un hombre es preguntado sobre su rango” (*Ani* máxima 30 VI, 14-15).

Otra característica negativa que reflejan las enseñanzas sobre las mujeres es que se las considera chismosas: “No abras tu corazón a tu mujer; lo que le digas pertenecerá a la calle. No abras tu corazón a tu mujer o a tu sirvienta. Tú debes abrirlo a tu madre, ella es una mujer discreta” (*Ankh. XIII, 16-18*). El pasaje no solo refleja que no pueden confiarse secretos a la esposa, sino que además corrobora que la única mujer digna de la confianza de un hombre es su madre.

¹⁷ Todas las traducciones del papiro Insinger se han tomado de Dieleman (1998) y se identificarán en el texto como (*pInsinger*).

¹⁸ Traducción de Dieleman (1998: 40).

¹⁹ En el *pInsinger* (VIII, 4) se dice que el hombre debe ser autoritario con su mujer (Dieleman, 1998: 13). Aunque el texto es de la época ptolemaica, en la época faraónica ya se detectan casos de violencia contra las mujeres. Véase Orriols-Llonch (2007: 57-70).

²⁰ Lo mismo ocurre en las inscripciones de las tumbas, en las que la mujer está vinculada al marido con frases como “amada por su marido”, “justificada por su marido”, “la que habla bien y ama a su marido”, etcétera (Feucht, 1997: 317).

En las mismas enseñanzas, vuelve a hacerse hincapié en la facilidad que tiene la mujer de chismorrear sobre su marido y las consecuencias que esto tiene: “Si una mujer chismorrea sobre su marido, en este caso no les irá bien nada” (*Ankh*. XXV, 19). A esto debe añadirse que un hombre no debe confiar a su mujer sus pertenencias ni sus negocios: “Deja que tu mujer vea tus bienes, pero no se los confíes. No le confíes sus provisiones para un año” (*Ankh*. XII, 13-14).

Pero lo que parecía preocupar más a los antiguos egipcios era la promiscuidad sexual de las esposas. En muchos pasajes de los distintos textos, el maestro alecciona al alumno sobre el peligro de que su mujer le sea infiel. Las *Enseñanzas de Ankhsesonquis* son claras en este aspecto: “Si encuentras a tu mujer con su amante procúrate tú también una novia” (*Ankh*. XIII, 12); “Lo que hace una mujer con su marido hoy lo hace con otro hombre mañana” (*Ankh*. XIII, 22); “No te regocijes de la belleza de tu mujer, su corazón [=deseo sexual] está en su amante” (*Ankh*. XVIII, 15), y “Si a una mujer no le gustan las propiedades de su marido, en este caso hay otro hombre en su corazón” (*Ankh*. XXV, 20). El adulterio estaba completamente prohibido en el antiguo Egipto, tanto para los hombres como para las mujeres, pero existía una diferencia crucial entre ambos. La mujer casada no podía mantener relaciones sexuales con otro hombre y la mujer soltera no podía mantener relaciones sexuales con un hombre casado. No obstante, para el hombre la cosa era distinta. Los textos sapienciales advierten al hombre que no debe mantener relaciones sexuales con mujeres casadas,²¹ en cambio, no se dice nada de que no deba hacerlo con mujeres solteras.²² Así pues, la prohibición del adulterio, como en muchas otras culturas, solo afecta a la mujer. Es la manera de controlar la sexualidad femenina para que, de este modo, el hombre asegure su progenie, su herencia.

(c) Viudas

La figura de la viuda aparece en tres ocasiones en los textos sapienciales. En las *Enseñanzas de Merikare* se dice: “Haz justicia, mientras perdures en la tierra; silencio al que llora, no oprimas a la viuda”.²³ En las *Enseñanzas de Amenemope*, la figura de la viuda aparece de nuevo en dos pasajes distintos. En ellos se dice: “No seas codicioso por un codo de tierra, no usurpes los límites de la viuda”²⁴ y

²¹ Véanse algunos ejemplos en: *Enseñanzas de Ankhsesonquis* VIII, 12 (Lichtheim, 1980: 166), XVII, 3 (Lichtheim, 1980: 172; cf. Dieleman, 1998: 18), XXI, 18-19 (Lichtheim, 1980: 176), XXIII, 6-7 (Lichtheim, 1980: 177); *pLouvre* 2414 I'7 (Dieleman, 1998: 38) y *oBM* 50.627, 3-4 (Dieleman, 1998: 41), entre otros. Para el adulterio, véanse Eyre (1984: 92-105) y Orriols-Llonch (2010: 669-676).

²² Orriols-Llonch (2010: 669-676).

²³ *Enseñanzas de Merikare* (papiro Leningrado 1116^a, 46-47 =papiro Moscú 4658, M). Edición en Volten (1945: 21).

²⁴ *Enseñanzas de Amenemope*, sección 6 (VII, 14-15). Edición en Budge (1923: 43).

“No asaltes a la viuda cuando la encuentres en el campo”.²⁵ Estos pasajes reflejan cómo la viuda estaba en una situación de debilidad dentro de la sociedad. De hecho, en muchos textos autobiográficos, siempre masculinos, el autor suele expresar, con una fórmula canónica, que ha protegido al huérfano y a la viuda. De esto puede inferirse que ambos eran personajes necesitados de protección, cuya debilidad evidentemente venía dada por la ausencia de un referente masculino.²⁶

(d) Mujeres exógenas al entorno familiar

Por otro lado, ya desde los textos más antiguos se advierte al alumno del peligro que corre al acercarse a una mujer de una casa ajena o a las mujeres extranjeras. Así pues, en las *Enseñanzas de Ptahhotep* se dice:

Si deseas que se conserve la amistad en la casa en la que tú entres, sea como señor, hermano o amigo, en cualquier lugar en el que entres, vigila de acercarte a las mujeres. El lugar en el que esto se da no puede ser bueno. Desacertada es la mirada cuando se dirige a las mujeres. Un hombre dañará de mil maneras aquello que es útil y bueno para él mediante una breve mirada que es como un sueño. Se alcanza la muerte al conocerlas.²⁷ Es un mal consejo en estas ocasiones: “mata a tu rival”; porque cuando te dispongas a hacerlo, tu propio corazón se rebelará contra ello. Quien por la sed de mujeres se comporta de forma incorrecta, no tendrá éxito en de todo aquello que se proponga. (*Ptahh.* máxima 18).

De igual modo, en el papiro Chester Beatty IV se advierte sobre el peligro de acercarse a las mujeres exógenas: “Sé útil a él [=el dirigente] como una mujer en su casa; sé un hijo para él. No te alejes de él ni un instante [...] Abstente de acercarte a una mujer, para que tu nombre no sea maloliente”.²⁸ Por otro lado, distintos textos advierten del peligro que corre un hombre al acercarse a mujeres extranjeras. En las *Enseñanzas de Ani* se dice: “Ten cuidado de una mujer extranjera que no conoce su ciudad. No la mires cuando camina. No la conozcas en su cuerpo,²⁹ es un agua profunda de la que no se conoce su medida. Cuando una mujer está lejos de su marido, ‘yo soy libre’, dice cada día, cuando ella no

²⁵ *Enseñanzas de Amenemope*, sección 28 (XXVI, 9). Edición en Budge (1923: 50).

²⁶ Para la viudedad y la orfandad en el antiguo Egipto, véase Díaz (2009).

²⁷ El verbo *rh* ‘conocer’ en ocasiones es utilizado como un eufemismo del acto sexual, como en la *Biblia*. Por lo que debe entenderse que no se deben mantener relaciones sexuales con las mujeres de una casa ajena. Véase Orriols-Llonch (2010: 536-539).

²⁸ *Enseñanzas del papiro Chester Beatty IV*, vº 1’12-13. Edición en Gardiner (1935: lám. 18).

²⁹ De nuevo debe entenderse el verbo *rh* ‘conocer’ como un eufemismo del acto sexual, véase la nota 27.

tiene testimonios. Ella está preparada para atraparte” (*Ani* máxima 9, iii, 13-17). Así pues, las mujeres extranjeras —por los textos se supone que de otra ciudad—, son un peligro para el hombre. Por un lado, se las presenta como una tentación sexual que puede hacer que el hombre casado sea adúltero. Y por otro, este corre el peligro de mantener una relación sexual con una mujer casada,³⁰ ya que esta es capaz de mentir sobre su condición tan solo para mantener una relación sexual.³¹

(e) Sirvientas

En dos ocasiones se hace referencia a las sirvientas o mujeres que trabajan para la familia. En el papiro Louvre 2414 se dice: “No entregues a tu hijo a una nodriza excepto a una nodriza que tenga marido”³² y en las *Enseñanzas de Ankhseonquis*: “No entregues tu hijo a una nodriza ni provoques que se abandone ella misma” (*Ankh*. XIII, 5). Una vez más, como mujeres que son externas a la familia, se muestra desconfianza hacia las nodrizas. Efectivamente, estas pueden influir en el cuidado y la educación de los hijos, por lo que se aconseja al hombre que escoja a la nodriza ideal. El hecho de que se prefiera una nodriza casada puede tener dos lecturas. Por un lado, una mujer casada conforma el estereotipo de la mujer ideal egipcia y, por el otro, debería ser un impedimento, en principio, para que el marido mantenga relaciones sexuales con ella. Dieleman (1994: 39) constata que en ciertos contratos de nodrizas datados en la época grecorromana se explicita que la nodriza no puede mantener relaciones sexuales con el hombre de la casa. El autor relaciona esta prohibición con la creencia de que el contacto sexual influía en la calidad de la leche materna.

Finalmente, en la tumba de Amenemhat (TT 97) aparece un texto que podría tratarse de una enseñanza, a juzgar por su inicio.³³ En lo que aquí atañe se dice: “Yo no he conocido³⁴ a la sirvienta-*hemet* de su casa [=del padre]. Yo no he copulado con su sirvienta-*ubayt*”.³⁵ Schreiber (1991: 42-46), a partir de este texto, plantea que podría ser normal que el hombre de la casa mantuviera relaciones

³⁰ Ya en las confesiones negativas del *Libro de los Muertos* el difunto debe negar “No he copulado con la mujer de un hombre” (BD 125, 18). En distintos pasajes de las enseñanzas, el maestro advierte al pupilo que no debe mantener relaciones sexuales con mujeres casadas (véase la nota 21).

³¹ Depla (1994: 45) propone que el pasaje advierte que si un hijo se enamora de una mujer extranjera, este se irá de la ciudad y se separará de su familia. En las *Enseñanzas de Ankhseonquis* XV, 15 se dice: “No permitas que tu hijo se case con una mujer de otra ciudad, para que no se aleje de ti” (Lichtheim, 1980: 179).

³² Papiro Louvre 2414 III 7-8. Traducción en Dieleman (1998: 39).

³³ El inicio dice: “Principio de la enseñanza hecha por el príncipe heredero, el padre divino amado del dios”, edición en Helck (1956: 1408 [8]).

³⁴ Una vez más el verbo *rh* debe entenderse como un eufemismo del acto sexual. Véase la nota 27.

³⁵ Edición en Helck (1956: 1409 [11-12]).

sexuales con las sirvientas, hipótesis tal vez demasiado atrevida para derivarse de esta única información, pero que, por otro lado, no debe ser descartada.

A través de los textos analizados se puede dilucidar la concepción que los antiguos egipcios tenían de la mujer. En primer lugar, el espacio de la mujer estaba centrado en la casa.³⁶ A diferencia de otras sociedades, la mujer tenía libertad en el espacio público pero tenía que seguir unas normas de comportamiento dictadas, evidentemente, por los hombres. Dentro del espacio doméstico, es decir, la familia, la principal función de la mujer era tener hijos. La figura de la madre era venerada, tanto por su marido como por su hijo.³⁷ El deber fundamental de toda esposa era parir, alimentar y educar a sus hijos. Puede decirse que era la figura principal de la familia y, como tal, estaba muy bien considerada. Así pues, la mujer, en calidad de madre, era un referente a seguir para sus hijos, mientras que, como esposa, constituía la única posibilidad de tener descendencia para el marido. Sin embargo, como esposa, los textos muestran una visión dual de ella. Se la venera en su función de madre, pero se la presenta como un elemento peligroso: chismosa, incapaz de desempeñar tareas que no sean las domésticas y germen de los problemas matrimoniales. Otro elemento común en las enseñanzas es su insistencia en la promiscuidad de las mujeres. Por un lado, se advierte al marido del peligro que corre de que su esposa le sea infiel y, por otro, se previene a los hombres casados del riesgo que supone acercarse a mujeres casadas, ya que su promiscuidad sexual puede hacerles caer en la tentación de mantener una relación sexual ilícita con ellas.

Fuera del contexto de la enseñanza, el papel de la mujer parece ser algo diferente. Por eso, es imprescindible hacer un análisis de otros tipos de textos. Así pues, se pasará a presentar algunos ejemplos en los que la mujer aparece como elemento activo y desacata alguna de las “normas” vistas hasta ahora.

Los textos mitológicos

En los textos religiosos se encuentran distintos ejemplos en los que esto ocurre. El caso más paradigmático es el de la diosa Isis, esposa de Osiris y madre de Horus. Se da la circunstancia de que Isis es una diosa viuda, ya que su esposo es asesinado y descuartizado por su hermano Seth. Pero Isis, después de reunir con la ayuda de su hermana Neftis todos los trozos desperdigados de Osiris, une su cuerpo y copula con él. A raíz de este acto sexual, Osiris renace como divinidad del Más Allá e Isis queda preñada de Horus, el futuro heredero del trono de

³⁶ Para un estudio de los espacios femeninos en la casa, véase Kleinke (2007).

³⁷ Tal como advierte Depla (1994: 30), en las enseñanzas no aparece la figura de la hija, ya que como se ha dicho son textos que van dirigidos a un receptor masculino. Así, las niñas no tienen ninguna relevancia en este contexto. Seguramente, la educación de las hijas era responsabilidad exclusiva de la madre. Véanse para esto Simpson (1973: 304 [13]) y Lichtheim (1976: 183 y 190).

Egipto.³⁸ En el momento del acto sexual, Isis es viuda y Horus es huérfano antes de ser engendrado.³⁹ Isis será una viuda *ad infinitum*, es decir, una madre sin esposo para toda la eternidad,⁴⁰ lo que implica una independencia de la figura masculina. En un papiro del Louvre, Isis ya se distingue del resto de las mujeres/diosas. En el momento de relatar la cópula entre ella y Osiris dice: “Soy tu hermana Isis. No hay otro dios o diosa que haya hecho lo que yo he hecho. He ocupado el lugar de un hombre, aunque soy una mujer, para que tu nombre viva en la tierra, desde que tu semen divino estuvo en mi cuerpo”.⁴¹ Tanto las fuentes textuales como las iconográficas reflejan que no era usual entre los antiguos egipcios que la mujer copulara sobre el hombre.⁴² Isis se diferencia del resto de las mujeres en este aspecto, pues antes de ser madre *de facto* ya se comporta en contra de lo que parece una norma.

La “vida”, tanto de Horus como de Isis, está marcada por la falta de un referente masculino. Ambos encajan perfectamente en sus propios arquetipos universales: el del niño que nace milagrosamente y es abandonado o semiabandonado⁴³ y el de la madre que afronta la soledad de su hijo y se encarga de amamantarlo, criarlo y protegerlo.⁴⁴ Horus es presentado como un niño débil e ingenuo que debe luchar contra Seth para vengar la muerte de su padre y, a la vez, recuperar el trono que le ha sido usurpado. Sin embargo, esta debilidad de

³⁸ No existen versiones textuales del antiguo Egipto codificadas del mito de Osiris, toda la información propiamente egipcia se encuentra disgregada en mitemas en distintos textos sagrados. Sin embargo, ha llegado hasta nosotros la versión griega de Plutarco, esta vez sí de forma codificada. Véase Plutarco, *Isis y Osiris*, 351C-384C.

³⁹ En el *Libro de los Muertos*, el mismo Horus se refiere a esta condición: “¡Oh Nut!, yo soy el heredero del cielo [...] yo salí del vientre siendo huérfano de padre. Mi sabiduría era inexistente como responsable de mis actos” (BD 170). Para la orfandad de Horus y la viudedad de Isis véanse, respectivamente, Díaz, (2009b: 183-190) y Díaz (en prensa).

⁴⁰ Los textos egipcios nunca presentan a Osiris como un dios vivo, pero se intuye que alguna vez lo estuvo *ante illud tempus*, por lo que Isis y Osiris fueron pareja antes de los tiempos primordiales.

⁴¹ Papiro Louvre 3079, col. 110, 10. Edición en Goyon (1967: 95 y 142).

⁴² Otro texto hace referencia a esto. Un ensalmo de los *Textos de los Sarcófagos* reza: “Él copulará en esta tierra de noche y de día; entonces el orgasmo de la mujer llegará debajo de él cada vez que él copule” (CT 576, VI 191, l-n). En la iconografía, solo en dos ocasiones se muestra a una mujer que copula encima de un hombre y en las dos se trata de una diosa: Isis y Nut. En ambos casos, la posición de la mujer sobre el hombre es la única posibilidad. En el primero, porque Osiris está muerto; en el segundo, la excepción viene motivada por la concepción del Cosmos, en el que la diosa representa la cúpula celeste, por lo que se encuentra en la parte superior, mientras que su pareja, Gueb, la tierra, se ubica en la parte inferior. Véase para estas cuestiones Orriols-Llonch (2009: 123-137 y 2010).

⁴³ Según Kerényi, el modelo mítico del huérfano tendría dos variantes: el abandono total, en el que el niño se presenta en estado de completa soledad, y el del niño que queda en compañía de su madre, como es el caso de Horus. Véase Jung y Kerényi (2004 [1942], 46-47).

⁴⁴ Díaz (2009b: 184-185).

Horus se ve suplida en los textos por la ferocidad de Isis. Un ejemplo se encuentra en el relato mitológico de la *Contienda entre Horus y Seth*.⁴⁵ El texto narra los enfrentamientos que tienen lugar entre los dos dioses para conseguir el trono de Egipto. El inicio del cuento muestra a Horus como un niño. Se dice de él: “Tú eres débil de tus miembros y esta función [=la de rey] es demasiado importante para ti, un niño pequeño cuya boca huele mal” (*p*Chester Beatty I, 3’7-8).⁴⁶ En cambio, a Seth se le presenta como lo que es, un dios fuerte y poderoso, divinidad de la tormenta y de lo árido. El cuento ya presenta desde el inicio a Horus como el claro perdedor del enfrentamiento por su calidad de niño. Tras muchas deliberaciones, la Enéada, como tribunal que debe decidir quién ha de asumir la sucesión al trono de Egipto, decide que ambos herederos deben luchar solos en una isla. El propio texto explicita que Isis no puede entrar: “Atravesad el Nilo hasta la Isla del Medio, juzgadlos allí y decid a Nemti, el barquero: No permitas atravesar el Nilo a ninguna mujer que se asemeje a Isis” (*p*Chester Beatty I, 5’3-5).⁴⁷ En este momento, Isis entra en acción, consciente de que es imposible que Horus, por su condición de niño, venza a Seth. La diosa, como maga, usa sus artimañas y acaba convenciendo al barquero para que la lleve a la isla bajo la forma de una viejecita. Isis desacata las órdenes de la Enéada con el propósito de ayudar a Horus. Al llegar al lugar de la contienda, la diosa se convierte en una joven hermosa y Seth, al verla, se acerca a ella con la intención de seducirla. En ese momento, Isis, muy hábilmente, le explica a Seth una historia que no deja de ser una metáfora de la situación en la que se encuentra Horus respecto al trono de su padre. Al finalizar la narración, Seth da la razón al hijo del relato, con lo que en realidad está aprobando que Horus es el heredero legítimo de Osiris. Viéndose engañado por Isis, Seth reclama una segunda oportunidad al tribunal. Entonces, los dos contrincantes son lanzados al río bajo la forma de un hipopótamo para que se sometan a una prueba de resistencia bajo el agua. De nuevo, Isis pasa a la acción para ayudar a su hijo. Esta vez construye un arpón y lo lanza contra los combatientes, con la mala suerte de que hiere primero a su hijo y, tras rectificar el tiro, a Seth. Después de un pequeño diálogo, este último convence a Isis para que retire el arpón de su cuerpo y es entonces cuando Horus, furioso, le corta la cabeza a su madre. En el siguiente pasaje, Seth invita a Horus a dormir en su casa y, aprovechando la situación, lo sodomiza. Para los antiguos egipcios la penetración anal masculina era un acto de poder y

⁴⁵ Para la traducción del cuento, véanse Campagno (2004) y López (2005: 161-181).

⁴⁶ Todas las referencias a la *Contienda entre Horus y Seth* son traducción del autor sobre la edición de Gardiner (1981 [1937]) y se identificarán en el texto como (*p*Chester Beatty I). La última expresión se refiere al olor agrio de la leche materna.

⁴⁷ Todo parece indicar que el texto ya prevé que Horus no tiene ninguna probabilidad ante Seth y que la única posibilidad de victoria es con la ayuda de su madre.

sumisión de la parte activa a la pasiva.⁴⁸ En consecuencia, al penetrar Seth a Horus, el primero se reivindicaba como superior y, por tanto, como heredero del trono de Egipto. Al enterarse Isis de lo acontecido, va hacia Horus, le corta las manos, que guardan el semen de Seth, y las arroja al río. Acto seguido, masturba a su hijo y coloca su semen en las lechugas del jardín de Seth. Este, como cada día, se alimenta con ellas ignorando que a la vez ingiere el semen de Horus.⁴⁹ Entonces, Seth se dirige a la Enéada para reclamar el trono de Egipto, alegando que ha sodomizado a Horus. Este niega lo ocurrido y, para desentramar el caso, Tot, dios de la sabiduría, invoca el semen de los dos contendientes. Evidentemente, mientras que el semen de Seth aparece en el río, el semen de Horus sale del interior de Seth, por lo que se invierten los papeles y es Seth el que queda como el sodomizado. Así, la astucia de Isis hace que Horus sea el vencedor sin realmente serlo. Finalmente, en el último episodio del cuento, el enfrentamiento es sustancialmente distinto a los anteriores, pues Horus lo gana sin la intervención de su madre. Este cambio, seguramente, está directamente relacionado con el suceso anterior. Horus mantiene una relación sexual, por lo que ya no es un niño, es un adulto. El pasaje puede entenderse como un símil del ritual de paso a la pubertad.⁵⁰ Así pues, Horus ya puede valerse por sí mismo y es en ese momento cuando vence a Seth y es entronizado como rey de Egipto. En todo el cuento, Isis transgrede constantemente las normas impuestas por los dioses con una finalidad clara: proteger a su hijo y legitimar el trono de su difunto esposo Osiris.

En el relato mitológico *Leyenda de Isis y Re*,⁵¹ se cuenta que el dios solar Re gobernaba el país desde el inicio de los tiempos, por lo que es ya anciano. Isis, a la que se presenta como una mujer sabia e indómita, decide descubrir el nombre secreto de Re para transmitírselo a su hijo Horus, ya que quien lo conozca obtendrá el poder de Re.⁵² El ardid llevado a cabo por Isis es moldear una serpiente de barro con la saliva del dios solar. Cuando este cruza por su lado durante su paseo diario, el áspid le muerde y el veneno corre por su sangre. Re agoniza y hace llamar a sus sabios y curanderos, entre los que está Isis. En ese momento, Isis chantajea al dios y le ofrece el antídoto a cambio de su nombre secreto. El dios, viéndose perdido, cede, y ella revela el nombre a Horus. Isis es presentada como madre protectora, capaz de chantajear a Re, padre y soberano de los dioses, en beneficio de Horus. Así pues, los relatos mitológicos muestran a

⁴⁸ Para la sodomización masculina, véanse entre otros Parkinson (1995: 57-76) y Orriols-Llonch (2010: 532-533 y 677-687).

⁴⁹ Para la ingestión del semen, véase Orriols-Llonch (en prensa).

⁵⁰ En los rituales de paso a la pubertad, el niño dejaba de ser un ser asexual, acultural y se convertía en un ser sexuado, masculino o femenino, y cultural. Para esta cuestión, véase Orriols-Llonch (2010: 599-639).

⁵¹ Para la traducción, véase López (2005: 110-116).

⁵² El nombre de una persona era, para los egipcios, un elemento esencial de la personalidad y estaba impregnado de una potencia divina (López, 2005: 111).

Isis como una mujer heroica y una madre leal. Cuida sola a Horus, sin ningún referente masculino, y lo defiende constantemente. A Isis, como madre, se le permite transgredir toda norma de la *maat*.

En los textos religiosos encontramos otro mito que es interesante reseñar. Es el llamado *Mito de la vaca celeste*.⁵³ En él se narra cómo los humanos se rebelan contra Re porque consideran que ya es demasiado anciano para gobernar. Entonces, Re decide pasar a la acción para protegerse, llama a Hathor-Sekhmet y le ordena que acabe con ellos. La diosa, bajo el aspecto de una leona,⁵⁴ empieza a devorar a los humanos. En cierto momento, Re considera que el castigo ya es suficiente y decide poner fin a su exterminio, por lo que ordena a la diosa que pare su aniquilación, pero esta, absorta en su tarea, desacata el precepto de Re y continúa saciándose de sangre humana. Ante la negativa de Hathor-Sekhmet, Re decide tenderle una trampa. Se llenan 7000 vasijas de cerveza y se tiñen de ocre para simular sangre. La diosa, al verlas, cae en el engaño y acaba totalmente embriagada, por lo que los dioses pueden someterla y controlarla. El texto refleja cómo la diosa es utilizada por Re como arma de devastación, se la presenta como obediente y eficaz. Sin embargo, en el momento en el que el dios se arrepiente de su plan, ella desoye sus palabras y sigue con su tarea. Solo la astucia de Re hace sucumbir a la engañada diosa.

Es interesante hacer aquí una reflexión sobre las divinidades felinas del antiguo Egipto, la mayoría femeninas. Presentan una interesante dualidad, ya que la mayor parte de ellas tienen la peculiaridad de ser representadas o como gatas o como leonas. En tanto que gatas, siempre están asociadas a la maternidad y a la fidelidad del hogar.⁵⁵ Sin embargo, como leonas, siempre se las muestra como guerreras, violentas y, como en el caso del *Mito de la vaca celeste*, desobedientes.⁵⁶ Así pues, las diosas felinas muestran la misma concepción dual que los egipcios tenían de las mujeres. Tal como hemos visto en las enseñanzas, son vistas como positivas cuando son cercanas al hogar, es decir madres y esposas —en calidad de madres potenciales—, pero peligrosas en el ámbito externo de la casa.⁵⁷

⁵³ Para una traducción del texto, véase Hornung (1991).

⁵⁴ En el texto no se dice explícitamente que tome la forma de este animal pero esto se supone, ya que Sekhmet es la diosa leona de la guerra y adopta esta imagen cuando ataca.

⁵⁵ Por ejemplo, la diosa Bastet. Véase Corteggiani (2007: 79-80).

⁵⁶ Por ejemplo, la diosa Sekhmet. Véase Corteggiani (2007: 492-495).

⁵⁷ Para las diosas felinas véase Vernus y Yoyotte (2005: 152-166 y 513-534).

Los textos literarios

Las esporádicas apariciones de mujeres en los textos literarios o cuentos arrojan luz sobre la concepción que de ellas tenía el hombre egipcio.⁵⁸ El primer ejemplo se halla en la llamada *Disputa de Verdad y Mentira*.⁵⁹ El relato narra cómo en la contienda entre dos hermanos, Verdad y Mentira, el primero es injustamente condenado por la Enéada a ser cegado. Verdad, tras sobrevivir al intento de asesinato por parte de Mentira, queda desamparado en la calle hasta que es empleado como portero de la casa de una mujer. La gran belleza del chico prenda a la dama, que ordena a su sirvienta que lo traiga ante ella y acaba acostándose con él. El resultado es el nacimiento de un niño varón que crece sin conocer a su padre hasta que un día descubre quién es. Después de conocer la injusticia sufrida por su progenitor decide vengarse de Mentira, hecho que conseguirá al final del cuento. Pero lo que aquí interesa es la actitud de la dama,⁶⁰ presentada como una mujer malvada. En primer lugar, se muestra la concepción que se ha visto anteriormente en las enseñanzas sobre la promiscuidad de la mujer. La dama se beneficia de tener un estatus social superior al de Verdad y mantiene una relación sexual con él. De hecho, la mujer utiliza al hombre para tener un hijo y después lo devuelve a su condición de portero de su casa. La crueldad de la mujer llega al punto de privar a su propio hijo de saber quién es su padre hasta que él se lo pregunta.⁶¹ Como en el caso de las enseñanzas, el cuento muestra a una mujer seductora y malévolas con el hombre.

El segundo ejemplo de la transgresión de una mujer aparece en los llamados *Cuentos del papiro Westcar*, concretamente en el relato protagonizado por el mago Ubainer y su esposa.⁶² Aunque el texto está muy fragmentado, el argumento es claro: mientras el sacerdote lector en jefe Ubainer se encarga de un ritual en el templo de Ptah junto al rey, su mujer⁶³ aprovecha para seducir a un

⁵⁸ Por razones de espacio, solo se tratarán aquí aquellas apariciones de mujeres que son más representativas.

⁵⁹ Para la traducción del cuento, véase López (2005: 153-160).

⁶⁰ Desafortunadamente, no se ha conservado el nombre de la mujer. Tal como intuye Schott (1950: 205-208), este debía expresar su naturaleza de forma alegórica, como ocurre con Verdad y Mentira, pero, igual que López, estoy en total desacuerdo con la propuesta de Schott de llamarla Bondad, nombre que no parece adecuado por su comportamiento. El resto de las propuestas son meramente especulativas. Para un compendio de las distintas propuestas, véase López (2005: 155).

⁶¹ El niño acabó preguntándose a su madre porque en la escuela los otros niños se mofaban de él: “¿De quien eres hijo? Tú no tienes padre’. Y le injuriaban y le molestaban. ‘¡Tú no tienes padre!’” (papiro Chester Beatty II, 5’3-4). El pasaje muestra cómo la falta de un referente masculino era motivo de vejación.

⁶² Para la traducción del cuento, véase López (2005: 89-91).

⁶³ Como en otros casos, no aparece en ningún momento el nombre de la mujer.

*nedjes*⁶⁴ enviándole una caja llena de vestidos. A partir de este momento, se desencadena la trama, en la que la mujer y el *nedjes* mantienen una serie de encuentros sexuales. Ubainer, a la vuelta de sus tareas, es advertido por el jardinero del *affaire* y se propone castigarlos. Para ello, elabora un cocodrilo de cera y se lo entrega al jardinero a fin de que lo introduzca en el lago del jardín en el que el *nedjes* se lava después de consumir el acto sexual. Los amantes vuelven a tener un encuentro y, cuando el *nedjes* entra en el lago, el jardinero suelta al cocodrilo y este lo apresa. Es entonces cuando Ubainer lleva ante el rey Nebka a los dos amantes para que los juzgue. El rey resuelve que el *nedjes* sea entregado al cocodrilo mientras a la mujer la condena a ser quemada y a que sus cenizas sean esparcidas por el río.⁶⁵

Finalmente, en el cuento de los *Dos hermanos*⁶⁶ aparece otra mujer que transgrede toda norma de comportamiento y es castigada por ello. El relato cuenta cómo una mujer vivía en la misma casa con su esposo y el hermano menor de este, llamados Inpu y Bata respectivamente. Un día, la mujer⁶⁷ acosa sexualmente al hermano menor, Bata, pero este rehúye la proposición alegando que ella es la esposa de su hermano. La mujer, humillada, decide vengarse. Cuando Inpu llega a casa, su mujer, que previamente se había untado con grasa para simular que había sido agredida, le explica cómo su hermano había intentado abusar sexualmente de ella y que, ante su negativa, le había dado una paliza.⁶⁸ Entonces, el hermano mayor va en busca de Bata para matarlo. Cuando lo encuentra, este le explica que todo es una treta de la mujer para salir impune de su osadía y logra convencerlo de su inocencia. Inpu vuelve a su casa, mata a su mujer y lanza su cuerpo a los perros para que sea devorado.⁶⁹

Los textos literarios presentados nos muestran la misma concepción negativa de la mujer que encontrábamos en las enseñanzas. La mujer es cruel, mentirosa, mala y, sobre todo, seductora. Es un peligro constante para el hombre. Pero existe una diferencia importante entre los receptores de ambos tipos de texto.

⁶⁴ Las distintas traducciones que se dan a la palabra me parecen anacrónicas. Al no encontrar en nuestras lenguas ningún término que se adapte a la concepción que tengo del mismo, prefiero respetar la forma egipcia. Por los contextos en los que aparece, se refiere a un personaje de bajo estatus social, seguramente perteneciente a un entorno urbano.

⁶⁵ En el antiguo Egipto, la destrucción del cuerpo representaba la aniquilación total del individuo, ya que la falta de un soporte terrenal, el cuerpo, imposibilitaba la vida eterna en el Más Allá.

⁶⁶ Para una traducción del cuento, véase López (2005: 125-136).

⁶⁷ Como en el caso del cuento del mago Ubainer, en ningún momento se dice el nombre de la mujer. En cambio, sí que se nombra a los dos hermanos.

⁶⁸ Para la violencia contra las mujeres en el antiguo Egipto, véase Orriols-Llonch (2007: 57-70).

⁶⁹ De nuevo, como en el cuento del mago Ubainer, el castigo para la mujer es la muerte y la aniquilación total de su cuerpo, lo que le niega su pervivencia en el Más Allá. A la mujer no solo se la mata, sino que también se la humilla y se la hace desaparecer ontológicamente.

Mientras que las enseñanzas, como se ha dicho, iban dirigidas solo a los hombres, los cuentos estaban destinados al público en general, es decir, tanto a hombres como a mujeres.⁷⁰ De este modo, los cuentos pueden considerarse también textos pedagógicos. A través de un caso ficticio, se aleccionaba a la sociedad sobre los peligros y las reglas que debían seguir para evitarlos. Así, a los hombres se les advertía del peligro que corrían por acercarse a la mujer equivocada, mientras que a las mujeres se les insinuaban las consecuencias que podía conllevar su mal comportamiento.

Los textos funcionales

Una vez analizada la documentación oficial, pasaremos a considerar los documentos funcionales,⁷¹ es decir, útiles en el día a día, y que están más alejados del decoro oficial. Entre ellos, los más interesantes son los textos judiciales y las misivas,⁷² en los que aparecen distintas mujeres que atentaron contra la *maat*.⁷³

El caso más documentado es el de adulterio. Como se ha visto, tanto las enseñanzas como los cuentos aleccionan acerca del deber de la mujer de ser fiel a su marido.⁷⁴ En cambio, la documentación funcional constata que muchas mujeres transgredieron esta norma. Un primer ejemplo se halla en una carta escrita por el trabajador Amennakht al visir, un memorándum de acusaciones contra un personaje llamado Paneb:

Paneb copuló con la ciudadana Tuy cuando era la mujer del trabajador Quenna. Él copuló con la ciudadana Huner cuando estaba con Pendua. Él copuló con Huner cuando ella estaba con Hesysunebef; así dijo su hijo. Y cuando él copuló con Huner, él copuló con Ubkhet, su hija [=de ella], y Aapehety, su hijo [=de él], también copuló con Ubkhet. (*pSalt* 124, r^o 2'2-4)⁷⁵

Una acusación muy similar se encuentra en el papiro Turín 1880, realizada por el trabajador Penanquet contra un tal Userhat. Entre las acusaciones, vuelven a aparecer distintos escarceos sexuales ilegítimos. Esta vez reza:

⁷⁰ Muchos de ellos repiten parte del texto varias veces, lo que hace pensar que, por un lado, se trataba de una técnica mnemotécnica y, por otro, que así se facilitaba la comprensión al espectador.

⁷¹ La mayoría son documentos del Reino Nuevo y procedentes del poblado de Deir el-Medina.

⁷² Cabe decir que existen cartas escritas por mujeres y dirigidas a mujeres, pero esto no debe entenderse como que eran letradas. Estas cartas, seguramente, eran dictadas a un escriba y leídas por otro. Para las cartas de mujeres, véase Sweeney (2001).

⁷³ Por cuestiones de espacio, se tratarán solo aquellos casos que parecen más relevantes.

⁷⁴ Esto es una constante en la mayoría de las sociedades del mundo, ya que es la única manera que tiene el hombre de asegurar que su hijo sea sangre de su sangre.

⁷⁵ Edición de Černý (1929: lám. XLIII).

Frente a esta situación, el individuo presenta una denuncia ante los oficiales del poblado, con la sorpresa de que es él quien acaba castigado con 100 bastonazos.⁸¹ Por fortuna para el protagonista, parece que no todos los dignatarios del poblado funcionaban por amiguismo y el jefe del poblado Inkherkhau intercede a favor del denunciante: “¿Qué significa darle 100 bastonazos? ‘Yo llevo el fardo y el otro copula’” (*pDM* 27, rº 10-11). Es entonces cuando interviene el magistrado Imennakht, dictando una “orden de alejamiento” a Merysekhet. En caso de no cumplirla, se le cortarían la nariz y las orejas y sería exiliado a Kush. Desafortunadamente para el litigante, Merysekhet vuelve a acercarse a la mujer y no solo eso, sino que la deja embarazada. En ese momento, el propio padre del acusado, Menna, lo lleva de nuevo ante el magistrado y este le toma juramento de nuevo, obligándole a trabajar en la cantera de Elefantina si vuelve a acercarse a la mujer. Desafortunadamente, el papiro está inconcluso, por lo que no sabemos cómo acabó Merisekhet ni si el acusador logró, al fin, la fidelidad de su esposa, o se divorciaron.

Todos estos documentos siguen el mismo patrón. Un hombre “X”, del que no se dice si está casado o no, copula con una mujer “Y”, que es la esposa de otro hombre “Z”.⁸² La mujer es la infiel, la que tiene marido, pero en ningún momento recae sobre ella ninguna acusación.

Sin embargo, sí que encontramos tres documentos, que parecen tener un carácter más personal, en los que se acusa directamente a una mujer de haber engañado a su marido. El primero es una misiva que una mujer anónima escribe a un hombre. En esta le dice: “Mira, yo haré que tú veas la continuada copulación que tu mujer hace contra ti” (*oDM* 439, vº 7).⁸³ El segundo documento es el papiro British Museum 10416. Pese a la dificultad de comprensión del mismo, se trata de una carta escrita por una mujer anónima a un hombre del que tampoco conocemos el nombre, en la que la mujer da cuenta de un caso de adulterio. La remitente describe el motivo del altercado de la siguiente manera: “ocho meses hasta hoy él ha estado copulando con esta mujer pese a no ser su marido” (*pBM* 10416, rº 9-10).⁸⁴ Todo parece indicar que un hombre casado lleva ocho meses manteniendo una relación sexual ilícita con una mujer y que los allegados a él y a su esposa persiguen a la amante para darle una paliza en lo que parece ser un castigo comunal.⁸⁵ A continuación, a pesar de la complejidad del texto, puede entenderse que el jefe pregunta a la mujer: “En cuanto a Nesimenemipet, tú lo

⁸¹ Puede verse aquí un caso de corrupción jurídica, o más bien de desigualdad social o amiguismo.

⁸² Considero que esta fórmula canónica da cierta oficialidad al documento.

⁸³ Edición de Černý (1951: lám. 26).

⁸⁴ Edición de Janssen (1991: lám. 15).

⁸⁵ Para este tipo de castigo comunal, véase Campagno (2005: 27).

has recibido para copular. ¿Por qué has copulado? [...]” (*pBM* 10416, vº 3-5).⁸⁶ En esta cuestión debe entenderse que el jefe, a modo de magistrado, primero acusa a la mujer de haber provocado un adulterio y después intenta hacerla reflexionar con una pregunta, como cuando se le pregunta a un niño cuando ha hecho una cosa mala.

Finalmente, otro documento en el que aparece otro caso de adulterio es el óstracon CGC 25227. El texto se encuentra en muy mal estado, pero todo parece indicar que narra la resolución de una disputa ante el tribunal local en torno a la acusación de un hombre contra su mujer. El marido dice de forma contundente: “[...] una mujer es una mujer: no debe desear [sexualmente] ni copular [...]” (*oCGC* 25227, vº 5).⁸⁷ El resto del texto es muy confuso, pero cabe apuntar que, según Eyre, al final se entrevé que el marido se divorcia de la mujer (1984:10).

Así pues, muchas mujeres trasgredían la *maat* y eran infieles a sus maridos. Desafortunadamente, la documentación no da cuenta del castigo que recaía sobre ellas, pero al cotejar estos casos con los textos literarios puede extraerse una información interesante. En ellos, en las dos ocasiones en las que se produce adulterio, es el propio marido quien castiga a la mujer, mientras que al adúltero lo castiga el rey, como mínimo en el cuento del papiro Westcar. Puede inferirse quizás que, mientras que él era juzgado por los organismos oficiales, la pena sobre ella la decidía el marido, y este es el motivo por el que no tenemos ninguna información al respecto.⁸⁸

Existe otra serie de documentos en los que aparecen mujeres transgresoras o que, como mínimo, estuvieron fuera de la ley en algún momento de su vida.⁸⁹ Un caso lo encontramos en un juicio contra una mujer llamada Herya.⁹⁰ Un hombre, el trabajador Nebnefer, se presenta ante el tribunal para denunciar el robo de su cincel. Después de preguntar a todos los habitantes del poblado de Deir el-Medina, una mujer llamada Nubemnehem le dice que vio a una tal Herya robar su herramienta. Esta es presentada ante el tribunal y jura ante Amón no haber cometido tal delito. Pero el tribunal desconfía de ella y va a su casa en busca del cincel, que efectivamente se encuentra enterrado en su propiedad junto con otras piezas de cobre robadas del templo local. Finalmente, la mujer es condenada a muerte, no solo por el robo sino también por haber hecho falso juramento ante Amón. Herya transgrede toda norma hasta en tres ocasiones, y cada una de estas faltas, además, es de mayor gravedad que la anterior.

⁸⁶ Edición en Janssen (1991: lám. 17).

⁸⁷ Edición de Allam (1973: 28).

⁸⁸ Los cuentos hablan de la pena capital, pero esto no se ha documentado en textos funcionales. Quizás se trataba de un castigo físico o simplemente del divorcio.

⁸⁹ Se tratarán solo los casos más relevantes.

⁹⁰ Óstracon Nash 1. Traducción en McDowell (2001 [1999]: 186-188).

Finalmente, distintos documentos informan sobre la participación de mujeres en las conspiraciones reales. La autobiografía de Uni, un funcionario de la corte del rey Pepy I del Reino Antiguo, cuenta que le correspondió presidir un proceso contra la reina. El texto no explicita de qué trataba la acusación, pero todo apunta que podría hacer referencia a una conspiración contra el rey. Otro caso lo encontramos en las *Enseñanzas de Amenemhat I*. El rey cuenta cómo su corte se subleva contra él, y el texto insinúa que el ataque está hecho tanto por hombres como por mujeres. Por último, en el Reino Nuevo, un documento judicial narra el proceso a un grupo de personas por conspirar contra el rey Ramsés III. La trama parece haberse establecido entre una mujer del ámbito real llamada Tiy, su hijo, otra mujer del palacio y un pequeño número de funcionarios.⁹¹

En conclusión, las enseñanzas y los cuentos son claros a la hora de definir el papel que debe desempeñar la mujer egipcia: el de madre. Esto implica que debe casarse, ser sumisa, fiel a su marido y cuidar a su prole. El papel de la mujer queda relegado a la casa. Su figura es venerada como madre, pero en el ámbito externo al hogar se la presenta como seductora, mentirosa e incapaz de encargarse de nada que no sean los quehaceres domésticos. En otras palabras, se consideraba honradas a las mujeres cuando estas se conformaban a las normas de la sociedad, y perversas cuando se salían de ellas (Robins, 1993: 178). Mientras el hombre participaba de aventuras, la mujer estaba en casa. Las mujeres que no se conformaban con este rol pasivo eran consideradas peligrosas, con poder para perturbar al hombre dominante y sexualmente activo (Graves-Brown, 2010: 34). Sin embargo, la realidad era muy distinta. La documentación funcional muestra mujeres que transgredían la *maat*, la ley de los hombres. Encontramos casos de mujeres adúlteras, ladronas que juran en falso ante el gran dios Amón e incluso mujeres que se atreven a preparar complots para derrocar al rey reinante.⁹² Toda la documentación que se ha analizado pertenece a las élites, por lo que debemos preguntarnos si estas normas eran universales o iban dirigidas solo a las clases más pudientes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allam, Schafik (1973), *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit. Transkriptionen aus dem Nachlaß von J. Černý. Tafelteil*, Tubinga, Im Selbstverlag des Herausgebers.
- Assmann, Jan (1990), *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Munich, Beck.

⁹¹ Para la participación de mujeres en las conspiraciones palaciegas, véanse Robins (1993: 38-39), Depla (1994: 39), Johnson (1996: 176) y Graves-Brown (2010: 143-144).

⁹² Cabe añadir también que, como mínimo en dos cartas, se documenta que dos mujeres se hicieron cargo de los negocios de sus maridos cuando estos estaban ausentes. Véase Ridealgh (2011: 124-130).

- Baines, John y J. Eyre Christopher (1983), "Four notes on literacy", *Göttinger Miszellen*, 61: 65-96.
- Budge, Ernest A. Wallis (1923), *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum (Second series)*, Londres, The Trustees of the British Museum.
- Campagno, Marcelo (2004), *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- (2005), "Two observations on the tales of *The contendings of Horus and Seth and Truth and Falsehood*", *Trabajos de Egiptología*, 5: 19-30.
- Černý, Jaroslav (1951), *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh. Tome V (n° 340 a 456)* (Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, 7), El Cairo, IFAO.
- (1986), *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh, Tome II (n° XVIII a XXXIV)* (Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 22), El Cairo, IFAO.
- Corteggiani, Jean-Pierre (2007), *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Paris, Fayard.
- Depla, Annette (1994), "Women in Ancient Egyptian Wisdom Literature", *Women in Ancient Societies: An Illusion of the Night*, Leonie J. Archer (ed.), Londres, Macmillan Press: 24-52.
- Díaz, Helena (2009a), *La viudedad y la orfandad en el antiguo Egipto a través de las fuentes textuales* (trabajo de doctorado inédito), Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2009b), "Horus, el huérfano", *Trabajos de Egiptología*, 5/1: 183-190.
- (en prensa), "Widowhood in Ancient Egypt", *Tenth International Congress of Egyptologist, Rhodes 22-29 May 2008*.
- Dieleman, Jacco (1998), "Fear of Women? Representations of women in demotic wisdom texts", *StudienzuraltägyptischenKultur*, 25: 7-46.
- Eyre, Christopher J. (1984), "Crime and Adultery in Ancient Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*, 70: 92-105.
- Feucht, Erika (1997), "Women", *The Egyptians*, Donadoni, Sergio (ed.), Chicago-Londres, The University of Chicago Press: 315-346.
- Gardiner, Alan H. (1935), *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series; Chester Beatty Gift*, Londres, British Museum Press.
- (1948), *Ramesside Administrative Documents*, Londres, Oxford University Press.
- (1981), *Late-Egyptian Miscellanies (Bibliotheca Aegyptiaca 7)*, Bruselas, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth [1937].

- Goyon, Jean Claude (1967), “Le cérémonial de glorification d’Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112)”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale*, 65: 89-156.
- Graves-Brown, Carolyn (2010), *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*, Londres-Nueva York, Continuum.
- Helck, Wolfgang (1956), *Urkunden der 18. Dynastie. Heft 18*, Berlín, Akademie-Verlag.
- (1970), *Die Lehre des 8wA-2tjj*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- (1984), *Die Lehre des Djedfhor und die lehre eines Vaters an seines Sohn*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Hornung, Erik (1991), *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen. 2nd edition (OrbisBiblicus et Orientalis 46)*, Gotinga, Vandenhoeck&Ruprecht.
- (1992), *Idea into Image: Essays on Ancient Egyptian Thought*, Nueva York, Timken.
- Janssen, J. J. (1991), *Late Ramesside Letters and Communications (Hieratic Papyri in the British Museum 6)*, Londres, British Museum Press.
- Johnson, Janet H. (1996), “The legal status of women in ancient Egypt”, *Mistress of House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*, Anne K. Capel y Glenn E. Markoe (eds.), Nueva York, Hudson Hills Press: 175-186.
- Jung, Carl Gustav y Károly Kerényi (2004), *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela [1942].
- Kleinke, Nira (2007), *Female Spaces: Untersuchungen zu Gender und Archäologie im pharaonischen Ägypten* (Göttinger Miscellen Beihefte, 1), Gotinga, Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Universität Göttingen.
- Lichtheim, Miriam (1980), *Ancient Egyptian Literature. The Late Period*, vol. III, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press.
- López, Jesús (2005), *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*, Trotta, Madrid.
- McDowell, Andrea G. (2001), *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs*, Oxford, Oxford University Press [1999].
- Orriols-Llonch, Marc (2007), “La traición a la maat. La violencia contra las mujeres en el antiguo Egipto”, *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Maria Dolors Molas Font (ed.), Barcelona, Icaria: 57-70.
- (2009), “Léxico e iconografía erótica del antiguo Egipto. El coito a tergo”, *Trabajos de Egiptología*, 5/2: 123-137.
- (2010), *La sexualidad en el antiguo Egipto. Un estudio léxico y cultural* (tesis doctoral inédita), Universidad Autónoma de Barcelona.
- (en prensa), “Semen ingestion and oral sex in ancient Egyptian Texts”, *Tenth International Congress of Egyptologist, Rhodes 22-29 May 2008*.
- Parkinson, Richard B. (1995), “‘Homosexual’ desire and Middle Kingdom Literature”, *Journal of Egyptian Archaeology*, 81: 57-76.

- Plutarco, (1995), *Obras morales y de costumbres (Moralia). Isis y Osiris. Diálogos píticos*, traducción de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Madrid, Gredos.
- Ridealgh, Kim (2011), “Yes dear! Spousal dynamics in the Late Remesside Letters”, Horn, Maarten *et al.* (eds.), *Current Research in Egyptology 2010: Proceedings of the Eleventh Annual Symposium*, Oxford, Oxbow Press: 124-130.
- Robins, Gay (1993), *Women in Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press.
- Schott, Siegfried (1950), *Altägyptische Liebeslieder mit Märchen und Liebesgeschichten*, Zürich, Artemis-Verlag.
- Schreiber, Silke (1991), *Lexikografische Untersuchungen zum sexuellen Wortschatz der Älten Ägypter* (Magisterarbeit inédito), Universidad de Colonia.
- Sethe, Kurt (1933), *Urkunden des Alten Reichs*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Suys, Émile (1935), *La sagesse d'Ani. Texte, traduction et commentaire* (Analecta Orientalia 11), Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- Sweeney, Deborah (2001), *Correspondence and Dialogue: Pragmatic Features in Late Ramesside Letter-writing* (Ägypten und Altes Testament 49), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Toivari-Viitala, Jaana (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* (Egyptologische Uitgaven 15), Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Troy, Lana (1984), “Good and Bad Women. Maxim 18/284-288 of the Instructions of Ptahhotep”, *Göttinger Miscellen*, 80: 77-81.
- Vernus, Pascal y Jean Yoyotte (2005), *Bestiaire des pharaons*, París, Perrin.
- (2010), *Sagesses de l'Égypte pharaonique. Deuxième édition révisée et augmentée*, Arles, Actes Sud.
- Volten, Aksel (1945), *Zwei Altägyptische Politische Schriften. Die Lehre für König Merikarê (pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*, Copenhague, Einar Munksgaard.
- Žába, Zbyněk (1956), *Les Maximes de Ptahhotep*, Praga, Éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences.

