

LOS FLUIDOS CORPORALES COMO EXPRESIÓN DEL YO EGIPCIO

MARÍA CORREAS AMADOR

Doctorada en Arqueología por la Universidad de Durham (Reino Unido)

RESUMEN:

La concepción de la persona en Egipto se habría basado en la conjunción de varias partes, algunas de las cuales solo habrían estado operativas en la otra vida. En la vida terrenal, la unidad de esos miembros podía estar amenazada por distintos agentes, pero al morir se producía el proceso natural definitivo de disolución de la composición interna de los miembros del cuerpo, degradación física que podía evitarse mediante una serie de rituales.

El cuerpo humano se consideraba una asociación de varias entidades anatómicas individuales, existiendo una fuerte conexión entre el Yo corpóreo y el concepto de persona. Entre estas entidades estaban los fluidos corporales, que jugaban un papel muy importante en la concepción de la persona, ya que constituían una parte fundamental de ella y un canal de vida, ya fuera por transmisión (a través de fluidos de carácter sexual) o como forma de vivificación personal (por ejemplo, el esputo como expresión del aliento de vida). En cualquier caso, se creía que estos fluidos transportaban poderes espirituales y mágicos que podían ser transmitidos de una persona a otra, y por tanto jugaban un importante papel en la percepción del Yo egipcio y su relación con el cosmos.

PALABRAS CLAVE:

Identidad, fluidos corporales, medicina, rituales.

SUMMARY:

Egyptian personhood appears to have been conceived as the conjunction of several parts, some of them only being operational in the afterlife. During earthly life, the unity of these members could be threatened by various agents, but with death came the definitive natural process of dissolution of the internal community, for what a series of rituals were needed in order to maintain this communion.

The human body was considered as an association of several individual anatomical entities, with a strong link between the corporeal self and the concept of the person. Amongst

these entities were bodily fluids, which played a great role in defining the Egyptian concept of personhood, for they constituted a fundamental part of the person and a channel for life, whether through transmission —via sexually-related fluids— or as a source of personal vivification - spittle as the expression of the breath of life. In any case, these fluids were believed to carry spiritual and magical powers that could be transmitted to others, and hence played an important role in the understanding of the Egyptian self and its relations to the cosmos.

KEY WORDS:

Personhood, body fluids, medicine, rituals.

INTRODUCCIÓN: LA CONCEPCIÓN DE LA PERSONA

Antes de exponer la forma en la que el Yo egipcio se expresaba a través de los fluidos corporales, debemos tomar en consideración el concepto de ser humano de los egipcios, es decir, las características que definían a la persona en su pensamiento. La cualidad de persona puede ser descrita en su dimensión privada como la suma de la forma fundamental de existencia del individuo, sus experiencias y la percepción de sí mismo¹. Esta comprensión parece haber sido multidimensional para los egipcios, formada por la conjunción de distintas partes, algunas de las cuales solo entraban en juego en la vida tras la muerte². No obstante, esas partes también tenían una presencia por sí mismas una vez superado el juicio de Osiris. En la vida terrenal, la unidad de esos miembros podía estar amenazada por distintos agentes, pero al morir se producía el proceso natural de disolución de la composición interna de los miembros del cuerpo, lo que explica que fueran necesarios una serie de rituales para evitar dicho proceso³.

Las partes del cuerpo que necesitaban ser preservadas eran muy diversas y no fueron conceptos estáticos a lo largo de la historia de Egipto. Entre las más significativas están los conocidos *ka*, *ba*, *akh*, *rn* (el nombre) e *ib* (el corazón). Podría decirse que esta multiplicidad de elementos se diseñó para cubrir diferentes facetas como la materialidad del cuerpo, el ser corporal, las asociaciones espirituales y los aspectos divinos⁴. En este sentido, el cuerpo humano se habría concebido como una corporación, una asociación de distintas entidades anatómicas individuales⁵.

En consecuencia, en una dimensión individual hay una relación íntima entre el concepto de la persona y el Yo corpóreo, lo que supone que la conservación del cuerpo es una condición *sine qua non* para la continuación de la existencia en el más allá.

Del mismo modo, en una dimensión social, la persona existe a través de una esfera de 'constelaciones' sociales⁶. La vida se basa en la interdependencia y la comu-

¹ MESKELL 2002, p. 58.

² *Ibid.*

³ ASSMANN 1998, p. 384.

⁴ MESKELL *op.cit.*, p. 60.

⁵ PARKINSON 1999, p. 67.

⁶ ASSMANN, *Op. cit.*, p. 36

nicación entre las distintas partes de esta red, del mismo modo que el Yo existe individualmente a través de la interdependencia de sus distintas partes. De ahí que el aislamiento signifique muerte y destrucción. Según Assmann, un egipcio puede contribuir durante su vida a la reintegración de sus partes de dos maneras: comportándose de tal manera que el juicio osírico le sea favorable, o usando «virtudes conectivas», principalmente memoria y amor, que le aseguren integración social y eviten la desintegración personal⁷.

Teniendo en mente estas consideraciones sobre el concepto de la persona en Egipto, debemos regresar ahora a la importancia de los fluidos corporales y su papel y relevancia dentro del concepto global del Yo.

LOS FLUIDOS CORPORALES:

La circulación interna:

Antes de nada, hay que resaltar que una de las principales dificultades de considerar los fluidos humanos en el Egipto Antiguo es la limitación impuesta por el hecho de que nuestras conclusiones se basan en el estudio de los textos. En consecuencia, es posible que nuestras traducciones sugieran un concepto alternativo de la persona que no necesariamente concuerde con el de los antiguos egipcios. De especial dificultad resulta el separar significados literales y metafóricos. Del mismo modo, la utilización de comparaciones etnográficas también podría sugerir significados y conceptos concretos distorsionados. A pesar de ello, merece la pena tratar de integrar los datos procedentes de las diversas fuentes para intentar saber un poco más sobre la forma en que los fluidos corporales reflejaban la concepción de persona.

Los fluidos corporales parecen haber tenido una importancia enorme para los antiguos egipcios, hasta un punto sin parangón en la actualidad. En la cultura occidental actual se podría identificar la sangre como la sustancia más vivificante para el ser humano. A pesar de que Harvey⁸ no descubrió la circulación de la sangre hasta el siglo XVII, existe el debate sobre si los egipcios reconocieron algún tipo de sistema cardiovascular. Esta discusión tiene su centro en el término *mtw*, mencionado en el Papiro Ebers y en el Papiro Edwin Smith. *Mtw* eran tipos de tubos o canales que se equiparan indistintamente a venas, arterias, ligamentos, músculos, etc⁹. Estos *mtw* transportaban una serie de sustancias, entre ellas la orina, el semen y el aire, que podían ser portadoras de enfermedades, espíritus buenos y malos e incluso transmitir una sustancia patógena llamada *wekhedu*, manifiesta en forma de pus en las heridas¹⁰. Se creía que ese *wekhedu* se acumulaba a lo largo de la vida, causando

⁷ *Ibid.*, p. 398.

⁸ Aunque a lo largo de los siglos diferentes autores hicieron importantes aportaciones, fue Harvey quien expuso una teoría completa sobre la circulación de la sangre basada en sus numerosos experimentos en la obra *Exercitatio anatomica motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628).

⁹ NUNN *Op. cit.*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*; Ritner 2006, p. 102.

el deterioro del cuerpo. En dos casos, el *mtw* también aparece mencionado en los textos como la forma de transporte de la sangre.

En el Papiro Berlín 163b, veintidós *mtw* aparecen junto al corazón como núcleo de una red que finaliza en el ano. Esto parece demostrar que los egipcios conocían la circulación de sustancias nocivas¹¹.

En el Papiro Ebers, cincuenta y dos *mtw* aparecen relacionados con distintas partes del cuerpo – las ubicadas en los brazos y piernas estaban relacionadas con el registro del pulso, mientras que las localizadas en los testículos estaban vinculadas probablemente al *vas deferens*. Los egipcios también creían que el corazón podía hablar a través de los *mtw* en todos los órganos, gracias al aire que acompañaba a la sangre en el sistema vascular¹².

En resumen, las fuentes sugieren que los egipcios creían que las arterias contenían aire y que desconocían el concepto del sistema circulatorio como lo conocemos hoy en día¹³. No obstante, sí parecían apreciar que los pulsos periféricos reflejaban los latidos del corazón, como sugiere Ebers 854a, si bien creían que ello era resultado del aire que contenían los *mtw*. Así se expresa en el Papiro Ebers 855e, donde se menciona que la falta de aire en los *mtw* provoca el debilitamiento del corazón¹⁴.

A pesar de estas suposiciones médicas sobre la circulación de fluidos, rara vez se menciona la sangre en estos textos, además de estar notablemente ausente de los conjuros y textos mágicos. Ello sugiere que la sangre no se consideraba el principal transporte de la esencia de la persona. De hecho, esta función parece haber sido realizada por otros fluidos corporales, en particular por la saliva y el semen, cuyo rol examinaremos a continuación.

La saliva y el esputo: significados de escupir, tragar y lamer

La saliva parece haber sido el símbolo perfecto de la existencia de una persona, dada su consistencia sólida en contraste con la respiración y su importancia simbólica dada su relación con el lenguaje¹⁵.

El acto de escupir aparece repetidamente como fuerza generadora de todo en textos mitológicos¹⁶. De forma notable, el mito heliopolitano sitúa el esputo del dios Atum como origen de la creación¹⁷.

Por otra parte, en el Libro de los Muertos, conjuro 110, se compara el esputo con el semen¹⁸. Esta asociación entre semen y esputo ha sido reforzada en la historiogra-

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² RITNER *op. cit.*, p. 103.

¹³ RITNER *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ PERNER 1992, p. 156.

¹⁶ RITNER 1994, p. 75.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

fía en referencia a la teoría freudiana del paralelo entre los pares semen/vulva y esputo/boca. Zandee¹⁹ defiende la idea de que la creación fue empezada por Atum al eyacular en su propia boca, y que tan solo después escupió a Shu y a Tefnut. Ritner, por el contrario, opina que esta interpretación se debe a una mala traducción del fragmento textual, ya que el esputo estaría cayendo 'de la boca de Atum' y no 'en la boca de Atum'²⁰. En cualquier caso, parece existir cierta analogía entre la palabra 'boca' y la parte del pene asociada con la emisión de semen, lo que supondría también una equivalencia de los fluidos emitidos, es decir, el esputo y el semen respectivamente.

La asimilación del esputo con otros fluidos corporales también es clara en la aparición como determinativo de su signo jeroglífico en palabras tales como vomitar, fluir y, discutiblemente, besar, así como en nociones de 'pureza', al ser el esputo de Re-Atum mencionado como una forma de ablución²¹.

Según Plutarco, los egipcios identificaban el mar con Seth, y su esputo con la sal marina²². De modo similar, en la mitología babilónica, el esputo de Tiamat se convierte en nubes y su veneno en viento, lluvia y niebla, mientras que en la mitología nórdica la sangre o el sudor de Ymir da lugar a los diferentes acuíferos de la Tierra²³. Todos estos mitos tienen en común un fluido corporal (esputo, veneno, sangre, sudor) cuyo elemento resultante es una característica ordinaria de la naturaleza. En consecuencia, vemos una serie de transformaciones físicas cuyas homologías naturales podrían ser lo suficientemente obvias como para no necesitar ser descritas²⁴. Por otro lado, una parte desmembrada de una persona puede concentrar todo su poder; en Egipto, esta premisa tiene su precedente mitológico en la leyenda de Osiris y Seth. Este mito existió en diferentes variantes de diferentes periodos; la versión definitiva del texto no fue compilada hasta Plutarco²⁵. En este conocido mito, Osiris es puesto en una caja y ahogado por Seth. Isis consigue recuperar el cuerpo de Osiris, pero Seth lo corta en múltiples piezas y las esparce por Egipto. Isis encuentra todas las piezas menos el pene, pero aun así consigue concebir un hijo de Osiris²⁶. Esto sugeriría que las partes desmembradas de Osiris concentraban suficiente poder en sí mismas, incluso tras la muerte, como para permitir a Osiris volver a la vida una vez que todas sus partes fueran juntadas de nuevo. Además, el poder de las partes capacita a Osiris para realizar un acto físico significativamente relacionado con la vida, a pesar de carecer de la parte física específica necesaria para llevarlo a cabo.

Entre los Anyuak, un pueblo actual del Sur de Sudán, se cree que el esputo es el símbolo del alma de una persona, la representación más fuerte de su esencia²⁷. A

¹⁹ *Sargtexte, Spruch 75. Fortsetzung (Coffin Texts I 348 b-372 c)*, ZÄS 98 (1972), p. 151.

²⁰ Ritner 1994 *op. cit.*, p. 77.

²¹ Ritner 1994 *op. cit.*, p. 78.

²² Hansen 2000, p. 13.

²³ *Ibid*, p. 9.

²⁴ *Ibid*, p. 13.

²⁵ PLUTARCO (tr. 1995).

²⁶ HAMILTON-PATERSON 1978, p. 21.

²⁷ PERNER *op. cit.*, p. 157.

este poder se puede acceder de forma directa (normalmente cuando una persona más mayor escupe directamente a otra) o indirectamente, transmitido en forma de amuleto —una cuenta o una lanza que hubieran pertenecido a un fallecido— que inmediatamente adquiere propiedades curativas. Por medio de su esputo una persona puede transmitir su fuerza espiritual, dar energías renovadas a otros o protegerles de la mala suerte. Es posible que el mismo concepto pudiera haber existido en el Egipto Antiguo. De hecho, son abundantes los ejemplos relacionados con escupir en la literatura funeraria egipcia, en la que el esputo puede ser tanto aplicado sobre el difunto divinizado, como administrado por él mismo.

Por ese motivo, el acto de escupir suele conllevar propiedades curativas, las cuales habrían sido inferidas a partir de la observación de la saliva y de la experiencia de sus propiedades antibacterianas²⁸. Asimismo, la saliva se empleaba como modo de administrar medicinas, tal y como se explica, por ejemplo, en el Papiro Berlín P. 13602, 1.6. En el Papiro Ebers, fórmula 131, col 30/6-17, se exhorta al veneno a que sea escupido fuera del cuerpo al tiempo que el médico escupe en el miembro infectado del paciente²⁹.

Existe un paralelo antropológico entre los Hopi de América del Norte³⁰, para los cuales el esputo tiene poderes mágicos derivados de su dueño. Por este motivo, se suele rociar con esputo a la persona o personas cuyo poder mágico pretende incrementarse. Debido a que el aliento y el esputo conllevan propiedades mágicas procedentes de dicho individuo, cualquier cosa que éste introduzca en su boca aumenta el poder mágico de la misma.

Existe una connotación completamente distinta del esputo, que puede ser vista como contrapunto a la explicación previa, pero que no necesariamente entra en contradicción con ella. En el Papiro Ebers, fórmula 855b, se menciona al esputo como conducto transmisor de enfermedades en potencia, junto al vómito o a las heces. Los ejemplos del uso execratorio del esputo son numerosos tanto en los Textos de las Pirámides como en los Textos Execratorios, así como en textos literarios como las Instrucciones de Amenemhat I³¹.

La naturaleza destructiva del esputo se refleja en su uso como conjuro contra reptiles, constituyendo un contrapunto natural a la maldad del escorpión o la serpiente. La fraseología relacionada con el esputo es muy común en conjuros antivieno³². Esta tradición continuó en tiempos romanos y griegos, en los que era costumbre escupir a los reptiles. Es posible que el esputo se considerara parecido a los virus de las serpientes, de ahí que se le atribuyera cualidades mortales³³. Plinio dice: «*Et tamen omnibus hominibus contra serpentes inest uenenum: feruntque ictos saliuua ut feruentis aquae contactum fugere. Quod si in fauces penetrauerit, etiam mori: idque maxime*

²⁸ NUNN, *op. cit.*

²⁹ RITNER 1994, *op. cit.*, p. 81.

³⁰ FEWKES 1902, p. 19.

³¹ RITNER 1994, *op. cit.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p.84.

³³ NICOLSON 1897, p. 23.

*humani ieiuni oris*³⁴. Del mismo modo, Aelio afirma que el esputo de un hombre es tan peligroso para un animal como lo es para otro hombre, especialmente si se trata del esputo de un hombre en ayunas³⁵.

En época moderna, es creencia de los Kuanyama Ambo, un pueblo del sudoeste de África, que el *omutikili* (brujo) puede embrujar a una persona por medio de su esputo y hacerle enfermar. Por este motivo, los Ambo entierran cuidadosamente sus escupitajos³⁶. A pesar de que la cualidad de persona se define en términos corporales, su dimensión privada supone que el individuo necesita ser protegido incluso de aquellos con los que supuestamente tiene un nexo de unión. La saliva también se cita como mortal en el Papiro Vandier col.1 /4³⁷.

En la Biblia aparecen otros ejemplos del uso del esputo con propiedades médicas, como cuando Jesús cura a un ciego escupiendo en su ojo³⁸.

Por último, en las hagiografías ópticas se aprecia particularmente el claro contraste entre la noción de esputo como sustancia corrupta y la concepción de la saliva como sustancia mágica con poderes curativos³⁹.

El carácter destructivo o edificante del esputo ha sido ampliamente debatido; Nicolson considera que la creencia de que el esputo humano era mortal derivó en la atribución de propiedades simbólicas y curativas a la saliva⁴⁰. Según Ritner, esta interpretación se ve apoyada por Sibelio, quien afirma que la naturaleza del esputo es negativa, y que su uso curativo obedece a la necesidad de contrarrestar una fuerza igualmente maligna. Por su parte, Ritner cree que el carácter de la saliva no puede ser destructivo, ya que es el principal instrumento de creación en el mito heliopolitano⁴¹. De forma alternativa, la saliva podría servir como medio de transmisión, y no ser negativa ni positiva en sí misma. Esto es lo que parece sugerir el conjuro del escorpión de Wadi Hammamat donde se describe que, para curar la herida, ha de recitarse el conjuro al dedo tras mojarlo con saliva. Pareciera que aquí la saliva está cargada con las palabras que la acompañan, siendo así un canal de transmisión más que el agente transmitido⁴².

La saliva es, por tanto, utilizada como cura de ciertas enfermedades, como forma de destruir las fuerzas negativas y como lavativa o acompañamiento de encantamientos con la intención de mantener alejadas a las fuerzas del mal que pudieran interferir con el conjuro. Como consecuencia de este matiz, se asoció a la saliva más tarde con la buena suerte, significado que se ha mantenido hasta la actualidad⁴³. La

³⁴ *N. H. vii. 15*, citado en Nicolson *op. cit.*, p. 24.

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ LOEB 1955, p. 295.

³⁷ JACOBSON-WIDDING 1990, p. 53.

³⁸ MARCOS 8, 22-26

³⁹ RITNER *op. cit.*, p. 89.

⁴⁰ NICOLSON *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ RITNER 1994, *op. cit.*, p. 78.

⁴² *Ibid.*

⁴³ NICOLSON *op. cit.*, p. 40

función de unguento aparece también asociada al acto de soplar. Soplar y escupir se consideran similares, ya que el dios del aire Shu fue el primer producto del esputo de Atum en el mito heliopolitano. Soplar también se usa como forma de transferir aliento reconstituyente durante el ofrecimiento de rituales⁴⁴.

Otro aspecto que concierne a la saliva es el acto de lamer. Aunque es mucho menos común que el escupir, existen similitudes en tanto en cuanto los dos suponen una transmisión física de la saliva, y, en ese sentido, podemos asumir que ambos actos tienen funciones similares.

La función negativa de la saliva parece figurar de nuevo en los Textos de las Pirámides 166 and 181 y Textos de los Sarcófagos 936, en el que a dos boles de fruta se les da la denominación de ‘ojo de Horus que ha sido lamido’⁴⁵. Este concepto hostil aparece de nuevo en el Himno Caníbal (conjuros 273-274) donde el rey dice que le repugna lamer los eméticos que hay en la Corona Roja⁴⁶.

No obstante, el acto de lamer también podría ser una forma de curación por los dioses que tomara por ejemplo la imagen de Hathor lamiendo a Horus, la cual a su vez habría tenido su origen en la observación en la naturaleza de una vaca lamiendo a su ternero.

Esta función positiva también aparece en una viñeta del juicio osírico del papiro de Hunefer, donde Hathor bendice a un hombre lamiéndole la mano, asegurando de esa forma su reencarnación⁴⁷. Del mismo modo, la carne de un ritualista se puede regenerar si se le lame la mano cada día. En el Papiro Turín 54003, encontramos un paralelo con las propiedades oftalmológicas del esputo: una fórmula por medio de la cual el que la recita restaura su propia visión lamiéndose el ojo⁴⁸. La efectividad de la saliva como forma de matar venenos se manifiesta nuevamente en el lamido terapéutico de conjuros e imágenes dibujados en la mano. La fuerza generativa de la saliva se ve reforzada por la asimilación del médico con Atum, como se ha visto en el Texto de los Sarcófagos. Por otro lado, estos textos presentan el lamido hostil de conjuros como una amenaza para el muerto⁴⁹.

Por todo ello, podemos concluir que, en los casos en que lamer sirve principalmente para transferir saliva, es una variante del esputo ritual que puede ser considerada como bendición, maldición o cura. En los casos en los que tiene principalmente una función de consumo es una variante del acto ritual de tragar, empleado bien para ingerir fuerza divina, bien para devorar figuras hostiles⁵⁰. El acto de tragar aparece repetidamente en el Himno Caníbal, los Textos de los Sarcófagos y el Libro de los Muertos. También es frecuente en textos mágicos, donde se requiere que el paciente beba remedios revestidos de fuerza divina por medio de conjuros. Esta fun-

⁴⁴ RITNER 1994, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁵ RITNER 1994, *op. cit.*, p.92.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

ción mágica es la misma que se esconde tras la estela apotropaica (*Horus cippi*) a partir del Reino Nuevo. Sobre dicha estela, se vertía agua para que la estatua absorbiera la eficacia de conjuros e imágenes, y esta agua era después consumida por el paciente. De esta forma, el agua servía tanto de libación como de medicina⁵¹. Al tragar sustancias o incluso a personas —aunque la significación del Himno Caníbal ha generado un gran debate que no concierne a este artículo— se adquieren los poderes contenidos en ellos. De hecho, el verbo tragar pasa finalmente a significar 'saber', como demuestra el Libro de la Vaca Sagrada, donde ambos verbos aparecen juntos. La tradición de 'tragar magia' continúa en los periodos demótico, ptolemaico y cristiano, llegando incluso en la actualidad hasta, por ejemplo, los árabes, que creen en el poder de tragar polvo curativo raspado de los muros de templos antiguos⁵².

Fluidos de connotaciones creadoras: las lágrimas, el semen y la menstruación

La raíz de la importancia de otros fluidos corporales, como las lágrimas, parece haber tenido una dimensión creadora, y es obvia su íntima asociación con la forma en la que el Yo egipcio era entendido tanto a nivel individual como colectivo: *mt*, el término que designa a los egipcios o, probablemente, al género humano en general a partir del Reino Medio, podría haber tenido su origen en la palabra *mit*, cuyo significado es 'lágrimas', entendidas como las del dios creador⁵³.

Otros fluidos corporales asociados fuertemente a la idea de creación son, por razones obvias, los fluidos de carácter sexual. Los antiguos egipcios conocían que la producción de esperma estaba conectada con los testículos, y creían que el niño recibía todos los tejidos duros del padre, y los blandos de la madre⁵⁴. Semen y veneno comparten terminología, no solo dadas sus implicaciones mitológicas, sino también debido a que el fantasma de una persona muerta podía tener relaciones con una persona durmiente, como se demuestra en los conjuros que describen la enfermedad *aaa*⁵⁵. Al parecer dicha enfermedad habría estado causada por un íncubo que impregnaba a sus víctimas con su semen venenoso mientras éstas dormían; no en vano, en su forma escrita su determinativo es un falo. Existía el miedo de que la penetración de cualquiera de los orificios corporales por el esperma de un demonio pudiera generar una concepción en último término. *Aaa* parece haber sido una sustancia venenosa y tóxica introducida en el cuerpo por medios mágicos, y que se consideraba la causa de una variedad de enfermedades que necesitaban ser tratadas no solo a base de remedios físicos, sino también de encantamientos⁵⁶.

⁵¹ *Ibid.*, p. 106.

⁵² *Ibid.*, p. 108.

⁵³ MESKELL *op.cit.*, p. 58.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁵ NUNN *op.cit.*, p. 53.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 103.

Un segundo fluido sexual es la sangre menstrual. La información sobre el concepto de la menstruación en el Antiguo Egipto es fragmentaria. No obstante, a partir de fragmentos de listas de Deir el-Medina se pueden interpretar detalles como la existencia de sincronía menstrual entre mujeres⁵⁷. A juzgar por el texto encontrado en un ostracón, es posible que las mujeres menstruaran fuera del pueblo, lo cual habría tenido importantes repercusiones sociales y habría impactado en el funcionamiento del entorno doméstico.

Hsmn, término que usualmente se traduce por menstruación, lleva como determinativo el mortero y su mano y también unos labios vomitando. Debido a un significado alternativo del término (natrón), se ha traducido como purificación, pero no está claro si esta equivalencia existía en época antigua o ha sido incorporada en las traducciones modernas. El término *hsmn* también podría referirse a algún tipo de purificación post parto, ya que en las listas de asistencia de obreros de Deir el-Medina el número de ausencias por razón del *hsmn* de sus mujeres aparece en algunas ocasiones, aunque pocas⁵⁸. No obstante, es posible que el *hsmn* fuera más frecuente pero que el permiso hubiera sido obtenido tan solo de forma extraordinaria.

En muchas culturas se conocen lugares especiales reservados para la menstruación que tradicionalmente se han considerado indicativos de algún tipo de tabú. Sin embargo, los estudios más recientes sugieren que la delimitación de un espacio menstrual fue, al menos en origen, algo instituido por mujeres y dedicado a reforzar su poder. El común denominador entre las cabañas de menstruar de distintas culturas es que se trata de lugares en los que las mujeres que están menstruando se encuentran aisladas. Existen varias referencias a estos lugares en textos egipcios antiguos, pero en ninguno de ellos se caracteriza esta práctica de forma negativa⁵⁹. Por ejemplo, en la Sátira de los Oficios, del Reino Medio, se cuenta entre las desventajas del oficio de lavadero el tener que lavar la falda con manchas de menstruación de una mujer. Aun así, ello parece ser un indicativo cultural del tipo de trabajos considerados tediosos o peligrosos, más que implicar un tabú formal. En opinión de Wilfong⁶⁰, no hay pruebas que demuestren que la menstruación era vista como una parte negativa de la vida de las mujeres en el Antiguo Egipto, aunque la evidencia sobre estos temas, como ya ha sido reconocido, es fragmentaria.

Algunos fluidos generales podrían haber estado relacionados íntimamente con fluidos específicamente femeninos y haber tenido una fuerte conexión con la producción de vida, como se expresa por ejemplo en la creencia en un tipo de prueba de embarazo que requería que una mujer orinase en plantas nuevas; si estaba embarazada, las plantas crecerían. La leche materna también parece llevar asociada esta conexión, como se ve en el remedio para una mujer que quisiera comprobar su fertilidad: debía beber la leche de una mujer que había concebido a un niño, y si la vo-

⁵⁷ WILFONG 1999, 422.

⁵⁸ JANSSEN 1980, citado en Meskell, *op.cit.*, p. 422.

⁵⁹ WILFONG 1999, p. 429.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 431.

mitaba, estaba o bien estaría pronto embarazada⁶¹.

La leche también aparece como sustancia purificante y vivificante, lo que explicaría su aparición en los conjuros del Libro de la Salida al Día. El objetivo de la ceremonia era la recomposición del cuerpo, lo que aunaba ambos aspectos de la cualidad de persona: la corporeidad y los fluidos corporales.

Por otro lado, en la necrópolis de Deir el-Medina, encontramos placentas, paños ensangrentados y restos de vísceras enterrados⁶². En el Papiro Leiden I 348, hallamos conjuros para la dispersión del líquido amniótico⁶³, lo que pudiera deberse a su carácter execrable. Aun así, el hecho de que se hayan conservado podría ser indicativo de aprecio, aunque la evidencia es demasiado escasa como para poder establecer conclusiones.

En algunas culturas modernas, como las de los pueblos de la costa este de Turquía, las abluciones rituales son un modo de librarse de las impurezas causadas por fluidos corporales tales como sangre, sudor y orina. La falta de consciencia y el sueño también son impurezas que deben ser eliminadas. La eyaculación, las secreciones vaginales, la sangre menstrual y la sangre post-parto son aquellos fluidos que generan mayor impureza y por lo tanto requieren mayores purificaciones⁶⁴. Dichas purificaciones podrían ser para los egipcios el equivalente de *hsmn*.

En resumen, para muchas culturas, la mención de actividad sexual es execrable. En culturas como la de los Yama en Zaire, las actividades que implican desdibujar los límites de las fronteras corporales son vistas como una distorsión de las relaciones normales que causa contaminación⁶⁵. En el caso del Antiguo Egipto, es difícil juzgar si la escasez de datos obedece a algún tipo de tabú o es circunstancial.

Las sustancias naturales y los fluidos corporales:

Por último, a algunas sustancias no corporales, como la cera de abeja, se les podría haber otorgado la misma consideración que a los fluidos corporales. Sus particulares propiedades físicas habrían hecho pensar en un origen sobrenatural de esta sustancia, que habría surgido del ojo de Ra. De hecho, el Papiro Salt 825 afirma que las abejas mismas se crearon a partir de las lágrimas derramadas por Ra⁶⁶. La cera podía ser una sustancia destructiva, productiva o defensiva, de forma que no se consideraba ni beneficiosa ni dañina, sino que adquiriría su carácter en relación al contexto mágico en el que se usara⁶⁷. En dicho sentido, podemos establecer un paralelismo con la interpretación del esputo explicada más arriba, lo que reforzaría la

⁶¹ MESKELL *op.cit.*, p. 81.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁴ STRASSER 1998, p. 29.

⁶⁵ DEVISCH 1990, p. 120.

⁶⁶ RAVEN 1983, p. 31.

⁶⁷ *Ibid.*

identificación de algunas sustancias no corpóreas con ciertos fluidos corporales. De hecho, además de las lágrimas, el papiro Salt 825 cita otras sustancias utilizadas en rituales cuyo origen habría estado en la sangre, el sudor y las lágrimas de los dioses primitivos⁶⁸.

CONCLUSIÓN:

Debemos concluir que los fluidos corporales jugaron un papel muy importante en la definición de la concepción egipcia de la persona, tanto en su dimensión individual como social. En una dimensión individual, los fluidos constituían una parte fundamental de la persona, ya que eran indicadores de unidad corpórea física y preservadores de la esencia personal. Los fluidos corporales eran por tanto sinónimo de vida, transmitida tanto en el acto sexual como en la vivificación personal a través del esputo y la saliva. Dado que los fluidos transportaban poderes espirituales y mágicos que podían ser transmitidos de una persona a otra, se convertían en un canal abierto que podía utilizarse de forma positiva o negativa. La manipulación de este canal se realizaba a través de rituales en los que o bien se protegía a la persona de una posible contaminación por contacto con fluidos ajenos, o bien se utilizaban éstos para vivificarla, purificarla y aumentar su energía. Los homólogos naturales de los fluidos (por ejemplo, la cera) eran una parte fundamental de dichos rituales, al identificarse con las sustancias corporales. En resumen, podemos concluir que los fluidos corporales habrían jugado un importante papel en la percepción del Yo egipcio, su relación con la red de ‘constelaciones’ sociales y con el cosmos.

BIBLIOGRAFÍA:

- ASSMANN, J. (1998) A dialogue between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024. En Baumgarten, A. *et al.* (eds) *Self, soul and body in religious experience*. Leiden, Brill. pp. 384-404.
- DEVISCH, R. (1990) The human body as a vehicle for emotions among the Yaka of Zaire. En Jackson, M.; Karp, I. (eds) *Personhood and agency: the experience of self and others in African cultures*. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*. Uppsala. pp. 115-135.
- FEWKES, J. (1902) Sky-God personations in Hopi worship. *The Journal of American Folklore*, Vol. 15, No. 56 (Jan. - Mar. 1902), pp. 14-32
- HAMILTON-PATERSON, J. y ANDREWS, C. (1978) *Mummies. Death and life in Ancient Egypt*. Collins and British Museum publications. Londres.
- HANSEN, W. (2000) Foam-born Aphrodite and the Mythology of transformation. *The American Journal of Philology*, Vol. 121, No. 1., pp. 1-19.
- JACOBSON-WIDDING, A. (1990) The shadow as an expression of individuality in Congolese conceptions of personhood. En Jackson, M.; Karp, I. (eds) *Personhood and agency: the experience of self and others in African cultures*. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*. Uppsala, pp. 31-59.

⁶⁸ *Ibid.*

- LOEB, E. (1955) Kuanyamba Ambo magic. *The Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 269. (Jul. - Sep., 1955), pp. 291-311.
- MARTÍN NIETO, E. (tr.) (1998, 10a ed). *La Santa Biblia*. Ediciones Paulinas, Madrid.
- MESKELL, L. (2002) *Private life in New Kingdom Egypt*. Princeton University Press. Princeton, Oxford.
- MILDE, H. (1994) Going out into the day. Ancient Egyptian beliefs and practices concerning death and immortality. En Bremer, J.; van der Haut, Th. (eds) *Hidden futures: death and immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the classical, biblical and Arabic- Islamic world*. Amsterdam University Press. Amsterdam, pp.15-37
- NICOLSON, F. (1897) The saliva superstition in Classical literature. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 8. (1897), pp. 23-40.
- NUNN, J. (1996) *Ancient Egyptian medicine*. Londres, British Museum.
- PARKINSON, R.B. (1999) The dream and the knot. Contextualizing Middle Kingdom literature. En Moers, G. (ed) *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposium «Ancient Egyptian literature: history and forms»*. Los Angeles, March 24-26, 1995. *Seminar für Ägyptologie und Koptologie. Göttingen*. pp. 63-82
- PERNER, C. (1992) Anyuak religion and language. *Journal of religion in Africa* 22:22, pp. 152-158.
- PLUTARCO (tr. 1995, Pordomingo, F. y Fernández, J. A.) *Obras morales y de costumbres. Tomo VI*. Editorial Gredos, Madrid.
- RAVEN, M. (1983) *Wax in Egyptian magic and symbolism*. Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden 64, pp. 7-48.
- RITNER, R. (1994) The mechanics of Ancient Egyptian Magical practice. The Oriental Institute of the University of Chicago. *Studies in Ancient Oriental civilization*, no. 54. Chicago.
- _____ (2006) The cardiovascular system in Ancient Egypt thought. *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 65, pp 99-109
- STRASSER, S. (1998) Ambiguïté de l'impureté: Corps de femme, moments critiques de la vie et possession par les esprits dans un village de la côte est de la Mer Noire en Turquie. En Godelier, M.; Panoff, M. (eds) *Le corps humain: supplicé, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, *Éditions des Archives Contemporaines*, pp. 29-55.