

LOS SAGRADOS ADOBES DE PARTO Y LA CONCEPCIÓN DEL DESTINO EN EL ANTIGUO EGIPTO

AMPARO ARROYO DE LA FUENTE

Colaboradora Honorífica del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua
y Arqueología. Universidad Complutense de Madrid
amparoarroyo@movistar.es

RESUMEN:

En el antiguo Egipto la mujer paría en cuclillas sobre cuatro adobes. El parto, debido lógicamente al riesgo implícito para madre e hijo, fue concebido como un instante de vital trascendencia, pero no sólo desde el punto de vista de la supervivencia del neonato sino que también se percibió como un evento que podía determinar el destino del recién nacido. El pensamiento egipcio, siempre tendente al fetichismo y al animismo, divinizó y personalizó estos cuatro adobes, atribuyéndoles una notable influencia en el devenir vital de cada persona. La estrecha relación concebida entre el alumbramiento y el destino se hace evidente en la iconografía tradicional del juicio de Osiris.

PALABRAS CLAVE:

Mesjenet, Renenutet, Hermutis, Shai, Isis, Adobe de parto, Juicio de Osiris.

ABSTRACT:

In ancient Egypt women gave birth leaning on four adobe-bricks. Childbirth was a risk for mother and child and it was conceived as a moment of vital transcendence, not only it had to assure the survival of the new-born but also it was sensed as an event that could decide the fate of the infant. Egyptian thought, near to fetishism and animism, deified and embodied these four birth bricks, and it assigned to these objects a remarkable influence in the vital evolution of each person. The relationship between birth and destiny can be seen in the images of the Judgment of Osiris.

KEY WORDS:

Meskenet, Renenutet, Hermutis, Shai, Isis, Birth brick, Judgement of Osiris.

EL PARTO EN EL ANTIGUO EGIPTO

El nacimiento de un hijo constituye, sin duda, un hito señalado en el devenir familiar y en el desarrollo personal del individuo, pero es también un hecho trascendental en el seno de toda sociedad. La fecundidad femenina a lo largo de la Historia ha sido implorada y propiciada a través de múltiples y variados ritos religiosos, generalmente, asociada a la fertilidad de la tierra y directamente relacionada con el correcto desarrollo poblacional. Esta trascendencia del hecho mismo del nacimiento para la comunidad se adivina en la descripción del período de transición acaecido al término del Reino Antiguo, a finales del tercer milenio antes de Cristo¹; en el diálogo conocido como las *Admoniciones* o los *Lamentos de Ipuwer*, entre las circunstancias aterradoras que se enumeran para describir este agitado período², se cita la esterilidad femenina, entendida como un síntoma claro de decadencia:

«Ciertamente, Hapy inunda (pero) nadie ara para él. [...] Ciertamente, las mujeres son estériles (y) no pueden concebir. [...] Ciertamente, los corazones son violentos, la pestilencia (está) a través de la tierra; la sangre (está) en todos lados; la muerte no escasea. La mortaja habla sin que nadie se aproxime a ella. Ciertamente, muchos muertos son enterrados en el río; la inundación es como una tumba y el lugar de embalsamamiento se ha convertido en inundación»³.

En Egipto, como en otras muchas culturas, la natalidad era entendida como un síntoma del buen discurrir vital del país. Tal era el miedo a la infertilidad que la medicina egipcia se preocupó particularmente de esta circunstancia; dos de los más relevantes papiros médicos conservados se detienen en temas relativos a la obstetricia y contienen referencias explícitas para el tratamiento de la esterilidad femenina. El denominado *Papiro de Kahun* contiene una prescripción encaminada a quedar embarazada⁴, mientras que el *Papiro Ebers* especifica determinados remedios para acelerar un parto difícil y evitar la frecuente mortalidad de los neonatos⁵. Estos remedios consistían en la ingestión o aplicación de preparados vegetales de dudosa eficacia; no obstante, el prestigio de la medicina egipcia en este ámbito concreto traspasó las fronteras del valle del Nilo; así lo atestigua la anécdota contenida en una carta de Ramsés II a Hattusil III en la que el faraón se compromete a enviar un médico y un sacerdote al monarca hitita en respuesta a su expresa solicitud y al objeto de posibilitar el embarazo de su hermana, a pesar de que su edad —sesenta años— hacía imposible la maternidad⁶.

¹ La historiografía tradicional contempla el Primer Período Intermedio como una etapa de crisis, no obstante, en opinión de otros autores, debe entenderse que textos como el citado más adelante constituyen relatos propagandísticos que exageran la inestabilidad de esa etapa para destacar el bienestar alcanzado en el Reino Medio. Véase al respecto, MORENO (2004: 204, 271-300).

² MARTÍN (2014: 73). En lo que respecta a la datación del este texto, véase también ENMARCH (2005; 2008); QUIRKE (2004); BURKARD y THISEN (2007).

³ *Admoniciones* 2, 3-7 (MARTÍN, 2014: 23).

⁴ Prescripción n° XX (GRIFFITH, 1898: 9).

⁵ *Papiro Ebers* 94, 8-13 (BRIAN, 1930: 82 ss.).

⁶ RITNER (2000: 111).

Llama la atención en esta misiva de Ramsés II la presencia conjunta de un médico y un sacerdote para el tratamiento de la hermana de Hattusil, pues corrobora el hecho de que ambas disciplinas, medicina y religión, interactuaban para garantizar la preñez y el buen término de la gestación. Si bien se acudía a remedios médicos para lograr el embarazo, la mujer egipcia se proveía también de amuletos tanto para concebir como para facilitar el parto; los consejos de los doctores⁷ no obviaban pues las plegarias a determinadas divinidades ni ciertas supersticiones estrechamente relacionadas con las prácticas mágicas. En este sentido, cabe destacar que, a menudo, la medicina se confundía en Egipto con las creencias religiosas dando como resultado métodos rayanos con la magia homeopática que, no obstante, y dado el ancestral prestigio de la medicina egipcia, tuvieron una sorprendente pervivencia. Sirva como ejemplo el uso terapéutico de la leche de la madre de un hijo varón que, por similitud con el complicado alumbramiento de Horus, se suponía que podía garantizar la supervivencia del neonato tras un parto difícil; este remedio, presente en diversos papiros médicos, fue heredado por la medicina hipocrática copta y pervivió hasta el siglo XVIII, citado en ciertos tratados médicos británicos⁸.

DIVINIDADES PROTECTORAS

El instante mismo del alumbramiento requería una particular protección, dado el riesgo implícito para la madre y el recién nacido; esta protección se ejercía tanto desde el ámbito humano, de la mano de expertas comadronas, como desde el punto de vista divino, encomendando el cuidado de la parturienta a diversas divinidades, desde la nutricia Hathor a ciertas deidades serpentiformes también asociadas con la lactancia.

Hathor fue una diosa madre cuya iconografía estaba vinculada estrechamente con la vaca, siendo personificada por este animal o bien representada como un híbrido, una mujer con testa zoomorfa; cuando se mostraba como una fémica, iba tocada con los cuernos bovinos, rodeando el disco solar, y solía conservar las orejas del animal. Como diosa nutricia se ocupaba particularmente del bienestar y la crianza del lactante, sin embargo, se ha supuesto que Hathor representaba la divinización misma del aspecto femenino⁹ y, por ello, se encargaba también tanto de propiciar la fertilidad como de proteger a las parturientas; por este motivo, es habitual su presencia en las imágenes que muestran el episodio del parto. Así, por ejemplo, puede apreciarse en un relieve hallado en el *mammisi* del templo ptolemaico de Dendera, en el que se ha representado a una mujer cobijada en una pequeña *naos*, en cuclillas, preparada para dar a luz (Fig. 1); actúan como parteras unas diosas con cabeza de vaca y tocado hathórico adornado con dos altas plumas de halcón, que se encargan de asistir a la

⁷ Tal y como se señala más adelante, así como la medicina se confundía con la magia, el médico se confundía con el sacerdote y el mago; destaca, en este sentido, la figura del sacerdote lector. Véase al respecto FROSHAW (2014).

⁸ RITNER (2000: 116).

⁹ CASTEL (2001: 142).

mujer en este trance. Se ha supuesto que esta pieza puede ser un exvoto, ofrecido al templo de la diosa en agradecimiento por el buen término de un parto¹⁰. La labor de las comadronas, por tanto, era indispensable y su influencia se equiparaba simbólicamente a la presencia misma de la deidad, tal y como queda patente en el citado relieve donde su función es realizada por las diosas.



Figura 1. Escena de nacimiento. Procedente del mammisi del templo de Hathor en Dendera. Época ptolemaica (332-30 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo. Número de inventario: JE 40627. [Fotografía: BADAUWY (2007).]

El Antiguo Testamento proporciona un interesante testimonio acerca de la trascendencia que las mujeres egipcias otorgaban a la asistencia de las parteras, encargadas no sólo de socorrer a la mujer sino también de ejecutar el complejo ceremonial que aseguraba la protección divina tanto de la madre como del hijo. En el texto se advierte que las mujeres egipcias, «*menos robustas*», se aseguraban la presencia de las parteras antes de dar a luz:

«Ordenó el rey de Egipto a las parteras de los hebreos, de las cuales una se llamaba Sifrá y la otra Fuá, diciéndoles: 'Cuando asistáis al parto a las hebreas, observad el sexo: si

¹⁰ Véase al respecto BADAUWY (2007).

es niño, lo matáis; si niña, que viva'. Pero las parteras eran temerosas de Dios y no hacían lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. El rey de Egipto las mandó llamar y les dijo: '¿Por qué habéis hecho eso de dejar con vida a los niños?'. Y le dijeron las parteras al faraón: 'Es que no son las hebreas como las mujeres egipcias. Son más robustas, y antes que llegue la partera ya han parido'»¹¹.

Hasta tal punto era trascendental la presencia de las comadronas durante el alumbramiento que, tal y como ya destacara Thomas Wingate, la obstetricia llegó a ser considerada una atribución de estas mujeres antes que una obligación de los médicos¹². En el seno de un pueblo profundamente religioso, donde la magia simpática se instituyó como una forma de interacción con la divinidad¹³, el buen término de la gestación no se consideraba, por tanto, solamente en manos de los ilustres médicos egipcios. El parto era, además, protegido mediante la presencia simbólica de los dioses encarnados a través de las parteras, de los objetos necesarios en el proceso y de ciertos amuletos en los que podían inscribirse textos que subrayaban y precisaban su valor apotropaico:

«¡Oh dios enano, ven ya que te lo manda Ra, el único que permanece de pie mientras Thot está sentado, sus pies sobre la tierra, abrazado por Nun, sus manos en el cielo! ¡Soy Horus, el mago! [...] ¡Ven, por favor, representa a aquel que está en tu poder! Mira, Hathor colocará su mano en ella como un amuleto de salud ¡Yo soy Horus, quien la salva! Las palabras serán dichas cuatro veces sobre un enano de arcilla, situado sobre una mujer que está dando a luz con sufrimiento»¹⁴.

El cuchillo con el que se cortaba el cordón umbilical era el instrumento que, metafóricamente, se empleaba para cercenar el vínculo último de la madre con su hijo, iniciando de este modo la andadura vital del pequeño. Este utensilio solía ser de sílex, un material especialmente relacionado, por su dureza, con la eternidad y que por este motivo era empleado tanto en este protocolo relacionado con el parto como en ciertos ritos vinculados con el mundo funerario¹⁵.

Otros objetos empleados en la protección simbólica del neonato fueron los denominados «*marfiles mágicos*»¹⁶, que se decoraban con deidades protectoras y con ciertos animales nocivos cuyo poder aterrador se suponía que alejaba a los malos espíritus que podían perjudicar al infante. En este sentido, destacaban Aha o Tauret, deidades híbridas de aspecto feroz que contribuían precisamente a esta protección activa del recién nacido; en el mismo sentido hay que entender el gesto agresivo del dios acon-

¹¹ Éxodo, 1, 15-19. *Sagrada Biblia*, 1983. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar y Alberto Colunga, Madrid.

¹² WINGATE (1921: 464).

¹³ Para un estudio más completo al respecto, véase ARROYO (2009).

¹⁴ *Papiro Leiden I 348* [30] vs. 12, 2-6. BORGHOUTS (1978: 39-40).

¹⁵ Este cuchillo, denominado *peseshkef*, era empleado también en la ceremonia de la apertura de boca, si bien es probable que el origen de este utensilio fuera precisamente su utilización durante el parto. CASTEL (1999: 142). Véase también al respecto de este asunto HARER (1994), ROTH (1992), HIKADE (2003), WALSEM (1978-1979), GRAEFE (1971).

¹⁶ Véase al respecto, QUIRKE (2016), GNIRS (2009), GOYON (2000), ALTENMÜLLER (1986).

droplásico Bes, también estrechamente vinculado con la protección de las parturientas y los neonatos¹⁷. Idéntica función se ha supuesto para las denominadas «*varillas apotropaicas*». Uno de estos utensilios, conservado en el Museo Metropolitano de Nueva York (Fig. 2), muestra una esmerada división en cuatro segmentos decorados con cocodrilos, felinos, ranas y ojos *Udyat*¹⁸; esta disposición en cuatro secciones cuadrangulares podría estar relacionada con los cuatro adobes empleados por las comadronas pues, en lo que respecta al hecho mismo del parto, para facilitar el alumbramiento, la mujer paría agachada bien fuera sobre una silla habilitada al efecto o bien en cuclillas sobre cuatro adobes¹⁹. Como todos los elementos empleados en el parto, estos cobraron también un sentido mágico-simbólico que llevó no sólo a concebirlos como un objeto sagrado vinculado con la divinidad sino que, además, se originó un auténtico proceso de divinización del objeto mismo.



Figura 2. Varilla apotropaica. Dinastía XII, reinado de Senuseret III (ca. 1878-1640 a.C.). Nueva York, Metropolitan Museum. Accession Number: 26.7.1275a-j. [Fotografía: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/544110> (15/12/2019).]

LOS ADOBES DE PARTO

Tal y como ha estudiado Josef Wegner²⁰, los adobes de parto, como las varillas y los marfiles mágicos, requerían un particular tratamiento litúrgico e iconográfico que debía garantizar su poder apotropaico. Eran decorados con las deidades híbridas y los animales ya descritos, pero también con imágenes propiciatorias que mostraban a la madre recibiendo al recién nacido. Estas escenas, como la conservada en uno de estos adobes hallado en Abydos (Fig. 3), han servido asimismo para documentar las rutinas egipcias en torno al alumbramiento; en el ejemplar de Abydos puede verse a la mujer, sentada y recibiendo a su bebé, rodeada por dos comadronas que la asisten —una situada a su espalda y otra arrodillada frente a ella— y flanqueada por dos estandartes de Hathor, de los que se conserva el rostro de la diosa con las orejas bovinas.

¹⁷ Un estudio más amplio al respecto en ARROYO (2006-2007).

¹⁸ El ojo del dios Horus, después de ser devorado por Seth, hubo de ser sanado y restituido, por ello, en forma de amuleto, el ojo *Udyat* sirvió como talismán frente a diversas enfermedades y, de hecho, fue considerado un símbolo de la salud. CASTEL (1999: 277).

¹⁹ WEGNER (2009: 473-474). Véase también, al respecto del número de adobes empleados en el parto, ROTH y ROEHRIG (2002: 121-139); en lo que concierne a la utilización de esteras de juncos, TÖPFER (2014: 317-335).

²⁰ WEGNER (2009).

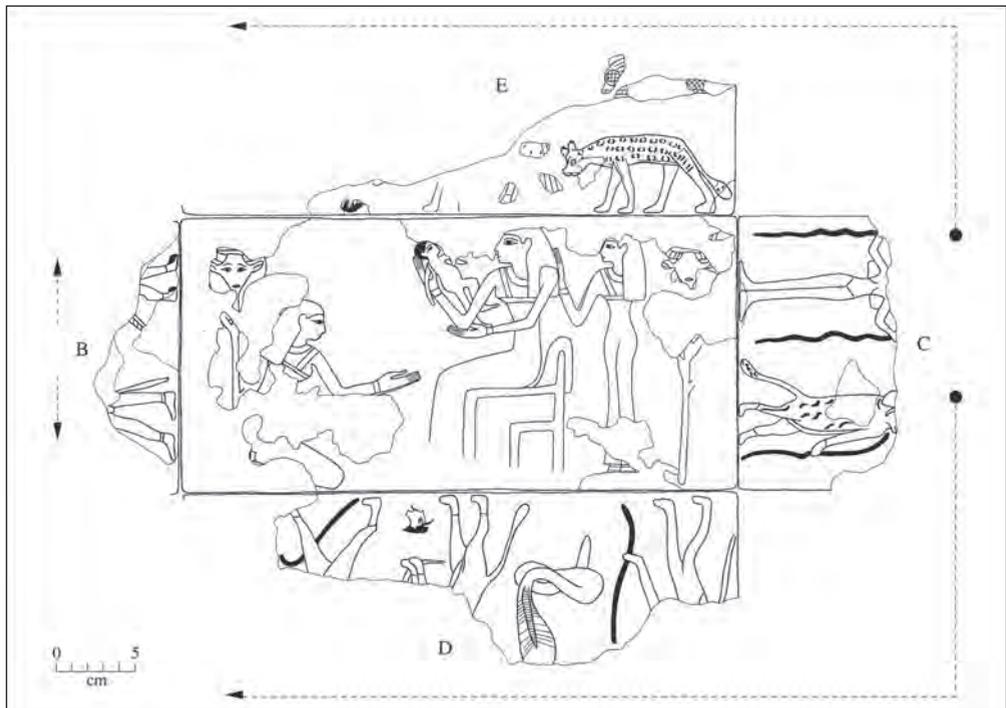


Figura 3. Detalle de la decoración de un adobe de parto. Procedente del edificio A, al sur de Abydos. Reino Medio (ca. 1994-1650 a.C.). [Dibujo según WEGNER (2009: 454, fig. 6).]

Una vez decorados, los adobes debían situarse bajo los pies de la parturienta, asegurando y facilitando de este modo la postura más favorable para el alumbramiento; esta ubicación de los cuatro adobes provocaba que el espacio resultante entre ellos fuera precisamente el primer receptáculo mundano del recién nacido, el primer espacio ajeno a la madre que el neonato ocupaba en este mundo. En cierto sentido, y desde un punto de vista simbólico, estos adobes eran pues los encargados de acoger al recién nacido en su inicial saludo a la vida. Para subrayar esta trascendental función de los adobes como receptores primeros del neonato, con posterioridad al parto se situaba sobre ellos al bebé para realizar un primer lavado ritual: «Así que lo lavaron después que se cortó su cordón umbilical siendo colocado sobre un lecho de ladrillos»²¹.

Las comadronas, por tanto, además de asistir a la parturienta, estuvieron también encargadas de realizar de manera adecuada el complejo ceremonial²² que había que ejecutar durante el proceso y debían emplearse cuidadosamente en una elaborada liturgia que contemplaba desde cómo sujetar y auxiliar a la parturienta hasta cómo

²¹ *Papiro Westcar X, 12*. SÁNCHEZ (2003: 79). Al respecto del *Papiro Westcar*, véase también LEPPER (2008), QUIRKE (2004); BURKARD y THISSEN (2015).

²² Véase al respecto, WEGNER (2009: 481, fig. 15).

efectuar los ritos con las varillas y marfiles mágicos y, por supuesto, recibir, lavar y acoger al recién nacido antes de entregárselo a su madre.

La imagen de estos adobes de parto asociada a la iconografía funeraria, tal y como se describe en el párrafo siguiente, denota una auténtica divinización del objeto pues se representaban estos adobes dotados de una cabeza humana; es decir, en este caso, el propio objeto constituía el cuerpo de la divinidad, y la superficie de adobe que recibía al recién nacido no se consideraba, por tanto, solamente un objeto asociado a la deidad sino que era concebida como el cuerpo mismo del dios que recogía, envolvía y daba la bienvenida al recién nacido en su advenimiento al mundo.

En este sentido, la diosa Mesjenet fue considerada como una protectora integral de los neonatos, pues no sólo se encargaba de su supervivencia sino que también velaba por su correcto desarrollo antes incluso del alumbramiento. Podía ser representada como uno de estos adobes de parto antropomorfizado con cabeza femenina, pero también como una mujer coronada con dos altos tallos curvados²³; en su forma zoomorfa podía aparecer como una vaca tocada con un ureo y, finalmente, podía desdoblarse para personalizar los cuatro adobes utilizados en el alumbramiento y personificarse en sendas mujeres danzantes²⁴. De acuerdo con el simbolismo del espacio de acogimiento que encarnaban los adobes de parto, al que ya se ha hecho referencia, cabe destacar que el nombre mismo de esta diosa, Mesjenet, es un término homófono con aquél que hacía referencia precisamente al «lugar del nacimiento»²⁵.

El arcaico origen de esta divinidad está atestiguado por su presencia en los *Textos de las Pirámides*, ya que aparece citada en una declaración presente en los monumentos de Neferkara Pepy (Pepy II) y de su esposa Neit (ca. 2246-2152 a.C.):

«Levántate, Oh Rey, recoge tus huesos, reúne tus miembros. Levántate, Oh Rey, toma tu cabeza [...] tu cara junto al banquillo de alumbramiento (¿?)²⁶ que Mesjenet tu madre ha hecho»²⁷.

Esta referencia, que forma parte de uno de los denominados «*textos de resurrección*», anima al difunto a renacer, a «recoger sus huesos» y «reunir sus miembros y levantarse» y, para ello, evoca el alumbramiento, el primer instante de vida sobre el seno de los adobes de parto que Mesjenet «hizo» para él. De nuevo, se puede reseñar el constante paralelismo con el nacimiento que se perseguía en los ritos funerarios²⁸, en este caso, aludiendo a una bella metáfora de regeneración en brazos de la diosa que acogió

²³ Este tradicional tocado de la diosa ha sido interpretado también como la imagen estilizada de un útero bicorne de ternera. CORTEGGIANI (2010: 390-391). Este símbolo se corresponde con el signo jeroglífico F45, definido también de este modo por Alan Gardiner. GARDINER (1988: 466).

²⁴ CASTEL (2001: 265).

²⁵ *mshnt*. FAULKNER (1996: 103), SÁNCHEZ (2000: 219). Véase también al respecto SPIESER (2011).

²⁶ El objeto al que se hace referencia en el texto presenta ciertas dificultades de traducción, no obstante, precisamente la mención de Mesjenet sugiere que pueda tratarse de un «banquillo de alumbramiento» o adobe de parto. FAULKNER, (1969: 213, nota 2 en declaración 667C).

²⁷ *Textos de las Pirámides*, declaración 667C [1952]. FAULKNER (1969: 213). Véase también al respecto, CARRIER (2009), ALLEN (2015), MATHIEU (2018).

²⁸ ROTH y ROEHRIG (2002: 129-136).

originariamente al difunto como recién nacido. Estas sutiles relaciones establecidas con el parto, sugeridas también por el ya mencionado uso del sílex en instrumentos rituales, constituyen actos de magia homeopática que, mediante la similitud o imitación²⁹, buscaban propiciar un nuevo nacimiento, en este caso, a la vida en el más allá.

El texto citado sugiere que Mesjet fabricaba estos adobes, si bien, posteriormente, la diosa personificaba el objeto mismo, tal y como revela la iconografía. El imaginario egipcio, además, dotó a esta figura divina de otras funciones: dado que la diosa era la encargada de recibir al recién nacido, se suponía que estaba también facultada para dotar al pequeño de su *ka*³⁰. La noción que en el pensamiento egipcio se tuvo del ser humano, al igual que en otras muchas culturas, distinguió claramente entre un componente físico y otro espiritual; no obstante, la mente egipcia concibió una compleja segmentación de estos componentes en distintos elementos. Se consideraron partes integrantes del ser humano, además del cuerpo físico, tanto la sombra como el nombre; y, en lo que respecta al aspecto intangible, se distinguieron ciertas fuerzas o poderes imprescindibles para el desarrollo vital, denominados *heka* y *sejem*, así como tres fundamentos esenciales que componían la propia individualidad: el *ka*, el *ba* y el *aj*³¹.

El *ka*, que Mesjet proporcionaba al neonato, podría entenderse, de forma muy general y en palabras de Henri Frankfort, como su «*fuera vital*»³², pero este elemento tenía además ciertas connotaciones relacionadas con el poder intelectual y espiritual³³. Así pues, Mesjet entregaba al recién nacido un valioso regalo, un aliento esencial que se mantenía a lo largo de toda la vida; en cierto sentido, la diosa proporcionaba a cada individuo una suerte de pequeña parcela de su propia personalidad que, evidentemente, iba a desempeñar un importante papel en el desarrollo de su vida futura. Desde este punto de vista, si bien se puede intuir en la construcción de esta deidad la idea de la predestinación, no cabe, en este aspecto concreto, considerar un absoluto determinismo vital.

En esta compleja concepción de la constitución originaria del ser humano, que se construyó en torno al instante del alumbramiento, también tomaba partido Renenutet. Esta fue una diosa celeste que, originariamente, se encargaba del cuidado de cosechas, graneros y víveres; por ello, estuvo íntimamente ligada con la serpiente, idea que pudo derivar de la observación de la naturaleza pues las serpientes contribuían, mediante la caza de roedores, a la mejor preservación de los campos de labranza³⁴. Fue representada como una mujer ofiocéfala, cuyo rostro era sustituido por la repre-

²⁹ FRAZER (2006: 33-34). Véase también al respecto KOENIG (1994), PINCH (1994), RITNER (2008), RAVEN (2012).

³⁰ CASTEL (2001: 265).

³¹ Véase al respecto de los poderes vitales, CASTEL (1999: 194, 349); asimismo, un interesante análisis al respecto de los componentes intangibles del hombre en FRANKFORT (1976: 85-102).

³² FRANKFORT (1976: 86).

³³ CASTEL (1999: 209). Véase también al respecto NYORD (2016), BOLSHAKOV (1997), SCHWEITZER (1956), BORIONI (2005).

³⁴ ARRANZ (2016: 146).

sentación de una cobra erguida en posición de ataque, con los costados dilatados, es decir, un ureo³⁵.

El nombre de Renenutet, desde un punto de vista etimológico, estuvo estrechamente relacionado con términos como «*nodriza*» o «*ama de cría*»³⁶, aspecto que resulta significativo pues se vinculó también especialmente con la lactancia, estando encargada de lograr que la leche afluyera a los pechos de la madre y no faltara al neonato³⁷. Así pues, su labor complementaba la de Mesjenet, pues si esta llevaba a buen término el parto, Renenutet se encargaba de garantizar la correcta crianza del recién nacido. Este carácter nutricional de Renenutet puede derivar de sus arcaicas facultades vinculadas con el ciclo agrícola y la protección de las cosechas, siendo concebida como custodia integral del correcto abastecimiento de la población y, por ende, también del censo infantil; no obstante, en estrecha relación con Mesjenet, la diosa se cuidaba fundamentalmente de garantizar la nutrición de los neonatos hasta que abandonaban el acuciante riesgo de la mortandad infantil.

Renenutet, no obstante, también estuvo asociada con la fortuna del neonato³⁸ aunque la iconografía muestra habitualmente su atribución de diosa nutricia, como *curótrofa*, en la acción de amamantar al pequeño y, en particular, al faraón, pues sus funciones como defensora del monarca pueden apreciarse ya en los *Textos de las Pirámides*:

«Yo he sucedido a Gueb, he sucedido a Gueb; he sucedido a Atum, estoy en el trono de Horus el primogénito, y su Ojo es mi fuerza, estoy protegido de lo que se hizo contra él, la llamada de mi ureo es la de Ernutet [Renenutet] que está sobre mí»³⁹.

En este aspecto, como madre que asiste al faraón lactante, encarnado en Horus, fue identificada con la diosa Isis que, a su vez, se había asimilado desde muy temprano con la también nutricia Hathor. El estrecho vínculo entre ambas diosas dio como resultado una divinidad sincrética, denominada Isis-Renenutet. La iconografía que definió a esta deidad muestra un híbrido, en este caso opuesto al ya analizado, es decir, una cobra con cabeza femenina. Es esta la iconografía que caracteriza un bello amuleto hallado en la tumba de Tutanjamón (Fig. 4). La diosa está ataviada con el tocado de buitres, símbolo de Mut y también de la maternidad misma pues esta fue considerada una diosa madre primordial⁴⁰ y su propio nombre —escrito con el signo del buitre— hacía también alusión al sustantivo «*madre*»⁴¹; por encima de este

³⁵ Una escultura de Renenutet conservada en el Museo de Arqueología de la Universidad de Pennsylvania muestra esta visión híbrida de la diosa. El ejemplar procede de Mit-Rahina y está datado en torno a 1075-975 a.C. SILVERMAN (1997: 54-55). Véase también al respecto de esta diosa y su confusión Renenet, EVANS (2013), COLLOMBERT (2005-2007).

³⁶ *rmt*. FAULKNER (1996: 131), SÁNCHEZ (2000: 265).

³⁷ CASTEL (1999: 354).

³⁸ CORTEGGIANI (2010: 524), CASTEL (2001: 354-355).

³⁹ *Textos de las Pirámides*, declaración 256 [301-302]. Presente en las pirámides de Unis y de Teti (ca. 2356-2291 a.C.). FAULKNER (1969: 62).

⁴⁰ CASTEL (2001: 275).

⁴¹ *mwt*. FAULKNER (1996: 93), SÁNCHEZ (2000: 206).

bello tocado, un estrecho modio sustenta los cuernos bovinos y dos altas plumas de halcón⁴² entre las que se sitúa un pequeño disco solar, conformando así un estilizado emblema hathórico. El cuerpo del ofidio está dotado de pechos femeninos⁴³ y de unos brazos mediante los cuales la diosa abraza al pequeño faraón, representado como un joven adulto, estante y ataviado a la moda amarniense. Destaca, por su ternura y cotidianidad, el gesto de acercar el pecho a los labios del lactante. En la base de este amuleto, adornado con cuentas de oro, cornalina y vidrio, se ha consignado un breve texto jeroglífico en el que se describe al faraón como amado de la *Gran Maga* o la *Grande en Magia*⁴⁴, uno de los epítetos habituales de la diosa Isis⁴⁵.

En el ámbito del culto isíaco grecolatino, esta deidad híbrida fue denominada Isis-Hermutis o Isis Isermutis⁴⁶. Las aretalogías isiacas⁴⁷, que describen a Isis como una diosa omnipresente, todopoderosa y demiúrgica, enumeran además los diferentes dones que la esposa de Osiris habría concedido a la humanidad, entre los que cobran particular importancia todos aquellos relacionados con la fecundidad de la tierra. En este sentido, asimilada con la griega Deméter, se



Figura 4. Amuleto de Isis-Renenutet. Tumba de Tutankhamon (ca. 1333-1323 a.C.). Museo Egipcio de El Cairo. Número de inventario JE 61952. [JAMES (2000: 162).]

⁴² Tal y como ha analizado Marta Arranz, las diosas cobra se asociaron con el Ojo de Ra y este vínculo solar propició, a su vez, una estrecha relación con la realeza femenina, de cuya iconografía regia proceden las plumas de halcón. ARRANZ (2016: 154).

⁴³ La función nutricia de la diosa es, en lo que respecta a su iconografía, un elemento esencial y definitorio; por ello, la imaginería egipcia prima esta labor maternal y presenta a este animal ovíparo hibridado con la anatomía femenina. Un interesante análisis al respecto en ARRANZ (2016: 160-161).

⁴⁴ Isis también era denominada *Grande por sus hechizos*. Véase al respecto el relato de cómo Isis logra conocer el nombre secreto de Ra. Una transcripción completa en KASTER (1970: 60-65). Otros ejemplos de la magia isíaca en BORGHOUTS (1978: 40 y 69-70).

⁴⁵ JAMES (2000: 162). Véase también al respecto ARROYO (2009).

⁴⁶ MUÑIZ (2006: 116).

⁴⁷ Se denomina *himnos* o *aretalogías isiacas* a un conjunto de composiciones litúrgicas u oraciones escritas en prosa y en lengua griega, datadas entre los siglos II a.C. y III d.C., con origen en el culto ptolemaico de la diosa; no obstante, se conservan también ciertas composiciones escritas en latín, compuestas por Tíbulo y por Apuleyo, que se ajustan a la estructura semántica de estos himnos. Un amplio estudio y traducciones en MUÑIZ (2006).

identifica a Isis en los himnos como inventora de la agricultura, protectora de las cosechas y ejecutora de las crecidas, aspectos que, al mismo tiempo, la relacionan con la egipcia Renenutet.

Los denominados *Himnos de Isidoro*, inscritos sobre las pilastras del vestíbulo de Medinet Madi en El Fayum, se ajustan a las características de estas composiciones litúrgicas isíacas y destacan porque se dirigen a la «*Dadora de la riqueza, Reina de los dioses, Hermutis, Señora omnipotente, Buena Fortuna, Isis de gran renombre, Deo, la mayor descubridora de toda vida*»⁴⁸, es decir, precisamente a esta deidad híbrida que agrupaba las capacidades de Isis y de Hermutis/Renenutet. Isidoro dedica cuatro himnos a esta diosa, «*descubridora de la vida y del cereal*»⁴⁹ y, particularmente, en la segunda de estas composiciones se describe la dedicación de la diosa a proteger y garantizar la fertilidad femenina. Este himno, de hecho, incluye la explícita solicitud de esta bendición: «*Todos los que desean tener descendencia, si te rezan, obtienen fertilidad*»⁵⁰. «*Garantízame una parte de tus dones también a mí, Señora Hermutis, al que te suplica: la felicidad y, sobre todo, la bendición de los hijos*»⁵¹.

Asimismo, tal y como ha destacado Elena Muñiz, puede considerarse también este segundo himno de Isidoro como un exvoto de agradecimiento por el don concedido pues, tal y como expresa el devoto solicitante, parece que la diosa tuvo a bien satisfacer sus demandas: «*Tras escuchar mis plegarias e himnos, los dioses me han premiado con la bendición de una gran felicidad*»⁵².

Además de Mesjenet y Renenutet, fueron muy diversas las divinidades que se encargaron, en mayor o menor medida, de asistir a la parturienta y al neonato. Heqet, presente en las varillas apotropaicas y marfiles mágicos en su aspecto zoomorfo —como una rana— era considerada esposa de Jnum, el demiurgo encargado de modelar en su torno de alfarero, tanto a los recién nacidos como a sus *kau*⁵³. Cabe resaltar ahora que la tendencia sincrética de la mente egipcia permitió esta aparente duplicidad de funciones entre diferentes divinidades sin que se generase conflicto alguno; en este caso, tanto Jnum como Mesjenet podían considerarse conformadores del *ka* de los neonatos aunando diferentes tradiciones míticas que, lejos de provocar contradicciones, se imbricaban para componer un todo. Así, Heqet, que fue concebida como esposa de Jnum⁵⁴, se asoció estrechamente con Mesjenet como comadrona divina, particularmente, a partir del Reino Medio y se entendía que era la encargada de acercar el *anj* —el símbolo de la vida—, a la nariz del recién nacido para animar de este modo su *ka*. Finalmente, es interesante reseñar que Heqet desarrolló también un importante papel en el mito de Osiris pues ayudaba al dios en su resurrección⁵⁵, en

⁴⁸ Himno de Isidoro I, 1-3. MUÑIZ (2006: 110).

⁴⁹ Himno de Isidoro II, 3. MUÑIZ (2006: 111).

⁵⁰ Himno de Isidoro II, 15-16. MUÑIZ (2006: 111).

⁵¹ Himno de Isidoro II, 29-30. MUÑIZ (2006: 112).

⁵² Himno de Isidoro II, 32-33, MUÑIZ (2006: 112, 118).

⁵³ CASTEL (2001: 227).

⁵⁴ La relación conyugal de ambos dioses se estableció, principalmente en la localidad de Herur. Véase al respecto BORREGO (2011).

⁵⁵ En este sentido, se consideraba también que otras divinidades contribuían a animar esta primera respira-

lo que constituye un nuevo paralelismo entre el alumbramiento y el renacimiento a la nueva vida en el más allá.

LA DETERMINACIÓN DEL DESTINO

La presencia de la divinidad en el alumbramiento, por tanto, no sólo atendía a la necesidad de protección de la madre y del hijo sino que, además, el pensamiento mítico egipcio consideró el parto como el momento apropiado para la creación del *ka* del individuo, con todo lo que ello implicaba dada la trascendental significación de este elemento intangible del ser humano; en el instante mismo de su nacimiento se concedía al pequeño una parte importante de su propia personalidad que determinaría muchas de sus acciones futuras. Esta consideración implicaba un cierto condicionamiento en el futuro del recién nacido, pero la mente egipcia aún profundizó más en este concepto rozando un determinismo absoluto en el destino del ser humano; podría incluso considerarse una temprana formulación de la noción de la existencia predestinada en tanto se atribuyó a ciertas divinidades la capacidad de predeterminar la vida del recién nacido.

Mesjet y Renenutet se constituyeron, de este modo, como un pilar fundamental en la evolución vital de la persona, no sólo durante la infancia pues, de acuerdo con esta visión determinista, acompañaban a lo largo de toda su vida al individuo ya que este debía ajustarse a las premisas dictadas en el instante del parto. Ambas diosas estuvieron, por tanto, estrechamente vinculadas con el porvenir. Renenutet fue considerada una diosa del destino que podía predisponer la vida del neonato; se pensaba también que el dios Thot, escriba divino, se encargaba de ratificar esta premonición inscribiendo la fecha de la muerte del recién nacido en los adobes de parto⁵⁶. Si atendemos a que estos adobes eran personificados por Mesjet, esta inscripción simbólica evocaba metafóricamente el hecho de que esta diosa, hacedora del *ka*, también conocía y fijaba la fecha de defunción del neonato. Pero no sólo Mesjet sino también Renenutet estuvo estrechamente relacionada con estos sagrados adobes de alumbramiento, tal y como demuestra el hecho de que tanto una como otra pudieran desdoblarse en cuatro deidades autónomas alusivas a estos cuatro sustentos de la parturienta⁵⁷. Cabe reseñar también la presencia de la nodriza Hathor en la determinación del destino del recién nacido, desdoblada en las conocidas como *Siete Hathor*. Estas se encargaban de anunciar el destino a las personas y, de acuerdo con el consabido paralelismo funerario, también comunicaban al difunto su porvenir en el más allá; por este motivo, aparecen representadas en contextos funerarios acompañadas de un

ción del recién nacido, como Selkis o bien Hemsut, deidad colectiva que mostraba a un conjunto de mujeres que simbolizaban y, al mismo tiempo, «afianzaban el concepto del *ka*». CASTEL (2001:155-157, 375).

⁵⁶ CASTEL (1999: 213). En un ostracón hallado en Deir el-Medina, este dios ibiocéfalo es denominado «Aquel que cuenta el tiempo de vida». CORTEGGIANI (2010: 630).

⁵⁷ En particular, las «cuatro Mesjet» ostentaban los epítetos de «la Grande», «la Mayor», «la Perfecta» y «la Eficaz», y se identificaban con las diosas Tefnut, Nut, Isis y Neftis, respectivamente. CORTEGGIANI (2010: 390, 524)

toro al que se denominaba Toro del Oeste o Toro de la Eternidad⁵⁸; en esta función funeraria son citadas en el capítulo 148 del *Libro de los Muertos*⁵⁹.

A partir de la dinastía XVIII, hizo su aparición el dios Shai⁶⁰, considerado esposo de Mesjetet y personificación del destino y la suerte⁶¹. Aunque de manera tardía, Shai constituyó el único elemento masculino integrado con claridad en este complejo protocolo concebido en torno al momento del parto⁶²; por ello, si bien existió una contrapartida femenina de este dios⁶³, estuvo estrechamente relacionado tanto con su esposa, Mesjetet⁶⁴, como con Renenutet y fue representado bien como un adobe de parto antropomorfizado o bien como una cobra o una sierpe. Acompañado de Renenutet y en su forma de ofidio se muestra en una pequeña «*hucha*» o cajita para guardar monedas, datada en el siglo II d.C. (Fig. 5). Las dos serpientes afrontadas que decoran esta pieza se adornan con sendos tocados egipcizantes: a la izquierda, Renenutet luce el tocado hathórico, del que se aprecia con claridad el disco solar, mientras Shai, a la derecha, porta la doble corona⁶⁵. Dada la tardía cronología de la pieza, tanto una como otra se identifican con deidades híbridas del panteón greco-latino: la ya citada Isis-Hermutis y Shai-Agatodaemón⁶⁶, ambos concebidos como genios protectores. Cabe recordar ahora el hecho de que la Isis greco-latina, descrita en las ya citadas aretologías, conservó la vinculación con el destino que heredara de su sincretismo con Renenutet; así, en el denominado *Himno de Cime*, la diosa afirma en primera persona «*Yo venzo al Destino. El Destino me obedece*»⁶⁷. También Apuleyo recoge esta tradición cuando invoca a la diosa: «Tú deshaces la enredada e inextricable

⁵⁸ CORTEGGIANI (2010: 208), CASTEL (2001:146-147). Véase también SPIESER, 2011.

⁵⁹ LARA (2014: 294). El *Libro de los Muertos* ha sido intitulado de este modo por la historiografía moderna, si bien los egipcios lo denominaron «*Libro de la Salida al Día*», en alusión a su función como instrumento de regeneración. Literalmente, esta recopilación de textos se inicia de la siguiente manera: «Comienzo de las fórmulas para salir al día y de las transfiguraciones y glorificaciones (del bienaventurado) en el más allá». LARA (2014: 3). Utilizamos el título habitual —*Libro de los Muertos*—, a pesar de la citada incorrección, para facilitar la consulta y comprensión de las citas, pues sigue siendo esta la denominación al uso en la bibliografía. Véase también la moderna edición de QUIRKE (2013).

⁶⁰ Véase al respecto QUAEGBEUR (1975).

⁶¹ CASTEL (2001: 386).

⁶² Su participación en el parto, al igual que la puntual intervención de Thot, se relaciona con la determinación del destino, mientras que la asistencia en el alumbramiento —como parteras— queda exclusivamente en manos de deidades femeninas, pues otros dioses, como Aha o Bes, se ocupaban de alejar los malos espíritus. Véase ARROYO (2006-2007).

⁶³ Shepset fue una diosa hipopótamo que, a través de su relación con Shai, se vinculó con Mesjetet y Renenutet y, por ello, se entendió que intervenía también en el destino del neonato al tiempo que participaba activamente en la protección de la mujer durante el parto. Por extensión y de acuerdo con el paralelismo tantas veces destacado, también favorecía el renacimiento en el más allá. CASTEL (2001: 393). Al igual que Mesjetet y Renenutet, podía desdoblarse en una deidad múltiple, como un grupo de cuatro genios femeninos. CORTEGGIANI (2010: 575).

⁶⁴ CASTEL (2001: 386).

⁶⁵ Véase al respecto DE CALUWE (1999).

⁶⁶ Agatodaemón fue un genio del hogar, un espíritu divino de naturaleza bondadosa —*buen demon* (*agathodaemon*)—, que sería considerado también un símbolo de Apolo-Horus-Harpócrates en el culto grecolatino. WITT (1974: 238).

⁶⁷ Himno de Cime, 55-56. MUÑIZ (2006: 73-74).

trama del destino, calmas las tormentas de la Fortuna y compensas el nefasto influjo de las constelaciones»⁶⁸.



Figura 5. Isis-Hermutis y Shai-Agathodaemon. Procedente de las excavaciones de El-Bahnasa, Alto Egipto. Siglo II d.C. Bruselas, Museo Real de Arte e Historia. Número de inventario: E.1196. [DE CALUWE (1999).]

La participación de Shai en el porvenir del recién nacido implicaba la determinación del número de años de vida que se le otorgaban, así como la suerte o la ventura en ellos, de tal forma que el dios podía adjudicar al neonato tanto la fortuna como la desgracia. Esta visión que atribuye a los dioses la inmutabilidad del destino recuerda

⁶⁸ APULEYO (1978: XI, 25, 2).

a las Moiras helenas y, en consecuencia, a las Parcas latinas⁶⁹. No obstante, se suponía también que Shai personificaba al mismo tiempo la suerte, el aspecto incógnito del destino que, por tanto, podía variar en función de las decisiones de los dioses e, incluso, del propio individuo⁷⁰. De acuerdo con ciertas fuentes⁷¹, de hecho, también Mesjetnet podía influir caprichosamente en el destino del hombre, decidiendo en el devenir de la existencia humana bien fuera aumentando los años de vida o bien augurando un futuro funesto a los humanos que transgredían las leyes divinas. Este aspecto resulta significativo pues, si de algún modo la conducta humana o la voluntad divina podían incidir en el porvenir, no cabría considerar un absoluto determinismo en el pensamiento egipcio, a pesar de la idea, ya comentada, de que los años de vida quedarán fijados el día del nacimiento; se impondría así la extensión del ciclo vital, pero no las circunstancias de la existencia misma. En cualquier caso, parece que se asumía la presencia simbólica de estas divinidades en el devenir vital de la persona a lo largo de toda su vida, concepción que propició su puntual representación en la *Sala de las Dos Maat*, lugar de la celebración del juicio osiriaco. Tanto Mesjetnet como Renenutet, o Shai, podían ser representados en este contexto como testigos figurados de la vida del difunto. La conexión de estas deidades, encargadas del buen fin del alumbramiento y de la conformación del destino del neonato, con el mundo funerario se consolidó a través de la iconografía, en la compleja representación del juicio *post mortem* presidido por Osiris que se fijó en el Reino Nuevo⁷².

Este trascendental episodio ilustraba el capítulo 125 del denominado *Libro de los Muertos*, gracias al cual el difunto relataba ante el tribunal de los cuarenta y dos dioses que presenciaban el juicio, aquellas faltas que no había cometido y cuya negación le hacía digno de disfrutar de la vida eterna en el más allá⁷³. El difunto se presentaba



Figura 6. Papiro de Nesipakhachuti (Detalle). 1069-945 a.C., XXI Dinastía. Museo del Louvre. Número de inventario: E 17401. [Dibujo: SOUSA (2011: 80, fig. 53).]

⁶⁹ GRIMAL (1981: 364, 407-408).

⁷⁰ CASTEL (2001: 386); CORTEGGIANI (2010: 567).

⁷¹ CORTEGGIANI (2010: 389).

⁷² La primera representación conocida del juicio osiriaco como una viñeta del capítulo 125 del *Libro de los Muertos* data de la primera mitad de la XVIII Dinastía. DANSSEN (2016: 12).

⁷³ LARA (2014: 209-225).

ante Anubis, encargado de pesar en una balanza la pluma de Maat y el corazón del compareciente —donde los egipcios consideraban que residía la conciencia del individuo— al objeto de corroborar la veracidad de la declaración del finado.

En ciertos ejemplares del *Libro de los Muertos*, bajo el fiel de la balanza (Fig. 6), comparece un adobe de parto antropomorfizado como testigo fehaciente del devenir vital del difunto; en ocasiones, este ladrillo puede aparecer tocado con la pluma de Maat⁷⁴, probablemente, como resultado de una contaminación iconográfica con la diosa titular de la sala en la que se celebra el juicio⁷⁵.

En el bellissimo *Papiro de Ani* (Fig. 7), además del difunto y de los dioses que participaban directamente en este proceso, fueron representadas también Mesjenet y Renenutet, de pie junto a la balanza, amparando al *ba* de Ani, figurado como un pájaro con cabeza humana. Este principio inmaterial se consideraba mucho más individualizado que el *ka*, de hecho, en palabras de Henri Frankfort, podría considerarse como una «manifestación» o «emanación»⁷⁶, una especie de espectro que personificaba en todo al difunto y que estaba íntimamente unido al cuerpo. El *ba* podía viajar al exterior de la tumba y, por ello, necesitaba un apoyo físico para no perder su identidad y reintegrarse en el continente físico, que podía ser la momia, una estatua o una representación pictórica del finado. En el papiro de Ani, el *ba* simboliza al difunto que comparece ante el tribunal acompañado de Mesjenet y de Renenutet, quienes actúan como



Figura 7. Papiro de Ani. Juicio de Osiris. Ca. 1250 a.C. Londres, Museo Británico. Número de inventario: EA10470. [Fotografía: British Museum Web. http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=113335&partId=1&searchText=ani&object=21215&page=1 (15/12/2019).]

⁷⁴ SOUSA (2011: 32). A menudo, este ladrillo, personificación de Mesjenet, está rematado por una pequeña testa de Maat y vinculado con una alusión a la Duat, región celeste presidida por Horus donde moran las «estrellas de la Duat», según los *Textos de las Pirámides*, TP 7(5), TP 476 (953).

⁷⁵ En lo que respecta la relación de los adobes con el *Libro de los Muertos*, véase RÉGEN (2010; 2017).

⁷⁶ FRANKFORT (1976: 88).

garantes de la veracidad de lo declarado por su corazón pues, en cierto sentido, tal y como se ha analizado, estas diosas eran responsables de la primigenia conformación de su *ka*, de la adecuación de su destino y de la predeterminación de sus actos. Pero esta pareja divina no es la única en comparecer en compañía del finado ante el tribunal; frente al dios Anubis, bajo la cruz de la balanza, puede verse a Shai, representado mediante la particular iconografía del adobe divinizado con cabeza humana, ubicado sobre una visión antropomorfa del mismo dios, cuidadosamente nombrado⁷⁷. Se reitera, por tanto, la idea de que los dioses presentes en el alumbramiento ratifican la declaración del finado ante el tribunal pues conocen con exactitud el devenir vital del declarante desde el momento mismo de su nacimiento.

CONCLUSIONES

El constante paralelismo ritual y simbólico entre el nacimiento y el *renacer* en el más allá denota el ansia de construir metafóricamente una «segunda vida», un nuevo alumbramiento en el que se hallan presentes las divinidades que garantizaron el buen fin del parto y en el que se emplean ciertos instrumentos que evocan los utilizados el día del nacimiento. Estos útiles eran cuidadosamente escogidos por el material o el significado que encerraban. Además del cuchillo con el que se realizaba la apertura de boca, que solía ser de sílex como aquel con el que se cortaba el cordón umbilical, en los enterramientos se situaban sendos adobes en los cuatro puntos cardinales que, sin duda, evocaban aquellos que recibían al recién nacido⁷⁸. Así pues, esta afinidad semántica entre *nacimiento* y *renacimiento* se consolidó a través de la iconografía del juicio osiriaco, donde se evidencia la trascendental función de estos adobes de parto cuya utilidad, en origen, fue simplemente facilitar la postura de la mujer durante el alumbramiento. Es probable que la concepción sobresaliente que se tuvo de estos objetos respondiera a la primitiva función apotropaica de todo aquello que rodeaba el momento del parto.

Subyace en esta visión divinizada de los objetos que reciben al recién nacido la certeza de la trascendencia del parto para el individuo, tanto en lo que respecta a su propia supervivencia como a la de su madre. Todo lo acontecido durante el alumbramiento determina, ciertamente, el futuro del neonato, desde el riesgo de pérdida del referente materno hasta las posibles complicaciones que pueden conllevar enfermedades futuras; de esta visión objetiva de la trascendencia del parto pudo derivar la concepción de un determinismo en el futuro del neonato que es, en cierto sentido, un reconocimiento de la fragilidad de la propia vida. La imagen simbólica de la diosa Mesjenet entregando al recién nacido su *ka*, su fuerza vital, constituye una bella metáfora de la maternidad misma:

«¡Salve, *ka* mío, (que has sido y eres) mi tiempo de vida! Heme aquí ante ti, tras haber aparecido (como el sol), vigoroso, teniendo mi alma —*ba*—, siendo poderoso»⁷⁹.

⁷⁷ CORTEGGIANI (2010: 568).

⁷⁸ CASTEL (1999: 213).

⁷⁹ *Libro de los Muertos*, capítulo 105. LARA (2014: 186).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTENMÜLLER, H., 1986. «Ein Zaubermesser des Mittleren Reiches». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 13, 1-27, Hamburgo.
- ALLEN, J.P., 2015. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. SBL Press, Atlanta.
- ARRANZ, M., 2016. «Diosas serpiente en la religiosidad egipcia: el caso de la iconografía de Meretseger y Renenutet». *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, nº 25, año 2016, 145-164, Madrid.
- APULEYO, L. 1978. *Las Metamorfosis. El Asno de Oro*. Introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández. S.L.U. Espasa Libros, Madrid.
- ARROYO, A., 2006-2007. «Evolución iconográfica y significado del dios Bes en los templos ptolemaicos». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 19-20, 13-40, Madrid.
- _____, 2009. «Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: imagen y palabra». *Akros, Revista del Museo de Melilla*, nº 8, 63-72, Melilla.
- _____, 2011. «La protección divina de la maternidad en Egipto». En FERNÁNDEZ, P. y RODRÍGUEZ, M.I. (eds.). *Iconografía y sociedad en el Mediterráneo Antiguo. Homenaje a la Dra. Pilar González Serrano*. Signifer Libros, Madrid, 53-65.
- BADAWY, S., 2007. «Relief of a Woman Giving Birth». *The Global Egyptian Museum*. <http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=14842&lan=E> (11/11/19).
- BOLSHAKOV, A.O., 1997. *Man and his double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- BORGHOUTS, J.F., 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Brill, Leiden.
- BORIONI, G., 2005. *Der Ka aus religionswissenschaftlicher Sicht*. Afro Pub. Viena.
- BORREGO, F.L., 2011. «La realeza egipcia y el dios Jnum durante la dinastía IV. Algunas reflexiones». En BELMONTE, J.A., OLIVA, J.C. (Coord.). *Esta Toledo, aquella Babilonia: convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo antiguos*. Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 465-478.
- BURKARD, G. y THISSEN, H., 2007. *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte. Band I Altes und Mittleres Reich*. Lit, Berlín.
- BRIAN, C.P., 1930. *The Papyrus Ebers*. Geoffrey Bles, Londres.
- CARRIER, C., 2009. *Textes Des Pyramides de l'Égypte Ancienne, Tome I: Textes Des Pyramides d'Ounas Et de Téli: I*. Librairie Cybèle, París.
- CASTEL, E., 1999. *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*. Editorial Alderaban, Madrid.
- CASTEL, E., 2001. *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Editorial Alderaban, Madrid.
- COLLOMBERT, P., 2005-2007. «Renenoutet et Renenet». *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 27 (2005-2007), 21-32, Ginebra.
- CORTEGGIANI, J.P., 2010. *El gran libro de la mitología egipcia*. La Esfera de los Libros, S.L., Madrid.
- DANSEN, I., 2016. *Why are we here Grandfather? An analyses of the connection between the Sons of Horus and the symbols and gods represented in the shrine detail of chapter 125 of the Book of the Dead*. Master thesis. Leiden University Repository.
- DAUMAS, F., 1958. *Les Mammisis des temples égyptiens: étude d'archéologie et d'histoire religieuse*. Société d'édition «Les Belles Lettres», París.
- _____, 1959. *Les Mammisis de Dendara*. Institut français d'archéologie orientale, Cairo.

- DE CALUWE, A., 1999. «Isis Thermouthis and Shai Agathos Daimon (money box)». *The Global Egyptian Museum*. <http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=219> (11/11/19).
- ENMARCH, R. 2005. *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Griffith Institute, Oxford.
- ENMARCH, R. 2008. *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford University Press, Oxford.
- EVANS, L., 2013. «The Goddess Renenutet. Why did a cobra symbolise abundance?», *Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, n° 238 (2013), 41-50, Göttingen.
- FAULKNER, R.O., 1969. *Los Textos de las Pirámides*. Según traducción de Francisco López y Rosa Thode, 2003.
- _____, 1996. *Diccionario conciso de jeroglíficos de egipcio medio*. Lepsius, Valencia.
- FRANKFORT, H., 1976. *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza Editorial, Madrid.
- FRAZER, J.G., 2006. *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- FROSHAW, R. 2014. *The role of the lector in ancient Egyptian society*. Archaeopress, Oxford.
- GARDINER, A.H., 1988. *Egyptian Grammar* (Tercera edición revisada). Griffith Institute, Oxford.
- GHALIOUNGUI, P., 1973. *The House of Life. Per Ankh: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. B.M. Israël, Amsterdam.
- GNIRS, A. M., 2009. «Nilpferdstosszähne und Schlangenstäbe: zu den magischen Geräten des so genannten Ramesseumsfundes». En KESSLER, D., SCHULZ, R., ULLMANN, M. VERBOVSEK, A. y WIMMER, S.J. (eds), *Texte - Theben - Tonfragmente: Festschrift für Günter Burkard*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden. 128-156.
- GOYON, J.C., 2000. «La dent, l'ivoire et l'hippopotame dans l'Égypte des derniers siècles». En BÉAL, J.C. y GOYON, J.C. (eds), *Des ivoires et des cornes dans les mondes anciens (Orient - Occident)*. Institut Archéologie, Paris, Lyon, 147-156.
- GRAEFE, E., 1971. «Das sog. Mundöffnungsgerät "psš-*kf*"». *Journal of Egyptian Archaeology* vol. 57 (1971), 203, Londres.
- GRIFFITH, F. LI., 1898. *The Petrie Papyri: Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Bernard Quaritch, Londres.
- GRIMAL, P., 1981. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- HARER, B., 1994. «Peseshkef: the First Special-Purpose Surgical Instrument». *Obstetrics & Gynecology*, Jun 83(6), 1994, 1053-1055, Washington.
- HIKADE, T., 2003. «Getting the ritual right: fishtail knives in predynastic Egypt». En MEYER, S. (ed.). *Egypt - temple of the whole world / Ägypten - Tempel der gesamten Welt: studies in honour of Jan Assmann*. Brill, Leiden, 137-152.
- JAMES, T.G.H., 2000. *Tutankhamun. The eternal splendour of the boy pharaoh*. Tauris Parke, Vercelli.
- JUANEDA-MAGDALENA, M., 2014. *La lactancia en el Antiguo Egipto*. Editorial Alderaban, Madrid.
- KASTER, J., 1970. *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Allen Lane, Londres.
- KOENIG, Y., 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Pygmalion Editions, Paris.
- LARA, F., 2014. *El Libro de los Muertos, Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado*. Tecnos, Madrid.
- LEPPER, V.M., 2008. *Untersuchungen zu pWestcar. Eine philologische und literatur-wissenschaftliche (Neu-)Analyse*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

- LÓPEZ, M.J., 2012. «Evocaciones a la maternidad y la lactancia en las ofrendas funerarias del Egipto faraónico». En PRADOS, L. (ed.). *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid. 99-122.
- MARTÍN, P. 2014, *Las admoniciones de Ipuwer. Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio* (Tesis doctoral). <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/38651> (09/11/19).
- MATHIEU, B., 2018. *Les Textes de la Pyramide de Pepy Ier*. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, Cairo.
- MORENO, J.C., 2004. *Egipto en el Imperio Antiguo [2650-2150 antes de Cristo]*. Bellaterra, Barcelona.
- MUÑIZ, E., 2006. *Himnos a Isis*. Traducción y estudio preliminar de Elena Muñiz. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- NUNN, J.F., 1996. *Ancient Egyptian Medicine*. British Museum Press, Londres.
- PINCH, G., 1994. *Magic in Ancient Egypt*. British Museum Press, Londres.
- QUAEGEBEUR, J., 1975. *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*. Leuven University Press, Lovaina.
- QUIRKE, S., 2004. *Egyptian Literature 1800BC. Questions and Readings*. Golden House, Londres.
- _____, 2013. *Going out in Daylight – prt m hrw: The Ancient Egyptian Book of the Dead. Translation, sources, meanings*. Golden House Publications, Londres.
- _____, 2016. *Birth tusks: the armoury of health in context - Egypt 1800 BC*, Golden House Publications, Londres.
- NYORD, R., 2019. «The Concept of Ka between Egyptian and Egyptological Frameworks». En NYORD, R. (ed.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture: Proceedings of the Lady Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*. Brill, Leiden, 150-203.
- RAMOS, A. y MATA, D., 2002. «Gestación y nacimiento en el Antiguo Egipto». *Revista de Obstetricia y Ginecología*, vol. 62 (nº 2), 141-144, Caracas.
- RAVEN, M.J., 2012. *Egyptian Magic. The quest for Thoth's Books of Secrets*. The American University in Cairo Press, Cairo, New York.
- RÉGEN, I., 2010. «When the Book of the Dead does not match archaeology: the case of the protective magical bricks (BD 151)». *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 267-278, London.
- _____, 2017. «The archaeology of the Book of the Dead». En SCALF, F. (ed.). *Book of the Dead: becoming god in ancient Egypt*. Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 97-106.
- RITNER, R.K., 2000. «Innovations and Adaptations in Ancient Egyptian Medicine». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 59 (nº 2), 107-117, Chicago.
- _____, 2008, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. The Oriental Institute Chicago.
- ROTH, A. M., 1992. «The Psš-*kf* and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth». *Journal of Egyptian Archaeology* 78 (1992), 57-79, Londres.
- ROTH, A, y ROEHRIG, C. 2002. «Magical Bricks and the Bricks of Birth», *Journal of Egyptian Archaeology*, 88 (2002), 121-139, Londres.
- Sagrada Biblia*, 1983. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar y Alberto Collunga. Editorial Católica, Madrid.
- SÁNCHEZ, A., 2000. *Diccionario. Jeroglíficos Egipcios*. Alderaban Ediciones, Madrid.
- _____, 2003. *El papiro Westcar*. Ediciones ASADE, Cádiz.

- SCHWEITZER, U., 1956. *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*. Glückstadt, Hamburg, New York, Augustin.
- SILVERMAN, D., 1997. *Searching for Ancient Egypt: Art, Architecture and Artifacts from the University of Pennsylvania Museum*. Cornell University Press, Nueva York.
- SOUSA, R., 2011. *The Heart of Wisdom: Studies on the Heart Amulet in Ancient Egypt*. BAR International Series, Oxford.
- SPIESER, C., 2011. «Meskhenet et les sept Hathors en Égypte ancienne». En DUTHEIL DE LA ROCHÈRE, H., DASEN, M., DASEN, V. (eds.). *Des Fata aux fées: regards croisés de l'Antiquité à nos jours*, 63-92, Lausanne.
- TÖPFER, S., 2014. «The physical activity of parturition in ancient Egypt: textual and epigraphical sources», *Dynamis* 34.2 (2014), 317-335, Granada.
- UTRERA, A.M., 2002. «Aproximación a la ginecología y la obstetricia en el Egipto faraónico». *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, nº 12, 137-158, Madrid.
- WALSEM, R. VAN, 1978-1979. «The *psš-ḳf*: an investigation of an ancient Egyptian funerary instrument». *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden*, 59-60, Leiden.
- WEGNER, J., 2009. «A decorated birth brick from South Abydos. New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom». En SILVERMAN, D., SIMPSON, W.K. WEGNER, J. (eds.). *Archaism and innovation. Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. Yale Egyptological Seminar, New Haven, 447-496.
- WINGATE, T., 1921. «Egyptian Medicine: A critical study of recent claims». *American Anthropologist. New Series*, Vol. 23 (nº 4), 460-470, Arlington.
- WITT, R.E., 1974. *Isis in the Graeco-Roman World*. Cornell University Press, Nueva York.