

“No seas poderoso en su vientre”.
**Una aproximación a la práctica ritual del nacimiento en
el Antiguo Egipto**

Leila Salem¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

RESUMEN:

Los antiguos egipcios conocían cuáles eran los mecanismos biológicos de la concepción y cuáles eran los tiempos del embarazo, sin embargo éstos no han sido aspectos ampliamente representados. Si bien el mito del nacimiento puede reconstruirse casi en su totalidad, es escaso el conocimiento que tenemos acerca del momento propio del nacimiento, del parto de la mujer, de quienes participaban en él, cuáles eran los aspectos míticos y los rituales que se realizaban durante el primer nacimiento. A partir de algunas evidencias iconográficas, textuales y arqueológicas reconstruiremos algunos los símbolos míticos que representan el parto y los primeros días de vida del niño, que permiten analizarlo como un ritual de nacimiento.

Palabras claves: Nacimiento- ritual- mito- *Inat*- ladrillos mágicos

ABSTRACT:

Ancient Egyptians knew biological mechanisms of conception and stages of pregnancy. However, they have not been widely represented. While the myth of birth can be reconstructed almost entirely, we know little about the proper time of birth, the birth itself, who participated in it, what mythical elements were represented in the early life. We seek to reconstruct, from iconographic and textual evidence, some of the mythical symbols representing childbirth and the first days of life of the child, that will allow us analyze it as a ritual of birth.

Keywords: Birth, ritual, myth, Inat, magical-bricks

¹ Profesora y Doctora en Historia. Universidad Nacional de La Plata- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (Conicet)- Centro de Estudios de Historia Social Europea. Mail de contacto: lsalem@fahce.unlp.edu.ar

1. Introducción

Las creencias religiosas del antiguo Egipto daban al (re)nacimiento del ser humano un significado trascendente. En una sociedad con pensamiento mítico el origen – del universo, la naturaleza, las cosas, los hombres y sus instituciones- explica su existencia (Eliade, 1992 [1963], 17). En un tiempo percibido como cíclico, los hombres nacían la primera vez en la Tierra, para nacer por segunda vez (renacimiento) en el Más Allá, lo que significaba para el difunto la vida eterna.

La procreación era una necesidad de la vida (Manniche, 1977, 329) y el origen de los dioses -y posteriormente el de los hombres- había sido creado por la divinidad. En la teología menfita, el dios Atum autoinspirado había tragado su propia semilla, dando comienzo al universo ordenado dentro del cual ocurría la concepción humana; por fuera de él no había posibilidad de creación, nacimiento y transfiguración. Según los antiguos egipcios en donde hubo nacimiento hubo concepción, y tanto el dios como el rey para nacer tenían que engendrarse en una diosa-madre y era el dios en quien recaía la capacidad divina de lograrlo (Frankfort, 1998 [1948], 190 y 191).²

Lo mismo puede considerarse para la concepción de los hombres, ésta únicamente podía producirse dentro de la existencia ya realizada por los dioses, mundo divino que garantiza su continua renovación (Hornung, 1999, 149-159). De este modo, las circunstancias de la concepción, y esencialmente las de nacimiento, adquirirían así una dimensión cósmica. Se comprende entonces por qué el nacimiento se encontraba en el centro de las nociones cósmicas de los antiguos egipcios (Wegner, 2005, 480), luego de la muerte la concepción y el nacimiento es la metáfora más importante que da cuenta de la resurrección del individuo (Roth y Roehrig, 2002, 127).

Los antiguos egipcios conocían claramente cuáles eran los mecanismos biológicos de la concepción,³ y cuáles eran los tiempos del embarazo.⁴ Sin embargo, las circunstancias

² Esta idea es claramente representada en el mito del nacimiento divino del rey, tanto en su versión del Reino Medio, es decir en los dos últimos relatos del papiro Westcar, como en las escenas de los templos faraónicos del Reino Nuevo. En el relato mítico la narración y escenificación de la concepción nunca es omitida, y es el acto necesario para que se produzca el nacimiento: en el papiro Westcar la profecía de Djedi se realiza con una concepción ya consumada y en las teogamías se describen las escenas de la concepción divina (Salem, 2010 y 2012).

³ Los antiguos egipcios conocían que los embarazos se producían por la introducción del semen en el cuerpo de la mujer, ya sea la vagina, el ano, la boca o la oreja. Al respecto véase: Grapow (1954, 10); Manniche (1977, 329); Feucht (1995, 93). Además conocían métodos anticonceptivos. Según Manniche (1977, 398) la relación sexual no tenía como único propósito la reproducción, lo que también puede deducirse de algunos textos medicinales que indican como realizar abortos. Algunos ejemplos de seducción los encontramos en la literatura: el papiro Westcar narra el encuentro de dos amantes, amorío que se castigará con la muerte; el papiro d' Orbinay (*Cuento de los Dos Hermanos*) describe como el

del primer nacimiento – y con ello nos referimos a la concepción, el parto y la crianza del niño– no han sido aspectos ampliamente representados por los antiguos egipcios (Robins, 1996, 88). La información es fragmentaria, y está relacionada con el aspecto mágico y protector que algunas divinidades cumplirían a favor de la madre y el recién nacido, ante lo riesgoso que en la práctica cotidiana implicaba un parto (Janssen y Janssen, 1990, 9; Robins, 1996, 88 y ss.).

Lo que nos proponemos en el presente trabajo, es poner en consideración algunos de los símbolos, imágenes, textos, representaciones y evidencias arqueológicas que permiten reconstruir un ritual de nacimiento, del primer nacimiento. Referimos a un ritual de nacimiento como una práctica mágica (fundamentada en el mito), en la cual participan hombres y mujeres, que se realiza durante el parto, y los primeros días de vida del niño. Si bien nuestro interés se encuentra en explicar los ritos alrededor del primer nacimiento, son ineludibles los vínculos interpretativos con los rituales funerarios del renacimiento del difunto en el Más Allá. Es decir, que también se examinarán las relaciones que estas prácticas plantean, con la búsqueda del renacimiento luego de la muerte en el Más Allá. De este modo, se apreciarán las diversas creencias que son puestas en práctica a lo largo de las diferentes épocas del antiguo Egipto, pudiéndose constatar similitudes y diferencias, para reconstruir un ritual de nacimiento.

2. El problema de los ladrillos mágicos

Los primeros ladrillos de nacimiento que conocemos están atestiguados en el Reino Antiguo y los encontramos mencionados en una escena de la tumba de Waatetkhethor de la dinastía VI.⁵ En la escena se representa una danza, en la cual pueden leerse algunas líneas de los cantos que acompañan a los bailarines, tanto hombres como mujeres. En primer lugar, entre las líneas de las canciones se encuentra la frase: ii(i)fd con el determinativo de

hermano menor, Bata, es seducido por la mujer de Anubis. Referencias al placer sexual también se encuentran en el papiro erótico de Turín.

⁴ La experiencia les habría dado el conocimiento sobre la duración del embarazo pero no hay ninguna mención explícita de los “nueve meses” de duración de la gestación (Janssens y Janssen, 1990, 4). Algunas de las menciones del tiempo que la mujer pasaba embarazada las encontramos en textos literarios, como en el papiro Westcar o el Príncipe Predestinado, mientras que la referencias más explícita se encuentra en la Instrucción de Ani: “*cuando des nacimiento luego de tus meses de embarazo*” (Janssen y Janssen, 1990, 4-5). También en textos mágicos “... *sus meses han sido completados según el número correcto...*” (Borghouts 1978, 40).

⁵ La escena representa una escena de baile, que está inscrita sobre la pared norte de la habitación III de la capilla de la tumba de Waatetkhethor en Saqqara, quien fue la mujer Mereruka. Una publicación reciente de la tumba en Kanawati y Abder-Raziq (2008, pl. 30)

cuatro rectángulos, traducción interpretada como “*oh, cuatro*” (Roth y Roehrig, 2002, 131).⁶ Se ha interpretado que el número cuatro haría referencia a los cuatro ladrillos de nacimiento sobre los cuales la parturienta se arrodillaba durante el parto.⁷

Así, los ladrillos aparecen asociados en un espacio funerario, que serían en este contexto ladrillos mágicos de nacimiento. Lo más probable que aquí, los ladrillos ya tengan un doble significado como lo encontraremos en épocas posteriores. Por un lado como un elemento de protección; y por el otro como una herramienta práctica, ya sea para la mujer se arrodille; o dónde el niño era colocado luego del nacimiento.

En tanto elementos de protección, los antiguos egipcios ponían en práctica con cada embarazo algunas creencias con el fin de que no se produzcan inconvenientes, ni para la mujer ni para el niño. Los ladrillos formarían parte de un conjunto de elementos apotropaicos, como marfiles mágicos, cuchillos y colgantes, que eran parte de la práctica ritual (Wegner, 2009, 447). Por ejemplo, los cuchillos, varitas o tiras mágicas, eran realizados con dientes de hipopótamo, y decorados con dibujos de grifos, leopardos, serpientes, sepopardos, etc. con el fin de captar (magia simpática) el poder de estas figuras y repeler a las fuerzas que pudieran perjudicar el nacimiento.⁸ Los textos simples que acompañaban a los dibujos de las varitas revelan su carácter protector: “*Palabras dichas por estos dioses. Hemos venido con el fin de proteger a la señora de la casa X*” (Altenmüller, 1965, 64-77).⁹

Los ladrillos de nacimiento serían también un elemento práctico, como se ha sugerido se apilaban en hileras de cuatro y la mujer se arrodillaba sobre ellos. De este modo lograba distanciarse del suelo, y le permitía tomar con sus manos al niño recién nacido.¹⁰ También podría ser que sobre el ladrillo se colocaba al niño una vez expulsado del cuerpo

⁶ Kanawati y Abder-Raziq (2008, 26) optan por transliterar: *i fdw sii stz3.t*. Al respecto véase también Roth (1992,41); Roth y Roehrig (2002:131) y Kinney (2008,257 y ss.).

⁷ De todos modos hay que considerar que hasta el momento no se han encontrado ejemplares de estos ladrillos, quizá si lo sea el de Abidos (véase: Wegner, 2009). Hay una mención fragmentaria en un conjuro mágico en el papiro 3027: “*Uno que es empleado para hacer ladrillos de su padre Osiris...*”. El término es *dbt*, con el determinativo de un ladrillo (Erman 1901, 14). El número cuatro podría ser una referencia a los cuatro puntos cardinales, principalmente si ponemos en consideración la función que luego los ladrillos cumplirán dentro de las tumbas del Reino Nuevo y que la propia Meskhenet es la imagen de cuatro diosas (Roth y Roehrig, 2002, 137 y ss.).

⁸ Se han fabricado varitas desde las primeras dinastías hasta el Segundo Periodo Intermedio, desapareciendo cuando los grandes templos del Estado se hicieron más accesibles a la gente común (Pinch, 1994, 42). Un estudio detallado de las varitas en: Altenmüller (1965; 1983; 1986). Recientemente Roberson (2009, 441-442) ha reconsiderado algunos significados de las varitas mágicas, y concluye que la iconografía real típica aparecería tempranamente en un contexto mágico privado, lo que no implica necesariamente un origen popular para los aspectos iconográficos del Más Allá representados en los elementos apotropaicos.

⁹ Al respecto también Pinch (1994, 42 y ss.); Györy (2000, 118).

¹⁰ Al respecto véase lo propuesto por Wegner (2009:475). De todos modos no se han encontrado evidencias de éste uso para el antiguo Egipto, sino que se atestigua por los paralelos etnográficos de algunas culturas actuales (Roth y Roehrig, 2002, 129).

de la madre.¹¹

Desde esta perspectiva, los ladrillos de nacimiento formaban parte del ajuar que se confeccionaba para el parto de la mujer. De hecho, las conclusiones esgrimidas por Fischer dan cuenta que el título femenino inat, que puede ser traducido como “*partera*”, lleva un determinativo de una figura femenina con un ladrillo entre las manos y el cabello recogido (Fischer, 1989, 27-28; Fischer 1996, 238-239).¹² Esta representación de la mujer, se vincula con las aquellas que trabajan en actividades serviles, ya sea en el campo, la panadería o como se deduce en este caso, ayudando en el parto (Blackman, 1927, 63 y Fischer, 1989, 27-28). En estas menciones de inat se excluye a la mujer que está dando a luz, y solamente se nombran a las parteras, quienes serían las encargadas de reclutar a la mujer durante el parto y el puerperio.¹³ El objeto ladrillo formaría parte de los elementos que ellas llevaban para ayudar a las mujeres durante el parto.

Lo interesante es que en estos dos primeros ejemplos del Reino Antiguo, el nacimiento humano no se encuentra representado en las escenas de la vida cotidiana, sino en las paredes de las tumbas (Fischer, 1989, 27). Es decir, que los rituales que formaban parte de una práctica cotidiana (como lo es el nacimiento) son incluidos dentro del equipamiento y simbología para el difunto dentro de su mundo de ultratumba. Estos elementos mágicos que acompañan a la mujer en el parto, continúan vigentes en el Reino Medio.

Se encontró en el sur de Abidos, en un edificio residencial de la elite local, el único ladrillo de nacimiento que se conoce para el Reino Medio¹⁴ y el único ladrillo que se conoce por fuera del contexto mortuario. Las decoraciones del ladrillo mágico de Abidos sugieren una vinculación con las prácticas rituales y el imaginario construido alrededor del nacimiento durante el Reino Medio egipcio (Wegner, 2005, 474). La escena central del ladrillo – en la cual la madre (de quien no sabemos el nombre), sentada sobre un trono real, sostiene al niño recién nacido, quien está acompañada de dos nodrizas con la imagen dual de la diosa Hathor en los costados del recuadro– han llevado a Wegner a proponer allí

¹¹ Al respecto véase Wegner (2009, 477-478). A favor de esta interpretación, en los relatos del papiro Westcar – la única narración sobre un parto que se conoce hasta el momento– las diosas que asisten en el parto de Reddjdet a cada niño “... *lo lavaron y cortaron su cordón umbilical y lo colocaron sobre un asiento de ladrillos*” (pWestcar 10.12-13). Sin embargo, las dimensiones del ladrillo no coinciden con el tamaño promedio que un niño tiene al nacer (según Staehelin, en Roth y Roehrig, 2002,132).

¹² Sobre la interpretación del título también véase Kaplony (1968, 197, fig. 4 y pl. 3).

¹³ El parto era considerado un acto impuro, por lo que se aislaba a la mujer durante este periodo y únicamente podía integrarse a la sociedad luego de un rito de purificación. En el papiro Westar (11,18-19) hay una mención de este hecho: “*entonces Reddjdet se purificó luego de los catorce días de purificación*”. Al respecto véase Janssen y Janssen (1990, 7-8) y Robins (1996, 90).

¹⁴ Ha sido publicado y analizado detalladamente por Wegner (2005).

la representación de la transfiguración/encarnación de la madre como Hathor, derivado del simbolismo de su cabellera azul y el trono en el cual está sentada; además de las relaciones simbólicas de la iconografía de la rama del árbol, en relación a Hathor como “señora del sicomoro”, también asociado al renacimiento de Ra en el Horizonte (Wegner, 2005, 456-459).¹⁵

En este sentido, Wegner está poniendo el acento en la identificación de la madre como la diosa Hathor, y la necesidad de su participación para que el nacimiento se produzca con éxito.¹⁶ Como parte de alguna práctica ritual, el nombramiento de Hathor se comprende por la participación que la diosa tiene en el renacimiento del difunto. En los Textos de las Pirámides, Hathor actúa en favor del segundo nacimiento del rey muerto: “... *Eres tú Horus, hijo de Osiris? Eres tú el dios, el Viejo, el hijo de Hathor? Eres tú la semilla de Geb*”.¹⁷

Por lo tanto, parte de las concepciones rituales del nacimiento en el Reino Medio, dentro de un ámbito privado cercano a la realeza, comparte – o acompaña– la concepción cosmogónica que el rey muerto en el momento de su primer nacimiento es hijo de un dios (Hathor como madre), para asumir su renacimiento diario en los cielos.¹⁸ Tanto en el primer nacimiento, como en el renacimiento, los hombres los reyes y los hombres comunes, se asociaban como hijos de la divinidad. ¿Dónde radicaba entonces la exclusividad de los faraones de ser hijos del dios?

La inquietud que se nos plantea es cuál era la circulación de ideas míticas rituales ante el evento del nacimiento y renacimiento entre un ámbito de la legitimación cósmica real como lo son los Textos de las Pirámides, con un espacio privado doméstico, destinado al nacimiento de un niño. Principalmente, porque las evidencias relacionadas al ritual de nacimiento aparecen vinculadas a la tumba.

Esta identificación de la parturienta con la diosa Hathor y la invocación de los

¹⁵ Toda la simbología en el Reino Medio alrededor de los nacimientos se asocia con los elementos solares de la teología Heliopolitana. Wegner (2009, 462-463) afirma que “esta escena establece un modelo mitológico explícito para comprender el evento del nacimiento humano. Esta escena invoca directamente el nacimiento de Ra en el horizonte oriental como un paralelo divino del momento del nacimiento humano. En el nacimiento del dios sol, uno de los eventos más importantes es la asociación con la batalla heliopolitana contra Apofis. El uso de la iconografía que expresan las ideas religiosas del nacimiento solar en el horizonte oriental ofrece una visión de un aspecto verdaderamente elemental de la práctica de un nacimiento en el Reino Medio, el acto físico del nacimiento humano sobre los ladrillos fue concebido como una imitación del nacimiento del dios sol en el horizonte...”. Hemos analizado esta relación en el relato de los tres primeros faraones de la dinastía en el papiro Westcar (Salem, 2012).

¹⁶ Robins (1996, 88); Weger (2005, 458); Borghouts (1978, 39-40, spell 62); Borghouts (1971, 30).

¹⁷ Declaración 303 de los Textos de las Pirámides.

¹⁸ La ideología del Estado faraónico sostenía como condición que el rey era un hijo de un dios. Esta relación se expresó en el Reino Medio a través del relato literario en el papiro Westcar (Salem 2012). En el Reino Antiguo esta relación se había establecido con la fijación del quinto título real: *s3 r* “Hijo de Ra”. Al respecto véase Salem (2009, 2010 y 2012).

poderes protectores que la imagen del ladrillo representarían, es la misma finalidad ritual que se pretendía con la pronunciación de los conjuros durante el Reino Nuevo. En uno de estos textos puede leerse: “*Regocijo, regocijo en el cielo, en el cielo! El nacimiento se acelera, Ven a mí Hathor, mi señora, a mi hermosa habitación, en esta hora feliz*” (Bourghts, 1978).

En este mismo sentido, en las escenas del nacimiento divino la diosa Hathor es quien está proporcionando ayuda a la mujer. Pero su invocación no parece implicar más que un pedido de protección para la parturienta, pues las diosas que propiamente ayudan durante el parto y tienen una función de parteras son Isis y Neftis. Por lo tanto, el nacimiento implicaría para la mujer una transitoria figuración con la diosa, como madre.¹⁹

Las evidencias arqueológicas en las tumbas reales y en tumbas de funcionarios cercanos a la realeza egipcia, dan cuenta de que la utilización de ladrillos mágicos durante la práctica ritual de enterramiento se acentúa durante el Reino Nuevo.²⁰ A priori se supone que la colocación de los ladrillos mágicos es un elemento necesario para que el difunto logre su entrada en el Más Allá, es decir, renacer.²¹ A juzgar por el lugar dónde éstos se colocaban y sus inscripciones, sin duda es plausible dicha explicación.

Los ladrillos mágicos de nacimiento eran puestos en la tumba del difunto, idealmente siguiendo las indicaciones del capítulo 151 del Libro de los Muertos.²² Roth y Roehrig, quienes estudiaron en profundidad estos ladrillos mágicos, concluyeron que su uso respondería a un lazo metafórico con los ladrillos de nacimiento. En otras palabras, que los ladrillos mágicos usados en un contexto mortuorio representan cuatro ladrillos de nacimiento; y que los ladrillos mágicos del Reino Nuevo ven inspirada su función protectora del uso que pudieron haber tenido durante el parto a partir del Reino Antiguo

¹⁹ Más adelante desarrollaremos este aspecto de la participación de las diosas Isis y Neftis durante el nacimiento.

²⁰ Se han encontrado hasta el momento ladrillos en las tumbas reales del Reino Nuevo: Thutmosis III; Amenofis II; Thutmosis IV; Amenofis III; Tutankamón; Amenofis IV; Horemheb. Para la misma época se han encontrado ladrillos mágicos de nacimiento en tumbas de nobles. Al respecto véase Scalf (2009).

²¹ En relación a la colocación de ladrillos mágicos de nacimiento y la orientación del cuerpo humano en el enterramiento véase Raven (2005).

²² De acuerdo con el capítulo 151 del Libro de los Muertos, en la cámara funeraria debía colocarse cuatro ladrillos mágicos orientados a los puntos cardinales. En la pared Norte, frente Sur con una figura momiforme; en la pared Sur, frente Norte con una antorcha roja; en la pared oeste, frente Este un pilar djed; y en la pared Este, frente Oeste una figura de Anubis. Régen (2010) ha estudiado detalladamente cómo y por qué difiere la práctica ritual de enterramiento y lo que estipula para ellas el capítulo 151 del Libro de los Muertos. La interpretación de la autora, es que estas discordancias deben ser comprendidas más como innovaciones para mejorar y garantizar una mejor realización del ritual (teniendo en cuenta adaptaciones y relecturas según la época), que como un desconocimiento del mismo. Además que el rito establecido en los enterramientos aparece restringido a una pequeña esfera, la única copia del Libro de los Muertos 151 en papiro permite la difusión hacia una categoría social más amplia (Régen, 1969). Al respecto también véase Roth y Roehrig (2002, 132).

(Roth y Roehrig, 2002, 129-130 y 133).²³

Pero hemos visto que su uso ligado a una metáfora con la renovación de la vida que se espera en el Más Allá no es una novedad dentro de este espacio funerario como lo sugieren Roth y Roehrig, los ladrillos como ladrillos mágicos de nacimiento son incluidos en los enterramientos desde el Reino Antiguo, y que su significado como ladrillos mágicos de nacimiento se explica tempranamente desde una función práctica y ritual para lograr el renacimiento, como un objeto que formaba parte del mobiliario que era utilizado durante el parto.

La función de los ladrillos mágicos de las tumbas del Reino Nuevo sería entonces la misma que los ladrillos de nacimiento desde el Reino Antiguo (Roth y Roehrig 2002, 133). Durante el parto, protegerían a la madre y al niño para que no se produzcan inconvenientes, y finalice exitosamente el nacimiento. En el Reino Nuevo, los ladrillos de las tumbas cuidarían aquel niño nacido ya fallecido a que consiga su segundo nacimiento, su entrada al Más Allá. Es decir, que las concepciones que formaban parte del ritual de nacimiento ya para el Reino Antiguo – que se afianzan en el Reino Medio– pasarán a formar parte de las ideas sobre el pasaje al Más Allá del Reino Nuevo.

Al mismo tiempo que los ladrillos significaban la posibilidad de renacer en la otra vida, invocan protección para esta transición. Los ladrillos usados durante un proceso peligroso como lo es el nacimiento podrían haber adquirido funciones protectoras en el renacimiento luego de la muerte (Roth y Roehrig, 2002, 129). Por ejemplo, el grupo de ladrillos mágicos que se encuentran en el *Oriental Institute Museum* de la Universidad de Chicago, tienen todos ellos las mismas inscripciones en las dos caras del ladrillo. Lo que se modifica es el nombre del propietario, por quien se pronuncian las palabras mágicas: “*Yo soy la protección de Osiris, el profeta de Amón Ra...*” (Scalf, 2009, 282-284).

La protección en el momento del parto estaba ya extendida desde el Reino Medio, como mencionábamos la protección era uno de los significados que las varitas mágicas junto a los ladrillos tenían dentro de la práctica ritual del nacimiento.²⁴ Los antiguos egipcios consideraban que el abdomen donde se desarrollaba el feto del bebé, podía estar sujeto a ataques de demonios, principalmente el dios Seth (Györy, 2000, 105-106).²⁵ Por ejemplo, palabras mágicas de protección en el momento del parto, son mencionadas en el

²³ Siguiendo el argumento de las autoras, las mujeres en el antiguo Egipto al parir para levantar su cuerpo del nivel del piso colocaban sus rodillas sobre cuatro ladrillos apilados. De hecho, personificaron al ladrillo en la diosa Meskhenet. El nombre de las diosas está formado con el prefijo *m* y un causativo formado desde el verbo *hni* (“posarse”), por lo que su significado en tanto ladrillo sería “*el lugar de aterrizaje*”.

²⁴ Al respecto véase Altenmüller (1965).

²⁵ La participación de Seth como demonio se comprende en términos del mito.

relato mítico-literario del papiro Westcar, además que otros conjuros son conocidos para para salvaguardar el cuerpo del niño al nacer, y ahuyentar demonios de su cuerpo.²⁶ Es decir, que una práctica ritual que formaba parte de un ámbito privado cuando la mujer daba a luz, es el Reino Nuevo utilizada para efectivizar el renacimiento del difunto en el Más Allá, lo que simboliza el renacimiento del difunto en el Más Allá

3. Espacios de nacimiento y escenas de la vida cotidiana

En el periodo comprendido entre finales de la dinastía XVIII – época de El Amarna- y principios de la dinastía XIX, se han encontrado interesantes representaciones de la vida cotidiana asociadas al momento del nacimiento. Es para la época del Reino Nuevo que se han conservado la mayor cantidad de imágenes acerca del parto y los primeros cuidados del niño detallados en un ámbito que no es el funerario.

Las representaciones se encuentran principalmente en las dos ciudades construidas en la época: en la ciudad de El Amarna fundada por el faraón Akenatón y la ciudad de los trabajadores en Deir el-Medina.

Barry Kemp, en el año 1979, publicó las representaciones que se habían preservado en unas antiguas fotografías, de unas escenas murales que se encontraban frente a la calle principal de la casa 3 y la larga pared de la casa 10 en la ciudad de El-Amarna.²⁷ En los frescos murales pintados de la casa principal 3, un grupo de figuras danzantes del dios Bes, con una posible representación de la diosa Thoeris ocupan la escena (Kemp, 1979, 47-48). Mientras que la pared de la casa 10, en la escena se observan tres figuras humanas de sexo femenino, que visten largos vestidos con flecos, entre las mujeres se encuentran dos niñas, aparentemente desnudas. Apenas puede reconstruirse la presencia de un cuarto adulto.²⁸

Por otro lado, en las ruinas de una de las casas de Deir el-Medina,²⁹ se puede reconstruir una escena en la cual una mujer desnuda con un tocado con los cuernos que rodean al disco solar, está sentada con sus piernas cruzadas sobre un taburete mientras le da al pecho a un niño, y sus pies adornados con tobilleras están apoyados sobre un

²⁶ Un compilado de estos conjuros mágicos para la protección de la parturienta y el niño en sus primeros años de vida en Borghouts (1978). También fórmulas mágicas son mencionadas en papiros con prescripciones ginecológicas, por ejemplo en el papiro Ram. IV C.15-6. Al respecto véase Grapow (1954 y 1955).

²⁷ Estas escenas murales habían sido excluidas de la publicación de *City of Akhenaten*. Al respecto véase Kemp (1979).

²⁸ Por el estado en que se ha encontrado la fotografía con la escena, es arriesgado poder avanzar en la reconstrucción de todo el dibujo. Kemp ha sugerido un paralelismo con una representación en la tumba de Neferhotep en Tebas, y con las que se encuentran en algunas tumbas de El-Amarna (Davies 1905: I: pls. ix, xiii; II: pls. Xi, xviii, xxxvi; VI, pl. XX, quizá también pl. V).

²⁹ Publicadas por Bruyère (1923), pero la reconstrucción de toda la escena se encuentra en Brunner-Traut (1955).

colchón/almohadón; dos mujeres delante de ella mientras una le ofrecen una flor sobre su nariz, la otra sostiene un espejo y un kohl; por detrás una mujer negra sostiene un collar. Toda la escena de la vida familiar se desarrolla en un espacio de la casa con columnas papiroiformes, y hojas de vid entrelazadas (Bruyère, 1923, 123).³⁰

Las escenas mencionadas encuentran sus similitudes en cuanto que se hallan en un contexto doméstico, lo que puede pensarse un mismo propósito de protección y celebración del nacimiento para los trabajadores de las tumbas reales. Este tipo de representación ya es un hecho dentro del ámbito familiar, al mismo tiempo que las representaciones del nacimiento divino del rey ocupan un lugar de privilegio dentro del programa iconográfico de los faraones del Reino Nuevo. Según lo ha señalado Kemp, en las ciudades de los trabajadores pareciera no existir ningún tipo de presión de estatus al momento de elegir la decoración de las paredes de sus casas (Kemp, 1975, 50-51). Incluso dentro del mobiliario de las casas, como sillas o respaldos de cama son similares, se han representaciones similares (Robins, 1996, 90).

Las escenas de las casas de los trabajadores, posee paralelismos con algunas estelas y ostracones encontrados también para el periodo del Reino Nuevo. El ostracón BM 8506,³¹ tiene una composición similar a la pintura mural de Deir el-Medina. En la escena una mujer con un vestido traslúcido, está amamantando a un niño que sostiene entre sus brazos. Se encuentra sentada sobre un taburete, y sus pies adornados con tobilleras se apoyan sobre un almohadón/colchón. Su cabello está recogido por una tiara, que deja caer mechones de pelos a los dos lados de la cabeza. Debajo de ella, sólo se observa la parte superior del registro: la cabeza de una mujer con rasgos de extranjera que sostiene en cada una de sus manos un espejo y un kohl. Toda la escena se encuadra entre columnas papiroiformes y hojas de vid entrelazadas.³²

El significado de estas escenas ha sido interpretado por Brunner-Traut (1955) como la conmemoración del nacimiento y el inmediato periodo post-parto y cuidado de los niños, en una habitación destinada para tal tarea: *Wochenlaube*.³³ Si bien no se han encontrado estas casas, los testimonios del Reino Nuevo, nos permite reconstruirlas. El parto tenía lugar en una estructura construida especialmente para la ocasión, quizá levantada sobre techo de la casa o en el jardín (Janssen y Janssen, 1990, 7; Robins, 1996, 89). Estos espacios pueden ser

³⁰ Para Bruyère (1923, 124) estas escenas continúan con el estilo artística amarniano.

³¹ El ostracón BM8506, fue publicado por Birch (1868, pl. VI).

³² Otras escenas similares en ostracón Berlín 21461; ostracón IFAO 2858; ostracón IFAO 2853. Relieve de Menfis M-2795. Al respecto véase Schulman (1985).

³³ En estas habitaciones es posible visualizar el origen de los *mammisis* de los templos greco-romanos. Se refiere a aquellas escenas en las cuales una mujer sentada sobre un taburete amamanta a un niño, llamadas también “escena de nacimiento” (Brunner-Traut, 1955).

comprendidos tanto como lugares de confinamiento para la mujer (Janssen y Janssen, 1990, 7,) en los cuales las mujeres y los niños vivían hasta que se reintegraban a la comunidad luego de un rito de purificación.

En este sentido, la presencia de los dioses se comprende es su potencialidad mágica de proteger a la madre durante el parto y cuidar al niño recién nacido. La presencia de Bes y Teohris, son fundamentales en estas instancias como quienes protegen el nacimiento. Comparación con las escenas del nacimiento divino de los templos.

Al mismo tiempo, estas habitaciones de nacimiento podrían ser comprendidas como un espacio sagrado, el cual es preparado adecuada y especialmente para la realización del ritual de nacimiento. Sería allí dónde se realizaba el parto, y la parturienta era protegida por los dioses y ayudada por las parteras/nodrizas. La mujer no es simplemente una amante de la casa, en estas escenas es una princesa, ella misma es Isis en su rol de madre divina, y el niño que tiene sobre sus brazos es Isis, por lo que una escena de la vida familiar se convierte en un símbolo mítico y ritual (Bruyère, 1923, 124).³⁴ La transfiguración femenina en el momento del parto nuevamente se pone en el centro de la acción, en el fresco que se reconstruye para Deir el-Medina, la mujer lleva el tocado de Hathor. Por lo que estas escenas familiares, formarían parte de las creencias puestas en práctica para la realización de un acto ritual durante el nacimiento.

Un conjuro pronunciado en el momento del parto contra el demonio baa, hace referencia a esta cohabitación de la parturienta en la diosa Isis.

“Es lo que había salido de los pantanos [...] por lo que ha dicho la diosa Isis. Me había golpeado mis cabellos, se me ha desordenado el cabello después de que había encontrado a mi hijo Horus con corazón cansado, sus labios lívidos, las piernas débiles cuando él había aspirado el baa que estaba en mi pecho, la amargura (?DHa[w.t]) [...] de mi pecho. Me senté a [llorar (?)]... mi madre] Isis! Dijo Horus. Vas a salir mal baa – en el nombre baa tuyo- que dibujas el corazón, que hace débiles las rodillas sobre aquel en quien el perdura”. (Bourghots, 1978).

Un significado mítico-ritual del nacimiento producido en un espacio reducido y específicamente pensado para la ocasión, es representado en un espacio funerario en el capítulo 151 del Libro de los Muertos. La disposición de las figuras y los ladrillos alrededor de la momia del difunto deja en claro que la viñeta representa la cámara funeraria o la cripta de enterramiento (Roth y Roehrig, 2002, 127).

El sarcófago era el lugar donde el difunto lograba su renacimiento (Györy, 2000, 119). El sarcófago sobre el cual el difunto era colocado, podía significar un regreso al útero

³⁴ En este sentido son significativos los paralelos que las escenas tiene con aquellas estatuas que representan a Isis amamantando a Horus. Al respecto Ranke (1950).

materno (Assmann, 1989, 139). Relación de la representación de Hathor con el útero humano y Meshkenet quien lleva un útero en la cabeza.³⁵ Durante el Reino Nuevo en la tumba, el cuerpo del difunto vuelve a colocarse en el cuerpo de la madre, en el cuerpo de la diosa Nut,³⁶ para lograr el deseo más profundo que tiene el difunto, que es encontrarse con el dios Osiris, lo que se produce solamente en el recinto más íntimo, más aislado y más sagrado que es la cámara funeraria y el sarcófago, logrando el difunto renacer como un dios, se rejuvenece en el sarcófago (Assmann, 1989, 140). Es este sentido también pueden comprenderse que las mujeres eligieran para el parto una habitación construida o preparada especialmente para el momento del parto. Este aspecto de la diosa-madre en los Textos de los Sarcófagos pasará a ser parte del repertorio de los textos del Amduat. Pero será la diosa Nut quien ocupará el lugar asignado para la madre.³⁷

4. Isis y Neftis: parteras divinas

En el relato literario del papiro Westcar, el dios Ra le pide a las diosas Isis, Neftis, Hequet y Meshkenet que – junto con Khnum – asistan a la madre de sus hijos en su parto. Las diosas para acercarse a la casa de Redjedet: “... tomaron la forma de cantantes/bailarinas, junto a ellas Khnum estaba llevando una valija...” (p.W. 9.27-10.1).

La palabra que se utiliza es *xnywt* suele traducirse como “bailarinas”. Si bien se ha querido interpretar esta transformación por el hecho que los dioses no podrían representarse ante los humanos en su forma divina,³⁸ éste término está vinculado con *xnr*, que puede significar tanto a un grupo de realizadoras de música como también “*restringir*” o “*confinar*”, puede ser traducido como harén (Ward, 1986, 69-72) y Fischer (1989/2000:26).

Lo que encontramos es una relación entre estas mujeres que tenían conocimientos de música y participaban de los rituales como bailarinas y percussionistas, con su actividad de nodrizas o parteras. Pero a las parteras que asisten en el nacimiento se las puede asociar

³⁵ Frankfort y Müller tradicionalmente han sostenido esta interpretación de la corona de la diosa Meshkenet. Contrariamente Roth (1993).

³⁶ En la tumba del rey Ramsés VI se encuentra la única representación del viaje diurno que le dios Ra realiza por el cuerpo de la diosa Nut, del cual está recién nacido (Al respecto véase Hornung, 1999, 116-122 y figs. 65-71). Aquella función llevada adelante por Hathor, se traslada ahora a la diosa Nut. En la representación se observa el disco solar y el escarabajo alado símbolo de Ra, siendo expulsado del cuerpo de la diosa cielo. Debajo del escarabajo se duplica la representación: la diosa embarazada con un niño es su vientre es asistida por dos mujeres, probablemente Isis y Neftis.

³⁷ Este significado en relación a la diosa Nut, ya es mencionado en los Textos de la Pirámides. Al respecto véase Györy (2000, 119).

³⁸ Se ha sugerido que el motivo por el cual las diosas toman apariencia de bailarinas es porque los dioses no podrían mostrarse a los humanos como tales, de ahí que tomen forma humana o animal.

con el título de Inat, que se registra para el Reino Antiguo (Fischer, 1989/2000, 27-28).³⁹ El determinativo de este título es una figura femenina sentada con los brazos extendidos sosteniendo lo que se interpreta como un ladrillo, que lo podemos asociar con los ya mencionados ladrillos de nacimiento. Es decir aquel mismo ladrillo msxnt o Dbt sobre el cual era colocado una vez que el niño nacía, como así también la silla de nacimiento, y por el modo que lleva atado el cabello (Fischer, 1989/2000, 27-28).⁴⁰

En el Reino Antiguo, las actividades más importantes que realizaban las mujeres que no pertenecían a la realeza, eran sus funciones en los templos, como lo era esencialmente el ritual funerario, principalmente los de las diosas Hathor y Neith (Fischer, 1989/2000, 24).⁴¹ La mayoría de ellas llevaban el título de Hmt-nTr, sacerdotisas de Hathor.⁴²

En las tumbas de los funcionarios del Reino Antiguo, las mujeres eran representadas cantando y tocando instrumentos musicales.⁴³ Por ejemplo, en la tumba que anteriormente mencionamos de la dinastía VI de Waatetkethor, En la tumba de Waatetkethor de la dinastía VI el nacimiento es acompañado por música, cantos y danzas ejecutadas por mujeres que son xnwt. En una de las líneas de la canción que ellas están cantando versa: mk swt sStA n msit “*Mira, este es el secreto del nacimiento*”.⁴⁴

Una de las funciones más destacadas era como “percusionistas” en el culto de la pirámide del rey (Fischer, 1989/2000, 25). Las “percusionistas” ocupan el rol de Isis y Neftis en cada uno de los extremos del sarcófago del rey, según puede interpretarse a partir de los Textos de las Pirámides: “*Viene chillando, la cometa viene, es decir Isis y Neftis, han venido en busca de su hermano Osiris, en busca de su hermano el rey Pepi P*” (Fischer, 1989/2000, 25).

La posición cósmica y ritual que las diosas toman en este renacimiento, se asemeja al rol que ocupan durante el primer nacimiento y el renacimiento del difunto. Por ejemplo,

³⁹ Una discusión acerca del significado e interpretación de este título en Fischer (1989/2000, 27-28); Fischer (1996, 238-239); Kaplony (1968).

⁴⁰ En este sentido Blackman había sugerido que las parteras deberían tener dentro de su kit de trabajo éstos ladrillos y sillas, que las llevaba cada vez que acompañaba a la mujer durante su parto y días de confinamiento.

⁴¹ El título más importante que llevaban era el de *hmt-ntr* sacerdotisas de Hathor.

⁴² Por ejemplo, puede observarse la figura 22 que publica Fischer (1989/2000, 24) observamos una de las sacerdotisas quien sostiene con sus brazos los sistros para “hacer música”. Además que se la representa a la mujer con un tocado en la cabeza, como si tuviera el pelo recogido. La imagen corresponde a la Estela de Nebet (Saad, 1943, pl. XL).

⁴³ Al respecto véase Kinney (2008).

⁴⁴ Es una de las primeras menciones que se conoce hasta el momento de un nacimiento. Waatetkethor era la esposa de Mereruka (visir de Teti, dinastía VI). Entre sus títulos, Waatetkethor fue “*sacerdotisa de Hathor, señora del sicomoro*”. Sobre la descripción de la escena Kanawati y Abder- Raziq (2008:25-26). Una interpretación en Kinney (2008:257 y ss.).

en el papiro Westcar las diosas “... *entraron ante Reddjdet y se encerraron en la habitación junto con ella. Entonces Isis se colocó enfrente de ella y Neftis detrás de ella, (mientras que) Hequet aceleraba el parto*” (pW. 10.6-9).

En el Reino Nuevo, en el Capítulo 151 del Libro de los Muertos, las diosas Isis y Neftis ocupan la misma posición, ahora ante el sarcófago del difunto. El lugar de Isis por delante y Neftis también aparece representado en las escenas del ciclo mítico del nacimiento divino del rey (Salem, 2012).

Se ha sugerido que la profesión de estas mujeres sería “impura”, al estar en contacto con la mujer durante su labor de parto (Janssen y Janssen, 1990, y ss.).⁴⁵ Lejos de esta interpretación, estas mujeres probablemente estarían encargadas del ritual, y conocerían el uso de los instrumentos. Quizá las varitas mágicas sería parte del kit que acompañaba a estas parteras/nodrizas durante su trabajo (Janssen y Janssen, 1990, 9).⁴⁶ Un conjuro para un nudo para el bebé (Xrd.TA), menciona la participación de una nodriza para otorgarle la protección al niño: “*¿Está usted en el nido? ¿Estás caliente en el arbusto? ¿Tu madre no está contigo? ¿No hay una hermana para que te de el aire? ¿No hay una nodriza para darte protección?...*” (Borghouts, 1975, 42-43).⁴⁷

Asimismo se ha deducido una posición humilde de estas mujeres (Janssen y Janssen, 1990, 11), idea que para algunos investigadores puede confirmarse si se tienen en cuenta las representaciones de la vida familiar del Reino Nuevo. En ellas las mujeres que acompañan a la madre, son representadas con tonalidades más oscuras y en una posición inferior (Bruyère, 1923, 122-123).

El lugar que las diosas ocupan durante el parto tiene un significado cósmico. Son las diosas-parteras que ocupan los mismos espacios en el evento mítico y mágico que es el nacimiento. Las mujeres que llevaban en la práctica este “oficio”, se asimilaban a las diosas para hacer exitosa su labor. Es fundamental la participación de las bailarinas como parte de quienes llevan adelante el ritual y tienen el conocimiento sobre el parto. Por lo que la actividad lejos de ser “impura”, es sagrada.


En este sentido, en tanto diosas y parteras, las mujeres encargadas de ayudar en los partos eran las encargadas tanto de tomar todos los recaudos para que sea un nacimiento exitoso, como realizar un augurio a favor del niño. En el relato del papiro Westcar es la diosa Isis quien recita un juego de palabras entre el nombre del niño que está naciendo y

⁴⁵ Al respecto véase Frandsen (2007, 81-106).

⁴⁶ Para el Reino Medio ha sido afirmado por Wegner (2009, 474).

⁴⁷ El significado literal del término *hrd.t3* “pichón-niño”. Se supone que este conjunto era colocado en un collar sobre el cuello del niño recién nacido.

aquello que le provoca a la madre. Durante el parto podían darse circunstancias no deseadas, para las cuales deben tomarse precauciones. “*No seas poderoso (msr) en su vientre*” dice Isis a Reddjedet mientras acelera el nacimiento de Userkaf. Los antiguos egipcios creían que el dios Seth podía actuar contra el niño que está en el vientre de su madre, y causar su muerte (Gyröry, 2000, 106-107). Cuando el niño era bautizado con un nombre, uno de los recursos mágicos y cómo un buen deseo para su futuro, se expresó con el sonido y los nombres compuestos con ayuda de la palabra *snb* o *anx*.⁴⁸

Este juego de palabras que podía producirse en el nacimiento del niño en el Más Acá, espera tomar la misma efectividad en la esfera del Más Allá. Estos conjuros que realizan las bailarinas en el papiro Westcar, se trasladan a los ladrillos de nacimiento en el Reino Nuevo. Por ejemplo, en los ladrillos mágicos que se preservan en el Oriental Institute Museum of the University of Chicago, tienen un mismo texto *i m sA Wsir* “*Yo soy la protección de Osiris*” (Scaf, 2009, 283-284). El término *sA*, que significa “*protección*” y que también puede ser utilizado para significar “*amuleto*”. Además que el jeroglífico *sA* acompañaba a las figuras del enano Bes, que era utilizado como amuleto. El jeroglífico *sA* , que significa “*protección*”, era utilizado como un amuleto para ahuyentar a los demonios, signos que acompañaban a las representaciones del dios enano Bes y la diosa Taweret quienes – además de Meshkenet– cuidaban a la mujer.⁴⁹

Scaf (2009, 283) nos recuerda que Horus como hijo de Osiris, a menudo se lo relacionó con el *mD-it.f* “*protector de su padre*”, es decir que en el texto hay una relación mítica asociándose al difunto con Horus. Esta vinculación sin duda le permitiría al difunto hacer efectiva su pasaje al Más Allá, identificándose al igual modo que lo hizo al nacer, la protección que espera para salir del vientre de su madre se asemeja a aquella protección deseada para lograr entrar al reino de su padre Osiris. En su nombre – en su esencia- estaría garantizado el pasaje.

Además que está en ellas la posibilidad de marcar el destino del niño. Desde esta perspectiva se asocian con la diosa del nacimiento Meshkenet, quien en la literatura y en el mito del nacimiento divino de Hatshepsut, es quien predice el destino y la posición social

⁴⁸ Son nombres que tienen un significado protector y preventivo, principalmente cuando su propietario nació con algún tipo de anomalía o cuando es poca la esperanza de vida. Al respecto véase Györy (2000, 109-110).

⁴⁹ En relación a los *mammisis* Campbell (1912, 33) interpretó que el signo debería representar el útero y el apéndice, de ahí que simbolizaría el nacimiento. Con respecto a otros significados del símbolo *s3* y su uso como amuleto para la protección véase Pinch (1994, 108 y ss.); Robins (1996, 90-92); Wilkinson (1998, 199).

del recién nacido (Roth y Roehrig, 2002, 136).⁵⁰

Si tenemos en cuenta la estatuaria del Reino Medio, las nodrizas o madres que están dándole al pecho al niño, también se asociarían simbólicamente con la diosa Isis, Hathor o Neftis, quienes en las representaciones míticas y rituales aparecen cumpliendo esta función. En ambas estatuas, el rostro de la mujer con sus ojos delineados. Por ejemplo, en dos estelas que se encuentran actualmente en el Museo de Brooklyn, son esculpidas dos mujeres dando el pecho.

5. Conclusión

El recorrido por diferentes fuentes, tanto textuales, epigráficas como arqueológicas, que se encuentran desde el Reino Antiguo hasta la época del Reino Nuevo nos permite comprender algunos indicios de la realización de un ritual durante el primer nacimiento. En primer lugar se plantea que el ritual de nacimiento – y propiamente el parto de la mujer– se realizaría en un espacio. Esto es una habitación construida o preparada especialmente para la ocasión, que tendría un significado simbólico trascendente. Lo cerrado, y con ello también queremos decir lo que es íntimo, mantiene una relación con el útero materno, y éste con el sarcófago, espacio donde el difunto adquiere su pasaje a la vida eterna. Es decir, que en este espacio para el ritual, la madre y el niño por nacer se encuentran en una posición en la cual el nacimiento se simboliza míticamente con el renacimiento en el Más Allá.

El momento del parto, la mujer se transfigura en una divinidad. Lograr esta transfiguración es la garantía del éxito del nacimiento, la mujer es Isis o es Hathor dando a luz a un niño, que es Horus. Este momento ritual estaría acompañado por cantos y danzas que lo celebran, al mismo tiempo que la palabra divina da protección a la parturienta y al niño, pues el riesgo de muerte siempre está presente.

Durante el nacimiento de su hijo la mujer estaría acompañada por parteras que son las encargadas tanto de officiar un ritual – en tanto que ellas también son bailarinas y cantantes–, al mismo tiempo que ellas conocen el uso del equipamiento necesario para el nacimiento, a juzgar por el determinativo de la palabra Inat. Este elemento estaría vinculado con los ladrillos mágicos de nacimiento que ya son incluidos en las representaciones rituales al menos a partir de la dinastía VI.

⁵⁰ En la literatura se menciona en el relato del papiro Westcar y en la Sátira de los Oficios, en este último caso Meshkenet se junta con la diosa Renenutet.

Estas mujeres Inat serían las encargadas de realizar conjuros mágicos para la protección de la madre y el niño recién nacido. Además que la participación de estas mujeres también adquiere una dimensión mítica y cósmica, al representar ellas mismas a las diosas Isis y Neftis.

6. Bibliografía

- Altenmüller, H. 1965. *Die Apotropaia und die Gotter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*. Ludwig-Maximilians-Universität, Munich.
- Altenmüller, H. 1983. "Ein Zaubermesser aus Tübingen". *Die Welt des Orients* 14, pp. 30-54.
- Altenmüller, H. 1986. "Ein Zaubermesser des Mittelren Reich". *SAK* 13, PP. 1-27.
- Altenmüller, H. 1997. "Auferstehungsritual und Geburtsmythos". *SAK* 24, pp. 1-21.
- Assmann, J. 1989. "Death and Initiation in the Funerary religion of Ancient Egypt". En Birch, S. 1868. *Incriptions in the hieratic and demotic characters drom the collection of the British Museum*.
- Blackman, W. 1927. *The Fellahin of Uppur Egypt: Their Religious, Social and Industrial Life*. Harrap, Londres
- Borghouts, J.F. 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Brill, Leiden.
- Brunner Traut, E. 1955. "Die Wochenlaube". *MIO* 3, pp. 11-30.
- Bruyère, M.B. 1923. "Un fragment de fresque de Deir el Médineh". *BIFAO* 22, pp. 121-133.
- Davies, N. 1905. *The Rock Tombs of el Amarna*. Tomos I; II y VI.
- Eliade, M. 1992 (1963). *Mito y realidad*. Labor, Barcelona.
- Erman, A. 1901. *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3207 des Berliner Museums*.
- Feucht, E. 1995. *Das Kind im Alten Ägypten: die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Campus, Frankfurt.
- Fischer, H. G. 1989 (2000). *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*. The Metropolitan Museum of Art.
- Fischer 1996.
- Frankfort, H. 1998 (1948). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza, Madrid.
- Grapow, H. 1954. *Grundriss der Medizin der alter Ägypter: Anatomie und Physiologie*. Akademie, Westendorf.

- Grapow, H. 1955. *Von den Medizinischen texten. Art, Inhalt, Sprache und Stil der medizinischen Einzeltexte sowie Überlieferung, Bestand und Analyse der medizinischen Papyri*. Akademie, Berlin.
- Györy, H. 2000. “Providing Protection to a New-born on the day of Birth. Extra- and Intrauterine Complications and Abnormalities in Ancient Egypt”. *Orvostörténeti Közlemények* 170-173, pp. 103-119.
- Hornung, E. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Cornell University Press.
- Janssen J. y Janssen M.R. 1996. *Growing up in Ancient Egypt*. Rubricon.
- Kanawati, N. y Abder-Raziq, M. 2008. *Mereruka and his family. Part II. The Tomb of Waatetkhehor*. Aris and Phillips, Oxford.
- Kaplony 1968.
- Kemp, B. 1979. “Wall paintings from the workmens` Village at El-`Amarna”. *JEA* 65, pp.53.
- Kinney, L. 2008. *Dance, Dancers and the Performance Cohort in the Old Kingdom*. BAR.
- Maruejol, F. 1983. “La nourrice: un thème iconographique”. *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* 69, pp. 311-319
- Manniche, L. 1977. “Some aspects of ancient Egyptian sexual life”, *Acta Orientaia* 38, pp. 11-23.
- Pinch, G. 1994. *Magic in the Ancient Egypt*. Briths Museum Press.
- 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, pp. 267-278.
- Roberson, J. 2009. “The Early History of 'New Kingdom' Netherworld Iconography: A Late Middle Kingdom Apotropaic Wand Reconsidered”. En Silverman, D.P *et.al (Eds.) Archais, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadephia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, pp. 427-445.
- Robins, G.1996. *La mujer en el Antiguo Egipto*. Akal, Madrid.
- Roth, A.M. 1992. “The ps-fk and the 'Opening of the Mouth Ceremony: a ritual of Birth and rebirth”. *JEA* 78, pp. 113-147.
- Roth, A.M. 1993. “Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': The Nature and Function of the nTrmj-blades”. *JEA* 79, pp. 57-79.
- Roth, A.M. y Roehrig C.H. 2002. “Magical Bricks and the Bricks of Birth”. *JEA* 88, pp. 12-139.

Saad, Z.Y. 1943. “Preliminary Report on the Excavations of the Department of Antiquities at Saqqara 1942-1943”. *ASAE* 43, pp. 449-557 y pls. XLII-XLVI.

Ranke, H. 1950. “Ein Ägyptisches relief in Princeton”. *JNES* 9, pp. 228-237.

Salem, L. 2009. “Mito y literatura egipcia. Acerca de un mito de origen en los dos últimos cuentos del Papiro Westcar”. Publicado en Actas XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Bariloche.

Salem, L. 2010. “La realeza egipcia: Dios padre- hijo rey. Algunas consideraciones míticas literarias sobre el faraón como Hijo de Ra”. *Trabajos y Comunicaciones* 36, pp. 271-292.

Scalf, F. 2009. “Magical Bricks in the Oriental Institute of the University of Chicago”. *SAK* 38, pp. 275-295.

Schulman, A.R. 1985. “A Birth Scene (?) from Memphis”. *JARCE* 22, pp. 97-103.

Spieser, C. 2012. “Les nourrices égyptiennes”, en Dasen, V. y Gérard-Zai, M.C. (Eds.), *Art de manger, art de vivre : Nourriture et société de l'Antiquité à nos jours*, pp. 19-39.

Ward, W. 1986. *Essays on Femenine Titles of The Middle Kingdom and Related Subjects*. American University of Beirut, Beirut.

Wegner, J. 2009. “A Decorates Birth-Bricks from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kigdom”. En Silverman, D.P. *et.al* (Eds.) *Archais, and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*. New Haven: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, pp. 447-496.