

LA PROTECCIÓN DIVINA DE LA MATERNIDAD EN EGIPTO

DIVINE PROTECTION OF MOTHERHOOD IN EGYPT

En FERNÁNDEZ URIEL, P., RODRÍGUEZ LÓPEZ, M. I. (2011). Iconografía y sociedad en el Mediterráneo Antiguo. Homenaje a la Dra. Pilar González Serrano. Salamanca, 2011 (Ed. Signifer). Pp. 53-65.

M^a Amparo Arroyo de la Fuente

La protección de la maternidad en el antiguo Egipto se ejerció, en el ámbito popular, mediante mecanismos apotropaicos propiciatorios del buen término de los embarazos: amuletos, conjuros e imágenes de divinidades cuyo culto estuvo especialmente vinculado con el entorno doméstico. La sacralización de la monarquía generó, a su vez, una serie de programas iconográficos destinados tanto a la protección de los vástagos de la realeza como a su propia divinización. En época ptolemaica y romana, los ‘mammisis’, donde se consagraba el nacimiento divino, exhibieron estos programas iconográficos oficiales pero también ciertos símbolos profilácticos de tradición popular.

The protection of motherhood in ancient Egypt was exerted at a popular level through apotropaic mechanisms, in order to propitiate the successful outcome of pregnancies: amulets, spells and images of deities whose worship was especially linked to the domestic environment. The consecration of the monarchy generated, in turn, a series of iconographic programmes for both the protection of the offspring of royalty and their own deification. In Ptolemaic and Roman times, the 'mammisis', the birth-houses, showed these official iconographic programmes as well as popular prophylactic symbols.

La protección de los nacimientos, episodio trascendental de la vida cotidiana, propició en el seno de la sociedad egipcia un amplio conjunto de medidas apotropaicas estrechamente relacionadas con la magia homeopática¹. La importancia concedida a la estructura familiar en el antiguo Egipto se manifestó no sólo en la propia organización social, sino también en la imagen que los egipcios tuvieron de sus dioses, agrupados en triadas, es decir, en pequeños núcleos familiares compuestos por la pareja divina y un vástago de ambos². Este reflejo de la cotidianidad humana en la divinidad se tradujo, en lo que respecta a los alumbramientos, en prácticas simbólicas de protección de la progenie divina similares a los cuidados destinados a los neonatos y las gestantes. Pero, a diferencia de los usos populares, la simbología divina generó auténticos programas iconográficos concebidos para facilitar el nacimiento de los dioses y, por tanto, pensados también como protocolos de mantenimiento del orden establecido; por otra parte, los nacimientos divinos se vincularon estrechamente con el poder político pues el propio monarca fue considerado hijo de la diosa Isis. La muerte de Osiris y el consiguiente nacimiento de Horus se producía, en el entorno litúrgico propio del mito, de un modo cíclico, como acontecimiento que garantizaba la estabilidad e imperturbabilidad del orden primordial, en el que se incluían los ciclos estelares y estacionales; pero, en el ámbito humano, el nacimiento de Horus-Faraón era trascendental para la sucesión y, por tanto, para el correcto desarrollo del orden político y social. Así pues, la maternidad divina se convirtió en un factor decisivo para la legitimación del poder, generando una iconografía oficial que sería retomada y reinterpretada en época ptolemaica y romana.

La protección de la maternidad, en el seno de la sociedad egipcia, abarcaba tanto a la madre, durante el período de gestación y el parto, como a los recién nacidos, especialmente vulnerables en los primeros meses de vida³. El nacimiento de un hijo era un acontecimiento tan trascendental, a escala social y personal, que los cuidados no sólo se limitaban al correcto desarrollo del parto. El denominado *Papiro de Kahun* documenta, incluso, la existencia de remedios farmacológicos para la infertilidad⁴; asimismo, a través de otros papiros médicos, se conocen los procedimientos empleados para acelerar o provocar un parto difícil⁵. Pero, junto a estos tratamientos, que solían consistir en la ingestión o aplicación de preparados vegetales, la medicina egipcia contemplaba también ciertas prácticas que incluían textos en los que eran las palabras, de un modo simbólico, las que propiciaban la curación⁶. Estos usos de protección simpática se practicaron también en lo

¹ Un estudio a propósito de la magia simpática, tanto homeopática como contaminante, en J.G. Frazer (2006: 33-74).

² E. Castel (1999: 385-386).

³ Esta breve comunicación pretende tan sólo un análisis iconográfico de algunos de los diferentes mecanismos de protección simbólica del nacimiento; para un estudio específico acerca de la natalidad en el antiguo Egipto, así como datos estimados de la mortalidad materna e infantil, véase A. Ramos y D. Mata (2002).

⁴ Prescripción nº XX. '*Remedio para quedar embarazada*'. F. Ll. Griffith (1898: 9).

⁵ *Papiro Ebers* 94, 8-13. Véase al respecto C.P. Brian (1930: 82 y ss.).

⁶ Un buen ejemplo de estos textos que debían ser ingeridos por el enfermo, en este caso para la sanación de una picadura de serpiente, es la *rúbrica* del relato acerca de cómo Isis arrebató a Ra su nombre secreto: "... *Escribe estas palabras*

relativo a los nacimientos; están documentadas, desde época arcaica, ciertas rutinas, efectuadas durante el parto, que protegían tanto a la madre como al niño. En lo referente a estas prácticas simbólicas y, en concreto, en lo relativo a la obstetricia, cabe afirmar que la medicina y la magia se confundieron y complementaron en los procedimientos de atención a gestantes y parturientas⁷; por este motivo, se atribuía a los instrumentos empleados en el proceso médico cierto poder profiláctico.

El cuchillo utilizado para cortar el cordón umbilical, al igual que otros instrumentos empleados en los ritos funerarios, debía ser de sílex⁸; por una parte, la función de este utensilio era trascendental para ultimar el alumbramiento pero, además, el cuchillo cercenaba el vínculo físico con la madre y, por tanto, iniciaba un período de indefensión del neonato. En el mismo ámbito de acción apotropaica cabe analizar los denominados *marfiles mágicos*. Aunque su función específica se desconoce, parece que estos objetos estuvieron destinados a la protección de la mujer y el recién nacido durante el parto⁹. En su superficie se representaban divinidades bienhechoras y se añadían animales temibles con el objetivo de alejar a los malos espíritus: cocodrilos, serpientes, bestias tifónicas. Este catálogo de alimañas debe entenderse desde una dualidad divina propia del pensamiento sincrético egipcio¹⁰, gracias a la cual se rendía culto a animales temidos y considerados perjudiciales pues, al mismo tiempo, se les atribuían ciertas virtudes y acciones beneficiosas para el hombre¹¹. La presencia de estos animales perniciosos en la escritura jeroglífica

y haz que la persona las trague. De este modo también puede ser colocado sobre una pieza de verdadero lino e introducido en su garganta. Puede ser mezclado con cerveza o vino y bebido por el paciente. Es una completa destrucción del veneno, siempre tendrá éxito". Según traducción de J. Kaster (1970: 60-65).

⁷ Robert K. Ritner (2000: 111) cita una misiva de Ramsés II a Hattusil III en respuesta a la solicitud del monarca hitita de un médico egipcio que pudiera tratar a su hermana, quien deseaba quedar embarazada a sus sesenta años de edad. Ramsés apunta irónicamente la imposibilidad de la solicitud, no obstante, promete la presencia de un médico y un sacerdote dispuestos a preparar los remedios necesarios. Este hecho anecdótico destaca el prestigio de la medicina egipcia fuera de las fronteras del país del Nilo y, por otra parte, ejemplifica el estrecho vínculo existente entre médicos y sacerdotes, es decir, la conjunción de remedios farmacológicos y mágico-simbólicos en las prácticas médicas egipcias.

⁸ La extrema dureza del material lo relacionaba, metafóricamente, con la eternidad y, desde el Paleolítico, se empleaba para fabricar ciertos útiles rituales relacionados tanto con el nacimiento como con la muerte, entendida ésta como un *renacimiento*, un *segundo nacimiento* simbólico del difunto. Véase al respecto del simbolismo de este material E. Castel (1999: 322).

⁹ E. Castel (1999: 141)

¹⁰ Entendido este sincretismo de un modo más amplio que el magistralmente definido por Erik Hornung (1999: 88-94), es decir, no sólo como la facultad de aunar dos divinidades dispares, sino también como la capacidad de conciliar pensamientos e ideas que pudieran resultar opuestas en una misma deidad.

¹¹ Un ejemplo paradigmático en este sentido es el del dios Seth. Hermano y asesino de Osiris, fue representado como un animal fantástico, una especie de cánido salvaje, pero también como un temible hipopótamo (Un análisis más detallado de la divinidad en E. Castel. 2001: 381-385). Esta faceta negativa del dios, que se fue acentuando a lo largo del tiempo, contrasta con su función mítica en el ciclo solar, donde era el encargado de defender a Ra a la cabeza de su barca: "*Soy el único que mata al enemigo de Ra en la proa de la Barca Solar, y ningún otro dios puede hacerlo*" (*La Contienda de Horus y Seth*. Según J. Kaster. 1970: 237-255). En este sentido, Erik Hornung ha afirmado, en su análisis del concepto mismo de la divinidad en Egipto, que "*los dioses de Egipto pueden ser terribles, peligrosos e imprevisibles, pero no malvados. Esto es válido, al menos originalmente, incluso para Seth*" (E. Hornung. 1999: 197).

debía ser neutralizada mediante cuchillos y mutilaciones simbólicas¹², no obstante, en los *marfiles mágicos*, su poder nocivo no se anulaba mediante mecanismos de magia homeopática pues se entendía que debía contrarrestar las fuerzas maléficas que amenazaban a la madre y a su hijo.

Estos marfiles profilácticos se adornaban también con imágenes de Aha y Taweret¹³, dioses encargados de la protección de los nacimientos. Ambas fueron deidades de aspecto híbrido cuyas facultades animales aluden, de nuevo, a la citada lucha frente a los espíritus hostiles que acechaban durante el parto. Taweret era representada como un hipopótamo hembra con garras de león, cola de cocodrilo y unos pechos humanos caídos que podrían hacer referencia al embarazo y la lactancia¹⁴; particularmente relacionada con el agua, se ha supuesto que vigilara el momento crítico de la rotura de aguas en las parturientas¹⁵, si bien sus funciones benéficas alcanzaban también a los recién nacidos. Esta efígie de la diosa, de aspecto feroz, se corresponde con la ya citada costumbre de emplear en la defensa mágica de los recién nacidos a aquellos animales más violentos y aterradores. No obstante, aunque su aspecto habitual es el descrito, la diosa podía también ser representada como una cerda, tal y como ilustran ciertos textos mágicos, dirigidos a la salvaguarda de los infantes, en los que se cita expresamente la protección de “una cerda y un enano”¹⁶, presumible descripción de Taweret y Bes.

En los *marfiles mágicos*, al lado de esta diosa se representaba a Aha, una divinidad estrechamente relacionada, iconográfica e iconológicamente, con Bes¹⁷. Los rasgos leoninos sugieren, de nuevo, la protección de los recién nacidos mediante la violencia animal; el nombre de Aha, el *Combatiente*, evoca esta batalla simbólica frente a los malos espíritus mientras, en el caso de Bes, su gesto agresivo se acentúa, en ocasiones, gracias al cuchillo que el dios enarbola sobre su cabeza. En lo que respecta a Taweret, la observación de las costumbres del hipopótamo,

¹² Véase al respecto A. Arroyo (2009: 15-16, fig. 15).

¹³ Al lado de estas dos divinidades, suele aparecer también en los *marfiles mágicos* Heqet —en forma de rana— quien, asociada a Mesjet, actuaba como comadrona divina. T. Wingate Todd ya destacó la importancia de la actuación de las parteras durante el alumbramiento, pues la intervención en el parto y, en general, la obstetricia fue considerada una atribución de estas mujeres antes que una obligación del médico (T. Wingate. 1921: 464).

¹⁴ Cabe recordar también que los *marfiles mágicos* se fabricaron con colmillo de hipopótamo (E. Castel. 1999: 141). Un estudio más amplio acerca de la iconografía y capacidades de esta divinidad en E. Castel (2001: 427-430).

¹⁵ B.S. Lesko (1999: 275).

¹⁶ “¡Aquí estoy, mi hijo Horus! [...] Hijo de gloriosa mujer, nada malo te pasará. ¡La semilla encarnada en ti es de quien creó aquello que existe! [...]. Tú no morirás por el calor del veneno [...] Un gato te amamantó en la casa de Neith, una cerda y un enano protegieron tu cuerpo”. Texto mágico encaminado a la curación de una picadura de serpiente donde el herido es equiparado con Horus, hijo de Isis. Según traducción de J.F. Borghouts (1978: 69-70). *Estela Metternich* [7] 71-83 (Metropolitan Museum de Nueva York, MMA 50.85). Taweret es representada como una cerda, especialmente, cuando se alude a su carácter de deidad celeste. Cabe destacar, no obstante, que la diosa se asoció con Seth quien, no sólo fue representado como cánido e hipopótamo, sino que también fue encarnado por un cerdo. Véase, al respecto de la iconografía de Taweret y Seth, E. Castel (2001: 381-385 y 427-430).

¹⁷ Aha es una deidad que presenta múltiples similitudes con Bes, especialmente en lo que se refiere al rostro de aspecto leonino; suele ser representado en *marfiles mágicos* y en los denominados *biberones*, sosteniendo serpientes con sus manos, peculiaridad que también caracterizaría al dios Bes. La semejanza entre ambas divinidades es tal que Aha se ha llegado a considerar como una imagen arcaica o una manifestación particular del propio Bes. “Este nombre —Aha— con posterioridad también será ostentado por imágenes, cuyas características iconográficas y cronológicas serán compartidas con las denominadas Bes” (F. Velázquez. 2002: 168).

especialmente violento en la defensa de sus crías, pudo determinar las funciones protectoras de la diosa; asimismo, respecto a Bes, en Egipto se consideró que los enanos acondroplásicos estaban especialmente dotados para el cuidado de parturientas y recién nacidos debido a sus circunstancias genéticas¹⁸. Pero la compleja iconografía de Bes remite, además, a cierta relación con la música considerada como mecanismo protector (v. *infra*) y, por ello, tanto el dios como su paredra Beset, se valían de panderos y de danzas rituales para salvaguardar simbólicamente al recién nacido¹⁹; finalmente, como divinidad serpentígera poseía también poderes mágicos frente a otras amenazas²⁰.

Los usos populares encaminados al auxilio durante el parto no se limitaban únicamente a una protección simbólica de estas divinidades sino que, al igual que en el caso de los *marfiles mágicos*, se ayudaban de soportes físicos, generalmente amuletos, que garantizaban la protección solicitada y cuyo uso quedaba restringido a circunstancias precisas: “¡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”²¹. Al igual que la estructura familiar se reflejaba en la concepción de la divinidad, los dioses, como los hombres, podían sufrir idénticas penalidades durante el nacimiento de sus vástagos²², si bien su poder divino facilitaba el buen término del alumbramiento. Ésta es una de las premisas que sustenta ciertas fórmulas mágicas empleadas durante el parto, mediante las cuales se propiciaba una especie de mimetismo mágico entre la mujer y la diosa afectada por las dificultades: “[...] Ahora Isis está sufriendo por su retraso, como una mujer embarazada, sus meses han sido completados de acuerdo con el número (justo), ¡está embarazada de su hijo Horus, el vengador de su padre! Si ella termina su tiempo sin dar a luz vosotros quedaréis sin habla, oh Enéada. Para entonces no habrá cielo, para entonces no habrá tierra, para entonces no habrá cinco días adicionales en el año, para entonces no habrá ofrendas para ninguno de los dioses de Heliópolis. ¡Entonces un cansancio ocurrirá en el cielo meridional, y

¹⁸ Las mujeres que padecen acondroplasia, una forma de enanismo, soportan graves dificultades a la hora del parto y, además, el índice de transmisión genética de la enfermedad es muy alto. Por este motivo, se pensaba que aquellos que habían nacido de una madre acondroplásica y que, generalmente, padecían también esta dolencia, estaban especialmente dotados para proteger a otros de posibles complicaciones durante el alumbramiento pues habían superado el grave riesgo de su propio nacimiento. Véase al respecto J.F. Romano (1989: 110-112).

¹⁹ En lo que respecta a la relación de los enanos acondroplásicos con la música y la danza en el antiguo Egipto, véase A. Arroyo (2006-2007: 17-18).

²⁰ A este respecto, las imágenes de Horus-Harpócrates sometiendo a los cocodrilos, sujetando serpientes con sus manos y coronado con la máscara de Bes eran consideradas objetos mágicos destinados a la curación de las picaduras de ciertos animales nocivos. Véase al respecto el texto de la denominada *Estela Metternich* en nota 16.

²¹ *Papiro Leiden* I 348 [30] vs. 12, 2-6. Según traducción de J.F. Borghouts (1978: 39-40).

²² La concepción egipcia de la divinidad fue tan afín a la condición humana que, como bien destaca Erik Hornung “...los dioses egipcios no son ‘ni no engendrados ni eternos’, como decía Plutarco. Tienen un inicio junto con el tiempo, nacen o son creados, están sometidos a continua transformación, envejecen y mueren...” (E. Hornung. 1999: 153-154). Un interesantísimo estudio acerca de la muerte de los dioses en Egipto en E. Hornung (1999: 141- 154).

*una perturbación romperá el cielo septentrional, una lamentación en el santuario. La luz del sol no aparecerá, la inundación no fluirá cuando debería fluir a su tiempo! [...] No soy yo quien ha dicho esto, no soy yo quien lo ha repetido, es Isis la que lo ha dicho, es ella la que te lo ha repetido”*²³. La solución, anclada en ancestrales creencias relativas a la magia simpatética, pasaba por suplantar la personalidad de los dioses e, incluso, amenazarlos para instarlos así a culminar el parto. En el ejemplo citado, además, se destaca la personalidad del hijo de Isis, —“Horus, el vengador de su padre”— es decir, la encarnación del Faraón. Su hipotética ausencia provocaría el desorden cósmico con el que se intimida a los propios dioses; esa trascendencia del futuro nacido estimula, en este conjuro, una acción divina y protectora más potente.

Al lado de Taweret y de Bes, Isis favorecía la gestación y, después de su temprana asimilación con la diosa nutricia Hathor, también vigilaba el correcto desarrollo del período de lactancia del recién nacido; por otra parte, el perfil mitológico de esta diosa, prototipo de amor filial²⁴, favoreció su amparo de los pequeños que, en ciertas fórmulas mágicas²⁵, eran asimilados a su hijo Horus-Harpócrates para asegurarles así un correcto desarrollo²⁶. Isis asumió los atributos iconográficos de Hathor, sin embargo, el rostro híbrido de esta diosa nutricia continuó decorando los sistros naomorfos —*sesheshet*— que se reprodujeron en los capiteles hathóricos. El uso de estos idiófonos está documentado ya en la cultura nagadiense, empleados como fetiche o bien a modo de sonajero para entretener a los infantes y espantar, al mismo tiempo, a los insectos²⁷; pero, desde un punto de vista simbólico, se suponía que su sonido, al igual que la música ejecutada por Bes y Beset, ahuyentaba los malos espíritus. Esta concepción, tamizada por la filosofía platónica, pervivió hasta época tardía: “*Los egipcios pretendían, en efecto, que Tifón –Seth– es apartado y rechazado por la agitación de los sistros, dándonos a entender que el principio corruptor traba y detiene el curso de la naturaleza, pero que la generación, por medio del movimiento, le desprende y restablece*”²⁸.

La simple presencia de Isis o de Hathor garantizaba la protección divina y en ese sentido eran invocadas habitualmente ambas diosas en los conjuros destinados a facilitar el buen término de los

²³ *Papiro Leiden* I 348 [31] vs. 12, 6-9. Según traducción de J.F. Borghouts (1978: 40).

²⁴ La imagen de Isis como incansable protectora de su esposo Osiris y, sobre todo, como firme defensora de su hijo Horus, heredero del trono de su padre, se fue acrecentando a lo largo de la historia de Egipto. Buen ejemplo de ello es el relato denominado “*La Contienda de Horus y Seth*”, datado en torno al año 1160 a.C., donde la diosa, asumiendo el protagonismo de la historia, se esfuerza en proteger a su hijo y lograr su reconocimiento como soberano (Una traducción del texto en J. Kaster. 1970: 237-255).

²⁵ Véase *supra*, nota 16 (*Estela Metternich* [7] 71-83).

²⁶ Robert K. Ritner ha destacado la extraordinaria pervivencia de uno de los remedios mágico-simbólicos relacionados con la diosa Isis: “*la leche de una mujer que ha dado a luz a un hijo varón, que evoca, simpatéticamente, la leche curativa de Isis después del nacimiento y el perjuicio sufrido por su hijo Horus*” tras un parto difícil. Ritner cita su reiterada inclusión en algunos de los papiros médicos más relevantes (Ebers, Hearst, Londres, Berlín), así como, con posterioridad, en la medicina hipocrática, copta e, incluso, en tratados médicos británicos de hasta el siglo XVII (R.T. Ritner. 2000: 116).

²⁷ Véase al respecto P. González (1994: 409) y E. Castel (1999: 360).

²⁸ Plutarco, *De Is. et Os.* 63 (376D).

partos (v. *supra*), pero su inclusión en los programas iconográficos oficiales no sólo completaba la simbología litúrgica sino que, además, enfatizaba la divinidad del faraón²⁹ (Fig. 1). Cuando las circunstancias políticas, en momentos puntuales del Reino Nuevo, desembocaron en períodos de inestabilidad sucesoria, los nuevos monarcas idearon complejos programas iconográficos destinados a afianzar la legitimación de su poder. Estos programas excepcionales, si bien no abandonaron la iconografía tradicional de las diosas Isis y Hathor, acentuaron la relación íntima de los soberanos con la divinidad; un caso llamativo es la imagen que muestra a la diosa Hathor, en su forma animal, amamantando a la reina Hatshepshut (Fig. 2)³⁰. Pero, junto a estas divinidades tradicionalmente dedicadas a la protección del nacimiento, los monarcas buscaron el vínculo con el poderoso clero de Amón, añadiendo a la tradicional maternidad de Isis la paternidad del dios tebano. Los citados programas ornamentales desarrollaron, ante todo, un sentido narrativo del nacimiento de Horus-Faraón³¹ y en ellos se consolidó, además, el proceso de sacralización del espacio destinado al alumbramiento divino mediante la inclusión en los templos de las denominadas *Salas* o *Casas del Nacimiento*.

La salvaguarda de la maternidad, por tanto, se ejercía mediante instrumentos similares en el ámbito oficial y popular. No obstante, mientras en la sociedad egipcia se recurría a amuletos e instrumentos simbólicos encaminados a la defensa, los nacimientos divinos estaban respaldados por la acción e intervención directa de los dioses. La simple presencia de ciertas divinidades constituía ya un mecanismo apotropaico: el rostro de Hathor simbolizaba el sistro y su sonido protector, mientras Isis, la *Gran Maga*³², poseía el poder de superar cuantas dificultades surgieran durante el parto.

A partir de época ptolemaica, los programas iconográficos que ilustraban la maternidad de Isis se complementaron, además, con referencias a la religiosidad popular; de este modo, se

²⁹ Isis fue considerada la madre de Horus hijo de Osiris y, en su origen, fue concebida como una personificación del trono sobre el que se asentaba el monarca; su nombre egipcio hacía referencia a este asiento sagrado, ocupado por el Faraón como heredero de Osiris. En lo que se refiere a la etimología del nombre de Hathor, éste significaba literalmente *Casa de Horus*, por lo que esta diosa fue venerada también como madre del dios halcón (E. Castel. 2001: 142). Tanto Isis como Hathor estuvieron, por tanto, estrechamente relacionadas con la divinidad celeste en la que se encarnaba el Faraón desde tiempos predinásticos y, por tanto, con el gobierno de las *Dos Tierras* (E. Castel. 1999: 191-192).

³⁰ Destaca en el santuario de Deir-el-Bahari la reiteración de este arquetipo aunque, no obstante, esta iconografía de la vaca Hathor *amamantadora* está documentada desde la dinastía XII (E. Hornung. 1999: 107).

³¹ El relato plasmado tanto en Deir el Bahari —*Sala del Nacimiento* de la reina Hatshepshut— como en Luxor —*Sala del Nacimiento* de Amenhotep III— ilustra todos los estadios del alumbramiento, desde el instante mismo de la concepción hasta el nacimiento del vástago del dios, pasando por la *anunciación* de la decisión divina a la reina madre. Estos elaborados programas iconográficos e iconológicos se idearon como modo de legitimación del poder faraónico cuando las circunstancias políticas propiciaron la puesta en cuestión de la licitud del heredero. Aunque el Faraón continuaba siendo una encarnación de Horus, como dictaba la tradición, estos nuevos programas iconográficos establecían la paternidad de Amón; al nacimiento cíclico del Horus-Faraón, hijo de Osiris, los monarcas sumaban una paternidad divina de Amón que insistía en la estrecha relación del dios con la familia real, narrando la concepción misma del sucesor y avalando, por tanto, la línea sucesoria.

³² ‘*Gran Maga*’, o bien ‘*Grande por sus hechizos*’, fueron epítetos habituales de la diosa Isis desde época dinástica. Véase al respecto el relato acerca de cómo Isis logra conocer el nombre secreto de Ra (J. Kaster. 1970: 60-65).

ponderaba la divinidad del gobernante y, además, se difundía esta idea entre la población autóctona que atesoraba las ancestrales tradiciones de la piedad doméstica. Con idéntico objetivo, se concibió un edificio exento, más cercano a los fieles que las recónditas salas de los grandes templos, destinado a la consagración del nacimiento divino y heredero de las *Salas del Nacimiento* del Reino Nuevo: el denominado *mammisi*³³. Los programas decorativos de estos templetos dedicados a la maternidad presentan una riqueza iconográfica que fusiona conceptos religiosos arcaicos, alusivos a teorías cosmogónicas, con complejas metáforas referidas a la concepción divina y, como ya se ha señalado, puntuales alusiones a las prácticas profilácticas tradicionales de la sociedad egipcia.

En el *mammisi* del templo de la diosa Isis en Philae, en el fuste de las columnas, se alude a la concepción divina mediante la representación simbólica de la unión entre Osiris e Isis a través de los fetiches de ambos, el pilar *djed* y el nudo *tit*, respectivamente. Este uso alegórico de los símbolos divinos puede entenderse como una compleja alusión iconológica, no obstante, cabe destacar que, a partir de la dinastía saíta (circa 664-525 a.C.) está documentado un aumento en la fabricación de amuletos³⁴, muchos de ellos inspirados en los fetiches de diferentes deidades. Así pues, esta abstracción que simboliza la concepción de Horus-Harpócrates supone también una concesión con respecto a las costumbres populares pues los amuletos fueron, en definitiva, la forma más ancestral y primitiva de comunicación con la divinidad que empleó el pueblo egipcio. Por otra parte, coronan estas columnas del *mammisi* de Philae unos bellos capiteles hathóricos³⁵ que evocan el sonido protector de los sistros naomorfos y que constituyen, por tanto, una defensa simbólica del sacro lugar del alumbramiento. La decoración de estas columnas en el *mammisi* de Philae, aunque alude al empleo popular de los amuletos y las sonajas, puede considerarse aún dentro del ámbito de la iconografía oficial, vinculada con las diosas Isis y Hathor³⁶.

En el templo de esta diosa nutricia en Denderah, sobre el friso que recorre las columnas del *mammisi*, se reitera la efigie del niño solar naciendo del loto; esta ancestral imagen del demiurgo primordial remite a la cosmogonía hermopolitana³⁷ aunque, en época tardía, se identificó con

³³ El término copto ‘*ma-m-misi*’ fue acuñado, para definir estos edificios, por el francés Jean François Champollion, si bien su nombre egipcio fue ‘*pr-mswt*’, *Casa del Nacimiento*. En los grandes templos ptolemaicos —Denderah, Philae, Edfú, Kom Ombo— el *mammisi* fue concebido como un edificio exento, no obstante, está documentado un *mammisi* adosado en el templo de la diosa Hathor en Deir el Medina, así como también en el templo de Debod, actualmente ubicado en Madrid (E. Castel. 1999: 93).

³⁴ E. Castel (1999: 37).

³⁵ Las columnas del *mammisi* de Philae están rematadas por capiteles vegetales que sugieren una reinterpretación ptolemaica del orden corintio griego; sobre estos capiteles vegetales se ha representado la silueta del sistro naiforme que caracterizaba los denominados capiteles hathóricos, componiendo por tanto un orden complejo y sincrético. Esta solución se empleó también en los *mammisis* de Edfú y Denderah, donde se combinan estos estilizados capiteles vegetales con las correspondientes escenas apotropaicas (v. *infra*).

³⁶ La mención de arcaicos conceptos cosmogónicos puede apreciarse también en el *mammisi* de Philae, donde se aplica a Amón y a Ptah-Tenen, los demiurgos tebano y menfita respectivamente, el calificativo de “*aquel que [se] convierte en millones*”, alusivo al carácter primordial de estas divinidades (E. Hornung. 1999: 158).

³⁷ En Hermópolis, el génesis del cosmos se atribuía a una Ogdóada, un conjunto de cuatro parejas de genios que habían fecundado el loto del que nacería el niño solar.

Harpócrates y, tal y como puede verse en esta escena, fue representado con la corona blanca del Alto Egipto³⁸ y llevándose el dedo a la boca. No obstante esta alusión a concepciones filosófico-religiosas arcaicas, este nacimiento trascendental del dios-sol aparece custodiado por las dos divinidades que, tradicionalmente, velaban por el buen término de los partos en el ámbito popular: Taweret y Bes (Fig. 3). Asimismo, tanto en el *mammisi* de Denderah como en el de Edfú, el dios Bes protege simbólicamente el recinto en el que se produce el alumbramiento (Figs. 4-5). La profusión de imágenes y amuletos del dios a partir de la Baja Época (664-332 a.C.) favoreció la creciente difusión de su culto en el entorno mediterráneo³⁹. Esta inusitada popularidad del dios podría bastar para explicar la sustitución de los tradicionales capiteles hathóricos en los *mammisis* de Denderah y Edfú. No obstante, si bien la iconografía del Bes de Edfú (Fig. 4) responde a los cánones iconográficos habituales, en los capiteles del *mammisi* del templo de Hathor en Denderah (Fig. 5) la imagen del dios resume toda una compleja tradición iconológica, relativa a la magia y la purificación por el agua⁴⁰, que evoca la expresión de un programa iconográfico muy elaborado.

Esta cuidada iconografía sugiere una cierta intencionalidad en la difusión del mensaje referido a la trascendencia del nacimiento divino. A partir de la dominación macedonia, mientras Alejandría se convertía en símbolo del helenismo egipcio, el Alto Egipto se aferraba a sus tradiciones ancestrales. La estética híbrida alejandrina, que vinculó el arte egipcio y el griego e identificó a Isis con las grandes diosas del panteón heleno, se hacía incomprensible para la población autóctona. Por ello, debido a la necesidad de legitimación de los nuevos gobernantes, las tradiciones relativas a la natalidad y su protección, tanto oficiales como populares, confluyeron en la decoración de los *mammisis* para garantizar la maternidad divina y, por tanto, el orden establecido pero, al mismo tiempo, como una forma de facilitar la comprensión y difusión del mensaje político legitimatorio.

³⁸ En Denderah, localidad del Alto Egipto, la corona blanca sustituye a la doble corona alusiva a la unificación que solía caracterizar al pequeño Harpócrates, subrayando de este modo un cierto localismo que alude a la diferenciación tardía entre el norte, helenizado, y el sur de Egipto, anclado en tradiciones dinásticas.

³⁹ Cabe destacar la abundancia de hallazgos en el ámbito fenicio (F. Velázquez. 2002: 189) referida ya por Heródoto, quien alude a las imágenes de *enanos* que los fenicios portaban en la proa de sus trirremes (*Hist.* III, 37).

⁴⁰ Para un estudio pormenorizado sobre esta compleja iconografía véase A. Arroyo (2006-2007: 34-35).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTENMÜLLER, H. (1965). *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptiens: eine typologische und religionengeschichtliche Untersuchung der sogenannten 'Zaubermesser' des Mittleren Reichs*. Munich.
- ANDREWS, C. (1994): *Amulets of Ancient Egypt*. Londres.
- ARROYO, A. (1999): "Isis y Serapis: Legitimadores de la Realeza en Época Ptolemaica". *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, nº 9, pp. 157-174. On-line en <http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento4781.pdf>.
- ARROYO, A. (2006-2007): "Evolución iconográfica y significado del dios Bes en los templos ptolemaicos". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, t. 19-20, pp. 13-40. On line en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerieII-2006-2007-19-20-F9DB28C1&dsID=evolucion_iconografica.pdf.
- ARROYO, A. (2009): "Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: imagen y palabra". *Akros* nº 8, pp. 63-72. On line en <http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento11924.pdf>.
- BEAUX, N. y KARKOWSKI, J. (1993): "La chapelle d'Hathor du temple d'Hatchepsout à Deir al-Bahari, Rapport préliminaire". *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. BIFAO* 93 (1993), pp. 7-24.
- BORGHOUTS, J.F. (1978): *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden.
- BRIAN, C.P. (1930): *The Papyrus Ebers*. Londres. On line en <http://www.etana.org/abzu/abzu-displayentry.pl?RC=21189>.
- CASTEL, E. (1999): *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*. Madrid.
- CASTEL, E. (2001): *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid.
- DASEN, V. (1993): *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford.
- DAUMAS, F. (1958): *Les Mammisis des temples Egyptiens*. París.
- DAUMAS, F. (1959): *Les Mammisis de Dendera*. Le Caire.
- FRAZER, J.G. (2006): *La rama dorada. Magia y religión*. Méjico.
- GHALIOUNGUI, P. (1973): *The House of Life: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*. Amsterdam.
- GONZÁLEZ, P. (1994): "La música y la danza en el antiguo Egipto". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua*, t. 7, pp. 401-428. On-line en <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie2-C74E4406-F412-53F1-77A6-F084D3E37EE0&dsID=PDF>
- GRIFFITH, F. Ll. (1898): *The Petrie Papyri: Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*. Londres. On line en <http://www.etana.org/coretexts/15145.pdf>.
- HORNUNG, E. (1999): *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid.

- KASTER, J. (1970): *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres.
- LESKO, B. S. (1999): *The Great Goddesses of Egypt*. Oklahoma.
- NUNN, J.F. (1996). *Ancient Egyptian Medicine*. University of Oklahoma Press.
- RAMOS, A. y MATA, D. (2002): “Gestación y nacimiento en el Antiguo Egipto”. *Revista de Obstetricia y Ginecología*. Vol. 62, nº 2, pp. 141-144. On line en <http://www.sogvzla.org/ROGV/2002Vol62N2.pdf>.
- RITNER, R.K. (2000): “Innovations and Adaptations in Ancient Egyptian Medicine”. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 59, nº 2. Apr. 2000. University of Chicago Press. Pp. 107-117.
- ROMANO, J.F. (1989). *The Bes-Image in Pharaonic Egypt*. Doctoral dissertation, New York University.
- 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.
- VELÁZQUEZ, F. (2002). “Consideraciones acerca de la evolución iconográfica del dios Bes”. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, nº 12, 159-206.
- WINGATE, T. (1921). “Egyptian Medicine: A critical study of recent claims”. *American Anthropologist. New Series*. Vol. 23, nº 4. Oct.-Dec. 1921. Pp. 460-470.

FIGURAS

Figura 1.- Isis, con el tocado hathórico, entrega la vida al faraón. Templo de Sety I en Abydos. Fotografía: A. Arroyo (2005).

Figura 2.- La diosa Hathor amamanta a la reina Hatshepshut. Capilla de Hathor en el templo de Hatshepshut en Deir el Bahari. Fotografía: A. Arroyo (2005).

Figura 3.- El nacimiento del niño solar. Friso del *mammisi* del templo de Hathor en Denderah. Dibujo: A. Arroyo (2010). Fotografía publicada en A. Arroyo (2006-2007): 34 (fig. 6).

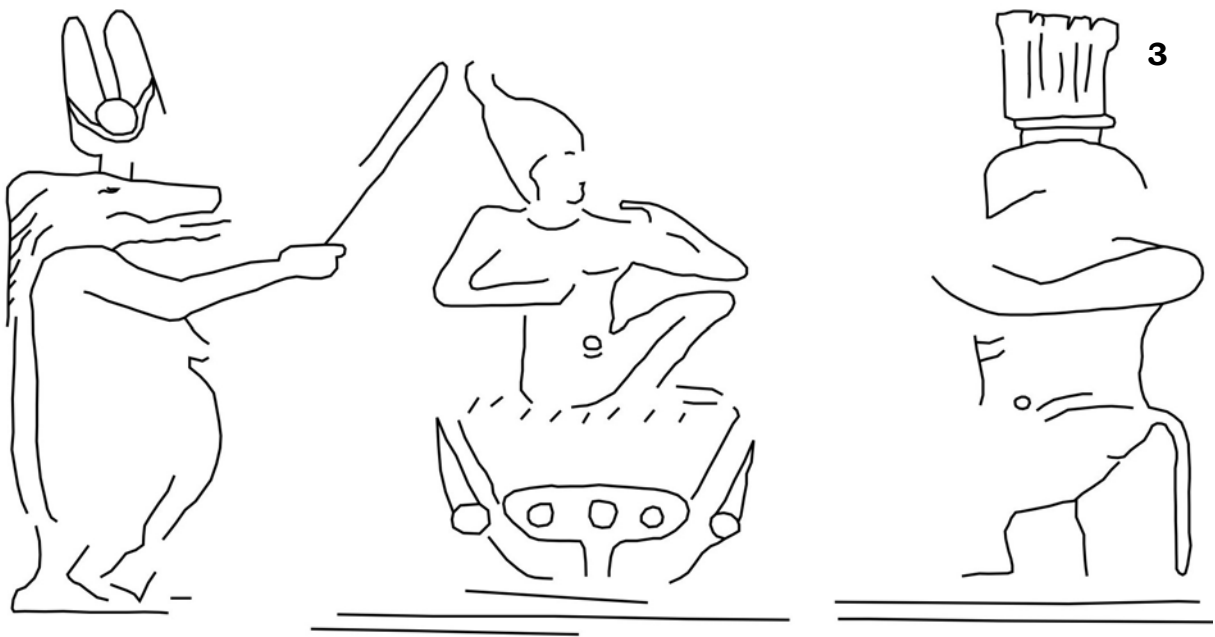
Figura 4.- Capitel del *mammisi* del templo de Horus en Edfú. Fotografía: A. Arroyo (2005).

Figura 5.- Capiteles del *mammisi* del templo de Hathor en Denderah. Fotografía: A. Arroyo (2005).





2



3



