



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

TESIS DOCTORAL

**LA LACTANCIA EN EL ANTIGUO  
EGIPTO: UNA APROXIMACIÓN LÉXICA  
Y CULTURAL**

SARA RODRÍGUEZ-BERZOSA GÓMEZ-LANDERO

Director: DR. MARC ORRIOLS I LLONCH

Codirector: DR. JORDI CORS I MEYA

Doctorado en Egiptología

Institut d'Estudis del Pròxim Orient Antic

Universitat Autònoma de Barcelona

Barcelona 2016



**Universitat Autònoma de Barcelona**



*A mis padres, Belén y Fernando,  
por criarme, educarme y quererme*



# Índice

Agradecimientos.....	1
Nota metodológica .....	4
Introducción.....	7
I. Aproximación cultural a la lactancia.....	7
II. Estudio sobre la lactancia en Egiptología .....	17
CAPÍTULO 1: El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca	25
1.1. Reino Antiguo .....	28
1.1.1. Los <i>Textos de las Pirámides</i> .....	28
1.1.1.1. Acciones que llevan a cabo las diosas nodrizas...	34
1.1.1.2. Acciones que lleva a cabo el rey.....	40
1.1.2. Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios.....	43
1.1.2.1. Sahure.....	46
1.1.2.2. Niuserre.....	48
1.1.2.3. Unas.....	50
1.1.2.4. Pepy I.....	51
1.1.2.5. Pepy II.....	52
1.1.3. Otras representaciones de amamantamiento.....	56
1.1.3.1. Triada de esquisto de Menkaure .....	56
1.1.3.2. Pepy II sobre el regazo de su madre Ankhenesmeryre.....	58
1.2. Reino Medio.....	59
1.2.1. Nebhetepre Mentuhotep II.....	60
1.2.2. Sankhkare Mentuhotep III.....	64
1.2.3. Sesostris I.....	66
1.3. Reino Nuevo.....	68
1.3.1. Amenhotep I.....	68

1.3.2. Hatshepsut.....	71
1.3.2.1. Ciclo de nacimiento divino del templo de Deir El-Bahari.....	71
1.3.2.2. Capilla de Hathor del templo de Deir El-Bahari ..	74
1.3.3. Tutmosis III.....	78
1.3.3.1. ¿Un ciclo de nacimiento divino de Tutmosis III?.	81
1.3.4. Tutmosis IV.....	82
1.3.5. Amenhotep II.....	86
1.3.6. Amenhotep III.....	86
1.3.7. Tutankhamon.....	90
1.3.8. Horemheb.....	91
1.3.9. Seti I.....	95
1.3.10. Ramsés II.....	99
1.3.11. Ramsés III.....	105
1.4. ¿Influencia del motivo egipcio de la lactancia regia en el ámbito mediterráneo? .....	106
1.4.1. Biblos.....	107
1.4.2. Creta minoica.....	109
1.5. Conclusiones.....	110
 CAPÍTULO 2: La nodrizas en el antiguo Egipto.....	 113
2.1. La nodriza- <i>menat</i> .....	122
2.1.1. Análisis léxico.....	122
2.1.2. La posición de las nodrizas en el seno del grupo familiar .....	127
2.1.2.1. Las nodrizas en el Reino Antiguo.....	128
2.1.2.2. Las nodrizas en el Reino Medio.....	130
2.1.2.3. Las nodrizas en el Reino Nuevo.....	144
2.1.3. La dimensión mágica de las nodrizas- <i>menat</i> .....	150
2.1.4. La casa de las nodrizas ( <i>pr-mn<sup>c</sup>wt</i> ) .....	165

2.1.5. Las nodrizas reales ( <i>mn<sup>c</sup> nsw</i> ) de la Dinastía XVIII.....	168
2.1.5.1. Titulatura.....	171
<i>Títulos relacionados con el</i>	
<i>aspecto nutricio</i> .....	171
<i>Otros títulos y epítetos</i> .....	182
2.1.5.2. Representaciones iconográficas.....	183
<i>TIPO 1: Nodriza sedente con el lactante</i>	
<i>ataviado con las insignias reales sobre</i>	
<i>el regazo</i> .....	185
<i>TIPO 2: Nodriza sedente sujetando</i>	
<i>al lactante</i> .....	187
<i>TIPO 3: Nodriza sedente dando el pecho</i>	
<i>al lactante</i> .....	190
<i>TIPO 4: Nodriza estante dando el pecho</i>	
<i>al lactante</i> .....	191
2.1.5.3. Funciones de las nodrizas reales.....	192
2.2. La ama de cría- <i>atyt</i> .....	197
2.3. La <i>khenemetet</i> .....	208
2.3.1. Análisis léxico.....	209
2.3.2. ¿Quiénes eran las <i>khenemetut</i> ? .....	212
2.4. Términos de parentesco a través de la lactancia.....	224
2.4.1. Los textos de execración.....	228
2.4.2. Las estelas del Reino Medio.....	229
2.4.2.1. Estela de Djafemu.....	229
2.4.2.2. Estela de Khensu.....	230
2.4.2.3. Estela de Reneseneb.....	234
2.4.2.4. Estela de Sekher.....	235
2.4.3. La tumba N° <i>8bis</i> de Bebi en El Kab.....	237
2.4.4. El hermano/hermana de amamantamiento	
del Señor de las Dos Tierras ( <i>sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy</i> )	
en la Dinastía XVIII.....	239
2.5. Conclusiones.....	242





## **Agradecimientos**

Me gustaría agradecer a todas las personas que han hecho posible que este trabajo haya podido ver la luz:

Al Dr. Marc Orriols i Llonch, por aceptar dirigir esta tesis doctoral, por su disponibilidad incondicional, por sus buenos consejos, por sus críticas y por los ánimos, siempre acompañados por una sonrisa, que me han ayudado y reconfortado hasta el final del camino. Pero sobre todo me gustaría agradecerle el haber despertado en mí el interés para abordar este tema desde una perspectiva nueva en el campo de la Egiptología, que ha sido enriquecedora no sólo a nivel profesional, sino también personal.

Al Dr. Jordi Cors i Meya, por aceptar dirigir esta tesis doctoral y por su ofrecerme su ayuda en un proyecto de beca que desafortunadamente no salió adelante.

Al Dr. Josep Cervelló Autuori, por haberme hecho disfrutar enormemente como alumna del máster, por haberme transmitido no sólo conocimientos, sino también el entusiasmo por esta disciplina. Por haberme dado la oportunidad de iniciarme en la investigación egiptológica.

Al Dr. Antonio Morales, por haberme introducido de manera cálida en el Ägyptisches Seminar de la Freie Universität en Berlín, por las referencias bibliográficas enviadas de interés para este trabajo.

A la Dr. Frau Indrig Gaumer Wallert, por su amable acogida en el departamento IANES en la Erbeht Karl Universität von Tübingen y por interesarse por mi trabajo.

Al personal de las bibliotecas del Institute of Ancient Near Eastern Studies de la Erbeht Karl Universität von Tübingen y del Ägyptisches Seminar de la Frei Universität, por su acogida.

A mis compañeros del IEPOA, por lo momentos de ocio y de trabajo, por las risas y las sonrisas, por sentirnos como mi familia egiptológica en Barcelona. En especial, a Alicia, por su cercanía y apoyo, a Bastien, por su resolver siempre con una sonrisa mis problemas informáticos, a Karin, por su sonrisa y su alegría. A Desi y Raquel, por los buenos momentos compartidos.

A los compañeros del Institute of Ancient Near Eastern Studies de la Erbeht Karl Universität von Tübingen, en especial a Abraham, por la compañía y los ánimos infundidos desde entonces, por su apoyo e incondicionalidad.

A los compañeros de la Ägyptisches Seminar de la Freie Universität de Berlín, por los buenos ratos compartidos juntos en los últimos años, por el apoyo y los ánimos recibidos durante la etapa final del doctorado. En especial, a Mohamed por la buena compañía y por sus sonrisas.

A mis amigos, por su confianza, su sonrisas y su apoyo. A Adriana, por su amistad incondicional a pesar de la distancia y por su comentarios en temas relacionados con la biología. A Sara, Patricia y María, por estar a mi lado desde que tengo memoria y por valorar mi esfuerzo y mi trabajo. A Miren, por su compañía en las largas horas de estudio, por las risas y los buenos momentos compartidos. A mis amigos de Berlín, por ser mi familia en esta gélida ciudad.

A mis padres, Fernando y Belén, por haberme traído al mundo, educado y enseñado los valores de la vida. Por haberme apoyado en cada una de las etapas de mi vida, siempre orgullosos. Sin su constante apoyo y sin su confianza este trabajo no habría sido posible y por ello mi gratitud y amor hacia ellos es infinita.

A mi hermana Silvia, por ser mi constante apoyo durante estos años. Por respaldar mis decisiones, por sus ánimos en los momentos de flaqueza y por la confianza depositada. Sin su apoyo, su amor y su confianza no habría llegado hasta donde estoy.

A mis abuelas, M<sup>a</sup> José y Maruja, porque es un orgullo para mí ser su nieta y a mis abuelos, Fernando y Juan (*in memoriam*) que sé que se habrían sentido muy orgullosos

## Nota metodológica

Para la transliteración de los textos se ha adoptado la pauta egiptológica internacional y para la transcripción de los nombres propios al castellano, un método lo más internacional posible. Así: ʾ (alef) y ʿ (ayin) son transcritas por *a*; *i* (yod) por *i*, excepto en inicio de palabra en el que se transcribe por *a*, como en el caso de *ʾntf* que se transcribirá por Antef; *w* (waw) por *u* y *y* (doble yod) por *y*; *h* y *ḥ* (hache 1 y 2) por *h*; *ḥ* y *ḥ* (hache 3 y 4) por *kh*; *t* por *tj*; *d* por *dj*; y *š* por *sh*; *g* se transcribe por *g* (también ante *e*, *i*); *q* por *q*.

En la mayoría de los casos la transcripción se hace del egipcio. La excepción son los nombres que tienen cierta carta de naturaleza propia en nuestra lengua o en la tradición egiptológica y que proceden del griego o del copto. Esta norma se aplica especialmente a los reyes y dioses. Ejemplo de ello son: Isis, Osiris, Amón, Seth, Sesostris o Tutmosis (del griego) y Ptah o Hathor (del copto).

Los nombres transcritos en griego se acentuarán allí donde les corresponda porque han adquirido naturaleza propia en español: Amón, Harpócrates. En cambio, las transcripciones procedentes de transliteraciones no se acentuarán en ningún caso: Narmer, Akhenaton, Tutankhamon.

El nombre de Ramsés es un caso particular: es un préstamo de la transcripción de los primeros egiptólogos franceses.

En los nombres compuestos con los nombres de los dioses Re y Amón, estos últimos se transcriben Ra- y Amen- si van en posición inicial y -re y -amon si van en posición final.

Las convecciones empleadas en la transliteración y traducción de los textos son:

[ ] Texto perdido o texto parcial o totalmente ilegible.

( ) Restitución o añadido al texto original.

{ } Error del escriba.

... Omisión de una parte del texto.

/ Dos acepciones o traducciones posibles.

= En traducción, igual a.

¿...? Fragmento intraducible o incomprensible.

Los *corpora* textuales funerarios egipcios se citan siguiendo las convenciones internacionales. A la hora de citar los *Textos de las Pirámides* se siguen las convenciones internacionales. Si no se advierte lo contrario, se empleará la edición de Sethe (1908- 1922); se citan: PT (*Pyramid Texts*) seguido del número de la declaración, la abreviatura *Pyr.* para introducir el número de párrafo, la letra de la subdivisión del párrafo y el propietario de la pirámide en superíndice (PT 413 *Pyr.*734a<sup>T</sup>). Para los *Textos de los Ataúdes* se toma la edición de De Bucks (1935-1961); se cita: CT (*Coffin Texts*) seguido del número de salmo, el número de volumen de la edición de De Buck, la línea y la letra (ej: CT 60, I, 252b); en los casos en los que hay variaciones entre los sarcófagos se consigna también la nomenclatura de sarcófago (ej: B2bo, B3bo). Para el *Libro de los Muertos* se ha utilizado la edición de Naville (1886); se cita: BD (*Book of the Dead*), seguido del número de capítulo y la línea establecida por Naville (ej.: BD 125, 15).

Las revistas y colecciones empleadas se abrevian según los criterios establecidos por Mathieu (2010); las siglas y abreviaturas se reseñan al inicio de la bibliografía.

Los *corpora* de textos, obras de referencia y diccionarios se han citado según su forma abreviada convencional.

- AnLex* MEEKS, D., *Année Lexicographique Égypte Ancienne*, 3 vols. París: Cybele, 1977-1979.
- HL 1*<sup>2</sup> HANNIG, R., *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch- Deutsch (2800-950 v. Chr.) (Hannig-Lexica 1)*, Mainz: Philipp von Zabern, 2009 [1997].
- HL 4* HANNIG, R., *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit (Hannig-Lexica 4)*, Mainz: Philipp von Zabern, 2003.
- HL 5* HANNIG, R., *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, 2 vols., Mainz: Phillip von Zabern, 2006.
- KRI* KITCHEN, K. A., *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*, 8 vols., Oxford: Blackwell, 1975-1990.
- LÄ* HELCK, W., OTTO, E. Y WESTENDORF, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Weisbaden: Harrassowitz, 1975-1992.
- LD* LEPSIUS, K. R., *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 13 vols.,

- Berlín: Nicolaische Buchhandlung, 1849-1858.
- LDLE* LESKO, L.H. Y LESKO, B.S. (eds.), *A Dictionary of Late Egyptian*, 5 vols., Berkeley: B.C. Scribe Publications, 1982-1990.
- LGG* LEITZ, C., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 9 vols, (*OLA* 112-118), Leuven: Peeters, 2002.
- LRL* ČERNÝ, J., *Late Ramesside Letters*, (*BiAeg* 9), Bruselas: Édition de la Fondation, 1939.
- PM* PORTER, B. Y MOSS, R.L.B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 8 vols., Oxford: Oxford University Press, 1927-1951 (2ª ed.: MÁLEK, J., desde 1960).
- PN* RANKE, H., *Die ägyptischen Personennamen*, 3 vols., Glückstadt: J.J. Augustin, 1935-1977.
- RAD* GARDINER, A. H., *Ramesside Administrative Documents*, Londres: Cumberlege, 1948.
- TLA* *Thesaurus Linguae Aegyptiae*.
- Urk* AAVV., *Urkunden des ägyptischen Altertums*, 8. Vols., Leipzig: Akademie, 1904-1961.
- Wb* ERMAN, A. Y GRAPOW, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 12 vols., Berlín: Akademie, 1926-1963.
- Wb-Beleg* ERMAN, A. Y GRAPOW, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Die Belegstellen*, 5 vols., Berlín: Akademie, 1940-1958.



# Introducción

## I. Aproximación cultural a la lactancia

La maternidad no es un “hecho natural”, sino una construcción cultural determinada, definida y organizada por normas que se desprenden de las necesidades de un grupo social específico y de una época definida por su historia. Se trata de un fenómeno compuesto por discursos y prácticas sociales que conforman un imaginario complejo y poderoso que es, a la vez, fuente y efecto del género<sup>1</sup>. La maternidad, hasta hace pocas décadas, era entendida como parte de la “naturaleza femenina”<sup>2</sup>, como algo que está separado del contexto histórico y cultural y cuyo significado es único y siempre el mismo. Sin embargo, a partir de los años setenta, y gracias al trabajo de algunas historiadoras y antropólogas, se ha mostrado que la maternidad es un fenómeno marcado por la historia y la cultura. Conocer estos contextos históricos y culturales es imprescindible para indagar en las complejidades que conforman su imaginario y el sentido de las prácticas que componen este fenómeno. Lo importante de todos estos trabajos<sup>3</sup> es que la maternidad se presenta como una práctica en movimiento cuya fenomenología y cuyo sentido se modifican conforme el contexto se va transformando. Las madres tienen una historia y, por lo tanto, la maternidad ya no puede verse como un hecho natural, atemporal y universal, sino como una parte de la cultura en evolución continua<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> PALOMAR VEREA, 2005: 36.

<sup>2</sup> Palomar Vereá anota que hasta hace poco tiempo se consideraban parte de esta “naturaleza femenina” dos elementos: el instinto materno y el amor maternal. Señala que algunos autores, como Badinter, afirman que el amor maternal no es innato, sino que se va adquiriendo en el transcurso de los días pasados junto a la criatura y a partir de los cuidados que se le brindan. De esta manera, ambos elementos no forman parte de esa “esencia o naturaleza femenina”. Ver PALOMAR VEREA, 2005: 36.

<sup>3</sup> Para un resumen de los estudios sobre la maternidad ver PALOMAR VEREA, 2005: 39-43.

<sup>4</sup> PALOMAR VEREA, 2005: 40.



En este sentido, son interesantes las diferencias que establece Kathleen Bolen, entre otros autores, con respecto a la maternidad. Se debe distinguir, por un lado, la “maternidad biológica”, en la que se incluyen los procesos biológicos que son exclusivos de las mujeres como, por ejemplo, quedarse embarazada, parir y lactar; y, por otro lado, la “maternidad social”, donde se incluyen la crianza, la alimentación, la protección y el cuidado de los niños, que no tienen que ser actividades exclusivas de las mujeres y que desarrollarán prácticas y costumbres según la sociedad y cultura en la que esté enmarcada<sup>5</sup>.

Entre los procesos biológicos que se incluyen en la denominada “maternidad biológica” por Bolen, se encuentra la lactancia. La natalidad, en cualquier sociedad humana, sigue un patrón inevitablemente sujeto a las leyes de la biología: para la concepción es necesario que una mujer tenga relaciones sexuales con un hombre, que ella sea capaz de ovular y que ambos gocen de relativamente buena salud. El embarazo humano dura una media de 265 días y el parto comienza sin que la voluntad de la madre tenga nada que ver. Si todo va bien, el niño nace, la placenta es expulsada y empieza la lactancia<sup>6</sup>. La producción láctea en la mujer tras el parto es una actividad fisiológica que forma parte del proceso reproductivo y, como en el resto de los mamíferos, la finalidad del amamantamiento es proporcionar una adecuada nutrición a la descendencia. Sin embargo, al igual que ocurre con otros procesos biológicos, como el embarazo o el parto, la lactancia en el ser humano no puede ser calificada como un fenómeno “natural”, determinado biológico y fisiológicamente, y con un significado similar en todos los contextos culturales. Es una construcción social y, por eso, depende del aprendizaje, creencias, valores, normas y condicionantes socioculturales que evolucionan o involucionan al compás de los tiempos y de los individuos que los viven y configuran. En la especie humana, las actividades relacionadas con la lactancia materna no son solamente instintivas como ocurre con el resto de los mamíferos. La mujer ha de aprender a amamantar a sus crías y lo hace dentro del sistema de representaciones que conforman su universo<sup>7</sup>. Así, cada cultura y época, de acuerdo con sus conocimientos, creencias y valores, desarrolla maneras propias de enfrentarse a la crianza y a la lactancia.

El segundo tipo de maternidad de Bolen es la “maternidad social”, entendida

---

<sup>5</sup> BOLEN, 1992: 49-50.

<sup>6</sup> MACCORMACK, 1982: 1.

<sup>7</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 411.

como las prácticas y costumbres relativas a la crianza, la alimentación, la protección y el cuidado de los niños y que varían según la sociedad y cultura donde se desarrollen. Si en tiempos modernos y antiguos asociamos el cuidado de niños primario con las mujeres o lo femenino, esto es una construcción cultural. No hay razón biológica para que las mujeres o lo femenino tengan el monopolio del cuidado de niños. Desde hace algunos años, existen diversos trabajos académicos que se plantean el papel social de varones y mujeres en la atención de los nuevos sujetos sociales. Por este motivo, se ha creado un nuevo término, *parentalidad*<sup>8</sup>, que engloba a ambos progenitores sin distinción de sexo o de género, a partir de la idea de que tanto el padre como la madre se encuentran involucrados en una nueva y común responsabilidad: la crianza y el cuidado de los niños<sup>9</sup>.

Históricamente, la alimentación con el pecho materno ha sido la única forma de garantizar la salud y la supervivencia del recién nacido y su fracaso una de las causas fundamentales de mortalidad infantil. Aunque todas las sociedades han contemplado la lactancia materna como un hecho natural y necesario para la vida del recién nacido, las prácticas sobre la misma han sido muy diferentes según los contextos socioculturales y temporales, siendo también variable el significado e interpretación que el individuo da a dichas prácticas en un momento y circunstancias específicas, o lo que es lo mismo, según las representaciones sociales que existen en cada grupo, momento y lugar<sup>10</sup>. Para comprender las distintas prácticas sobre la lactancia materna en distintos contextos, es necesaria una “deconstrucción” de las mismas, a través de la cual se puede examinar cómo dentro del mismo concepto se encuentra una gran amalgama de similitudes, diferencias, controversias y significados. Respetada y estimulada por la mayoría de los pueblos desde la Antigüedad, la lactancia materna se puede estudiar desde diferentes puntos de vista que nos muestran las diferencias ideológicas, religiosas y culturales.

Uno de estos aspectos es el momento de inicio de la lactancia y la duración de la misma. En la actualidad, se recomienda que el inicio de la lactancia debe de realizarse

---

<sup>8</sup> El concepto de parentalidad hace referencia a las actividades desarrolladas por los padres y madres para cuidar y educar a sus hijos, al tiempo que promover su socialización. La parentalidad no depende de la estructura o composición familiar, sino que tiene que ver con las actitudes y la forma de interactuar en las relaciones paterno/materno-filiales. Se puede distinguir entre dos formas de parentalidad: la parentalidad biológica, que tiene que ver con la procreación, y la parentalidad social, que tiene que ver con la existencia de capacidades para cuidar, proteger, educar y socializar a los hijos. Ver SALLÉS DOMÈNECH, GER CABERO, 2011: 27-28.

<sup>9</sup> PALOMAR VERA, 2005: 52.

<sup>10</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 410.

de forma inmediata y, si es posible, en los primeros treinta minutos tras el parto, momento en el que el niño se encuentra en alerta y el reflejo de succión es más fuerte<sup>11</sup>. Durante los cuatro primeros días de postparto, hasta que sube la leche, se produce el calostro, un líquido amarillento y espeso en pequeña cantidad (unos 2-20 ml/ toma) pero suficiente para saciar las necesidades del niño en ese momento<sup>12</sup>. El calostro tiene un color y una consistencia diferente a la posterior leche materna. A pesar de la apariencia del calostro, esta primera leche materna tiene una importancia especial en la nutrición del recién nacido, pues contiene diferentes anticuerpos y proteínas que protegen al neonato de infecciones, sobre todo en el intestino<sup>13</sup>. Aunque en la actualidad las organizaciones científicas internacionales recomiendan de forma masiva que el recién nacido ingiera el calostro, no siempre fue así: durante siglos se transmitió la idea de que era una leche inadecuada que no se debía permitir tomar al recién nacido.

Muchas sociedades consideran que el calostro es dañino y perjudicial y, tras los primeros días de postparto, se reemplazaba la leche materna por otro tipo de alimentación o la leche de otra madre que hubiera parido recientemente. El tabú en torno su ingestión seguramente tuviera que ver con su apariencia amarillenta y espesa, diferente a la de la posterior leche materna. Este rechazo hacia esta primera leche se encuentra tanto en sociedades actuales como en algunas sociedades de la Antigüedad. El propio Aristóteles, en su obra *Historia Animalium* donde se interesa por la lactancia, concluye que el calostro no debía ser consumido por el recién nacido<sup>14</sup>. Sorano de Éfeso, en su tratado sobre ginecología (*Gynaikeia*), no menciona el calostro pero se opone a dar el pecho al bebé inmediatamente después de su nacimiento<sup>15</sup>. Tras un intervalo de dos, se le debe dar al bebé leche de una mujer apta para lactar que no sea la madre porque la leche materna es dañina para el recién nacido<sup>16</sup>.

En algunas sociedades actuales, es considerado perjudicial, como por ejemplo, en la República de Guinea-Bissau (África), donde las madres Balanta creen que esta

---

<sup>11</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 414.

<sup>12</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 412.

<sup>13</sup> FILDES, 1986: 81.

<sup>14</sup> Aristóteles dice: “Por regla general, la leche no se forma en ningún animal hembra antes de quedar preñada. Por otro lado, cuando la hembra está preñada se forma, se forma, sí, la leche, pero la primera (calostro) no vale y tampoco la que sale después de la buena”. Traducción de VARA DONADO, 1990: 181.

<sup>15</sup> “Después de colocar al recién nacido en la cama después de envolverlo, se debe dejarle descansar y, en la mayoría de los casos, abstener de alimentarle durante dos días”, (*Gynaikeia* 2.17). Traducción de TEMKIN, 1991: 88.

<sup>16</sup> “Desde el segundo día de tratamiento, se le debe alimentar con la leche de alguien capacitado para servir como nodriza, ya que durante veinte días la leche materna es, en la mayoría de los casos, dañina, porque es espesa, caseosa y por ello difícil de digerir, es cruda y no está preparada para la perfección”, (*Gynaikeia* 2.17). Traducción de TEMKIN, 1991: 88-89.

primera leche es una sustancia “sucia” para el recién nacido y que puede causarles dolencias<sup>17</sup>. Por el contrario, su ingestión se considera beneficiosa en otras sociedades. Por ejemplo, entre los Chagga, en el norte de Tanzania, se consideraba beneficioso para el niño y, de este modo, se le ofrecía como alimento; los Wagogo, de la zona central de Tanzania, alimentaban a sus bebés con esta primera leche aunque no concebían los beneficios nutricionales del mismo, sino que “era necesario que fuese consumido por el niño para dar paso a la verdadera lecha materna”<sup>18</sup>. Las referencias sobre la lactancia en el antiguo Egipto no permiten saber si existía o no un tabú en torno al calostro.

Una vez iniciada la lactancia, la duración de la misma puede variar. Las diferencias sobre su duración están relacionadas con el contexto cultural donde se producen. Comparar la duración del período de lactancia con otros mamíferos u otros primates no tiene sentido por dos razones. En primer lugar, se debe tener en cuenta que existen diferencias metabólicas y de crecimiento en las distintas especies y, en segundo lugar, no debemos olvidar que en el ser humano las pautas se transmiten a través del aprendizaje y no son exclusivamente instintivas<sup>19</sup>, también son culturales. Así, por ejemplo, en Nueva Guinea las mujeres de las tribus Arapesh amamantaban a sus hijos hasta la edad de tres o cuatro años, mientras que sus vecinas de las tribus Mundugonor trataban de destetarlos en cuanto comenzaban a caminar<sup>20</sup>. A pesar de la cercanía geográfica, cada tribu amamantaba durante un período de tiempo diferente.

En la actualidad las mujeres occidentales amamantan durante períodos cortos, sustituyéndose rápidamente la leche materna por otro tipo de alimentación. Sin embargo, en la Antigüedad, la leche materna constituía el mejor alimento para el recién nacido y, de esta manera, se documentan períodos largos de lactancia<sup>21</sup>. En Mesopotamia, por ejemplo, existen contratos de nodrizas que especifican una duración de dos años y tres años<sup>22</sup>. Contratos similares y que detallan un período largo de lactancia (de seis a 18 meses), los encontramos durante la Época Grecorromana en Egipto<sup>23</sup> y en Grecia<sup>24</sup>. En Roma, según Sorano, los niños eran destetados a los tres años y se hacía de forma

---

<sup>17</sup> LIAMPUTTONG, 2010: 2.

<sup>18</sup> KAMUDONI, HOLMBOE-OTTESEN, 2010: 235.

<sup>19</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 418.

<sup>20</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 416.

<sup>21</sup> Se debe tener en cuenta que en muchos casos, y sobre todo para los estratos sociales más bajos, prolongar el período de lactancia suponía poder administrar alimentos al bebé sin ningún tipo de gasto económico, ya que a pesar del desgaste físico que podía suponer para la mujer, era un alimento “gratis”.

<sup>22</sup> Para algunos ejemplos de este tipo de contratos ver STOL, WIGGERMANN, 2000: 181-192.

<sup>23</sup> Para los contratos de Época Grecorromana en Egipto ver HERMANN, 1959: 490-499; HEILPORN, WORP, 2007: 218-226.

<sup>24</sup> ABU ALY, 1996: 91.

gradual<sup>25</sup>. El Corán, por su parte, establece que la lactancia, para ser completa, se alargará hasta los dos años de edad, permitiendo un destete más temprano siempre que los progenitores estén de acuerdo<sup>26</sup>. Los hebreos, por su parte, destetan a los niños después de un período largo de amamantamiento<sup>27</sup> y el destete implicaría algún tipo de celebración<sup>28</sup>. Según el Génesis, Abraham celebró una fiesta cuando Isaac fue destetado. Este período largo de lactancia también se documenta en el antiguo Egipto. En las *Instrucciones de Ani* se puede leer: “Dobla la comida que tu madre te dio, susténtala como ella te sostuvo. Ella tuvo una pesada carga contigo, pero ella no te abandonó. Cuando naciste después de tus meses, ella estaba unida a ti con su pecho en tu boca durante tres años”<sup>29</sup>.

El destete se produce, en general, paulatinamente, alternándose la leche materna con otro tipo de alimentación. Aunque los métodos de destete varían de una cultura a otra, se pensaba que era menos traumático si éste se producía de forma gradual. Así, en la mayoría de los casos bastaba con separar las tomas para que el flujo de leche se fuera agotando y el niño abandonara progresivamente la succión. Sin embargo, en otras ocasiones, era necesario recurrir a diferentes estrategias para que el niño entendiera que el seno materno ya no estaba disponible. La técnica más frecuente en distintas sociedades para que el niño dejara de succionar el pecho fue aplicar alguna sustancia o alimento desagradable como, por ejemplo, barro, savia amarga, pimentón o ajo<sup>30</sup>. Otro método usado es asustar al niño: en Irán, los pechos de la madre se cubrían con una sustancia negra y se le decía al niño que el “coco” se los había comido<sup>31</sup>. La separación abrupta y drástica del niño y la madre no es, en general, una práctica común, pero sí se

---

<sup>25</sup> “Tan pronto como el niño tome cereales y cuando le hayan salido los dientes que le aseguren la división y trituración de alimentos más sólidos (que en la mayoría de los casos ocurre en torno al tercer o cuarto medio año), se le debe apartar del pecho, con cuidado y gradualmente, y destetarlo, añadiendo constantemente la cantidad de alimentos y disminuyendo la cantidad de leche”, (*Gynaikēia* 2.47). Traducción de TEMKIN, 1991: 118.

<sup>26</sup> En el Corán se puede leer: “Las madres amamantarán a sus hijos durante dos años completos si desea que la lactancia sea completa. El padre debe sustentarlas y vestir las conforme al uso. A nadie se le pedirá sino según sus posibilidades. No se dañará a la madre por razón de su hijo, ni al padre. Un deber semejante incumbe al heredero. Y no hay inconveniente en que el padre y la madre quieran, de mutuo acuerdo y luego de consultarse, destetar al niño. Y, si queréis emplear a una nodriza para vuestros hijos, no hacéis mal, siempre que paguéis lo acordado conforme al uso. ¡Temed a Dios y sabed que Dios ve bien lo que hacéis!” (Corán 2, 233). Traducción de CORTÉS, 2015 (recurso online).

<sup>27</sup> TUOR-KURTH, 2010: 85, n. 31.

<sup>28</sup> “El niño Isaac creció y fue destetado. Ese mismo día, Abraham hizo un gran banquete”, (*Gen* 21.8). Traducción de TUOR-KURTH, 2010: 86. Para una reconstrucción de esta fiesta y su significado ver PFEIFER, 1972: 341-347.

<sup>29</sup> Traducción de ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20.

<sup>30</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 417.

<sup>31</sup> NEIHOFF, MEISTER, 2003: 185-186.

da en algunas sociedades, como por ejemplo, en Malaya, donde se envía al niño a vivir durante algún tiempo con un familiar, o en China, donde la nodriza era enviada fuera durante unos meses para luego regresar a cuidar del niño sin darle de mamar<sup>32</sup>. En algunas culturas, como la hebrea, el destete se concebía como un ritual de paso. Éste tenía lugar cuando el niño tenía dos o tres años y representaba el momento en el que el niño se separaba del ámbito familiar, encarnado por la madre, para introducirse en el ámbito reservado a los hombres, iniciándose en su educación<sup>33</sup>.

Sobre las prácticas del destete en el antiguo Egipto apenas hay información<sup>34</sup>. De Época Romana existen dos documentos que discuten y tratan las prácticas de alimentación y lactancia infantil: *Gynaikeia*<sup>35</sup> escrita por el médico Sorano de Éfeso y *De Sanitate Tuenda*<sup>36</sup> escrita por Galeno. Sorano dedica un capítulo al destete<sup>37</sup>. En él especifica que se que el destete debe producirse de forma gradual, introduciéndose en la dieta otro tipo de alimentos. A los seis meses aconseja introducir en la alimentación del bebé cereal con migas de pan ablandadas con hidromiel o leche, vino dulce o vino-miel<sup>38</sup>. A la edad de tres o cuatro años, señala que se debe dejar de dar leche al niño gradualmente, introduciendo en su dieta la cantidad de comida solida que sustituya a la leche<sup>39</sup>. En este sentido, se debe llamar la atención sobre el estudio realizado por Dupras, Schwarcz y Fairgrieve en torno a la alimentación de los niños y el destete en el Egipto Romano en el oasis de Dakhla<sup>40</sup>. A través del estudio de los isotopos de carbón y nitrógeno que quedan en los esqueletos, en la flora y la fauna, estos autores han podido determinar que el destete comenzaría a los seis meses introduciendo leche de cabra y otros productos de origen animal.

Tal como se ha señalado anteriormente, la lactancia materna se puede estudiar desde diferentes puntos de vista que nos muestran las diferencias ideológicas, religiosas

---

<sup>32</sup> NEIHOFF, MEISTER, 2003: 185-186.

<sup>33</sup> GOLDBERG, 2003: 84.

<sup>34</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 45-49.

<sup>35</sup> Para una traducción de la obra completa ver TEMKIN, 1991.

<sup>36</sup> Para una traducción de la obra completa ver CEREZO MAGÁN, 2015.

<sup>37</sup> “Cómo y cuándo destetar al niño”. (*Gynaikeia* 2.46-48). Para la traducción ver TEMKIN, 1991: 117-119.

<sup>38</sup> “Por esta razón, cuando el cuerpo esté firme y preparado para recibir alimentos más sólido, que ocurre aproximadamente a la edad de seis meses, es adecuado alimenta al niño con cereal: con migas de pan ablandadas con hidromiel o leche, vino dulce o vino-miel”, (*Gynaikeia* 2.46). Traducción de TEMKIN, 1991: 117.

<sup>39</sup> “Tan pronto como el niño tome cereales y cuando le hayan salido los dientes que le aseguren la división y trituración de alimentos más solidos (que en la mayoría de los casos ocurre en torno al tercer o cuarto medio año), se le debe apartar del pecho, con cuidado y gradualmente, y destetarlo, añadiendo constantemente la cantidad de alimentos y disminuyendo la cantidad de leche”, (*Gynaikeia* 2.47). Traducción de TEMKIN, 1991: 118.

<sup>40</sup> DUPRAS, SCHWARCZ, FAIRGRIEVE, 2001: 204-212.

y culturales. Los aspectos citados anteriormente (inicio y duración de la lactancia y prácticas de destete) han quedado escasamente registrados en las fuentes egipcias y, por ello, no se puede ahondar más en estas cuestiones. Sin embargo, existen algunos aspectos relacionados con la lactancia materna que pueden ser estudiados y analizados y que permiten conocer y comprender cómo los antiguos egipcios entendían la lactancia materna.

El primero de estos elementos es la dimensión religiosa de dicha ingestión de leche y a ella está dedicado el primer capítulo de este trabajo. La lactancia ritual no es algo exclusivo de los antiguos egipcios y ha de ser comprendida como un rito en determinados rituales de paso en diferentes culturas y sociedades, que nos ayudan a entender los diferentes significados que este motivo tuvo en el plano egipcio. Diferentes antropólogos e historiadores de la religión han puesto de manifiesto la importancia que tiene el amamantamiento en determinados ritos de paso de sociedades integrados en todo el planeta<sup>41</sup>. La lactancia ritual está presente en el paso de la inercia del feto a la vida del neonato, en las ceremonias que significan el tránsito de la infancia a la edad adulta y en el paso de la muerte para poder renacer en la nueva vida<sup>42</sup>. La lactancia ritual también se revela como un ritual importante asociado a la realeza y la coronación. Esta lactancia ritual en relación con la coronación del rey la encontramos en diferentes culturas de la Polinesia<sup>43</sup> o en algunas culturas africanas, como la de los Nyoro<sup>44</sup>, además de en los ámbitos mediterráneo y próximo oriental contemporáneos al antiguo Egipto<sup>45</sup>. La ingestión de leche también forma parte de rituales en los que el individuo entra a formar parte en una nueva realidad religiosa y cultural, como fue el caso de los primeros rituales de bautismo cristianos o en los ritos de iniciación a los misterios de Isis<sup>46</sup>. En el ámbito egipcio, las alusiones a la lactancia regia, tanto en el plano textual como en el plano iconográfico, están documentadas desde el Reino Antiguo hasta la Época Grecorromana. Ante un trabajo de tan amplias dimensiones, se ha establecido una acotación cronológica. Así, este trabajo estará limitado cronológicamente hasta finales del Reino Nuevo. Las numerosas referencias a la lactancia regia tras el Reino Nuevo no han sido incluidas en este trabajo, aunque de manera puntual se podrá hacer referencia a ellas. El análisis de estas alusiones nos permite, por un lado, estudiar los

---

<sup>41</sup> VAN GENNEP, 1986: 55-77.

<sup>42</sup> VAN GENNEP, 1986: 55-77, 118-127 y 158-177.

<sup>43</sup> HOCART, 1927: 58-59.

<sup>44</sup> BEATTIE, 1959: 140.

<sup>45</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 192-197.

<sup>46</sup> ELIADE, 2000: 161.

cambios que se producen en el motivo de la lactancia regia a partir del Reino Medio, pero sobre todo a partir del Reino Nuevo y, por otro lado, estudiar los elementos que se mantienen invariables a lo largo de la historia y que nos permiten ahondar en el significado último del amamantamiento regio.

El segundo capítulo está dedicado al estudio de las nodrizas en el antiguo Egipto. Históricamente, la lactancia con leche de una mujer que no fuera la madre ha sido una práctica extendida en muchas culturas. Rodríguez García, en su estudio antropológico sobre la lactancia humana, distingue dos tipos de lactancia cuando el bebé mama del pecho de otra mujer que no es la madre. La primera de ellas es la denominada “lactancia solidaria o lactancia de auxilio”<sup>47</sup>, es decir, ofrecer, entregar y alimentar con leche de otra mujer a un niño puede considerarse un acto de solidaridad, de reciprocidad o de altruismo. La segunda de ellas se ha denominado en los círculos académicos “lactancia mercenaria”, es decir, la práctica de alimentar a un niño ajeno, generalmente recompensada por algún tipo de bien material y que se distingue de aquellas situaciones en las que se realizaba por solidaridad o necesidad, sin una recompensa material establecida *a priori*<sup>48</sup>. En el antiguo Egipto está documentado el empleo de nodrizas, al menos, desde el Reino Antiguo<sup>49</sup>. La mayor parte de la información para el estudio de las madres de leche proviene de fuentes textuales, por lo que nuestra visión estará filtrada por los hombres de clase alta, los únicos que tenían acceso a la escritura. El resto de la población era analfabeta y, por tanto, incapaz de producir material escrito. Esta es la causa por la que desconocemos el comportamiento de la mayoría de la población en lo que al empleo de una nodriza se refiere. Probablemente, entre las clases menos pudientes, existieran otro tipo de prácticas y comportamientos, como la citada lactancia solidaria, que no han quedado registradas en las fuentes y que, por tanto, desconocemos.

En el capítulo dedicado a las nodrizas se analizan los tres términos que existen en egipcio y que en las lenguas modernas se han traducido como “nodriza”: *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* y *hnmmt*. A través del estudio léxico, se pretende entender el significado de los mismos y dilucidar cuales eran las funciones de cada una de estas categorías de mujeres que parecen tener un rasgo en común: atienden y cuidan a niños (o dioses niños) durante sus

---

<sup>47</sup> Rodríguez García destaca también que la adopción y amamantamiento de cachorros lactantes por abandono o muerte de la madre es una práctica frecuente en algunos mamíferos, incluso entre especies distintas como perros y gatos domésticos. Ver RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 418.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 419.

<sup>49</sup> El término *mn<sup>c</sup>t* está documentado por primera vez en la mastaba de Idut, datada a finales de la Dinastía V y principios de la Dinastía VI. Ver MACRAMALLAH, 1935: lám.VII y Ficha 2.2.



primeros años de vida. Las numerosas referencias a las *mn<sup>c</sup>t* nos permiten estudiar la posición que ocuparon en el seno de las familias que las contrataron e indagar en las funciones mágicas asociadas a ellas. Asimismo, se han documentado algunos términos y fórmulas de parentesco basados en los vínculos de leche, que nos permiten entender cómo de importantes fueron estos lazos en la sociedad egipcia.

El tercer capítulo está dedicado a la lactancia y lo masculino. El 100% de la lactancia procede de las mujeres. Es un proceso biológico exclusivo de las hembras, como lo son el embarazo y el parto. Los machos no pueden. Sin embargo, como se ha repetido a lo largo de las páginas precedentes, el cuidado primario de niños (entre los que se incluye la lactancia) no puede calificarse como un proceso “natural”, sino que es una construcción cultural. De esta manera, si en tiempos modernos y antiguos asociamos este cuidado primario de niños con las mujeres o lo femenino, esto es una construcción cultural. No hay razón biológica para que las mujeres o lo femenino tengan el monopolio del cuidado de niños. Ahora bien, la lactancia o el cuidado primario de niños en la Antigüedad, incluso cuando no se muestran lactando, es exclusivo de las mujeres<sup>50</sup>. Sin embargo, en Egipto no fue así. En el antiguo Egipto, el pecho es un signo multivalente que combina ideas de belleza y juventud, de vida y regeneración, así como de maternidad, cuidado y nutrición de los niños<sup>51</sup>. El pecho, así como la lactancia, son un atributo de la mujer adulta (lactante), pero la fluidez de las categorías establecidas por los antiguos egipcios permitió que éste pudiera ser usado por plantas, animales y hombres<sup>52</sup>. En Egipto hubo hombres que hicieron uso de este motivo tanto desde el punto de vista léxico como desde del punto de vista iconográfico. En el ámbito divino la adopción del pecho (o del motivo de la mujer lactante) por parte de divinidades (masculinas) fue empleado en algunos relatos mitológicos por dos razones: en primer lugar, para expresar la capacidad nutricia inherente a las divinidades andróginas y, en segundo lugar, para transmitir las ideas de nutrición y abundancia asociadas al pecho (y a la mujer lactante). Fuera del ámbito divino, se analizará el caso de algunos hombres que emplearon el signo del pecho (o mujer lactante) con el mismo fin, entre los que destacan los tutores<sup>53</sup> (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

---

<sup>50</sup> BUDIN, 2011: 9.

<sup>51</sup> WILLIAMS, 2011: 154-188.

<sup>52</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>53</sup> A lo largo de este trabajo empleo la palabra “tutor” para referirnos a los hombres que ostentaron el cargo de *mn<sup>c</sup> nsw* y que se encargaron del cuidado de los niños reales durante la Dinastía XVIII. Soy consciente de que la traducción de este término por “tutor” no es la más adecuada. Sería preferible su traducción por “nodrizo”, término que no existe, o por “nodriza-hombre”, ya que de esta manera se

## II. Estudios sobre la lactancia en Egiptología

Las alusiones a la lactancia regia son numerosas y se documentan a lo largo de toda la historia egipcia. De esta manera, una de las primeras aproximaciones a la lactancia en nuestra disciplina fue desde el punto de vista religioso. Entre los trabajos realizados sobre la lactancia ritual destacan los llevados a cabo por el egiptólogo francés Jean Leclant<sup>54</sup>. En un conjunto de artículos publicados entre 1951 y 1961 puso de manifiesto la importancia del amamantamiento en tres momentos vitales de la vida del monarca. Este autor afirmó que para la comprensión de este acto de ingestión de leche divina era necesario entenderlo como un ritual de paso, es decir, como un rito que es necesario para pasar de un estadio del ser al otro. De este modo, la lactancia se revela como un lugar común en tres momentos de la vida de rey. En primer lugar, se hace necesaria en el nacimiento como nuevo ser tras el parto. Al igual que cualquier bebé al nacer, la ingestión de leche, en este caso, divina, era esencial para la supervivencia del neonato. El segundo momento en el que la lactancia regia se hace necesaria es en su nacimiento como rey, momento marcado por la coronación, ya que ahora el rey pasa de un estadio del ser a otro, superior al humano y más próximo a la divinidad. Por último, la ingestión de leche divina se hace necesaria tras la muerte.

La interpretación de Leclant es compartida por Bonhême y Forgeau, que además señalan que el amamantamiento debe ser entendido como una unción y como una purificación, similares a los ritos efectuados en el nacimiento del bebé y en el renacimiento del difunto<sup>55</sup>. Destacan también los trabajos publicados por Brunner y Barta en la década de los años ochenta. Brunner estudia las representaciones de los ciclos de nacimiento divino del Reino Nuevo, donde una de las escenas muestra el amamantamiento del rey<sup>56</sup>. Para este autor, la lactancia no constituye tan sólo un acto nutricional, sino que, a través de ella, se transmite la soberanía y la realeza, de ahí su importancia en las escenas de los ciclos de nacimiento divino. Barta, por su parte, analiza los rituales de nacimiento y coronación reales y entiende que el amamantamiento en los ritos de coronación no debió haber tenido lugar en realidad,

---

respetaría el término egipcio empleado (*mn*<sup>c</sup>). Sin embargo y para dar fluidez al texto, he optado por usar la traducción “tutor”. Para más sobre esta cuestión ver 3.3. Los tutores reales (*mn*<sup>c</sup>/*mn*<sup>c</sup>y *nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>54</sup> LECLANT, 1951: 123-127; LECLANT, 1960: 135-145; LECLANT, 1961: 251-284.

<sup>55</sup> BONHEME, FORGEAU, 1988: 85-86, 268-273.

<sup>56</sup> BRUNNER, 1986: 123-134.

sino que sería símbolo de (re)nacimiento en su nueva existencia<sup>57</sup>. Más recientemente, Cwiek estudia, entre otras, las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo y da cuenta de la importancia que tuvieron en los programas iconográficos<sup>58</sup>. Stockfisch, por su parte, detalla las alusiones a este acto nutricional en los *Textos de las Pirámides* y ofrece paralelos de momentos posteriores<sup>59</sup>. En 2010, Borrego Gallardo publicó una monografía dedicada al estudio de la lactancia regia en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo desde un punto de vista semiológico<sup>60</sup>. Borrego Gallardo deconstruye los diferentes elementos y personajes que componen las escenas de lactancia regia en sus elementos semánticos constitutivos para poder efectuar una lectura de conjunto de cada personaje y de las relaciones existentes entre ellos. A continuación, estudia la localización de las escenas en los complejos, la orientación de los personajes y las relaciones existentes entre diferentes escenas de lactancia en un mismo complejo, con el fin de poder comprender globalmente el significado de este motivo.

Las divinidades nodrizas han sido también objeto de estudio desde mediados del siglo XX. Müller publicó una serie de artículos en la década de los sesenta dedicados a la figura de una mujer (diosa) lactante. En el primero de ellos, publicado en 1963, analiza las representaciones iconográficas de mujeres lactantes desde el Reino Antiguo hasta las imágenes posteriores de Isis con el niño Horus<sup>61</sup>. En el segundo artículo se centra en las imágenes de Isis con el niño Horus documentadas en el *Época Grecorromana*<sup>62</sup>. La influencia de las representaciones de *Isis lactans* en la iconografía de *María lactans* ha sido tratada recientemente por Sabrina Higgins<sup>63</sup>. El tema de la nodriza divina ha sido estudiado también por Orthmann en un artículo publicado en 1969/1970<sup>64</sup> y la función nutricia del dios Atón fue analizada por Cannuyer en un breve artículo publicado en 1997<sup>65</sup>.

Uno de los temas relacionados con la lactancia más estudiado desde las distintas disciplinas ha sido el de las amas de cría. Desde la segunda mitad del siglo XX, la lactancia por nodriza ha sido un tema objeto de estudio desde distintas ramas de las

---

<sup>57</sup> BARTA, 1985: 1-13.

<sup>58</sup> CWIEK, 2003: 176-184.

<sup>59</sup> STOCKFISCH, 2003, I: 246-249.

<sup>60</sup> BORREGO GALLARDO, 2010.

<sup>61</sup> MÜLLER, 1963: 3-22.

<sup>62</sup> MÜLLER, 1964: 7-38.

<sup>63</sup> HIGGINS, 2012: 71-90.

<sup>64</sup> ORTHMANN 1969/1970: 137-143.

<sup>65</sup> CANNUYER, 1997: 11-14.

Ciencias Sociales<sup>66</sup>. En Egiptología, como ya se ha expuesto anteriormente, los primeros trabajos se centraron en las diosas nodrizas. A partir de la década de los noventa y, sobre todo, a partir del comienzo del siglo XXI, algunos trabajos centran su atención en la figura de las nodrizas. En egipcio, se documentan diferentes términos que se traducen en las lenguas modernas como “nodriza”: *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* y *hnmmt*. Los diferentes estudios sobre nodrizas se centran en la figura de las *mn<sup>c</sup>t*. En 1990 Roherig publicó su tesis doctoral sobre las nodrizas reales (*mn<sup>c</sup>t nsw*), los tutores reales (*mn<sup>c</sup> nsw*) y los hermanos y hermanas de amamantamiento del rey (*sn/snt mn<sup>c</sup>y nsw*) de la Dinastía XVIII, trabajo que constituye hasta el momento el referente para el estudio de este grupo de individuos a cargo de los niños reales durante este período<sup>67</sup>. Anteriormente, se habían publicado algunos artículos pero éstos centraban su atención en la figura de los tutores. De esta manera, destacan el artículo publicado por Brunner en 1961<sup>68</sup> y el de Betsy Bryan en 1979<sup>69</sup>, ambos centrados en el título *mn<sup>c</sup> nsw*. Roehrig, por el contrario, estudia la posición de todos los individuos (hombres y mujeres) relacionados con la crianza de los niños reales, analizando las titulaturas y las representaciones con sus lactantes y pupilos. Roehrig se interesa por saber si los títulos eran honoríficos o si realmente existió, entre estos individuos y los miembros de la familia, relaciones basadas en la lactancia y la protección; por entender cómo obtenían los cargos y si eran hereditarios; y por saber si estos cargos otorgaban a sus familiares un estatus especial.

Existen otras obras que centran su atención en las nodrizas-*menat* fuera del ámbito real. El artículo publicado por Kasparian en 2007 es el estudio más exhaustivo hasta la fecha de las nodrizas-*menat* durante el Reino Medio<sup>70</sup>. Este autor, a través de la posición de estas mujeres en los monumentos (en su mayoría estelas) del Reino Medio, concluye que las nodrizas-*menat* fueron consideradas extranjeras en las familias pero que cumplían una función que les reportaba cierto estatus ya que, como la esposa y la madre, la nodriza encarnaba las funciones maternas. Stefanovič publicó en 2008 un artículo donde citaba todas las referencias que encontró de estas mujeres<sup>71</sup>. Un año más tarde, publicó una monografía sobre titulaturas femeninas entre las que se hallaba el título de *mn<sup>c</sup>t*<sup>72</sup>. Sin embargo, esta autora ahonda de forma superficial en el análisis del

---

<sup>66</sup> Para algunas referencias de estos trabajos ver RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 409.

<sup>67</sup> ROEHRIG, 1990.

<sup>68</sup> BRUNNER, 1961: 90-100.

<sup>69</sup> BRYAN, 1970: 117-123.

<sup>70</sup> KASPARIAN, 2007: 109-126.

<sup>71</sup> STEFANOVIČ, 2008: 79-90.

<sup>72</sup> STEFANOVIČ, 2009.

título y las funciones de las mismas. En 2012, Catherine Speiser publicó un artículo en el que hace un recorrido histórico sobre las nodrizas en el antiguo Egipto, pero que no termina de ser un estudio exhaustivo<sup>73</sup>.

A parte de estas monografías dedicadas al amamantamiento regio y las nodrizas (divinas) en el antiguo Egipto, la lactancia ha sido abordada principalmente en algunos artículos y capítulos de libros<sup>74</sup>. Este nuevo interés por estudios sobre la lactancia fuera del ámbito divino tiene que ver con la modernización de la Egiptología y la introducción de nuevos temas de estudio, pero sobre todo, con la introducción en esta disciplina de los estudios de género<sup>75</sup>. A mediados del siglo XX, se produjo un importante avance en las Ciencias Sociales al incorporarse los denominados estudios de la mujer. La transformación de los valores en nuestra sociedad occidental y la investigación de la igualdad hicieron que, a mitad de la segunda mitad del siglo XX, apareciesen toda una serie de grupos marginados que reclamaban sus propios derechos. Entre estos grupos, el feminismo, que surgió entre los años sesenta y setenta sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, es el que tuvo más repercusión social. La mujer reivindicaba su igualdad social con respecto al hombre. Las ciencias humanas y sociales, como no podía ser de otra manera, asumieron estas reivindicaciones y la mujer, como género, comenzó a ser objeto de estudio histórico y social. A medida que los estudios sobre las mujeres, que desde un principio tuvieron carácter feminista, se iban consolidando dentro de las diferentes disciplinas académicas, nuevos grupos marginados empezaron también a reivindicar sus derechos en el seno de la sociedad, como es, por ejemplo, el caso del colectivo de los homosexuales. De nuevo las humanidades fueron susceptibles a este tipo de reivindicaciones y las fueron incorporando como objetos de estudio. El resultado de todo esto serán los estudios de género, que son un reflejo claro de las necesidades de la cultura occidental. En ellos se contempla al individuo en sociedad tras considerar la edad, el género, la clase social, la

---

<sup>73</sup> SPEISER, 2012: 19-39.

<sup>74</sup> No podemos dejar de citar la tesis doctoral publicada en 2004 por Juaneda Gabelas, ya que en ella se abarca la concepción, nacimiento, parto, lactancia y la infancia en el antiguo Egipto. Queremos señalar que se ha leído este trabajo, pero debido al poco impacto del mismo en el campo de la Egiptología tan sólo la citaremos en esta nota al pie de página. JUANEDA GABELAS, 2004. JUANEDA GABELAS, 2014.

<sup>75</sup> Previamente a la incorporación de los estudios de género a la Egiptología, se pueden citar las publicaciones de algunos contratos de nodrizas de Época Greco-romana, ver HERMANN, 1959: 490-499; THISSEN, 1984: 253-244; y más recientemente HEILPORN, WOPR, 2007: 218-226. Destacaremos también el estudio de Brunner-Traut sobre los ostraca figurados de Deir El-Medina donde se representan a mujeres lactantes en las llamadas pérgolas de nacimiento. Ver BRUNNER-TRAUT, 1955: 11-30. De la misma manera, destacan algunos trabajos relacionados con las jarras que representan a mujeres lactantes. Ver DESROCHES NOBLECOURT, 1952: 49-76; BRUNNER-TRAUT, 1970: 145-164; y más recientemente LÓPEZ GRANDE, 2002: 89-135; LILYQUIST, 2005: 60-67.

sexualidad, la etnia, el estado civil, la religión o cualquier otro aspecto relacionado con su identidad<sup>76</sup>.

Estas nuevas orientaciones tuvieron menos incidencia en Egiptología. Mientras que el resto de las disciplinas de las humanidades han ido incorporando, primero los estudios sobre mujeres y después las teorías de género, en la disciplina egiptológica este tipo de estudios son relativamente recientes. Se puede decir que los estudios sobre las mujeres se inician en Egiptología a mediados de la década de 1980, con monografías como la de L. Troy<sup>77</sup>, W. A. Ward<sup>78</sup>, C. Desroches-Noblecourt<sup>79</sup> y H. Fischer<sup>80</sup>. Estos trabajos versan sobre mujeres, pero no desde el punto de vista de las teorías de género. En la gran mayoría de los casos se trata de estudios descriptivos de carácter más tradicional. La lactancia fue abordada brevemente en algunas de estas monografías<sup>81</sup>. En 1983 Maruejol publicó un artículo en el que abordaba las diferentes poses que se encuentran en la iconografía egipcia a la hora de representar a las mujeres lactantes<sup>82</sup>. Se trata de un artículo breve y básicamente descriptivo. Es a partir de los años noventa cuando los temas de género comienzan a ser tratados en Egiptología desde perspectivas más modernas. De este período cabe destacar el volumen monográfico sobre la mujer publicado por Gay Robins en 1993. En él, la lactancia es tratada brevemente dentro del capítulo dedicado al nacimiento<sup>83</sup>. En un artículo posterior de la misma autora, que versa sobre el nacimiento en el antiguo Egipto, se vuelve a hacer alusión a la lactancia<sup>84</sup>. A partir de este momento, van a aparecer diversas publicaciones que tratan temas relacionados con las mujeres, entre las que se pueden citar las obras de Tydesley<sup>85</sup> y la de Capel y Markoe<sup>86</sup>. Sin embargo, sólo a partir de la publicación del trabajo de Lynn Meskell en el año 2002, se puede considerar que los estudios de género se establecen en

---

<sup>76</sup> Comentario personal del Dr. Marc Orriols i Llonch.

<sup>77</sup> TROY, 1986.

<sup>78</sup> WARD, 1986.

<sup>79</sup> DESROCHES-NOBLECOURT, 1986a.

<sup>80</sup> FISCHER, 1989.

<sup>81</sup> En la obra de Fischer se discute brevemente algunos de los términos egipcios que se traducen en las lenguas modernas como “nodrizas”, ver FISCHER, 2000: 27-30. En la obra de Ward sobre titulaturas de mujeres se recogen los tres términos egipcios traducidos por “nodrizas”, ver WARD, 1986: 3, 12, 8 y 23-24.

<sup>82</sup> MARUEJOL, 1983: 311-319.

<sup>83</sup> ROBINS, 1993: 88-91.

<sup>84</sup> ROBINS, 1994-1995: 24-35.

<sup>85</sup> TYDESLEY, 1994.

<sup>86</sup> CAPEL, MARKOE, 1996. En el primer capítulo escrito por Catherine Roehrig versa sobre las ocupaciones no reales de las mujeres desde el punto de vista iconográficas y en él se trata brevemente la lactancia materna. ROEHRIG, 1996: 16-19.

Egiptología<sup>87</sup>. La autora, a partir de la Arqueología y la Antropología, se interesa, por un lado, por el individuo y, por otro, por el funcionamiento de un poblado como Deir El-Medina, sin duda el más conocido y documentado. Como obra de referencia, este trabajo va a abrir toda una ventana de nuevas posibilidades de estudio dentro de la Egiptología, no solamente relativos a la feminidad, sino también a la masculinidad, la homosexualidad, la relación entre los géneros, la vida privada y los mecanismos de funcionamiento de la sociedad.

Desde entonces, se han publicado diferentes trabajos abordados desde la perspectiva de los estudios de género donde la lactancia ha sido tratada en forma de capítulos dentro de monografías más amplias. Destaca el estudio llevado a cabo por J. Toivari-Viitala<sup>88</sup> que profundiza sobre la situación de la mujer en el poblado de Deir El-Medina; la monografía de Szpakowska<sup>89</sup> dedicada a estudiar diferentes aspectos de la vida cotidiana en el poblado de El Lahun, o la monografía de Graves-Brown sobre las mujeres en el antiguo Egipto<sup>90</sup>.

A partir de la década de los noventa comienzan a ser objeto de estudio otros grupos sociales que hasta el momento habían sido tratados de manera colateral. Es por ejemplo el caso la infancia. Las obras de R. M. Janssen y J. J. Janssen<sup>91</sup> y E. Feucht<sup>92</sup> fueron los primeros estudios monográficos sobre esta temática en el antiguo Egipto. En estas monografías, la lactancia se trata brevemente<sup>93</sup>. En 2010, Jean y Loyrette publicaron una monografía dedicada a la madre, el niño y la leche en el antiguo Egipto, centrada en el estudio de diferentes recetas mágico-médicas<sup>94</sup>. Más recientemente, Amandine Marshall ha publicado dos monografías sobre la infancia<sup>95</sup>. La primera de ellas, publicada en 2013, analiza qué significa para los antiguos egipcios ser un niño a través de las representaciones iconográficas y las referencias textuales. Se centra también en temas relacionados con la infancia, como por ejemplo la protección del infante, la enseñanza e instrucción, etc. Entre ellos, un breve apartado está dedicado a la alimentación pero no trata el tema de la lactancia<sup>96</sup>. La segunda publicación se centra en

---

<sup>87</sup> MESKELL, 2002: 74-79.

<sup>88</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 183-197.

<sup>89</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 35-37.

<sup>90</sup> GRAVES-BROWN, 2010: 66-69, 83.

<sup>91</sup> JANSSEN, JANSSEN, 1990.

<sup>92</sup> FEUCHT, 1995.

<sup>93</sup> JANSSEN, JANSSEN, 1990: 15-22; FEUCHT, 1995: 149-173.

<sup>94</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010.

<sup>95</sup> MARSHALL, 2013, MARSHALL, 2015.

<sup>96</sup> MARSHALL, 2013: 178-182.

la figura de la madre, estudiando la maternidad en el antiguo Egipto. Marshall aborda la maternidad a través de cinco temáticas diferentes: el deseo de ser madre en la Antigüedad, el embarazo, el nacimiento, la protección del recién nacido y los cuidados otorgados a éste. Uno de los apartados está dedicado a la alimentación de los bebés, analizando las fuentes textuales (literarias y mágico-médicas), iconográficas y arqueológicas<sup>97</sup>.

Entre los trabajos contemporáneos debe hacerse una especial reseña a dos obras que, desde la perspectiva de los estudios de género, estudian y analizan diferentes aspectos relacionados con la lactancia. La primera de ellas fue publicada en 2011 por Stephanie Lynn Budin y versa sobre las imágenes de mujeres y niños durante la Edad de Bronce en el ámbito mediterráneo<sup>98</sup>. Esta autora parte de la premisa de que, en la imaginaria del mundo antiguo, las representaciones de nacimiento y crianza de niños no son tan frecuentes como se presupone a simple vista. Parece que la combinación madre-hijo, al ser tan natural, debe tener una presencia universal en los registros arqueológicos. Sin embargo, esto no es así, a excepción de Egipto, donde el motivo que representa a un adulto (hombre o mujer) con un niño es más prolífero y también donde estas representaciones son más variadas. En el capítulo dedicado a Egipto, Budin estudia la iconografía de la lactancia regia; la figura de las nodrizas y tutores reales de la Dinastía XVIII y las representaciones iconográficas de la lactancia en el ámbito “cotidiano”, entre los que se incluyen estatuas, relieves, las jarras de mujeres lactantes, las figurillas votivas y los óstraca donde se representa la denominada “*Wochenlaube*”.

La tesis doctoral de Malayna Evans Williams resulta asimismo relevante por el estudio y el análisis del signo del pecho<sup>99</sup>. En ella, analiza diferentes signos sexuales como el falo, el útero, la vulva, el huevo y el pecho y, a través de la deconstrucción de los significados de los citados signos sexuales, esta autora examina sus diferentes significados con el objetivo entender cuál era la percepción del cuerpo y de dichos signos de los antiguos egipcios y cómo éstos influyeron en creencias mitológicas y cosmológicas. Uno de los capítulos se centra, como ya se ha apuntado, en el estudio del pecho, analizando las evidencias lexicográficas, las evidencias textuales y las iconográficas<sup>100</sup>. El pecho, como bien estudia Williams, es un signo que combina ideas de belleza y juventud, de vida y regeneración, así como de maternidad, cuidado y

---

<sup>97</sup> MARSHALL, 2015: 175-189.

<sup>98</sup> BUDIN, 2011.

<sup>99</sup> WILLIAMS, 2011.

<sup>100</sup> WILLIAMS, 2011: 154-188.



nutrición de los niños. Normalmente el pecho y la lactancia están asociados a la mujer adulta (lactante). Williams señala esto no impidió que las plantas, los animales y los hombres pudieran hacer uso del signo del pecho<sup>101</sup>. Destaca el capítulo dedicado a los “*nodrizos*”<sup>102</sup> reales de la Dinastía XVIII, pues constituye el primer trabajo en el que este conjunto de hombres son estudiados desde una perspectiva de género<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>102</sup> El término “*nodrizo*” no existen en español. Williams aboga por la traducción del término como “*male wet-nurse*” o simplemente “*wet-nurse*”, que sería el equivalente a “*nodrizo*” o “*nodriza-hombre*” en nuestra lengua. WILLIAMS, 2011: 192-193.

<sup>103</sup> WILLIAMS, 2011: 189-200.

## Capítulo 1

### El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca

A lo largo de la historia egipcia<sup>104</sup>, son numerosas las imágenes en las que el rey mama del pecho de una diosa nodriza o en las que clama ser alimentado con la leche de éste. Esto no resulta excepcional si tenemos en cuenta que el amamantamiento se revela como un rito de paso en algunas culturas. Los rituales de paso se clasifican en tres ritos (separación, margen y agregación) y la lactancia ritual constituiría un ejemplo de los ritos de agregación, pues mediante ella se integraría en la sociedad al nuevo individuo. La lactancia ritual está presente en rituales de nacimiento; en las ceremonias que significan el tránsito de la infancia a la edad adulta; en ceremonias asociadas a la coronación; y finalmente, está presente en el paso de la muerte y permite la nueva vida tras ésta<sup>105</sup>.

La lactancia ritual se revela como un ritual importante asociado a la realeza y la coronación. El amamantamiento y la leche fueron importantes en los rituales de coronación en los ámbitos mediterráneos y próximo oriental. Así por ejemplo, en Mesopotamia, la diosa Ningursag aparece en la *Estela de los Buitres* como divinidad femenina que, tras dar a luz, alimenta con su leche a Eannatum de Lagash<sup>106</sup>. Entre los epítetos de Lugalzagessi de Uruk, éste proclama que la misma divinidad fue su nodriza<sup>107</sup>. En el ámbito mediterráneo, la lactancia del rey está también relacionada con

---

<sup>104</sup> Como se ha señalado en la Introducción, el límite cronológico establecido en este trabajo es hasta finales del Reino Nuevo. Las alusiones posteriores no se han incluido ante la imposibilidad de abarcar un trabajo de tan amplias dimensiones. No obstante, se podrá hacer alguna referencia ocasional para estos períodos más tardíos.

<sup>105</sup> VAN GENNEP, 1986: 55-77, 118-127 y 158-177.

<sup>106</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 192.

<sup>107</sup> LECLANT, 1960: 145.

contextos vinculados al poder. Heródoto nos narra la historia que cuenta que Ciro, el hijo del rey persa Cambises y de la hija del rey medo Mandane, fue entregado a un boyero para salvarle de ser condenado por su abuelo Mandane, que creía que iba a destronarlo. El boyero y su esposa se quedaron con Ciro, le cuidaron, fue amamantado por una perra y, de este modo, fue salvado<sup>108</sup>. Tal es el caso también de Rómulo y Remo, criados por una loba. Según expone Olmos, en las *Antigüedades Romanas* de Dionisio de Halicarnaso se puede leer: “y apareciendo una loba recién parida, cargadas las tetas con leche, ofrecía sus mamas a las bocas y con la lengua les lavaba del barro con el que se habían puesto perdidos”<sup>109</sup>. En estos relatos predomina el aspecto zoomorfo de la divinidad nodriza<sup>110</sup>. Esta lactancia ritual vinculada a la coronación del rey la encontramos también en diferentes culturas de la Polinesia<sup>111</sup> o en algunas culturas africanas. En la ceremonia de coronación de los Nyoro, tras la imposición de las coronas, el rey bebe leche sancionando así el paso a su nueva naturaleza como gobernante<sup>112</sup>.

La lactancia ritual supone un rito de agregación en rituales de paso pues, mediante ella, se integraría en la sociedad al nuevo individuo, que es un recién nacido en su estado físico y social. Así ocurre en primeros rituales de bautismo cristianos. En ellos, el individuo, como un recién nacido, es iniciado en la religión y en un nuevo grupo social, el de los cristianos, mediante la ingesta de una bebida compuesta por miel, agua y leche<sup>113</sup>. Van Gennep anota que en muchas zonas rurales de Europa esta bebida se da a los recién nacidos antes de la subida de la leche materna<sup>114</sup>. De esta manera, el neófito recibe en este renacimiento en una nueva realidad religiosa y social un tratamiento similar al recién nacido, que es alimentado con la leche materna. En los ritos de iniciación en los misterios de Isis, la ingesta de leche se revela necesaria para el renacimiento en una nueva realidad social. Así, Eliade menciona que en el rito frigio, según explica Salustio, los nuevos iniciados “son alimentados con leche como si acabasen de renacer”<sup>115</sup>.

---

<sup>108</sup> GARCÍA SÁNCHEZ, 2009: 92-94.

<sup>109</sup> OLMOS, 2000-2001: 371.

<sup>110</sup> Borrego Gallardo sugiere que estas leyendas parecen seguir un mismo esquema que se asemeja al mito de la infancia de Horus en el Delta. Para las analogías ver BORREGO GALLARDO, 2010: 196-197.

<sup>111</sup> HOCART, 1927: 58-59.

<sup>112</sup> BEATTIE, 1959: 140.

<sup>113</sup> VAN GENNEP, 1986: 108.

<sup>114</sup> VAN GENNEP, 1986: 108.

<sup>115</sup> ELIADE, 2000: 161.

Pero, además, algunos de los significados de la lactancia regia pueden tener paralelos con otro tipo de culturas y sociedades. En la sociedad islámica, como estudiaremos más adelante, el amamantamiento crea lazos de parentesco con la familia o tribu de la nodriza<sup>116</sup>. Un planteamiento similar lo encontramos en el ámbito egipcio. El monarca al ser amamantado por la diosa nodriza, no sólo se integra en el mundo de los dioses debido a su nueva naturaleza ontológica, sino que al mamar de los pechos de la deidad nodriza se convierte en hermano de leche de los dioses que lo acogen<sup>117</sup>.

Las alusiones a la lactancia regia, documentadas a lo largo de toda la historia egipcia, han sido objeto de diferentes estudios y aproximaciones a lo largo de la historia<sup>118</sup>. Entre ellas destacan los trabajos llevados a cabo por el egiptólogo francés Jean Leclant. El egiptólogo francés dio cuenta de la importancia del amamantamiento en tres momentos vitales de la vida del monarca en el conjunto de artículos publicados entre 1951 y 1961. Este autor afirmó que para la comprensión de este acto de ingestión de leche divina era necesario entenderlo como un ritual de paso, es decir, como un rito que es necesario para pasar de un estadio del ser a otro. De esta manera, la lactancia es esencial en tres momentos de la vida de rey. En primer lugar se hace necesaria en el nacimiento, es decir, su alumbramiento como nuevo ser tras el parto. Al igual que cualquier bebé al nacer, la ingestión de leche, en este caso divina, era esencial para la supervivencia del neonato. El segundo momento en el que la lactancia regia se hace necesaria es en su nacimiento como rey, momento marcado por la coronación. Por último, la ingestión de leche divina se hace necesaria tras la muerte.

A lo largo de la historia egipcia nos encontramos con referencias textuales e iconográficas que revelan la importancia de este acto nutricional. El rey es beneficiario de las acciones descritas en estas escenas a tres niveles: a nivel individual, a nivel social y a nivel cósmico<sup>119</sup>. A nivel individual, el amamantamiento se revela especialmente activo en su aspecto funerario: el monarca difunto vuelve a nacer y lo hace bajo la forma de un niño, sancionándose su (re)nacimiento mediante la ingestión de leche. En su aspecto social, la lactancia es importante en los rituales de coronación: el rey renace no sólo de manera física, corporal e individual, sino también es capaz de hacerlo en el

---

<sup>116</sup> Para esta cuestión ver 2.4. Los términos de parentesco a través de la lactancia.

<sup>117</sup> VYCIHL, 1966: 262.

<sup>118</sup> LECLANT, 1951: 123-127; LECLANT, 1959: 69-71; LECLANT, 1960: 135-145; LECLANT, 1961: 251-284; BARTA, 1985; BRUNNER, 1986; BONHÊME, FORGEAU, 1988; CWIEK, 2003; STOCKFISH, 2003; BORREGO GALLARDO, 2010.

<sup>119</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 189.

plano social, como rey. En el tercer plano, a un nivel cósmico, el rey es amamantado cada día instantes antes de iniciar el viaje diurno por el cielo, como el sol<sup>120</sup>.

A continuación, analizaremos cronológicamente las representaciones, discursos y acciones de las divinidades nodrizas y el rey, examinando los verbos, la fraseología, los gestos y las posturas asociadas a las alusiones de la lactancia regia.

## 1. 1. REINO ANTIGUO

Durante el Reino Antiguo la información sobre el amamantamiento regio proviene, por un lado, de las representaciones de los complejos funerarios de Sahure, Niuserre, Unas, Pepy I y Pepy II, y por otro lado, de las diversas recitaciones de los *Textos de las Pirámides* en las que la ingestión de leche divina se presenta como un acto necesario para el renacimiento del monarca<sup>121</sup>. Para ello, analizaremos los discursos y las acciones de las divinidades nodrizas y el rey, examinando en primer lugar las acciones descritas en los *Textos de las Pirámides* para después centrarnos en las alusiones iconográficas de los complejos funerarios regios, donde esas acciones son plasmadas iconográficamente.

### 1.1.1. Los *Textos de las Pirámides*

Como ya pusiera de manifiesto el egiptólogo francés Jean Leclant<sup>122</sup>, la lactancia en los *Textos de las Pirámides* se revela como un rito de paso necesario para que el rey continúe su vida en el Más Allá. La finalidad de este *corpus* de textos religioso consistía en que el difunto rey fuera capaz de convertirse en *akh* y así renacer en el Más Allá. Como en toda civilización, en el antiguo Egipto existió una gran preocupación por el problema después de la muerte y una de las soluciones que encontró fue el renacimiento a través de la madre<sup>123</sup>. La muerte equivalía a un nuevo nacimiento: el difunto debía ser engendrado de nuevo para renacer en una nueva vida y comenzar así un nuevo ciclo de existencia. En este renacimiento a través de la madre, una de las imágenes que se ofrece de las divinidades que se presentan en estos textos como madres y nodrizas del rey es

---

<sup>120</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 189-190.

<sup>121</sup> A pesar de que la primera versión transcrita de los *Textos de las Pirámides* aparezca en el reinado de Unas, último rey de la Dinastía V, su origen es anterior.

<sup>122</sup> LECLANT, 1951: 123-127.

<sup>123</sup> FRANKFORT, 1988: 192.

aquella relacionada con el ganado. La deificación del ganado es una parte importante dentro de las creencias egipcias. Como bien expresó Frankfort “el ganado desempeña un papel extraordinariamente importante en la conciencia de los egipcios. Por un lado, esto condujo a la veneración religiosa y, por otro, a la producción espontánea de imágenes y símiles relacionados con el ganado siempre que necesitaban un lenguaje figurativo para expresar adecuadamente una observación desacomunada”<sup>124</sup>. Además, según expresó este mismo autor, “estas imágenes referentes al ganado, introducidas con la idea del nacimiento, obtienen un sentido más amplio en el contexto solar, puesto que el circuito del sol representaba la vida después de la muerte. Los egipcios insistían en que, donde hay nacimiento, tiene que haber concepción; el dios o el rey, para renacer, tiene que engendrarse en la diosa-madre”<sup>125</sup>. Debido a esta importancia, la imagen que se evoca de algunas de las divinidades nodrizas es precisamente aquella que se relaciona con el ganado. La diosa Nekhbet, la diosa buitre protectora del Alto Egipto, cuando aparece como madre del rey en los *Textos de las Pirámides* es presentada con la imagen de la vaca. En una recitación podemos leer: “Tu madre es la Gran Vaca Salvaje, que vive en Nekheb, la corona blanca, de largas plumas y de pechos colgantes, ella te amamanta y no te destetará”<sup>126</sup>. La imagen que se ofrece de Nekhbet es la siguiente: la corona es la insignia más importante de la coronación, las plumas concuerdan con la imagen del buitre de Nekhbet y los pechos hacen pensar en la diosa que, en forma de mujer, amamanta al rey. Ninguna de estas imágenes se relaciona con la vaca, pero como el tema es la maternidad, ésta última se impone<sup>127</sup>. De ahí que Nekhbet tenga el epíteto de la Gran Vaca Salvaje (*Sm3t-wrt*). Lo que se presenta es la fusión de la imagen de buitre y vaca.

En los *Textos de las Pirámides* las divinidades que ejercen el papel y función de nodrizas son numerosas y de naturaleza diversa y plural. El lugar preferente lo ocupan Isis<sup>128</sup> y Neftis<sup>129</sup>, deidades<sup>130</sup> que tienen un papel activo en la resurrección del difunto

<sup>124</sup> FRANKFORT, 1988: 185.

<sup>125</sup> FRANKFORT, 1988: 190.

<sup>126</sup> PT 412, *Pyr.* 729a-c<sup>T</sup>: *Mwt=k Sm3t-wrt hr-ibt Nhb hdt fnt 3wt šwty nh3t mndwy snq=s tw n wdḥ=s tw*.

<sup>127</sup> FRANKFORT, 1988: 196.

<sup>128</sup> PT 689, *Pyr.* 2089a<sup>N</sup>: *ii 3st ndr=s n=s mndwy=s n z3=s Hr m3c-hrw*, “Isis viene, ella ha agarrado sus dos pechos para su hijo Horus, justificado de voz”; PT 661, *Pyr.* 1873a-b<sup>N</sup>: *it(=i) Nfr-k3-r<sup>c</sup> m-n=k mw=k ipn bz3w imyw mndwy muw=k 3st*, “Oh padre (mío) Neferkare, toma el líquido lactante que está en los dos pechos de tu madre Isis”.

<sup>129</sup> PT 365, *Pyr.* 623a<sup>T</sup>: *n twt is 3h msw Nwt snqw [Nbt-hwt]*, “(Por ti) tú (=Teti) eres un *akh*, nacido de Nut y amamantado por [Neftis]”; PT 553, *Pyr.* 1354a<sup>P</sup>: *n twt is 3h snqw Nbt-hwt m mnd=s 3bw*, “(Por ti) tú (=Pepy I) eres un *akh*, amamantado por Neftis con su pecho izquierdo”.

en el ciclo mítico osiriano. Para resucitar a su hermano difunto, estas deidades no sólo se ocupan del cadáver, sino que también le otorgan cuidados con el fin de fortalecerle. Una de estas acciones es el amamantamiento del rey, ya que la ingesta de leche le permitirá crecer, nutrirse y sancionar el rito de paso del nacimiento<sup>131</sup>. Como bien ha demostrado A. M. Roth, el amamantamiento y la leche forman parte del ritual de *Apertura de la Boca y Ojos*<sup>132</sup>. Según esta autora, una de las primeras versiones de este ritual reproduce el nacimiento de un niño y reproduce los primeros meses de vida del neonato que culmina cuando le salen los primeros dientes de leche, momento en el que es capaz de alimentarse por sí mismo. De esta manera, puede comer alimentos sólidos y, con ello, recibir las ofrendas<sup>133</sup>. Los instrumentos utilizados en este ritual creaban vínculos con la placenta, el corte del cordón umbilical, la lactancia, el destete y la salida de los dientes<sup>134</sup>. En esta ceremonia se presentaban dos jarras al difunto<sup>135</sup>, una vacía y otra llena, que eran identificadas con los pechos de Horus y de Isis. En dos recitaciones de los *Textos de las Pirámides* se puede leer: “Toma [la punta del pecho] del propio [Ho]rus, tóma(lo)[pa]ra ti hacia tu boca, [una jarra de leche]”<sup>136</sup> y “Toma [el pecho de tu hermana] Isis la lactante, que tú (lo) [lle]ves a tu boca (para lactar), [una jarra-menza vacía]”<sup>137</sup>. A continuación, se sugería el destete con el ofrecimiento de alimentos más sólidos<sup>138</sup>.

Una de las primeras funciones de la lactancia regia en los *Textos de las Pirámides* atañe al ámbito de la muerte e Isis y Neftis, a la vez plañideras y resurrectoras del rey, desempeñan asimismo el papel de nodrizas del monarca. Pero también intervienen otras deidades que fortalecen, protegen y ayudan en la resurrección al rey a través del amamantamiento. Se trata de diosas como Serqet, Ipet o Nut. La diosa Ipet aparece en los *Textos de las Pirámides* ofreciendo su pecho al rey difunto. En una recitación podemos leer cómo la ingestión de leche es promesa para que el monarca pueda continuar su vida de abundancia en el Más Allá: “Madre de Unas, Ipet, da a este

---

<sup>130</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>w</sup>: *3t sw 3st snq sw Nbt-hwt*, “Isis te amamanta y Neftis te amamanta/da el pecho”; PT 406, *Pyr.* 707a<sup>t</sup>: *in.n=k irtt 3st n Tti 3gbi Nbt-hwt phr s hy n w3d-wr ʿnh snb t hqr hbs iht ʿnh Tti im*, “Que tú (=Ra) me traigas la leche de Isis, la leche de Neftis, el desbordamiento del lago, la ola del mar, vida, prosperidad y salud, felicidad, pan, cerveza, vestidos y comida para que Teti pueda vivir”.

<sup>131</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 112.

<sup>132</sup> ROTH, 1992: 113-147.

<sup>133</sup> ROTH, 1992: 120-122.

<sup>134</sup> MESKELL, JOYCE, 2003: 74.

<sup>135</sup> GRAVES-BROWN, 2010: 124.

<sup>136</sup> PT 41, *Pyr.* 32a<sup>w</sup>: *m tp n mnd n Hr n dt=f imi n=k(sw) ir r3=k irtt*.

<sup>137</sup> PT 42, *Pyr.* 32b<sup>w</sup>: *m [mnd snt=k] 3st bz3t [3]tt=k (sw) ir r3=k [mnz3 šw]*.

<sup>138</sup> MESKELL, JOYCE, 2003: 74.

Unas este pecho tuyo y que este Unas se lo lleve a su boca para él y que Unas se amamante (con) esta leche tuya (=Ipet) blanca, brillante y dulce. Este país, al que va a ir Unas, él no estará hambriento en él, él no estará sediento en él”<sup>139</sup>. A pesar de la importancia del ganado como símbolo de la maternidad, también existen, en la imaginería egipcia, otros animales que simbolizaban este concepto. Uno de ellos era el hipopótamo. Éste era considerado una criatura ambivalente en el antiguo Egipto. El animal masculino se consideraba peligroso y destructivo y, a menudo, estaba asociado al dios Seth. Sin embargo, los ejemplares femeninos, aunque poseían la misma fuerza y potencial destructor, se veían como unos seres benignos, como una fuerza protectora y un símbolo de la maternidad<sup>140</sup>. Otra de las divinidades que actúa como ama de cría del monarca en los *Textos de las Pirámides* es Serqet. Su presencia sólo se documenta en una recitación<sup>141</sup>. Speiser ha mostrado que la diosa Serqet se relaciona más con los embriones, la concepción y el parto, tanto de los niños como de los difuntos, que con el amamantamiento<sup>142</sup>. Esto explica la presencia como diosa nodriza dentro de este *corpus*, pero también que esta función no sea de las más importantes dentro del conjunto. Por último, Nut amamanta al rey en dos recitaciones de los *Textos de las Pirámides*. En una de ellas se asimila a Nekhbet: “Nut la grande pone sus dos brazos sobre él, de largos cuernos, de pechos colgantes. Ella amamanta a este Meryre y ella no lo destetará”<sup>143</sup>. En este caso Nut se acompaña de los epítetos de Nekhbet<sup>144</sup>. Nut es la divinidad que más veces se menciona como madre del monarca<sup>145</sup> y, aunque asimilada a Nekhbet, se encarga de ofrecerle el pecho<sup>146</sup>.

Además de la importancia de la promesa de resurrección y abundancia en el Más Allá, la presencia de otras deidades nodrizas en este *corpus* revela que había otros

<sup>139</sup> PT 269, *Pyr.* 381-382<sup>W</sup>: *Mwt Wnīs Ipy imi n Wnīs pn mnd=ī pw d3.n n=f sw Wnīs pn tp r3=f snq Wnīs. īrtt=ī iptw hdi(t) sšpt [b]nrīt t3 pf i-šmw Wnīs im=f n ib Wnīs im=f n hqr Wnīs im=f dt.*

<sup>140</sup> WILKINSON, 2003: 183-184.

<sup>141</sup> PT 565, *Pyr.* 1427c-d<sup>P</sup>: *rdi.n Srqt ʿwy<=s> ir Ppy pn d3.n=s mnd=stp r3 n Ppy pn*, “Serqet ha extendido <sus> brazos hacia este Pepy, ella ha llevado su pecho hacia la boca de este Pepy”.

<sup>142</sup> Para el papel de Serqet como protectora de los niños en los nacimientos y de los difuntos en el renacimiento. Ver SPEISER, 2001: 251-264.

<sup>143</sup> PT 548, *Pyr.* 1344b<sup>P</sup>: *di Nwt wrt ʿwy=s r=f 3w.t(i) ʿb nh3.t(i) mnd snq=s Mry-rʿ pn n wdh=s sw.*

<sup>144</sup> Comparar con PT 412, *Pyr.* 729a-c<sup>T</sup>.

<sup>145</sup> Al menos esto es cierto en los *Textos de las Pirámides* de Pepy I. Campagno, en su estudio sobre cuestiones de parentesco en los *Textos de las Pirámides* de Pepy I, analiza los principales términos de familiaridad y los predicados verbales asociados a tales sustantivos, englobando en cuatro grandes contextos las acciones que involucran a los dioses y al rey. La primera de ellas se relaciona con la generación de la vida, donde existe un claro énfasis en el rol de la madre como principal agente de la generación de la vida. Así afirma que, cuando se emplea el término *mwt*, la mayor parte de los referentes son diosas, siendo Nut la más mencionada. Ver CAMPAGNO, 2006: 32.

<sup>146</sup> PT 365, *Pyr.* 623a<sup>T</sup>: *n twt is 3h msw Nwt snqw [Nbt-hwt]*, “(Por ti) tú (=Teti) eres un *akh*, nacido de Nut y amamantado por [Neftis]”.



puntos de vista alternativos y otros usos en el motivo de la lactancia, un significado que se pone más en evidencia en el plano iconográfico en los complejos funerarios regios. Nekhbet y Uadjet, personificaciones de las coronas heráldicas, se presentan también como amas de cría del difunto monarca en numerosas recitaciones de los *Textos de las Pirámides*. Nekhbet presenta una fusión de la imagen de buitre y vaca. A través del epíteto “la Gran Vaca Salvaje (*Sm3t-wrt*)”, se expresan las funciones maternas, mientras que al describirse como “la corona blanca, de largas plumas”<sup>147</sup>, Nekhbet se asocia con las funciones heráldicas y de transmisión de la soberanía que se plasman asimismo en los complejos funerarios regios de este período. Nekhbet y Uadjet desempeñan esta prerrogativa en el ámbito terrestre.

La pareja formada por Hathor y Bastet personifican el sur y el norte respectivamente y además, debido a su filiación solar, permiten al rey ejercer ese dominio territorial en el ámbito celeste y cósmico asociado a ambas divinidades. Su presencia es escasa en los *Textos de las Pirámides*. Bastet sólo aparece en una recitación como nodriza del rey<sup>148</sup>, mientras que Hathor no se testimonia de manera explícita en el *corpus*<sup>149</sup>, aunque Borrego Gallardo sugiere que lo hace en una recitación en una de las formas del Ojo de Ra, la de Ureo<sup>150</sup>.

De esta manera parece que las funciones maternas, heráldicas y de transmisión de la soberanía que se plasman en los complejos funerarios regios son desempeñadas por parejas de divinidades con prerrogativas en el ámbito de la soberanía terrestre (Nekhbet y Uadjet) y celeste (Hathor-Bastet), mientras que en un tercer ámbito, el subterráneo, ese mismo papel lo desempeñan quienes hacen las veces de plañideras y resurrectoras del difunto (Isis y Neftis y, en menor medida, otras divinidades). El amamantamiento como rito de paso se sitúa entonces en tres niveles de existencia del monarca y permiten la comunicación entre ellos: el celeste en tanto que Ra (pareja Hathor-Bastet), el terrestre en tanto que monarca legítimo encarnado como Horus (pareja Nekhbet-Uadjet) y el subterráneo en tanto que Osiris (pareja Isis-Neftis)<sup>151</sup>.

Las referencias a los vínculos de parentesco, que conectan al soberano con los dioses o a los dioses entre sí, abundan en los *Textos de las Pirámides*. Y es que, como

---

<sup>147</sup> PT 412, *Pyr.* 729a-c<sup>T</sup>; *Mwt=k Sm3t-wrt hr-ibt Nhb hdt 5fnt 3wt 3wtj nh3t mndwy snq=s tw n wdj=s tw*, “Tu madre es la Gran Vaca Salvaje, que vive en Nekheh, la corona blanca, de largas plumas y de pechos colgantes, ella te amamanta y no te destetará”.

<sup>148</sup> PT 508, *Pyr.* 1107a-1112b<sup>P</sup>.

<sup>149</sup> Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 119, n. 351.

<sup>150</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 118-119.

<sup>151</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 188.

ha demostrado Campagno, el parentesco se presenta aquí como un recurso simbólico central para la expresión de tales vínculos<sup>152</sup>. Gracias al amamantamiento divino del rey, éste no sólo se acerca a los dioses en su personalidad y condición, sino que además se convierte en hermano de leche de las deidades que lo acogen. El citado autor estudia los términos de familiaridad o parentesco y los principales predicados verbales asociados a dichos términos en los *Textos de las Pirámides* de Pepy I. Señala que este estudio puede ser de utilidad para determinar las percepciones sociales relacionadas con cada rol dentro del sistema de parentesco egipcio<sup>153</sup>.

Campagno engloba en cuatro grandes contextos las acciones que involucran a los dioses y al rey. Estas cuatro categorías se relacionan, en primer lugar, con la generación de vida, donde se incluyen las acciones asociadas al engendramiento, la gestación y el alumbramiento; en segundo lugar, con los cuidados, categoría a la que prestaremos especial atención porque incluye las acciones de crianza, además de las referidas a la asistencia y la protección; en tercer lugar, engloba las acciones relacionadas con el afecto y unidad familiar, es decir, con el amor y la unión de los miembros del grupo de parentesco; y por último, la herencia, que se refiere a los diversos modos de expresar la transmisión del oficio real a un miembro de la generación subsiguiente<sup>154</sup>.

Si centramos nuestra atención en el segundo grupo, Campagno subdivide la mencionada categoría relacionada con los cuidados: un primer sub-contexto se vincula con la crianza propiamente dicha, un segundo sub-contexto agrupa las acciones relacionadas con la protección, y un tercer sub-contexto, el más extenso, trata las acciones de asistencia entre los diferentes miembros del grupo de parentesco<sup>155</sup>. El sub-contexto donde se agrupan las acciones relacionadas con la crianza, como bien expone Campagno, se refieren casi exclusivamente con el vínculo madre-hijo donde ambos son mencionados en el rol activo<sup>156</sup>. Éstas son las acciones en las que nos centraremos para estudiar los verbos y expresiones asociados a las mismas y la agentividad de cada uno de los protagonistas (nodriza y rey).

---

<sup>152</sup> CAMPAGNO, 2006: 26.

<sup>153</sup> CAMPAGNO, 2006: 36.

<sup>154</sup> CAMPAGNO, 2009: 36-37.

<sup>155</sup> CAMPAGNO, 2009: 37.



<sup>156</sup> CAMPAGNO, 2009: 37.

### 1.1.1.1. Acciones que llevan a cabo las diosas nodrizas

A través de las diferentes acciones expresadas en los *Textos de las Pirámides* que hacen referencia a la lactancia regia, podemos ver la relación que se establecía entre la madre de leche y el lactante, es decir, la divinidad nodriza y el rey. Tanto la diosa nodriza como el rey son susceptibles de ser agentes de la acción (amamantar y mamar), aunque es cierto que la agentividad de la nodriza es mayor en la mayoría de los pasajes. Nunca la diosa nodriza es receptora de la acción ejercida por el rey, sólo en algunas ocasiones su pecho o la leche pasan a ser receptores de dicha acción (Ver Tabla 1).

La divinidad nodriza, como es evidente, amamanta. Esta acción está expresada en los textos por diferentes verbos: *ʒtī*, *snq*, *snḥ* y *šdi*. El receptor de la acción en todas las recitaciones es, sin excepción, el rey.

Uno de los verbos empleados en los *Textos de las Pirámides* para expresar que la nodriza amamanta es *snq*<sup>157</sup>. Está documentado en numerosas ocasiones a lo largo de

este *corpus* y suele ir determinado con el signo del pecho  (D27) o el signo en el que el niño mama de un pecho  (D149). El doble sentido de este verbo, cuyo significado es “amamantar” o “mamar”, hace posible que la agentividad de la acción recaiga tanto sobre la nodriza como sobre el rey. De esta manera, se puede leer en diversas recitaciones cómo las amas de cría, Neftis o Sekhat-Hor, amamantan al rey<sup>158</sup>, mientras que en otras la ingestión de leche se acompaña de la promesa de no destetarle<sup>159</sup>. El doble sentido que tiene este verbo hace posible su empleo como una forma verbal pasiva. Por consiguiente, el sujeto paciente es, en todas ellas, el rey<sup>160</sup>.

El verbo *ʒtī*<sup>161</sup> significa “cuidar”, “criar”, “amamantar” y aparece únicamente en una recitación donde es la nodriza el sujeto de la acción. En ella podemos leer: “Isis le



<sup>157</sup> *Wb* IV 174, 7-18.

<sup>158</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>W</sup>: *ʒt sw ʒst snq sw Nbt-ḥwt*, “Isis le (=Unas) amamanta, Neftis le amamanta”; PT 555, *Pyr.* 1375a-b<sup>P</sup>: [*mwt nt Ppy*] *ʒst mnḥt =f Nbt-ḥwt snqt Ppy Sh3t-Ḥr* “[La madre de Pepy] es Isis, su nodriza es Neftis, la que amamanta a Pepy es Sekhat-Hor”.

<sup>159</sup> PT 412, *Pyr.* 729c<sup>T</sup>: *snq=s tw n wḏḥ=s tw*, “Ella (=Nekhbet) te (=Teti) amamanta y no te destetará”; PT 548, *Pyr.* 1344b<sup>P</sup>: *snq=s Mry-Rḥ pn n wḏḥ=s sw*, “Ella (=Nut) amamanta a este Meryre y no le destetará”; PT 675, *Pyr.* 2003c<sup>N</sup>: [*snq*]=*s tw n wḏḥ=s tw*, “Ella (=Nekhbet) te (=Pepy II) [amamanta] y no te destetará”.

<sup>160</sup> PT 246, *Pyr.* 252b-c<sup>W</sup>: *n twt is zi kmt z3 zit kmt msw zit b3kt snqw fdt w3pt*, “Tú (=Unas) eres un carnero negro, hijo de una oveja negra, nacido de una oveja blanca y amamantado por cuatro ovejas”; PT 365, *Pyr.* 623a<sup>T</sup>: *n twt is ʒḥ msw Nwt snqw [Nbt-ḥwt]*, “(Por ti) tú (=Teti) eres un akh, nacido de Nut y amamantado por [Neftis]”; PT 553, *Pyr.* 1354a<sup>P</sup>: *n twt is ʒḥ snqw Nbt-ḥwt m mnd=s ʒbw*. “(Por ti) tú (=Pepy I) eres un *akh*, amamantado por Neftis con su pecho izquierdo”.

<sup>161</sup> *Wb* I 23, 9.

(=Unas) amamanta (*3ti*), Neftis le amamanta (*snq*)<sup>162</sup>. En este contexto su significado sería “amamantar”. Se ha de tener en cuenta el concepto de “paralelismo *menbrorum*”<sup>163</sup>, una ley fundamental por la que las dos partes de un verso son de tal modo conformes que el concepto del primero se repite en el segundo con palabras semejantes. De esta manera, Isis y Neftis amamantan al rey, cada una de ellas asociada a un verbo (*3ti* y *sqn* respectivamente). El verbo *3ti* se documenta determinado en los *Textos de las Pirámides* de Neith e Ibi, donde se acompaña del signo que representa una cama  (Q18)<sup>164</sup> y del signo que representa a un niño llevándose la mano a la boca  (D82)<sup>165</sup>. A partir de este verbo, se crea una de las palabras traducidas por “nodriza” en las leguas modernas: *3tyt/3tyt*<sup>166</sup>. El empleo del determinativo de la cama (Q18) en la recitación de los *Textos de las Pirámides* de Neith puede deberse a un cruce con el determinativo con la palabra “cama” (*3tt*)<sup>167</sup>, aunque recientemente Gnirs ha sugerido que el término *3tyt* signifique “la perteneciente a la cama” y propone traducirlo como “doncella”<sup>168</sup>.

La divinidad nodriza en los *Textos de las Pirámides* amamanta y rejuvenece al rey. *snh*<sup>169</sup> significa “criar” pero, en este caso, se puede matizar su sentido. En los *Textos de las Pirámides* se puede leer en una recitación: “Y Teti, puesto que ellas te dieron a luz, y Teti, ellas te amamantaron (*snh*)”<sup>170</sup>, mientras que otra recitación reza: “Su madre Bastet le (=Pepy I) ha amamantado (*šdi*), la que reside en Nekheb le ha amamantado (*snh*)”<sup>171</sup>. A partir del Reino Medio se emplea *snhn*<sup>172</sup> en contextos de lactancia regia. Ambos (*snhn* y *snh*) son verbos causativos y se construyen sobre la raíz *nh* o *nhn*<sup>173</sup>. Los dos términos significan “niño”, “ser niño”. Una de las acepciones de *nhn* designa al niño pequeño o al bebé que es amamantado y está en paños<sup>174</sup>, es decir, designa a un niño en edad de ser amamantado. El causativo del verbo, es decir, *snhn* tiene una acepción que se debe tener en cuenta: hacer prosperar (el cuerpo de un niño a

<sup>162</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>W</sup>: *3t sw 3st snq sw Nbt-hwt*.

<sup>163</sup> Para paralelismo *menbrorum* ver LÄ IV, 900-910.

<sup>164</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>Nt</sup>. A partir de JEQUIER, 1933: lám. VII.

<sup>165</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>I</sup>. A partir de JEQUIER, 1935: lám. XII.

<sup>166</sup> *Wb* I 23, 10. Para esta cuestión ver 2.2. La ama de cría-*atyt*.

<sup>167</sup> *Wb* I 23, 11.

<sup>168</sup> El término no es *3tyt* como señala Gnirs, sino *3tyt*. Ver GNIRS, 2009: 149.

<sup>169</sup> *Wb* IV 169, 6. *snh* se emplea en el Reino Antiguo y a partir de la Época Grecorromana.



<sup>170</sup> PT 408, *Pyr.* 715a<sup>T</sup>: *sk 3 Tti ms.n=tn sw sk 3 Tti snh.n=tn sw*.

<sup>171</sup> PT 508, *Pyr.* 1111a-b<sup>P</sup>: *šdy.n sw mwt=f B3stt i-snh.n sw hryt-ib Nhb*.





<sup>172</sup> *Wb* IV 169, 12-14.

<sup>173</sup> TLA 87260; *Wb* II 311, 15-18; HL 1<sup>2</sup>, 451, 16277.

<sup>174</sup> HL 1<sup>2</sup>, 451, 16268.

través del amamantamiento)<sup>175</sup>. Este verbo se acompaña normalmente del signo que representa un niño  (A17), aunque en los *Textos de las Pirámides* se documenta en una ocasión determinado por el signo que representa el tronco de un niño llevándose la mano al rostro  (D82). Borrego Gallardo anota la posible relación de este verbo (*snh*) con un verbo conformado a partir de la misma raíz geminada *snhh*<sup>176</sup> que significa “rejuvenecerse, renovar (el aliento)”<sup>177</sup>. En este sentido, *snhn* y *snh* llevan implícita la idea del rejuvenecimiento (lit. haciéndose niño) a través de la lactancia.

El último de los verbos empleados en este *corpus* para referirse al acto de amamantar es el verbo *šdi*<sup>178</sup>, documentado en una ocasión en los *Textos de las Pirámides*. Este verbo, como bien ha demostrado Helena Díaz Rivas, es un ejemplo clarificador de la distinción que los egipcios establecían entre el rol desempeñado por la madre y por el padre<sup>179</sup>. Por un lado, puede significar “amamantar” o “cuidar a un niño”.

Entonces el verbo aparece determinado con el pecho  (D27). El rol que desempeñaba la madre con respecto a la crianza del hijo era aquel que tenía que ver con la lactancia o los cuidados maternos. Por otro lado, también puede significar “educar a un niño” y entonces toma como determinativos el rollo de papiro  (Y1), el brazo con un fuste  (D40) o el hombre sentado que se lleva la mano al rostro  (A2). En la recitación de los *Textos de las Pirámides* donde está documentado no aparece determinado, sin embargo el texto deja claro que este verbo tiene, en este contexto, el sentido de “amamantar”. Así podemos leer: “Su madre Bastet le (=Pepy I) ha amamantado (*šdi*), la que reside en Nekheb le ha amamantado (*snh*)”<sup>180</sup>. Este verbo se empleará posteriormente en escenas donde se representa la lactancia regia y donde las diosas claman amamantar con su leche al rey para ofrecerle vida y dominio<sup>181</sup>. Además, sobre este étimo se formará en la Dinastía XVIII el epíteto “el/la que crió al dios (*šd(t) ntr*)” y “el/la que crió al cuerpo del dios (*šd(t) h'w ntr*)”, que se empleará para designar

<sup>175</sup> HL 1<sup>2</sup>, 781, 28673.

<sup>176</sup> Wb IV 170, 2-5.

<sup>177</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 121, n.358.

<sup>178</sup> Wb IV 564, 17- 565, 15.

<sup>179</sup> DÍAZ RIVAS, 2009: 73, n. 18.

<sup>180</sup> PT 508 *Pyr.* 1111a-b<sup>P</sup>: *šdy.n sw mwt=f B3stt i-snh.n sw hrvt-ib Nhb.*

<sup>181</sup> Ver, entre otros: el discurso de Hathor en la capilla de Dendera de Mentuhotep II, ver HABACHI, 1963: fig.6; el discurso de Hathor en el ciclo de nacimiento divino en el templo de Hathsepsut en Deir El-Bahari, ver *Urk.* IV 231, 8-14 y los discursos de Hathor en el templo de Karnak del reinado de Tutmosis III, ver *Urk.* IV 579,7-11 y *Urk.* IV 579, 13-14.

a algunos de los hombres y mujeres que estuvieron a cargo de los niños reales durante ese período de tiempo<sup>182</sup>.

La expresión *iri ʿnh*<sup>183</sup> sólo aparece en un pasaje de los *Textos de las Pirámides* donde se puede leer: “Iat es la *khenemetet*<sup>184</sup> de Neferkare, es ella la que hace que Neferkare viva (a través del alimento)”<sup>185</sup>. Literalmente *ir ʿnh* significa “hacer vivir”. Algunas traducciones, como la de Mercer<sup>186</sup> o Faulkner<sup>187</sup>, recalcan el hecho de que es la diosa Iat quien hace que el rey vuelva a vivir y lo hace a través del amamantamiento. Una de las acepciones ofrecidas por Hannig para la expresión *ir ʿnh* es “*beschaffen (sorgen für) den Lebenunterhalt*”. Esto expresa la preocupación por obtener el sustento para la vida, la alimentación básica (leche para los niños y pan para los adultos). Iat<sup>188</sup> es posiblemente la diosa de la leche<sup>189</sup>, relacionada con la realeza<sup>190</sup>. Algunos autores destacan que esta divinidad debió estar relacionada con la alimentación del rey, como queda reflejado en esta recitación de los *Textos de las Pirámides* en la que Iat es designada como *hnm(t)*<sup>191</sup>. De esta manera, desde nuestro punto de vista no se puede traducir la expresión como “amamantar”, pero sí lleva implícita la alimentación (en este caso a través de la leche). Además, esta expresión muestra claramente cual es el significado de la lactancia en el contexto de los *Textos de las Pirámides*. Se presenta como un medio para que el rey renazca en el Más Allá. Las diferentes divinidades nodrizas mencionadas en los *Textos de las Pirámides* permiten que el rey viva de nuevo a través del amamantamiento.

La nodriza, naturalmente, aparece ejerciendo otro tipo de acciones que completan la imaginería de la lactancia y que, sin expresarlo de manera explícita, aluden a dicho gesto. El primero de ellos es la entrega o el ofrecimiento de su pecho o leche al lactante. Esto se refleja en los *Textos de las Pirámides* a través de la expresión *rdi mnd*. En la traducción del *Wörterbuch* se indica que el verbo *rdi* se puede utilizar para ofrecer partes del cuerpo y se cita como ejemplo “ofrecer los ojos (para ver)”<sup>192</sup> u “ofrecer la

---

<sup>182</sup> Para esta cuestión ver 2.1.5. Las nodrizas reales (*mnʿt nsw*) de la Dinastía XVIII y 3.3. Los tutores reales (*mnʿ/nnʿy nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>183</sup> HL 4, 276, 5385.

<sup>184</sup> Pata el análisis del término *hnm(t)* ver 2.3. La *hnm(t)*.

<sup>185</sup> PT 211, Pyr. 131d-e<sup>N</sup>: *hnm(t) pw nt Nfr-k3-Rʿ ʿI3t stt ir=s ʿnh Nfr-k3-Rʿ*.

<sup>186</sup> MERCER, 1952, I: 40.

<sup>187</sup> FAULKNER, 1998: 9.

<sup>188</sup> LÁ III, 114.

<sup>189</sup> LGG I, 96.

<sup>190</sup> BUDDE, 2000: 161.

<sup>191</sup> CORTEGGIANI, 2007: 225.

<sup>192</sup> Wb II 465, 11.

boca (para hablar o comer)”<sup>193</sup>. En los ejemplos que aquí nos ocupan, el verbo *rdi* aparece vinculado al pecho (*mnd*) por lo que la finalidad es amamantar. De esta manera se puede leer en una de las recitaciones: “Dale a él (=Merenre) este pecho (*rdi mnd*) tuyo (=Ipet) y que [Merenre] se lo lleve [a su boca (*d3 tp r3*) para él/ en su beneficio]”<sup>194</sup>. En dos recitaciones es Nekhbet quien entrega el pecho diciendo: “Madre (=Nekhbet) de este Pepy’, digo yo, ‘da a este Pepy tu pecho (*rdi mnd*) y que este Pepy mame (*snq*) de él”<sup>195</sup> y “Que ella (=Nekhbet) le (=Pepy I) de su pecho (*rdi mnd*) y que él lo mame (*snq*)”<sup>196</sup>.

Otra de las acciones que realiza el ama de cría y que alude a la lactancia es la entrega de los alimentos (la leche) a la boca del lactante. Esta acción aparece enunciada a través de la expresión *d3 tp r3*<sup>197</sup>. Esta expresión relacionada con alimentos significa “llevar a la boca (=alimentos)”. En los dos pasajes en que se documenta en los *Textos de las Pirámides* se pone directamente en relación con el pecho, por lo que el sentido último es “llevar a la boca (para lactar)”. Únicamente en una de las recitaciones es la nodriza la que ejerce de sujeto de la acción<sup>198</sup>: “Serqet ha extendido (sus) brazos hacia (*rdi ʿwy ir*) este Pepy, ella ha llevado su pecho hacia la boca (*d3 tp r3*) de este Pepy”<sup>199</sup>.

En las escenas de lactancia regia, documentadas desde el Reino Antiguo en adelante, la divinidad nodriza se agarra el pecho mientras se lo ofrece al lactante (*rdi mnd*). Este acto se describe en dos recitaciones de los *Textos de las Pirámides* a través del verbo *ndr*<sup>200</sup> que significa “agarrar”, “coger” y que se encuentra vinculado con el pecho (*mnd*). Así, en una de ellas se puede leer: “Neftis, ella ha agarrado (*ndr*) la punta de (sus) dos pechos para su (=de Isis y Neftis) hermano Pepy”<sup>201</sup>. En la segunda es Isis quien se agarra el pecho: “Isis viene, ella ha agarrado (*ndr*) sus dos pechos para su hijo Horus, justificado de voz”<sup>202</sup>. La imagen que se evoca en ambos pasajes es la de Isis y Neftis agarrándose el pecho, para ofrecérselo al rey difunto con el objetivo último de que éste mame de él. Este gesto aparece en la iconografía regia desde el Reino Antiguo donde se representa el motivo de la lactancia regia.

<sup>193</sup> *Wb* II 465, 12.

<sup>194</sup> PT 269, *Pyr.* 381b-c<sup>M</sup>: *imi n=f mnd=t pw d3 [n=f sw Mr-n-R<sup>c</sup> pn tp r3=f]*.

<sup>195</sup> PT 470, *Pyr.* 911b-c<sup>P</sup>: *mwt nt Ppy pn i=ky imi mnd=t n Ppy pn snq Ppy pn im=f*.

<sup>196</sup> PT 508, *Pyr.* 1109a<sup>P</sup>: *di=s n=f mnd=s snq{i}=f sw*.

<sup>197</sup> *Wb* V 513, 16.

<sup>198</sup> En la segunda recitación el rey aparece como sujeto de esta acción. Ver PT 269, *Pyr.* 381b-c<sup>WPM</sup>.



<sup>199</sup> PT 565, *Pyr.* 1427c-d<sup>P</sup>: *rdi.n Srqt ʿwy(=s) ir Ppy pn d3.n=s mnd=s tp r3 n Ppy pn*.

<sup>200</sup> *Wb* II 382, 21-382-2.

<sup>201</sup> PT 535, *Pyr.* 1282a<sup>N</sup>: *Nbt-hwt i-ndr.n=s n=s tp n mndwy(=sn) n sn=sn*.

<sup>202</sup> PT 689, *Pyr.* 2089a<sup>N</sup>: *ii 3st ndr=s n=s mndwy=s n z3=s Hr m3<sup>c</sup>-hrw*.

En dichas representaciones la diosa, además, rodea con sus brazos al rey. Este gesto es otra de las acciones que lleva a cabo la divinidad nodriza en las recitaciones en las que se alude a la lactancia del monarca a través de la expresión *rdi ʿwy ir*, que literalmente significa “poner los brazos hacia”. En una recitación se puede leer: “Serqet ha extendido (sus) brazos hacia (*rdi ʿwy ir*) este Pepy, ella ha llevado su pecho hacia la boca de este Pepy”<sup>203</sup>, mientras que en otra es Uadjet quien infunde el abrazo al monarca: “Su madre Bastet le ha dado de mamar (*šdi*), la que reside en Nekhbet le ha criado (*snh*), y la que reside en Dep ha tendido sus brazos hacia él (*rdi ʿwy ir*)”<sup>204</sup>.

Por último, en diversas recitaciones se manifiesta que la divinidad nodriza no destetará al rey difunto, promesa para que el monarca pueda continuar su vida de abundancia en el Más Allá. El verbo empleado es *wđh*<sup>205</sup> que significa “destetar”. En los *Textos de las Pirámides* aparece determinado por el signo que representa un hombre a medio cuerpo llevándose la mano a la boca  (D82) pero, en documentos posteriores, se acompaña también del signo que representa a un niño  (A17)<sup>206</sup>. El verbo *wđh* se presenta a lo largo de los *Textos de las Pirámides* relacionado con la diosa Nekhbet<sup>207</sup>. De esta manera se proclama: “Tu madre es la Gran Vaca Salvaje, que vive en Nekheb, la corona blanca, de largas plumas y de pechos colgantes, ella te amamanta (*snq*) y no te destetará (*wđh*)”<sup>208</sup>. En otra recitación, Nut es asimilada a Nekhbet y se puede leer: “Nut la grande pone sus dos brazos sobre él, de largos cuernos, de pechos colgantes, ella amamanta (*snq*) a Meryre y no le destetará (*wđh*)”<sup>209</sup>. El amamantamiento, relacionado con divinidades vinculadas con la realeza, como Nekhbet, no sólo ayuda al renacimiento del rey en el Más Allá, sino que le otorga los privilegios reales a través de la lactancia. El destete implicaría perder la condición real que era otorgada a través del amamantamiento, de ahí la promesa de no destetar al monarca.

<sup>203</sup> PT 565, *Pyr.* 1427c-d<sup>P</sup>: *rdi.n Srqt ʿwy(=s) ir Ppy pn d3.n=s mnd=stp r3 n Ppy pn.*

<sup>204</sup> PT 508 *Pyr.* 1111a-c<sup>P</sup>: *šdy.n sw mwt=f B3stt i-snh.n sw hryt-ib Nhb rdi.n{i} (sw) hryt-ib Dp ʿwy=s ir=f.*

<sup>205</sup> *Wb* I 409, 14.

<sup>206</sup> Por ejemplo en CT 838 VII 40g. Para el empleo de *wđh* como sustantivo que designa a un niño ver FEUCHT, 1995: 518-520.

<sup>207</sup> PT 675, *Pyr.* 2003c<sup>P</sup>: *snq=s tw n wđh=s tw*, “Ella (=Nekhbet) te (=Pepy II) [amamantará] y no te destetará”.

<sup>208</sup> PT 412, *Pyr.* 729a-c<sup>T</sup>: *Mwt=k sm3t-wrt hr-ibt Nhb hđt ʿfnt 3wt šwty nh3t mndwy snq=s tw n wđh=s tw.*

<sup>209</sup> PT 548, *Pyr.* 1344b<sup>P</sup>: *di Nwt wrt ʿwy=s r=f 3w.t(i) ʿb nh3.t(i) mnd snq=s Mry-Rc pn n wđh=s sw.*



### 1.1.1.2. Acciones que lleva a cabo el rey

En los *Textos de las Pirámides* el rey aparece como agente de algunas acciones agrupadas en la categoría referida a su crianza. Campagno apunta que el rol del hijo se restringe a recibir los cuidados de la madre y a realizar acciones que implican afecto por su madre (principalmente las de ir hacia ella)<sup>210</sup>. Según este autor, la desigualdad entre la gran cantidad de acciones llevadas a cabo por la madre en beneficio de su hijo y el pequeño número de acciones que el hijo realiza por su madre puede relacionarse con los contenidos específicos de los *Textos de las Pirámides*, fuertemente centrados en personajes masculinos. Añade también que puede relacionarse con los componentes que definen la noción antropológica de “reciprocidad generalizada”, que caracteriza las dinámicas en las que una persona hace cosas por otras sin esperar nada a cambio<sup>211</sup>.

En las acciones que se refieren a la lactancia, el rey puede ser sujeto de las mismas como principal beneficiario de la lactancia. El monarca, como receptor de la leche de su ama de cría, mama del pecho o la leche de la divinidad. En la gran mayoría de las recitaciones el verbo utilizado es *snq*<sup>212</sup>. Este verbo, como ya hemos comentado con anterioridad, puede tener doble significado: se puede traducir por “amamantar” cuando es la divinidad nodriza el agente de la acción y por “mamar” cuando es el rey quien ejerce dicha acción. Cuando el rey ejerce la acción y mama, el paciente no es la nodriza, sino que es una parte de ella: su pecho y la leche. En tres recitaciones es el pecho de la diosa el paciente de la acción y de esta manera podemos leer: “Madre (=Nekhbet) de este Pepy’, digo yo, ‘da a este Pepy tu pecho y que este Pepy mame (*snq*) de él’. ‘Oh Pepi, hijo (mío)’, dijo ella, ‘toma (mi) pecho y que tú mames (*snq*) de él’, dijo ella. ‘(Para que) tú vivas’, dijo ella, ‘(para que) tú seas pequeño’, dijo ella”<sup>213</sup>, mientras que otra de ellas reza: “Que ella (=Nekhbet) le (=Pepy I) de su pecho y que él lo mame (*snq*)”<sup>214</sup>. La leche de la divinidad nodriza es también la receptora de la acción ejercida por el rey. De esta manera podemos leer: “Madre de Unas, Ipet, da a este Unas este pecho tuyo (=Ipet) y que este Unas se lo lleve a su boca (para él/ en su beneficio) y que Unas se amamante (*snq*) (con) esta leche tuya (=Ipet) blanca, brillante y dulce. Este

<sup>210</sup> CAMPAGNO, 2009: 39.

<sup>211</sup> CAMPAGNO, 2009: 39.

<sup>212</sup> *Wb* IV 174, 7-18.

<sup>213</sup> PT 470, *Pyr.* 911b-912b<sup>P</sup>: *Mwt nt Ppy pn i=ky imi mnd=t n Ppy pn snq Ppy pn im=f z3(=i) Ppy i.t(y) m-n=k mnd(=i) snq=k sw i.t(y) nḥ=k i.t(y) nds=k i.t(y)*.

<sup>214</sup> PT 508, *Pyr.* 1109a<sup>P</sup>: *di=s n=f mnd=s snq{i}=f sw*.

país, al que va a ir Unas, él no estará hambriento en él, él no estará sediento en él”<sup>215</sup>. También el monarca mama del pecho de la diosa en otra recitación: “Este Pepy mamará (*snq*) de la [leche...]”<sup>216</sup>. Por último, está documentado el causativo de verbo *snq* en una de las recitaciones en la que se puede leer: “Ra da su brazo a Teti, Shu le convierte en acompañante de Shu. Es con la leche de las dos vacas negras, nodrizas de las de Heliópolis que Teti [se ha hecho amamantar (*ssnq*)]”<sup>217</sup>. Como ya hemos comentado anteriormente, el doble sentido que tiene este verbo hace posible su empleo como una forma verbal pasiva. Es por ello que el sujeto paciente es, en todas ellas, el rey<sup>218</sup>.

Además del verbo *snq*, existe un pasaje en el que el verbo *ʒti* tiene el significado de “mamar”. En él se puede leer: “Toma el pecho de tu (=de Unas) hermana Isis la lactante, que tú (lo) lleves (*ʒti*) a tu boca (para lactar), una jarra-menza vacía”<sup>219</sup>. El sentido del amamantamiento como acción ejercida por el monarca está claro en el contexto de esta frase: por un lado *ʒti* se pone en relación con la boca: “que tú (lo) lleves a tu boca (para lactar)”, y por otro lado se vincula directamente con el pecho de la divinidad, que es el paciente de este predicado verbal: “Toma (=Unas) el pecho de tu hermana Isis la lactante”. La traducción en nuestra lengua no permite emplear el verbo “mamar”, que es el significado último que toma el verbo *ʒti* en esta recitación.

El rey puede dirigir los alimentos (=leche) a la boca. Esta acción viene enunciada en algunos pasajes de los *Textos de las Pirámides* a través de la expresión *d3 tp r3*, “llevar a la boca (para lactar)”. Sólo en una ocasión el rey aparece como sujeto de la misma y el paciente es el pecho de la deidad nodriza: “Da a este Unas este pecho tuyo (para que) este Unas se lo lleve a su boca (*d3 tp r3*) para él”<sup>220</sup>.

Por último, el rey es sujeto en las diferentes recitaciones de los *Textos de las Pirámides* en las acciones de tomar/coger el pecho de la divinidad nodriza, que es siempre el paciente de estas acciones. Esto se refleja en los *Textos de las Pirámides* a través de la expresión *iti mnd*. Esta acción se expresa con el imperativo del verbo acompañado de la palabra pecho o pezón, (*tp n*) *mnd*. Los verbos *iti* y *šsp*, con

<sup>215</sup> PT 269, *Pyr.* 381a-382b<sup>W</sup>: *Mwt Wnis Ipy imi n Wnis pn mnd=ṯ pw d3 n=f sw Wnis pn tp r3=f snq Wnis irṯ=ṯ iptw hdi(t) šst [b]nrīṯ ṯ pf i-šmw Wnis im=f n ib Wnis im=f n hqr Wnis im=f dt.*

<sup>216</sup> PT 706, *Pyr.* 2208b<sup>P</sup>: *snq Ppy pn m [irṯ...].*

<sup>217</sup> PT 325, *Pyr.* 531c<sup>T</sup>: *Rḫ di rmn=k n Tti šdd sw Šw r Rmnwty šw[ssnq.n] Tti m irṯ mnṯi b3w Iwnw.*

<sup>218</sup> PT 246, *Pyr.* 252b-c<sup>W</sup>: *n ṯwt is zi kmt z3 zit kmt msw zit b3kt snqw fdt w3pt*, “Tú (=Unas) eres un carnero negro, hijo de una oveja negra, nacido de una oveja blanca y amamantado por cuatro ovejas”; PT 365, *Pyr.* 623a<sup>T</sup>: *n ṯwt is 3h msw Nwt snqw [Nbt-ḥwt]*, “(Por ti) tú (=Teti) eres un akh, nacido de Nut y amamantado por [Neftis]”; PT 553, *Pyr.* 1354a<sup>P</sup>: *n ṯwt is 3h snqw Nbt-ḥwt m mnd=s 3bw*. “(Por ti) tú (=Pepy I) eres un akh, amamantado por Neftis con su pecho izquierdo”.

<sup>219</sup> PT 42, *Pyr.* 32b<sup>W</sup>: *m mnd snt=k 3st bz3t ʒtt=k (sw) r r3=k mnz3 šw.*

<sup>220</sup> PT 269, *Pyr.* 381b-c<sup>W</sup>: *imi n Wnis pn mnd=ṯ pw d3 n=f sw Wnis pn tp r3.*

significado “tomar”, “coger”, tienen imperativos irregulares. Este imperativo en *m* aparece en dos recitaciones de los *Textos de las Pirámides* donde se puede leer: “Toma la punta del pecho del propio Horus, tóma(lo) para ti hacia tu boca, una jarra de leche”<sup>221</sup> y “Toma el pecho de tu hermana Isis la lactante (para que) tú (lo) lleves a tu boca, una jarra-menza vacía”<sup>222</sup>. El contexto en que ambos pasajes aparecen es el *Ritual de la Apertura de la Boca*. En este ritual los instrumentos utilizados crean vínculos con la placenta, el corte del cordón umbilical, la lactancia, el destete y la salida de los dientes. En esta ceremonia se presentaban dos jarras al difunto, una vacía y otra llena, que eran identificadas con los pechos de Horus y de Isis. Sin embargo, es más usual encontrar esta expresión (*iti mnd*) bajo la forma *m-n=k mnd*. Este imperativo en *m* se encuentra generalmente en textos religiosos y suele estar seguido de un dativo. Así, parece que el imperativo, seguido del dativo *n*, se pronunciaba como una sola palabra y por ello aparece escrito con el bilítero *mn* (T1)<sup>223</sup>. Como ejemplo podemos leer: “Osiris Unas, toma el pecho de Horus, que ellos (te) ofrecen”<sup>224</sup>; “Oh Pepy, hijo (mío)”, dijo ella (=Nekhbet), ‘Toma (mi) pecho y que tú mames de él’, dijo ella”<sup>225</sup>; “Oh hijo mío (=Pepy I)’, dijo ella (= Nekhbet), ‘toma este pecho mío y que tú lo mames’, dijo ella”<sup>226</sup> y “Oh padre (mío) Neferkare, toma el líquido lactante que está en los dos pechos de tu madre Isis”<sup>227</sup>.

Para concluir volveremos a mencionar el estudio hecho por Campagno sobre el parentesco en los *Textos de las Pirámides*. El citado autor englobaba en cuatro grandes contextos las acciones que involucran a los dioses y al rey: la generación de la vida, los cuidados, el afecto y unidad familiar y, por último, la herencia<sup>228</sup>. La segunda categoría que establece Campagno se relaciona con los cuidados. Dentro de esta categoría establece que hay tres subdivisiones: acciones relacionados con la crianza, acciones vinculadas con la protección y acciones que tienen que ver con la asistencia entre los diferentes miembros del grupo de parentesco<sup>229</sup>. La primera subdivisión se refiere a acciones relacionadas con la crianza, casi exclusivamente con el vínculo madre-hijo<sup>230</sup>,

<sup>221</sup> PT 41, Pyr. 32a<sup>W</sup>: *m tp n mnd n Hr n dt=f imi n=k(sw) ir r3=k irtt*.

<sup>222</sup> PT 42, Pyr. 32b<sup>W</sup>: *m mnd snt=k 3st bz3t 3tt=k (sw) r r3=k mnz3 šw*.

<sup>223</sup> ALLEN, 2010:190.

<sup>224</sup> PT 152, Pyr. 91c<sup>W</sup>: *Wsir Wnis m-n=k mnd n Hr d3p=sn*.

<sup>225</sup> PT 470, Pyr. 912a<sup>P</sup>: *z3(=i) Ppy i.t(y) m-n=k mnd(=i) snq=k swi.t(y)*.

<sup>226</sup> PT 508, Pyr. 1109b<sup>P</sup>: *z3=i i.t(y) m-n=k mnd=i pn snq=k sw i.t(y)*.

<sup>227</sup> PT 661, Pyr. 1873a-b<sup>N</sup>: *it(=i) Nfr-k3-Rc m-n=k mw=k ipn bz3w imyw mndwy muw=k 3st*.

<sup>228</sup> CAMPAGNO, 2009: 36-37.

<sup>229</sup> CAMPAGNO, 2009: 37.

<sup>230</sup> CAMPAGNO, 2009: 37.

donde ambos son mencionados en el rol activo<sup>231</sup>. Una vez analizados los verbos asociados a tales acciones, se puede observar como ambos personajes protagonistas, rey y nodriza, funcionan de manera agencial. Ejecutan acciones de rasgos transitivos, pero al mismo tiempo son, al menos en parte, pacientes en mayor o menor medida de otra acción transitiva. De esta manera, la diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). Así la nodriza amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʕwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʕnh*). Por su parte, el infante regio toma el pecho de su ama de cría (*iʕi mnd*), dirigiendo los alimentos, es decir, la leche a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza.

El grado de agentividad de ambos personajes no es el mismo. El de la nodriza es mayor que el del infante regio, pues éste último, a pesar de ser el principal beneficiario, no controla toda la acción, que depende en mayor medida de la nodriza<sup>232</sup>. Estas acciones descritas en los *Textos de las Pirámides* se plasman iconográficamente en las diferentes alusiones al motivo de la lactancia regia que se documentan desde el Reino Antiguo y que comentaremos a continuación. A partir del Reino Medio, tanto en el plano textual como en el iconográfico, los actos y gestos que aluden al amamantamiento regio son más ricos y diversos.

### 1.1.2. Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios

El estudio de los complejos funerarios regios ha sido objeto de estudio desde los inicios de la Egiptología. Éstos se centraron en la identificación de las escenas, la traducción y comparación del contenido de sus textos, su posible localización y su evolución en el tiempo. Tan sólo recientemente se han llevado estudios que permiten comprender mejor el funcionamiento de estas instalaciones, gracias, en parte, al estudio de archivos recuperados en algunas de ellas, así como al estudio minucioso de la información disponible. Estos trabajos se han centrado en la arquitectura, los rituales y el programa iconográfico de estas instalaciones<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> CAMPAGNO, 2009: 37.

<sup>232</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 158.

<sup>233</sup> ARNOLD, 1977: 1-14; ALLEN, 1994, I: 5-28; O'CONNOR, 1998: 135-144; CWIEK, 2003; STOCKFISH, 2003; BORREGO GALLARDO, 2010.

Las representaciones de la lactancia regia durante el Reino Antiguo que se han conservado proceden de los complejos funerarios de Sahure, Niuserre, Unas, Pepy I y Pepy II<sup>234</sup>. En ellas, existen ciertos elementos comunes que nos ayudan a comprender su significación. Un primer aspecto que se debe tener en cuenta son las divinidades que actúan como amas de cría del monarca en estos complejos. Estas son Nekhbet, Uadjet, Bastet y Hathor. Todas ellas encarnan el principio femenino, por ser los únicos personajes femeninos que aparecen en este tipo de escenas y por ejercer una acción que, en principio, es exclusiva del sexo femenino, es decir, la lactancia<sup>235</sup>. Estas divinidades se encuentran emparejadas en las escenas de lactancia regia y es que junto al aspecto maternal que encarnan dichas deidades, destaca también el territorial. Por un lado, la pareja formada por Nehbet y Uadjet simboliza el principio territorial terrestre, como personificaciones del Alto Egipto y del Bajo Egipto respectivamente y de las dos coronas que expresan la soberanía sobre dichos territorios. Por su parte, la pareja formada por Hathor y Bastet personifica el sur y el norte respectivamente y además, debido a su filiación solar, permiten al rey ejercer ese dominio territorial en el ámbito celeste y cósmico asociado a ambas divinidades.

En segundo lugar, en las escenas de los complejos funerarios regios que se han conservado de manera más íntegra, el rey y la nodriza aparecen acompañados de dos divinidades masculinas: Khnum y un dios heráldico: Seth, como deidad tutelar del Alto Egipto y (Horus-)Behedety como representante del Bajo Egipto. Khnum es un personaje recurrente en este tipo de escenas, no sólo durante este período, sino también en las escenas documentadas posteriormente. Como bien estudia Borrego Gallardo, su presencia parece funcionar de manera similar a su papel en las escenas de nacimiento divino del rey que están presentes en los relieves del Reino Nuevo<sup>236</sup>. Khnum es representado en los ciclos de nacimiento del monarca moldeando a éste y a su *ka*

---

<sup>234</sup> Cwiek opina que es posible que el motivo iconográfico de la lactancia regia apareciera también en complejo funerario de Neferkare. Este autor se basa en un pequeño fragmento donde se muestra una mano sujetando el signo S34 (*ꜥnh*) y acompañada por una inscripción. El citado autor piensa que la figura representada es una divinidad que formaría parte de una escena de lactancia. Debido al estado fragmentario del mismo, en este trabajo dejamos constancia de la posible aparición de este motivo en dicho complejo funerario, pero no lo abordamos en profundidad. Ver BORCHARDT, 1909: fig. 27 (derecha); CWIEK, 2003: 179.

<sup>235</sup> En el antiguo Egipto la lactancia no solamente es exclusiva del sexo femenino. Ver Capítulo 3: La lactancia y lo masculino.

<sup>236</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 121-131. Como señalaremos más adelante, la versión completa de estas escenas se documenta en el reinado de Hatshepsut, aunque es posible que una escena de reinado Sankhkare Mentuhotep III sea un posible precedente a la misma datado en el Reino Medio. Ver 1.2.2. Sankhkare Mentuhotep III.

(Escenas V-VI)<sup>237</sup>, en los momentos previos y durante el parto (Escenas VIII-IX)<sup>238</sup> y, por último, en la escena final (Escena XV)<sup>239</sup> donde, sujetando un signo *ankh* y un bastón-*uas*, avanza hacia el lugar donde se representa al rey y a su *ka*, mientras la diosa Seshat escribe los nombres como soberano, consagrándose de manera definitiva su realeza. Su papel no se limita a crear al rey y a su *ka*, sino que también se encarga del fortalecimiento de los recién nacidos<sup>240</sup>. De esta manera, la presencia de Khnum en las escenas de amamantamiento en el Reino Antiguo podría ser un germen de las posteriores y más desarrolladas escenas de nacimiento divino del monarca del Reino Nuevo<sup>241</sup>. El significado de la presencia de Seth, como deidad tutelar del Alto Egipto, y (Horus-)Behedety, como representante del Bajo Egipto, es similar a las de las parejas de nodrizas (Hathor-Bastet y Nekhbet-Uadjet). Su presencia en las escenas de lactancia regia expresaría la unidad y totalidad en función de las asociaciones geográficas que les corresponden<sup>242</sup>.

En tercer lugar, los discursos (verbos y fraseología) de las nodrizas en los complejos funerarios regios apenas se han conservado. Sin embargo, si se comparan con los discursos llevados a cabo por dichas deidades (u otras) en los *Textos de las Pirámides*, se aprecia que los verbos empleados para referirse a este acto en este *corpus* se corresponden con los gestos que llevan a cabo las nodrizas en el plano iconográfico. La diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). Así, la nodriza amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, el infante regio toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos, es decir, la leche a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza. Se debe destacar, como ya lo hizo Leclant, que la

<sup>237</sup> BRUNNER, 1986: lám. V y VI.

<sup>238</sup> BRUNNER, 1986: lám. VIII y IX.

<sup>239</sup> BRUNNER, 1986: lám. XV.

<sup>240</sup> En el testimonio del nacimiento divino de los primeros soberanos de la Dinastía V, narrados en el *pWestcar*, Khnum asiste el parto, junto con Isis, Neftis, Meskhenet y Heqet pero también fortalece a los recién nacidos. *pWestcar* 10,14: *Hnmw hr swd3 hʿw=f*, “Khnum robusteció su cuerpo”. A partir de BLACKMAN, 1988: 13.

<sup>241</sup> De hecho, algunos autores opinan que, aunque las escenas de teogamia no estén documentadas iconográficamente hasta el Reino Nuevo, su origen deba remontarse probablemente hasta las primeras dinastías. Bohême y Forgeau opinan que el título de la reina “la que ve a Horus y lleva a Seth”, así como el relato de *pWestcar* sobre el nacimiento de los tres primeros reyes de la Dinastía V, evidencian la existencia de las ideas relacionadas con el nacimiento divino del rey desde las primeras dinastías. Ver BOHÊME, FORGEAU, 1988: 80-85, BORREGO GALLARDO, 2010: 121-132.

<sup>242</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 132-139.

deidades nodrizas no aparecen representadas en la pose y el gesto habituales para las mujeres que amamantan a los niños, esto es, de rodillas o de cuclillas con el bebé o niño sobre el regazo, sino que ambos personajes, rey y nodriza, aparecen de pie, lo que reforzaría la imagen del rey, no como un niño indefenso al <sup>243</sup> de su ama de cría, sino como un infante ya coronado y vigoroso<sup>244</sup>.

### 1.1.2.1. Sahure

La primera representación que se conoce del motivo del amamantamiento regio data del reinado de Sahure, segundo rey de la Dinastía V, y aparece en el templo bajo de su templo funerario en Abusir (Figura 1)<sup>245</sup>. La escena, actualmente conservada en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 39533), es de gran tamaño y está compuesta por dos personajes centrales, el rey y la diosa nodriza, y dos personajes periféricos. A la izquierda de la escena aparece representado Khnum (→), de pie, con las piernas separadas y sujetando con su mano izquierda un elemento que no se ha conservado<sup>246</sup>, mientras que con la derecha sostiene un bastón-*uas*. Se presenta criocéfalo, con cuernos retorcidos en tirabuzón y peluca tripartita. Lleva collar-*usekh* y está ataviado con un chaleco ceñido con tirantes anudados, faldellín liso con cinturón, cola de animal y pies descalzos. Las inscripciones en la parte superior rezan: “[Palabras dichas] [...] [todo] [...] que yo poseo, [...] [e]ternamente, [...] [quien está a]l frente de la Casa de Protección, [...] [Señor de H]erur, [...] [quien está a]l frente de la Catarata, [...] [quien está al frente de Niau]ut”<sup>247</sup>. Frente al dios se puede leer: “La protección y la vida están en torno a él, estando sano eternamente”<sup>248</sup>.

A continuación, se sitúa Nekhbet (→) con tocado de buitre sobre una peluca tripartita. La diosa lleva una gargantilla, collar-*usekh*, traje arcaico ceñido, brazaletes, pulseras, tobilleras y los pies descalzos. Aparece, al igual que el resto de los personajes,

<sup>243</sup> Al inicio de la *Contienda entre Horus y Seth*, Seth describe a Horus diciendo: “Tú eres débil de cuerpo (y) esta dignidad es grande para ti, un muchacho cuya boca huele mal”. Traducción a partir de CAMPAGNO, 2004: 42. Como ya han apuntado otros autores, se trata de una alusión al aliento a leche materna del lactante. Ver CAMPAGNO, 2004: 42, nota 12.

<sup>244</sup> LECLANT, 1960: 136.

<sup>245</sup> BORCHARDT, 1913: lám. 18.

<sup>246</sup> Probablemente un *ʕnh* (S34) o menos probable un *šn* (V9). Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 31.

<sup>247</sup> ↓→ [...] [*dd mdw*] [...] [*nb hri(=i)*] [...] *dt* [...] [*hn*]*t(i)* *Pr-z3* [...] [*nb h*]*r-wr* [...] [*hn*]*t(i)* *Qbhw* [...] [*hnt(i) n3*]*wwt*. A partir de BORCHARDT, 1913: lám. 18.

<sup>248</sup> ↓→ *z3 ʕnh h3=f snb(i) dt*. A partir de BORCHARDT, 1913: lám. 18.

de pie y con el brazo derecho doblado, sosteniendo su pecho izquierdo<sup>249</sup> y llevándolo a la boca del rey. Con el brazo izquierdo abraza al rey. Las inscripciones en la parte superior de la escena rezan: “[...] [Nekhbet] [...] la Blanca de Nekhen, [...] [Señ]ora de *Per-uer*”<sup>250</sup>.

El tercer personaje representado es el rey (←), que está de pie y a una escala menor que el resto de las figuras de la escena. Está ataviado con el *nemes* liso, barba recta estriada, collar-*usekh*, faldellín-*shenedjut* con cinturón y cola de animal. El monarca está mamando del pecho izquierdo de la diosa y sujetando con su brazo derecho la muñeca derecha de ésta, mientras que el brazo izquierdo cae a lo largo del cuerpo, quizás sosteniendo algún objeto con la mano, pero éste no se conserva. Sobre las inscripciones en la parte superior podemos leer: “[...] Horus Nebkhau Sa[h]ur[e] dotado de vida eternamente”<sup>251</sup>.

Por último, en el extremo derecho de la escena aparece un cuarto personaje masculino (←), del que apenas se puede intuir su faldellín-*shenedjut* y su brazo derecho, que abraza al rey por la espalda. La identidad del cuarto personaje de la composición es imposible de discernir a partir de los restos existentes<sup>252</sup>. Recientemente Borrego Gallardo, en función del contexto meridional y su más posible localización en el sector sur del edificio, ha sugerido que lo más probable es que se trate del dios Seth, en su aspecto “El Ombita” (*Nbwti*)<sup>253</sup>.

En esta escena, la gestión de la leche divina de Nekhbet aparece representada de forma explícita. La diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). Así, la nodriza amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, el infante regio toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos, es decir, la leche a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza. Todos estos gestos aparecen de forma explícita en los *Textos de las Pirámides* y aluden a la lactancia. Los discursos que

<sup>249</sup> A diferencia de las representaciones posteriores a la Dinastía V, la mano ha sido representada únicamente mediante el pulgar, el índice y la región que media entre ambos dedos. De esta manera parece que el resto de los dedos, que no han sido representados, envuelven y sostienen el pecho. Ver SMITH, 1978: 281-282, figs. 124 y 125; BORREGO GALLARDO, 2010: 33.

<sup>250</sup> ↓ → [...] [*Nhbt*] [...] *hdt-nhn* [...] [*Nb*]*t-pr-wr*. A partir de BORCHARDT, 1913: lám. 18.

<sup>251</sup> ↓ ← [...] [*Hr*] *Nb-hʿw* [...] *S3[h]w-R[ʿ]* ← *di ʿnh dt*. A partir de BORCHARDT, 1913: lám. 18.

<sup>252</sup> Algunos autores opinan que se trata del dios Re. Ver BORCHARDT, 1913: 95; CWIEK, 2003: 178, n. 722.

<sup>253</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 33.



acompañan a la imagen en la escena del complejo funerario de Sahure nos ofrecen solamente los epítetos de las diversas divinidades y no hay ningún verbo que explícitamente se refiera a este acto.

La imagen nos muestra aquí las ideas sobre la leche divina y la lactancia regia que caracterizan el pensamiento egipcio. El pequeño rey es amamantado en su templo funerario y recibe el sustento para el Más Allá de una de las divinidades que proporcionan dicho sustento en los *Textos de las Pirámides*: Nekhbet. Esta diosa encarna el principio de maternidad, ofrece su leche como alimento al rey para la vida tras la muerte, garantizando así el renacimiento. Pero además, como divinidad tutelar del Alto Egipto, le transmite la soberanía necesaria para su renacimiento no sólo físico, sino también social, en tanto que monarca.

De hecho es importante anotar que, durante el Reino Antiguo, tanto en las representaciones iconográficas como en los *Textos de las Pirámides*, las divinidades nodrizas son Nekhbet y Uadjet, divinidades tutelares del Alto y del Bajo Egipto, y Bastet y Hathor, divinidades también con atributos territoriales<sup>254</sup>. Además, en estas escenas se acompañan del abrazo de dos deidades masculinas, Seth, deidad tutelar del Alto Egipto y (Horus)-Behedety como titular del Bajo Egipto, que con el abrazo que infunden al monarca le transmiten la esencia vital de la monarquía, el *ka* de la realeza.

#### 1.1.2.2. Niuserre

El segundo monarca en usar el motivo iconográfico de la lactancia regia es Niuserre. En el templo bajo de su complejo funerario en Abusir el rey se hace representar mamando del pecho de una deidad nodriza con cabeza leónida (Figura 2)<sup>255</sup>. El relieve en piedra caliza, de gran tamaño, se conserva actualmente en el Ägyptisches Museums und Papyrusammlung en Berlín (ÄMP 17911). En él, se muestra a la izquierda al rey (→) representado como un infante, de cuya figura sólo se conserva desde la frente hasta el hombro. Lleva el *nemes* liso, collar-*usekh* y sin la barba. Aunque la parte inferior de la escena no se conserva, ambos personajes estarían representados de pie. La figura de la diosa (←) sólo se conserva desde su cabeza hasta la cintura. Está representada con cabeza leónida y lleva un vestido arcaico ceñido con tirantes anudados, gargantilla, collar-*usekh* y un brazalete en su muñeca izquierda. Su brazo derecho

---

<sup>254</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 190.

<sup>255</sup> BORCHARDT, 1907: fig. 23.

envuelve presumiblemente el hombro del hombre, aunque no se conserva, mientras que con su mano izquierda agarra su pecho izquierdo y lo dirige a la boca del rey<sup>256</sup>. En la parte superior del bloque, la inscripción frente al rey reza: “[...] Horus Setibtauy [...]”<sup>257</sup>. En esta escena se conserva parte del discurso de la diosa y se puede leer: “[Palabras dichas] [...] [Yo te doy] toda vida y estabilidad, tod(a) alegría [...] todo [...] todo [...]”<sup>258</sup>.

Borchardt identificó a la diosa con Sekhmet, opinión que comparten otros autores<sup>259</sup>. Por el contrario, recientemente algunos investigadores han ofrecido argumentos en contra de la identificación de la deidad nodriza con Sekhmet y han apostado por identificarla con Bastet<sup>260</sup>. Borrego Gallardo señala que Sekhmet no es una divinidad que esté iconográficamente muy presente en los complejos funerarios del Reino Antiguo. Según este autor, la forma leontocéfala es más propia y habitual, en estos momentos, de Bastet, quien aparece con muchísima frecuencia en la documentación regia de este período<sup>261</sup>. Además, la identificación de la diosa con Bastet puede verse ratificada si observamos las inscripciones que acompañan la imagen de la divinidad. En la columna de texto detrás de la diosa aparecen los restos de un signo *s* (S29), grafema que suele preceder el signo *b3* (G29) durante esta época<sup>262</sup>, al igual que sucede frecuentemente con otros signos estrechos y altos. El texto rezaría de esta manera: “Palabras dichas: [Ba]s[tet] [...]”<sup>263</sup>.

Bastet es una divinidad que aparece involucrada en el otorgamiento del poder soberano al rey y también en el renacimiento del monarca. Su presencia en los *Textos de las Pirámides* es limitada y sólo aparece ayudando al rey en este proceso en una recitación<sup>264</sup>. Cabe destacar al respecto que, en dicha recitación, Nekhbet, Uadjet y posiblemente Hathor, en una de las formas del Ojo de Ra, la del Ureo, se mencionan junto a Bastet como amas de cría. Estas cuatro divinidades son las que aparecen en los complejos funerarios del Reino Antiguo donde se representan la lactancia regia, cuyo

<sup>256</sup> A diferencia de las representaciones posteriores a la Dinastía V, la mano ha sido representada únicamente mediante el pulgar, el índice y la región que media entre ambos dedos. El resto de los dedos no han sido representados y envuelve y sostienen el pecho. BORREGO GALLARDO, 2010: 33.

<sup>257</sup> ↓ → [...] [Hr] St-i[b]-t3wy [...]. A partir de BORCHARDT, 1907: fig. 23.

<sup>258</sup> ↓ ← [dd mdw] [...] [di.n(=i) n=k] ʿnh dd nb 3wt-ib nb(t) [...] nb [...] nb [...]. A partir de BORCHARDT, 1907: fig. 23.

<sup>259</sup> BORCHARDT, 1907: 39-41; SMITH, 1978: 281-282; JOHNSON, 1990: 134.

<sup>260</sup> CWIEK, 2003: 179, n. 727; BORREGO GALLARDO, 2010: 36.

<sup>261</sup> Para las referencias del trabajo de este autor ver BORREGO GALLARDO, 2010: 35-36.

<sup>262</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 36.

<sup>263</sup> ↓ ← dd mdw [B3]s[tt] [...]. A partir de BORCHARDT, 1907: fig. 23.

<sup>264</sup> PT 508, Pyr. 1111a-b<sup>p</sup>.

fin último es ayudar al rey a renacer, no sólo como individuo, sino como monarca, hecho que ya demostró Leclant al poner de manifiesto la estrecha relación que existe entre la lactancia y la coronación del rey<sup>265</sup>.

Iconográficamente, como ya se ha visto en otros casos, en la escena que Niuserre hizo representar en su complejo funerario, la diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). La nodriza amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, el infante regio toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos (leche) a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza. Todos estos gestos aparecen de forma explícita en los *Textos de las Pirámides* y aluden a la lactancia.

El discurso que se conserva en la escena de Niuserre podría sugerir que, ya durante el Reino Antiguo, las figuras de las nodrizas pudieron haber sido acompañadas de leyendas con un contenido similar a las que están presentes en las escenas de amamantamiento regio posteriores<sup>266</sup>. A través de la fórmula habitual “yo te doy... (*di.n(=i) n=k...*)”, la diosa otorga al rey diferentes cualidades y dones como la vida (*ʿnh*), estabilidad (*dd*), salud (*snb*) o alegría (*3wt-ib*), todas ellas en posesión de la divinidad. Este tipo de discurso será frecuente en las representaciones de lactancia regia en el Reino Medio y, sobre todo, en el Reino Nuevo.

### 1.1.2.3. Unas

La Dinastía V termina con el reinado de Unas, cuyo complejo funerario no sólo tiene su propia representación de la lactancia regia, sino que además está decorado con la primera versión transcrita de los *Textos de las Pirámides*. Los restos de la escena de amamantamiento del templo alto del complejo funerario de Unas en Saqqara lo forman dos fragmentos de piedra caliza: uno de mayor tamaño que se conserva en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 39133) y un fragmento más pequeño que se encuentra en el Almacén del SCA en Saqqara (Figura 3)<sup>267</sup>. La escena, de grandes dimensiones, presenta dos personajes: el rey y la divinidad nodriza. A la izquierda, el monarca (→)

<sup>265</sup> LECLANT, 1960: 135-145.

<sup>266</sup> Por ejemplo: en el templo de Hatshepsut en Deir El-Bahari, ver BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 40b.

<sup>267</sup> LABROUSSE, LAUER y LECLANT, 1977: fig. 54.

está ataviado con el *nemes*, el collar-*usekh* y a escala menor que la deidad. A pesar de que la parte inferior no se conserva, probablemente estuviera de pie, y mama del pecho derecho de la diosa, a la que agarra con su brazo izquierdo por el antebrazo. A la derecha está la diosa nodriza (←), antropomorfa y ataviada con peluca tripartita, gargantilla, collar-*usekh*, traje arcaico ceñido, brazaletes y pulseras. Se encuentra de pie y probablemente con su brazo derecho rodee al rey y lo abraza, de la misma manera que veíamos en los relieves de los complejos funerarios de Sahure y Niuserre. Con el brazo izquierdo sostiene su pecho derecho y lo lleva a la boca del rey.

No se conservan los textos que acompañarían a la escena, pero iconográficamente encontramos los gestos que aparecen de forma explícita en los *Textos de las Pirámides* y aluden a la lactancia. La diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*), que éste toma (*iti mnd*) y del que mama (*snq, 3ti*). Rodeándolo con sus brazos (*rdi ʿwy ir*) y sujetando (*ndr*) su pecho, amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio para que éste rejuvenezca (*snh*) y viva (*ir ʿnh*) al dirigir hacia su boca (*d3 tp r3*) el sustento procedente del pecho de deidad nodriza.

El estado fragmentario del motivo de la lactancia regia de Unas hace difícil poder identificar a la divinidad nodriza. Para Borrego Gallardo la identificación de esta diosa con Hathor no es posible debido a la probable localización septentrional de la escena, que no es típica de esta divinidad<sup>268</sup>. Entre las divinidades asociadas con el norte se encuentran Bastet, siempre leontocéfala, y Uadjet, antropocéfala, pero que suele llevar de manera habitual el pellejo de buitre sobre sus cabellos. Sin embargo, Borrego Gallardo ha estudiado otras escenas relacionadas con el amamantamiento o alguna ceremonia relacionada con la coronación en donde documenta que esta divinidad puede aparecer sin el tocado de buitre, por lo que este autor aboga por identificar a la diosa con Uadjet<sup>269</sup>.

#### 1.1.2.4. Pepy I

El pequeño fragmento de piedra caliza donde Pepy I mama del pecho de una divinidad nodriza proviene del templo alto de su complejo funerario en Saqqara y es posible que, en la actualidad, se encuentre en el Almacén del SCA en Saqqara<sup>270</sup> (Figura

---

<sup>268</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 39.

<sup>269</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 39-41.

<sup>270</sup> Bloque E 1483. Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 42.

4)<sup>271</sup>. La escena nos muestra, a la izquierda, al rey (→) ataviado con el *nemes*, mamando del pecho derecho de la diosa. A la derecha estaría de pie la diosa nodriza (←) que lleva collar-*usekh* y un traje arcaico ceñido. Rodea con el brazo derecho al rey, abrazándolo, mientras que con el izquierdo sostiene su pecho derecho y lo dirige a la boca del rey. Los textos no se han conservado. Borrego Gallardo opina que es probable que la diosa representada fuera Bastet o Uadjet debido a la posible localización septentrional de la escena<sup>272</sup>.

A pesar de que no se conservan los textos que acompañarían a la escena, las acciones y gestos coinciden con los descritos en los *Textos de las Pirámides*. La diosa ofrece su pecho al rey (*rdi mnd*) y éste lo toma (*iti mnd*). La ingestión de leche divina rejuvenece (*snh*) al rey y le permite vivir (*ir rnh*). La escena nos muestra como la diosa agarra (*ndr*) su pecho, rodea al rey con sus brazos (*rdi rwy ir*) y le amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*), dirigiendo su leche a la boca del rey (*d3 tp r3*). Por su parte, el rey dirige la leche a su boca (*d3 tp r3*) para mamar (*snq, 3ti*) del pecho o la leche de su madre de leche.

#### 1.1.2.5. Pepy II

El último rey del Reino Antiguo que se representó a sí mismo lactando del pecho de una diosa fue Pepy II. Su complejo funerario mostró, al menos, cuatro representaciones del rey con la nodriza divina<sup>273</sup>. Dos de las escenas se localizan en la pared sur y la pared norte del nicho con escalera entre el corredor (*rri*) y la sala de los cinco nichos (*tpht*). De la pared sur proceden una serie de bloques muy fragmentarios que representan una escena de amamantamiento (Figura 5)<sup>274</sup>. La reconstrucción hecha por Jequier muestra una escena similar a la que se conserva del complejo funerario de Sahure (Figura 6)<sup>275</sup>. En ella, encontraríamos a la derecha a un dios (←) tras el rey (←). Uno de los bloques muestra un par de piernas correspondientes a estos dos personajes:

---

<sup>271</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: fig. 7.

<sup>272</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 156.

<sup>273</sup> Es posible que exista una quinta escena de lactancia regia en el complejo funerario de Pepy II. Se trata de tres bloques de relieve que pueden pertenecer a una escena de este tipo, pues el sentido de las inscripciones y su contenido coincide con escenas similares del mismo período de tiempo. Sin embargo, en este trabajo se deja constancia de su existencia pero, debido al estado fragmentario, no se desarrollará de manera extensa. Para ahondar más sobre esta cuestión ver CWIEK, 2003: 181; STOCKFISH, 2003: II: 6.5.16; BORREGO GALLARDO, 2010: 55-59, figs. 12a y 12b.

<sup>274</sup> JEQUIER, 1938: lám. 32, 33.

<sup>275</sup> JEQUIER, 1938: lám. 32.

el dios, del que apenas se puede apreciar el faldellín, y el monarca que sujeta un *ankh* y cuyo faldellín se aprecia por estar representado a una escala menor que la divinidad que lo acompaña. Frente al rey, se aprecian los pies de la diosa nodriza. En otro fragmento se puede ver cómo la divinidad nodriza (→) agarra con su mano el pecho y se lo ofrece al monarca (Figura 9)<sup>276</sup>. El cuarto personaje (→) se situaría tras la nodriza y sujetaría con una de sus manos un bastón-*uas* y con la otra un *ankh*, según se puede apreciar en dos bloques. Se trataría del dios Khnum, identificación realizada por Cwiek a partir de los epítetos<sup>277</sup>.

En la reconstrucción llevada a cabo por Jequier vemos que la diosa nodriza aparece ataviada con el tocado de buitre, dando de esta manera a entender que se trataría de la diosa Nekhbet. Borrego Gallardo opina que es posible que la divinidad aquí representada fuera Hathor y aboga por restituir el tocado de la diosa como una peluca tripartita y, sobre ella, unos cuernos liriformes con el disco solar<sup>278</sup>. En uno de los bloques se puede leer el nombre de esta deidad: “Hat[hor], Señ[ra ...]”<sup>279</sup>. La orientación del texto (←) no coincide con la orientación de la diosa (→). Este hecho ha llevado a Cwiek a proponer otra localización para esta escena: en la pared occidental contigua a esta escena donde, según Borrego Gallardo, también la orientación de los signos del nombre de la diosa (←) es inversa a la de la figura de la diosa (→)<sup>280</sup>. Para el autor español, la orientación inversa de texto e imagen no le impide considerar que Hathor pudo ser el ama de cría aquí representada y, por ello, aboga por restituir el tocado de la diosa como una peluca tripartita con cuernos liriformes y el disco solar.

En la escena de la pared norte, que comentaremos a continuación, Uadjet aparece representada en la parte superior sobre un cesto (*nb*) sostenido por la planta heráldica del norte (el papiro) y, muy posiblemente, llevando el extremo superior de un bastón-*uas* hacia el halcón, posado sobre un *serekh*. Por comparación, Nekhbet podría estar representada en la pared sur a través del motivo de la planta heráldica (*šmꜥ*), sobre el cual un cesto (*nb*) acoge la versión zoomorfa de la deidad (el buitre) y que se dirigiría al nombre de Horus del rey<sup>281</sup>. Existe, además, un bloque en el Nekhbet se representa como ave rapaz tutelar del sur, ámbito en el que se desarrolla esta escena<sup>282</sup>. Borrego

---

<sup>276</sup> JEQUIER, 1938: lám. 32, 33.

<sup>277</sup> CWIEK, 2003: 182.

<sup>278</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 46-47.

<sup>279</sup> ← *Hwt-H [r] nb[t ...]*. A partir de JEQUIER, 1938: lám. 32.

<sup>280</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 47.

<sup>281</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 46-47.

<sup>282</sup> JEQUIER, 1938: lám. 33 (parte superior derecha).

Gallardo anota que el ave heráldica debería situarse a una altura algo mayor, coronando la escena, como en la reconstrucción hecha por Jequier de la pared septentrional<sup>283</sup>.

De la pared norte del nicho con escalera entre el corredor (*ʿrrt*) y la sala de los cinco nichos (*tphwt*) proceden bloques muy fragmentarios que representan una segunda escena de amamantamiento (Figura 7)<sup>284</sup>. La escena reconstruida por Jequier (Figura 8)<sup>285</sup> mostraría de nuevo a cuatro personajes. A la izquierda se situaría una deidad masculina (→), ataviada con faldellín y cola de animal y que, según ha demostrado Cwiek, sería Behedety<sup>286</sup>. Delante de él estaría el rey (→), representado como un infante, ya que en uno de los bloques se puede apreciar que la altura del faldellín del dios y el monarca no coinciden. El rey sujeta con una de sus manos un *ankh* y va ataviado con una cola de animal y con collar ancho. Frente a él estaría su ama de cría (←) de la que se aprecian los pies en uno de los bloques de la parte inferior. Va ataviada con collar ancho y sujetaría su pecho con una mano, mientras que con el otro brazo abrazaría al rey, gestos que se aprecian en dos bloques de esta escena. Tras la diosa (←) aparecería otro personaje, del que solamente se conserva uno de sus pies y que estaría sujetando un bastón-*uas*.

Si se tiene en cuenta que en la pared sur no aparece representada la diosa Nekhbet, es improbable que en la pared norte encontremos a la diosa Uadjet como la ama de cría del monarca. Además, Borrego Gallardo señala que en los restos conservados del collar no se aprecia el tocado de buitre, que en esta época cae hacia delante y no hacia atrás como reconstruye Jequier. Sin embargo, este mismo autor se contradice al argumentar la posible presencia de Uadjet en la escena de amamantamiento de Unas. En este caso, el autor español señala que Uadjet podría aparecer sin el tocado de buitre<sup>287</sup>.

Uadjet aparece representada en la parte superior de la escena sobre un cesto (*nb*) sostenido por la planta heráldica del norte, el papiro y, muy posiblemente, llevando el extremo superior de un bastón-*uas* hacia el halcón, posado sobre un *serekh*. De esta manera, Uadjet no se presentaría como la nodriza en esta escena y quizás sea más plausible pensar que la divinidad nodriza fuera, en este caso, Bastet debido a la posible

---

<sup>283</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 47.

<sup>284</sup> JEQUIER, 1938: lám. 31.

<sup>285</sup> JEQUIER, 1938: lám. 30.

<sup>286</sup> CWIEK, 2003: 181, n. 736.

<sup>287</sup> Ver *supra*.

presencia de Hathor en la escena meridional correspondiente y a la conexión entre ambas en los complejos funerarios regioes desde la Dinastía IV (Khafra y Niuserre).

Además de las dos escenas anteriormente comentadas, existen una serie de fragmentos que podrían corresponderse con otras dos escenas de amamantamiento en este mismo complejo y cuya ubicación específica no se conoce. El primer grupo de bloques (Figura 10)<sup>288</sup> muestra, entre otros, la parte central e inferior del faldellín del rey en frente del cual, se hallan muy cerca las rodillas y el arranque del muslo de una figura femenina. Dada las diferentes proporciones, ésta debía estar representada a un tamaño mayor que el rey, que con su mano derecha sujeta un *ankh*. Cwiek y Borrego Gallardo hablan a favor de una representación del rey como un infante que está siendo amamantado de pie<sup>289</sup>. Sin embargo, cada uno de ellos atribuye a dichos bloques una posible ubicación específica diferente<sup>290</sup>, aunque ambos autores coinciden en la localización norte de la escena por la disposición de los personajes. La localización septentrional permitiría identificar a la nodriza con Bastet o Uadjet<sup>291</sup>. El segundo fragmento (Figura 11)<sup>292</sup>, de dimensiones considerables, muestra a la divinidad nodriza levemente inclinada sobre el rey, cuya mano izquierda aparece con el gesto típico de agarrar la muñeca de la diosa. Jequier ubica esta escena en la pared oriental del vestíbulo alto (*pr-wr-wrw*). Borrego Gallardo se muestra de acuerdo con esta localización, ya que es coherente con el carácter de paso de estas escenas y, debido a la orientación de los personajes, opina que es posible ubicar esta escena en la pared meridional y, por tanto, la divinidad nodriza debería ser Hathor o Nekhbet<sup>293</sup>.

En las escenas conservadas en el complejo funerario de Pepy II, donde se representa el motivo de la lactancia regia, apenas se conservan los discursos de las divinidades que protagonizan dichas escenas. A pesar del estado fragmentario de las mismas, se repiten iconográficamente los mismos gestos que aluden a la lactancia en los *Textos de las Pirámides*. La diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). Sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*), amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio. La

---

<sup>288</sup> JEQUIER, 1930: lam. 29 (abajo).

<sup>289</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 44.

<sup>290</sup> Cwiek opina que se localizaría en la pared occidental del área del corredor (*ʿrrt*). Borrego Gallardo considera que es más posible que se encontrara en la pared norte de la puerta que comunica el corredor (*ʿrrt*) con el patio (*wsh*), debido a que las escenas de amamantamiento parece que se localizan en lugares de paso. Ver CWIEK, 2003: 182; BORREGO GALLARDO, 2010: 168-169.

<sup>291</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 168-169.

<sup>292</sup> JEQUIER, 1940: lám. 38 (arriba izquierda).

<sup>293</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 169.



ingestión de leche divina le permite al rey vivir (*ir ḥnh*) y rejuvenecer (*snh*). Por ello, el rey toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos (la leche) a su boca (*d3 tp r3*) con el fin último de mamar (*snq, 3ti*) y beneficiarse de la promesa de rejuvenecimiento y vida.

### 1.1.3. Otras representaciones de amamantamiento<sup>294</sup>

#### 1.1.3.1. Triada de esquisto de Menkaure

La triada de esquisto de Menkaure se conserva actualmente en el Museum of Fine Arts en Boston, MFA 09.200 (Figura 12)<sup>295</sup>. El conjunto procede del templo bajo del complejo funerario de este monarca en Giza. El grupo estatuario presenta una triada compuesta por tres personajes de diferentes tamaños. En el centro aparece Hathor, sentada en un trono, ataviada con cuernos liriformes y disco solar sobre peluca tripartita, collar ancho, traje ceñido y brazaletes. A la izquierda de la divinidad, de pie y en tamaño menor, se sitúa el rey, con la corona-*hedjet*, barba recta, collar ancho, faldellín-*shenedjut* con cinturón y brazaletes. Sujeta con el brazo derecho una maza-*hedjet* y con la mano izquierda el estuche (*nms/mks*). En el lado opuesto aparece representado otro personaje femenino, el más pequeño de todos, que personifica al nomo hermapolitano.

Existen ciertos elementos en este grupo estatuario que difieren de otras tríadas del mismo período y que nos ayudarían a comprender esta triada como expresión del amamantamiento. Entre estos elementos, destaca que es la única conservada de este monarca donde la estructura se ha visto alterada. Normalmente el rey se halla en el centro, de pie, y lo acompañan Hathor y una personificación de un nomo<sup>296</sup>. En el caso que aquí nos ocupa, el rey no aparece en el centro, sino que este lugar está ocupado por Hathor, que además es representada con un tamaño mayor. Esto se aprecia porque las cabezas de ambos personajes están situadas a la misma altura, por lo que, si la divinidad se encontrase de pie, probablemente fuera de mayor tamaño que el rey. Que el rey se represente a menor escala que la diosa es un elemento constante en las escenas de


---

<sup>294</sup> Borrego Gallardo, en su estudio sobre las escenas de amamantamiento regio, incluye la diada del rey Jafra y la diosa Bastet, actualmente conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 11 (*JdÉ* 27385) + CGC 1245). Debido al estado fragmentario de la diada no la hemos comentado con profundidad como en el caso de la tríada de Menkaure con Hathor (MFA 09.200) o el grupo escultórico de Pepy II con su madre (Brooklyn Museum 39.119). Para los argumentos del citado autor para la comprensión de este grupo como expresión del amamantamiento ver BORREGO GALLARDO, 2010: 17-21.

<sup>295</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: fig.2.

<sup>296</sup> Para otras tríadas de este monarca ver STADELMANN, 1998: fig.4a, 4c y 4d.

lactancia regia y es un *unicum* en el conjunto de triadas conocidas para este reinado. Por ello, en este grupo escultórico se podría estar enfatizando el carácter del rey como un niño.

Varios autores afirman que, desde el Reino Antiguo, la maza-*hedjet* del rey, así como el cetro del tipo  (S42) funcionan como representaciones del falo<sup>297</sup>. Eissa señala que existen escenas en las que el rey, sosteniendo esta maza, se halla frente a una diosa<sup>298</sup>. En dichas escenas, el rey empuña la maza, que queda en contacto directo con los muslos de la diosa, a la altura de la zona púbica. En el triada de Menkaure la diosa se sitúa junto al rey<sup>299</sup> y éste sujeta la maza, que a diferencia de ejemplos posteriores<sup>300</sup>, está tendida hacia el frente, en posición horizontal, a la altura de la zona genital. Las triadas pueden ser entendidas como la traslación al bulto redondo de escenas bidimensionales, por lo que en el ejemplo que aquí nos ocupa, Hathor y el rey estarían situados frente a frente y, de esta manera, la maza quedaría a la altura de la zona púbica de la diosa<sup>301</sup>. Tanto para Eissa como para Borrego Gallardo, este grupo escultórico podría representar una de las primeras versiones del mitema de Kamutef, el “Toro de Su Madre”<sup>302</sup>. La presencia de la maza-*hedjet* podría sugerir la representación del momento de la concepción, la hierogamia, ya que Hathor sería esposa de Ra (=rey). Pero además, para Borrego Gallardo se representaría, simultáneamente, el instante posterior a su nacimiento (la lactancia). Hathor, además de esposa, es madre de Ra (=el rey). Para el citado autor, este grupo escultórico se debe entender como expresión del mitema del Kamutef, pero además como expresión de amamantamiento, que iconográficamente está marcado por el tamaño menor del rey, la postura sedente de la diosa y su gesto de protección hacia el monarca<sup>303</sup>.

---

<sup>297</sup> WESTENDORF, 1967: 147-148; EISSA, 2001: 7-8; BORREGO GALLARDO, 2010: 25-26.

<sup>298</sup> Para algunos ejemplos ver EISSA, 2001: 7, n. 12.

<sup>299</sup> Para algunos ejemplos ver EISSA, 2001: 7, n. 12.

<sup>300</sup> Para ejemplos en los que el rey sujeta la maza y la apoya sobre su pecho en sentido diagonal ver BORREGO GALLARDO, 2010: 25, n. 37.

<sup>301</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 25.

<sup>302</sup> EISSA, 2001: 7-8; BORREGO GALLARDO, 2010: 25-29.

<sup>303</sup> Otro de los elementos que, para Borrego Gallardo, permiten entender la tríada como expresión de amamantamiento es la corona con la que está ataviado el rey (*hdt*), pero no justifica su afirmación. Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 25.

### 2.1.3.2. Pepy II sobre el regazo de su madre Ankhenesmeryt

En el Brooklyn Museum of Art (39.119) se conserva actualmente una diáda de piedra calcita que representa al rey Pepy II como un infante regio sentado sobre el regazo de su madre Ankhenesmeryt. Ésta se sienta sobre un silla y sostiene a su hijo y lo acaricia por la espalda (Figuras 13<sup>304</sup> y 14)<sup>305</sup>. Se trata de uno de los pocos ejemplos en donde una mujer de origen real aparece en esta pose con el monarca<sup>306</sup>. No se conoce la procedencia de la diáda<sup>307</sup>. El rey está ataviado con el *nemes*, el faldellín-*shenedjut* y los pies descalzos (←). Sentado sobre el regazo de su madre, tiene el brazo derecho doblado y con la mano sujeta una especie de tela. El brazo izquierdo también está doblado y la mano derecha aparece extendida boca abajo sobre la mano de la reina. Por su parte, Ankhenesmeryt (→) aparece ataviada con el tocado de buitre sobre una peluca tripartita, viste un traje ceñido y va con los pies descalzos. Sentada, rodea con el brazo izquierdo al rey, mientras que el brazo derecho está doblado y toca con la palma de la mano extendida los muslos del monarca. Las inscripciones que identifican al rey rezan: “El Rey del alto y del Bajo Egipto Neferkare, amado de Khnum, dotado de vida como Re, eternamente”<sup>308</sup> y las que identifican a Ankhenesmeryt rezan: “La madre del Rey del Alto y del Bajo Egipto, hija del dios, la venerada, amada de Khnum, Ankhenesmeryt”<sup>309</sup>.

Diferentes autores opinan que este grupo escultórico ha de entenderse como una escena de amamantamiento. Romano<sup>310</sup> y Budin<sup>311</sup> son de la opinión de que esta estatua celebraría la alta posición de la madre como regente. Sin embargo, Borrego Gallardo<sup>312</sup>

<sup>304</sup> Página web del Brooklyn Museum en Nueva York.

<sup>305</sup> Fotografía de la autora.

<sup>306</sup> A lo largo de la historia egipcia son numerosas las imágenes de lactancia regia documentadas, así como muchas las representaciones, en relieves de tumbas, estelas, estatuillas y ostraca, donde se representan mujeres amamantando a niños. Sin embargo, las mujeres reales (casi) nunca se representan dando de mamar. Las únicas excepciones son esta diáda de Pepy II con su madre, donde el amamantamiento no es explícito, y la estatua de la princesa Sobekhotep de la Dinastía XIII (Figura 24). Teniendo en cuenta que las representaciones de la lactancia regia así como de las figurillas de mujeres que amamantan son relativamente comunes, Williams se plantea una posible respuesta a esta cuestión. Para esta autora el acto de amamantar sería, por un lado, simbólicamente tan importante y estaría ligado a las divinidades que las mujeres de la realeza no podrían representarse en tal pose. Y por otro lado, la imagería es tan común cuando representa a mujeres lactando que para las reinas sería un acto tan mundano que optaría por no representarse de tal manera. Ver WILLIAMS, 2011: 176-177.

<sup>307</sup> Para la posible procedencia de la diáda ver ROMANO, 1998: 251.



<sup>308</sup> ↓→ (n)swt bit(y) Nfr-k3-R<sup>c</sup> mry-šnmw di ḥnh nb mr R<sup>c</sup> dt.

<sup>309</sup> ↓→ Mwt-(n)swt bit(y) z3t-ntr im3ḥw(t) → mryt-šnmw ḥnh-n=s-Mry-R<sup>c</sup>.

<sup>310</sup> ROMANO, 1998: 250-251.

<sup>311</sup> BUDIN, 2011: 50-52.

<sup>312</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 59-64.

y Cooney<sup>313</sup> abogan por ver en esta escena el motivo de la lactancia. En mi opinión, este grupo escultórico representa una escena de amamantamiento, aunque no esté representado explícitamente. Los argumentos que exponen estos autores para identificar este grupo escultórico con una escena de amamantamiento se encuentran tanto en la figura del rey como en la de la reina, así como en las inscripciones de ambos. En primer lugar, destaca que el rey aparezca representado como un niño, elemento que es constante en las escenas de amamantamiento regio. Además, cabe destacar que la postura sedente del rey sobre las rodillas de su madre reproducen el gesto del signo que representa al niño  (A17). La posición sedente de la madre, su representación a mayor tamaño que el rey y el gesto de envoltura y protección sugieren el amamantamiento. A esto se debe añadir que la imagen de ambos es idéntica al signo que muestra a una mujer sentada con un niño sobre el regazo  (B6). Cooney señala que los regalía que exhibe el rey (*nemes* y *faldellín-shenedjut*), presentes en escenas análogas, así como el tocado de buitre y la peluca tripartita de Ankhnesmeryre son criterios que permiten confirmar la analogía propuesta<sup>314</sup>. Por último, Cooney y Borrego Gallardo señalan que la presencia de en las inscripciones de Khnum, divinidad presente en las escenas de lactancia regia, obedece a la insistencia en hacer participe al dios en este conjunto<sup>315</sup>.

## 1. 2. REINO MEDIO

El motivo de la lactancia regia fue también bastante popular durante el Reino Medio. En las alusiones a esta ingesta de leche divina, tanto textuales como iconográficas, se observa que los poses y gestos, los verbos empleados en los discursos, y las dios que actúan como nodrizas comienzan a diversificarse durante este período de tiempo. Todo ello será más visible a partir del Reino Nuevo.

---

<sup>313</sup> ROMANO, 1998: 250-251 (con los argumentos de Cooney).

<sup>314</sup> ROMANO, 1998: 250-251 (con los argumentos de Cooney).

<sup>315</sup> ROMANO, 1998: 250-251 (con los argumentos de Cooney); BORREGO GALLARDO, 2010: 62.

### 1.2.1. Nebhetepre Mentuhotep II

Son dos las representaciones de la lactancia regia que tienen como protagonista al primer monarca del Reino Medio, Nebhetepre Mentuhotep II. El primer ejemplo se localiza en la capilla procedente de Dendera, construida por dicho monarca y que actualmente se conserva en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 46068). La pared izquierda de la capilla contiene la escena de la lactancia regia (Figura 15)<sup>316</sup>. En el registro superior central aparece el rey (→) representado como un infante y acompañado de tres divinidades de mayor tamaño. El rey va ataviado con un faldellín hasta la altura de las rodillas, cinturón y una corona compuesta de dos largas y elaboradas plumas. Como de costumbre, mira de costado y con sus labios toca el pezón de su ama de cría que está de pie al su lado. Las inscripciones le identifican: “El buen dios, Señor de las Dos Tierras, el hijo de Re, Mentuhotep”<sup>317</sup>.

La diosa Hathor (←) lleva el tocado del disco solar con los cuernos bovinos y un vestido ceñido al cuerpo. A pesar de que la cabeza está dañada, está claro que porta el *uraeus*. Hathor está representada de pie y con su brazo derecho rodea el hombro del rey, apoyando su mano a la altura de la cintura de éste, mientras que con el brazo izquierdo sostiene su pecho y lo dirige hacia la boca del rey. Las inscripciones en la parte superior de la escena son el discurso puesto en boca de la diosa nodriza y rezan: “Palabras dichas por la Señora de Dendera: Sígueme y te protegeré, estando mis brazos unidos a ti con la vida, cada día, te criaré (*snhn*) con mi leche y haré caer a los enemigos bajo ti”<sup>318</sup>.


En la parte izquierda las inscripciones identifican a la divinidad como Horus-Horakhti (→) que aparece de pie y ataviado con el tocado del disco solar, sujetando un cetro con su mano izquierda y tocando el tocado del rey con la mano derecha. En la parte derecha y tras Hathor, aparece representada una divinidad itifálica (←) que lleva la corona del Alto Egipto con dos plumas finas en la parte de atrás. Levanta uno de sus brazos hacia atrás con el que sostiene un signo-*neheh*, mientras que el otro brazo parece esconderlo en su vestimenta. Delante de él figura una pequeña mesa de ofrendas. Estos rasgos son típicos de divinidades itifálicas, como Min y Kamutef, excepto por la corona, que normalmente es la que porta el dios Amón. Habachi opina que, comparando diversos monumentos de Mentuhotep II, en estas escenas el monarca se asimila a Amón,

<sup>316</sup> HABACHI, 1963: fig. 6.

<sup>317</sup> ↓→ *nfr ntr nb t3wy s3-Rc Mntw-htp*. A partir de HABACHI, 1963: fig. 6.

<sup>318</sup> ← *dd mdw in Nbt-Twnt* / ↓→ *smš (w(i) <st> p-z3(=i) tw ʿwi(=i) tw / m ʿnh rʿ nb snhn(=i) tw / m irtt(=i) shr.n (=i) hfti/w=k hr=k*. A partir de HABACHI, 1963: fig. 6.

Min o Kamutef. Añade que en algunas ceremonias, como el festival de Min o festividades de fertilidad, el rey se asocia a estas divinidades y Habachi piensa que estas ceremonias tiene que ver con la sucesión al trono<sup>319</sup>.

En la parte central del registro inferior, no se ha conservado la escena completa. En la parte superior se puede leer: “(Palabras dichas por Hathor), Señora de Dendera, (yo) te crío (*rnn*) con vida cada día”<sup>320</sup>. La diosa Hathor (→) aparece de pie, ataviada con los cuernos liriformes y el disco solar, que es lo único que se puede apreciar en la escena. El rey (←) está ante ella, ataviado con la corona del Alto Egipto y dos finas plumas en la parte de atrás. Daessy duda que la diosa aparezca dando de mamar al rey, como en el registro superior, porque las coronas de la diosa y del monarca se encuentran aproximadamente a la misma altura y, por tanto, sus rostros debieron estar a la misma altura. Sin embargo, Habachi apunta a que usualmente el verbo *rnn* va determinado con el signo  (B6), que representa a un niño sobre el regazo de una mujer sentada en un trono, y señala que podríamos encontrar una imagen similar a la del signo<sup>321</sup>. El estado de conservación no permite afirmar esta posible reconstrucción de la escena que realiza Habachi, pero se debe tener en cuenta la sugerencia de este autor<sup>322</sup>.

Iconográficamente en esta escena el rey mama directamente del pecho de la diosa (*snq*) y ésta, a su vez, agarra su pecho (*ndr*), rodea y abraza al rey (*rdi w<sup>c</sup>y ir*) y le ofrece el pecho y la leche (*rdi mndlirtt*). Todos estos gestos aparecen de forma explícita en los *Textos de las Pirámides* y aluden a la lactancia. Pero además, los discursos de la diosa Hathor nos permiten entender la naturaleza de esta ingestión de leche. Hathor da protección al monarca a través del abrazo y del amamantamiento y, gracias a su leche, el rey es capaz de derrotar a sus enemigos. Una de las cualidades que otorgan las deidades nodrizas al monarca en esta ingestión de la leche es la fuerza. Esta fuerza necesaria para hacer caer a los enemigos es entregada al rey a través de la lactancia.

Si atendemos ahora a los verbos empleados en esta escena, observamos que se emplean dos verbos: *snhn* y *rnn*, cuyo uso será frecuente en las escenas posteriores del Reino Nuevo.

---



<sup>319</sup> HABACHI, 1963: 51-52.

<sup>320</sup> → (*dd mdw in hwt-hr*) *nbt Twm(t) rnn(=i) tw m <sup>c</sup>nh r<sup>c</sup> nb*. A partir de HABACHI, 1963: fig. 6.

<sup>321</sup> HABACHI, 1963: 25-26.

<sup>322</sup> Sería similar a escenas que se documenta en el Reino Nuevo, como por ejemplo, en el templo de Seti I en Abidos. Ver Figura 53.

*Rnn*<sup>323</sup> significa “criar” y se documenta en varias escenas de lactancia regia. En el *Wörterbuch* se especifica que se emplea para designar a diosas que amamantan al rey. Como bien apunta Brunner-Traut, *rnn* no se encuentra en la esfera secular, sino que aparece relacionado con la esfera regia y divina<sup>324</sup>. Lichtheim y Brunner-Traut señalan que *rnn* podría traducirse como “sujetar sobre el regazo”, donde el sentido de nutrición está implícito<sup>325</sup>. De hecho, este verbo suele estar determinado con el signo B6, que representa a un niño sentado sobre el regazo de una mujer sentada en un trono. Algunos autores afirman que este verbo se emplea para legitimar al monarca, como gesto de adopción y reconocimiento, sosteniendo al rey sobre el regazo<sup>326</sup>. Este gesto no ocurre sólo en la cultura egipcia. Goelet señala que podemos encontrarlo en varias ocasiones en el *Génesis* o en obras de la literatura clásica como la *Odisea*<sup>327</sup>. Durante el reinado de Mentuhotep II, el verbo *rnn* se documenta también en una estela que este monarca hizo levantar en el *wadi* Hammamat. En ella explica los motivos de la erección de la misma, así como los razones de la expedición. En la inscripción, Mentuhotep II manifiesta que la estela fue erigida en honor a su padre Min y en las líneas 8-9 se puede leer: “Herederó de Horus en sus Dos Tierras, criado (*rnn*) por la diosa Isis, madre de Min, gran maga para el poder real de Horus de los dos ríos”<sup>328</sup>. La idea de reconocimiento y adopción que tiene implícita este verbo a través del gesto de sostener en el regazo es más evidente a través de los complementos que acompañan a *rnn*, “para el poder real de Horus de los dos ríos (*r nswyt Hr idbwy*)”.

*snhn*<sup>329</sup> o *snh*<sup>330</sup> son verbos cuyo significado es también “criar”, pero que pueden matizarse. *snhn* (o *snh*) es un verbo causativo que se construye sobre la raíz *nh* o *nhn*<sup>331</sup>. Ambas palabras significan “niño”, “ser niño”. El causativo de este verbo (*snhn*) lleva implícita la idea de criar en el sentido de rejuvenecer, hacerse niño. Se suele acompañar del signo que representa un niño  (A17), pero en el texto que nos ocupa va acompañado del signo que representa a un gorrión  (G37). Si bien, en un sentido

<sup>323</sup> *Wb* II 436, 4-10.

<sup>324</sup> BRUNNER-TRAUT, 1965: 112.

<sup>325</sup> BRUNNER-TRAUT, 1965: 39, 258, n.7; LICHTHEIM, 1976: 210.

<sup>326</sup> HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>327</sup> GOELET, 1991: 33-34.

<sup>328</sup> *ḳt Hr m tḳwy=f rnn n 3st nṛt Min mwt wrt ḥq3w r nswy(t) Hr idbwy*. A partir de KUENTZ, 1920: 122. El verbo se acompaña en esta ocasión del signo que representa una mujer arrodilla con un niño sobre el regazo al que rodea con los brazos y ofrece el pecho (B5).

<sup>329</sup> *Wb* IV, 169, 12-14.

<sup>330</sup> *Wb* IV, 169, 6. *snh* se emplea en el Reino Antiguo y a partir de la Época Grecorromana.

<sup>331</sup> *TLA* 87260; *Wb* II 311, 15-18; *HL* 1<sup>2</sup>, 451, 16277.

general, este determinativo se emplea para designar lo que los egipcios entendían como malo o negativo, según señala David, en origen se empleó para aquello que estaba relacionado con “lo pequeño” o “inferior”<sup>332</sup>.

En el templo funerario de Mentuhotep II en Deir el-Bahari, lugar sagrado de la diosa Hathor, el rey aparece representado en un fragmento de relieve mamando de las ubres de esta diosa en su forma bovina. El fragmento se conserva actualmente en el Museum August Kenster en Hannover, N° Inv. 1935.200.82 (Figura 16)<sup>333</sup>. Se trata de la primera vez que está documentada esta iconografía, en la que el rey mama de la ubre de la vaca divina, Hathor, y que tan frecuente será en el Reino Nuevo<sup>334</sup>. Sin embargo, aunque sea la primera vez que aparece en la iconografía, señalábamos que en los *Textos de las Pirámides* la imagen que se evoca de algunas de las divinidades nodrizas es aquella que se relaciona con el ganado<sup>335</sup>. Es el caso de la diosa Nekhbet, que cuando aparece como madre del rey se la presenta con la imagen de la vaca. En una recitación podemos leer: “Tu madre es la Gran Vaca Salvaje, que vive en Nekheb, la corona blanca, de largas plumas y de pechos colgantes, ella te amamanta y no te destetará”<sup>336</sup>. La imagen que se ofrece de Nekhbet es la siguiente: la corona es la insignia más importante de la coronación, las plumas concuerdan con la imagen del buitre de Nekhbet y los pechos hacen pensar en la diosa que, en forma de mujer, amamanta al rey. Ninguna de estas imágenes se relaciona con la vaca, pero como el tema es la maternidad, ésta última se impone<sup>337</sup>. De ahí que Nekhbet tenga el epíteto de “la Gran Vaca Salvaje” (*Sm3t wrt*).

Como muy pronto en el reinado de Pepy I los reyes, conocidos como Hijos de Ra desde la Dinastía IV, se llaman también a sí mismos Hijos de Hathor<sup>338</sup>. Mostrarse

---

<sup>332</sup> DAVID, 2000: 17-20.

<sup>333</sup> WOLDERING, 1955: lám. 23.

<sup>334</sup> De su templo funerario en Deir El-Bahari se conserva la parte superior de una escena en la que se representa a la diosa Hathor en forma de vaca y con el tocado característico de esta divinidad: cuernos liriformes, disco solar, doble pluma y *uraeus*. Va acompañada por la figura de un rey, representado en dos ocasiones. La primera bajo su cabeza y de pie y la segunda, agachado y mamando de la ubre de la diosa. Las inscripciones sólo nos proporcionan el nombre de la diosa Hathor y no se nos ofrece el nombre del monarca representado. Debido a que no aparece el nombre del rey no podemos estar seguros de si representa a Mentuhotep II o si fue una estela depositada en honor a Hathor por algún monarca posterior. Ver NAVILLE, 1907: 65, lám. XXVe. Otra estela procedente del mismo templo muestra en la parte superior a Hathor en forma de vaca, ataviada con los cuernos y el disco solar. Las inscripciones permiten datar la estela en el reinado de Mentuhotep II. Naville apunta que es posible que el rey estuviese representado mamando de las ubres de dicha divinidad, pero el estado actual de conservación no permite afirmarlo con seguridad. Ver NAVILLE, 1907: l61, lám. XXVf.

<sup>335</sup> Para esta cuestión ver 1.1.1. Los *Textos de las Pirámides*.

<sup>336</sup> PT 412, *Pyr.* 729a-c<sup>T</sup>: *Mwt=k Sm3t-wrt hr-ibt Nhb hdt fnt 3wt swty nh3t mndwy snq=s tw n wdḥ=s tw*.

<sup>337</sup> FRANKFORT, 1988: 196.

<sup>338</sup> ALLAM, 1963: 46.



mamando de las ubres o pechos de esta diosa, representada en su forma zoomorfa o antropomorfa, enfatiza, no sólo la manifestación divina del rey, y por tanto su legitimación, sino también el papel tanto de Hathor como de la leche en el rejuvenecimiento y resurrección del rey. En la inscripción de Dendera, la diosa Hathor afirma rejuvenecer al rey con su leche, fortaleciéndole frente a los enemigos. El papel de esta leche divina en la vida del Más Allá muestra la continuidad con la ideología del Reino Antiguo presentada en los *Textos de las Pirámides*.

### 1.2.2. Sankhkare Mentuhotep III

Es posible que en el templo de Sankhkare Mentuhotep III en Et-Tôd, dedicado a Montu, se halle una escena de amamantamiento regio. El bloque 1050 (Figura 17)<sup>339</sup> sólo muestra el brazo derecho de la diosa (→) y el brazo del rey (←) que agarra a la divinidad por la muñeca, gesto que es habitual en las escenas de lactancia regia. Bisson de la Roque afirma que la escena del bloque 1050 mostraría a la diosa frente al rey representado como un infante<sup>340</sup>. Arnold opina que la escena representada en este bloque debe tratarse del amamantamiento del monarca<sup>341</sup>. Borrego Gallardo piensa que es posible que la diosa representada fuera Tjenenet, consorte de Montu en el templo y que aparece habitualmente ataviada con un traje arcaico de plumas, como se aprecia en el relieve<sup>342</sup>.

El gesto mostrado en este pequeño bloque evidencia claramente que se trata de una escena que recoge el motivo de la lactancia divina. Es probable que el ama de cría del rey fuera la diosa Tjenenet. Este hecho podría confirmarse si nos fijamos en la reconstrucción de otra escena procedente del mismo templo hecha por Arnold de los bloques 1523+1160+1095+1097 (Figura 18)<sup>343</sup>. En el extremo derecho del conjunto se representa al dios Montu (←), sedente y abrazando al monarca, representado como un niño (→) (bloque 1095-1097). Las inscripciones del bloque 1523 identifican a estos personajes: “Montu, Señor de Djerti. Palabras dichas: (Yo) te he entregado toda vida y dominio”<sup>344</sup>. A continuación, se puede leer la titulación del rey: “El Rey del Alto y Bajo

<sup>339</sup> BISSON DE LA ROQUE, 1937: 101, fig. 54.

<sup>340</sup> BISSON DE LA ROQUE, 1937: 101.

<sup>341</sup> ARNOLD, 1975: 183, n. 55.

<sup>342</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 126, n. 389.

<sup>343</sup> ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>344</sup> ↓← *Mntw nb Drti dd msw di.n(=i) ʿnh w3s nb*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

Egipto Sankhare, el Hijo de Ra Montuhotep dotado de vida, estabilidad, dominio (y) venerabilidad eternamente”<sup>345</sup>.

Las inscripciones del bloque 1523 ponen en boca de la diosa “Tjenedet, la que reside en Djerti”<sup>346</sup> un discurso en que se proclama como nodriza del rey. Así se puede leer: “Palabras dichas: (yo) te crío (*rnm*) para ser rey de las [Dos] Tierra[s] (y) para sostener las coronas”<sup>347</sup>. Por lo tanto, detrás de la figura del rey y, frente al dios Montu, debió aparecer representada esta diosa. Sin embargo, y como no se puede apreciar la parte superior de su tocado en la parte inferior del bloque, es posible que estuviera representada sobre un trono, como su consorte Montu<sup>348</sup>. Tras ella, aparece Khnum<sup>349</sup> (→), criocéfalo y ataviado con un traje arcaico de plumas de halcón. En la parte superior se puede leer el discurso de “Khnum, el que está al frente de la Casa de la Vida”<sup>350</sup>: “Palabras dichas: (Yo) te doy toda vida y dominio, toda salud, (yo) te doy la realeza de las dos tierras, (yo) te doy el Valle y el Delta y todas las regiones extranjeras”<sup>351</sup>.

Tras Khnum, en el bloque 1160, aparece otro personaje femenino de pie (→), ataviado con traje arcaico liso que cierra la escena y que sujeta un *ankh* con su mano derecha y un signo-*sa* (V17) con la izquierda. Arnold opina que la diosa en este caso es Satet<sup>352</sup> y en su discurso, recogido en el extremo izquierdo del bloque 1523, también otorga vida y protección al soberano<sup>353</sup>.

El discurso de la diosa Tjenedet en el bloque 1523, identificándose como ama de cría del rey, hace plausible pensar que sea esta misma divinidad la que aparecería representada dando el pecho al monarca en la escena que muestra el bloque 1050. Arnold compara esta escena con la Escena XI que encontramos posteriormente en los ciclos de nacimiento divino de Hatshepsut en el templo de Deir El-Bahari y de

<sup>345</sup> ↓ → *nsw-bity S<sup>c</sup>nh-k3-R<sup>c</sup> s3-R<sup>c</sup> Mntw-htp → di <sup>c</sup>nh dd w3s im3h dt*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>346</sup> ↓ → *Tnnti hr(y)t-ib Drti*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>347</sup> ↓ → *dd mdw rnn(=i) tw r nswtyt-t3[wy] / r wtz h<sup>c</sup>w*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>348</sup> ARNOLD, 1975: 183.

<sup>349</sup> La cabeza del dios aparece en el bloque 1523, mientras que el resto del cuerpo se halla en el bloque 1160.

<sup>350</sup> ↓ → *[Hnm]w hnt(y) Pr-<sup>c</sup>nh*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>351</sup> ↓ → *dd mdw di.n(=i) n=k <sup>c</sup>nh w3s nb snb nb di.n(=i) n=k nswtyt-t3wy di.n(=i) n=k Sm<sup>c</sup> Mhw h3swt nb(wt)*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>352</sup> De esta manera, y aunque no encontremos la versión completa de las escenas que componen estos ciclos de nacimientos divinos hasta el reinado de Hatshepsut, es posible que la escena que aquí nos ocupa sea un posible precedente a las mismas datado en el Reino Medio. Ver ARNOLD, 1975: 182. Asimismo, como se ha expuesto anteriormente, Borrego Gallardo opina que la presencia de Khnum en las escenas de amamentamiento regio en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo puede ser, al menos un germen, de la concepción divina del monarca. Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 121-132.

<sup>353</sup> ↓ → *dd mdw di.n(=i) n=k <sup>c</sup>nh s3 nb wn=f*. A partir de ARNOLD, 1975: lám. 54.

Amenhotep III en el templo de Luxor durante la Dinastía XVIII<sup>354</sup>, y opina que es posible que se debiera de tratar de la misma<sup>355</sup>. En dichas representaciones, la Escena XI representa la entrega del monarca por parte de Hathor al dios Amón-Ra. A continuación, en la Escena XII, aparece representada la lactancia<sup>356</sup>. En la representación que aquí nos ocupa, la diosa Tjenenet entrega al niño real a Montu, que lo abraza para confirmarlo como Rey del Alto y Bajo Egipto. Tjenenet, en su discurso, ofrece la promesa de confirmarlo, gracias a su leche, para que sea Rey del Alto y Bajo Egipto y para que sostenga las coronas. En este sentido es interesante observar que el verbo empleado es *rnn*. Como se ha comentado anteriormente, este verbo lleva implícita la idea de reconocimiento y adopción a través del gesto de sostener en el regazo. Además, señalábamos que este hecho se hace más evidente a través de los complementos que acompañan a *rnn*, como en este caso donde leíamos: “(yo) te crío (*rnn*) para ser rey de las [Dos] Tierra[s] (*r nswtyt-t3wy*) (y) para sostener las coronas (*r wtz h<sup>c</sup>w*)”.

### 1.2.3. Sesostris I

En el templo de Karnak se han encontrado dos escenas fragmentarias que posiblemente muestren al rey Sesostris I mamando del pecho de una diosa. El primer bloque en el que Sesostris I se muestra en una escena de amamantamiento procedía de uno de los pilares de este monarca erigido en el templo de Karnak y que más tarde fue reutilizado para inscribir la Segunda Estela del Kamose (Figura 19)<sup>357</sup>. La decoración del pilar muestra tres escenas y es en el registro superior donde se halla el motivo de la lactancia regia. A pesar de que no se ha conservado en su totalidad, en la parte izquierda se puede identificar al dios Amón (→), ataviado con la corona de plumas. El dios toca con su brazo izquierdo el del rey. En la parte superior las inscripciones rezan: “Amón, que él otorgue vida”<sup>358</sup>. La figura del rey (→) se conserva parcialmente. Está representado a menor escala que Amón, como es habitual en este tipo de escenas, y sujeta con su brazo derecho, el mismo que toca Amón, un *ankh*. Acerca su boca al pecho de la diosa, del que está mamando. Sobre la figura del rey se puede leer su

<sup>354</sup> NAVILLE, 1896: lám. LII; BRUNNER, 1986: lám. XI.

<sup>355</sup> ARNOLD, 1975: 183, n.55.

<sup>356</sup> NAVILLE, 1896: lám. LIII; BRUNNER, 1986: lám. XII.

<sup>357</sup> GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: fig. 10.

<sup>358</sup> ↓ → *Imn di=f<sup>c</sup>nh*. A partir de GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: fig. 10.

nombre: “El hijo de Ra, Sesostri”<sup>359</sup>. La diosa (←) se halla de pie, rodea al rey con uno de sus brazos y es posible que con el otro esté sujetando el pecho que dirige a la boca del rey. No se conservan las inscripciones que nos ofrezcan el nombre de la divinidad nodriza. Algunos autores opinan que es posible que se tratase de la diosa Hathor, ya que aparece representada en escenas similares<sup>360</sup>.

La segunda escena en la que es posible que Sesostri I<sup>361</sup> apareciera mamando del pecho de una diosa fue hallada en el patio del Reino Medio del templo de Karnak<sup>362</sup>. Allí se encontró un bloque (Figuras 20<sup>363</sup> y 21)<sup>364</sup> que muestra en su parte izquierda un personaje masculino (→), de pie, que posiblemente se identifica con el dios Atum debido a que en su cinturón puede leerse su nombre<sup>365</sup>. Toca con su brazo derecho al rey (→), representado a menor escala y del que solamente se conserva el brazo y parte de su torso. En la escena se intuye que un tercer personaje (←) toca el torso del rey y es muy probable que nos hallemos aquí ante una escena de lactancia regia, como afirman diferentes autores<sup>366</sup>.

La iconografía de las dos escenas de Sesostri I en las que se representa el motivo de la lactancia divina sigue el modelo del Reino Antiguo. El rey, representado de pie en tamaño inferior que el resto de los personajes de la escena, mama del pecho de una diosa nodriza. Tras el rey aparece un dios que le abraza. Iconográficamente los gestos que aluden a la lactancia son los mismos que hemos encontrado en los ejemplos anteriores: la diosa nodriza ofrece su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirige a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). Así la nodriza amamanta (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, el infante regio toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos, es decir, la leche a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza.

---

<sup>359</sup> ↓→ *s3-Rc Sn-wsrt*. A partir de GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: fig. 10.

<sup>360</sup> HABACHI, 1972: 29.

<sup>361</sup> A pesar de que no hay ninguna inscripción que permita identificar a los personajes Gabolde, Carloti y Czerny datan el bloque en el reinado de Sesostri I. Ver GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: 40-44.

<sup>362</sup> GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: 40-43, figs. 8, 9 y 11.

<sup>363</sup> GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: fig. 8.

<sup>364</sup> Reconstrucción de la escena de lactancia regia de Sesostri I. GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: fig. 9.

<sup>365</sup> GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: 40-43, Fig. 11.

<sup>366</sup> GABOLDE, CARLOTI, CZERNY, 1999: 40; BORREGO GALLARDO, 2010: 176, n. 526.

La alusión a la lactancia como acto que consagra la legitimidad, el poder y la capacidad de victoria aparece con referencia a este monarca en una inscripción monumental copiada en el *Rollo de Cuero de Berlín* (*pBerlin 3029*)<sup>367</sup>. En él, el rey elogia su propia legitimidad y gobierno para ser Señor de las Dos Tierras y, en este contexto, habla de su crianza como un hecho que consagra su capacidad como gobernador diciendo: “He sido criado (*rnn*) como un conquistador nato; me ha sido dada la tierra y soy su señor, mi poder ha alcanzado las alturas del cielo”<sup>368</sup>. En este contexto se emplea el verbo *rnn*, que lleva implícita la idea de reconocimiento y adopción a través del gesto de sostener en el regazo. Además, señalábamos que este hecho se hace más evidente a través de los complementos que acompañan al verbo, como en este caso “como un conquistador nato (*m hpr=f it=f*)”.

### 1. 3. REINO NUEVO

Las alusiones a la lactancia ritual, tanto textuales como iconográficas, no son sólo más numerosas durante el Reino Nuevo, sino que además las posturas que adoptan la nodriza y el rey, los discursos de los personajes en las escenas, las divinidades nodrizas, los contextos y los materiales sobre los que se representa se diversifican durante este período de tiempo. La importancia de la lactancia regia en la ceremonia de coronación, que ya pusiera de manifiesto Leclant, hará que el motivo sea empleado por muchos de los monarcas de este período para legitimar su posición como gobernantes.

#### 1.3.1. Amenhotep I

Son dos, quizás tres, las estatuas de piedra caliza que muestran a Amenhotep I, segundo rey de la Dinastía XVIII, sentado sobre el regazo de diferentes divinidades nodrizas.

El primer ejemplo proviene del templo de Mut en Karnak (Figura 22)<sup>369</sup>. Se trata de una estatua que muestra la parte inferior del cuerpo de una figura femenina sentada sobre un trono y que sostiene sobre su regazo a un niño, del que sólo se conservan las caderas y piernas. La identificación de los personajes proviene de las inscripciones que

<sup>367</sup> DE BUCK, 1938: 48-57; GOEDICKE, 1974: 87-104.

<sup>368</sup> *rnn.kw m hpr=f it=f di n=i t3 ink nb=f ph n=i b3w q3w n(iw) pt*. A partir de DE BUCK, 1938: 49, línea 12.

<sup>369</sup> BENSON, GOURLAY, 1899: lám XI.

se conservan en la parte inferior de ambos lados del trono. A la izquierda se puede leer: “El buen dios, Señor de las Dos Tierras, Djoserkare, amado de Renenutet, Señora del Cielo”<sup>370</sup>, mientras que a la derecha la inscripción reza: “El hijo de Ra de su cuerpo, Amenhotep, amado de Mut, Señora del cielo (y) Señora (?) de las Dos Tierras”<sup>371</sup>. En la parte derecha del trono está incisa una representación de la madre del rey, la reina Akhmes-Nefertari, que lleva el tocado de buitre con *uraeus* y sostiene un cetro-*uas* y un *ankh*. Las inscripciones asociadas a ella rezan: “La esposa del dios y gran esposa del rey Ahmes-Nefertari, amada de Amón-Ra, que vive eternamente”<sup>372</sup>. En el lado opuesto del trono, aparece representada una niña, identificada como la hermana de Amenhotep I, Sat-Amon: “La hija del rey, la hermana del rey, esposa del dios, Sat-Amon, amada de Mut, Señora de Asher, que vive eternamente”<sup>373</sup>. Va ataviada con la misma vestimenta y accesorios que Ahmes-Nefertari. En la parte de atrás del trono, la inscripción menciona al mismo Amenhotep I y ofrece oraciones por su vida y estabilidad. A pesar de que la parte superior de la estatua no se ha conservado, es posible que se deba tener en cuenta esta estatua como expresión de amamantamiento. Durante el Reino Nuevo aparecerán las primeras representaciones del motivo de la lactancia regia, en relieve y escultura, donde la nodriza estará sentada sobre un trono, en ocasiones sujetándose uno de sus senos<sup>374</sup>.

Antes del Reino Nuevo son escasos los ejemplos en los que el rey se halla sobre el regazo de una divinidad. Como ya se ha expuesto con anterioridad, existe una diada del rey Khafra y la diosa Bastet, actualmente conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 11 (*JdÉ* 27385) + CGC 1245), y es posible que existiera otra diada en la que se representara a dicho monarca con Hathor, que parecen ser expresión de amamantamiento<sup>375</sup>. Del reinado de Menkaure data la triada de esquisto que se conserva actualmente en el Museum of Fine Arts en Boston, MFA 09.200 (Figura 12)<sup>376</sup> y donde se representa a la diosa Hathor en el centro junto al rey y a una personificación del nomo hermopolitano. Por las razones expuestas anteriormente, se puede comprender

<sup>370</sup> *ntr nfr nb t3wy Drs-k3-Rc Rnwtt nbt pt mry*. A partir de BENSON, GOURLAY: 298.

<sup>371</sup> *s3-Rc n ht=f Imn-htp Mwt nbt pt 3nbt? t3wy mry*. A partir de BENSON, GOURLAY: 298.

<sup>372</sup> *hmt-ntr hmt-nsw wrt Tch-ms Nfr-t3ry Imn-Rc mryt 3nh.ti dt*. A partir de BENSON, GOURLAY: 298.

<sup>373</sup> *s3t nsw snt nsw hmt ntr S3t-Imn Mwt nbt Isr mr(y)t 3nh.ti dt*. A partir de BENSON, GOURLAY: 298.

<sup>374</sup> Recordemos que anteriormente se había comentado la posibilidad propuesta por Habachi de que, en el registro inferior de la capilla de Dendera, Mentuhotep II estuviera sentado sobre el regazo de la diosa Hathor y quizás amantando al rey (?). Ver 1.2.1. Nebhetepre Mentuhotep II.

<sup>375</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 17-21.

<sup>376</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: fig.2.

esta triada como expresión del amamantamiento<sup>377</sup>. Sin embargo, en ninguno de estos ejemplos el monarca se sentaba sobre el regazo de la diosa. Quizás el paralelo más evidente sea la estatua conservada en el Brooklyn Museum of Art 39.119, que representa al rey Pepy II como un infante regio sentado sobre el regazo de su madre Ankhnesmeryre. Sin embargo, aquí nos encontramos ante la madre del rey y no ante una diosa. Esta postura, en la que nodriza está sentada sobre un trono y sujeta al rey en el regazo, se hará popular durante el Reino Nuevo y será empleada por otros soberanos después del reinado de Amenhotep I<sup>378</sup>. También encontraremos esta pose en las representaciones del rey con las nodrizas y tutores documentados en la Dinastía XVIII<sup>379</sup>. Con el tiempo, este motivo evolucionará en la reconocida imagen de Isis con Horus sobre su regazo, que aparecerá siglos más tarde.

A pesar de que la identificación no es del todo segura, es posible que existan dos estatuas conservadas en el Museo Egipcio del Cairo que podrían representar a Amenhotep I sobre el regazo de una divinidad nodriza. La primera de ellas (*JdÉ* 39376) proviene de Abidos y, a pesar de que su estado de conservación no es óptimo, se puede distinguir a una diosa sentada sobre un trono inscrito (Figura 23)<sup>380</sup>. Sobre su regazo está representado un niño pequeño, sentado de costado. Daressy identifica a la pareja como Renenutet y Horus. Debido a que las inscripciones mencionan a Amenhotep I y su padre Ahmose, Budin identifica al niño como Amenhotep I<sup>381</sup>. El segundo ejemplo, *JdÉ* 42002 (Figura 24)<sup>382</sup>, es de estilo similar a la anterior y puede que represente a la misma divinidad con el mismo monarca, aunque dicha identificación no es del todo segura. La estatua se conserva lo suficiente bien como para mostrar la parte superior del cuerpo de la diosa y ver que ésta ofrece con su mano derecha el pecho al niño, sentado sobre su regazo. En el caso de que la estatua fuera del reinado de Amenhotep I, sería la primera conservada del Reino Nuevo en la que se muestra a la diosa nodriza sentada y dando activamente de mamar<sup>383</sup>.

La elección de Mut como deidad nodriza es especialmente significativa. Esta diosa, cuyo nombre literal es “madre”, alcanza un papel prominente a partir de la Dinastía XVIII, reemplazando a la anterior diosa Amunet como consorte de Amón y

---

<sup>377</sup> Ver 1.1.3.1. Triada de esquisto de Menkaure.

<sup>378</sup> Tutmosis IV y Seti I. Ver Figuras 40, 53, 55, 56.

<sup>379</sup> Para las representaciones iconográficas de las nodrizas y tutores durante la Dinastía XVIII ver 2.1.5.2. Representaciones iconográficas y 3.3.2. Representaciones iconográficas.

<sup>380</sup> DARESSY, 1906: lám. LXIII.

<sup>381</sup> BUDIN, 2011: 60.

<sup>382</sup> HERMANN, 1939: lám.29c.

<sup>383</sup> BUDIN, 2011: 61.

madre de Khonsu, la divina triada de Tebas<sup>384</sup>. Así, Mut no solamente fue madre, sino que fue la madre de Tebas, ciudad natal de los reyes de la Dinastía XVIII, y de este modo, la diosa no solamente tenía un carácter maternal, sino también altamente político y territorial, que hizo propicio su elección como ama de cría del rey. Desde el Reino Antiguo, en las imágenes de lactancia regia los personajes implicados no sólo destacan por su carácter maternal, sino que sobre todo lo hacen por su carácter territorial.

Renenutet<sup>385</sup> simboliza la noción de prosperidad divinizada. Más que manifestar vínculos entre la maternidad y la realeza femenina, la representación del rey con la diosa, encontrada en Abidos, representa algunas de las ideas originales asociadas a la leche divina y la lactancia halladas en los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo. Una vez más las ideas de rejuvenecimiento y abundancia juegan un papel importante, no sólo para Amenhotep I en este caso, sino para su padre Ahmose, como se revela en la inscripción<sup>386</sup>.

### 1.3.2. Hatshepsut

Hatshepsut usó la arquitectura y el programa iconográfico de su templo de Deir El-Bahari para establecer su legitimidad como rey de Egipto<sup>387</sup> y, por ello, las alusiones, tanto iconográficas como textuales, a la lactancia regia son numerosas. Dentro del templo son dos los lugares donde podemos ubicar las escenas de amamantamiento: los relieves que representan su ciclo de nacimiento divino y las escenas representadas en la capilla de Hathor. La reina es amamantada en la mayoría de las ocasiones por Hathor. La función de Hathor como consorte y madre del monarca es bien conocida. Este hecho, combinado con su aspecto en forma de vaca y su papel como ama de cría de Horus en Chemmis, hicieron de Hathor una deidad nodriza por naturaleza.

#### 1.3.2.1. Ciclo de nacimiento divino del templo de Deir El-Bahari

En el pórtico norte de la segunda terraza del templo se muestra iconográficamente el nacimiento divino de Hatshepsut. Se trata de la representación

---

<sup>384</sup> LESKO, 1999: 130.

<sup>385</sup> Según Herman, etimológicamente el nombre de Renenutet proviene del verbo *rnn*. Ver HERMANN, 1939: 173.

<sup>386</sup> LESKO, 1999: 272.

<sup>387</sup> PINCH, 1993: 9-12; LIPINSKA, 2005: 285; ROTH, 2005: 147-151.



más antigua conocida del ciclo completo de nacimiento divino<sup>388</sup>. En esta escena se desarrolla la teogamia, nacimiento y lactancia del monarca por parte de las divinidades. Las escenas desarrolladas en los relieves de Deir El-Bahari de Hatshepsut y las de Amenhotep III en el templo de Luxor serían la inspiración y el punto de partida para los que hallamos en los posteriores *mammisi*<sup>389</sup>, pequeños templos adjuntos a los templos principales de Época Grecorromana, dedicados al nacimiento del hijo de la tríada divina a la cual estaba dedicada el templo mayor. En el *mammisi* se llevaría a cabo el drama litúrgico relativo al nacimiento divino, cuyo desarrollo estaría registrado en los relieves de las paredes del pequeño templo. Daumas estudia este tipo de escenas a partir del *mammisi* de Nectanebo I en Dendera y divide el ciclo en dieciséis escenas<sup>390</sup>. Por su parte, Brunner estudia estos ciclos de nacimiento divino a partir de las escenas de Amenhotep III en el templo de Luxor y lo divide en trece escenas<sup>391</sup>. A pesar de ello, el contenido en todos estos ciclos de nacimiento divino es el mismo y, a grandes rasgos, las escenas que se muestran en los *mammisi* son las mismas que aparecen en el templo de Hatshepsut en Deir El-Bahari<sup>392</sup>.

Hatshepsut, como posteriormente hará Amenhotep III, emplea el motivo de ciclo de nacimiento divino en el pórtico norte de la segunda terraza del templo para la legitimación real, haciendo patente la intervención divina en su concepción y nacimiento. Así pues, Hatshepsut sería hija física de la divinidad<sup>393</sup>. La escena que corresponde con el amamantamiento de la reina recién nacida es la Escena XII (Figura 25)<sup>394</sup>. En la parte superior izquierda de la imagen está representada la reina (→) sobre un lecho. La reina es peinada por su nodriza tras pasar por los rigores del parto<sup>395</sup>

<sup>388</sup> Recordemos que Arnold comparaba la posible escena de amamantamiento regio de Sankhkara Mentuhotep III con la Escena XI de los ciclos de nacimiento divino documentados en el Reino Nuevo. De esta manera, y aunque no encontremos la versión completa de las escenas que componen estos ciclos de nacimientos divinos hasta el reinado de Hatshepsut, es posible que la escena de Sankhkara Mentuhotep III fuera precedente a las conocidas de Hatshepsut y Amenhotep III. Ver ARNOLD, 1975: 182. Asimismo, como se ha expuesto anteriormente, Borrego Gallardo opina que la presencia de Khnum en las escenas de amamantamiento regio en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo puede ser, al menos un germen, de la concepción divina del monarca. Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 121-132.

<sup>389</sup> Término acuñado por Champollion, basándose en el copto, que significaría “casa del nacimiento”. A pesar de que existe una denominación antigua (*pr ms*), los egiptólogos continúan utilizando este vocablo.

<sup>390</sup> DAUMAS, 1958: 388-487.

<sup>391</sup> BRUNNER, 1986: 10-166.

<sup>392</sup> HABACHI, 1969: 33.

<sup>393</sup> Las escenas desarrolladas en estos relieves del Reino Nuevo serían la inspiración y el punto de partida. Ver DAUMAS, 1958 y *LÁ II*, 462-475.

<sup>394</sup> NAVILLE, 1896: lám. LIII.

<sup>395</sup> La recurrencia de la idea parto=cabello suelto y despeinado puede apreciarse en dos signos hieráticos que ofrece Ritner como variantes del signo B3 que representa a una mujer dando a luz. En ellos se enfatiza la vertiente caótica del parto con el aspecto despeinado de la mujer. Ver RITNER, 2008: 174.

mientras amamanta a la niña. Frente a ellas, dos figuras femeninas (←) con cabezas de vaca y tocado hathórico amamantan a dos de los catorce *kau* de Hatshepsut (Figura 26)<sup>396</sup>. Las cuatro mujeres están arrodilladas, adoptando de esta forma la postura natural para amamantar y que aparece en numerosas estatuillas desde el Reino Antiguo<sup>397</sup>. La parte derecha de la escena la componen tres registros en los que figuran los doce *kau* restantes, sostenidos en los brazos de seis figuras masculinas con tocado de *ka* y otras seis figuras femeninas cuyo tocado nos informa de su identidad: las *hemesut*<sup>398</sup>. Las figuras de estos doce *kau* difieren de los dos representados en los brazos de las dos Hathors en la parte izquierda de la escena: estos catorce *kau* aparecen representados con coleta lateral mientras que los otros dos se asemejan más a un bebé.

En la parte inferior de la escena la diosa Hathor aparece representada en dos ocasiones como una vaca que gira su cabeza y se lame. La inscripción asociada a esta imagen reza: “[Palabras] dichas: (Yo) te he criado (*snhn*) como Rey del Alto y del Bajo Egipto, vida, estabilidad, poder, tu alegría está sobre el trono de Horus. Tú g[uías] a todos los vivos, tú [gobiernas las Dos Tierras] con alegría y tú tomas posesión de la corona del Alto Egipto como aquella que está sobre el trono de Atum, de acuerdo con lo ordenado por todos los dioses”<sup>399</sup>.

En las inscripciones verticales del extremo izquierdo se puede leer el discurso del dios Amón, que promete a su hija Hatshepsut no sólo vida, poder, estabilidad y alegría, sino también años sobre el trono a través de la lactancia. Así las inscripciones rezan: “[Amón] ha ordenado: Amamantad (*mn*<sup>c</sup>) a su Masjedad junto con todos sus *kau* con (toda) vida, todo poder, toda estabilidad, toda salud y toda alegría. Hacer millones de años sobre el trono de Horus de todos los vivos eternamente”<sup>400</sup>.

<sup>396</sup> WARD, 1969: 233, fig. 2.

<sup>397</sup> Ver, entre otras, Brooklyn Museum 43.137 (Figura 67), MMA 26.7.1405 (Figura 112), ÄMP 14078 (Figura 113), Brooklyn Museum 51.224 (Figura 114) y MMA 22.2.35 (Figura 116).

<sup>398</sup> Las *hemesut*, también llamadas *hemuset*, son diosas primordiales que personifican los primeros islotes de tierra emergida, transposición mítica de las “islas nuevas” de tierra fertilísima que aparecen cada año tras la Inundación, de ahí que se las asocie siempre a la abundancia. Las *hemesut* aparecen ya en los *Textos de las Pirámides* asociadas a los catorce *kau* de los reyes y representadas bajo los pies del rey, pues son el símbolo de la energía creadora y de la prosperidad. Llevan el tocado de Neith, diosa a la cual están asociadas. Ver CORTEGGIANI, 2007: 193-195.

<sup>399</sup> → *dd [mdw] snhn.n(=i) in m nswt-bity snh.ti dt.ti w3s.ti 3ws-ib=i hr st Hr ssm=t snhw nbw [hq3=t t3wy m] 3ws-ib it=t h<sup>c</sup>w m nsw sm<sup>c</sup>w m hryt-tp gst Tm mi wdt n nb(w) ntrw* A partir de *Urk. IV 231, 8-14.*

<sup>400</sup> ↓ → *wd.n [Imn] (n=i)n mn<sup>c</sup> hmt=s hn<sup>c</sup> k3w=s nbw m snh (nb) w3s nb dd nb snb nb 3wt ib nb irt h<sup>c</sup>h m rnpwt hr st hr n snhw nbw dt.* A partir de *Urk. IV 230, 15-17.*

### 1.3.2.2. Capilla de Hathor del templo de Deir El-Bahari

Hatshepsut aparece representada en seis ocasiones mamando de la ubre de la diosa Hathor. Las escenas se encuentran en la pared sur y norte de la primera sala hipóstila<sup>401</sup>, en la pared sur y norte del santuario de la barca<sup>402</sup> y en la pared sur y norte del santuario<sup>403</sup>.

En la primera sala hipóstila encontramos dos representaciones de la procesión de la barca de Hathor. En ella Hatshepsut mama de las ubres de la diosa. La escena de la pared sur se conserva parcialmente (Figura 27)<sup>404</sup>. En el extremo derecho está la reina de pie (←) ante una mesa de ofrendas. Sólo se conserva su figura hasta la cintura por lo que tan sólo podemos apreciar que lleva faldellín y cola de animal. Ante ella figura una mesa de ofrendas y, en dos registros, están representados una serie de hombres, con la cabeza rapada situados frente a la barca de Hathor: la mayoría tiran de la barca y alguno de ellos porta objetos (¿espejos y/o sistros?). En el extremo izquierdo de la escena se sitúa la barca de Hathor, de la cual sólo podemos ver la parte inferior. La diosa Hathor probablemente apareciese ataviada con cuernos liriformes y el disco solar, característicos de esta divinidad, y es acompañada de nuevo por dos figuras de Hatshepsut. La primera de las figuras de la reina (→) se sitúa bajo la cabeza de la diosa. Va ornada con faldellín y cola de animal. La segunda de ellas está arrodillada bajo el vientre de Hathor (←) y mama de su ubre. Se puede apreciar que va ataviada con faldellín corto, collar y la corona azul. Los textos que acompañan a esta imagen no se han conservado.

La escena de la pared norte (Figura 28)<sup>405</sup> muestra también la imagen de la barca de Hathor. En ella, de nuevo, la deidad (←) es acompañada por dos figuras de Hatshepsut. La primera de las figuras de la reina (←) se sitúa bajo su cabeza de la diosa, y va ataviada con faldellín y cola de animal. La segunda de ellas está arrodillada bajo el vientre de Hathor (→) y mama de su ubre. Se puede apreciar que va vestida con faldellín corto, collar y la corona azul.

---

<sup>401</sup> BEAUX, KARKOWSKI, 1993: fig. 15; LESKO 1999: 107, fig. 17.

<sup>402</sup> NAVILLE, 1901: lám. CIV; BEAUX *ET ALII*, 2012, III: lám. 31a y 31b; BEAUX *ET ALII*, 2012, III: lám. 32a y 32b.

<sup>403</sup> NAVILLE, 1901: lám. CV; BEAUX *ET ALII*, 2012, III: lám. 39a y 39b; BEAUX *ET ALII*, 2012, III: lám. 40a y 40b.

<sup>404</sup> BEAUX, KARKOWSKI, 1993: fig. 15.

<sup>405</sup> LESKO, 1999: 107, fig. 17.

En el santuario de la barca las imágenes recogen una escena de ofrendas de Hatshepsut a la diosa Hathor. Si centramos nuestra atención en la pared sur (Figura 29)<sup>406</sup> podemos observar que a la izquierda estaría situada la monarca (→) de pie ante una mesa de ofrendas. La imagen ha sufrido *damnatio* pero, según Beaux, la reina portaría cola de animal, un collar ancho y la corona-*atef*<sup>407</sup>. La reina es acompañada por dos divinidades. Por un lado, sobre su cabeza figura un buitre acompañado del nombre de Nekhbet y, por otro lado, frente a ella, a la altura de sus piernas y representado sobre una línea de suelo independiente, aparece Ihy, hijo de Hathor<sup>408</sup>. Ihy, desnudo y con la coleta lateral, va ornado con un collar-*menat* y con la mano sostiene un sistro, ambos emblemas de Hathor.

En la parte derecha la escena se nos muestra una barca en la que Hathor (←), ataviada con los cuernos liriformes y el disco solar, se hace acompañar por dos figuras de Hatshepsut, que también han sufrido *damnatio*. La primera de las figuras de la reina (←) se sitúa bajo la cabeza de la diosa, rodeada también por el collar-*menat*. La segunda de ellas está arrodillada bajo el vientre de Hathor (→) y mama de su ubre. En esta ocasión la reina porta la corona azul, collar y faldellín corto. El discurso de la diosa que acompaña a la escena reza: “Palabras dichas por Hathor, la está al frente de Tebas, Señora del Cielo, soberana de los dioses: (Mi) hija, (mi) amada, Maatkare, tú construyes (mi) casa, tú estableces (mis) nombres y el aprovisionamiento de (mis) altares (porque) tú sabes que (yo) te amo y tú has hecho para (mi) este monumento, duradero, grande y puro, adecuado, sólido, como tu trono de eficiencia primordial. (Yo) te he concedido una recompensa de toda vida, estabilidad y poder eternamente”<sup>409</sup>. Beaux señala que evoca, palabra por palabra, el discurso en la fachada norte del vestíbulo que habla de la capilla erigida por Hatshepsut y el culto que ésta rinde a la diosa<sup>410</sup>.

La representación de la pared norte (Figura 30)<sup>411</sup> es prácticamente igual, pero en lugar de Nekhbet es Uadjet quien protege a la reina. Los epítetos utilizados por la diosa Hathor, así como su discurso son diferentes. Aquí podemos leer: “Palabras dichas por Hathor, madre divina, señora del cielo, soberana de los dioses: (Yo) te he otorgado

<sup>406</sup> BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 31b.

<sup>407</sup> BEAUX ET ALII, 2012, I: 116.

<sup>408</sup> ↓→ *Ihy s3 Hwt-Hr*, “Ihy, el hijo de Hathor”. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 31b.

<sup>409</sup> ←↓ *qd mdw in Hwt-Hr hr(y)t-tp W3st nb(t) pt hnt ntrw s3(=i) mr(y)t(=i) M3t-k3-Rc qd=t pr(=i) smn=t rnw(=i) sdt h3wt(=i) rh=t mrr(w)(=i) ir=t n(=i) mnw pn w3h 3 wcb mnh rwd m st=t n(t) 3ht nt sp tpy di.n(=i) n=t iw<sup>c</sup>=sn m nh ddt) w3s nb dt*. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 31b.

<sup>410</sup> BEAUX ET ALII, 2012, I: 120.

<sup>411</sup> BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 32b.

toda vida, estabilidad y poder. Así hablo yo: hacer una infinidad de millones de festivales-*sed* cuando tú apareces como Rey del Alto y Bajo Egipto sobre el trono de Horus, (mi) hija (mi) amada, Maatkare, como (yo) te amo en recompensa por este monumento bello, sólido, adecuado, que tú has hecho por (mí): que tú vivas vivante eternamente”<sup>412</sup>.

En el santuario de Hathor encontramos dos escenas de lactancia regia en la pared norte y sur. Si centramos nuestra atención en ésta última observamos que, a la izquierda, aparecen Hatshepsut y Tutmosis III (→), arrodillados y ofrendando leche y vino respectivamente a la diosa Hathor (Figura 31)<sup>413</sup>. Las inscripciones sobre ambas figuras identifican a los dos personajes<sup>414</sup> y nos ofrecen también los nombres de las divinidades protectoras en esta escena. Sobre las titulaturas de Hatshepsut y Tutmosis III, aparecen representados un buitre y un halcón. Ante la titulatura de Hatshepsut e identificando al buitre representado, se puede leer: “Nekhbet, ella otorga fuerza y poder”<sup>415</sup>. Ante la titulatura de Tutmosis III e identificando al halcón representado, se puede leer: “El de Behedet”<sup>416</sup>. En frente de Hatshepsut y Tutmosis III figura una mesa de ofrendas. La diosa Hathor (←) se sitúa en el extremo derecho, en su forma de vaca, ataviada con los cuernos liriformes y el disco solar y de su cuello cuelga un sistro. De nuevo, la divinidad se hace acompañar de dos figuras de la reina. La primera de las figuras de la reina (←) se sitúa bajo la cabeza de la diosa, ornada con barba, la corona de Amón, faldellín y cola de animal. La segunda de ellas está arrodillada bajo el vientre de Hathor (→) y mama de su ubre. En esta ocasión la reina porta la corona azul, collar y faldellín corto. El discurso de la pared sur menciona específicamente la lactancia. Así, se puede leer: “Palabras dichas: (Mi) hija, (mi) amada, Maatkare. Yo soy tu madre, la que crea tu perfección, (la) que te cría (*rnn*) sobre el trono de Horus para que (tú) reines (en) el Valle y (en) el Delta. Yo te concedo años de eternidad”<sup>417</sup>.

<sup>412</sup> ↓ → *ḏd mdw in Ht-Hr mwt ntr nbt pt hnw ntrw di.n(=i) n=t nḥ ḏd(t) w3s nb hr=i irt ḥḥ m ḥb(w)-sd c33 wrt ḥc=ti m nswt-bity hr st Hr s3t(=i) mr(y)t(=i) M3c-t-k3-Rc mi mrr(=i) tn m-hsw mnw pn nfr rwd mnḥ ir(w).n=t n(=i) ir=t cḥḥ=ti dt. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 32b.*

<sup>413</sup> BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 39b.

<sup>414</sup> ↓ → *nswt-bity M3c-t-k3-Rc s3t-Rc ḥ3t-šps-wt ḥnmt-Imn d(w) cḥḥ nb ḏd(.t) w3s nb dt. “El Rey del Alto y Bajo Egipto Maatkare, la hija de Ra Hatshepsut Khenemet-Amon, dotada de toda vida, estabilidad y poder eternamente”; ↓ → ntr nfr Mn-ḥpr-Rc s3-Rc ḏḥwty-ms (nfr-ḥpr) d(w) cḥḥ ḏd(.t) w3s mi Rc dt “El buen dios Menkheperre, el hijo de Ra Tutmosis (Neferkheper) dotado de vida, de estabilidad y de poder como Ra eternamente”. A partir de BEAUX ET ALII 2012, III: lám. 39b.*

<sup>415</sup> ↓ → *Nḥbt di=s cḥḥ w3s. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 39b.*

<sup>416</sup> ↓ → *Bḥdt(y), “El de Behedet”. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 39b.*

<sup>417</sup> ← ↓ *ḏd mdw s3t(=i) mr(y)t(=i) M3c-t-k3-Rc ink mwt=t qm3t nfr=t rnn(t) tn hr st Hr nswyt(=t) (m) šmꜥw mḥw di.n(=i) n=t rnpwt nḥḥ. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 39a.*

La representación en la pared norte (Figura 32)<sup>418</sup> es prácticamente idéntica. Las ofrendas, en este caso, son leche y agua fresca (*qbḥ*). La divinidad que, junto a Horus-Behedety, protege a la reina es, en esta ocasión, Uadjet<sup>419</sup>. En el discurso de la pared norte la diosa otorga vida y poder a través de la ingestión de leche: “Palabras dichas: ¡Oh (mi) hija, (mi) amada, Maatkare! (Yo) te he dado vida y poder después de mí, (yo) te he creado con mi leche, ellos entran por ti como vida y poder”<sup>420</sup>. Beaux opina que con este discurso se refuerza la filiación divina de la reina a través del amamantamiento. La relación filial de Hatshepsut y Hathor queda expresa en este discurso, donde Hatshepsut es presentada como hija de Hathor y queda reforzada con la imagen en la que la reina mama de la ubre de la diosa. Esta unión vital une a la reina y a la diosa, cuyo papel fundamental es el de nodriza.

Existen otros discursos que evocan a la lactancia regia en la capilla de Hathor. En la pared oeste del vestíbulo se representa la confirmación de poder por el dios Amón. Frente a éste, la reina se acompaña de la diosa Urethekau, que porta un collar-*menat*. En su discurso, ella es quien se encarga de amamantar a la reina diciendo: “(Yo) te crío (*rnn*) como la que está sobre su trono, como Rey del Alto y Bajo Egipto, que dura eternamente<sup>421</sup>. Beaux opina que Urethekau es una forma de Hathor en tanto que diosa-*uraeus*<sup>422</sup>. También en la primera sala hipóstila se evoca la lactancia. En la pared oeste, aparece Hatshepsut, sentada y entronizada, ataviada con las insignias reales y, frente a ella, aparece la diosa Hathor, en forma de vaca, con el sistro alrededor de su cuello. El texto reza: “Hija (mía) de (mi) cuerpo (Maatkare), ... yo soy tu madre, dulce de leche, (Tú) mamas (*snq*) tu majestad de (mis) pechos, ellos salen para ti con vida y dominio”<sup>423</sup>. En el santuario de la capilla de Hathor se evoca el nacimiento de Horus y el cuidado de Hathor, su nodriza: “Es con vida y poder que (yo) abrazo a tu Majestad, como (yo) hice con Horus en el nido de Chemmis. Es con mi pecho que (yo) he

<sup>418</sup> BEAUX ET ALII, 2012, III: lám.40b.

<sup>419</sup> Ante la titulación de Hatshepsut e identificando al buitre representado se puede leer: ←↓ *W3dt dpt pt di=s ʿnš w3s.*, “Uadjet, la de Dep y Pe, ella otorga vida y poder”. A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 40b.

<sup>420</sup> ↓→ *dd mdw s3t(=i) mr(y)t(=i) M3ʿt-k3-Rʿ di.n(=i) n=t ʿnh w3s nb hr=i shpr.n(=i) tn m irtt=i ʿq=sn n=t m ʿnh w3s.* A partir de BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 40b.

<sup>421</sup> *rnn.n(=i) tn m hr(y)t nst=f m n(y)-swt w3h(w) n dt.* A partir de BEAUX ET ALII, 2012, I: 33-35.

<sup>422</sup> BEAUX ET ALII, 2012, I: 33-35.

<sup>423</sup> ←↓ *s3t(=i) nt ht(=i) (M3ʿt-k3-Rʿ) hr(t)=i nt dʿm ink mwt=t bnrt irtt snq.n(=i) hmt=t m mnd(=i) ʿq=sn n=t m ʿnh w3s.* Ver *Urk.* IV 237, 13-17; NAVILLE, 1901: lám. XCIV.

amamantado (*snq*) a tu Majestad, es con mi *akhu* que (yo) te he completado con esta mi agua de vida y poder”<sup>424</sup>.

Hatshepsut usó la arquitectura y el programa iconográfico en su templo de Deir El-Bahari para establecer su legitimidad como rey de Egipto y por ello las alusiones, tanto iconográficas como textuales, a la lactancia regia son numerosas. La reina es amamantada por la diosa Hathor. Iconográficamente la reina agarra la ubre de la vaca (*ndr*) y mama de ella (*snq*). En este caso, el papel de la nodriza parece más bien pasivo y “no realiza” ninguna acción iconográficamente. Sin embargo, éstas son expresadas de diferentes maneras en los textos a través de cuatro predicados verbales: *snq*, *mn<sup>c</sup>*, *snh* y *rnn*. Los dos primeros (*snq* y *mn<sup>c</sup>*) describen el acto físico de la ingesta de leche y se traducen como “amamantar”, aunque *snq*, debido al su doble sentido, significa “mamar” cuando es el rey quien es sujeto de la acción. Pero esta ingestión divina sobrepasa sus funciones nutricias y así queda expresado en los diferentes discursos, donde gracias a la lactancia Hatshepsut recibe vida, dominio, salud, alegría y años en el trono de Horus.

Los verbos *snhn* y *rnn*, empleados para referirse a los cuidados maternos otorgados por las diosas, van más allá de estos cuidados nutricios, ya que el empleo de estos predicados verbales otorga matices específicos. Por un lado, el verbo *snhn* lleva implícita la idea de rejuvenecimiento a través de la lactancia<sup>425</sup>, mientras que el verbo *rnn* se emplea para legitimar al monarca, como gesto de adopción y reconocimiento<sup>426</sup>.

### 1.3.3. Tutmosis III

Del reinado de Tutmosis III proceden dos escenas de lactancia regia. La primera se encuentra en la capilla de Hathor de su complejo *Djeser-Akhet* en Deir El-Bahari, actualmente conservada en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 38574-5). En un relieve de dicha capilla (Figura 33)<sup>427</sup> se muestra a la diosa como una vaca acompañada de dos figuras del rey, una bajo su cabeza y otra mamando de las ubres. Además, en el centro de la capilla se sitúa una estatua que muestra a Amenhotep II también mamando de las ubres de la misma divinidad (Figura 34)<sup>428</sup>. El relieve de Tutmosis III se asemeja a los comentados con anterioridad que encontrábamos en el templo de Hatshepsut de Deir El-

<sup>424</sup> *hnm(=i) hmt=t m snh w3s mi irt.n(=i) m hr m hnw s8s n 3ht bit snq.n(=i) hmt=t m mnd=i mh.n(=i) tn m 3hw=i m mw=i ipn n snh w3s*. A partir de *Urk*. IV 239, 9-12.

<sup>425</sup> Ver 1.1.1.1. Acciones que llevan a cabo las diosas nodrizas.

<sup>426</sup> HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>427</sup> NAVILLE, 1907: lám. XXVIIIc.

<sup>428</sup> NAVILLE, 1907: lám. XXXI y XXX.

Bahari. Hathor aparece representada como una vaca (→) ataviada con los cuernos liriformes, el disco solar y collar-*menat*, acompañada por dos figuras del rey. Bajo la cabeza de la diosa, Tutmosis III (→) está de pie, ataviado con faldellín, collar ancho y *nemes*. En la parte izquierda el monarca (←) se arrodilla ante la ubre de la diosa y mama de ella.

La segunda escena de lactancia del reinado de este monarca la hallamos en su tumba del Valle de los Reyes (KV 34). El rey aparece en una pintura siendo amamantado por un árbol con pechos (Figura 35)<sup>429</sup> identificado como Isis, que también resulta ser el nombre de la madre del rey, dando así un *doublé entendre*: la madre del rey amamanta a su hijo, así como Isis da el pecho a Horus, representado como un sicomoro, emblema hathórico.

A pesar de no contar con más representaciones del motivo de la lactancia regia, las alusiones textuales a ésta durante el reinado de este monarca son numerosas y las encontramos tanto en el templo de Karnak como en el templo de Medinet Habu. En el templo de Karnak son diversas divinidades las que se presentan como las amas de cría del rey. Así Tefnut proclama: “(Mi) hijo, (mi) amado Menkheperre, tú eres (mi) hijo (yo te) he [cria]do (*šd*) con la leche que está en mí, ella ha entrado a ti como vida, estabilidad y poder”<sup>430</sup>. Del mismo modo Nut afirma: “Yo soy quien cría (*šd*) a Menkheperre, con esta mi leche de vida y dominio”<sup>431</sup>, mientras que la diosa Neftis se presenta como la nodriza-*menat* diciendo: “Y[o soy Neftis], tu nodriza-*menat*, (yo) te he criado (*šd*) con [mi leche], [Señor] de las aparición[es] Menkheperre, hijo de su cuerpo [...]”<sup>432</sup>. La diosa Buto y la diosa *Tnnt* también ofrecen su leche al monarca y claman respectivamente: “(Mi) hijo Menkheperre, [...] te [...], yo te crío (*šd*) con mi leche, ellas salen para ti con vida y poder”<sup>433</sup> y “(Mi) hijo Menkheperre, (yo) te crío (*šd*) Tutmosis con toda vida y poder y toda estabilidad y toda salud que existe en mí”<sup>434</sup>. Hathor, en Karnak, también ofrece su leche al monarca. La diosa proclama: “(Mi) hijo de (mi) cuerpo Tutmosis, (yo) te crío (*snhn*) con tu gran dignidad de Rey del Alto y del Bajo Egipto, (yo) te crío (*šd*) con poder-*akhu*, (yo) te crío (*šd*) con mi leche, ellas entran

<sup>429</sup> LESKO, 1999: fig. 71.

<sup>430</sup> *s3(=i) mr(=i) Mn-hpr-R<sup>c</sup> twt s3(=i) [šd].n(=i) (tw) m irtt=i ipt n imt(=i) <sup>c</sup>q=sn n=k m <sup>c</sup>nh dd w3s*. A partir de *Urk*. IV 578, 5-7.

<sup>431</sup> *ink šdt Mn-hpr-R<sup>c</sup> m irtt ipt nnt <sup>c</sup>nh w3s Dhwti-ms*. A partir de *Urk*. IV 578,10-11.

<sup>432</sup> *i[nk Nbt-hwt] mn<sup>c</sup>t=k šd.n(=i) tw m [irtt=i] wnn [nsw] [nb] h<sup>c</sup>[w] Mn-hpr-r<sup>c</sup> s3 n ht=f [...]*. A partir de *Urk*. IV 578 13-15. Ver Ficha 2.172.

<sup>433</sup> *s3(=i) Mn-hpr-R<sup>c</sup> [...] tw šd.m(=i) tw m irtt=i <sup>c</sup>q=sn n=k m <sup>c</sup>nh w3s*. A partir de *Urk*. IV 581, 3-6.

<sup>434</sup> *s3(=i) Mn-hpr-R<sup>c</sup> šd.n(=i) tw Dhwti-ms m <sup>c</sup>nh w3s nb ddt nb snb nb hr=i*. A partir de *Urk*. IV 581. 8-9.



en ti con vida y poder”<sup>435</sup> y “(Yo) te crío (*snhn*) con tu gran dignidad sobre el trono de Horus (¿con?) tu alegría eternamente”<sup>436</sup>.

En Medinet Habu también encontramos referencias a la lactancia regia. Varias diosas proclaman criar al rey con su leche. Así podemos leer que la diosa Hathor dice: “Yo soy tu madre, quien ha creado tu perfección, (yo) te he criado (*rnn*) como te he querido para ser gobernador de los nueve arcos como Ra eternamente”<sup>437</sup>. También la diosa Nekhbet ofrece su pecho al monarca diciendo: “Yo soy tu madre, la del dulce am(or), yo te doy de mamar (*šd*) mientras eres un muchacho para que crezcas y tú vivas eternamente”<sup>438</sup>. Por último, la diosa Satis clama: “Yo soy tu madre quien ha creado tu perfección, (yo) te crío (*rnn*) para ser Señor de las Dos Tierras, (yo) te doy toda vida, estabilidad y poder que existe en mí eternamente”<sup>439</sup>.

Los predicados verbales empleados en Karnak y Medinet Habu son tres: *rnn*, *snhn* y *šdi*. *Rnn*<sup>440</sup> significa “criar”, como ya comentábamos con anterioridad, se emplea para legitimar al monarca, como gesto de adopción y reconocimiento<sup>441</sup>. Esto es más evidente a través de la fraseología donde el verbo se acompaña de complementos, en este caso “para (ser) gobernador de los nueve arcos (*r hq3 psdt*)” y “para (ser) Señor de las Dos Tierras (*r nsw-bity*)”.

Por su parte, *snhn*<sup>442</sup> lleva implícita la idea de criar en el sentido de rejuvenecer, hacerse niño. Como se ha comentado anteriormente, es un verbo causativo que se construye sobre la raíz *nḥ* o *nḥn*<sup>443</sup>. Ambas palabras significan “niño”, “ser niño”. En este sentido, está asociado a la lactancia, entendido como un rejuvenecimiento, pero un contexto que sirve para legitimar al rey. Por ello, este término se emplea con un complemento que así lo corrobora: “con tu gran dignidad sobre el trono de Horus” (*m sḥ=k wr hr st hr*) y “con tu gran dignidad de Rey del Alto y del Bajo Egipto” (*m sḥ=k n nsw-bity*).

<sup>435</sup> *s3(=i) n ht(=i) Dhwty-ms snhn(=i) tw m sḥ=k n nsw-bity šd.n(=i) tw m ḥw šd.n(=i) tw m irtt=i ḥq=sn n=k m ḥn w3s*. A partir de *Urk. IV 579, 7-11*.

<sup>436</sup> *s(n)hn(=i) tw m sḥ=k wr hr st hr (¿m?) 3wt-ib=k dt*. A partir de *Urk. IV 579, 13-14*.

<sup>437</sup> *Ink mwt=k km3(t) nfrw=k rnn tw mi mrr tw r hq3 psdt mi Rḥ dt*. A partir de *Urk. IV 578, 17-579, 1*.

<sup>438</sup> *Ink mwt=k bnrt mr(wt) šd.n(=i) tw m nḥn=k twt ir=k ḥnḥti dt*. A partir de *Urk. IV 580, 15-581, 1*.

<sup>439</sup> *Ink mwt=k km3t nfrw=k rnn tw r nsw-bity di.n(=i) n=k ḥn dd w3s nb hr=i dt*. A partir de *Urk. IV 580, 8-10*.

<sup>440</sup> *Wb II, 436, 4-10*.

<sup>441</sup> BRUNNER-TRAUT, 1965: 39, 258, n.7; LICHTHEIM, 1976: 210; HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>442</sup> *Wb IV 169, 12-14*.

<sup>443</sup> *TLA 8726; Wb II 311; HL 1<sup>2</sup>, 451, 16277*.

Finalmente, el verbo *šdi*<sup>444</sup> es un ejemplo clarificador de la distinción que los egipcios establecían entre el rol desempeñado por la madre y por el padre<sup>445</sup>. Por un lado, puede significar “amamantar” o “cuidar a un niño”. Entonces el verbo aparece determinado con el pecho (D27). El rol que desempeñaba la madre con respecto a la crianza del hijo era áquel que tenía que ver con la lactancia o los cuidados maternos, es decir, los fisiológicos y que tan sólo la mujer puede hacer. Por otro lado, también puede significar “educar a un niño” y entonces toma como determinativos el rollo de papiro (Y1), el brazo con un fuste (D40) o el hombre sentado que se lleva la mano al rostro (A2). En los discursos de las diferentes diosas, el verbo *šdi* no aparece determinado en ninguna ocasión, sin embargo, el sentido de amamantar queda claro ya que en todas las ocasiones va seguido del complemento “con mi leche” (*m irtt=i*), con la que la diosa ofrece vida y dominio al monarca.

#### 1.3.3.1. ¿Un ciclo de nacimiento divino de Tutmosis III?

Existen una serie de relieves encontrados en el templo A del recinto de Mut en Karnak que están relacionados con el ciclo de nacimiento divino de un monarca. Aparentemente, las escenas ocupaban dos registros pero solamente se ha conservado la parte baja del registro inferior. Muestran siete escenas del ciclo de nacimiento de un rey. De estas siete escenas, se han podido identificar cuatro gracias al paralelo de las escenas de Hatshepsut en el templo de Deir El-Bahari. Una de ellas es la escena en la que se representa la lactancia (Figura 36)<sup>446</sup>. La escena sólo muestra una cama con patas de león bajo la cual se representan dos signos-*uas* y un signo-*ankh* sobre un cesto-*neb*, repetidas veces. Sobre la cama hay tres mujeres. En el lado izquierdo se sitúan dos mujeres arrodilladas (→), una de las cuales sujeta al rey y a su *ka*, posiblemente representados como niños. Frente a ellas, se sitúa otra, también arrodillada (←).

Gaballa estudia la séptima y última escena conservada de este ciclo de nacimiento divino y opina que hay una segunda escena de lactancia regia. En la escena (Figura 37<sup>447</sup> y 38)<sup>448</sup> se muestra seis figuras entronizadas (←)<sup>449</sup>, de las que solamente se conserva la parte inferior de las mismas. La figura situada en el extremo izquierdo es

<sup>444</sup> *Wb* IV 564, 17- 565, 15.

<sup>445</sup> DÍAZ RIVAS, 2009: 73, n. 18.

<sup>446</sup> PILLET, 1952: fig.2.

<sup>447</sup> PILLET, 1952: fig. 7.

<sup>448</sup> NAGEL, 1952: lám. V, fig. 4.

<sup>449</sup> En la figura de Pillet sólo se representan y mencionan a cinco figuras, sin embargo en la obra de Nagel se aprecian las seis figuras. NAGEL, 1952: lám. V, fig. 4.

una diosa debido a que lleva un vestido ajustado. Sobre su regazo se sienta un niño (→). Gaballa opina que por la actitud debió estar amamantando al niño<sup>450</sup>. Tras la pareja, se sitúa un dios entronizado que sujeta a un niño que está de pie sobre el trono. Las cuatro figuras restantes no se han conservado bien por lo que no se puede afirmar si sostenían también un niño sobre el regazo. Lo que sí se puede afirmar es que las tres primeras son dioses y la última es una diosa<sup>451</sup>. Gaballa compara esta escena con la representada en el *mammisi* de época romana en Dendera<sup>452</sup> y opina que sería la siguiente escena tras la de lactancia (Escena XII) y propone llamarla Escena XIIbis<sup>453</sup>. Sin embargo, en los relieves conservados no sigue a la representación de la lactancia. Para Gaballa esto se explica debido a que el orden de las escenas halladas en el templo de Mut en Karnak no es el mismo orden que se suele seguir en los ciclos de nacimiento divino de Hatshepsut en Deir El-Bahari y de Amenhotep III en Luxor. Por ello, no sorprende que la llamada Escena XIIbis por Gaballa no siga a la Escena XII, que sería lo esperable<sup>454</sup>.

Diversos autores datan estas representaciones en la Dinastía XVIII, sin embargo al no hallarse ningún cartucho cada uno lo data en un período distinto<sup>455</sup>. Hay indicios de que el templo A fue iniciado bajo Tutmosis III; después fue ampliado por Ramsés II, pasando a ser un “templo de millones de años” dedicado a Amón-Ra y a él mismo. Con la Dinastía XXI se convirtió en un *mammisi* y bajo la Dinastía XXV fue completamente reconstruido por los reyes Shabaka y Taharqa, cuyos nacimientos divinos fueron recogidos en relieves policromados, algunos de ellos aún conservados. En la Época Ptolemaica siguió su actividad como *mammisi*. Dado que el templo fue iniciado bajo el reinado de Tutmosis III y según diferentes autores las escenas deben datarse dentro de los límites de la Dinastía XVIII, es posible que el ciclo de nacimiento divino del templo A del recinto de Mut en Karnak pueda corresponder a Tutmosis III.

#### 1.3.4. Tutmosis IV

Budin opina que durante el reinado de Tutmosis IV hay una revolución en el uso del empleo del motivo de la lactancia regia<sup>456</sup>. Esta autora aclara que, en este contexto,

---

<sup>450</sup> GABALLA, 1967: 301.

<sup>451</sup> GABALLA, 1967: 301.

<sup>452</sup> DAUMAS, 1958: lám.XXXIV.

<sup>453</sup> GABALLA, 1967: 302.

<sup>454</sup> GABALLA, 1967: 302.

<sup>455</sup> NAGEL, 1952: 92.

<sup>456</sup> BUDIN, 2011: 66.

la palabra “revolución” debe ser entendida como una vuelta al arquetipo original del motivo así como una completa innovación del paradigma original<sup>457</sup>.

La primera representación conocida del motivo de la lactancia regia durante el reinado de este monarca procede del templo rupestre de Amada, excavado a principios del siglo XX por Henri Gauthier. La decoración de Tutmosis IV en el templo de Amada conmemora su segundo festival-*sed*<sup>458</sup> y, entre estas representaciones, aparece el motivo de la lactancia regia (Figura 39)<sup>459</sup>. La escena la protagonizan cuatro individuos. A la izquierda aparece el dios Khnum (→), criocéfalo, avanzando con un *ankh* en la mano derecha y un bastón-*uas* en la izquierda, compuesto con anillos-*shen*, signos de millares (*h3*), de centenas de millar (*hfn*) y del millón (*hh*). Delante del dios está la pareja compuesta por la diosa nodriza (→) y el rey (←). El rey aparece representado como un infante, con coleta lateral y faldellín con piel de felino, que según Gathier enfatiza la juventud del individuo<sup>460</sup>. Agarra con su mano izquierda un signo *ankh* del que penden un cesto-*neb* y un ave-*rekhyt*, mientras que con la derecha agarra la muñeca de su ama de cría. Hathor<sup>461</sup> aparece representada con su iconografía antropomorfa característica, con los cuernos liriformes de vaca y el disco solar, dando de mamar al rey. El cuarto personaje es la diosa Urethekau (←), que aparece tras el rey. Está representada leontocéfala y tocada con un disco solar. La diosa abraza al monarca con su brazo derecho mientras que con el izquierdo sujeta su pecho, ofreciéndoselo así también al infante regio. De la mano que sostiene su pecho cuelga un signo *ankh* y, del codo de la misma extremidad, penden un cesto-*neb*, signos-*shen* y los signos del millón (*hh*), centenas de millar (*hfn*), decenas de millar (*db*<sup>c</sup>) y millar (*h3*).

En los discursos de Urethekau y Khnum se puede leer la promesa de soberanía que supone el amamantamiento. De esta manera, la diosa se presenta como nodriza del rey, diciendo: “[Palabras dichas] [...] Uretheka[u]: yo te crío (*rnn*) para (ser) rey [...] to[da] tier[ra extranjera], [Tut]mosis, la que está sobre la cabeza de Ra ha sido fijada en tu cabeza: ella ha encontrado su portal de entrada y ha ocupado su sitio”<sup>462</sup>. Por su parte, Khnum exhorta al rey a aceptar la leche de las dos divinidades y le promete dominación y soberanía. Las inscripciones rezan: “Palabras dichas por Khnum, Señor de Yeni:

<sup>457</sup> BUDIN, 2011: 66.

<sup>458</sup> BRYAN, 1991: 199-203.

<sup>459</sup> ALY, ABDEL-HAMID, DEWACHTER, 1967, IV: C6.

<sup>460</sup> GATHIER, 1913: 163.

<sup>461</sup> ↓→ *Hwt-Hr [n]bt Tbšk*, “Hathor, Señora de Ibshek”. A partir de ALY, ABDEL-HAMID, DEWAHTER, 1967, IV: C6.

<sup>462</sup> ←↓ [*dd msw*] [...] *Wrt-hk3[w] rn(=i) tw (r) (n)swt* [...] *h[3s]t n[bt dhw]t(i)-ms i[w] hr(i)t-tp n(i) R<sup>c</sup> mn.ti m tp=k gm.n=s rwt=s hn=s st=s*. A partir de ALY, ABDEL-HAMID, DEWAHTER, 1967, IV: C6.

acepta los dos pechos [...] [y Hathor]. ¡Cuán dulce es la le[che de ambas!] [...] [re]nuevo tu duración [...] [multitud de] festivales-*sed*, estando toda tierra extranjera superior y tierra extranjera inferior postradas por la potencia de tu encarnación, vivo como Ra”<sup>463</sup>. En el discurso de Urethekau la promesa de dominio universal lo ejerce empleando el verbo *rnn* que expresaba la idea de reconocimiento y adopción a través del gesto de sostener en el regazo y que suele acompañarse de complementos que así lo ratifican. En este caso se acompaña de la expresión: “(para ser) Rey [del Alto y del Bajo Egipto]” ([*r*] *nsw[-bity]*). Ambas diosas se encargan de asegurar el dominio universal del monarca a través de la lactancia, funcionando como pareja análoga a la de Hathor y Bastet en el Reino Antiguo<sup>464</sup>. La escena del templo de Amada recuerda a las representaciones de este motivo durante las Dinastías V y VI, ya que parece ser que Tutmosis IV tuvo acceso directo al programa iconográfico de Sahure<sup>465</sup>. Así, vemos al rey representado en tamaño menor de pie ante una diosa nodriza en una escena compuesta por cuatro personajes, entre los cuales se incluye el dios carnero creador Khnum. Existen pequeñas variaciones<sup>466</sup>. Entre ellas se puede observar que, en las escenas del Reino Antiguo, Khnum está detrás del rey, mientras que en este caso aparece tras la diosa Hathor. Del mismo modo, en contraste con las representaciones del Reino Antiguo, el cuarto individuo de la escena es masculino y no femenino, como en el caso de Tutmosis IV donde aparece representada la diosa Urethekau. Como bien apunta Borrego Gallardo, la pareja Hathor y Uretheakau parece funcionar como pareja análoga a la formada por Hathor y Bastet en el Reino Antiguo. Aquí parece representarse esa “lactancia doble” que en los templos funerarios del Reino Antiguo se representaba en dos escenas para legitimar al rey en el sur y en el norte a través de la ingestión de leche divina de deidades tutelares del norte y del sur. Esas dos escenas del Reino Antiguo parecen estar simplificadas en esta del templo de Amada donde se le promete al rey el

<sup>463</sup> ↓→ *dd mdw in hnmw nb / Yni šsp n=k mndwy [...] [hwt-hr] bnrwi ir[tt=sn] [...] [s]m3(w=i) 3w=k [...] [š3] m hbw-sd h[3s]t n[bt] hr(i)[t] h3[st] hr(i)[t] m ksw n b3w hm=k ʿnh.t(i) ni Rʿ*. A partir de ALY, ABDEL-HAMID, DEWAHTER, 1967, IV: C6.

<sup>464</sup> BORREGO GALLARDO, 2010: 106, n. 298.

<sup>465</sup> La correlación entre el motivo de la lactancia regia de Tutmosis IV y Sahure se entiende a la luz de las actividades constructivas en el complejo piramidal posterior. La clara evidencia de esto es un relieve de un templo (Leipzig Inv 2093) del santuario de Sekhmet del Reino Nuevo situado en un complejo anterior del Reino Antiguo. Tutmosis IV se apropia y reusa uno de los relieves originales del Reino Antiguo del rey de la Dinastía V y su *ka* haciendo ofrendas a Baset, Señora de Ankhtauy. Tutmosis IV añade sus cartuchos y así se apropia de la escena y el resultado es devoción para el mismo. Esto da evidencia concreta de que Tutmosis IV tuvo acceso directo al programa iconográfico de Sahure. Ver BRYAN, 1991: 200-201.

<sup>466</sup> En las representaciones del Reino Antiguo de este motivo tras el rey aparecía una divinidad masculina mientras que en el caso que aquí nos ocupa aparece una divinidad femenina. Ver 1.1.2. Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios.

dominio universal y multitud de festivales-*sed*. Sin embargo, a pesar de estas pequeñas variaciones, es de extremo interés observar como se muestra una intención de retorno al motivo original de la lactancia regia.

Budin afirma que la originalidad del motivo de la lactancia regia durante el reinado Tutmosis IV es su localización. Es la primera manifestación de este motivo en Nubia<sup>467</sup>. Las divinidades que se hallan en la escena son, por una parte, la manifestación local de Hathor, Señora de Ibshek (Faras) y Khnum, que aparece asociado a este tipo de representaciones, pero además sus orígenes están en Elefantina. Además, Urethekau, en vez de aparecer en forma de serpiente, lo hace con cabeza leónida. Budin opina que al aparecer leontocéfala se asociaría a la diosa Sekhmet, más que a Uadjet<sup>468</sup>. En este caso, y como ya afirma Borrego Gallardo, se debe relacionar a Urethekau con la diosa Bastet<sup>469</sup>. Esta asociación de Urethekau-Hathor recuerda a la que aparecía en el Reino Antiguo formada por la pareja Bastet-Hathor.

Budin señala que existe una orientación sureña en todo el programa iconográfico del templo, que contrasta con el resto del programa iconográfico de Tutmosis IV en Amada, que claramente enfatiza el norte y las divinidades heliopolitanas<sup>470</sup> y ofrece dos explicaciones posibles. La primera de ellas sería que la representación de divinidades locales pudo ser simplemente una alusión a la localización en Nubia del templo, uso que se repetirá en las posteriores representaciones del motivo de la lactancia regia en Nubia. La segunda se refiere a que esta orientación hacia el sur pudo, quizás, ser indicativo de una ideología: los gobernantes posteriores también emplazarán este motivo de la lactancia regia en lugares sureños con divinidades específicamente sureñas y, más que una declaración política, quizás debe verse aquí reflejada una correlación entre la fertilidad de la leche divina y la fertilidad del propio Nilo. La divinidad nodriza “va hacia el sur” para unirse con la fuente de nacimiento del Nilo<sup>471</sup>.

Una segunda representación del motivo de la lactancia regia de Tutmosis IV aparece en un relieve fragmentario de procedencia desconocida (Figura 40)<sup>472</sup>. La identificación es posible por el cartucho que contiene el nombre del rey (*Mn-hprw-R<sup>c</sup>*). La imagen representa a una diosa (?) (←), sedente y entronizada. Sólo se han

---

<sup>467</sup> BUDIN, 2011: 67-68.

<sup>468</sup> BUDIN, 2011: 68.

<sup>469</sup> Urethekau parece recoger el testigo de la diosa Bastet en estas funciones durante el Reino Nuevo, pues tanto sus funciones como su iconografía son deudoras de los aspectos de esta diosa felina presente en el Reino Antiguo. Ver BORREGO GALLARDO, 2010: 106, n. 298.

<sup>470</sup> BRYAN, 1991: 201-203 y 332.

<sup>471</sup> BUDIN, 2011: 68.

<sup>472</sup> BRYAN, 1991: fig. 39.

conservado sus piernas y uno de los sus brazos con el que rodea el cuerpo del rey niño. Éste (→) se sienta desnudo sobre el regazo de la diosa, lleva la coleta lateral de la niñez y un amuleto en el cuello. Parece que en este caso no está ataviado con las insignias reales. Uno de sus brazos descansa a lo largo de su torso, mientras que el otro aparece doblado, probablemente agarrando la muñeca de la nodriza. Un tercer individuo (→), de menor tamaño, está representado a la izquierda de la escena, sujetando un cartucho con el nombre del rey. Tan sólo se conservan una mano y un brazo, del que cuelgan los signos *ankh*, *djet* y *uas*. Aunque se conserva poco de esta escena, parece claro que estamos ante una escena del motivo de la lactancia regia, basándonos en las posturas de los personajes. Como se ha expuesto con anterioridad, es durante el reinado de Amenhotep I cuando encontramos las primeras estatuas que muestran a dicho monarca sobre el regazo de Mut y Renenutet<sup>473</sup>. Esta postura comienza a ser popular en este período de la historia egipcia y con el tiempo este motivo evolucionará en la reconocida imagen de Isis con Horus sobre su regazo.

### 1.3.5. Amenhotep II

Durante el reinado de Amenhotep II sólo se documenta en una ocasión el motivo de lactancia regia. Se trata de una escultura en piedra procedente del templo de Deir El-Bahari de Tutmosis III, conservada en el Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 38574-5, (Figura 34)<sup>474</sup> y que muestra a Hathor con el rey. La diosa Hathor aparece representada como una vaca ataviada con los cuernos liriformes, el disco solar y el collar-*menat*. Se acompaña de dos figuras del rey. Bajo la cabeza de la diosa, Amenhotep II (→) está de pie, ataviado con faldellín y ornado con collar ancho y *nemes*. En la parte izquierda, el monarca se arrodilla ante la ubre de la diosa y mama de ella.

### 1.3.6. Amenhotep III

Existen varias alusiones a la lactancia regia, tanto textuales como iconográficas, durante el reinado de Amenhotep III. Dos de ellas las encontramos en el templo de Luxor. En la sala de nacimiento del templo de Luxor, Amenhotep III hace representar su nacimiento divino, como ya hiciera Hathsepsut en su templo en Deir El-Bahari. En la

---

<sup>473</sup> Ver 1.3.1. Amenhotep I.

<sup>474</sup> NAVILLE, 1907: lám. XXXI y XXX.

Escena XII del ciclo de nacimiento divino se representa la lactancia regia (Figura 41)<sup>475</sup>. En la parte superior izquierda aparecen representadas cuatro mujeres. A la izquierda se sitúan la diosa Serqet y la madre del rey Mutemuia (→), la primera con el tocado que la identifica, el escorpión, y la segunda ataviada con el tocado del buitre y un collar ancho. Ambas se encuentran arrodilladas: Serqet sentada sobre sus propias piernas mientras acicala el pelo de la reina<sup>476</sup> y ésta con una rodilla doblada ante el cuerpo y la otra sobre el suelo. Ante ellas, se sitúan dos diosas, Hesat y Sekhat-Hor (←), ataviadas con tocado de dos plumas con disco solar, peluca tripartita y collar ancho. Se encuentran también arrodilladas y cada una de ellas sostiene un niño sobre el regazo y le ofrece el pecho. Las diosas sujetan su pecho con una de las manos, ofreciéndoselo al rey y a su *ka*, que representados desnudos y con coleta lateral, maman de él. Las cuatro mujeres descansan sobre una cama con patas de león. En la parte inferior izquierda de la escena, se representa en dos ocasiones a la diosa Hathor con el rey. La diosa aparece aquí representada como una vaca con el tocado de los cuernos liriformes y el disco solar, que gira la cabeza en dirección al monarca (←), que, agachado, mama de las ubres de su nodriza. La inscripción que acompaña reza: “Palabras dichas: (Nosotras) [t]e criamos (*snhn*) como Rey del Alto y del Bajo Egipto, donde vives y donde tu alma feliz está sobre el trono de Horus. Tú guías a los vivos, tú gobiernas las Dos Tierras en triunfo, como Ra eternamente y por siempre”<sup>477</sup>.

La parte derecha de la escena la componen tres registros en los que figuran los nueve *kau* del rey, sostenidos en los brazos de tres figuras masculinas con tocado de *ka*, y seis figuras femeninas cuyo tocado nos informa de su identidad: las *hemesut*<sup>478</sup>. Las figuras de los nueve *kau* llevan coleta lateral y se llevan el dedo a la boca. A nivel iconográfico y textual, la escena del Amenhotep III es muy similar a la del Hatshepsut<sup>479</sup>.

<sup>475</sup> WARD, 1969: fig. I; WINTER, 1983: fig. 407; BRUNNER, 1986: lám. 12.

<sup>476</sup> La recurrencia de la idea parto=cabello suelto y despeinado puede apreciarse en dos signos hieráticos que ofrece Ritner como variantes del signo B3 que representa a una mujer dando a luz. En ellos se enfatiza la vertiente caótica del parto con el aspecto despeinado de la mujer. Ver RITNER, 2008: 174.

<sup>477</sup> ← *dd mdw [s]nhn.n(=sn) [t]w m nswt-bity snh.ti im3h-ib=k hr st hr ssm=k snhw hq3=k t3wy m m3c Rc-mi dt h*. A partir de BRUNNER, 1986: lám. 12.

<sup>478</sup> Las *hemesut*, también llamadas *hemuset*, son diosas primordiales que personifican los primeros islotes de tierra emergida, transposición mítica de las “islas nuevas” de tierra fertilísima que aparecen cada año tras la Inundación, de ahí que se las asocie siempre a la abundancia. Las *hemesut* aparecen ya en los *Textos de las Pirámides* asociadas a los catorce *kau* de los reyes y representadas bajo los pies del rey, pues son el símbolo de la energía creadora y de la prosperidad. Llevan el tocado de Neith, diosa a la cual están asociadas. Ver CORTEGGIANI, 2007: 193-195.

<sup>479</sup> Ver 1.3.2. Hatshepsut.



Además, en el llamado Vestíbulo Romano del templo de Luxor existe otra representación del motivo de la lactancia regia de este monarca (Figuras 42<sup>480</sup> y 43)<sup>481</sup>. La escena se conserva lo suficientemente bien para ver que está compuesta, al menos, de tres personajes. A la izquierda (→), de pie, se encuentra el rey representado como un niño, ataviado con coleta lateral, collar y sosteniendo un bastón. Va desnudo y mama del pecho de la diosa, agarrando a su vez la muñeca de ésta. El monarca sujeta con una de sus manos un *ave-rekhyt* que, en opinión de Leclant, expresa la dominación del rey<sup>482</sup>. La diosa está de pie (←) con peluca tripartita y vestido ancho ceñido. Con su mano izquierda sujeta el pecho que dirige a la boca del monarca mientras que con el brazo izquierdo rodea al infante regio por los hombros. Tras la diosa, y dando una zancada hacia ellos (←), hay una figura masculina que lleva un faldellín y que probablemente sujete un cetro-*uas* (?). Los discursos que acompañan a esta escena, según Bell, identifican al joven rey con Horus y se proclama que fue criado (*rnn*) en la sala de audiencia (*hwt-sr*) en presencia de su padre<sup>483</sup>.

Las alusiones a la lactancia regia en el templo de Luxor durante el reinado de Amenhotep III se completan con una inscripción donde, según Bell, se puede leer: “El huevo excelente de Amón, criado (*rnn*) en la sala de audiencias [en presencia de su padre]<sup>484</sup>. El verbo va determinado con el signo B6 que representa a una mujer sentada sobre un trono y que sujeta a un niño al que da el pecho (Figura 44)<sup>485</sup>.

En las dos ocasiones el verbo empleado es *rnn*<sup>486</sup> que significa “criar”. Este verbo se emplea para legitimar al monarca, como gesto de adopción y reconocimiento<sup>487</sup>. Esto se hace evidente en complementos que acompañan a *rnn*: en este caso el rey es criado en presencia de su padre Amón en la sala de audiencia (*hwt-sr*). El término *hwt-sr* parece que fue usado para designar a la sala donde el futuro rey era presentado<sup>488</sup>, por lo que el empleo del uso de este verbo (*rnn*) para legitimar la posición del rey (o futuro rey) está clara.

Durante el reinado de Amenhotep III el motivo de la lactancia regia aparece también las paredes de algunas tumbas privadas. Esto es cierto al menos en una ocasión.

---

<sup>480</sup> BELL, 1985: fig.3.

<sup>481</sup> BARGUET, LECLANT, 1954: fig.115.

<sup>482</sup> LECLANT, 1960: 141.

<sup>483</sup> BELL, 1985: 272.

<sup>484</sup> BELL, 1985: 272.

<sup>485</sup> BELL, 1985: fig. 6.

<sup>486</sup> *Wb* II, 436, 4-10.

<sup>487</sup> BRUNNER-TRAUT, 1965: 39, 258, n. 7; LICHTHEIM, 1976: 210; HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>488</sup> HL<sup>2</sup> 551, 19967.

En la tumba tebana de Amenemhat, llamado Surer (TT 48)<sup>489</sup>, encontramos una escena en la que el monarca aparece sobre el regazo de la diosa Renenutet (Figura 45)<sup>490</sup>, ambos identificados por las inscripciones<sup>491</sup>. La escena queda enmarcada por dos columnas hathóricas. La diosa (←) está sentada sobre un trono y se representa con cabeza de serpiente, con la corona del disco solar con los cuernos liriformes y la doble pluma. Lleva un vestido estrecho, collar ancho y con una de sus manos agarra el pecho que lleva a la boca del rey, mientras que con el otro rodea al infante regio. Éste (→) está sentado sobre el regazo de su mama de cría y va ataviado con faldellín, collar ancho y la corona azul (*hprš*). Tras la pareja, nodriza y lactante vuelven a estar representados. Esta vez Renenutet (←) está representada como una serpiente que porta el mismo tocado que en la imagen anterior y, ante ella, se sitúa el rey (←), esta vez ornado con el *nemes*, barba y faldellín. En otra tumba tebana del mismo reinado encontramos una imagen similar, aunque en este caso no es seguro que el rey aparezca representado (Figura 46)<sup>492</sup>. Se trata de la tumba de Khaemhat, llamado Mahu (TT 57), datada en el reinado de Amenhotep III<sup>493</sup>. En ésta encontramos una escena similar a la mencionada de la TT 48. La diosa representada es Renenutet, identificada por las inscripciones<sup>494</sup> y, sentada sobre un trono, da de mamar a un niño. En la descripción del Porter & Moss se indica que la diosa está dando el pecho al monarca<sup>495</sup>, pero al no aparecer identificado por las inscripciones, es posible que represente al niño Nepri, como afirma Budin<sup>496</sup>. Budin señala que, a partir del Reino Nuevo, la relajación del *decorum* permite que el motivo de la lactancia regia empiece a aparecer en tumbas privadas<sup>497</sup>. Éstas escenas normalmente tiene como protagonista al rey o a Horus. En la TT 57 no encontramos si al rey no a Horus, sino que se representa al niño dios Nepri.

Además de las alusiones iconográficas, en una estela de Amenhotep III, procedente de su templo funerario y actualmente conservada en el Museo Egipcio del

<sup>489</sup> PM<sup>2</sup> I:I, 91-95.

<sup>490</sup> SÄVE-SÖDERBERGH, 1957: lám. XLII.

<sup>491</sup> Frente a la diosa se puede leer: ←↓ *Rnnwtt nbt šnwt*, “Renenutet, señora del granero”. Frente al rey las inscripciones rezan: ←↓ *ntr nfr nb t3wy Nb-m3ct-Rc di cnh mi Rc*, “El buen dios, Señor de las Dos Tierras, Nebmaat, dotado de vida como Ra”. A partir de SÄVE-SÖDERBERGH, 1957: lám. XLII.

<sup>492</sup> HERMANN, 1939: lám. 28a.

<sup>493</sup> PM<sup>2</sup> I:I, 113-115.

<sup>494</sup> ↓→*Rnnwtt nbt šnwt*, “Renenutet, señora del granero”. A partir de HERMANN, 1939: lám. 28a. En la descripción, la diosa aparece identificada como Termithis. Ver PM<sup>2</sup> I:I, 114.

<sup>495</sup> PM<sup>2</sup> I:I, 114.

<sup>496</sup> BUDIN, 2011: 66.

<sup>497</sup> BUDIN, 2011: 66.

Cairo, CGC 34025<sup>498</sup>, podemos leer el siguiente discurso del dios Amón: “Mut, Señora de Isheru en Tebas te ha parido, la señora de los nueve arcos te ha criado (*rnn*) como el único señor del pueblo”<sup>499</sup>. La lactancia aquí aparece de nuevo como instrumento de dominación<sup>500</sup> y expresada a través del verbo *rnn*, determinado con el signo B6, que representa a una mujer sentada en un trono con un niño sobre el regazo. Mentuhotep II y Sesostris I ya hacían referencia a la importancia de la ingestión de este líquido que suponía una promesa de dominio sobre los territorios. En algunas escenas de lactancia regia, el soberano pisotea los nueve arcos o sostiene un ave-*rekhyt* en la mano. Para Leclant esto simboliza el dominio del monarca sobre el pueblo-*rekhyt*<sup>501</sup>. El verbo *rnn* se emplea para legitimar al monarca y esto es más evidente si atendemos a complementos que lo acompañan: la señora de los nueve arcos le cría “como el único señor del pueblo (*m nb w<sup>c</sup> n rhyt*)”.

### 1.3.7. Tutankhamon

Del reinado de Tutankhamon data un colgante, actualmente conservado en el Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 61952 (Figuras 47<sup>502</sup> y 48)<sup>503</sup>, donde el joven rey aparece amamantado por la diosa Urethekau<sup>504</sup>. El colgante fue encontrado en una pequeña capilla de oro hallada en la antecámara de la tumba real. La diosa (→), identificada por las inscripciones en la base del colgante<sup>505</sup>, está representada en forma de cobra pero posee cabeza, pecho y brazos humanos. Así, envuelve al rey por los hombros y con su mano derecha sujeta su pecho para darle de mamar. Va ataviada con un collar ancho que facilita la transición del cuerpo de serpiente de la diosa a su cabeza humana. Lleva

<sup>498</sup> PETRIE, 1897: lám. XI-XII; LACAU, 1909: lám. XV-XVI.

<sup>499</sup> ← *ms.n n=k Mwt nb(t) išrw m W3st hn(w)t pđt rnn.n(=s) tw m nb w<sup>c</sup> n rhyt*. A partir de *Urk.* IV 1655,18-1656.

<sup>500</sup> La idea de la ingestión de leche divina como instrumento de dominación aparece también en la Crónica del Príncipe Osorkon (cols. 25-26) donde se narra su llegada a Tebas y la aceptación de los dioses, sancionada por el amamantamiento: *šsp=f mndt=s n(i)w đ<sup>c</sup>m snq=f M irtt=s ʕk=sn [n=f] m ʕnh w3s dd=s n=f qn=s nht=s*, “Él recibió de sus pechos de electro y mamó de su leche, que entró [en él] como vida y dominio mientras ella le daba su valor y victoria”. Ver CAMINOS, 1958: 31-32. También el rey persa Darío de la Dinastía XXVII aparece representado mamando del pecho de Neith en el templo de Hibe y el texto que acompaña a la imagen asegura que ella le amamanta para que pueda gobernar las Dos Tierras y a la gente-*rekhyt*. Ver LECLANT, 1960: 141.

<sup>501</sup> LECLANT, 1960: 141.

<sup>502</sup> EATON-KRAUSS, GRAEFE, 1985: lám. VI.

<sup>503</sup> EATON-KRAUSS, GRAEFE, 1985: lám. VII.

<sup>504</sup> EATON-KRAUSS, GRAEFE, 1985: 6-7.

<sup>505</sup> → *ʕnh nsw-bity Nb-hprw-R<sup>c</sup> di ʕnh mry Wrt-hk3w Nbt pt*. “Que viva el rey del Alto y Bajo Egipto Nebkheperure, dotado de vida (y) amado de Urethekau, Señora del Cielo”. A partir de EATON-KRAUSS, GRAEFE, 1985: lám. VII y XXIII C.

brazaletes, pulseras y un pendiente, así como peluca tripartita y *uraeus* sobre las que se apoyan los cuernos de vaca, la corona de doble pluma y el disco solar. El rey (←) se encuentra de pie frente a la divinidad sobre una base donde se representan alternativamente signos *ankh* y *uas*. Éste mama del pecho de Urethekau y mantiene sus dos brazos pegados al cuerpo. Va ataviado con sandalias, faldellín corto y la corona azul con *uraeus*. El motivo de la lactancia regia empieza a aparecer en el arte menor, como en el caso de este colgante del reinado de Tutankhamon<sup>506</sup>.

### 1.3.8. Horemheb

El último monarca de la Dinastía XVIII en emplear en su programa iconográfico el motivo de la lactancia regia fue Horemheb. Así, encontramos a este monarca mamando de los pechos de deidades nodrizas en dos templos: en su templo en Abu ‘Oda y en el templo rupestre en Gebel El-Silsileh.

En el templo de Horemheb en Abu ‘Oda este monarca se hace representar mamando de los pechos de la diosa Anuqet. La escena (Figura 49)<sup>507</sup> muestra a tres personajes. En el extremo izquierdo se halla de pie la diosa Anuqet (→), con su tocado distintivo de plumas y un vestido enfundado. Con su brazo derecho agarra su seno para ofrecérselo al rey, mientras que con el izquierdo rodea los hombros del monarca. Horemheb (←)<sup>508</sup> aparece representado como un infante al lado de su ama de cría. Está ataviado con la corona azul (*hprš*), collar y un faldellín largo. Lleva la coleta lateral, rasgo iconográfico empleado para representar a los niños, y con su mano derecha sostiene una especie de ave (?), mientras que la izquierda descansa sobre su pecho<sup>509</sup>. Tras Horemheb aparece Khnum (←), criocéfalo con los cuernos retorcidos en tirabuzón y ataviado con la corona-*atef* y faldellín corto. Sostiene con una de sus manos un cetro-*uas* y con la otra un signo *ankh*.

La escena se acompaña de los discursos tanto de la diosa nodriza como del dios Khnum. De esta manera, se puede leer cómo el dios carnero otorga fuerza y poder al

<sup>506</sup> Existe un amuleto fragmentario que data de la Dinastía XVIII que representa a la diosa Isis, posiblemente de pie, aunque al estar roto a la altura de las rodillas, no se puede confirmar. La diosa sujeta a un niño sobre su brazo, probablemente Horus. Ver UNGER, 1957: 27 #79.

<sup>507</sup> LD III, 122b.

<sup>508</sup> Su nombre se puede leer en la columna de texto tras él: ↓→ *ntr nfr Dsr-hprw-R<sup>c</sup> Stp-n-R<sup>c</sup> di ‘nh*, “El buen dios Djeseerkheperure Setepenre, dotado de vida”. La orientación del texto es inversa a la de la figura del rey.

<sup>509</sup> Sidro opina que sostiene un pájaro-*rekhyt* y un cetro-*heqa*. Ver SIDRO, 2006: 32.

monarca<sup>510</sup>, mientras que la diosa Anuqet anuncia: “Palabras dichas por Anuqet, Señor(a) de Sehel, que reside en Imenhery: Yo soy tu madre, quien ha creado tu perfecci[ón]; que tú mames (*snq*) de mi leche, para que entre en ti en tanto que vida y dominio, para que tu cuerpo se rejuvenezca, para que tus brazos devengan poderosos, Rey del Alto y del Bajo Egipto, Djoserkheperure Setepenre, dotado de vida”<sup>511</sup>.

Se trata de la primera vez que esta divinidad aparece representada actuando como nodriza<sup>512</sup>. La elección de Anuqet, Señora de Sehel y Señora de Elefantina, sin duda tiene que ver con la localización en el sur del templo. La diosa, junto con Khnum y su consorte Satis, estaba fuertemente relacionada con Nubia y con el Alto Egipto<sup>513</sup>. En los textos funerarios, tanto Anuqet como Satis, desempeñan un papel claro en la protección del rey. Ambas divinidades otorgan sistemáticamente vida, poder, estabilidad, salud, alegría, así como fuerza y valor, paz, muchos festivos-*sed* y poder en todo el país<sup>514</sup>. Para ello, las diosas le acompañan, le ofrecen su protección, le abrazan, le amamantan, le cuidan y le coronan. Ambas son madres del rey<sup>515</sup>. Pero es Anuqet quien actúa como nodriza. Quizás la elección de Anuqet como ama de cría se deba al proceso de sincretización que ocurre en el Reino Nuevo entre esta diosa sureña y la diosa nortea Hathor, más popular en las representaciones lactancia regia<sup>516</sup>.

Se discute el origen del nombre de Anuqet y algunos autores lo relacionan con el verbo *sqn*, con significado “amamantar”, “mamar”. H. Te Velde propuso que el nombre de Anuqet podía significar nodriza<sup>517</sup>, basándose, según anotó Edel, en que el causativo del verbo *inq*, que significa “abrazar” es *snq*<sup>518</sup>. Sin embargo, Valbelle opina que la teoría sobre este posible significado del nombre de Anuqet descansa sobre una serie de argumentos que no pueden ser avalados con la documentación actual<sup>519</sup>. El nombre de Anuqet aparece documentado ya desde el Reino Antiguo, aunque como nombre

<sup>510</sup> ← ↓ *dd mdw in Hnmw nb Qbhw hr-ib P3-dw-w<sup>c</sup>b ntr 3 nb pt hnti T3-šm<sup>c</sup>w nb T3-sti n s3 n ht=i mry=i Hrw-m-hb Mri-n-Imn di.n(=i) n=k qnt nb nht nbt ʕnh w3s nb hr=f mi R<sup>c</sup> r<sup>c</sup> nb*; “Palabras dichas por Khum, Señor de la Catarata, que reside en Padjuaub, Gran Dios, Señor del Cielo, que está al frente de Tashemau, Señor de Ta-seti para el hijo de mi cuerpo, que yo amo, Horemheb Mery-Amon, (yo) le otorgo toda la fuerza-*qenet* toda la fuerza-*nekhet*, toda vida y poder que existe en él como Ra cada día”. A partir de LD III, 122b.

<sup>511</sup> ↓ → *dd mdw in ʕnqt nbt Stt hri-ib Imnw ink mwt=k qm3t nfrt snq.n=k m irtt=i i<sup>c</sup>q=sn n=k m ʕnh w3s rnp i h<sup>c</sup>w=k wsr ʕwi=k(i) nswt bit i Dsr-hprw-R<sup>c</sup> Stp-n-R<sup>c</sup> di ʕnh*. A partir de THIEM, 2000, I: 340, Nr. 97.

<sup>512</sup> Volverá a aparecer como nodriza en el templo de Ramsés II en Beit El-Wali. Ver 1.3.10. Ramsés II.

<sup>513</sup> PINCH, 2002: 186.

<sup>514</sup> VALBELLE, 1981: 119.

<sup>515</sup> Anuqet aparece como madre del rey desde el reinado de Sesostri I (Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 41558). Ver VALBELLE, 1981: 3, 14B.

<sup>516</sup> VALBELLE, 1981: 120.

<sup>517</sup> VELDE, 1971: 85, n. 5.

<sup>518</sup> EDEL, 1955: párrafo 443.

<sup>519</sup> VALBELLE, 1981: 89.

personal<sup>520</sup>. A partir del Reino Medio, se documenta el nombre de esta diosa y empieza a adquirir protagonismo como una de las divinidades del sur. Sin embargo, como apunta Valbelle, no hay ningún documento anterior al Reino Nuevo que muestre a esta divinidad dando el pecho al rey, por lo que asumir que su nombre puede significar nodriza es, en mi opinión, un poco forzado. Además, hemos visto que desde el Reino Antiguo existen diferentes representaciones del motivo de la lactancia regia, con otras deidades como protagonistas. Si se asume que el significado del nombre de Anuqet es nodriza, sería esperable encontrar referencias textuales o iconográficas anteriores, en las que esta diosa ejerciera como nodriza, tal como su nombre significaría. Por otro lado, en el estudio léxico llevado a cabo se han podido documentar diferentes términos para referirnos a nodriza: *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* y *hnm(t)*. Mientras que estos términos utilizan raíces verbales como *3ti*, *mn<sup>c</sup>*, *hnm*, no existe ninguno término que proceda del verbo *snq*. Sólo se ha documentado un epíteto en la titulación de algunas nodrizas reales de la Dinastía XVIII en las que se emplea *snqt* pero siempre seguida de un adjetivo, “la que amamanta bien”<sup>521</sup>. Sin embargo, si el nombre de Anuqet procediese de la raíz verbal *inq* (*ḥnq*), “abrazar”, y significase “la que abraza”, como ya han expuesto algunos autores<sup>522</sup>, podría tener más coherencia porque, como ya ha señalado Valbelle, esta diosa tiene un rol bien definido en la protección del rey. El abrazo incluye, entre otros, el significado de la protección y el amamantamiento.

La segunda representación de Horemheb mamando del pecho de una diosa procede de su templo rupestre en Gebel El-Silsileh. Aquí, en la pared sur del pasillo lateral, hay un bajorrelieve que muestra una escena protagonizada por cinco individuos (Figuras 50<sup>523</sup> y 51)<sup>524</sup>. En el extremo izquierdo aparece de pie el dios Khnum (→), criocéfalo, con cuernos retorcidos en tirabuzón y ataviado con la corona-*atef*. Como es habitual sujeta con una de sus manos un signo *ankh* y con la otra sostiene un cetro-*uas*. Frente a él se encuentra la pareja formada por la nodriza Taueret (→) y el rey (←). La diosa, identificada por las inscripciones, aparece con un tocado con cuernos y disco solar, claramente asociada con Hathor e Isis<sup>525</sup>. Lleva collar y un vestido ajustado. Con el brazo izquierdo rodea por los hombros al rey, mientras que con la mano derecha sujeta su pecho, que dirige hacia la boca del infante regio, que se representa mamando

<sup>520</sup> SIDRO, 2006: 34.

<sup>521</sup> Para los epítetos empleados por las nodrizas reales de la Dinastía XVIII ver 2.1.5.1. Titulación.

<sup>522</sup> VALBELLE, 1981: 88-89.

<sup>523</sup> THIEM, 2000, I: lám. 64b.

<sup>524</sup> THIEM, 2000, I: lám. 65a.

<sup>525</sup> REDFORD, 2002: 352.

de él. Horemheb está representado a una escala inferior al resto de los personajes de la escena. Porta la corona azul (*hprš*) con el *uraeus*, un collar doble y faldellín. Su brazo derecho agarra el brazo de Taueret y con la mano izquierda podría estar sujetando un pájaro, quizás un *ave-rekhtyt*, por comparación con otras escenas similares. Sin embargo, la imagen no se conserva. Tras el rey figura el dios Amón-Ra (←), ornado con el tocado con la doble pluma, barba, collar, faldellín y sujetando un cetro-*uas*. Tras Amón-Ra, y también avanzando hacia el frente, se encuentra el dios cocodrilo Sobek (←).

Las inscripciones que acompañan la escena identifican a los personajes y nos ofrecen sus discursos<sup>526</sup>. En ellas podemos leer que el dios Amón-Ra, además de otorgar vida, estabilidad y dominio al rey, señala que Taueret es la madre del rey y protectora de su cuerpo<sup>527</sup>. Parece no haber ningún discurso asociado a Taueret. Sin embargo, si si observamos las inscripciones, ante el rey podemos leer: “El Señor de las Dos Tierras, Djeserkheperure Setepenre, Señor de apariciones Horemheb Meryamon”<sup>528</sup> y, tras él, el texto continúa: “Dotado de vida [...], Señor de las Dos Tierras, Gobernante de los Vivos”<sup>529</sup>. Ante la diosa, se puede leer: “Amado de Taueret”<sup>530</sup>. Tras ella, aparece una columna de texto que reza: “(Yo) te doy toda vida y dominio a tu nariz [...] nacimientos [...] brillante (¿de?) nacimien[tos...]”<sup>531</sup>.

Taueret aparece como protectora del rey en esta escena, una protección representada iconográficamente a través del motivo del amamantamiento. Tal noción se refuerza por la asociación de Taueret como protectora de los niños y, quizás, se haga aquí referencia al rejuvenecimiento del rey. La diosa Taueret es una divinidad asociada con el nacimiento, la lactancia y la protección de los niños y fue muy popular en el culto doméstico. Además, es una divinidad relacionada con la inundación, que significa en esencia fertilidad. Taueret suele aparecer representada como una diosa con cabeza y

<sup>526</sup> En la parte superior se puede leer la titulación del Horemheb: → *ḥnh nsw-bity nb t3wy Dsr-hprw-Rc Stp-n-Rc di ḥnh Imn-Rc mry*, “Que viva el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de las Dos Tierras Djeserkheperure Setepenre, dotado de vida, amado de Amón-Ra”; ← *ḥnh s3-Rc nb ḥḥw Hr-m-hb Mr(y)-Imn di ḥnh T3-wrt [mry]*, “Que viva el hijo de Ra, Señor de Apariciones. Horemheb Meryamon, dotado de vida, [amado de] Taueret”. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

<sup>527</sup> ← *ḏd mdw in Imn-Rc nb gsw t3wy ʕ3 pḥti di.n(=i) n=k ḥnh ḏd w3s s3(=i) mry(=i) ḥq3 ḥnhw nb ḥḥw Hr-[m-hb] mry-Imn mwt=k t3-wrt m s3 ḥḥw=k*, “Palabras dichas por Amón-Ra, Señor del Trono de las Dos Tierras, grande en fuerza-*pehti*: (Yo) le he dado vida, estabilidad y dominio, (mi) hijo, amado (de mi). Gobernador de los vivos y Señor de Apariciones, Horemheb Meryamon. Tu madre es Taueret como protectora de tu cuerpo”. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

<sup>528</sup> ← *nb t3wy dsr-hprw-Rc stp-n-Rc nb ḥḥw hr-m-hb mry-Imn*. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

<sup>529</sup> ← *di ḥnh [...] nb t3wy ḥq3 ḥnhw*. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

<sup>530</sup> ↓ → *T3-wrt mry*. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

<sup>531</sup> ↓ → *di.n(=i) n=k ḥnh w3s nb r fnd=k ḥhn [...] ms[wt...]*. A partir de THIEM, 2000, I: 133.

cuerpo de hipopótamo, cola de cocodrilo, manos y pies de león, que ésta embarazada y que tiene los pechos flácidos por haber amamantado repetidamente. Suele llevar en las manos cuchillos, signos-*sa* (𓄏) o el nudo-*tit* (𓄏). Sin embargo, y como se ha mencionado anteriormente, también es una divinidad que, como madre del rey, se asocia a Hathor y a Isis y entonces aparece representada con el tocado hathórico, consistente en los dos cuernos de vaca y el disco solar. Así es como se presenta en esta escena la nodriza del rey Taueret.

### 1.3.9. Seti I

Durante el reinado de Seti I encontramos diferentes representaciones del motivo de la lactancia regia en el programa iconográfico de diferentes templos, en los que no sólo incluye representaciones de sí mismo junto a sus amas de cría, sino que también incorpora a su hijo Ramsés II, a quien nombró corregente a la edad de catorce años. De esta manera, algunas de las representaciones de lactancia regia, que tienen como protagonista a Ramsés II, deben quizás ser atribuidas al programa iconográfico de su padre, Seti I. Del reinado de este monarca se conservan más de una docena de representaciones. En ellas es frecuentemente Hathor la divinidad que amamanta al rey, pero también aparece en el regazo o mamando del pecho de diosas como Mut e Isis, *Mn-nfr* y *Tsmt*.

En el templo de Seti I en Abidos encontramos dos escenas en las que se representa el motivo de la lactancia regia, protagonizadas por Seti I y por su hijo Ramsés II. En la segunda sala hipóstila, se halla un relieve que muestra, a la derecha, a la diosa Mut (←), sentada y ofreciendo el pecho con su mano izquierda al rey, mientras que con la derecha le rodea por los hombros (Figura 52)<sup>532</sup>. La diosa aparece sobre un trono y está ataviada con las coronas del Alto y Bajo Egipto y el tocado de buitres, así como collar ancho, brazaletes, vestido ajustado y tobilleras. El rey (→) está de pie, ataviado con la corona azul (*hprš*), *uraeus*, collar ancho, faldellín corto y cola de toro. Sujeta con su mano derecha una especie de tela y con la izquierda agarra, como es usual, la muñeca de ama de cría, mientras está mamando de su pecho. Las inscripciones de la escena rezan: “Palabras dichas por tu madre, la Señora del Cielo, que reside en el templo de Menmaat: (Mi) hijo, (mi) amado, el Rey del Alto y Bajo Egipto, Señor de

<sup>532</sup> BUDIN, 2011: fig. 3.



las Dos Tierras, Menmaatre, el hijo de Ra, Señor de Apariciones, Seti I, amado de Ptah, dotado de vida como Ra eternamente. Yo soy tu madre, que ha creado tu perfección(n), tú has mamado (*snq*) de mi leche”<sup>533</sup>. Tras el rey se puede leer su nombre de Horus<sup>534</sup>. Una representación similar aparece también en la segunda sala hipóstila donde Seti I aparece sentado en el regazo de Isis (Figura 53)<sup>535</sup>. La diosa (←), sentada en un trono, lleva un tocado con cuernos de vaca con el disco solar, *uraeus* y tocado de buitre. Sobre su regazo se sienta un joven Seti I (→) que lleva el *uraeus* y sostiene un cetro en su mano derecha y un flagelo en su mano izquierda. La diosa sujeta la barbilla del rey con su mano izquierda y su brazo derecho rodea la espalda del rey. La inscripción pone en boca de Isis: “(Yo) te he criado (*rnn*) para gobernar las Dos Tierras, yo he fortalecido tu cuerpo con fuerza contra todo país hasta el final. Tu Majestad es el Rey de la Eternidad, Horus eternamente”<sup>536</sup>. Müller anota que se trata de la representación de Isis más antigua conocida como nodriza antropomórfica dentro de la iconografía real<sup>537</sup>.

Seti I y Ramsés II se hallan representados también en la sala hipóstila del templo funerario de Seti I en Gurnah (Tebas). En esta ocasión Seti I es amamantado por la diosa Hathor en un relieve de la pared norte<sup>538</sup>, mientras que Mut ofrece el pecho a su hijo Ramsés II en la pared sur. Hathor aparece representada en la parte norte (Figura 54 izquierda)<sup>539</sup>. La diosa (→), de pie, está ataviada con el tocado de cuernos de vaca y el disco solar, característico de esta divinidad, y una peluca tripartita. Con su brazo derecho sujeta su pecho y con el izquierdo abraza a Seti I. Éste (←) está ante la diosa y lleva la corona azul (*hprš*), el faldellín real y cola de toro. Sujeta un cetro-*heqa* con su mano izquierda y la muñeca de Hathor con la derecha. Las inscripciones que acompañan la escena le identifican como Seti I y la diosa proclama: “Palabras dichas por Hathor, Señora de Dendera: Yo soy tu madre, que ha creado tu perfección, tú mamas (*snq*) con (mi) leche”<sup>540</sup>. Esta representación se debe contrastar con la que hay en la pared sur, donde la diosa Mut amamanta al príncipe Ramsés II (Figura 54

<sup>533</sup> ←↓ *dd mdw in mwt=k nbt pt hr-ib Mn-mšꜥt-Rꜥ-hwt sꜥ(=i) mry(=i) nswt-bity nb tꜥwy Mn-mšꜥt-Rꜥ sꜥ-Rꜥ nb hꜥw Sthy mry n Pth di ꜥnh mi Rꜥ dt / ink mwt=k qmꜥt nfr(w)=k snq.n=k m irtt(=i)*. A partir de BUDIN, 2011: fig. 3.

<sup>534</sup> David dice que representa a su *ka*. Ver DAVID, 1981: 36.

<sup>535</sup> MÜLLER, 1963: fig.4.

<sup>536</sup> *rnn(=i) tw r hqꜥ tꜥwy snht(n.=i) hꜥw=k m nht r tꜥ nb phwy iw hm=k m nsw hh hr n {h} dt*. A partir de MÜLLER, 1963: fig.4.

<sup>537</sup> En la tumba de Tutmosis III, el rey aparece mamando del pecho de un árbol. Sobre las inscripciones se podía leer Isis, que también resulta ser el nombre de la madre del rey, dando así un *doblé entendre* entre la divinidad y la madre. Ver MÜLLER, 1963: 6 y 1.3.3. Tutmosis III.

<sup>538</sup> STADELMANN, 1979: 315-316; BRAND, 2000: 233, n. 495.

<sup>539</sup> LD III 131 [f].

<sup>540</sup> ↓→ *dd mdw in Hwt-Hr nbt iwnt ink mwt=k qmꜥt nfrw=k snq=k m irtt(=i)*. A partir de LD III, 131 [f].

derecha)<sup>541</sup>. Mut (←) lleva la doble corona del Alto y del Bajo Egipto así como el tocado de buitres. Sujeta su pecho derecho y lo dirige hacia los labios del joven príncipe con su mano izquierda, mientras que con el brazo derecho rodea al príncipe de la forma tradicional. Ramsés II (→), identificado por la inscripción, se muestra mucho más joven que su padre en la escena opuesta. Aparece representado llevando un faldellín corto y un tocado con *uraeus* y sujeta con sus dos manos las dos muñecas de la diosa. Las inscripciones que recogen el discurso de la diosa Mut rezan: “Palabras dichas por Mut, Señora del Cielo: mi amado hijo, Señor de Apariciones, Ramsés Merenimen, yo soy quien se ofrece (a) ti, quien ha creado tu perfección. Tú mamas (*snq*) de mi leche mientras sus brazos (=de los dioses) están hacia ti en vida [y dominio eternamente]”<sup>542</sup>. En ambos discursos se emplea el verbo *snq* y es el monarca el sujeto de la acción, mientras que el paciente es la leche de la divinidad nodriza. En la mayoría de las alusiones textuales a la lactancia regia durante el Reino Nuevo, la agentividad de la nodriza es mucho mayor a la del monarca (Ver Tabla 2). El verbo *snq* tiene doble sentido, “amamantar” y “mamar”, y esto permite enfatizar la lactancia con el rey como protagonista<sup>543</sup>.

En la capilla de Ptah de Seti I en Mit Rahineh encontramos al menos tres representaciones del rey sobre el regazo de diferentes diosas que simbolizan el motivo de la lactancia regia. La iconografía, como relata Peter Brand, indica que estas estatuas y los relieves son del principio del reinado de Seti I<sup>544</sup>. En dicha capilla se hallan tres estatuas de piedra caliza (Figura 55)<sup>545</sup>. La figura central representa a Ptah, del que no se conserva la cabeza y que aparece entronizado y ataviado con collar ancho, y sujetando con las dos manos un cetro que apoya en su tronco. A cada lado aparece una diosa: *Mn-nfr* a la izquierda y *Tsmt* a la derecha. Cada una de ellas aparece sentada en un trono y van ataviadas con peluca larga y vestido. Las dos sostienen al rey representado como un niño<sup>546</sup>, del que no se conserva la cabeza. Éste porta un cetro-*heqa* en su mano derecha y con la izquierda agarra la mano de la diosa, apoyada sobre su regazo. Bran y Sourouzian afirman que el rey aparecería representado con la corona

<sup>541</sup> LD III, 150 [b].

<sup>542</sup> ←↓ *dd mdw in Mwt nbt pt s3=i mry=i nb h<sup>c</sup>w R<sup>c</sup>-ms-s(w) mr.n-Imn ink hnk(t) (n=)k qm3t nfrw=k snq=k m irtt(=i) w<sup>c</sup>y=sn n=k m <sup>c</sup>nh [w3s dt]. A partir de LD III, 150 [b].*

<sup>543</sup> Ver 1.1.1.2. Acciones que lleva a cabo el rey.

<sup>544</sup> BRAND, 2000: 147-149.

<sup>545</sup> SOUROUZIAN, 1993: lám. 47a, lám. 47b y lám. 48a.

<sup>546</sup> BRAND, 2000: 148, fig. 77.

azul (*hprš*)<sup>547</sup>. *Mn-nfr* y *Tsmt* personifican la ciudad de Menfis<sup>548</sup>. En el muro sur de esta capilla menfita de Seti I se representa al monarca sobre el regazo de una diosa (Figura 56)<sup>549</sup>. El rey (→) está sentado sobre el regazo de una diosa (←). Las cabezas de ambos personajes no se han conservado. Esta representación en relieve es similar a las dos representaciones en estatua y, según Sourouzian, existiría una escena similar en el muro norte de esta capilla<sup>550</sup>.

Un bajorrelieve de procedencia desconocida, conservado actualmente en el Metropolitan Museum de Nueva York, (MMA L.1996.46)<sup>551</sup>, podría proceder, según Brand, de la capilla de Ptah en Mit Rahineh<sup>552</sup>. La escena muestra la parte superior del cuerpo de Hathor, de pie, amamantando a Seti I. Se conserva la cabeza y los hombros de la diosa y la parte superior de la cabeza del monarca (identificado por el cartucho).

Finalmente existen, en principio, dos alusiones a este motivo durante el reinado de Seti I. Budin anota que en la tumba de Merenptah en Biban El-Moluk se muestra un relieve de piedra donde Hathor, de pie, ofrece su pecho al rey, que lleva la corona azul (*hprš*) y le rodea por los hombros. El rey, por su parte, sujeta la muñeca de su nodriza con su mano derecha y en la izquierda lleva un cetro<sup>553</sup>. Parece que en la tumba tebana de Paser (TT 106)<sup>554</sup> Hathor, en forma de vaca, da de mamar al rey y clama: “Yo soy [tu] madre, [quien ha cre]ado tu perfección, mama (*šnq?*) de [mi] leche...”.

Como indica Brand en su monografía sobre los monumentos de Seti I, este rey fue un ávido constructor y el exceso de las veces que aparece el motivo de la lactancia se puede atribuir a la cantidad de edificios y obras que llevó a cabo. Sin embargo, antes que él hubo monarcas que realizaron grandes campañas de construcción y ninguno de ellos cuenta con un programa iconográfico que incluya tantas representaciones de lactancia regia. Parece que Seti I tuvo especial interés en esta imagen y quizás el uso frecuente del motivo pueda estar relacionado con Seti I con una cierta escasez de legitimidad de los primeros gobernantes de la Dinastía XIX, al no estar conectados ni

---

<sup>547</sup> SOUROUZIAN, 1993: 248; BRAND, 2000: 148.

<sup>548</sup> BERLANDINI, 1984: 28-29, 35-36, lám. 2-3.

<sup>549</sup> SOUROUZIAN, 1993: lám. 48a.

<sup>550</sup> SOUROUZIAN, 1993: 249.

<sup>551</sup> BRAND, 2000: 298.

<sup>552</sup> La pieza fue adquirida en 1964 por J.J. Klejman y más tarde vendida al Metropolitan Museum of Art de Nueva York. En la información sobre la misma constaba que podía proceder de “el templo de Gurnah en Tebas. Sin embargo, Brand opina que esta procedencia es poco probable porque en dicho templo apenas se utilizó piedra caliza y piensa que es más posible que proceda del área menfita, quizás de la capilla de Ptah en Mit Rahineh. Ver BRAND, 2000: 299.

<sup>553</sup> La autora anota como única referencia la obra de Unger, a la que no se ha podido acceder, por lo que no se ha podido estudiar con detalle esta representación. Ver UNGER 1957: 29-30 #86.; BUDIN, 2011: 82.

<sup>554</sup> PM<sup>2</sup> I:1, 219-224.

por vínculos de sangre ni por matrimonio con la dinastía anterior<sup>555</sup>. De esta manera, claramente Seti I estaba en posición de reproducir cualquier tipo de propaganda que estableciera su legitimidad, especialmente aquella que otorgara el favor divino.

### 1.3.10. Ramsés II

Se conocen varias representaciones del motivo de la lactancia regia durante el reinado de Ramsés II. A gran escala contamos con los ejemplos del templo de Seti en Abidos y del templo de Gurnah<sup>556</sup>, comentados anteriormente porque quizás deban ser atribuidos más bien al programa iconográfico de su padre. Además hay una escena en la sala C del templo de Seti I en Abidos protagonizada por Ramsés II, dos escenas procedentes del templo de Ramsés II en Bet El-Wali. Ramsés II, al igual que ya hicieran Hatshepsut, Amenhotep III y quizás Tutmosis III (u otro monarca de la Dinastía XVIII), hizo representar su nacimiento divino en el *Ramesseum*. Además, aparece mamando del pecho de la diosa Nut en una estela votiva de Deir El-Medina y un óstracon, conservado en el del Cleveland Museum of Art, parece que sirvió como modelo para las representaciones que acabamos de mencionar. Pero además Ramsés II incorporó también dos ocasiones el motivo de la lactancia con la diosa vaca Hathor.

De la sala C del templo de Seti I en Abidos provienen cinco representaciones de Ramsés II amamantado por cuatro Hathors e Isis (Figura 57)<sup>557</sup>. En esta escena Ramsés II (←) aparece, en primer lugar, a la derecha, recién nacido y ataviado con la corona azul (*hprs*), collar ancho y el cetro-*heqa*. Isis<sup>558</sup> (→), portando el tocado de buitre y los cuernos de vaca con el disco solar, sostiene al monarca en sus brazos y en su discurso le anuncia el amamantamiento que sucederá a continuación en la misma escena: “Hathor, la augusta de Dendera, ella es quien te amamanta (*mn*<sup>c</sup>); Hathor, Señora del Recinto del Sistro-*sekhem*, ella es para ti tu ama de cría-*atyt*, la Señora de Qus, Hathor, Señora de Thepihu, nutre (*rnn*) tu perfección, todas ellas están reunidas y protegen tu encarnación durante el gobierno de toda tierra”<sup>559</sup>. En la parte que sigue a la escena de Isis con el monarca recién nacido, se repite cuatro veces el ritual de amamantamiento del rey (←)

<sup>555</sup> BRAND, 2000: 333, 371.

<sup>556</sup> Ver 1.3.9. Seti I.

<sup>557</sup> MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>558</sup> → [3st] wr[t] mwt ntr. [Isis], la Gran[de], la madre de dios. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>559</sup> ↓→ *dd mdw in 3st n s3=s Wsr-M3<sup>c</sup>t-R<sup>c</sup> stp-n-R<sup>c</sup> hwt-hr špsst n(it) Twnt m nts mn<sup>c</sup> ti hwt-hr nbt hwt-šhm iw=s n=k m 3tyt nbt Qsi hwt-hr nbt Tp-ihw hr rnn nfrw=k dmd=s n r 3w h(w)=sn hm=k r hq(3) t3 nb.* A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

por Hathor (→). La diosa aparece de pie, ataviada con el tocado de buitres, collar y vestido ajustado y sujeta con su mano derecha su pecho hacia la boca del rey, mientras que con la izquierda sujeta por la espalda al soberano. El rey, por su parte, aparece mamando del pecho de la diosa y agarra con su mano derecha la muñeca de su ama de cría. Lleva faldellín corto y collar ancho y está ataviado cada vez con una corona diferente: de derecha a izquierda la corona-*hedjet*, la *djesheret*, la *atef* y el *nemes*. Sostiene además el cetro-*heqa* a la altura de sus muslos, excepto en la representación del extremo izquierdo que lo apoya sobre su pecho.

Los discursos que acompañan a las cuatro Hathors dan cuenta de la importancia de este ritual en la ceremonia de coronación del rey. De derecha a izquierda, las inscripciones rezan: “Palabras dichas por Hathor, Señora de Dendera, Residente en Abi(dos): Mamas (*snq*) de mi leche mientras en gloria apareces con la corona-*khedjet*”<sup>560</sup>. A continuación se lee: “Palabras dichas por Hathor, Señora del Recinto del Sistro-*sekhem*, Residente en Abidos: Yo coloco mis brazos (*rdi*  $\epsilon$ *wy=i hr*) abrazando tu perfección, yo soy quien te amamanta (*mn* $\epsilon$ )”<sup>561</sup>. En tercer lugar Hathor proclama: “Palabras dichas por Hathor, Señora de Qus, Residente en Abi(dos): Te nutro (*rnn*), [te] amamanto (*mn* $\epsilon$ ) habiendo aparecido tú en gloria con la corona-*atef* [...] mi lech(e)”<sup>562</sup>. Por último, la diosa clama: “Palabras dichas por Hathor, Señora de Tepihu, Residente en Abidos: Yo soy tu madre, quien ha creado tu perfección, yo soy tu madre Isis, quien te alumbró, de quien saliste aparecido en gloria con la corona-*nemes*, desde la semilla de Unnefer; yo pongo tu encarnación como el heredero desde su trono y sus coronas [...] de ti. Mira, estoy con(t)igo, rejuveneciendo tu cuerpo, fortaleciendo tu fuerza [...]”<sup>563</sup>. Aunque las diferentes Hathors se muestran vestidas de forma idéntica, la inscripción evidencia que están asociadas a diferentes aspectos de esta divinidad, tal como apunta David<sup>564</sup>.

En esta representación los predicados verbales son: *rnn*, *snq*, *mn* $\epsilon$  y *rdi*  $\epsilon$ *wy=i hr*. *Rnn*<sup>565</sup> significa “criar” y es un verbo empleado para legitimar al monarca<sup>566</sup>. Los

<sup>560</sup> ↓ → *dd mdw in Hwt-Hr nb(t) Twnt hr(i)t-ib 3b(dw) snq n=k m irtt=i iw=k h $\epsilon$ .t(i) m hdt*. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>561</sup> ↓ → *dd mdw in Hwt-Hr nbt hwt-slm hr(i)t-ib 3bdw di=i  $\epsilon$ wy=i hr hpt nfr=k ink mn $\epsilon$ .n tw*. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>562</sup> ↓ → *dd mdw in Hwt-Hr nbt Qsi hr(i)t-ib 3d(dw) rnn.n(=i) tw mn $\epsilon$ =i [tw] h $\epsilon$ .t(i) m 3tf [...] irt(t)=i*. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>563</sup> ↓ → *dd mdw in Hwt-Hr nbt tp-ihw hr(i)t-ib 3bdw ink mwt=k qm3t nfr=k ink 3st mns ti pr.n=k im h $\epsilon$ .t(i) m nms m myw n(i) Wnn-nfr di(=i) hm=k m iw $\epsilon$  hr nst=f h $\epsilon$ w=f [...] n [...] =k mk wi hn( $\epsilon$ )=k hr rnp h $\epsilon$ w=k hr nht pht $\epsilon$ =k [...]*. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25.

<sup>564</sup> DAVID, 1981: 23.

<sup>565</sup> *Wb* II 436, 4-10.

complementos que acompañan al verbo ratifican esta idea: “tu perfección, todas ellas están reunidas y protegen tu encarnación durante el gobierno de toda tierra (*nfrw=k dmd=sn r 3w h(w)=sn hm=k r hq(3)-t3 nb*)” o “habiendo aparecido tu en gloria con la corona-*atef* (*h<sup>c</sup>.t(i) m 3tf*)”.

El verbo *snq* y *mn<sup>c</sup>* significan “amamantar” y se refieren claramente a la ingestión de leche, que lleva implícito el abrazo, como aparece expresado al emplear la expresión *rdi w<sup>c</sup>y=i hr* que ya se documentaba en los *Textos de las Pirámides*<sup>567</sup>.

En la pared occidental del santuario del templo de Ramsés II en Beit El-Wali se han conservado dos representaciones que muestran a este monarca mamando del pecho de Isis y de Anuqet. En la escena sur aparece Isis (←), de pie, rodeando con su brazo derecho al rey mientras que con el izquierdo sujeta su pecho y lo dirige a la boca de éste (Figura 58 derecha)<sup>568</sup>. La diosa no está ataviada con ningún tocado y lleva collar y vestido ajustado. El rey (→) está, asimismo, representado de pie y mama del pecho de Isis. Porta la corona azul y un *uraeus*, collar y faldellín. Con la mano derecha sostiene un *ankh* y una maza-*hedj*, mientras que con la izquierda sujeta la muñeca de su nodriza. Los cartuchos en la parte superior identifican al rey<sup>569</sup>, mientras que el discurso de la diosa reza: “Y[o soy] tu [ma]dre, Isis, Señora de Ta-seti. (Yo) te doy festivales-*sed* con mi leche, ella (=la leche) entra para ellos (=los festivales-*sed*) en tu cuerpo con vida y dominio”<sup>570</sup>.

La escena de la parte norte muestra a Anuqet en la misma pose (Figura 58 izquierda)<sup>571</sup>. La diosa (→), de pie, está ataviada con el tocado de plumas que la caracteriza y lleva un collar y un vestido ajustado decorado con plumas. Con su mano derecha sostiene su pecho en dirección a la boca del rey mientras que con la izquierda rodea el cuerpo del monarca. El rey (←) aparece bebiendo la leche del pecho de la diosa. Está ataviado de la misma manera que en la escena en la que aparece con Isis: corona azul (*hprš*) con *uraeus*, collar ancho, faldellín y sostiene en la mano derecha un signo *ankh* y una maza-*hedj*, mientras que con la otra agarra la muñeca de su ama de cría. Los cartuchos en la parte superior de la escena identifican de nuevo al soberano como Ramsés II y Anuqet clama: “Yo soy tu madre, Anuqet, Señora de Elefantina, la que te

<sup>566</sup> BRUNNER-TRAUT, 1965: 39, 258, n.7; LICHTHEIM, 1976: 210; HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>567</sup> PT 565, *Pyr.* 1427c-d<sup>p</sup> y PT 508 *Pyr.* 1111a-c<sup>p</sup>.

<sup>568</sup> RÖDER, 1938: lám. 57b.

<sup>569</sup> ↓ → *ntr nfr Wsr-m3<sup>c</sup>t-R<sup>c</sup> s3-R<sup>c</sup> R<sup>c</sup>-mss mry-Imn di n<sup>h</sup> mi R<sup>c</sup> dt*, “El buen dios Usermaatra, el hijo de Ra, Ramsés Meryamon, dotado de vida como Ra eternamente”. A partir de RÖDER, 1938: lám. 57b.

<sup>570</sup> ← ↓ *in<sup>k</sup> m]wt=k 3st nbt t3-sti di.n(=i) n=k hb-sd m irt<sup>t</sup>(=i) q=s n=n / m h<sup>c</sup>w=k nb m n<sup>h</sup> w3s*. A partir de RÖDER, 1938: lám. 57b.

<sup>571</sup> RÖDER, 1938: lám. 57a.

cría (*rnn*) con el abrazo para (hacer) rey de las Dos Tierras (al) Señor de las Dos Tierras, Usermaatra<sup>572</sup>.

Ambas diosas ofrecen al soberano promesas de gobierno. Por un lado, la diosa Isis ofrece su leche con el fin de obtener festivales-*sed* y afirma transmitir vida y dominio al rey a través de su leche. Por otro lado, Anuqet le cría para ser Señor de las Dos Tierras. Que el abrazo aluda al amamantamiento queda reflejado en el discurso de esta diosa, que cría con el abrazo, mientras que iconográficamente éste queda representado en la imagen de Anuqet rodeando al rey con sus brazos mientras le amamanta. El verbo empleado en esta ocasión es *rnn* y aparece determinado con una variante del signo B6, en el que se muestra a una mujer sobre un trono sosteniendo un niño sobre su regazo que, además, sujeta su pecho, cosa que no hace en el determinativo B6. Este verbo, como ya se ha comentado, se emplea para legitimar al monarca<sup>573</sup>. La idea de reconocimiento y adopción que tiene implícita este verbo a través del gesto de sostener en el regazo se hace más evidente con los complementos que acompañan al verbo, en este caso: “para (hacer) rey de las Dos Tierras (al) Señor de las Dos Tierras (*r nsw t3wy (n) nb t3wy*)”.

Una imagen procedente de una estela votiva de Deir El-Medina nos muestra al joven Ramsés II amamantado por la diosa Nut (Figura 59)<sup>574</sup>. La escena muestra a la diosa de pie (→), ataviada con peluca tripartita, collar ancho y un vestido del que solamente se pueden apreciar los tirantes. Con la mano derecha está sujetando el pecho que ofrece al joven rey. Éste aparece de pie y sólo se puede ver que porta *nemes*, un cetro-*heqa* y el flagelo-*neha*. La parte inferior de la escena no se conserva. Las inscripciones identifican a Ramsés II y a Nut.

En el Cleveland Museum of Art (1957.1971.87.156) se conserva un óstracón que representa a Ramsés II mamando del pecho de una diosa (Figura 60)<sup>575</sup>. La diosa (→) aparece de pie y está ataviada con el tocado de buitre. Con su mano derecha ofrece el pecho al rey (←) que también está de pie y acerca su boca para beber la leche divina. El rey porta corona azul (*hprš*), *uraeus*, collar ancho y faldellín. Agarra con su mano derecha la muñeca de la divinidad y con la izquierda, apoyada sobre su pecho, sostiene un flagelo. La inscripción tras el soberano permite saber que se trata de Ramsés II. Es

---

<sup>572</sup> ↓→ *Ink mwt=k ʿnqt nbt 3bw rntt m qni r nsw t3wy (n) nb t3wy Wsr-M3ʿt-Rʿ*. A partir de RÖDER, 1938: lám. 57a.

<sup>573</sup> HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>574</sup> BRÚYERE, 1953: fig. 37; BILLING, 2002: fig. D12.

<sup>575</sup> Página web del Cleveland Museum of Arts.

posible que este óstrakon fuera usado como patrón de las escenas de lactancia regia mencionadas con anterioridad.

Ramsés II, además, utilizó el programa iconográfico que muestra el ciclo de nacimiento divino para legitimar su posición real, haciendo patente la intervención divina en su concepción y su nacimiento, pues el rey sería así el hijo físico de una divinidad. Así lo muestra una serie de bloques encontrados en Medinet Habu y procedentes del *Ramesseum*<sup>576</sup>. Algunos autores se hacen eco de un relieve reutilizado en la muralla meridional de la sala sur del edificio ptolemaico en Medinet Habu, visible al exterior<sup>577</sup>. El bloque 11C<sup>578</sup> representa a una reina sentada sobre una cama frente a un dios que le ofrece un signo *ankh* con una de sus manos y con la otra, posiblemente, le dirige otro signo *ankh* hacia la nariz. La escena representa una escena de teogamia, muy similar a la que encontrábamos en las representaciones de ciclo divino de Hatshepsut y Amenhotep III. Gracias a las inscripciones de otro bloque (11D) que completa esta escena, se puede identificar a la reina como la madre de Ramsés II<sup>579</sup>.

En uno de los bloques (Bloque 11J) (Figura 61)<sup>580</sup> se puede reconocer en el extremo derecho el tocado de la diosa Seshat y en la parte izquierda hay cuatro columnas con inscripciones que se conservan parcialmente. Éstas rezan: “[Palabras de Seshat, la gr]ande, señora de la Casa de los Libros (yo) crío (*rnn*) a mi señor [tu poder] real ha sido establecido [...] trono de Ra, su duración de vida [...]”<sup>581</sup>. La diosa Seshat, como indica Habachi, juega un papel muy importante en la escena que sigue al nacimiento divino porque otorga al monarca una vida larga y llena de festivales-*sed*. Aquí, a través de la lactancia, se establece el poder del monarca en el trono de Ra. Si estas inscripciones fueron acompañadas de una escena de lactancia divina es difícil de afirmar, pero es posible que si Ramsés II, como parece quedar demostrado, mostró iconográficamente su nacimiento divino, la escena de la lactancia sería una de las escenas representadas y que no se ha conservado. Este monarca, al igual que Hatshepsut, empleó este tipo de representaciones para la legitimación real, haciendo patente la intervención divina en su concepción y su nacimiento, pues el rey sería el hijo físico de una divinidad.

---

<sup>576</sup> HABACHI, 1969: 27-47; DESROCHES-NOBLECOURT, 1990-1991: 25-46.

<sup>577</sup> DARESSY, 1897: 12; CAMPBELL, 1912: 48; HABACHI, 1969: 27-47; BRUNNER, 1986: 73; DESROCHES-NOBLECOURT, 1990-1991: 25-46.

<sup>578</sup> HABACHI, 1969: lám. 2 y lám. 2A.

<sup>579</sup> HABACHI, 1969: 32.

<sup>580</sup> HABACHI, 1969: fig. 8.

<sup>581</sup> [...] [*w*]rt nbt pr-[r]n(n)(=i) nb=i [...] smnt [*nswyt*] gšt R<sup>c</sup> h<sup>c</sup>=f [...]. A partir de HABACHI, 1969: fig. 8.



Ramsés II también se hizo representar mamando de la ubre de la diosa Hathor en dos ocasiones. La primera de ellas procede del templo de este monarca en Abidos (Figura 62)<sup>582</sup>. Esta escena recuerda a las representaciones de Hatshepsut en su templo de Deir El-Bahari con la misma divinidad. La parte central de la escena, de la que solamente se conserva la parte inferior, la ocupa una enorme barca sobre la cual hay una capilla. En la barca está la diosa Hathor (→) representada como una vaca y problememente ataviada con el tocado de cuernos liriformes y el disco solar como es usual, aunque la parte superior de la escena no se ha conservado. Se hace acompañar por dos figuras del rey. Una de ellas aparece frente a la divinidad, de pie (→), ataviada con collar ancho y faldellín corto. Los restos de las inscripciones frente a la figura del monarca rezan: “[El Rey del Alto y Bajo Egipto, User]maat[ra], dotado de vida”<sup>583</sup>. El rey aparece de nuevo representado en esta escena arrodillado (←), mamando de la ubre de la divinidad nodriza. Ramsés II aparece ataviado con el *nemes*, collar ancho, faldellín, cetro-*heqa* y flagelo-*nekha*. Ante él, las inscripciones le identifican: “El hijo de Ra Ramsés Meryamon, como Ra”<sup>584</sup>, y tras él se puede leer el discurso de la diosa: “Tú mamas (*snq*) para ti de mi leche cada día, la dulce de leche, ella (=la leche) entra en tu cuerpo con vida, estabilidad y dominio”<sup>585</sup>.

La segunda representación de Ramsés II mamando de la ubre de la diosa Hathor procede de Sheik Abbada (Antioe) y se conserva en el Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 89613 (Figura 63)<sup>586</sup>. Muestra al joven rey Ramsés II mamando de la ubre de la diosa Hathor representada como una vaca en las marismas. El monarca, cuya piel aparece pintada de negro, va ataviado con la coleta lateral, brazaletes, faldellín y sandalias. Con la mano izquierda sujeta un cetro-*heqa*, mientras que con la derecha agarra la ubre de la diosa y bebe de su leche. Esta estatua podría evocar el nacimiento de Horus en las marismas, momento en el que Hathor se encargaría de su lactancia, como aparece relatado en el templo de Hatshepsut en Deir El-Bahari<sup>587</sup>. Esta imagen mostraría el rejuvenecimiento del monarca, identificándolo con Horus y el renacimiento del dios sol<sup>588</sup>. Ivanova<sup>589</sup> y Pinch<sup>590</sup> anotan que este tipo de imágenes se usarían en procesiones

<sup>582</sup> ZAYED, 1962: fig.5.

<sup>583</sup> ↓→ [*nsw-bity wsr*]-*m3ct*-[*Rc*] *di snh*. A partir de ZAYED, 1962: fig.5.

<sup>584</sup> ←↓ *s3-Rc Rc-mss mry-Imn mi Rc*. A partir de ZAYED, 1962: fig. 5.

<sup>585</sup> ←↓ *snq=k n=k m irtt=i r<sup>c</sup> nb ndmt irtt<sup>c</sup> q=sn r ht=k m snh dt w3s*. A partir de ZAYED, 1962: fig. 5.

<sup>586</sup> ZAYED, 1962: figs.1-4.

<sup>587</sup> Ver 1.3.2. Hatshepsut.

<sup>588</sup> IVANOVA, 2009: 10.

<sup>589</sup> IVANOVA, 2009: 9-10.

<sup>590</sup> PINCH, 1993: 174.

públicas, donde la leche juega un importante papel. En una escena del templo de Hathshepsut en su templo de Deir El-Bahari, encontrábamos una representación similar de la reina, amamantada por la vaca Hathor sobre una barca, que era llevada en procesión. La leche parece que tuvo un papel importante en algunas festividades, como bien apunta Ivanova<sup>591</sup>. Zayed compara esta imagen con la viñeta del Capítulo 186 del *Libro de los Muertos* donde el niño amamantado por la vaca representa al rey difunto en su renacimiento en la vida del Más Allá, mientras que la figura del rey, que a veces acompaña este tipo de imágenes y que se sitúa frente a la diosa, representaría al rey renacido en el Más Allá bajo su protección<sup>592</sup>. Sin embargo, la sección donde debería aparecer la segunda figura del monarca no se ha conservado.

### 1.3.11. Ramsés III

Como se ha visto, las escenas de amamantamiento regio fueron bastantes populares durante la Dinastía XVIII hasta principios de la época ramésida<sup>593</sup>. Así, el último monarca para el que está documentado este motivo durante este período fue Ramsés III, del que se conserva una estela dedicada a Ptah y Meretseger procedente de Deir El-Medina (Figura 64)<sup>594</sup>. El registro donde se representa la lactancia regia es una escena en la que aparecen cinco personajes. A la derecha aparece el dios Amón (←), sentado en un trono y ataviado con la corona de la doble pluma. Sujeta con una de sus manos un bastón, del que cuelgan en la parte superior un signo-*heb* sobre cestos-*neb* y en el extremo se halla representado un signo-*khefen* y un anillo-*shen*. Con la otra mano sujeta una azada. Ante él, de pie, está Ramsés III (→) que sujeta con una de sus manos la azada mientras que con la otra sostiene un signo-*kheb*. Tras Ramsés III encontramos a la pareja que protagoniza la lactancia regia. La diosa Meretseger (←) está de pie, ataviada con la corona de doble pluma, *uraeus*, peluca tripartita, collar ancho y vestido ceñido al cuerpo. Con su brazo izquierdo agarra el pecho que ofrece al monarca, mientras que con la mano derecha rodea al rey y lo agarra por detrás de la cabeza. El rey (→) está representado en esta ocasión como un infante, ornado con la corona azul, collar ancho, faldellín y sujetando un cetro-*heqa* con su mano derecha, mientras que con la izquierda agarra la muñeca de la diosa. En el extremo izquierdo aparece representado

---

<sup>591</sup> Para más información sobre la leche en diferentes festividades ver IVANOVA, 2009: 8-12.

<sup>592</sup> ZAYED, 1962: 141.

<sup>593</sup> Volverán a serlo a partir del Tercer Período Intermedio y el Período Tardío.

<sup>594</sup> BRUYÈRE, 1930: fig. 17.

Horakhty (→), sujetando dos cetros, de uno de ellos cuelgan signos *ankh* sobre cestos-*neb* mientras que del otro cuelgan signos-*kheb* sobre cestos-*neb*. En el extremo inferior de cada bastón se halla representado un signo-*khefen* y un anillo-*shen*.

#### **1.4. ¿Influencia del motivo egipcio de la lactancia regia en el ámbito mediterráneo?**

En la imaginería del mundo antiguo las representaciones de nacimiento y crianza de niños, según Budin, no son tan frecuentes como se presupone a simple vista. Parece que la combinación madre-hijo, al ser tan natural, debe tener una presencia universal en los registros arqueológicos<sup>595</sup>. Esta autora estudia el motivo de “*kourotrophos*”<sup>596</sup> en el mundo antiguo durante la Edad de Bronce y llega a la conclusión de que fue en Egipto donde fue más prolífero<sup>597</sup>. Como sentencia Budin, este motivo permea todos los niveles y contextos en el antiguo Egipto<sup>598</sup> y esto no es necesariamente así en el caso de otras sociedades antiguas. El Levante<sup>599</sup>, la Creta minoica o Anatolia manifestaron poco interés por este motivo y Budin señala que en los dos primeros casos éste fue introducido por influencia egipcia<sup>600</sup>.

Budin señala que durante el Reino Medio se empleó en escasas ocasiones el motivo de la lactancia regia. Para esta autora existe una aparente relación entre la importancia de la madre del rey y el predominio del motivo de la lactancia regia. De esta manera, la aparente disminución de la importancia del papel de las mujeres y reinas en este período explicaría la relativa disminución de este motivo en el Reino Medio<sup>601</sup>. Afirma también que ni la idea ni la representación de este motivo desaparece por completo en el Reino Medio y se apoya en tres hechos. El primero de ellos es la aparición de, por lo menos, un motivo en el Reino Medio en la capilla de Mentuhotep II

---

<sup>595</sup> BUDIN, 2011: 1.

<sup>596</sup> Budin emplea este término griego para designar a las imágenes en las que un adulto (hombre o mujer, mortal o divino) sujeta o amamanta a un niño. Para los motivos por lo que esta autora emplea el término en la monografía ver: BUDIN, 2011: 29-32.

<sup>597</sup> BUDIN, 2011: 327.

<sup>598</sup> BUDIN, 2011: 148.

<sup>599</sup> Budin señala que para toda la Edad de Bronce sólo se conocen una docena de ejemplos del motivo de *kourotrophos* y, en su opinión, esta iconografía deriva de Egipto. Pruss, por su parte, opina que probablemente sean importaciones de Chipre. Ver PRUSS, 2002: 544, n. 49; BUDIN, 2011: 149.

<sup>600</sup> BUDIN, 2011: 269.

<sup>601</sup> BUDIN, 2011: 55.

en Dendera (*JdÉ* 46008)<sup>602</sup>, el segundo es la popularidad y similitud de este motivo en el Reino Nuevo y, por último, se basa en la aparición, tanto en Biblos como en la Creta minoica, de representaciones del motivo de lactancia regia egipcia<sup>603</sup>.

A pesar de no ser, en mi opinión, representaciones específicas de divinidades nodrizas egipcias, tanto en el ejemplo procedente del Levante como en las dos placas procedentes de Creta, parece que la introducción del motivo de la lactancia (regia) fue de influencia egipcia. Por ello, analizaremos los motivos que llevan a Budin a plantear que estas representaciones en Biblos y la Creta minoica pueden ser considerados como ejemplos del motivo de la lactancia regia egipcia.

#### 1.4.1. Biblos

En el estrato medio de la Edad de Bronce de un depósito de bucráneos en Biblos, apareció una estatua de barro rojo, de aproximadamente 20 centímetros de altura, actualmente conservada en el Museo de Beirut, N° Inv. 18130 (Figura 65)<sup>604</sup>. Representa a una mujer sedente, cuya cabeza no se conserva, que sostiene sobre su regazo a un niño, al que agarra con su brazo izquierdo y amamanta con su pecho derecho. La estatua se apoya sobre una base con forma cónica. Budin afirma que se trata de la primera manifestación de este motivo en el Levante durante este período<sup>605</sup>.

Esta autora propone dos posibles interpretaciones de la estatua. La primera interpretación lleva a Budin a plantearse la posibilidad de identificar a la mujer con la diosa Hathor. Se basa principalmente en el sincretismo entre esta diosa y Balaat, la localización de la estatua en un depósito de bucráneos y en la propia imaginería de la lactancia<sup>606</sup>. Plantea que serviría como evidencia para mostrar cómo Hathor empieza a dominar en la iconografía del motivo de la lactancia a partir del Reino Medio<sup>607</sup>. Sin embargo, en este aspecto no podemos estar de acuerdo con esta autora. Para Budin, la primera representación de Hathor como nodriza del rey data del reinado de Mentuhotep II (Figura 15)<sup>608</sup>, pero la presencia de esta diosa como nodriza ya se documenta en el Reino Antiguo: en la pared meridional del templo alto del complejo funerario de Pepy II

---

<sup>602</sup> Las representaciones de la lactancia regia son más numerosas de lo que señala Budin. Ver 1.2. Reino Medio.

<sup>603</sup> BUDIN, 2011: 56-58.

<sup>604</sup> BADRE, 1980: lám. LVI (número 62).

<sup>605</sup> BUDIN, 2011: 150-151.

<sup>606</sup> BONNET, 1996: 20-22.

<sup>607</sup> BUDIN, 2011: 151.

<sup>608</sup> *JdÉ* 46068. HABACHI, 1963: fig. 6.

es posible que esta diosa diera de mamar al rey<sup>609</sup> y, si se tiene en cuenta que la triada de Menkaure (Figura 12)<sup>610</sup> se puede entender como expresión de amamantamiento<sup>611</sup>, su presencia es incluso anterior. Por lo tanto, Hathor aparecería ya durante el Reino Antiguo como nodriza del rey, no sólo en los ejemplos citados, sino también en los *Textos de las Pirámides*<sup>612</sup>. La presencia de Hathor como deidad nodriza del rey se consolidará durante el Reino Medio y, sobre todo, a partir del Reino Nuevo. De esta manera, no podemos estar de acuerdo en que esta estatua sirva como evidencia para mostrar cómo Hathor empieza a dominar la iconografía de la lactancia. Budin, interpretando a la mujer representada como una diosa, destaca también que sería el primer ejemplo de la diosa nodriza en posición sedente, modelo que de otra forma no aparece en Egipto hasta el reinado de Amenhotep I<sup>613</sup>.

La segunda interpretación lleva a Budin a plantearse la posibilidad de que se estuviera representando a una reina lactante. Se basa en la escasa presencia, hasta el Reino Medio, de imágenes en las que aparezcan diosas sedentes. Así la mujer representada tal vez sea una mujer mortal. Una vez más, existen pocos paralelos en Egipto en el que las reinas se muestren lactando. Del Reino Antiguo procede la estatua de Pepy II sobre el regazo de su madre Ankhnesmeryre II (Figura 13<sup>614</sup> y 14)<sup>615</sup>, donde no se muestra la lactancia explícitamente pero que expresa esta idea. Del mismo período de tiempo, está documentada una estatua, conservada en el Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 72142 (Figura 66)<sup>616</sup>, donde aparece representada una mujer (¿real?) sobre un soporte (¿silla o trono?) y que sostiene un niño sobre el regazo<sup>617</sup>. Otro ejemplo conocido es una estatua conservada en el Brooklyn Museum, 43.137 (Figura 67)<sup>618</sup>, donde la princesa Sobekhotep aparece arrodillada dando el pecho a un niño. Budin, al plantearse la posibilidad de que la estatua de Biblos sea la representación de una mujer mortal, piensa que ésta sea probablemente real debido a su posición en un trono.

---

<sup>609</sup> Ver 1.1.2.5. Pepy II.

<sup>610</sup> MFA 09.200. BORREGO GALLARDO, 2010: fig. 2.

<sup>611</sup> Ver 1.1.3.1. Triada de esquiisto de Menkaure.

<sup>612</sup> PT 508, *Pyr.* 1111a-b<sup>p</sup>.

<sup>613</sup> Anteriormente, se había comentado la posibilidad propuesta por Habachi de que, en el registro inferior de la capilla de Dendera, Mentuhotep II estuviera sentado sobre el regazo de la diosa Hathor y quizás amamantado (?). Ver 1.2.1. Nebhetepre Mentuhotep II.

<sup>614</sup> Brooklyn Museum 39.119. Página web del Brooklyn Museum.

<sup>615</sup> Brooklyn Museum 39.119. Fotografía de la autora.

<sup>616</sup> SMITH, 1949: lám. 27c.

<sup>617</sup> Freed señala las semejanzas entre esta estatua y la de Pepy II con su madre (Brooklyn 39.119). Ver FREED, 2006: 152.

<sup>618</sup> ROMANO, 1992: lám.28a.

Como no se conserva la parte superior (cabeza) de la mujer es difícil poder resolver esta cuestión. Budin opina que es más factible pensar en dicha estatua como una divinidad nodriza porque el motivo fue más popular que de lo que fue el de una mujer lactante (reina o princesa amamantando a un niño). A esto hay que añadirle que el motivo de la diosa nodriza sedente empieza a ser prominente a principios del Reino Nuevo.

Sin embargo, no creo que, en este sentido, se trate de la representación de divinidades nodrizas egipcias (o princesas/reinas lactantes), por lo que no creo que sea necesario compararla con las escenas de lactancia (regia) documentadas en Egipto. Sin embargo, considero, como así lo hace Budin, la importancia de la influencia egipcia en la imaginería de la lactancia en esta zona.

#### **1.4.2. Creta minoica**

En su estudio del motivo de la lactancia durante la Edad de Bronce en el ámbito mediterráneo, Budin señala que en la Creta minoica, al igual que en Levante, este motivo fue introducido por influencia egipcia<sup>619</sup> y, prueba de ello, son dos placas muy similares halladas en Monasteraki y en la cueva santuario de Elenes.

Procedente de Monasteraki, en el Valle de Amari en la Creta central, apareció una pequeña placa de terracota que representa el motivo de la lactancia y que actualmente se conserva en el Rethymnon Museum, N.º. Inv. 15225 (Figura 68)<sup>620</sup>. La pieza consiste en dos figuras tridimensionales, ambas representadas de pie, sujetas a una placa de cerámica. La figura de mayor tamaño (6.7 centímetros de altura) es claramente una mujer, ya que se puede distinguir uno de sus pechos, y está abrazando a la figura más pequeña (5.6 centímetros de altura) que representa a un individuo de género indeterminado que alcanza el pecho de la mujer. Budin afirma que lo que representa esta pequeña placa de terracota es una versión del motivo del amamantamiento regio egipcio que aparece desde el Reino Antiguo y que aquí aparece simplificado: un individuo ligeramente más pequeño en tamaño está frente a una mujer, que agarra su pecho y se lo ofrece al individuo para que mame de él, sin que sea posible detallar más, debido a su reducido tamaño<sup>621</sup>.

---

<sup>619</sup> BUDIN, 2011: 269.

<sup>620</sup> BUDIN, 2011: fig. 38.

<sup>621</sup> BUDIN, 2011: 271.

También procedente de Creta se conserva una segunda placa extremadamente fragmentada que es muy similar a la anteriormente citada de Monasteraki. Ésta, actualmente en el Rethymnon Museum 15226 (Figura 69)<sup>622</sup>, procede de una cueva santuario en Elenes, excavada originalmente por Spiridon Marinatos en los años 30. Lo que se conserva de esta figura es, por un lado, la placa en sí y, por otro, dos miembros separados y una figura antropomorfa conservada de cabeza a cintura. Basándose en las similitudes de esta placa y la de Monasteraki, así como en el propio formato en placa, Kanta y Tzigounaki opinan que también representa una escena de lactancia<sup>623</sup>. Budin, de nuevo, considera que esta placa representa el motivo de la diosa nodriza egipcia<sup>624</sup>.

En mi opinión, es demasiado arriesgado afirmar lo que propone la citada autora. La influencia egipcia en el desarrollo de este motivo es clara, como no sólo evidencia Budin, sino también Kanta y Tzigounaki. Sin embargo, para estas dos últimas autoras, la influencia proviene también del Próximo Oriente, haciendo que esta divinidad minoica adquiriera características inspiradas en Egipto y Siria<sup>625</sup>.

Lo que sí es importante recalcar es cómo Egipto provocó imaginería de lactancia en zonas que tenían poco interés inicial, como el Levante o la Creta minoica. Como bien ha demostrado Budin, en la imaginería del mundo antiguo, las representaciones de nacimiento y crianza de niños no son tan frecuentes como se suponer a simple vista<sup>626</sup>. De hecho, tras estudiar la aparición de este motivo durante la Edad de Bronce en el ámbito mediterráneo, esta autora concluye que es en Egipto donde este motivo es más prolífero<sup>627</sup>, mientras que en otras sociedades antiguas no es así, como el caso del Levante y Creta, donde los únicos ejemplos que muestran el motivo de la lactancia aparecen por influencia egipcia.

## 1.5. CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas precedentes hemos analizado todas las alusiones a la lactancia regia documentadas desde el Reino Antiguo hasta finales del Reino Nuevo. Este estudio nos permite, por un lado, documentar los cambios que se producen en

---

<sup>622</sup> KANTA, TZIGOUNAKI, 2001: lám. XXXVII,d, lám. XXXVII,e, lám. XXXVII,f y lám. XXXVII,g.

<sup>623</sup> KANTA, TZIGOUNAKI, 2001: 154-156.


<sup>624</sup> BUDIN, 2011: 272.

<sup>625</sup> KANTA, TZIGOUNAKI, 2001: 152-153.

<sup>626</sup> BUDIN, 2011: 1.

<sup>627</sup> BUDIN, 2011: 327.

motivo de la lactancia regia a partir del Reino Medio, pero sobre todo a partir del Reino Nuevo y, por otro lado, ahondar en el significado último de ésta.

Desde el Reino Antiguo en adelante, el motivo de la lactancia regia presenta, a grandes rasgos, el mismo esquema: las diosas nodrizas ofrecen su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirigen a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). De este modo, las nodrizas amamantan (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) su pecho y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, el infante real toma el pecho de su ama de cría (*iṯi mnd*), dirigiendo los alimentos, es decir, la leche a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza. A partir del Reino Medio está documentado el verbo *rnn*. Significa “criar”, con el sentido de “sujetar sobre el regazo”, de ahí que vaya determinado por el signo  B6. Es empleado para legitimar al monarca, ya que sostener a alguien (rey) sobre el regazo puede ser entendido como gesto de adopción y reconocimiento<sup>628</sup>. Esta idea se ve reforzada por los complementos que acompañan a *rnn*: “(yo) te crío (*rnn*) para ser rey de las [Dos] Tierra[s] (*r nswtyt-t3wy*) para sostener las coronas (*r wʿz hʿw*)”<sup>629</sup>; “como un conquistador nato (*m hpr=f it=f*)”<sup>630</sup>; “(la) que te cría (*rnn*) sobre el trono de Horus para que (tú) reines (en) el Valle y (en) el Delta (*rnn(t) tn hr st Hr nswyt(=t) (m) šmʿw mhw*)”<sup>631</sup>, entre otros.

Iconográficamente, el rey siempre está representado como un infante, ataviado con las insignias reales y en muchas ocasiones de pie. Esto reforzaría la imagen del rey, no como un niño indefenso<sup>632</sup> al amparo de su ama de cría, sino como un infante ya coronado y vigoroso<sup>633</sup>. La nodriza está generalmente de pie, rodeando al rey con sus brazos y acercándole el pecho para que pueda mamar de él. A partir del Reino Medio, la nodriza también aparecerá sentada sobre un trono con el infante regio sobre el regazo o arrodillada amamantando al rey.

<sup>628</sup> HOLLIS, 1990: 159; GOELET, 1991: 33.

<sup>629</sup> ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>630</sup> DE BUCK, 1938: 49, línea 12.

<sup>631</sup> BEAUX *ET ALII*, 2012, III: lám. 39a.

<sup>632</sup> Al inicio de la *Contienda entre Horus y Seth*, Seth describe a Horus diciendo: “Tú eres débil de cuerpo (y) esta dignidad es grande para ti, un muchacho cuya boca huele mal”. Traducción a partir de CAMPAGNO, 2004: 42. Como ya han apuntado otros autores, se trata de una alusión al aliento a leche materna del lactante. Ver CAMPAGNO, 2004: 42, nota 12.

<sup>633</sup> LECLANT, 1960: 136.



En Reino Antiguo, las divinidades que se presentan como nodrizas del rey son numerosas, como se pone de manifiesto en los *Textos de las Pirámides*. Isis, Neftis, Serqet, Ipet o Nut amamantan al rey. En el plano iconográfico las deidades nodrizas que se encargan de dar el pecho al monarca son las parejas formadas por Hathor y Bastet y Nekhbet y Uadjet. Prima en este sentido el carácter territorial de las mismas, ya que a través de la lactancia el rey no solamente va a renacer como individuo, en su nacimiento o tras la muerte, sino que lo hace también en el plano social, como monarca. De ahí la importancia de las divinidades con marcado carácter territorial. A partir del Reino Medio y sobre todo a partir del Reino Nuevo, Hathor será la divinidad nodriza por excelencia, presentada tanto en su forma zoomorfa como antropomorfa. A través de la leche que emana de sus pechos y/o ubres legitima al rey y le ofrece la promesa de vida, le otorga vida, fuerza para vencer a sus enemigos, etc. Aunque Hahor es la divinidad que más predomina, a partir el Reino Nuevo encontramos que también protagonizan estas escenas diosas como Taueret, Mut, Renenutet, Urethekau, Isis, Anuqet, *Mn-nfr*, *Tmnt* o Meret-Seger. El sentido último de la lactancia es que el rey renazca a nivel individual, social y cósmico y esto se ve enriquecido por la pluralidad de diosas que actúan como nodrizas.

La lactancia ritual, como ya puso de manifiesto Jean Leclant, es esencial en tres momentos de la vida del monarca. El primero de ellos es en el nacimiento. Al igual que cualquier bebé al nacer, la ingestión de leche, en este caso divina, era esencial para la supervivencia del neonato. Esto queda plasmado en los ciclos de nacimiento divino de Sankhkara Mentuhotep III, Hatshepsut, ¿Tutmosis III?, Amenhotep III y Ramsés II. El segundo momento en el que la lactancia regia se hace necesaria es en su nacimiento como rey, momento marcado por la coronación. El lactante consigue renacer en el plano social, naciendo a un nuevo estado ontológico que trasciende la humanidad y lo acerca a la divinidad: la realeza. Esto parece ser cierto si tenemos en cuenta que durante el Reino Nuevo algunos de los monarcas, cuya posición no era especialmente fuerte, emplearon en numerosas ocasiones el motivo de la lactancia. Tal es el caso de Hatshepsut, Horemheb o Seti I y Ramsés II. Además, esta legitimación se hace patente en los discursos empleados (*rnn*) y la elección de diosas con carácter territorial, como Nekhbet, Uadjet, Bastet y Hathor. Por último, la ingestión de leche divina es también necesaria tras la muerte, como queda plasmado en los *Textos de las Pirámides*.

## Capítulo 2

### Las nodrizas en el antiguo Egipto

Históricamente, la lactancia de una mujer que no fuera la madre ha sido una práctica extendida en muchas culturas. Rodríguez García, en su estudio antropológico sobre la lactancia humana, distingue dos tipos de lactancia cuando el bebé mama del pecho de otra mujer que no es la madre. En primer lugar, se distingue lo que se ha denominado “lactancia solidaria o lactancia de auxilio”<sup>634</sup>. Ofrecer, entregar y alimentar con leche de otra mujer a un niño puede considerarse un acto de solidaridad, de reciprocidad o de altruismo. Este tipo de lactancia, como indica esta autora, va más allá del hecho de compartir un alimento; ha constituido, a través de la historia, la condición necesaria para que el niño sobreviviera y se convirtiera en un miembro del grupo social<sup>635</sup>. Esta práctica de lactar a un niño ajeno pudo evolucionar desde la solidaridad entre mujeres cuando la madre natural no podía realizarlo en un momento dado, por ausencia o enfermedad, hasta establecerse de forma permanente por la muerte materna o cuando no tenía suficiente leche para alimentar a su hijo<sup>636</sup>. Es posible que los parientes cercanos, como las hermanas o primas, fueran las primeras en ofrecerse a colaborar con la alimentación del niño, así como en acogerlo y criarlo si quedaba huérfano. Como apunta Rodríguez García, en sociedades actuales africanas ha continuado siendo una práctica frecuente por causas similares a las citadas anteriormente. Algunos autores han

---

<sup>634</sup> Rodríguez García destaca también que la adopción y amantamiento de cachorros lactantes por abandono o muerte de la madre es una práctica frecuente en algunos mamíferos, incluso entre especies distintas como perros y gatos domésticos. Ver RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 418.

<sup>635</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 418.

<sup>636</sup> En la actualidad se pueden donar los exedentes de leche materna a Bancos de Leche de algunos hospitales. Su finalidad es de alimentar a niños prematuros o con necesidades nutricionales especiales que no pueden ser cubiertas por su propia madre. Ver RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 419.

podido poner de manifiesto que el amantamiento por una mujer que no es la madre ha sido una práctica común en la mayoría de las culturas de las que existen registros etnográficos sobre la lactancia (97 de un total de 104 culturas)<sup>637</sup>. En segundo lugar, Rodríguez García distingue lo que en los círculos académicos se ha denominado “lactancia mercenaria”, es decir, la práctica de alimentar a un niño ajeno, generalmente recompensada por algún tipo de bien material y que se distingue de aquellas situaciones en las que se realiza por solidaridad o necesidad, sin una recompensa material establecida *a priori*<sup>638</sup>. Rodríguez García señala que, en algunas ocasiones, la madre no querría o no podría amamantar al recién nacido y, en otras, la lactancia podía ser considerada como una práctica de individuos de rango inferior<sup>639</sup>. La capacidad económica y/o el poder de algunas familias les permitiría contratar u obligar a otras madres a alimentar a sus hijos. De esta forma, aparece la tradición de las nodrizas o amas de cría, responsables de la alimentación, cuidados y educación de un niño de otra familia<sup>640</sup>.

Dar el pecho al hijo de otra mujer, por solidaridad o recibiendo un pago por ello, ocurre en todas las sociedades en las que existió un período largo de lactancia y en las que fue frecuente la mortalidad de mujeres y niños en los partos o en los primeros años de vida. El período largo de lactancia y la alta mortalidad en los partos, tanto femenina como infantil, harían que la demanda de una madre de leche, en una sociedad como la egipcia, fuese alta. Los partos eran momentos peligrosos<sup>641</sup>, tanto para la mujer como para el niño por nacer y, aunque es difícil hablar de cifras en el antiguo Egipto, se puede afirmar con seguridad que la mortalidad era bastante alta. Robins opina que la mortalidad infantil en el antiguo Egipto debió de ser similar a la de cualquier otra sociedad premoderna y, a través de esta comparación, estima que un 20% de los recién nacidos morirían en el primer año tras el nacimiento y un 30% no sobreviviría la edad

---

<sup>637</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 418.

<sup>638</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 419.

<sup>639</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 419.

<sup>640</sup> RODRÍGUEZ GARCÍA, 2015: 419.

<sup>641</sup> La reproducción humana no debe calificarse como un proceso “natural”, sino que se trata de un aspecto de la vida humana que está regido inevitablemente por las creencias y las prácticas culturales de la sociedad en la que se encuadra. Como el resto de los ámbitos de la existencia humana, la fertilidad y la reproducción están encuadradas en la sociedad y en la cultura y están sujetas a normas sociales y a modelos culturales. Por ejemplo en África la principal característica del embarazo y del parto es, precisamente, la profusión de rituales, precauciones, prohibiciones, consultas adivinatorias y ceremonias relacionados. Desafortunadamente, esa profusión de normas y rituales han quedado escasamente registrados en las fuentes de las que disponemos para el estudio del antiguo Egipto. Sabemos muy poco sobre el parto propiamente dicho. Algunos autores, como Meskell, creen que la representación de un momento tan “fronterizo” en el sentido ontológico era tabú. Ver MESKELL, 2000: 425.

de cinco años<sup>642</sup>. De este modo, la muerte de mujeres en el parto dejaría a muchos recién nacidos sin la figura materna que pudiera alimentarlos durante los primeros años de su vida y, por ello, el empleo de los servicios de una nodriza o la búsqueda de una madre de leche debió de ser casi obligatoria. Además, por otro lado, la alta mortalidad infantil en los partos no debió hacer difícil obtener los servicios de una mujer “disponible” y apta para dar el pecho.

En el antiguo Egipto está documentado el empleo de nodrizas, al menos, desde el Reino Antiguo<sup>643</sup>. La mayor parte de la información para el estudio de las madres de leche proviene de fuentes textuales. Esto, evidentemente, nos ofrece una visión parcial. Se estima que quizás tan sólo entre un 1-4% de la población podía leer y escribir<sup>644</sup> y, de esta manera, la información que podemos obtener de este tipo de fuentes es la de ese 1-4% de la población, que estaba formada, además, por las élites que gobernaban el país. Quienes escriben son hombres, por lo que la visión de este acto plenamente femenino (la lactancia) es tan sólo la visión masculina. El resto de la población era analfabeta y, por tanto, incapaz de producir material escrito. Así, desconocemos el comportamiento de la mayoría de la población en lo que al empleo de una nodriza se refiere. Probablemente, entre las clases menos pudientes, existieran otro tipo de prácticas y comportamientos, como la citada lactancia solidaria, que no han quedado registradas en las fuentes y que, por tanto, desconocemos.

La imagen que se puede entrever en las fuentes textuales que los antiguos egipcios plasmaron acerca de la nodriza era, en general, positiva. Que esta imagen que tenemos sobre la nodriza sea positiva puede comprenderse si se entiende que las funciones que ésta desempeña son las maternas, actuando, como expone Kasparian, como una “madre de sustitución”<sup>645</sup>.

Orriols i Llonch analiza los textos sapienciales e identifica cinco categorías de mujeres a las que en ellos se hacen referencia. Una de ellas era la mujer como madre<sup>646</sup>. En las “Enseñanzas” o “Instrucciones”<sup>647</sup> se dice que la principal obligación de la mujer

---

<sup>642</sup> ROBINS, 1994-1995: 27-28.

<sup>643</sup> El término *mnṣt* está documentado por primera vez en la mastaba de Idut. Ver MACRAMALLAH, 1935: lám. VII y Ficha 2.2.

<sup>644</sup> BAINES, 1983: 572-599.

<sup>645</sup> KASPARIAN, 2007: 119-125.

<sup>646</sup> El resto de categorías de mujeres que se pueden identificar en los textos sapienciales según este autor son: las esposas, las viudas, las mujeres exógenas y las sirvientas. Para el análisis completo ver ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 17-40.

<sup>647</sup> Como bien señala Orriols i Llonch, la información que podemos obtener a través de estos documentos es el ideario de vida que debía tener todo egipcio a través de una visión masculina y más concretamente,

egipcia es casarse y tener hijos, pues éstos son el pilar de la sociedad egipcia. Por un lado, se encargan de los progenitores en la vejez y, por otro lado, son los encargados de perpetuar su culto funerario una vez que éstos fallecen<sup>648</sup>. Y es que la maternidad<sup>649</sup> era imprescindible tanto social como culturalmente y, de este modo, la figura de la madre fue venerada por los antiguos egipcios<sup>650</sup>. En el *pLansing*, datado en el Reino Nuevo, se describen los placeres del oficio del escriba y, en una ocasión, se compara con el placer de una madre que amamanta a su hijo del mismo modo que lo hace la nodriza: “Ella está unida como la nodriza de su hijo, su pecho está en su boca cada día”<sup>651</sup>. En las *Enseñanzas de Ani*, además de especificar el período largo de lactancia<sup>652</sup>, también se advierte al hijo que debe mostrar gratitud a su madre. Asimismo, también nos señala cuáles eran las responsabilidades de ésta con respecto a su hijo: alimentarlo, escolarizarlo y ser un referente para su educación: “Mientras crecías y tus excrementos disgustaban, ella no se disgustaba diciendo ¿Qué voy a hacer? Cuando te envió a la escuela y estabas estudiando los escritos, ella seguía velando por ti con pan y cerveza en su casa. Cuando seas joven toma una mujer y funda un hogar, presta atención a tus hijos, cuídalos como ha hecho tu madre”<sup>653</sup>. El papel educador de las madres también se refleja en otra enseñanza de Época Tardía, la *Enseñanza de Ankhseonquis*<sup>654</sup>, donde se

---

de una clase social elevada. Son documentos hechos por y para hombres. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 17-18.

<sup>648</sup> De la importancia de tener hijos se hacen eco las Enseñanzas. En las *Enseñanzas de Ani* se puede leer: “Toma una mujer mientras seas joven para que ella haga un hijo para ti. Ella parirá para ti cuando seas joven. Enseña a tus hijos a ser adultos. Feliz es el hombre cuyas gentes son numerosas, se le respeta en proporción a sus hijos”. En las *Enseñanzas de Hordjedef* se aconseja al hombre buscar esposa con el mismo fin: “Si estás acomodado, funda un hogar: toma para ti una esposa como señora de la casa y un hijo varón te será traído al mundo”. Traducciones de ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20-22. Además, esta importancia de tener hijos también queda plasmada en otros documentos. En una carta a los difuntos (Cuenco de Chicago 13945) del Primer Período Intermedio, el hijo se dirige a su difunto padre para pedirle ayuda para tener descendencia. Ver WENTE, 1990: 213. De la misma manera en un papiro funerario del Reino Medio (*pBerlin 10482*) se puede leer las palabras que un hijo, encargado de llevar las ofrendas a la tumba de su progenitor, dejó registradas y que rezan: “Ojalá pidas a los dioses que me sean nacidos niños vivos, a salvo, con buena salud, aquí en la tierra, para que hereden mis funciones”. Ver COLIN, ZANATA, 2006: 44.

<sup>649</sup> Kathleen Bolen explica que hay dos aspectos a tener en cuenta con respecto a la maternidad. Se debe distinguir, por un lado, la maternidad biológica, en la que incluyen procesos biológicos que son exclusivos de las mujeres como, por ejemplo, quedarse embarazada, parir y lactar, y, por otro lado, la maternidad social, donde se incluyen la crianza, alimentación, protección y cuidado de los niños, que no tienen por qué ser exclusivas de las mujeres y que desarrollarán prácticas y costumbres según la sociedad y cultura en la que esté enmarcada. Ver BOLEN, 1992: 49-50.

<sup>650</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20.

<sup>651</sup> *pLansing* 3, 1-2: *Iw=s rwd m mn<sup>c</sup>t s3=s mnd=s m r3=fr<sup>c</sup> nb*. A partir de ERMAN, LANGE, 1925: 44.

<sup>652</sup> “Dobla la comida que tu madre te dio, susténtala como ella te sostuvo. Ella tuvo una pesada carga contigo, pero ella no te abandonó. Cuando naciste después de tus meses, ella estaba unida a ti con su pecho en tu boca durante tres años”. Traducción de ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20.

<sup>653</sup> Traducción a partir de ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20.

<sup>654</sup> La escritura es de finales de la Época Ptolemaica aunque es posible que la composición sea anterior, sin que se haya llegado en la actualidad a una fecha determinada. Ver LICHTHEIM, 1980: 159.

puede leer: “No tomes una mujer impía como esposa, para que no les de una enseñanza impía a tus hijos”<sup>655</sup>. Así, estos documentos dan a entender que una mala madre afecta a la educación de sus hijos, por lo que cabe pensar que parte de la educación era responsabilidad de la figura materna.

La nodriza era, como se ha señalado, una “madre de sustitución”, pero también era un miembro exógeno a la familia y, por tanto, debió de existir cierta preocupación a la hora de elegir a una nodriza. Del mismo modo que parte de la educación recaería en la figura materna, es posible que algunas de estas obligaciones recayeran sobre las nodrizas y ello explica la preocupación que se puede advertir en algunos documentos del Período Tardío por la elección de la nodriza ideal. En el *pLouvre* 2414 se puede leer: “No entregues a tu hijo a una nodriza excepto a una nodriza que tenga marido”<sup>656</sup>. En las *Enseñanzas de Ankhseonquis* también se advierte: “No entregues a tu hijo a una nodriza ni provoques que se abandone ella misma”<sup>657</sup>. Tanto Dieleman como Orriols i Llonch opinan que el hecho de que las nodrizas sean mujeres externas a la familia es lo que hace que, en estos textos, se muestre desconfianza hacia ellas, pues son las personas encargadas del cuidado y educación de los hijos y, por ello, se insta a buscar a la nodriza ideal<sup>658</sup>. Dieleman opina que uno de los motivos que crea desconfianza en la figura de la nodriza es la posición que ésta tendría con respecto a lo(s) hijo(s) de la familia del empleador. Este contacto íntimo que se establece entre ama de cría y lactante, los lazos que pueden desarrollarse entre ellos, podrían distraerlos del propio control paterno<sup>659</sup>. Esta búsqueda de la nodriza ideal, que no provocara desconfianza, era necesaria también para evitar el miedo a que el ama de cría pudiera cambiar al niño sin que nadie lo supiese. Dieleman llama la atención sobre un papiro (*pOrxi* I, 37) en el que se recoge la disputa entre Pesouris y la nodriza Saraeus. El primero acusa a Saraeus de haber intercambiado al lactante del que estaba a cargo por su propio hijo que acababa de fallecer<sup>660</sup>. Son varios los autores clásicos que advierten que la madre era quien debía dar el pecho al bebé<sup>661</sup>. Eran reacios al empleo de nodrizas, ya que la unión emocional

---

<sup>655</sup> Traducción de ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 20.

<sup>656</sup> Traducción de DIELEMAN, 1998: 39.

<sup>657</sup> Traducción de LICHTHEIM, 1980: 169.

<sup>658</sup> DIELEMAN: 1998: 39; ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 25.

<sup>659</sup> DIELEMAN, 1998: 45.

<sup>660</sup> DIELEMAN, 1998: 45, n. 105.

<sup>661</sup> Sorano de Éfeso señala que “es mejor alimentar al bebé con la leche materna ya que es más adecuada y las madres tienen más empatía hacia su propia descendencia y, además, es más natural que la madre alimente al bebé tras el parto, al igual que lo hacía antes del parto” (*Gynaikeia* 2.17). Traducción de TEMKIN, 1991: 90. En *Aulus Gellius* se señalan los motivos que da Favorino a la madre de una joven parturienta para que aliente a su hija a dar el pecho a su hijo recién nacido. Primero de todo, Favorino no

que se podía establecer entre el lactante y la nodriza no era sincera. Favorino incluso compara el entregar el bebé a una nodriza con matar al feto en el vientre de la madre<sup>662</sup>. Sin embargo, el empleo de la nodriza era una práctica extendida en la sociedad grecorromana<sup>663</sup>. Por ello, algunos autores griegos y romanos también se preocupan por cómo debe de ser la nodriza ideal. Sorano de Éfeso detalla y explica en su *Gynaikeia* cuáles deberían ser los requisitos para contratar a una nodriza<sup>664</sup>, mientras que Favorino señala las cualidades de una “mala” nodriza<sup>665</sup>.

En esta búsqueda de la nodriza ideal que se refleja en los citados documentos de Época Tardía, Orriols i Llonch piensa que el hecho de que se prefiera a una nodriza que tuviera marido puede tener dos lecturas. Por un lado, una mujer casada es el estereotipo de mujer ideal en el antiguo Egipto y, por otro lado, el hecho de que estuviera casada sería un impedimento para que el marido mantuviera relaciones sexuales con la nodriza<sup>666</sup>. El hecho de que la nodriza y el empleador pudieran tener relaciones sexuales se puede constatar gracias a un contrato de una nodriza escrito en demótico y que data de la primera mitad del Período Ptolemaico. Se trata de un papiro procedente de Tebtynis y actualmente conservado en el Museo Egipcio del Cairo (*pCairo* 30604)<sup>667</sup>. Es el contrato de una nodriza más antiguo conocido en el Egipto Grecorromano y el único escrito en demótico. En él se establecen las obligaciones tanto de la nodriza como

---

duda quien debería dar el pecho al bebé y le dijo a la madre de la parturienta: “No dudo que amamantaré a su hijo ella misma” (*Aulus Gellius* XII.1.5). Traducción de ROLFE, 1982, II: 353. La mujer le dice que debido a los dolores del parto, no se encargará ella misma de la lactancia. Ante esa respuesta, Favorino clama: “Yo te ruego, oh mujer, que permitas (a tu hija) que sea por completo madre de su hijo. Engendrar y después arrojar lejos de sí al niño que se ha dado a luz ¿No es maternidad imperfecta y contraria a la naturaleza? Solamente se es madre a medias cuando después de haber nutrido con su sangre en el propio. Y añadió, ¿o es que piensas que la naturaleza da pezones a las mujeres como hermosas portuberancias destinadas a adornar y no a alimentar a los hijos?” (*Aulus Gellius* XII. 1.6-8). Traducción de ROLFE, 1982, II: 355.

<sup>662</sup> “Haciendo esto (entregar al bebé a una nodriza), muestran la misma locura que quienes luchan con medios diabólicos por abortar al propio feto que han concebido, para que su belleza no se vea estropeada por el peso de la carga que llevan y por el parto” (*Aulus Gellius* XII. 1.8). Traducción de ROLFE, 1982, II: 355.

<sup>663</sup> Para esta cuestión ver BRADLEY, 1986: 201-229; JOSHEL, 1987: 3-22; ABU ALY, 1996: 86-97.

<sup>664</sup> Entre los requisitos que señala este autor se menciona que la nodriza no debe ser menor de veinte años ni mayor de cuarenta, debe haber dado a luz dos o tres veces, debe estar sana, ser griega y ordenada, tener buen hábito, buena constitución y buen color. Señala también que sus pechos deben ser de tamaño medio, suaves y tersos, mientras que los pezones no deben ser ni grandes ni pequeños, ni muy compactos ni muy porosos y deben ofrecer leche abundantemente. También debe auto controlarse, ser compasiva y no ser malhumorada. (*Gynaikeia* 2.19-20). Para la traducción completa ver TEMKIN, 1991: 90-94.

<sup>665</sup> “¿Qué sucederá si a la que tú empleas para suministrar leche es una esclava o una persona de origen servil, como generalmente sucede, o una extranjera o de un pueblo bárbaro, que es deshonesto, feo, no casto y bebedor?” (*Aulus Gellius* XII. 1.17-18). Traducción de ROLFE, 1982, II: 358-359.

<sup>666</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 25.

<sup>667</sup> THISSEN, 1984: 235-243.

de la persona que la emplea<sup>668</sup>. Entre una de estas regulaciones, queda establecido que si la nodriza se queda embarazada, de otro hombre o del padre del lactante durante el período de lactancia, debía pagar una cantidad a su empleador<sup>669</sup>. Dieleman apunta que el hecho de que tuviera que pagar la nodriza, aún cuando quedara embarazada de su propio empleador, implica que sea la mujer, en este caso la nodriza, la considerada como culpable, como el origen de la maldad<sup>670</sup>. Asimismo, Dieleman constata que en ciertos contratos de Época Grecorromana<sup>671</sup> se establecía que la nodriza no podía mantener relaciones sexuales con el hombre de la casa, por poder quedarse embarazada o empeorar la calidad de la leche<sup>672</sup>. Los tabúes durante el período de postparto relacionados con la abstinencia sexual son comunes en muchas sociedades a lo largo de la historia. En algunos proverbios escritos en acadio y sumerio se afirma que una nodriza podía dejar de producir leche si mantenía relaciones sexuales<sup>673</sup>. En algunos textos griegos se constata que las nodrizas tenían prohibido mantener relaciones sexuales. Sorano de Éfeso señala que mantener relaciones sexuales estropeaba, disminuía o incluso suprimía la leche<sup>674</sup>. Entre las obligaciones señaladas en los contratos griegos de nodrizas se señala que no debían mantener relaciones sexuales ni quedarse embarazadas<sup>675</sup>. También hoy, la abstinencia sexual durante el período de postparto está muy extendida en países africanos del contexto subsahariano, así como en otras sociedades tradicionales. Por ejemplo, en la actual Java las relaciones sexuales están prohibidas durante todo el período de lactancia porque se cree que el semen del hombre puede empeorar la calidad de la leche materna<sup>676</sup>. En las sociedades africanas, los tabúes durante el postparto varían de unas sociedades a otras y, en algunos casos,

---

<sup>668</sup> Para la traducción de el documento ver THISSEN, 1984: 236-238.

<sup>669</sup> THISSEN, 1984: 237.

<sup>670</sup> DIELEMAN, 1998: 39, n. 91.

<sup>671</sup> Para los contratos de Época Grecorromana en Egipto ver HERMANN, 1959: 490-499; HEILPORN, WÖRNER, 2007: 218-226. Para la figura de la nodriza en los papiros griegos ver ABU ALY, 1996: 86-97.

<sup>672</sup> DIELEMAN, 1998: 39. Para las regulaciones sexuales en los contratos de nodrizas durante el Egipto Romano ver BRADLEY, 1980: 321-325

<sup>673</sup> STOL, WIGGERMANN 2000: 184.

<sup>674</sup> Entre cualidades que debe tener toda nodriza citadas por Sorano se dice que debe saber auto controlarse. Explica que: “Y la nodriza debe auto controlarse para abstenerse del coito, beber, ser lasciva y de cualquier otro placer o incontinencia. En cuanto al coito enfría la afición hacia <el> lactante por la diversión del placer sexual y sobre todo estropea y disminuye la leche o la suprime completamente por estimular la catarsis menstrual a través del útero o de la concepción”, (*Gynaikeia* 2. 19). Traducción de TEMKIN, 1991: 92-93.

<sup>675</sup> En un contrato griego de una nodriza, del siglo XIII a.C y procedente de Alejandría, se especifica: “Durante el tiempo que sea debidamente pagada, tendrá cuidado de ella misma y del niño, no estropeará su leche y no se acostará con un hombre ni se quedará embarazada ni dará de mamar a otro niño”. Traducción de HUNT, EDGAR, 1952: 49.

<sup>676</sup> VAN DE WALLE, 1989: 2.



también se incluye la prohibición de mantener relaciones sexuales durante el período de lactancia<sup>677</sup>.

En el citado contrato de una nodriza procedente de Tebtynis (*pCairo* 30604), existen otros elementos, que según Dieleman, lo diferencian de los posteriores contratos conocidos escritos en griego. Este autor destaca que una de las diferencias reside en que en este contrato demótico la nodriza se obliga a sí misma a vivir en la casa de la familia que la contrata en lugar de trasladarse a su propio hogar con el lactante<sup>678</sup>. A pesar de que no contamos con contratos de nodrizas anteriores a la Época Grecorromana, una carta del Reino Nuevo nos muestra un ejemplo en el que una nodriza se traslada al hogar de la familia que la emplea, posiblemente acompañada de su propio hijo. Se trata de una misiva de la segunda mitad de la Dinastía XIX (*pBerlin* 10497)<sup>679</sup>, probablemente de Deir El-Medina, donde se expone la queja ante la elección de la nueva ama de cría. Siguiendo el análisis de Sabek, la carta fue escrita por un hombre (A) a una mujer (B), cuyos nombres no se han conservado<sup>680</sup>. La mujer (B) es la esposa del alcalde (*ḥ3ti-ʿ*) (C), pero éste no desempeña un papel relevante en los sucesos que se narran en la mensaja. El remitente (A) comunica a la destinataria (B) que Iunry (E) ha fallecido. Iunry era la nodriza-*menat* de tres hijos (D) de la destinataria (B) y su esposo (C). En la carta se puede leer: “Después de que ella fuera nodriza-*menat* de tres niños en tu casa<sup>681</sup> ...”<sup>682</sup>. Parece que Iunry estuvo empleada como nodriza-*menat* en el hogar de la mujer a la que va dirigida la misiva.

Los deberes y obligaciones que se debieron establecer entre las nodrizas y las familias que las empleaban hubieron de estar regulados de alguna manera, como ocurre en otras sociedades de las que sí disponemos de información. Es el caso de algunos textos del ámbito próximo oriental, donde se establecen los pagos, normas, condiciones

---

<sup>677</sup> A pesar de que algunos autores han acuñado el término “tabú de la lactancia” para referirse a algunas costumbres de abstinencia sexual en sociedades africanas, Van de Walle señala que las prácticas varían de unas sociedades a otras. Así, en algunas sociedades esta abstinencia sexual tras el parto sólo dura unos días, en otras sociedades coincide con la duración de la lactancia e incluso en algunas se prolonga tras el período de amamantamiento. Para la abstinencia sexual tras el parto en el África tropical ver VAN DE WALLE, 1989: 1-19.

<sup>678</sup> DIELEMAN, 1998: 39, n. 91.

<sup>679</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 186-187; SABEK, 2002: 75-84 y Ficha 2.287.

<sup>680</sup> SABEK, 2002: 81.

<sup>681</sup> La traducción de la preposición *m-di* en castellano, “contigo”, no permite entender bien el significado en esta oración, al contrario de lo que sucede en otros idiomas donde sí queda claro: por ejemplo, en alemán “*bei dir*” significa “en tu casa”. Por ello, se ha optado por la traducción “en tu casa” para que se entendiera que Iunry estuvo empleada como nodriza-*menat* en el hogar de la mujer a la que va dirigida la misiva.

<sup>682</sup> → *Tw iry=st mnʿt 3 r(m)t m-di=t*. A partir de SABEK, 2002: 76, línea 13.

y obligaciones de una nodriza<sup>683</sup>, de los citados contratos de Época Grecorromana en Egipto<sup>684</sup> o en la sociedad islámica, donde esta práctica está organizada y sujeta a leyes<sup>685</sup>. Como veremos en las páginas venideras y como ya han expuesto algunos autores, parece que las nodrizas fueron tratadas como miembros de la familia que las empleaba<sup>686</sup>. Sin embargo, la información disponible para el período de tiempo estudiado no permite responder a la cuestión de cuales eran esas condiciones jurídicas o económicas a la hora de recurrir a los servicios una nodriza. El citado contrato demótico (*pCairo* 30604) establece los pagos que se efectuaban a la ama de cría. No conocemos ningún contrato similar anterior a la Época Grecorromana por lo que no podemos conocer las condiciones económicas que pudieron establecerse a la hora de recurrir a los servicios de una madre de leche. En este sentido, cabe mencionar que algunos autores se hacen eco de un documento de Deir El-Medina en donde se recoge el pago hecho a una nodriza y un médico (*pTurin* 1880)<sup>687</sup>. Sin embargo, aquí el término *mn<sup>c</sup>t* forma parte del nombre propio de la mujer y, por ello, la lectura correcta, como ya ha apuntado Davies, es Menatnakht<sup>688</sup>.

Probablemente los deberes, obligaciones y pagos, que se debieron establecer entre las nodrizas y las familias que las empleaban, hubieron de estar regulados de alguna manera, aunque dada la documentación existente no podemos ahondar en esta cuestión. De la misma manera, es muy posible que existiera en el seno de la familia que recurría a los servicios de una madre de leche cierta preocupación por elegir a una buena candidata, pero de nuevo no hay documentos para el período de tiempo estudiado.

En la historiografía de las sociedades antiguas, entre las que se incluye la egipcia, ha habido desde la década de 1960 un auge por los estudios que ponen en el centro de atención a las mujeres. En este sentido, y además de los estudios de carácter general, la atención se ha centrado en el papel de la mujer en la sociedad, en determinadas “profesiones”, en la literatura femenina o en determinados grupos sociales. Uno de los mayores problemas a la hora de abordar un estudio sobre titulación (femenina) es que en algunas ocasiones no se entienden muy bien los significados de los mismos y, a veces, cuando éstos se entienden, las funciones no quedan claras<sup>689</sup>. En egipcio se documentan

---

<sup>683</sup> Para las nodrizas en el ámbito próximo oriental ver: STOL, WIGGERMANN, 2000: 181-192.

<sup>684</sup> Ver nota 671.

<sup>685</sup> MORAN GILAD, 2007: 252.

<sup>686</sup> KASPARIAN, 2007: 118.

<sup>687</sup> *RAD* 47,13; JANSSEN, JANSSEN, 1990: 17; MCDOWELL, 1999: 3.

<sup>688</sup> DAVIES, 1999: 255 y 2.1.2.3. Las nodrizas en el Reino Nuevo.

<sup>689</sup> STEFANOVIĆ, 2009: 7.

diferentes términos que se traducen en las lenguas modernas como “nodriza”: *3tyt*, *mnꜥt* y *hnmṯt*. En los siguientes apartados analizaremos cada uno de estos términos para poder entender el significado de los mismos y dilucidar cuales eran las funciones de cada una de estas categorías de mujeres que parecen tener un rasgo en común: atienden y cuidan a niños (o dioses niños) durante sus primeros años de vida.

## 2.1. La nodriza-*menat*

El término *mnꜥt*<sup>690</sup> es el más utilizado por los antiguos egipcios para designar a la nodriza<sup>691</sup>. Su presencia queda constatada en las fuentes textuales desde el Reino Antiguo y está documentado a lo largo de toda la historia egipcia. Es frecuente su presencia en los *corpus* de textos religiosos más importantes de cada período, es decir, los *Textos de las Pirámides* para el Reino Antiguo y los *Textos de los Ataúdes* para el Reino Medio. Su presencia en los *corpus* de textos religiosos del Reino Nuevo parece ser menor. La información que podemos obtener de la posición de las nodrizas en el seno de las familias en el antiguo Egipto procede, igualmente, de fuentes textuales funerarias, tales como estelas o relieves en tumbas de altos dignatarios. Por otro lado, las nodrizas-*menat* se documentan también en los denominados documentos de vida cotidiana o funcionales (documentos de carácter administrativo y judicial, misivas, etc...). Por último, las nodrizas-*menat* están documentadas en textos de carácter mágico-médicos, que nos trasladan de nuevo a la esfera religiosa.

### 2.1.1. Análisis léxico

La raíz verbal de *mnꜥt* es el verbo *mnꜥ* cuyo significado es “amamantar”, “criar”<sup>692</sup>. Este verbo está documentado por primera vez durante el Primer Período Intermedio en los textos de execración del Museo Egipcio de Berlín<sup>693</sup>, de Mirgissa<sup>694</sup> y del Museo Egipcio del Cairo<sup>695</sup> y no en la Dinastía XVIII como está indicado en el *Wörterbuch*. Es posible que el verbo ya se utilizara con anterioridad a pesar de que no hayan llegado hasta nosotros referencias escritas.

<sup>690</sup> TLA 70360; Wb II 78, 1-3; HL 1<sup>2</sup>, 358; AnLex 77.1723; 78.1727; 79.1215.




<sup>691</sup> Se ha documentado en 288 ocasiones.

<sup>692</sup> Wb II 77, 10-13.

<sup>693</sup> SETHE, 1926.

<sup>694</sup> VERCOUTTER, 1963: 69-75; VILA, 1963: 135-160; POSENER, 1966: 277-287; KOENIG, 1990: 101-125.

<sup>695</sup> POSENER, 2013: 135-175.

El vocablo *mnḥt* se ha documentado en 288 ocasiones en documentos datados desde el inicio del Reino Antiguo hasta finales del Reino Nuevo. Si atendemos a los determinativos que acompañan a este término, podemos afirmar que principalmente se determina con el signo del pecho  (D27), con el signo que representan a una mujer amamantando a un niño  (B5) y con el signo que representa a una mujer  (B1). Se pueden dar diferentes combinaciones entre estos tres signos, siendo la más común la del signo del pecho junto con el signo que representa a una mujer (D27+B1). Asimismo, se han documentado otros determinativos para este término que se comentarán más adelante, pero cuya incidencia es, en todo caso, mucho menor (Ver Gráfico1).

El signo del pecho (D27) sería una simplificación del signo B5, ya que existe cierta tendencia a que el signo más antiguo sea el más complejo y que éste se simplifique con el tiempo<sup>696</sup>. Es el más usado para determinar la palabra *mnḥt*. Acompaña en 177 ocasiones al término. Normalmente aparece solo (161 veces) aunque en algunos ocasiones puede combinarse: en diez ocasiones se documentada junto al signo de la mujer (D27+B1); en un papiro del Reino Nuevo aparecen éstos dos últimos signos junto con el que representa a un hombre golpeando (D27+B1+A24); una vez se asocia al signo de la mujer que amamanta a un niño (D27+B5), en otra ocasión aparecen estos dos últimos junto al signo que representa a una mujer (D27-B5+B1) y en una recitación de los *Textos de las Pirámides* se combina con el signo del halcón perchado (D27+G7). En 16 documentos el término *mnḥt* aparece escrito sólo con el signo del pecho (D27) y esta grafía, a veces, puede acompañarse del signo de la mujer (B1).

El signo del pecho combina ideas de belleza y juventud, de vida y regeneración, así como de maternidad, cuidado y nutrición de los niños<sup>697</sup>. Tanto el pecho como la lactancia son un atributo de la mujer adulta (lactante). Sin embargo, en el antiguo Egipto encontramos que el pecho o la lactancia también puede estar asociado con plantas, animales y hombres<sup>698</sup>. En general, este signo fue empleado para transmitir y expresar ideas interrelacionadas de abundancia, regeneración o nutrición y, en menor medida, ideas que tienen que ver con la belleza femenina y la atracción sexual<sup>699</sup>. Los

<sup>696</sup> Como señalaremos más adelante, el signo B5 se documenta en los nombres de algunos dominios funerarios en la Dinastía IV, mientras que el signo del pecho se documenta por primera vez entre finales de la Dinastía V y principios de la Dinastía VI.

<sup>697</sup> WILLIAMS, 2011: 154-188.

<sup>698</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>699</sup> En un pasaje del *pWestcar* se puede leer: *imi inw n=i st ḥmt 20 m nfrt nt ḥḥw=sn m bnt(w)t ḥnkyt{t} nty n wpt=sn m mswt*, “Haz que me sean traídas 20 mujeres con los cuerpos más bellos (lit. belleza de sus

egipcios entendieron y apreciaron el papel que juega el pecho en la nutrición de los niños y la evidencia lexicográfica apunta a este significado específico del pecho vinculado con la alimentación/nutrición. Así, el signo D27 se emplea para determinar verbos como *snq* “mamar”<sup>700</sup>, *mn<sup>c</sup>* “amamantar”<sup>701</sup> y *šdi* cuando significa “criar”<sup>702</sup> entendido como “alimentar”, en lugar de tomar el sentido de “educar” referido a la acción realizada por el padre<sup>703</sup>.

El signo del pecho, como no puede ser de otra manera, también se emplea para determinar vocablos que tienen relación directa con el pecho, como *mnd* “pecho”<sup>704</sup>. Weeks propone su traducción como “mama”<sup>705</sup> ya que opina que *mnd* hace énfasis en la designación del pecho como fuente de alimentación<sup>706</sup>. El término *bnti*<sup>707</sup>, usualmente escrito en su forma dual, hace también referencia al pecho y va determinado por dos signos D27. Según Weeks, designa al pecho tanto de la mujer como del hombre, mientras que Jean y Loyrette consideran que este término se emplea para referirse al pecho femenino, asociado con la idea de belleza<sup>708</sup>. Otros vocablos que van determinados con el signo D27 son *mnpht* “pecho o ubre”<sup>709</sup>, *ph* “ubre”<sup>710</sup>, *q<sup>c</sup>* “ubre de vaca”<sup>711</sup> y también el término que designa a las vacas lecheras, *mn<sup>c</sup>t*<sup>712</sup>.

Finalmente, el signo D27 se asocia como determinativo al término *ht bn*, “la casa del pájaro *ben-ben*”<sup>713</sup> y en la época de Amarna determina al verbo *mn<sup>c</sup>*<sup>714</sup>, que se emplea para expresar la regeneración a través del sol. Según Desroches-Noblecourt, las representaciones del disco solar durante esta época recuerdan iconográficamente a un “seno solar”<sup>715</sup>, del que emanan la leche en forma de signos *ankh* y *uas*<sup>716</sup>. Así, este

---

cuerpos), con pechos exultantes, con los cabellos trenzados y que no hayan parido aún”. (*pWestcar* 5,9-5,11). A partir de BLACKMAN, 1988: 6.

<sup>700</sup> *Wb* IV 174, 7-18-175,1.

<sup>701</sup> *Wb* II 77, 10-12.

<sup>702</sup> *Wb* IV 564, 17-18- 565,1-6.

<sup>703</sup> *Wb* IV 565, 8-9; DÍAZ RIVAS, 2006: 73, n. 18.

<sup>704</sup> *Wb* II 92, 11-13- 93, 1-8.

<sup>705</sup> WEEKS, 1970: 49.

<sup>706</sup> WEEKS, 1970: 48-49.

<sup>707</sup> *Wb* I 457,11-13.

<sup>708</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 55.

<sup>709</sup> *Wb* II 79,14-15.

<sup>710</sup> *Wb* I 533, 9.

<sup>711</sup> *Wb* V 18, 3.

<sup>712</sup> *Wb* II 78, 10.

<sup>713</sup> WILLIAMS. 2011: 158.

<sup>714</sup> *Wb* II 77,13.

<sup>715</sup> DESROCHES-NOBLECOURT, 1995: 106.

<sup>716</sup> Para esta cuestión ver 3.1: Divinidades (masculinas) que lactan.

verbo determinado con el signo D27 relaciona el papel del pecho con las ideas de regeneración, abundancia y nutrición.

El signo D27 no sólo se asocia al término *mn<sup>c</sup>t* “nodriza”, sino que también determina a *mn<sup>c</sup> nsw*<sup>717</sup>, título que durante la Dinastía XVIII designaba a los hombres encargados del cuidado de los niños reales. El pecho expresa nociones relacionadas con la capacidad de alimentar a través de él, como hemos señalado hasta ahora. Este hecho puede resultar, *a priori*, una obviedad, pues el 100% de la lactancia procede de las mujeres. Es un proceso biológico exclusivo de las hembras como lo son el embarazo y el parto. Los machos no pueden<sup>718</sup>. Sin embargo, en el antiguo Egipto no era sólo monopolio de lo femenino. El pecho, así como la lactancia, atributos en principio asociados a la mujer adulta (lactante), fueron empleados por los antiguos egipcios en relación a plantas, animales y hombres<sup>719</sup>. De hecho, Williams propone que el término *mn<sup>c</sup> nsw*, referido a este conjunto de hombres encargados del cuidado de los niños reales y traducido generalmente como “tutor real”, deba ser traducido por “nodrizas-hombres” para marcar que el egipcio masculiniza este título para designar a estos hombres durante la Dinastía XVIII<sup>720</sup>.

El signo que representa a una mujer dando el pecho a un niño (B5) es el determinativo más antiguo documentado para *mn<sup>c</sup>t*. Lo hallamos en los nombres de algunos dominios funerarios en la Dinastía IV<sup>721</sup>. En el templo del valle de Snofru encontramos una lista con los nombres de los dominios funerarios del Alto Egipto. Uno de ellos recibe el nombre de “la nodriza Snofru”<sup>722</sup>. En la mastaba de Nefermaat en Meidum, también datada en la Dinastía VI, podemos leer: “la nodriza” y “la nodriza de Snofru”<sup>723</sup>. También se documenta en la Dinastía V en la tumba de Ptahhotep en Saqqara<sup>724</sup> y durante la Dinastía VI en la mastaba de Mereruka en Giza<sup>725</sup>. En todas estas ocasiones se emplea como determinativo el signo B5. De esta manera, se puede confirmar la tendencia que existe a que el signo más antiguo sea el más complejo, que con el tiempo se simplifica. El signo del pecho (D27) no deja de ser una sinécdoque de la acción, la parte por el todo. El signo B5 está documentado en veintiuna ocasiones

---

<sup>717</sup> *Wb* II, 78, 11-13.

<sup>718</sup> Ver nota 1541.

<sup>719</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>720</sup> WILLIAMS, 2011: 189-200.

<sup>721</sup> Al ser nombres propios estas referencias no se han incluido en el catálogo.

<sup>722</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 134.

<sup>723</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 443.

<sup>724</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 382.

<sup>725</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 415.

como determinativo del término *mn<sup>c</sup>t*. No suele acompañarse de otros signos: tan sólo en una ocasión aparece junto al signo que representa un pecho (B5+D27) y en otra ocasión estos dos se combinan junto al signo que representa una mujer (D27+B5+B1). La mayoría de las veces en que se emplea el signo B5 son textos de carácter religioso. El signo B5 se asocia también al término *3tyt/3tyt* “ama de cría”<sup>726</sup> y en una ocasión para determinar a la palabra *hnmtt*<sup>727</sup>. Igualmente se emplea como determinativo en verbos que reflejan acciones relacionadas con el pecho y que tienen que ver con el amamantamiento y la crianza. Estos verbos son *3ti* “criar, amamantar”<sup>728</sup>, *mn<sup>c</sup>* “criar, amamantar”<sup>729</sup> y *rnn* “criar”<sup>730</sup>.

En menor medida, el término *mn<sup>c</sup>t* se acompaña del signo que representa a una mujer (B1). En seis ocasiones se documenta solo, aunque pueden darse algunas combinaciones con otros signos. Lo más común es que aparezca junto al signo del pecho (D27), pero también aparece en una vez junto al signo que representa una mujer embarazada (B2), en una ocasión junto al signo del pecho y la mujer que amamanta a un niño (D27+B5+B1), una vez junto al signo del pecho y el signo que representan a un hombre (D27+B1+A1) y en un papiro del Reino Nuevo se documenta junto al signo del pecho y del hombre golpeado (D27-A24+B1). El signo B1, según Goldwasser, ofrece una categoría del concepto general en el que se incluye la palabra. Así, términos como *wt* “embalsamador” o *it3* “ladrón” están incluidos en la categoría [HUMANO + MASCULINO]. Por el contrario, el término *mn<sup>c</sup>t* está clasificado dentro de la categoría [HUMANO + FEMENINO]<sup>731</sup>. En los casos en los que se emplea para designar a los hombres encargados del cuidado de los niños en la Dinastía XVIII, *mn<sup>c</sup> nsw*, no se emplea el signo A1 como determinativo, sino que se usa, como hemos mencionado anteriormente, el signo D27. De esta manera, prevalece aquí la categoría [NUTRICIÓN + CUIDADOS]. Williams, como se ha señalado anteriormente, aboga por la traducción del término como “nodriza-hombre” en vez de “tutor”<sup>732</sup>. Esta autora opina que la maternidad o la idea de la nutrición en los primeros años de vida de un bebé no

<sup>726</sup> *Wb* I 23, 10. Ver 2.3: La ama de cría-*atyt*.

<sup>727</sup> *Wb* III, 294, 2-3. Ver 2.4: La *khenemetet*.

<sup>728</sup> *Wb* I 23, 9.






<sup>729</sup> *Wb* II, 77, 10-12.

<sup>730</sup> *Wb* II 436, 4-10. Este verbo también aparece determinado por el signo que representa a una mujer sentada sobre un trono y sosteniendo a un niño sobre el regazo (B6), ya que el matiz de este verbo es “tener sobre el regazo”. Ver Capítulo 1: El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>731</sup> GOLDWASSER, 2002: 43.

<sup>732</sup> WILLIAMS, 2011: 158.

estuvieron exclusivamente relacionados con lo femenino<sup>733</sup>. Quizás, una muestra de ello, es que el término *mn<sup>c</sup>t* aparece determinado en muchas más ocasiones con el signo D27 que con el signo B1 y cuando surge el título de *mn<sup>c</sup> nsw* prevalece la categoría de [NUTRICIÓN + CUIDADOS] por encima de las categorías [HUMANO + FEMENINO] o [HUMANO + MASCULINO].

Existen, en menor medida, otros determinativos que acompañan al término *mn<sup>c</sup>t*. En contextos religiosos y cuando éste se usa para designar a una divinidad, puede acompañarse del signo  (A40) o el del halcón perchado  (G7), una vez acompañado por el signo del pecho (D27+G7). En una ocasión el término aparece documentado con un signo que muestra a una mujer embarazada  (B2) junto con el signo que representa a una mujer (B2+ B1). En una ocasión en la que el término se refiere a las vacas lecheras el vocablo se asocia al signo que representa la cabeza de una vaca  (F1). Dos veces se acompaña del signo de la carne  (F51). Finalmente, en 47 ocasiones aparece sin determinar y en 15 ocasiones no se ha conservado qué determinativo que le acompaña.

### 2.1.2. La posición de las nodrizas-*menat* en el seno del grupo familiar

El uso del signo D27, así como en menor medida del signo B5, nos permite entender que las nodrizas-*menat* tenían una función nutricia y que fueron empleadas como madres de leche, encargadas de dar el pecho a sus lactantes. Como ya se ha expuesto con anterioridad, dar el pecho al hijo de otra mujer, por caridad o recibiendo un pago por ello, ocurre en todas las sociedades en las que el período de lactancia era largo y en las que la mortalidad de mujeres y niños en los partos o en los primeros años de vida era frecuente. El uso del determinativo del pecho (D27) en la palabra *mn<sup>c</sup>t*, según Millard, indica que estas mujeres iniciarían su “carrera” como nodrizas *per se*<sup>734</sup>. El hecho de que durante el Reino Medio las nodrizas-*menat* sean mencionadas en un número importante de estelas, lleva a Millard a pensar que quizás, después de que el período de lactancia hubiera concluido, permanecieran en el hogar familiar,

<sup>733</sup> WILLIAMS, 2011: 198.

<sup>734</sup> MILLARD, 1976, II: 312.



encargándose del cuidado del niño<sup>735</sup>. De esta manera se entiende por qué estas mujeres quedaron en la memoria de los niños que estuvieron a su cargo y por qué aparecen mencionadas en las estelas funerarias<sup>736</sup>. Para Millard, el hecho de que una nodriza pasase luego a considerarse/trabajar como niñera también explicaría por qué en un mismo núcleo familiar había más de una *mn<sup>c</sup>t*, para que en caso de que naciera otro hijo y “la vieja nodriza no diera más leche”, siempre hubiera una disponible<sup>737</sup>.

La mayor parte de la documentación a cerca de las nodrizas-*menat* proviene del Reino Medio y del Reino Nuevo. Sin embargo, para éste último período, la mayoría de las nodrizas documentadas son las empleadas en el ámbito real y, debido a la posición que ocuparon, analizaremos sus títulos y las representaciones con sus lactantes separadamente<sup>738</sup>. Nuestra visión en el estudio de la posición de las nodrizas-*menat* en el antiguo Egipto estará sesgada y prácticamente limitada cronológicamente al Reino Medio. Esto, sin duda, se explica por la diferencia de trato epigráfico e iconográfico que existe en la atención a la familia, los sirvientes y los clientes, en general, en las estelas entre los diferentes períodos de la historia egipcia.

#### 2.1.2.1. Las nodrizas en el Reino Antiguo

La única mención datada en el Reino Antiguo que identifica a una nodriza-*menat* la vincula con el ámbito real. En el muro oeste de la sala B de la mastaba de Idut en Saqqara, esta princesa está representada junto a su nodriza (Figura 70)<sup>739</sup>. Idut está sobre una barca y lleva un vestido blanco, ceñido y transparente que le llega hasta los tobillos, sujeto a los hombros con tirantes. Aparece representada con un collar, brazaletes en los brazos y tobillos y una peluca marrón de la que sale una especie de trenza de cabello, que lleva en un extremo un objeto en forma de disco<sup>740</sup>. Con la mano derecha sujeta una flor de loto que se acerca a la nariz y su brazo izquierdo se extiende al lado del cuerpo. Las inscripciones ante su figura la identifican<sup>741</sup>. A sus pies y frente

---

<sup>735</sup> MILLARD, 1976, II: 312.

<sup>736</sup> MILLARD, 1976, II: 313.

<sup>737</sup> MILLARD, 1976, II: 313.


<sup>738</sup> Ver 2.1.5. Las nodrizas reales (*mn<sup>c</sup>t nsw*) de la Dinastía XVIII.





<sup>739</sup> MACRAMALLAH, 1935: lám. VII.

<sup>740</sup> Para este objeto ver MACRAMALLAH, 1935: 13-14.

<sup>741</sup> ←↓ (*i*)*m3*ht (*h*)*r* W*s*ir *i*(*m3*)ht *hr* *Tr*pw (*im3*h)t [*h*]r ntr ꜣ *i*(*m3*)ht *hr* nsw (*Id*)wt [...] (*mrwt*) *s*wt (*i*)n *s3*t-(*n*)sw nt ht=*f* rn=*s* ꜣ *S*šst, “(La ve)nerada (an)te Osiris, la ve(ne)rada ante Anubis, (la venera)da [an]te el gran dios, la ve(ne)rada ante el rey (Id)u [...] (los cana)les y las marismas (po)r la hija del (r)ey, que es de su cuerpo (del rey), su gran nombre Sesheshet”. A partir de MACRAMALLAH, 1935: lám. VII. Ver Ficha 2.2.

a ella, aparece representado un sirviente que alza las dos manos mientras que detrás de la princesa se halla una mujer, identificada por las inscripciones como “la nodriz(a)-mena(t) Nebet”<sup>742</sup>. Está de pie, con su brazo derecho sobre el pecho y el izquierdo colgando a lo largo de su cuerpo, con un vestido largo y ceñido que le llega hasta los tobillos y un collar. En esta ocasión la palabra *mn<sup>c</sup>t* no tiene la marca de femenino (-t) y carece asimismo de determinativos. Esta es la primera representación de una nodriza identificada por su título. La postura adoptada no sugiere nada acerca de su función. Fischer señala que la presencia en este contexto de la nodriza puede explicarse porque la princesa aparece representada como una niña<sup>743</sup>. El resto de la escena la componen, tras Idut, cinco registros de personajes, funcionarios, y ante ella, aparecen representadas las marismas, con sus aves, plantas y animales<sup>744</sup>.

La segunda posible mención a una nodriza-*menat* en el Reino Antiguo, también relacionada con el ámbito real, proviene de una tabla de ofrendas que se encuentra ahora en la colección de George Michailides (Figura 71)<sup>745</sup>. Sin embargo, la lectura del título es controvertida<sup>746</sup>. Kaplony indica que la dueña es *Mrt-it-s* y es su nieta Khentkaues quien le consagra este monumento. Este autor identifica el título de Khentkaues como “la [no]driza-*menat* [del palacio]” (*[m]n<sup>c</sup>t-[pr-<sup>c</sup>3]*)<sup>747</sup>. Para Fischer, sin embargo, la lectura hecha por Kaplony de este título no es la correcta<sup>748</sup>. Éste cree que la lectura de los dos primeros signos, *pr-<sup>c</sup>3*, no pueden ser correctos porque no encajan en el espacio disponible y porque no parecen corresponder con los trazos que quedan en la inscripción<sup>749</sup>. Para este autor está claro que se trata de la parte inferior del signo 

G17 y la parte final derecha del signo  D21. Así, se debería leer *imy-r*. Tampoco el determinativo que ofrece la lectura de Kaplony es correcto en opinión de Fischer y parece que no se trataría del signo que representa a una mujer amamantando a un niño  (B5), sino del determinativo empleado para el término *in<sup>c</sup>t*, indicando que el signo que falta sería el  K1 en vez del signo  Y5. De esta manera, Fischer entiende

<sup>742</sup> ←↓ *mn<sup>c</sup>(t) Nbt*. A partir de MACRAMALLAH, 1935: lám. VII.

<sup>743</sup> FISCHER, 2000: n. 165.

<sup>744</sup> MACRAMALLAH, 1935: 14-17.

<sup>745</sup> KAPLONY, 1968: fig. 4.

<sup>746</sup> Ver Ficha 2.11.

<sup>747</sup> KAPLONY, 1968: 197.

<sup>748</sup> FISCHER, 2000: 28 y n. 52 y 161.

<sup>749</sup> FISCHER, 2000, fig. 26.

que el título no sería “la [no]driza-*menat* [del palacio]” como propuso Kaplony, sino “la supervisora de las matronas” (*imy-r in<sup>c</sup>t*). Goelet, por su parte, menciona a esta nodriza-*menat* del palacio real, basándose en la lectura hecha por Kaplony, por lo que la identifica como tal<sup>750</sup>.

De leerse el título como *in<sup>c</sup>t*, Fischer comenta que este título no está bien estudiado y que aún no ha sido explicado. Parece que designa una ocupación de importancia, que involucra a otras mujeres y, según Fischer, la única actividad femenina de la que no tenemos constancia es la de matrona<sup>751</sup>. Que se refiera a esta actividad bien explicaría el determinativo que acompaña a este término, pues se trataría de la representación de una mujer con los adobes de nacimientos que servían como herramientas en los partos (Figura 72)<sup>752</sup>. El pelo de la mujer en este determinativo aparece recogido con una especie de pañuelo. La falta de evidencia iconográfica sería entendible, ya que el parto no aparece representado entre las escenas de vida cotidiana en los relieves de capillas y tumbas<sup>753</sup>. A juzgar por la fotografía incluida en la obra de Kaplony<sup>754</sup> no es posible realizar una lectura definitiva<sup>755</sup>.

#### 2.1.2.2. Las nodrizas en el Reino Medio





Por las razones anteriormente comentadas, es a partir de Reino Medio cuando las nodrizas-*menat* aparecen documentadas en numerosas estelas funerarias. Éstas formaban parte del núcleo familiar y esto queda plasmado en las más de 90 menciones a nodrizas-*menat* halladas en 65 documentos (estelas y relieves de tumbas en su mayoría).

---

<sup>750</sup> GOELET, 1982, II: 604.

<sup>751</sup> FISCHER, 2000: 27.

<sup>752</sup> FISCHER, 2000: fig. 24 y fig. 26.

<sup>753</sup> Entre las pocas representaciones iconográficas de partos destacan los propios determinativos que acompañan a las palabras *m<sup>s</sup>wt* (nacimiento) y *msi* (nacer) y son en sí mismos un testimonio gráfico de un parto:  (B3),  (B3A),  (B3B) y  (B4). Hay otro signo, de Época Ptolemaica, en el que se representa a la madre de frente y bajo ella se observa lo que quizás serían los adobes, flanqueando los brazos y la cabeza del niño que está naciendo. Ver GHALIOUNGUI, 1963: 122. Ritner ofrece dos signos más en donde se enfatiza la vertiente caótica del parto con el aspecto despeinado de la mujer. Ver RITNER, 2008: 174. El parto está representado en el ciclo de nacimiento de Hatshepsut en su templo en Deir El-Bahari y en el relieve que representa el nacimiento divino de Amenhotep III en el templo de Luxor. Ver NAVILLE, 1896: lám. LI y BRUNNER, 1964, lám. IX. A partir de Época Greco-romana encontramos el parto representado en: el templo de Hathor en Dendara, ver STROUHAL, 1996: 17; en el *mammisi* erigido por Cleopatra VII en Armant, ver COLE, 1986: 32; en una placa de caliza de Época Greco-romana, conservada en el British Museum (BM 61062); y en una placa de madera pintada de Época Romana hallada en la nuca de una momia femenina de Hawara, ver ROWLANDSON, 1998: 336.

<sup>754</sup> KAPLONY, 1968: lám. 3.

<sup>755</sup> Sería necesario poder ver la tabla de ofrendas y los trazos que quedan en ella para poder decantarse por una lectura u otra.

El estudio de los citados documentos nos permitirá analizar la posición de estas mujeres en el seno de las familias que las empleaban, constatar la pluralidad de nodrizas en una misma familia y comprobar que las nodrizas pueden estar representadas con sus propios familiares: sus hijos.

Estudiar la posición que ocupan las nodrizas-*menat* cuando aparecen representadas o mencionadas en estos monumentos es esencial para poder determinar la estima que se podía tener hacia estas mujeres. La información que se puede extraer de las inscripciones es escasa, ya que normalmente tan sólo nos proporcionan su título (*mn<sup>c</sup>t*) y nombre. Por ello hemos de fijarnos con quiénes están representadas estas mujeres (familiares o no), cuántas personas se representan en los monumentos (familias más o menos extensas), dónde figuran (registros superiores o inferiores), etc. Atendiendo a estos criterios se han podido distinguir tres grupos de documentos (ver Tabla 3). En el primero de ellos las nodrizas-*menat* ocupan una posición privilegiada, es decir, una posición donde normalmente estaría representada la esposa o la madre del difunto, o bien donde la nodriza se representa con miembros familiares muy directos. El segundo grupo lo componen los monumentos donde las nodrizas-*menat* se representan entre los familiares de la estela y donde el único miembro exógeno es la nodriza-*menat*. Por último, el tercer grupo lo forman los monumentos donde figuran tanto miembros familiares del difunto como otras personas exógenas.

El primer grupo lo componen 10 documentos en el que se aprecia la posición privilegiada de la nodriza-*menat*. Llamamos y entendemos por “posición privilegiada” aquel lugar en el que aparece representada o mencionada una nodriza donde cabría esperar a la esposa u otro familiar del difunto, o bien aquel lugar en el que se representa o menciona a una nodriza entre miembros familiares muy directos. (ver Tabla 3). En la estela de Nekhta, conservada en el British Museum, BM EA 185 (Figura 73)<sup>756</sup>, el difunto se hace acompañar por tres mujeres: su mujer, su madre y la nodriza-*menat*, dejando así constancia de la importancia de esta mujer en el seno de su familia. La nodriza-*menat* tiene el mismo protagonismo que la madre y la esposa de Nekhta. Este mismo protagonismo lo encontramos en un bloque de una tumba anónima de El-Lisht, cuya localización actual se desconoce, y en la estela de Neferhetepseneb, conservada en el Museum of the Faculty of Letters en Kyoto (mKyoto). El bloque de El-Lisht (Figura 74<sup>757</sup> y 75)<sup>758</sup> muestra dos registros donde aparecen representados miembros de la

---

<sup>756</sup> BRITISH MUSEUM, 1912: lám. 44 y Ficha 2.57.

<sup>757</sup> ARNOLD, 2008: lám. 169b y Ficha 2.106.

familia del difunto. En el registro superior aparecen arrodilladas tres mujeres, identificadas por las inscripciones. De derecha a izquierda son la madre, la hermana y la nodriza-*menat* Khui. En la estela conservada en el Museum of the Faculty of Letters en Kyoto, mKyoto (Figura 76)<sup>759</sup>, el difunto Neferhetepseneb está sentado en la parte izquierda ante una mesa de ofrendas y, ante él, se halla su hijo ofrendándole. En el registro inferior, Neferhetepseneb ha hecho representar a dos mujeres: su esposa y, frente a ella, la nodriza-*menat* Nebu-dedet<sup>760</sup>, ambas arrodilladas ante una mesa de ofrendas. Es interesante recalcar que la fórmula de consagración “para el *ka* de” (*n k3 n*), precediendo la mención del nombre de la persona, aparece en relación a la nodriza-*menat* y no en relación a la esposa que está sentada en frente<sup>761</sup>. Esta fórmula de consagración aparece de forma más desarrollada a la atención de otra nodriza-*menat*<sup>762</sup> en la estela de Nefermay, conservada en el Museum Ägyptischer Kunst en Munich, Munich 8, GL WAF 34<sup>763</sup> (Figura 77)<sup>764</sup>. Nefermay está representado a la derecha, sentado sobre una silla con patas de león y ante una mesa de ofrendas. La inscripción con la fórmula de ofrendas se halla frente a él en cinco columnas verticales. Lo inusual en esta estela es que, en este mismo registro, frente al difunto y en la parte izquierda, se encuentra sentada una nodriza-*menat*. Igual que el difunto, la mujer se sienta en una silla con patas de león ante una mesa de ofrendas. La fórmula de ofrendas aparece escrita en cinco líneas verticales frente a ella y reza: “Una ofrenda que el rey da (a) Osiris, Señor de la vida, Soberano de la eternidad, que él de una ofrenda invocada de carne de vacuno y aves (para) Akhuser, justificado de voz, alimento/sustento para el *ka* de la nodriza-*menat*, Nebiderenkha”<sup>765</sup>. La presencia de dos fórmulas de ofrendas lleva a Kasparian a sugerir que esta estela no está dedicada a una sola persona, sino a dos:

<sup>758</sup> ARNOLD, 2008: lám. 169a y Ficha 2.106.

<sup>759</sup> PETRIE, 1925: lám. XXVIII y Ficha 2.58.

<sup>760</sup> La nodriza-*menat* Dedet-Nebu-(Bebi) aparece mencionada en otra estela, actualmente conservada en el Museo de Asuán (mAswan 1314), cuyo propietario, del que no se conservan ni el nombre ni los títulos, fue el padre de Neferhotepseneb. El nombre de la nodriza en la estela del Museo de Asuán es Nebu-Dedet-Bebi, mientras que en la estela del Museo de Kyoto es Nebu-Dedet. Sin embargo, como apunta Habachi, se trata de la misma nodriza, ya que ambas mujeres son hijas de Satsobek y porque dos personajes de ambas escenas están emparentados. Ver HABACHI, 1985, I: 102 y Fichas 2.58 y 2.62.

<sup>761</sup> *n k3 n mnʿt Nbw-ddt mst n S3t-sbk m3ʿt-ḥrw*, “Para el *ka* de la nodriza-*menat* Nebu-dedet, nacida de Satsobek, justificada de voz”. A partir de PETRIE, 1925: lám. XXVIII. Ficha 2.58.

<sup>762</sup> En la estela de Res, conservada en el Museo del Louvre E 20164, todos los individuos representados tienen una fórmula de ofrendas y, en este sentido, la nodriza-*menat* no es una excepción. Ver MORET, 1909, II: lám. XIII y Ficha 2.134.

<sup>763</sup> Antigua nomenclatura n° 39.

<sup>764</sup> SIMPSON, 1974a: lám. 63 y Ficha 2.160.

<sup>765</sup> *ḥtp di nsw (n) Wsir nb ʿnh ḥq3 dt di=f prt-ḥrw k3 3pd (n) 3ḥ-wsr m3ʿ-ḥrw ḥtpt df(3) n k3 n mnʿt Nb-idr-n-ḥ3*. A partir de SIMPSON, 1974a: lám. 63.

Nefernay y su nodriza<sup>766</sup>. Kasparian opina que, la presencia de la nodriza-*menat* en una posición tan destacada junto a un Nefernay adulto, puede significar que los lazos creados en la infancia con la nodriza se han visto reforzados, quizás por la desaparición de la madre, hasta el punto de “obligar”, en este caso, a incluir su nombre en las inscripciones funerarias<sup>767</sup>.

En la estela de Iuseni del Musée de l’Hotel Sandelein, Inv.6282 (Figura 78)<sup>768</sup>, se representan tres personajes. A la izquierda, se halla la propietaria Iusen<sup>769</sup>. Frente a ella, hay una mesa con ofrendas y dos individuos: la nodriza-*menat* Hemer-neteper<sup>770</sup> y el capitán Nekhet<sup>771</sup>, cuya relación con Iusen desconocemos. A pesar de que no aparezca el posesivo femenino, es muy probable que Hemer-neteper fuera la nodriza de Iusen. Un caso similar lo encontramos en la estela de Kemefankhef, conservada en el Museo Egipto del Cairo, (CGC 20352)<sup>772</sup>. En ella sólo se representan dos individuos: a la izquierda y de pie aparece el difunto ante una mesa de ofrendas y, a la derecha, se halla una mujer arrodillada ante la misma mesa de ofrendas, identificada por el texto como la nodriza-*menat* Iny<sup>773</sup>. La posición que ocupa la nodriza Sathi en la estela de Ankhreni, conservada en el Ashmolean Museum de Oxford (mOxAshm, QC 1113), es, igual que en los casos anteriores, privilegiada. En la imagen central (Figura 79)<sup>774</sup>, a la izquierda, se sienta Ankhreni ante una mesa de ofrendas. En la parte derecha, haciéndole ofrendas, está su hermano, Senebesuema. Tras éste, aparece una mujer, la nodriza-*menat* Sathi, que apoya su mano sobre el hombro de Senebesuema. Las inscripciones rezan: “Es su (=de él) hermano el que perpetua (lit. hace vivir) su nombre sobre la tierra, el supervisor de la casa del hijo, Senebesuema. Su nodriza-*menat* Sathi”<sup>775</sup>. El vínculo entre la nodriza y el lactante queda de manifiesto en el gesto de

<sup>766</sup> KASPARIAN, 2007: 121.

<sup>767</sup> Millard opina que, en esta estela, Nefernay es el marido de la nodriza-*menat* pues, según este autor, sería el rango que cabría esperar para el esposo de una nodriza. Ver MILLARD, 1976, II: 311-312. Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con este autor porque lo más probable es que se hubiera marcado esta vinculación a través de la expresión *hmt=f* seguida, en todo caso, del título de nodriza. Esto ocurre en otros monumentos donde la mujer del difunto ostentaba un título y donde se puede leer “*hmt=f nbt pr X*”. Asimismo, el título de *mn<sup>c</sup>t* forma parte, en dos ocasiones, de la titulación de la madre (del difunto y de la esposa del difunto) y en una tercera ocasión se refiere al título de una de las hermanas del difunto. Ver Ficha 2.37, Ficha 2.142 y Ficha 2.144 y ver *infra*.

<sup>768</sup> LE NOUËNE, 1988: 17, n°5 y Ficha 2.65.

<sup>769</sup> *im3ht nbt pr Iwsn*. A partir de LE NOUËNE, 1988: 17, n°5.

<sup>770</sup> *mn<sup>c</sup>t Hmr-ntpr*. A partir de LE NOUËNE, 1988: 17, n°5.

<sup>771</sup> *nfw Nht*. A partir de LE NOUËNE, 1988: 17, n°5.

<sup>772</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, IV: 363, lám. XXVI y Ficha 2.117.

<sup>773</sup> *mn<sup>c</sup>t Iny s3=s iwii*, “La nodriza-*menat* Iny, su (=de ella) hijo Iuy”. A partir de LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 363

<sup>774</sup> SMITHER, DAKIN, 1939: lám. XXI, 4 y Ficha 2.147.

<sup>775</sup> *in sn=f s<sup>c</sup>nh rn=f tp t3 imy-ht pr-s3 Snb-sw-m<sup>c</sup> mn<sup>c</sup>t=f S3t-*hi**. SMITHER, DAKIN, 1939: lám. XXI, 4.

apoyar la mano sobre su hombro<sup>776</sup>. Ward comenta que esta mujer fue, evidentemente, una sirvienta querida que crió al niño durante su infancia, por lo que quizás se debería pensar en ella como una *nanny* más que como una nodriza<sup>777</sup>.

La estrecha relación entre el difunto y su nodriza-*menat* queda plasmada también las estelas de Neb-Sumenu (mWashSmiths), en la de Shenemsaf, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 20607)<sup>778</sup> y en la estela de Intef, también en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 20516)<sup>779</sup>. En la primera de ellas (Figura 80)<sup>780</sup> vemos que Neb-Sumenu se hace representar junto a sus progenitores y su hermano. No se menciona a ninguna persona más en la estela, excepto su nodriza, por lo que se puede deducir que Neb-Sumenu sintió gran estima por esta “madre de sustitución”, tanto que no dudó en inscribir su nombre en la estela una vez ya alcanzó la edad adulta. En la segunda de ellas, Shenemsaf se representa junto a su madre, sus hijos e hijas y la nodriza-*menat* Sat-bebi, cuyo nombre figura detrás del de la madre del difunto. La nodriza tiene el epíteto *imakh(et)*, una cualidad que, según Kasparian, evidencia la relación privilegiada que tuvo Sat-bebi respecto a su lactante<sup>781</sup>. Además, el nombre de la nodriza aparece localizado tras la figura de la madre del difunto. En la tercera, la nodriza representada no es la nodriza del difunto, sino de un hijo de éste. En la parte superior, tras la fórmula de ofrendas dirigida al *ka* de Intef, están sentados Intef y su esposa ante una mesa de ofrendas y, frente a la pareja, un hijo de ambos, el sacerdote lector Hotep, que, de pie, aparece ofrendando a sus progenitores. A continuación se representan el padre y varios hijos e hijas de Intef. En el registro inferior, a la izquierda, se halla de nuevo el hijo de Intef, el sacerdote lector Hotep, con su madre ante una mesa de ofrendas y, frente a ellos, está representada de pie la nodriza-*menat* de Hotep. Este último registro está dedicado al hijo de Intef, Hotep, que parece que fue quien dedicó esta estela a su progenitor y, en él, es su nodriza-*menat* quien aparece ofrendándole.

El segundo grupo lo forman un conjunto de 8 documentos en los que el difunto se representa junto a miembros de la familia y las nodrizas-*menat*. Destaca en este sentido que el único miembro exógeno representado sea el ama de cría. En el análisis de estos ocho documentos se hace necesaria una división. En primer lugar, señalaremos tres estelas donde la nodriza está integrada con el grupo familiar y, en segundo lugar, se

---

<sup>776</sup> KASPARIAN, 2007: 120.

<sup>777</sup> WARD, 1986: 8.

<sup>778</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 246 y Ficha 2.128.

<sup>779</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, IV: lám. XXXV y Ficha 2.71.

<sup>780</sup> PEET, LOAT, 1913: lám. XIV, fig. 2 y Ficha 2.135.

<sup>781</sup> KASPARIAN, 2007: 118.

distinguirán cinco monumentos en los que las nodrizas ocupan la última posición. (ver Tabla 3).

Las tres primeras estelas tienen como rasgo en común que las nodrizas-*menat* son los únicos miembros exógenos representados y, además, están integradas en el grupo familiar. Este es el caso de una estela de propietario desconocido<sup>782</sup> del Museo de Asúan (mAswan 1314)<sup>783</sup>, la estela de Sa-Amon, en el Chiddingston Castle (EDECC:01.2882)<sup>784</sup> y en la estela de Khensu, Kunsthistorisches Museum en Viena (mWien ÄS 180)<sup>785</sup>. La del Museo de Asúan no conserva la parte superior, donde posiblemente apareciera el difunto sedente ante una tabla de ofrendas junto a la fórmula *hṯp-di-nsw* con sus títulos y nombre. La parte inferior la componen ocho líneas de texto verticales donde se menciona a familiares del propietario de la estela. Entre los familiares que aparecen mencionados encontramos, en primer lugar, a la mujer, a dos hijos y a dos hijas. Tras éstos aparece mencionada la nodriza-*menat*, y por último se menciona a hermanos, hermanas y sobrinos del difunto. En la estela de Sa-Amon, éste se representa junto a su esposa ante una mesa de ofrendas y, frente a la pareja, su hijo, Sa-Amon-Res. En el extremo derecho se sitúan los progenitores del difunto sentados del mismo modo y, ante ellos, figura una mesa de ofrendas y un nieto (*s3 s3=f*). En la parte inferior hay tres registros donde se representan quince miembros familiares, cinco en cada registro. La mayoría son hijos de Sa-Amon o nietos, exceptuando las dos personas representadas en el registro inferior izquierdo de la estela, que son una hermana y la nodriza-*menat*<sup>786</sup>. En la estela de Khensu aparecen numerosos familiares del difunto. En la mitad inferior de la estela se sitúan tres mujeres: dos de ellas se identifican como “*snt mwt n mn*” y Seneb, *snt mwt nt mn*” Neni<sup>787</sup> y tras éstas se encuentra “su (=de él) nodriza-*menat* Ipu”. La nodriza aparece mencionada junto a dos mujeres, cuyo vínculo con el difunto quedó establecido a través de la leche, el mismo vínculo que también le uniría a la nodriza Ipu.

---

<sup>782</sup> No se conoce ni el nombre ni los títulos del propietario de la misma, sin embargo Habachi piensa que debió ocupar un puesto importante en la administración, debido a que algunos de los familiares varones que aparecen mencionados ocuparon cargos relacionados con el visir o con el palacio. Ver HABACHI, 1985, I: 102.

<sup>783</sup> HABACHI, 1985, I: fig. 5 y Ficha 2.62.

<sup>784</sup> GRAJETZKI, 2005: fig. 3 y Ficha 2.72.

<sup>785</sup> HEIN, SATZINGER, 1993: 111 y Fichas 2.181-2.184.

<sup>786</sup> *s3 s3t=f s3-nsw Sbk-hṯp mst n Hnsw snt=f hṯkrt-nsw Snb mnṯt Bnrt m3ṯt-hrw*, “El hijo de su hija, el hijo del rey Sobekhotep, nacida de Khonsu, su hermana, el ornamento real Seneb, la nodriza-*menat* Beneret, justificada de voz”. A partir de GRAJETZKI, 2005: fig.3.

<sup>787</sup> Para el significado de estos términos ver 2.4.2.2. Estela de Khensu.



En cinco monumentos las nodrizas-*menat* son los únicos miembros exógenos representados y ocupan la última posición. Es el caso de dos estelas del Museo Egipcio del Cairo (CGC 20057<sup>788</sup> y CGC 20581<sup>789</sup>). En las estelas no se incluye a ningún sirviente u otra persona relacionada con el difunto y, sin embargo, las nodrizas-*menat* están junto al resto de miembros del grupo familiar. Asimismo, en la estela de Bubu, cuya localización actual se desconoce<sup>790</sup>, el difunto se hace representar junto con la madre, la esposa, los hijos e hijas, los hermanos y hermanas y, tras ellos, aparece la nodriza-*menat*. No aparece el pronombre sufijo (=f), sin embargo, como apunta Kasparian, que no aparezca el pronombre sufijo no debe suponer un problema para poder interpretar que la nodriza es la del propietario de la estela<sup>791</sup>. Por último, en dos inscripciones en roca en la parte occidental del camino que lleva de Asúan a Filas<sup>792</sup> dos nodrizas-*menat* aparecen mencionadas entre los miembros del grupo familiar, ocupando siempre la última posición.

El tercer grupo lo componen 44 monumentos en los aparecen miembros de la familia del difunto y otras personas exógenas, entre las que se incluye la nodriza-*menat*. De nuevo fijaremos nuestra atención en la posición que ocupan estas mujeres porque se puede hacer dos distinciones: en 8 documentos las nodrizas están integradas con la familia del difunto, marcando así un lazo de filiación más estrecho, mientras que los 36 documentos restantes éstas se representan junto al resto de personajes exógenos. (Ver Tabla 3)

En ocho monumentos se observa cómo las nodrizas eran parte del grupo familiar, ya que siendo miembros exógenos, no aparecen junto a éstos. Este es el caso de la estela de Mentuhotep, conservada en el Fitzwilliam Museum de Cambridge (mCambFitz E.9.1922)<sup>793</sup>. La parte inferior de la estela la componen tres registros. La nodriza-*menat* Rehut-tut aparece en el primero de ellos junto a dos hermanas del difunto. En el segundo se sitúan un hijo y una hija de la pareja y, a continuación, dos sirvientas. Por último, en el registro inferior, se halla representada una hija seguida de tres sirvientas. En este sentido es interesante observar, como ya lo anota Bourriau, que la nodriza-*menat* Rehut-tut está agrupada con la familia y no con el grupo de sirvientas<sup>794</sup>.

---

<sup>788</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 70 y Ficha 2.115.

<sup>789</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 222, lám. XLVII y Ficha 2.127.

<sup>790</sup> HABACHI, 1985, I: fig. 11, HABACHI, 1985, II: lám. 184 y Ficha 2.136.

<sup>791</sup> KASPARIAN, 2007: 119.

<sup>792</sup> MORGAN *ET ALII*, 1894: 20, Nr. 114 y Ficha 2.141; PETRIE, 1888: lám. IV, Nr. 106 y Ficha 2.143.

<sup>793</sup> PETRIE, 1925: lám. XXII, 1 y Ficha 2.22.

<sup>794</sup> BOURRIAU, 1988: 21.

Lo mismo ocurre en la estela de Atefiqer y su hijo Iqersheri, conservada en el British Museum (BM EA 129)<sup>795</sup>, donde tenemos representadas a las nodrizas de los sobrinos de Atefiqer y los primos de Iqersheri<sup>796</sup>. Éstas aparecen en el segundo y tercer registro, tras sus lactantes e integradas en el grupo familiar. En una estela, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 20724)<sup>797</sup> y cuyo propietario no se conoce, las nodrizas-*menat* aparecen representadas en el segundo y tercer registro. La primera de ellas está junto con los hijos, hijas y un nieto del difunto, mientras que la segunda figura entre una hija, nietos y nietas del difunto. Asimismo, en la estela de Djaa, conservada en el British Museum (BM EA 156 [573])<sup>798</sup>, la nodriza-*menat* se representan en el registro inferior junto a otras seis mujeres. De derecha a izquierda las inscripciones las identifican como tres hermanas de Djaa, la abuela materna, la nodriza-*menat* y dos hermanas de Djaa. Kasparian comenta que en esta estela la figura de la nodriza-*menat* ocupa una posición privilegiada ya que la madre de Djaa no aparece representada en la estela y es la nodriza quien asumiría estas funciones maternas<sup>799</sup>. Este autor enfatiza el hecho de que no se represente a la madre y sí aparezcan sus hermanos, hermanas y dos abuelos (abuelo paterno y abuela materna). Sin embargo, en la estela, la mujer representada en el segundo registro junto con el abuelo paterno Ankh, es la madre de Djaa, Sennu (*mwt=f Snnw m3<sup>c</sup>t-hrw*).

En la estela de Saimen, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 20426)<sup>800</sup>, las tres nodrizas-*menat* aparecen, de nuevo, integradas con el grupo familiar. Se trata, en este caso, de las nodrizas-*menat* de los hijos del difunto y se representan inmediatamente después de sus lactantes. En la estela de Nebneb, actualmente en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 20436)<sup>801</sup> la nodriza-*menat* se representa frente a los progenitores del difunto<sup>802</sup>. Asimismo, en la estela de Sobekhotep y Senuseret, conservada en el British Museum (BM EA 170)<sup>803</sup>, ambos personajes están sentados, a izquierda y derecha, ante una mesa de ofrendas. Bajo el asiento del padre, Sobekhotep, aparece mencionada la nodriza-*menat* Uadjut. También en la tumba N° 8bis de Bebi en

<sup>795</sup> BRITISH MUSEUM, 1912: lám. 42 y Fichas 2.54-2.55.

<sup>796</sup> KASPARIAN, 2007: 119, n. 56.

<sup>797</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 355 y Ficha 2.129.

<sup>798</sup> BRITISH MUSEUM, 1912: lám. 6 y Ficha 2.34.

<sup>799</sup> KASPARIAN, 2007: 120.

<sup>800</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 22 y Fichas 2.118-2.120.

<sup>801</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 35 y Ficha 2.121.

<sup>802</sup> Kasparian anota que las fuentes no nos permiten conocer la relación existente entre la nodriza y los padres del lactante, que sería quien la emplearía. Hace constar que en esta estela la nodriza-*menat* está representada frente a los progenitores de Nebneb. KASPARIAN, 2007: 118.

<sup>803</sup> BRITISH MUSEUM, 1913: lám. 12 y Ficha 2.38.

El-Kab<sup>804</sup> podemos observar como cada una de las nodrizas-*menat* se sitúa tras el que fue su lactante. Las dos hijas de Bebi y su mujer Sobek-Nakht se sitúan tras las dos representaciones de la pareja, a derecha e izquierda en la pared posterior de la tumba. Son acompañadas por su nodrizas-*menat* que sostienen marfiles de hipopótamo y bastones con forma de serpiente<sup>805</sup>. Los cinco hijos de la pareja están representados en la parte central de la citada pared posterior. Tras cada uno de ellos se halla la nodriza-*menat* sujetando marfiles de hipopótamo y una especie de tela, excepto la última de ellas que está sentada tocando el harpa.

En 36 documentos<sup>806</sup> las nodrizas-*menat* aparecen representadas o mencionadas entre los diferentes miembros exógenos que figuran en la estela, relieve o inscripción y no hay nada en su posición que revele su importancia (Ver Tabla 3). Fueron incluidas en los monumentos y, aunque su posición no nos permita poder hablar de cierta relevancia dentro del grupo familiar, su presencia nos puede hacer entender la importancia de incluir en los monumentos funerarios a las mujeres encargadas de la crianza del difunto u otros miembros de la familia.

Antes de seguir analizando la pluralidad de nodrizas-*menat* en el seno de una misma familia y las representaciones de estas mujeres juntos a sus hijos, queremos llamar la atención sobre una estela funeraria de la Dinastía XII, conservada en la Glyptoteque Ny Carlsberg en Copenhagen. En ella se representa a una mujer lactante que no aparece identificada con el título de *mn<sup>c</sup>t* (Figura 81)<sup>807</sup>. A la izquierda, se halla sentada una mujer en una silla identificada como “Itenhab nacida de Hedjet”<sup>808</sup>. Frente a ella, se sienta arrodillada otra mujer que sostiene a un niño sobre el regazo y, entre ambas, hay una mesa de ofrendas. La mujer arrodillada está identificada como “la gran

<sup>804</sup> LD Text IV: 52-54 y Fichas 2.96-2.105.

<sup>805</sup> Para esta cuestión ver 2.1.3. La dimensión mágica de las nodrizas-*menat*.

<sup>806</sup> Estos son: mAswan 1308 (Fichas 2.110-2.111); CGC 20018 (Fichas 2.113-2.114); CGC 20289 (Ficha 2.63); CGC 20323 (Ficha 2.116); CGC 20441 (Ficha 2.122); CGC 20457 (Ficha 2.123); CGC 20540 (Ficha 2.124); CGC 20580 (Ficha 2.126); CGC 20644 (Ficha 2.64); CGC 20742 (Fichas 2.131-2.132); mFlor2564 (Ficha 2.57); Leiden Nr. 48 (Ficha 2.133); mKyoto N°36 (Ficha 2.59); Louvre E 20164 (Ficha 2.134); Louvre C13 (Ficha 2.73); Louvre C168 (Fichas 2.29-2.31); Louvre C173 (Ficha 2.44); Louvre C249 (Fichas 2.74-2.75); mManch 3306 (Ficha 2.39); Marsella 24 (Fichas 2.76-1.1.2.77); Marsella 28 (Fichas 2.78-2.80); OIM 6740 (Ficha 2.146); Oldenburg Nr. 4403 (Ficha 2.70); mOxAsh 1922.143 (Ficha 2.61); mTorino 1545 (Ficha 2.66); mTorino 1626 (Ficha 2.27); mTübingen N° Inv. 462 (Ficha 2.67.); mWien AS 110 (Fichas 2.68-2.69); mWien AS 144 (Ficha 2.41); mWien AS 204 (Ficha 2.85); estela persona desconocida, localización actual desconocida (Ficha 2.137); tumba N° 2 El-Bersha (Ficha 2.36); tumba N° 3 Beni Hassan (Ficha 2.138); MORGAN ET ALII, 1894: Nr. 5 (Ficha 2.139); MORGAN ET ALII, 1894: Nr. 10 (Ficha 2.140); PETRIE, 1888: Nr. 137 (Ficha 2.145).

<sup>807</sup> JØRGENSEN, 1996: n° 65.

<sup>808</sup> *Iit-n-ḥ(3)b mst n Ḥdt*. A partir de JØRGENSEN, 1996: n° 65.

madre Imoues”<sup>809</sup>, mientras que el niño es “su hijo, amado de ella, Renesenef”<sup>810</sup>. Kasparian opina que la mujer arrodillada es la abuela paterna del niño, pero que la postura elegida para representar a ambos indica una relación más próxima y, para este autor, está basada en el amamantamiento<sup>811</sup>. A pesar de que Imoues no es designada como nodriza, este autor se plantea si al ser representada en tal pose, la imagen reemplazaría al término. Analizando las estelas del Reino Medio donde aparecen representadas las nodrizas, se puede observar que nunca se presentan en una postura que las caracterice (dando el pecho). Para este autor, si la imagen puede reemplazar al término, como quizás podría suceder en la estela de Ny Carlsberg, se plantea si el término *mn<sup>c</sup>t*, determinado en la mayor parte de las ocasiones con el signo del pecho D27, no podría reemplazar a la imagen de una mujer lactante<sup>812</sup>. Por otro lado, Speiser opina que en esta estela se representa a una nodriza<sup>813</sup>. En nuestra opinión, en esta estela, y dado que no aparece el título *mn<sup>c</sup>t*, lo más posible sea pensar que lo que se ejemplifica es cómo otros miembros de la familia, en este caso, quizás la abuela paterna como sugiere Kasparian, podían encargarse del cuidado de los pequeños del grupo familiar e incluso, de dar el pecho a los mismos (lactancia solidaria).

En el análisis de los más 60 documentos en donde se mencionan a las nodrizas-*menat* durante el Reino Medio, se puede constatar en dieciseis monumentos la pluralidad de nodrizas en el seno de una misma familia. De estos dieciseis, en cinco la nodriza-*menat*<sup>814</sup> aparece junto a la ama de cría-*atyt*<sup>815</sup>. En los once<sup>816</sup> restantes encontramos a diferentes nodrizas-*menat* representadas entre los individuos que figuran en ellos. Así ocurre en dos estelas del Museo de Marsella. En la estela de Senebseni (Marsella 24)<sup>817</sup>, en los dos últimos registros, aparecen representadas dos nodrizas-

<sup>809</sup> *Mwt wrt Imws*. A partir de JØRGENSEN, 1996: n° 65.

<sup>810</sup> *s3=s mry=s Rn=f-snb*. A partir de JØRGENSEN, 1996: n° 65.

<sup>811</sup> KASPARIAN, 2007: 113-114.

<sup>812</sup> KASPARIAN, 2007: 114.

<sup>813</sup> SPEISER, 2012: 27-28.

<sup>814</sup> Solamente en la estela de Intef (Louvre C168) se documentan varias nodrizas-*menat* y una ama de cría-*atyt*.

<sup>815</sup> Estos son: Louvre C168 (Ficha 1.4 y Ficha 2.29-2.31); mWien ÄS 144 (Ficha 1.7 y Ficha 2.41); mManch 3306, (Ficha 1.6 y Ficha 2.39); la tumba N°2 de El-Bersha (Ficha 1.5 y Ficha 2.36) y la tumba N°3 de Beni Hassan (Ficha 1.26 y Ficha 2.138). Para la descripción y análisis de este conjunto de documento ver apartado 2.3: La ama de cría-*atyt*.

<sup>816</sup> En la estela de Djafemu (Museo del Louvre C 249) se documenta en dos ocasiones el título de *mn<sup>c</sup>t*, aunque quizás esta estela no ejemplifique la pluralidad de nodrizas en el seno de la misma familia, sino que en este caso se trata de una forma de marcar filiación, incluyendo el nombre de sus nodrizas. Ver 2.4. Los términos de parentesco a través de la lactancia.

<sup>817</sup> CAPART, 1902: lám. XXXII y Fichas 2.76-2.77.

*menat*, mientras que en la estela de Sobekhotep (Marseille 28)<sup>818</sup> el difunto incluye en su monumento funerario el nombre de tres nodrizas-*menat*. También en la estela de Djaf en el Museo de Asúan (mAswan 1318)<sup>819</sup> se nombran, en el último registro, a dos nodrizas-*menat*, mientras que en la estela de Redinefeni, conservada en el Kunsthistorisches Museum en Viena (mWien ÄS 110)<sup>820</sup>, las cinco últimas líneas de texto mencionan a una serie de personas relacionadas con el difunto, entre las que se encuentran dos nodrizas-*menat*. En la ya citada tumba N° 8bis de Bebi en El-Kab<sup>821</sup> el difunto se hizo representar con su mujer y con sus hijos e hijas. Cada uno de ellos iba acompañado por la que fue su nodriza-*menat*. También en varias estelas del Museo Egipcio del Cairo se documentan la pluralidad de nodrizas en el seno de una misma familia. Es el caso de la estela de Renefseneb (CGCG 20018)<sup>822</sup>, la estela de Sa-Imen (CGC 20426)<sup>823</sup>, la estela de Berkhef (CGC 20540)<sup>824</sup>, la estela de una persona desconocida (CGC 20724)<sup>825</sup> y la estela con forma de capilla o sarcófago de Ure (CGC 20742)<sup>826</sup>. Por último, en la estela de Atefiqer, su hijo Iqersheri, conservada en el British Museum (BM EA 129)<sup>827</sup> es posible que aparezcan dos nodrizas-*menat*, aunque el hecho de que ambas se llamen Hepu podría indicar que se trata de la misma persona.

En algunos casos los familiares de las nodrizas aparecen también mencionados en las estelas de quienes las empleaban. Millard anota que muchos maridos de las nodrizas debieron estar representados en las estelas pero señala que es posible que pudieran “quedar escondidos u ocultos” entre las personas mencionadas en ellas. Apunta, también, que no hay razón para asumir que la nodriza era una mujer no casada<sup>828</sup>. Millard opina que en la estela de Nefernay, conservada en el Museum Ägyptischer Kunst en Munich, Munich 8, GL WAF 34 (Figura 77)<sup>829</sup> aparece representado el marido de la nodriza-*menat*. En la parte superior de la estela, están representados Nefernay y, frente a él, la nodriza-*menat* Nebiderenkha. Millard opina que el arquero Nefernay pudo ser el marido de Nebiderenkha pues sería el rango que

<sup>818</sup> MASPERO, 1890: 117 y Fichas 2.78-2.80.

<sup>819</sup> HABACHI, 1985, I: fig.14; HABACHI, II, 1985: lám. 185 y Fichas 2.110-2.111.

<sup>820</sup> HEIN, SATZINGER, 1989: 28-29 y Fichas 2.68-2.69.

<sup>821</sup> LD Text IV: 52-54 y Fichas 2.96-2.105.

<sup>822</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, IV: lám.II y Fichas 2.113-2.114.

<sup>823</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 22. y Fichas 2.118-2.120.

<sup>824</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 161 y Fichas 2.124-2.124

<sup>825</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 355 y Fichas 2.129-2.130.

<sup>826</sup> LANGE, SCHÄFER, 1908: 374 y Fichas 2.131-2.132.

<sup>827</sup> BRITISH MUSEUM, 1912: lám. 42 y Fichas 2.54-2.55.

<sup>828</sup> MILLARD, 1976, II: 311-312.

<sup>829</sup> Antigua nomenclatura n° 39.

cabría esperar para el marido de una nodriza<sup>830</sup>. Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con este autor por varios motivos. El primero es que no afirma por qué ha de ser arquero el marido de una nodriza. El segundo es que si hubiera sido su esposa lo más probable es que se hubiera indicado esta vinculación a través de la expresión *hmt=f*, seguida, en todo caso, del título de nodriza. Esto ocurre en otros documentos donde la mujer del difunto ostentaba un título y donde se puede leer, por ejemplo, “*hmt=f nbt pr X*”. Cabe señalar que así ocurre en tres documentos. En la estela de Sesostris, cuya localización actual no se conoce<sup>831</sup>, se puede leer “para el *ka* del venerado administrador del palacio, Sesostris, nacido de la nodriza-*menat*, Hetepet, justificada de voz”<sup>832</sup> o en una inscripción en roca del camino que lleva de Asúan a Filas donde dicha inscripción reza: “Su esposa Intef-ankh nacida (lit. hecha) de [la nodriza-*menat*] Heret”<sup>833</sup>. Asimismo, en una inscripción del mismo camino es la hermana quien ostenta el título: “Su hermana, amada de él, la nodriza-*menat* Senebetes, nacida (lit. hecha) de Iun, justificada de voz”<sup>834</sup>. En estos tres casos, estas mujeres serían nodrizas de otros niños y madres o hermanas del difunto. Por ello, creemos, como lo hace Kasparian, que, en esta estela, Nebiderenkha es la nodriza del Nefernay<sup>835</sup>.

En una misiva del Reino Medio, publicada por Grdseloff (BM EA 10864)<sup>836</sup>, el autor de la carta, un funcionario cuyo nombre no ha llegado hasta nosotros, informa a su sirviente Neni de la inminencia de su retorno al domicilio familiar y le pide que le informe sobre las novedades concernientes a la nodriza-*menat*, llamada Tima<sup>837</sup>. Grdseloff sugería que, por las instrucciones dadas al sirviente Neni, se podría pensar que la nodriza Tima es la esposa éste<sup>838</sup>. Sin embargo, no hay nada en el documento que permita afirmarlo<sup>839</sup>.

<sup>830</sup> MILLARD, 1976, II: 311-312.

<sup>831</sup> FRANKFORT, 1928: fig. 2 y Ficha 2.37.

<sup>832</sup> *n k3 n im3h ir(y)-ct n ch Sn-wsrt-sn ir n mnct Htpt m3ct-hrw*. A partir de FRANKFORT, 1928: fig. 2 y Ficha 2.37.

<sup>833</sup> *hmt=f Intf-chn irt n [mnct] Hrt*. A partir de PETRIE, 1888: Nr. 99 y Ficha 2.142.

<sup>834</sup> *snt=f mrt=f mnct Snbts irt n Twn m3ct-hrw*. A partir de PETRIE, 1888: Nr. 120 y Ficha 2.144.

<sup>835</sup> KASPARIAN, 2007: 121.

<sup>836</sup> GRDSELOFF, 1949: 59-62 y Ficha 2.40.

<sup>837</sup> *h3b n=i hr shr nb n snb ch n mnct Tim3*, “Envíame toda noticia sobre/de la salud y la vida de la nodriza-*menat* Tima”. A partir de GRDSELOFF, 1949: 60 y lám. V, línea 2-3.

<sup>838</sup> GRDSELOFF, 1949: 61.

<sup>839</sup> Aunque pienso que Nefernay no era el marido de Nebiderenkha y no se pueda afirmar que Neni era el marido de Tima, creo que no hay razón para asumir que la nodriza era una mujer no casada. Como ya se había comentado anteriormente, en algunos documentos de Época Tardía se pone énfasis en la búsqueda de la nodriza ideal y en el *pLouvre* 2414 se especifica que sea una nodriza que tenga marido. Como señaló Orriols i Llonch esto se debe, por un lado, a que una mujer casada es el estereotipo de mujer ideal en el antiguo Egipto y, por otro lado, el hecho de que estuviera casada sería un impedimento para que el marido mantuviera relaciones sexuales con la nodriza. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2012a: 25.

Es importante anotar que quienes sí se mencionan en diferentes monumentos son los hijos de estas mujeres. La filiación se marca a través del pronombre posesivo  $s3=s/s3t=s$  y probablemente fueran criados junto a la descendencia de los hijos que cuidaba la nodriza. Una mujer contratada para ejercer las funciones de nodriza en el seno de una familia debía, como es natural, estar lactando. Esto significa que, o bien las mujeres empleadas como nodrizas habían perdido a sus hijos y eran aptas para lactar, o se trasladarían al hogar de la familia que la empleaba con su(s) propio(s) hijo(s). En algunos documentos del Reino Medio estas mujeres aparecen junto a sus propios críos. Así, en la estela de Khentekhtayaun (mFlor 2564)<sup>840</sup> la nodriza-*menat* está acompañada por su hija y por su hijo y la nodriza-*menat* Senaa-Ib aparece junto a su hijo en la estela de It (Tübingen Nr. 462)<sup>841</sup>. En la estela de la reina Khasenebu (Louvre C13)<sup>842</sup> se nombran a diferentes familiares y personas relacionadas con esta reina y tras la nodriza-*menat* Senebet(i)sy se puede leer el nombre de su hijo. Las dos nodrizas representadas en la estela de Renefseneb (CGC 20018)<sup>843</sup> aparecen acompañadas por sus respectivas hijas, y en la estela de Intef (Louvre C168)<sup>844</sup> sólo una de las nodrizas-*menat*, Rensi, es acompañada por su hija Inku. En varias estelas conservadas en el Museo del Egipto del Cairo, las nodrizas están junto a sus hijos, como en la estela de Kemefankhef, (CGC 20352)<sup>845</sup>, donde tras el nombre la nodriza-*menat* Iny se puede leer el de su hijo Iuy o en otra estela de propietario desconocido (CGC 20724)<sup>846</sup>, donde las dos nodrizas-*menat* representadas en el segundo y en el tercer registro son seguidas por dos de sus hijos. En estela con forma de sarcófago o capilla de Urre (CGC 20742)<sup>847</sup> parece que también una de las dos nodrizas representadas en el registro inferior la cara B se hace acompañar de su hijo, pues, frente a ellas, un hombre de pie se identifica como “su hijo (=de ella)”, por lo que debió ser hijo de una de estas dos mujeres. Por último, en la estela de Beba (OIM 6740)<sup>848</sup>, tras la figura arrodillada de la nodriza, se sitúan un hombre y una mujer que son los hijos de la ama de cría.

Analaizada toda la información disponible para el Reino Medio se pueden señalar algunos aspectos importantes en torno a la posición ocupada por las nodrizas en

<sup>840</sup> Ver BOSTICCO, 1959: 41-42, lám. 37 y Ficha 2.57.

<sup>841</sup> Ver BRUNNER-TRAUT, 1981, II: lám. X y Ficha 2.67.

<sup>842</sup> Ver SPALINGER, 1980: lám. 8 y Ficha 2.73.

<sup>843</sup> Ver LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 17 y Fichas 2.113-2.114.

<sup>844</sup> Ver GAYET, 1886: lám. LVI y Fichas 2.29-2.31.

<sup>845</sup> Ver LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 363 y Ficha 2.117.

<sup>846</sup> Ver LANGE, SCHÄFER, 1908: 354-355 y Fichas 2.129-2.130.

<sup>847</sup> Ver LANGE, SCHÄFER, 1908: 374 y Fichas 2.131-2.132.

<sup>848</sup> Ver GARSTANG, 1901: lám. XIII/5 y Ficha 2.146.

en el grupo familiar. El uso del determinativo del pecho (D27) en la palabra *mn<sup>c</sup>t* indica que estas mujeres iniciarían su “carrera” como nodrizas *per se*<sup>849</sup>. Es probable que después de que el período de lactancia hubiera concluido, permanecieran en el hogar familiar, encargándose quizás del cuidado del niño. De esta manera, se entiende por qué estas mujeres quedaron en la memoria de los niños que estuvieron a cargo y por qué aparecen mencionadas en las estelas funerarias<sup>850</sup>. El análisis exhaustivo de los documentos analizados nos permite constatar que las nodrizas eran miembros estimados del grupo familiar. Estas mujeres eran miembros exógenos y no estaban vinculadas por sangre con el difunto. Sin embargo, en ocasiones, el vínculo de la leche debió ser fuerte y esto se plasma, sobre todo, en ejemplos donde estas mujeres ocupan una posición privilegiada. Al igual que la madre y la esposa, que representan y encarnan el principio de maternidad, así lo hace también la nodriza<sup>851</sup>. Como ya se ha comentado en las páginas precedentes, en una sociedad en la que la mortalidad de las mujeres en el parto debió de ser muy alta, muchos niños debieron quedar sin madre en numerosas ocasiones. Para la supervivencia de estos niños, las nodrizas fueron efectivamente “madres de sustitución”. Teniendo en cuenta la veneración de la figura de la madre en el antiguo Egipto y, entendiendo que la nodriza actuaría como “una madre de sustitución”, se comprende por qué en algunos documentos que han llegado hasta nosotros existe una cierta estima por las mujeres que sirvieron como amas de cría en algunas familias.

Para Millard, el hecho de que una nodriza pasase luego a considerarse/trabajar como niñera también explicaría por qué en un mismo núcleo familiar había más de una *mn<sup>c</sup>t*, para que en caso de que naciera otro hijo y “la vieja nodriza no diera más leche”, siempre hubiera una disponible<sup>852</sup>. La pluralidad de varias nodrizas en el seno de una misma familia pone de manifiesto la gran importancia que se daba a tener a cargo a personal cualificado encargado del cuidado de los críos. Valoradas por los cuidados que otorgaban a los niños, las nodrizas o amas de cría se consideraban personas de una utilidad esencial, incluso irremplazables, porque gracias a ellas se aseguraba el crecimiento y supervivencia de aquellos que encarnaban la generación venidera<sup>853</sup>.

Las nodrizas se debieron trasladar a los hogares donde ejercían sus funciones con sus propios hijos. Esto se es lógico porque una mujer empleada como nodriza debía

---

<sup>849</sup> MILLARD, 1976, II: 312.

<sup>850</sup> MILLARD, 1976, II: 313.

<sup>851</sup> KASPARIAN, 2007: 121.

<sup>852</sup> MILLARD, 1976, II: 313.

<sup>853</sup> KASPARIAN, 2007: 117.



estar lactando. Sin embargo, debemos ser cautos ya que en los monumentos no se nos proporcionan información concretas sobre las circunstancias y, por tanto, éstas pudieron variar. Debieron darse casos en los que la nodriza pudo haber perdido a su hijo durante el parto y, al ser apta para producir leche, pudo ejercer de nodriza de otro bebé. Se debe tener en cuenta que la ama de cría podía tener otro(s) hijo(s), nacido(s) previamente, con los que quizás también se trasladaría al hogar de la familia que necesitaba sus servicios, o incluso pudo quedarse embarazada durante<sup>854</sup> o después del período de lactancia, permaneciendo en el hogar de la familia que la empleaba. Lo que sí podría revelar la inclusión de estos hijos de las nodrizas en los documentos analizados es que, de algún modo, estuvieran “emparentados” con la familia del empleador. Como veremos más adelante, los vínculos a través de la leche son, en algunas sociedades, semejantes a los creados por la sangre. En el antiguo Egipto estos vínculos quedan plasmados en las fórmulas y términos de parentesco relacionados con la lactancia documentados en el Reino Medio y Reino Nuevo<sup>855</sup>.

### 2.1.2.3. Las nodrizas en el Reino Nuevo

En el Reino Nuevo se produce un cambio de los valores sociales, por lo que las fórmulas destinadas “a reunir a la familia” son totalmente abandonadas<sup>856</sup>. Este período de la historia egipcia está marcado claramente por valores individualistas y, de esta manera, las nodrizas desaparecen de las representaciones en las estelas funerarias<sup>857</sup>. En la documentación del período sólo se documentan dos nodrizas-*menat* en este soporte. Quizás, el hecho de que aparezcan podría indicarnos que eran personas estimadas dentro

---

<sup>854</sup> Como ya se ha expuesto anteriormente, algunas sociedades son estrictas en cuanto a la prohibición de las relaciones sexuales durante el período de lactancia. Por ejemplo, entre los ndowe de Guinea Ecuatorial las relaciones sexuales están prohibidas desde el séptimo mes de embarazo hasta el destete. El semen es considerado un líquido en el que se refleja un espíritu del mundo invisible y, gracias a ese reflejo, se puede llegar a hacer visible transformándose en un feto, pues se cree que los bebés son antepasados patrilineales que llegan desde el Más Allá y se vuelven a encarnar. Durante todo ese período, el esperma es sustituido por otra sustancia blanca: la leche materna, que reemplaza al semen en su labor nutricia de los huesos. Ver FONS, PIELLA, VALDÉS, 2010: 70. Un pensamiento parecido se encuentra entre los Lobi de África Occidental. Ver CROS, 1991: 105. No sabemos si entre los egipcios existiría alguna creencia o algún tabú que propiciara la abstinencia sexual durante la lactancia. En los contratos de nodrizas documentados a partir de la Época Grecorromana se puede constatar que las amas de cría tenían prohibido mantener relaciones sexuales por poder quedarse embarazadas o empeorar la calidad de la leche. Ver DIELEMAN, 1998: 39. Para la abstinencia sexual tras el parto en el África tropical ver VAN DE WALLE, 1989: 1-19.

<sup>855</sup> Ver 2.4. Los términos de parentesco a través de la lactancia.

<sup>856</sup> SPEISER, 2012: 29.

<sup>857</sup> La mayor parte de la información sobre las nodrizas-*menat* en el Reino Nuevo proviene del ámbito real. Ver 2.1.3. Las nodrizas reales (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

del grupo familiar. Es el caso de la estela de Penamon, conservada en el Museo del Louvre E 3447 (Figura 82)<sup>858</sup>. En la parte superior, a la izquierda, se sienta la madre del difunto, sobre una silla con patas de león. Frente a ella, Penamon, su hijo, le acerca una flor de loto a su madre. En el extremo izquierdo una mujer está arrodillada y, sobre su regazo, sostiene a un niño al que le está dando el pecho. Va ataviada con un vestido largo y sobre la cabeza lleva un cono de perfume. Las inscripciones la identifican como la nodriza-*menat* de Penamon. Frente a ella hay un espejo<sup>859</sup> y un recipiente de kohl. Penamon está representado en dos ocasiones: por un lado, de pie y ofrendando a su progenitora y, por el otro, en el regazo de su ama de cría, mamando del pecho de ésta. Probablemente Penamon quiso rendir homenaje a su madre, pero también a su madre de leche, con la que probablemente estuvo muy unido. Además, la presencia del cono funerario y la flor de loto que Penamon ofrece a su madre hace, según Speiser, participar a las dos mujeres en el renacimiento del difunto<sup>860</sup>. Otro ejemplo similar de este período lo hallamos en un fragmento de estela de una persona anónima y que se conserva en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 34166)<sup>861</sup>. En él figuran dos mujeres agrupadas ante una mesa de ofrendas. Una de ellas sujeta una flor de loto, mientras que la segunda la abraza. La inscripción reza: “Su hija Uret-Amon-Sat, justificada de voz, su (=de ella) nodriza-*menat* Tjouy”<sup>862</sup>.

Se documentan, además, tres estelas más de este período en donde aparecen mujeres dando el pecho a un niño, pero que no están identificadas por el título *mn<sup>c</sup>t*. Una de ellas es la estela de Nebimose, en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín, ÄMP 22485 (Figura 83)<sup>863</sup>. Sólo se conserva la parte superior de la misma, en donde se representa a seis individuos. En el centro se sitúa el difunto (←) acercando una flor de loto a una mujer que se halla frente a él. (→). Los nombres de ambos aparecen en las inscripciones y así se puede leer el nombre del difunto, Nebimose y el de una mujer, Tahumose. Tras ésta, y representada en una escala menor, hay otra mujer (→) identificada como Henut<sup>864</sup>. En el extremo derecho están representados otros tres personajes: sobre una silla, una mujer (←) amamanta a un niño (→). Una segunda mujer (→) acerca a la mujer lactante una flor de loto. Las

<sup>858</sup> BRUYÈRE, 1923: 126, fig. 3.

<sup>859</sup> Para los espejos ver 2.1.3. La dimensión mágica de las nodrizas-*menat*.


<sup>860</sup> SPEISER, 2012: 26.


<sup>861</sup> LACAU, 1909: 205 y Ficha 2.288.

<sup>862</sup> ← *s3t=f Wrt-Imn-s3 m<sup>c</sup>3(t)-hrw mn<sup>c</sup>t=t Wy*. LACAU, 1909: 205 y Ficha 2.288.

<sup>863</sup> CLÈRE, 1932, fig. 1.

<sup>864</sup> CLÈRE, 1932: 42-47.

inscripciones en la parte superior nos ofrecen los nombres de las dos mujeres, Iahmose y Requy, y el del niño, Nekhtamon<sup>865</sup>. En la estela no se nos indica la relación existente entre los diferentes individuos representados. Clère opina que probablemente se trata de un grupo familiar en el que el cabeza de familia es Nebimose y su esposa es Tahumose. Éstos tendrían dos hijos: Nekhtamon y Iahmose. La mujer lactante sería, para este autor, la nodriza y la mujer identificada como Henut sería probablemente una sirvienta<sup>866</sup>. Clère sugiere que en esta estela se está conmemorando el nacimiento o el aniversario del nacimiento de Nekhtamon<sup>867</sup>. Este autor se basa en la representación de dos signos que pueden leerse como *ms* en la estela: el que se puede ver en el nombre Tahumose y el del nombre de Iahmose. En ellos, al signo que representa a una mujer pariendo 

(B3B) se le ha añadido un signo que representa una cobra  (I10) en la parte superior<sup>868</sup>. La peluca que lleva Tahumose es también poco usual, ya que se puede apreciar que lleva un *uraeus*, emblema ostentado tan sólo por diosas y reinas. La similitud entre los signos que pueden leerse como *ms* y la peluca de Tahumose podrían simbolizar, como sugiere Clère, la maternidad o una idea relacionada con la maternidad<sup>869</sup>. Así, Clère opina que en esta estela se está conmemorando el nacimiento o el aniversario del nacimiento de Nekhtamon.

Los otros dos ejemplos son dos estelas, conservadas actualmente en el Museo Egipcio del Cairo. En el registro inferior a la derecha de la estela de Horemua, CGC 34079 (Figura 84)<sup>870</sup> aparecen representados cuatro individuos: un niño, sujetando dos flores de loto e identificado como “su hijo... (*s3=s...*)”; una mujer arrodillada dando al pecho a un bebé identificados por las inscripciones como “Tjyre (*Ty-r3*)” y “su (= de ella) hijo Hopet (*s3=s Hpt*)”; y, por último, una tercera mujer identificada como “Tjyiais (*Ty-i3i-sy*)”. Speiser apunta que en esta estela se puede estar representando a

<sup>865</sup> Los personajes representados de izquierda a derecha son: la mujer que asiste a la mujer lactante, el bebé y la mujer lactante. Las inscripciones, todas ellas con la misma orientación, nos ofrecen de izquierda a derecha los nombres de dos mujeres y, en tercer lugar, el nombre de un varón, como lo indican los determinativos. Clère indica que, a pesar de que el orden no se corresponda con la representación, parece claro que el primer nombre femenino se refiere a la mujer que asiste a la lactante mientras que el segundo nombre femenino, en la columna central, es el nombre de la mujer lactante. El nombre del varón sería el que corresponde al niño. Ver CLÈRE, 1932: 44.

<sup>866</sup> CLÈRE, 1932: 47.

<sup>867</sup> CLÈRE, 1932: 47.

<sup>868</sup> CLÈRE, 1932: fig. 3.

<sup>869</sup> CLÈRE, 1932: 45-46.

<sup>870</sup> LACAU, 1909: 127 y lám. LIV (1).

una esposa del propietario pero no se ha incluido la filiación (*hmt=s*)<sup>871</sup>. La segunda estela del Museo Egipcio del Cairo es una estela anepigráfica, CGC 34125 (Figura 85)<sup>872</sup>, donde se representan a cinco individuos y donde la figura principal es una mujer sentada sobre una silla que está dando el pecho a un bebé.

Otro tipo de documentos en los que aparecen referencias a las nodrizas durante el Reino Nuevo, a pesar de que no son muy numerosos, son los llamados documentos funcionales, principalmente procedentes de Deir El-Medina. Toivari-Viitala opina que se debieron emplear nodrizas en dicho poblado<sup>873</sup>, sin embargo, el título sólo está documentado en dos ocasiones. En una carta de la Dinastía XX (*pLeiden* I 370)<sup>874</sup>, el escriba de la necrópolis Djehutymose escribe al escriba Butehamon y a la cantora de Amón Shedemdua. En ella, les indica que debe de cuidar de los niños y además encargarse de los cuidados de la hija Hemisheru, su madre y su nodriza-*menat*. En otra carta, que posiblemente proceda de Deir El-Medina (*pBerlin* 10497)<sup>875</sup>, se expone la queja ante la elección de la nueva ama de cría tras la muerte de la nodriza-*menat* Iunury<sup>876</sup>.

Toivari-Viitala reseña una posible referencia a una nodriza en una carta escrita en un óstracón, probablemente de Deir El-Medina (*oLetellier*)<sup>877</sup>, aunque ésta no aparece designada como tal. En dicho óstracón está escrito el mensaje que un hombre, Kenenkhpeshe, escribe a una mujer, Inerouaou, con motivo de la muerte de dos niños, que, según Letellier, son hijos del autor de la misiva<sup>878</sup>. En la carta parece especificarse que los dos niños estaban bajo el cuidado de esta mujer, Inerouaou, por lo que Letellier opina que debió de tratarse de una nodriza, una sirvienta o quizás una mujer que hubiera ayudado en el nacimiento de ambos niños<sup>879</sup>. No hay ningún título asociado a esta mujer, por lo que no podemos afirmar con seguridad que se trate de un ama de cría. Resulta interesante que el autor de la misiva, Kenenkhpeshe, cree que la muerte ha sido provocada por la intervención de una divinidad maligna. De esta manera, en esta carta

---

<sup>871</sup> SPEISER, 2012: 22.

<sup>872</sup> LACAU, 1909: lam. LIV (1).

<sup>873</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 187.

<sup>874</sup> ČERNÝ, 1939: 10, vso.1-vso.4 y Ficha 2.286.

<sup>875</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 186-187; SABEK, 2002: 75-84 y Ficha 2.287.

<sup>876</sup> Para un análisis de esta carta ver SABEK, 2002: 75-84 y Ficha 2.287.


<sup>877</sup> LETELLIER, 1980: 127-133.

<sup>878</sup> LETELLIER, 1980: 132.

<sup>879</sup> El término empleado no permite saber la edad de los niños o adolescentes fallecidos. Ver LETELLIER, 1980: 132-133.

se pueden rastrear estas preocupaciones que, posiblemente, fueran frecuentes entre los habitantes del antiguo Egipto<sup>880</sup>.

Toivari-Viitala añade brevemente que, en otros documentos procedentes de Deir El-Medina donde se halla el término *mn<sup>c</sup>t*, es muy probable que éste haga referencia a un nombre propio, más que a la profesión<sup>881</sup>. Esto afecta al conocido documento *pTurín* 1880, que ha sido interpretado por algunos autores como el pago hecho a una nodriza y a un médico<sup>882</sup>. Sin embargo, en este caso se trata de un nombre propio y así lo hace constar Ranke<sup>883</sup>. Davies, en su estudio sobre los habitantes de Deir El-Medina, recoge el nombre de una mujer llamada Menatnakht (*Mn<sup>c</sup>t-nht*)<sup>884</sup>, hija de la ciudadana Niutnakhti y posiblemente esposa de Userhat. El citado autor documenta este nombre en un papiro en el que aparentemente se está dividiendo la propiedad entre dos individuos, Userhat y Menatnakht, durante el año 29 del reinado de Ramsés III. Éste ha sido interpretado por algunos autores como el pago hecho a una nodriza y a un médico. Según McDowell, en este documento encontramos el pago efectuado por Userhat a un doctor y a una nodriza y un juramento de Userhat en la que dice que no será separado de sus tres hijas<sup>885</sup>. Este autor señala que es posible la esposa de Userhat hubiera fallecido, dejándole a cargo del cuidado de las tres hijas. En el documento se señala que la mujer recibió tres collares de jaspe, un peine de marfil, un par de sandalias y una cesta, entre otros. Unos bienes que equivalían a 30 ½ *deben*. McDowell señala que la cantidad percibida por la mujer es mayor que la percibida por Userhat (22 *deben*)<sup>886</sup>.

Si atendemos a la grafía del término, vemos que aparece escrito de la siguiente manera: . Si se interpretara como “nodriza”, se observa que los determinativos que acompañan al término son los signos D27, A24 y B1. El signo D27 y B1 acompañan a *mn<sup>c</sup>t* como determinativos en diferentes ocasiones<sup>887</sup>. La inclusión del signo A24 como determinativo de *mn<sup>c</sup>t* sólo está atestiguada en la citada carta de Deir El-Medina (*pLeiden* I 370). En ella, el término está escrito del siguiente modo:

<sup>880</sup> Ver LETELLIER, 1980: 133.

<sup>881</sup> Los documentos que señala esta autora son: *oCGC* 25705 (3); *oDM* 134 (rto. II,3); *oIFAO* 1322 + *oVarille* 38 + *oCGC* 25705 (14); y *oLouvre* 696 (vso. A,4). Ver TOIVARI-VIITALA, 2001: 187, n. 39.

<sup>882</sup> JANSSEN, JANSSEN, 1990: 17; ROBINS, 1993: 89; MCDOWELL, 1999: 36.

<sup>883</sup> *PNI*, 151 (8).

<sup>884</sup> Según Davies, el nombre se documenta en: *pTurín* 1966, vso. III,3; *pAshmolean Mus.* 1945.95, 3:7 y un óstrakon no publicado (*oIFAO* 1253, rto. 2). Ver DAVIES, 1999: 255.

<sup>885</sup> MCDOWELL, 1999: 36.

<sup>886</sup> MCDOWELL, 1999: 36.

<sup>887</sup> Ver 2.1.1. Análisis léxico.



Sin embargo, aquí la lectura como nodriza está clara. En la carta se puede leer: “Tú vigilas a los niños y cuidas de ellos bien, así como de la hija de Hemsheri (*t3 šri n Hm-šri*), su madre (*t3y=s mwt*) y su nodriza-menat (*t3y=s mn<sup>c</sup>t*)”. En esta ocasión no se trata de un nombre propio por varios motivos. De ser un nombre propio, debería ser Tayesmenatnakht. Ranke no documenta este nombre ni tampoco Tayesmut<sup>888</sup>, por lo que es más plausible pensar que aquí tengamos dos posesivos (*t3y=s*) seguidos de los correspondientes sustantivos: madre (*mwt*) y nodriza (*mn<sup>c</sup>t*). De esta manera, en la carta el escriba de la necrópolis Djehutymose indica al escriba Butehamon y a la cantora de Amón Shedemdúa que deben cuidar de la hija de Hemsheri, de su madre y de su nodriza. Cabría preguntarse si el signo A24 es el determinativo del término *mn<sup>c</sup>t* o si por el contrario podría interpretarse como el nombre de la nodriza: Nakht. A nuestro parecer el signo A24 forma parte de los determinativos de la palabra *mn<sup>c</sup>t*. Los nombres de la hija de Hemsheri y de su madre no están incluidos en la misiva, por lo que es plausible pensar que tampoco se incluyera el nombre de la nodriza.

En el *pTurin* 1880 la lectura correcta es *Mn<sup>c</sup>t-Nht*, nombre propio de una mujer, como ya apuntó Ranke<sup>889</sup> y como más recientemente han señalado Davies y Toivari-Viitala<sup>890</sup>. Estos dos últimos autores se basan en una serie de documentos contemporáneos en los que se menciona a una mujer llamada Menatnakht<sup>891</sup>, que es posiblemente la misma mujer llamada en otros documentos como Menat<sup>892</sup>. A la luz de las referencias a Menatnakht y Menat<sup>893</sup>, ambos autores opinan que los sucesos podrían haber ocurrido de la siguiente manera<sup>894</sup>. La ciudadana (*nht-n-niwt*) Menatnakht era hija de Khaemnun y Niutnakhti. Parece que Menatnakht, llamada Menat en algunos documentos, se casó con Qenna y su madre le otorgó una “dote” al casarse con éste último (*pAshmolean Museum* 1945.97). Sin embargo, durante el matrimonio con Qenna, Menatnakht cometió adulterio con Userhat y así aparece recogido en un documento donde se acusa a Userhat de haber mantenido relaciones sexuales con mujeres casadas

<sup>888</sup> Se documentan nombres como Taisenet o Taisheri. Ver *PN I*, 375 (13-14).

<sup>889</sup> *PN I*, 151 (8).

<sup>890</sup> DAVIES, 1999: 255; TOIVARI-VIITALA, 2001: 238.

<sup>891</sup> Ver nota 881.

<sup>892</sup> Los documentos que señala este autor son: *RAD* 57, 14; *oDM* 134, rto 2:3; *oDM* 629, rto II: 3; *oLouvre* 696, vso. A,6; *oIFAO* 1322 + *oVarille* 38 + *oCGC* 25705, 14; *oAG* 63, vso. 1. Ver DAVIES, 1999: 255, n. 676.

<sup>893</sup> Los documentos que señala este autor son: *RAD* 57, 14; *oDM* 134, rto 2:3; *oDM* 629, rto II: 3; *oLouvre* 696, vso. A,6; *oIFAO* 1322 + *oVarille* 38 + *oCGC* 25705, 14; *oAG* 63, vso. 1. Ver DAVIES, 1999: 255, n. 676.

<sup>894</sup> Análisis a partir de TOIVARI-VIITALA, 2001: 238.

(*pTurin* 1880)<sup>895</sup>, siendo una de ellas Menat. Quizás, el adulterio de Menatnakht hubiera propiciado que Qenna se divorciara de ella<sup>896</sup>. Tras esto, Menatnakht y Userhat se casarían y tendrían varios hijos. Sin embargo, la unión de ambos parece que no duró demasiado tiempo y en el año 29 de Ramsés III trataron de dividir las propiedades según se recoge en el documento que había sido interpretado por algunos investigadores como el pago a una nodriza (*pTurin* 1880)<sup>897</sup>. Parece que esta división de la propiedad no se realizó de manera amistosa porque en otro papiro del año 6 del reinado de Ramsés IV volvemos a encontrar a Menatnakht y Userhat discutiendo sobre las propiedades ante el tribunal local (*pTurin* 1966). En este proceso de divorcio los hijos permanecieron junto a Userhat, por lo que Toivari-Viitala asume que fue Menatnakht la que abandonó el hogar conyugal. En dos documentos, uno de ellos datado en el año 3 de Ramsés V, parece que Menatnakht heredó algunos bienes de su madre, Niutnakhti<sup>898</sup> (*pAshmolean Museum* 1945.97 y *oIFAO* 1253). Para Toivari-Viitala, todas estas referencias a Menatnakht parecen indicar que esta mujer de Deir El-Medina pudo actuar, en cierta manera, de forma independiente en el poblado<sup>899</sup>.

### 2.1.3. La dimensión mágica de las nodrizas-menat

La concepción, el embarazo, el nacimiento y el período tras el parto son ámbitos altamente reglados y ritualizados en todas las sociedades antiguas<sup>900</sup>, por eso no se pueden calificar de acontecimientos “naturales”. Desafortunadamente, esa profusión de normas y rituales han quedado escasamente registrados en las fuentes de las que disponemos para el estudio del antiguo Egipto. Sin embargo, los datos etnográficos pueden ser de ayuda para identificar algunas de esas costumbres que desconocemos. Tras el parto, el porcentaje de bebés que no sobrevivían sería posiblemente muy alto. Por ello, los egipcios empleaban amuletos, objetos apotropaicos o recitaciones mágicas<sup>901</sup> cuyo fin era proteger tanto a la madre como al recién nacido<sup>902</sup>. Las

---

<sup>895</sup> *RAD* 57, 14.

<sup>896</sup> DAVIES, 1999: 255.

<sup>897</sup> *RAD* 48, 3.

<sup>898</sup> Para los documentos referidos a la herencia de Niutnakhti ver ČERNÝ, 1945: 29-53.

<sup>899</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 238.

<sup>900</sup> En África la principal característica del embarazo, del parto y posparto es, precisamente, la profusión de rituales, precauciones, prohibiciones, consultas adivinatorias y ceremonias relacionados. Ver LALLEMAND, 1991: 7; EWOMBÉ-MOUNDO, 1991: 58.

<sup>901</sup> ERMAN, 1901.

<sup>902</sup> Para esta cuestión ver ROBINS, 1993: 82-88.

nodrizas-*menat* aparecen asociadas a algunos de estos objetos en dos tumbas: la tumba N°2 de Djehutyhotep en Deir El-Bersha y la tumba N° 8bis de Bebi en El-Kab.

En la pared este de la cámara interior de la tumba N° 2 de Djehutyhotep en Deir El-Bersha, aparece representada una larga fila de mujeres de la familia del nomarca que ocupa la mitad izquierda de dicha pared. Ante estas diez mujeres, hay dos registros en los que están representadas dos mujeres en el registro superior y tres en el registro inferior. Entre ellas, una ostenta el título de *mn<sup>c</sup>t* y otra lleva el título de *3tyt*. La reconstrucción de la escena llevada a cabo por Newberry del fragmento que contiene el término *3tyt* es errónea (Figura 86)<sup>903</sup>. Según este autor, el bloque estaría colocado de tal modo que identificaría a la primera mujer del registro superior como la nodriza-*atyt*. Sin embargo, Smith estudió los diferentes fragmentos que pertenecían a esta pared y propuso otra reconstrucción de la escena que parece más plausible: la ama de cría-*atyt* sería la tercera mujer representada en el registro inferior (Figura 87)<sup>904</sup>. Además de los motivos mencionados por el citado autor<sup>905</sup>, se debe tener en cuenta que si nos guiásemos por la reconstrucción de Newberry tendríamos en una posición preferente a la nodriza-*atyt* frente a la nodriza-*menat*. Se trataría así del único ejemplo, ya que en todas las ocasiones que ambos términos aparecen juntos, la nodriza-*menat* ocupa la posición prominente<sup>906</sup>. Por ello, es más plausible la reconstrucción ofrecida por Smith: la nodriza-*menat* es la primera mujer representada en el registro inferior y la ama de cría-*atyt* la tercera en ese mismo registro. Aunque el estado de conservación del relieve no es óptimo, en el registro superior se puede observar como la segunda mujer agarra con una de sus manos un marfil mágico. En el registro inferior, aparecen representadas otras tres mujeres, solamente conservadas parcialmente. La primera de ellas, la nodriza-*menat*, sostiene con una de sus manos un flabelo y con la otra una especie de recipiente con un espejo, mientras que detrás de ella se encuentra otra mujer que parece sostener una especie de vara. La última de ellas, la ama de cría-*atyt* sostiene un abanico y una caja<sup>907</sup>.

La tumba N° 8bis de Bebi de El Kab se considera importante porque arroja luz sobre la dimensión mágica que cumple la función de nodriza. Situada en El Kab y de pequeñas dimensiones, la tumba tan sólo está decorada en la pared posterior, donde

---

<sup>903</sup> SMITH, 1951: fig. 3.

<sup>904</sup> SMITH, 1951: fig. 2.

<sup>905</sup> SMITH, 1951: 324.

<sup>906</sup> Ver 2.2. La ama de cría-*atyt*.

<sup>907</sup> GNIRS, 2002: 152.



Bebi y su mujer Sobek-Nakht están representados en dos ocasiones, rodeados de sus hijos e hijas y las nodrizas-*menat* de éstos<sup>908</sup>. En el extremo izquierdo de la pared posterior aparecen representados Bebi junto con su mujer Sobek-Nakht, sentados y llevándose ambos una flor de loto al rostro (Figura 88)<sup>909</sup>. Bajo la silla hay un espejo y un babuino respectivamente. Ante la pareja, en dos registros, se hallan dos hijas, Neferet-Ubenes y Khekeres y tras cada una de ellas se sitúan las nodrizas-*menat*, ambas sosteniendo marfiles de hipopótamo y bastones con forma de serpiente. Tras la pareja están representados al menos cuatro individuos en dos registros diferentes. En el registro superior, una mujer estante aparece representada junto a una serie de inscripciones que no se conservan. Sostiene también un marfil de hipopótamo y un bastón serpenteante. Tras ella, arrodillado, un hombre sostiene una especie de recipiente. Finalmente, en el registro inferior se hallan dos mujeres, ambas sosteniendo también marfiles de hipopótamos y una especie de tela: una de ellas lleva el título de nodriza-*menat* y la otra el título de asistentente-*khenemetet*.

En la parte central de la pared posterior y ante la pareja vemos tres líneas de inscripciones y en los dos registros inferiores están representados cinco hijos de la pareja seguidos cada uno de ellos por su nodriza-*menat* (Figura 89)<sup>910</sup>. En el registro superior figuran cuatro de los hijos, seguidos por sus nodrizas-*menat* que sostienen marfiles mágicos y una especie de tela, excepto la última de ellas que está sentada tocando el harpa. En el registro inferior está el quinto hijo, seguido de su nodriza-*menat*. Tras ella no se conserva el personaje que aparecería representado pero se puede leer: “la casa de las nodrizas-*menat*, Iq-ded (*pr-mn<sup>c</sup>(w)t Iq-dd*)”.

En el extremo derecho están de nuevo representados Bebi y su esposa, sentados y acercándose una flor de loto hacia su rostro (Figura 90)<sup>911</sup>. Bajo el asiento encontramos un arca y un espejo respectivamente. Junto a Bebi se halla una de sus hijas: “su hija, amada de él, Khekeres”. Su esposa sostiene sobre su regazo a otra hija: “su amada hija Neferet-Ubenetes”. Probablemente se trata aquí de las mismas hijas que aparecen en el extremo izquierdo junto a sus nodrizas-*menat*. Tras Sobek-Nakht hay dos mujeres: en la parte superior se puede leer: “la peluquera Ankhes” (*nšt ḥnh=s*), acicalando el cabello de Sobek-Nakht, y en la parte inferior se puede leer: “la asistentente-*khenemetet* del harén real de Sobekhotep, Aai” (*hnmmtt nt nsw-ḥnrt Sbk-ḥtp ʿzi*), que

<sup>908</sup> Fichas 2.96-2.105.

<sup>909</sup> WRESZINSKI, 1927: 79.

<sup>910</sup> WILDUNG, 1985: 95, fig. 85.

<sup>911</sup> WRESZINSKI, 1927: 79.

sostiene con una de sus manos un marfil mágico y un bastón con forma de serpiente.

De esta manera vemos que las mujeres que ostentan los títulos *mn<sup>c</sup>t* y *hnm<sup>t</sup>t* en esta tumba sostienen dos objetos: marfiles mágicos y bastones con forma de serpiente.

Los marfiles mágicos<sup>912</sup> son objetos con carácter apotropaico que fueron empleados en momentos de peligro, como por ejemplo, durante el parto. Quirke ha sugerido llamarlos “colmillos de hipopótamo del nacimiento”, pues casi siempre están realizados en colmillos de hipopótamo macho cortados por la mitad<sup>913</sup>. Sin embargo, no podemos afirmar que esos objetos no se utilizasen para otros menesteres, y no sólo en el nacimiento, por eso preferimos denominarlos “marfiles mágicos”. Todos ellos datan del Reino Medio y del Segundo Período Intermedio y sólo se han encontrado en contextos funerarios. Los marfiles mágicos (Figura 91)<sup>914</sup> están decorados con figuras que representan a seres elegidos por su carácter apotropaico como, por ejemplo, serpientes, leones y cocodrilos, así como animales híbridos como seropardos, grifos y esfinges. Muchos de ellos se representan bípedos y llevando en las “manos” cuchillos y serpientes. Estos seres son los mismos seres demoníacos que defienden al sol naciente<sup>915</sup>. También aparece Aha<sup>916</sup>, el luchador, y ranas, criaturas que, como el hipopótamo, habitan a la vez en las aguas primordiales del Nilo y en la tierra fértil, moviéndose con gran facilidad en ambos medios, es decir, son animales ontológicamente fronterizos cargados de fuerza primordial creadora. También están decorados con animales relacionados/identificados con el sol en su nacimiento, como el gato sentado, el halcón o el león doble. Además del nivel de protección otorgado por todos estos seres que figuran en este tipo de objetos, se puede añadir otro nivel de protección: las inscripciones de fórmulas, que nos indican de manera diáfana la función de estos objetos. La fórmula-tipo de algunos de estos objetos se refiere a la venida del dios para extender su protección alrededor de los niños, aunque en alguna ocasión se especifica el nombre de una mujer. Otras veces habla de protección “de noche y de día”<sup>917</sup>.

Szpakowska hace una clara exposición respecto a los marfiles mágicos. Para esta autora es evidente que el material del que están hechos no es casual. Los hipopótamos

---

<sup>912</sup> Para los mágicos ver: STEINDORF, 1946: 41-51; ALTENMÜLLER 1965; ALTENMÜLLER 1983: 36-37; GNIRS, 2002: 131-133; SZPAKOWSKA, 2008: 27-31; WEGNER, 2009: 447-496; MARSCHALL, 2015: 130-133; QUIRKE, 2016.



<sup>913</sup> Una pequeña proporción son de piedra, de ébano y de fayenza. Ver JANSSEN, JANSSEN, 2007: 8.

<sup>914</sup> MMA 15.3.197. Fotografía de la página web del Metropolitan Museum of New York.

<sup>915</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 27-31; WEGNER, 2009: 447-496.

<sup>916</sup> LGG II, 183-184.

<sup>917</sup> Para las inscripciones en los marfiles mágicos ver ALTENMÜLLER, 1965: 64-70.

hembra cuando defienden a sus crías demuestran tal ferocidad que son los causantes del mayor número de muertes por ataque de animal en África. Las principales diosas encargadas de proteger a las madres y a los bebés eran diosas-hipopótamo: Ipet y Taueret, representadas embarazadas, con los pechos flácidos por haber amamantado repetidamente, llevando en las manos cuchillos, el signo de protección  (V17) o el nudo-*tit*  (V39). Se piensa que estos marfiles mágicos estaban realizados a partir de las defensas de hipopótamos machos<sup>918</sup>. El hipopótamo macho era también peligroso y estaba asociado a Seth: el mito cuenta cómo el dios, enfurecido por el engaño que había sufrido en la carrera fluvial con su sobrino, se transforma en un violento hipopótamo que acaba siendo arponeado por Horus. En los libros del inframundo del Reino Nuevo, Seth es el más fuerte de los dioses, defendiendo al sol que está a punto de nacer de su enemigo más peligroso, la serpiente Aapep. En definitiva, y siguiendo a Szpakowska, un objeto creado con las defensas de esa criatura, los colmillos, estaría cargado de poder divino. Dicho poder se vería reforzado por los seres que se representaban grabados en ellos, elegidos por su carácter apotropaico, que portan en las “manos” cuchillos y serpientes y que son los mismos seres que defienden al sol naciente, y por las fórmulas de protección inscritas en algunos de estos ejemplares<sup>919</sup>.

Sobre la función de estos marfiles mágicos algunos autores creen que la forma del objeto casa muy bien con el vientre de una embarazada, por lo que es posible que sirviera para proteger al niño aún por nacer y a la madre en el momento del parto<sup>920</sup>. Sin embargo, se debe destacar que existen dos tipos: algunos tienen punta redondeada (Figura 92)<sup>921</sup> y otros punta afilada (Figura 93)<sup>922</sup>. De esta manera, otros autores opinan que, a juzgar por la punta metálica que algunos de ellos presentan en uno de sus extremos, servían para trazar círculos mágicos de protección alrededor de las mujeres que estaban dando a luz y alrededor de las camas donde descansaban los bebés y las madres<sup>923</sup>. Desde el hallazgo del adobe de Abidos, que asocia una escena de nacimiento

<sup>918</sup> Los colmillos de hipopótamos hembras miden alrededor de 20cm mientras que los de los hipopótamos machos son más largos, alcanzando hasta los 50cm. Szpakowska opina que el largo de los marfiles mágicos conservados podría revelar que fueran de hipopótamos machos. Ver SZPAKOWSKA, 2008: 28, n. 22.

<sup>919</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 27-31.

<sup>920</sup> PINCH, 1994: 130-131.

<sup>921</sup> MMA 15.3.197: ALTENMÜLLER 1965: fig. 13.

<sup>922</sup> Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 9434: ALTENMÜLLER 1965: fig. 16.

<sup>923</sup> TYLDESLEY, 1995: 261; WEGNER, 2009: 481, fig. 15.

a las figuras apotropaicas de estos objetos, queda claro que una de las funciones de los marfiles era la protección del nacimiento y todo lo que ello conlleva<sup>924</sup>.

Los marfiles mágicos sólo se han encontrado en contextos funerarios, pues su poder mágico se aplicaba también, como en el caso de los adobes<sup>925</sup>, para el renacimiento en el Más Allá. Se buscaría mágicamente crear una identificación del niño (o del difunto) con Ra, amenazado por toda clase de peligros en su salida, peligros que son neutralizados diariamente. Así, se pretendía que la regeneración diaria del sol fuera el trasunto mítico de la experiencia humana del nacimiento<sup>926</sup>.

Los bastones con forma de serpiente<sup>927</sup> son otro tipo de objetos apotropaicos que sostienen las nodrizas-*menat* en la tumba N° 8bis de Bebi en El Kab. Los ejemplares encontrados son de bronce o madera y aparecen desde finales del Reino Medio hasta la Época Tardía (Figuras 94<sup>928</sup> y 95)<sup>929</sup>. Es probable que deban ser asociados con la diosa

---

<sup>924</sup> WEGNER, 2002: 3-4; WEGNER, 2009: 447-496.

<sup>925</sup> Para los adobes de nacimiento ver: ROTH, ROEHRIG, 2002: 121-139.

<sup>926</sup> Wegner, a raíz del descubrimiento del adobe de nacimiento en Uah Sut (Abidos), ha hecho una interpretación sobre el uso y la significación de éstos en el nacimiento que resumiremos brevemente. Para este autor, cada nacimiento de un niño entre los adobes se igualaba, mágicamente, al nacimiento del niño-sol. En primer lugar, estudia el uso del color azul en las pelucas de las tres mujeres y en las dos imágenes de Hathor que flanquean la escena en el adobe de nacimiento. Por un lado, el pelo de lapislázuli es símbolo de divinidad y, por otro lado, el azul es el color de la diosa del cielo (Nut-Hathor) que da a luz diariamente al sol. Además, es el color del agua primigenia de donde nació la primera vez el demiurgo solar. Parece que, a través del color, se desea interconectar a las tres mujeres (madre y parteras) con las cabezas hathóricas de los estandartes, para otorgar una dimensión divina a la parturienta, que además no está sentada sobre una silla cualquiera, sino sobre un trono. La transfiguración de la simple mortal en una diosa durante el parto era reforzada por los conjuros que se recitaban durante el proceso, gran parte de ellos dedicados a identificar a la parturienta con Isis o con Hathor, y que era la misma madre quien los pronunciaba (por ejemplo el conjuro *pLeiden* I 348 [28] rt. 13, 9-11). En segundo lugar, apunta que los estandartes hathóricos representados no tienen precedente: las cabezas de la diosa parecen surgir de una rama de árbol, quizás un sicomoro, manifestación vegetal de Hathor. Los sicomoros crecen en el margen del desierto oriental y del desierto occidental, por lo tanto, parecen marcarle al sol el camino E-O que ha de recorrer cada día (=simbolismo del sicomoro relacionado con el nacimiento diario del sol). En tercer lugar, añade que Hathor no es sólo “Señora del sicomoro” (*Hwt-Hr nbt nt nht*), sino también “Señora de la turquesa” (*nbt nt mfk3t*), “Señora del cielo” (*nbt nt pt*), que amamanta al rey difunto cuando llega al más allá. Hathor es además “Señora del horizonte y Puerta hacia el cielo” (*nbt nt 3ht, sb3 n pt*), es decir, sería el vehículo o útero a través del cual se regenera el joven Ra. La frontalidad con que se representa a Hathor evoca la forma circular, pues sería el recipiente divino del cual nace el sol y también recuerda a la forma del útero. Su nombre en egipcio es *Hwt-Hr*, “la casa de Horus” y está aceptado que esta expresión se usa como metáfora del “seno”, “útero” o “matriz” de Hathor. De esta manera, la imaginería del adobe de nacimiento de Abidos tiene, por un lado, imaginería apotropaica relacionada con los marfiles de nacimiento o marfiles mágicos y, por otro lado, asocia nociones solares y hathorianas con el nacimiento. Como resumen, para Wegner, el uso de los adobes sobre los que la parturienta colocaría sus pies evocaría el *akhet*. Según este autor, a nivel simbólico, un parto se traduciría en una imagen cósmica de Hathor (la parturienta, cuyas piernas serían los sicomoros) dando a luz al sol (el niño) por el horizonte (los adobes Meskhenet). Todos estos aspectos estarían gráficamente resumidos en una representación de la diosa Nut dando a luz al sol en el templo de Dendara, donde se muestra el nacimiento del sol, cuya localización es sobre el *akhet*. A ambos lados del *akeht*, aparece dos arboles y, en el medio, está representada la cara de la diosa Hathor de forma frontal (=como útero solar)..WEGNER, 2009: 447-496.

<sup>927</sup> GNIRS, 2002: 142-143.

<sup>928</sup> MFA 2002.31 y MFA 2002.32. Fotografía de la página web del Museum of Fine Art en Boston.

<sup>929</sup> MFA 2002.32. Fotografía de la página web del Museum of Fine Art en Boston.

cobra Urethekau<sup>930</sup> y que fueran objetos empleados durante algunos rituales, quizás para la protección de las madres y los bebés durante el parto. En los marfiles mágicos y en el adobe de nacimiento encontrado en Uah Sut (Abidos), estos bastones con forma de serpiente los llevan diferentes personajes, como Aha, una divinidad azul con cabeza leónida o babuinos, con lo que su función apotropaica está clara.

Ritner ha interpretado la escena de la tumba de Bebi como un ritual de renacimiento, que sería similar al llevado a cabo en el nacimiento<sup>931</sup>. Además, opina que quizás se debería pensar en estas mujeres como “magas”<sup>932</sup>. Altenmüller estudia la escena de la tumba de Bebi en El Kab y la escena de la tumba de Djehutyhotep en El Bersha y opina que estos objetos apotropaicos, que fueron utilizados en los rituales de nacimiento, también debieron ser empleados en el culto funerario, ya que el renacimiento implica volver a nacer y, de esta manera, se debió hacer necesario emplear los mismos objetos necesarios en los nacimientos<sup>933</sup>. Gnirs, por su parte, opina que estos instrumentos no eran solamente utilizados en ocasiones especiales y específicas, como, por ejemplo, durante el nacimiento, sino que eran objetos que se utilizarían de forma cotidiana para hacer perdurar la protección y es probable que las nodrizas fueran quienes los emplearan<sup>934</sup>. Gnirs opina que, en efecto, el papel mágico-protector de las nodrizas-*menat* iría dirigido a proteger lo más eficazmente posible a los niños que les eran confiados y que este papel protector sería en medida paralelo a las fórmulas mágicas utilizadas para la protección de madres y niños<sup>935</sup>. En una de estas recitaciones, destinada a proteger al niño contra la fiebre, se puede leer: “Tu madre no está contigo, la hermana no está ahí (para) permitirte respirar, no hay nodriza-*menat* para ofrecerte protección allí”<sup>936</sup>. La nodriza-*menat* era la encargada de ofrecer protección al niño.

De esta manera, la tumba de Bebi muestra claramente este papel mágico-protector que las nodrizas continuaban teniendo con sus lactantes, una vez que éstos habían llegado a la vida adulta<sup>937</sup>. Gnirs opina que la escena representada la tumba N° 8bis de Bebi en El Kab, así como la tumba de Djehutyhotep en El Bersha muestran claramente cómo las nodrizas-*menat* y las asistentes-*khenemetet* manejaban instrumentos mágicos, como marfiles de hipopótamo y bastones con forma de serpiente,

---

<sup>930</sup> BOURRIAU, 1988: 188; WEGNER, 2009: 482, n.102.

<sup>931</sup> RITNER, 2008: 176.

<sup>932</sup> RITNER, 2008: 176.

<sup>933</sup> ALTENMÜLLER, 1987: 138.

<sup>934</sup> ALTENMÜLLER, 1983: 37; GNIRS, 2002: 153.

<sup>935</sup> ERMAN, 1921.

<sup>936</sup> *nn mwt=k hn<sup>c</sup>=k nn snt (i)m (r) snf nn mn<sup>t</sup> r wdt s3 im*. A partir de ERMAN, 1921: 38 y Ficha 2.288.

<sup>937</sup> ALTENMÜLLER, 1983: 36-37.

objetos claramente con una función apotropaica que ayudarían a hacer perdurar la protección<sup>938</sup>. Además, por otro lado, la inclusión de la figura de la nodriza-*menat* sujetando dichos objetos en un contexto funerario ayudaría a activar/reactivar las funciones mágicas de los mismos, necesarios para que el difunto renaciera en el Más Allá. La imaginería se completa con las flores de loto que Bebi y su esposo se acercan a la cara, símbolo de renacimiento. En este contexto de renacimiento, la imaginería quizás se complete con el tercero de los objetos que llevan las nodrizas-*menat* de los hijos de Bebi: una tela. Orriols i Llonch ha señalado que para los egipcios el prepucio se concebiría como una tela que cubre el glande<sup>939</sup> y quizás en la tumba de Bebi se estaría haciendo referencia a los dos principales rituales de paso que todo egipcio debía superar: el nacimiento (marfil mágico) y la circuncisión (tela)<sup>940</sup>.

Otros objetos asociados a las nodrizas-*menat* y que podrían revelar la existencia de ciertos rituales en los que las mujeres lactantes (entre las que están incluidas las nodrizas) podrían participar son los espejos. En la estela de Intef, conservada en el Museo del Louvre, C168 (Figura 96)<sup>941</sup> y en la estela de Penamon, en el mismo museo, E 3447 (Figura 82)<sup>942</sup>, las nodrizas-*menat* llevan, en el primer caso, cestos con espejos y en el segundo caso, junto a la nodriza se representa un espejo y un recipiente para *kohl*. Los espejos y los recipientes de *kohl* también aparecen asociados a las mujeres lactantes en diferentes óstraca figurados de época ramésida y, que en su mayoría, proceden de Deir El-Medina<sup>943</sup>. Si analizamos la iconografía de dichos óstraca figurados, se pueden distinguir dos grupos: aquellos que representan a mujeres sentadas sobre camas y los que representan a mujeres sobre taburetes.

El primer grupo consiste en representaciones de mujeres sobre una cama y Backhouse contabiliza veintinueve óstraca<sup>944</sup>. De esos veintinueve óstraca, doce de ellos

---

<sup>938</sup> ALTENMÜLLER, 1983: 37; GNIRS, 2002: 153.

<sup>939</sup> Para esta cuestión ver ORRIOLS I LLONCH, 2010: 620-622.

<sup>940</sup> Para los rituales de iniciación en el antiguo Egipto ver ORRIOLS I LLONCH, 2010: 599-640.

<sup>941</sup> GAYET, 1886: lám. LVI.

<sup>942</sup> BRUYÈRE, 1923, 126, fig. 3.

<sup>943</sup> Para más referencias sobre los óstraca figurados de Deir El-Medina ver: VANDIER D'ABBADIE, 1937; BRUNNER-TRAUT, 1955: 11-30; BRUNNER-TRAUT, 1956; KEMP, 1979: 47-53; FRIEDMAN, 1994: 95-117; BACKHOUSE, 2012: 25-39.

<sup>944</sup> Veintiun de esos óstraca proceden de Deir El-Medina y fueron hallados por Bruyère y Möller. Cinco de los óstraca se encuentran en la Gayer-Anderson Collection en Estocolmo y dos de ellos en el Ägyptisches Museum de Munich. Aunque no se conoce la procedencia de estos siete óstraca, por las similitudes estilísticas esta autora los estudia en conjunto junto con los procedentes de Deir El-Medina. Por último, uno de ellos se encontró en la necrópolis tebana y en la actualidad se conserva en el Museo del Louvre en París. Ver BACKHOUSE, 2012: 27.

incluyen la imagen de un niño (Figuras 97<sup>945</sup>, 98<sup>946</sup> y 99)<sup>947</sup>, mientras que otros diecesiete parecen no incluirlo. Sin embargo, en la mayoría de los casos la imagen está incompleta y, como indica esta autora, parece que la norma es la inclusión del niño en este tipo de escenas<sup>948</sup>. Existen ciertos elementos comunes en este primer grupo de óstraca figurados. Las mujeres suelen aparecer vestidas sobre unas camas, que se hallan decoradas<sup>949</sup> y que suele incluir la figura del dios Bes en las patas de la misma. También figuran representaciones de serpientes en la estructura de la cama. En algunos de los óstraca se puede ver una decoración a base de hojas que parecen de parra o hiedra, que puede sugerir que dichas escenas deban de situarse en algún lugar al aire libre<sup>950</sup>, ligadas quizás al segundo grupo de óstraca en los que se muestran a mujeres sobre taburetes en las llamadas “pérgolas de nacimiento” y que comentaremos a continuación. En muchas ocasiones se representan una serie de objetos que pueden aparecer bajo la cama o que pueden ser ofrecidos por los sirvientes que acompañan a estas mujeres en algunas representaciones. Uno de estos utensilios son los espejos, que suelen estar debajo de la cama. También figuran, en menor medida, estuches de *kohl*, asociados normalmente a los espejos, así como collares anchos y conos de perfumes. Estas representaciones parecen seguir un patrón y es posible que el lenguaje simbólico usado en ellas tenga un significado, en donde se pone claro énfasis en la figura femenina.

El segundo grupo de óstraca figurados representa a las mujeres sentadas sobre un taburetes en las llamadas “pérgolas de nacimiento”<sup>951</sup>. Este grupo lo componen tres

---

<sup>945</sup> *oIFAO* 2337. VANDIER D'ABBADIE, 1937: lám. L.

<sup>946</sup> *ÄMP* 21773. BRUNNER-TRAUT, 1956: lám. XXV.

<sup>947</sup> *oIFAO* 2338. VANDIER D'ABBADIE, 1937: lám. L.

<sup>948</sup> BACKHOUSE, 2012: 27.

<sup>949</sup> Backhouse distingue un subgrupo que denomina el de “las camas elaboradas” y que está compuesto por dos óstraca: uno en el Medelhavsmuseet en Estocolomo (MM 14005) y otro en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlín (*ÄMP* 21451). Se diferencian por lo elaboradas que están representadas sus camas y porque en ellas la mujer se representa desnuda. Los espejos y los estuches de *kohl* están también presentes. Ver Figura 100, Figura 101 y BACKHOUSE, 2012: 29-30.

<sup>950</sup> BACKHOUSE, 2012: 30.

<sup>951</sup> Una cuestión espinosa en la que no parece haber consenso es en qué lugar tendrían lugar los partos, si es que existía un lugar especial a tal efecto. El debate se centra en si los partos tenían lugar en las casas o en lo que se ha denominado “pérgola de nacimiento”. En algunas representaciones de los óstraca de Deir El-Medina aparecen unas estructuras enmarcadas por una decoración a base de hojas que parecen de parra o hiedra y que se han denominado “*birth arbor*” o “pérgola de nacimiento”. Algunos autores, como Meskell, creen que en esos lugares exteriores, que podrían estar situados en el patio de la casa o incluso en el tejado, es donde tenían lugar los partos. Ver MESKELL, 2002: 70-77. De hecho, Kemp, entre otros, cree que estas “pérgolas de nacimiento” podrían ser el origen de los *mammisi* grecorromanos. Ver KEMP, 1979: 52. La idea de dar a luz fuera de casa podría explicarse para evitar la “contaminación” del espacio doméstico. Sin embargo, otros autores, como Szpakowska, opinan que estas escenas se deben asociar a un rito de purificación que tendría lugar al final del período de cuarentena y simbolizarían el retorno de la madre a la comunidad. Esta autora se basa en que estas escenas de tipo pérgola también fueron pintadas sobre las paredes de las casas de Deir El-Medina. En la primera habitación de las casas existe un lugar

óstraca: dos encontrados por Bruyère en Deir El-Medina (Figuras 102<sup>952</sup>, 103<sup>953</sup> y 104<sup>954</sup>) y un tercero, conservado en el British Museum, BM EA 8506 (Figura 105)<sup>955</sup>, cuya procedencia se desconoce, pero que debido a las similitudes estilísticas se cree que procede del mismo poblado. De nuevo, existen ciertos elementos que permiten definir estos objetos como un grupo coherente. Se caracterizan por decoración a base de hojas que parecen de parra o hiedra, que en dos de los óstraca envuelven una especie de quiosco y que sugieren una localización exterior. Estas estructuras son las denominadas “pérgolas de nacimiento”. Las mujeres están desnudas y tan sólo adornadas con joyas y pelucas. Se sientan sobre una especie de taburete y aparecen dando el pecho a un bebé. Aparecen acompañadas por sirvientes, hombres y mujeres<sup>956</sup>. En dos de los óstraca, una

---

elevado (de unos 70 cm. de alto), hecho de adobe, al cual se accede por unos escalones. Dentro de este espacio predominan las figuraciones murales relacionadas con el universo femenino y la familia: el dios Bes aparece en casi todas ellas, además del tipo de escena que antes mencionábamos para las pérgolas del nacimiento. Fueron denominados *lit-clos*, “camas elevadas”, por su excavador Bruyère, presuponiendo que se trataba de camas, que podían servir como camas para dar a luz o incluso lugares donde las madres y sus bebés transcurrían la cuarentena. Ver BRUYÈRE, 1939: 54-64. Friedman sugirió que eran estructuras conectadas con la sexualidad femenina. Ver FRIEDMAN, 1994: 110. Hobson los interpretó como lugares para sentarse. Ver HOBSON, 1990: 117. Romano, por su parte, consideró que estas estructuras no debían ser empleadas como camas para dar a luz ya que es poco probable que esa área se dedicase únicamente a un acontecimiento que tendría lugar, como mucho, una vez al año. Así, este autor los interpretó como el espacio principal para dormir. Ver ROMANO, 1990: 26-27. Meskell ha sugerido que estas plataformas deberían interpretarse como espacios con usos multifuncionales, que podrían haber sido utilizadas para comer y actividades domésticas, para pequeñas siestas e incluso como un lugar ritual donde se podían mantener relaciones sexuales. Ver MESKELL, 1998: 222-229; MESKELL, 1999: 99-100. Recientemente, algunos autores como Koltsida o Ritner piensan que pudieron servir de altares domésticos. Ritner señala que, en algunos casos, las paredes están blanqueadas y presentan molduras, nichos, altarcillos y estantes. En ellos se han encontrado trozos de estatuillas femeninas, mesas de ofrendas y estelas. Además el llamado *lit-clos* presenta la misma estructura que los *naoi* públicos de Deir El-Medina, los cuales disponían de unos escalones en su parte frontal. Para Ritner la prueba definitiva de que esas estructuras no eran camas sino altares domésticos estaría en la casa NE XI, donde se encontró una mesa de ofrendas ante el *lit-clos* y, en éste, un fragmento de una estatuilla femenina con la corona-*atef*. Ver RITNER, 2008: 180-181. Koltsida, además, destaca que en las casas de Amarna están documentados altares domésticos que aparecen también decorados con imaginería que la relaciona con el nacimiento y opina que los *lit-clos* debieron ser por tanto empleados como altares domésticos. Ver KOLTSIDA, 2006: 165-174. Vemos que no hay acuerdo entre los diferentes autores sobre donde tenían lugar los partos. Quizás tuvieran lugar en las casas, aunque no en los llamados *lit-clos* y después se produciría la separación de la madre y del recién nacido, una cuarentena, para luego volver en un “ritual de agregación”. El único testimonio de esto sería la purificación (*w<sup>c</sup>b*) del *pWestcar* de 14 días.

<sup>952</sup> *oIFAO* 2858. VANDIER D'ABBADIE, 1937: lám. CXX.

<sup>953</sup> Óstracon de Deir El-Medina en el Museo del Louvre E 2533. Fotografía de Marc Orriols i Llonch.

<sup>954</sup> Dibujo del óstracon de Deir El-Medina en el Museo del Louvre E2533 BRUNNER-TRAUT, 1955: fig. 5.

<sup>955</sup> BACKHOUSE, 2012: fig. 2.

<sup>956</sup> Backhouse anota que los peinados de los sirvientes en este tipo de escenas es distintivo. Los hombres llevan la cabeza rapada excepto por una serie de mechones que cuelgan hasta la altura del cuello. Vandier d'Abbadie los denominó “*la meche de la temple*”. El peinado de las mujeres también es significativo y fue denominado por Vandier d'Abbadie como “*meche ondulée*”, consistente en una coleta de caballo alta. Backhouse apunta que este peinado se documenta en algunos de los óstraca en los que una sirvienta presenta espejos y estuches de *kohl*, con lo que parece que este peinado estuvo asociado a la presentación de estos útiles. Ver BACKHOUSE, 2012: 30-32.



sirviente le ofrece un espejo y un estuche para *kohl*<sup>957</sup>.

Brevemente anotaremos que este tipo de representaciones (o representaciones similares) se han hallado en algunas de las casas de Deir El-Medina, así como en algunas casas de Amarna. En la habitación S.E.I en Deir El-Medina se representa, como bien ha demostrado Brunner-Traut, una escena muy similar a la de los óstraca que muestran a las mujeres en las “pérgolas de nacimiento”<sup>958</sup>. La parte conservada del fresco muestra tan sólo la parte inferior en la que se ven los pies de cuatro individuos: dos a la izquierda, un tercer individuo en el centro sentado sobre algún tipo de asiento y un cuarto individuo a la derecha, cuyos pies estaban pintados de negro (Figura 106)<sup>959</sup>. En origen Bruyère hizo una reconstrucción de la escena en la que el personaje central era la diosa Hathor, ataviada con los cuernos de vaca y el disco solar, que amamantaba a Horus, mientras que eran atendidos por tres sirvientes (Figura 107)<sup>960</sup>. Brunner-Traut, por su parte, hizo una reconstrucción de la escena que se asemeja a las imágenes de los óstraca en los que una mujer sentada sobre un taburete amamantaba a un niño, mientras que era atendida por algunos sirvientes (Figura 108)<sup>961</sup>. Por su parte, Kemp documentó que algunas de las casas de Amarna<sup>962</sup> estaban decoradas con escenas que recordaban a los óstraca y los frescos de Deir El-Medina y que debían ilustrar algún tipo de ritual de postparto relacionado con el fin del período de cuarenta y/o divinidades que dieran protección a mujeres y niños en estos momentos, como Bes y Taueret<sup>963</sup>.

Tras el alumbramiento, debieron existir rituales de postparto que tuvieron un rol importante en la protección del recién nacido y los peligros que le acechan. Muchos investigadores han interpretado estas representaciones en los óstraca como rituales de

---

<sup>957</sup> Budin señala que la decoración a base de hojas que parecen de parra o hiedra, la presencia de camas, sirvientes e incluso la presencia de espejos se puede relacionar con una de las categorías de figurillas votivas establecidas por Pinch (tipo 6). El llamado tipo 6 de figurillas votivas lo forman un conjunto en las que se representaba a una mujer desnuda, tendida o sentada sobre una cama, ataviada con joyas y peluca y que sujetaba o daba el pecho a un niño. En algunas ocasiones se apreciaban algunos tatuajes con la figura del dios Bes y la cama podía estar decorada con las citadas hojas de parra o hiedra y serpientes pintadas de rojo. En ocasiones se apreciaba un espejo sobre la cama. Ver PINCH, 1983: 406-407; BUDIN, 2011: 137. Para un resumen sobre la posible funcionalidad de estas figurillas ver BUDIN, 2011: 122-135.

<sup>958</sup> BRUNNER-TRAUT, 1955: 11-72; BACKHOUSE, 2012: fig. 8.

<sup>959</sup> BACKHOUSE, 2012: fig. 8.

<sup>960</sup> BRUYÈRE, 1923: fig. 5.

<sup>961</sup> BRUNNER-TRAUT, 1955: fig. 5.

<sup>962</sup> En la llamada “*Main Street House 3*” la escena muestra a la izquierda trazos de tres figuras de Bes danzando, mientras que a la izquierda se aprecia parte de la figura de la diosa Taueret. Para esta escena ver KEMP, 1979: fig.1 y lám. VII. En escena conservada en la llamada “*Long Wall Street House 10*” sólo se aprecian los pies de seis individuos: tres de ellas mujeres ataviadas con vestidos largos de linos y acompañadas por dos sirvientes, una de los cuales parece representar desnudo. El cuarto individuo, situado en el extremo derecho de la escena podría estar representado bailando según Kemp. Para esta escena ver KEMP, 1979: fig. 2 y lám. VIII.

<sup>963</sup> KEMP, 1979; 47-53.

postparto<sup>964</sup>. Loose opina que representan el paso final en los rituales de nacimiento donde la madre se prepara para volver a la comunidad de la que se había excluida<sup>965</sup>. Janssen y Janssen, por su parte, opinan que las sirvientas que aparecen acicalando a las mujeres lactantes están preparándolas para su vuelta al mundo<sup>966</sup>. De la misma manera, Pinch opina que a la mujer lactante se le entrega un espejo y productos cosméticos para prepararla para la celebración tras el parto, argumentando que parece haber una celebración pasados siete días en los que se purifica a la madre y se da el nombre al bebé<sup>967</sup>. Kemp es de la opinión de que este tipo de escenas representan un rito en el que la madre vuelve a ser aceptada en la comunidad tras un período de segregación<sup>968</sup>. Brüyere ofrece una explicación más simbólica, en la que el espejo representaría la vida, ya que el término *‘nh* en egipcio puede significar tanto “vida” como “espejo”, mientras que el tubo de *kohl* representaría buena salud<sup>969</sup>. Szpakowska constata que este tipo de estructuras tipo pérgola aparece también en otros contextos y estarían asociadas a la idea de celebración, por lo que es posible que estén representando un rito de purificación que tendría lugar al final del período de cuarentena y simbolizarían el retorno de la madre a la comunidad<sup>970</sup>. En las escenas de las pérgolas, los criados que aparecen son de ambos sexos, no son sólo mujeres, y ofrecen a la madre bebidas o instrumentos de belleza, o bien le lavan los pies. Definitivamente, da la impresión de que se trata más bien de escenas que representan el momento después del parto más que escenas de nacimiento. Nicole Bernadette Hansen compara ciertos ritos de postparto en el Egipto y la Nubia modernos con posibles rituales de postparto en el antiguo Egipto asociados a este tipo de imágenes<sup>971</sup>.

Teniendo en cuenta que muy probablemente este tipo de escenas deban ser entendidas como escenas de postparto y que quizás representen rituales que simbolizarían el retorno de la madre a la comunidad, queremos llamar la atención, como

---

<sup>964</sup> Los rituales de postparto se documentan en otras culturas y sociedades en todo el mundo. Como bien señala van Gennep, estos ritos tienen por objeto reintegrar a la mujer a la sociedad a la que pertenecía, o asegurarle en la sociedad general una nueva situación en tanto que madre. La variación de esta separación puede variar según los pueblos entre dos, cuarenta, cincuenta o incluso cien días. Ver VAN GENNEP, 1986: 66-79. Hansen señala que en el Egipto y la Nubia moderna se documentan numerosas prácticas para la protección tras el parto, y muchas de ellas tienen lugar en el séptimo día tras el parto en un ritual llamado *subū* en Egipto (nombre que deriva de la misma raíz que el número siete) o *kulud* en Nubia. Su origen, según algunos autores se remonta al antiguo Egipto. Ver HANSEN, 2006: 214-215.

<sup>965</sup> LOOSE, 1993: 289.

<sup>966</sup> JANSSEN, JANSSEN, 1990: 8.

<sup>967</sup> PINCH, 1994: 127, 130.

<sup>968</sup> KEMP, 1979: 52-53.

<sup>969</sup> BRÜYERE, 1923: 127.

<sup>970</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 26.

<sup>971</sup> HANSEN, 2006: 208-249.

ya han hecho otros autores, sobre uno de los objetos representados en dichos óstraca: los espejos. Los espejos debieron, quizás, tener un papel importante, como indica Hansen, en rituales de protección de la leche. El análisis que realiza esta autora sobre la asociación de los espejos con las mujeres lactantes a través de la comparación etnográfica resulta interesante. El estudio de Lilyquist sobre este objeto ha demostrado que, estadísticamente, se asociaban más a mujeres que a hombres, al menos durante el Reino Medio<sup>972</sup>. Seguramente, como señala Szpakowska, la posesión de un espejo pudo tener un significado diferente si la persona que lo poseía era hombre o mujer<sup>973</sup>. Según la autora, existen diferentes explicaciones para la frecuencia con la que aparecen los espejos en contextos funerarios. Estos debieron ser objetos relacionados con el nacimiento y con el renacimiento y, quizás, esto explique por qué son portados por los sirvientes en algunas representaciones en tumbas o por qué se representan bajo el asiento del difunto<sup>974</sup>. Queremos destacar la observación realizada por Hansen entre los espejos y las mujeres lactantes. Esta autora señala que en la mayoría de los enterramientos de mujeres en Deir El-Medina estos objetos estaban colocados cerca del pecho izquierdo<sup>975</sup>. También en una tumba en Saqqara el espejo fue colocado en el pecho de una mujer<sup>976</sup>. Igualmente, los espejos aparecen frecuentemente asociados a divinidades femeninas, especialmente Hathor<sup>977</sup>. Algunos de ellos poseen mangos con la forma de la cabeza de Hathor, como algunos ejemplares en el Museo Egipcio del Cairo (Figura 109)<sup>978</sup>, un ejemplar en el Museo de Manchester (mManch 189)<sup>979</sup> o un ejemplar en el Museo de Boston (MFA 20.1791)<sup>980</sup>, entre otros. Asimismo, otros de ellos tienen mangos con la forma de una mujer sujetándose un pecho, como tres espejos conservados en el Museo Egipcio del Cairo (Figuras 110<sup>981</sup> y 111)<sup>982</sup>. Esto parece sugerir que de alguna manera, algunas de sus funciones estaban asociados a las mujeres lactantes.

Hansen, a través de la comparación etnográfica, muestra una costumbre

---

<sup>972</sup> LILYQUIST, 1979: 83-86, 97.

<sup>973</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 71.

<sup>974</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 72.

<sup>975</sup> HANSEN, 2006: 267.

<sup>976</sup> HANSEN, 2006: 267.

<sup>977</sup> LILYQUIST, 1979: 97.

<sup>978</sup> BÉNÉDITE, 1907: lám. IX.

<sup>979</sup> LILYQUIST, 1979: fig. 74.

<sup>980</sup> LILYQUIST, 1979: fig. 87.

<sup>981</sup> CGC 44038, BÉNÉDITE, 1907: lám. X.

<sup>982</sup> CGC 44039 y CGC 44041, BÉNÉDITE, 1907: lám. XII.

documentada en Sudán<sup>983</sup> para prevenir la *mušāhara* o *kabsa*, un síndrome que produce insuficiencia de leche, infertilidad, aborto o dificultades en el alumbramiento<sup>984</sup>. Inhorn ha sugerido que estos ritos pudieran tener un origen preislámico<sup>985</sup> y Hanssen trata de demostrar cómo en la evidencia arqueológica, textual e iconográfica en el antiguo Egipto se pueden rastrear ciertos elementos que indican que las prácticas relacionadas para prevenir la *mušāhara* o *kabsa* existieron desde hace miles de años<sup>986</sup>. Uno de los principios de la *mušāhara* o *kabsa* es que existen un número de cosas que pueden causar que la mujer tenga insuficiencia de leche, que se convierta en infértil, que tenga un aborto o que tenga dificultades en el parto. Así, ciertas sustancias o elementos pueden causar la *mušāhara* o *kabsa* al entrar en contacto con la mujer en un momento susceptible. Del mismo modo, la mujer puede prevenirlo teniendo cerca algunos elementos o sustancias que la protegieran<sup>987</sup>. El espejo puede ser uno de ellos.

En Omdurman se documenta que una abuela lleva un recipiente con agua de la Meca a la casa de su recién nacido nieto y lo debe dejar en la puerta. Así, antes de entrar y de saludar a la madre, se debe primero mirar al agua<sup>988</sup>. Igualmente señala que en Sudán, cualquiera que visite a una mujer que acaba de dar a luz, debe mirar también primero al reflejo de un bol de agua antes de entrar en el hogar o en un receptáculo en el que la luna o las estrellas se reflejan. Si no lo hacen, la madre deberá hacer esto para prevenir la hemorragia<sup>989</sup>. Hansen, basándose en la comparación etnográfica, observa que, en el caso de los espejos egipcios, las mujeres se sujetan el pecho derecho<sup>990</sup> y sugiere que podría representar el reflejo de una mujer lactante en dicho espejo, ya que en el arte egipcio la mayoría de las ocasiones las mujeres se sujetan el pecho izquierdo<sup>991</sup>. El número de mangos de espejo con forma de mujer que se sujeta el pecho no es, a mi parecer, lo suficientemente amplio como para poder afirmar, o al menos sugerir, que se trate del reflejo de una mujer lactante. En muchas representaciones las mujeres lactantes se sujetan el pecho izquierdo, como por ejemplo, en las estatuas conservadas en Museum of Art en Nueva York, MMA 26.7.1405 (Figura 112)<sup>992</sup>, en el

---

<sup>983</sup> Para más costumbres asociadas al nacimiento en Sudán ver HILLS-YOUNG, 1940: 331-335.

<sup>984</sup> HANSEN, 2006: 251.

<sup>985</sup> HANSEN, 2006: 251.

<sup>986</sup> HANSEN, 2006: 250-274.

<sup>987</sup> HANSEN, 2006: 251-252.

<sup>988</sup> HANSEN, 2006: 269-270.

<sup>989</sup> HANSEN, 2006: 269-270.

<sup>990</sup> CGC 44039 o CGC 44041. BÉNÉDITE, 1907: lám. XII y Figura 111.

<sup>991</sup> HANSEN, 2006: 268.

<sup>992</sup> Fotografía de la página web del Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín, ÄMP 14078 (Figura 113)<sup>993</sup> o en el Brooklyn Museum, Brooklyn Museum 51.224 (Figura 114)<sup>994</sup>. Sin embargo, también se documentan estatuas en las que la mujer se agarra el pecho derecho y/o da de mamar al bebé con este seno, como por ejemplo, la estatua conservada en el Brooklyn Museum, Brooklyn Museum 43.137 (Figura 115)<sup>995</sup>; la que se encuentra actualmente en el Metropolitan Museum of Art en Nueva York, MMA 22.2.35 (Figura 116)<sup>996</sup> o la conservada en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín, ÄMP 21915 (Figura 117)<sup>997</sup>. No obstante, y aunque no sean reflejos de mujeres lactantes, las asociaciones que hace Hansen son interesantes. En las *Lamentaciones de Ipuur* encontramos que una mujer pobre pudo haber usado el agua para mirarse en la superficie. El texto reza: “Una mujer que (una vez) tuvo que mirar su (=de ella) cara en el agua, ahora es la que posee un espejo”<sup>998</sup>. Esto, sugiere, según Hansen, que el espejo podía ser una alternativa al recipiente con agua y quizás los rituales de protección de las mujeres lactantes contra la *mušāhara* o *kabsa* documentadas en Sudán, puedan relacionarse con el antiguo Egipto. Quizás los espejos pudieron tener esta función de protección para las mujeres lactantes.

Las representaciones de los óstraca procedentes de Deir El-Medina parecen ser escenas de rituales de postparto. Quizás, en estos rituales, el espejo tuvo esta función protectora para las mujeres lactantes. Si existió una costumbre similar en el antiguo Egipto a la documentada por Hassen, quizás pudo emplearse para prevenir ciertas síndromes que podrían afectar a las mujeres lactantes y que tendrían causarse mirando de forma directa a la nueva madre (o mujer lactante). Es difícil poder afirmar la existencia de esta práctica, pero lo que sí parece ser cierto es que los espejos debieron de tener alguna función protectora para las mujeres lactantes debido a que se incluyen en muchos de los óstraca anteriormente mencionados y, además, como habíamos señalado, en dos estelas del Museo del Louvre (C168 y E 3447), las nodrizas-*menat* están asociadas con estos objetos, lo que quizás revele esta posible función apotropaica de este objeto para con las mujeres lactantes. De esta manera, quizás estas prácticas o rituales, también debieron afectar a las nodrizas, ya que como madres de sustitución se encargaron de dar el pecho a los recién nacidos.

---

<sup>993</sup> ROMANO, 1992: lám. 30b.

<sup>994</sup> Fotografía de la autora.

<sup>995</sup> Fotografía de la página web del Brooklyn Museum de Nueva York.

<sup>996</sup> Fotografía de la página web del Metropolitan Museum of Art de Nueva York.

<sup>997</sup> Fotografía de la autora.

<sup>998</sup> Traducción a partir de SZPAKOWSKA, 2008: 72.

#### 2.1.4. La casa de las nodrizas-*menat*

Durante el Reino Antiguo y el Reino Medio se menciona en algunos documentos “la casa de las nodrizas-*menat*” (*pr mn<sup>c</sup>wt*). Entre ellos destaca el *pBoulaq* 18, (CGC 58069)<sup>999</sup>, dos fragmentos escritos en hierático encontrados por Mariette en 1860 en Dra Abu El-Naga, en la tumba del escriba Neferhotep. Mariette lo publicó en *facsimil*<sup>1000</sup> y más tarde Scharff publicó su transcripción<sup>1001</sup>. El papiro recoge una lista con los oficiales de palacio y las provisiones que recibieron a lo largo de un período de tiempo determinado. Se considera un documento importante para el estudio de la administración palaciega durante la Dinastía XII en Tebas. Además de estas listas de provisiones y donaciones, en el *pBoulaq* 18 se recogen los gastos de una visita del rey Sobekhotep a Tebas para revisar las obras del templo de Montu en Medamud y los actos que se sucedieron: una fiesta del dios Montu y una procesión en la que se trasladó la estatua de Montu al palacio real durante la estancia allí del monarca.

El papiro recoge la existencia de un palacio real en Tebas, del que Quirke ofrece un hipotético esquema organizativo de sus dependencias. El núcleo central de dicho palacio lo formarían el “*kap*” o palacio interior, que era la residencia real y área principal del palacio y el “*khenty*” o palacio exterior que se correspondería con las estancias dedicadas a los asuntos de estado, las oficinas del visir y sus funcionarios. Alrededor de este núcleo, se encontrarían los “*shenau*”, áreas de aprovisionamiento y almacenes. Separado de estas zonas, aunque unido por un camino real, se encontraría el “*uahy*”, vestíbulo columnado que era la cámara de audiencias<sup>1002</sup>.

Entre el personal de palacio que lista este documento de la Dinastía XIII aparecen en diferentes ocasiones “las gentes de la casa de las nodrizas-*menat*” (*rmt pr-mn<sup>c</sup>wt*) como beneficiarios de las provisiones y donaciones. Así se puede leer: “Raciones de provisiones dadas a las gentes de la casa de las nodrizas”<sup>1003</sup>; “ración (de pan) del almacén para la gente de la casa de las nodrizas-*menat*”<sup>1004</sup> y “entrega donaciones a estas gentes de la casa de [las nodrizas], que son buenos. Ellos lo recogieron ayer, hecho según esta orden. Lista de nombres de la gente de la casa de las

---

<sup>999</sup> Fichas 2.86-2.94.

<sup>1000</sup> MARIETTE, 1971-1876.


<sup>1001</sup> SCHARFF, 1922: 51-68.

<sup>1002</sup> QUIRKE, 1990: 40.

<sup>1003</sup> → *p<sup>c</sup>t<sup>c</sup> qw ddt n rmt pr-mn<sup>c</sup>wt*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 5, nº 12 y Ficha 2.88.

<sup>1004</sup> → *p<sup>c</sup>t šn<sup>c</sup> c<sup>c</sup>t n rmt pr-mn<sup>c</sup>wt*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 8, nº 25 y Ficha 2.93.

nodrizas-*menat*. Ello lo recogieron en este día”<sup>1005</sup>. En algunas ocasiones este colectivo aparece mencionado con los funcionarios (*srw*), las hermanas del rey y el harén (*hnr*). Así podemos leer: “Entrega donaciones de carne de vacuno para la esposa del rey, vida, prosperidad y salud, junto con donaciones para estos funcionarios, la gente de la casa de las nodrizas-*menat* y las hermanas del rey con los suministros en este día”<sup>1006</sup>; “entregar para el sustento (de) [los nobles y la gente de la casa de las nodrizas-*menat*]”<sup>1007</sup>; “[entregar para] las donaciones (de) la gente de la casa de las nodrizas (y) el harén”<sup>1008</sup> y “los funcionarios, los hermanos del rey y las gentes de la casa de las nodrizas-*menat* son recompensados en este día según lo ordenado”<sup>1009</sup>.

El grupo denominado “gentes de la casa de las nodrizas” en el *pBoulaq* 18 formaba parte del  *k3p*<sup>1010</sup>. Existen un conjunto de títulos que se caracterizan por tener como elemento común la palabra *k3p*. Estos son: *hrd n k3p*<sup>1011</sup>, *hk3y n k3p*<sup>1012</sup>, *iḥms n ʿt k3p*<sup>1013</sup>. Quirke afirma que estos títulos indican que la parte del palacio denominada *kap* se caracteriza por la presencia de niños y “magos”<sup>1014</sup>. El *kap* era la parte de la residencia real destinada a la enseñanza, donde se criaba a los niños reales junto con algunos de los hijos de los dignatarios. Quirke señala que es posible que el término *kap* designara al edificio como tal, mientras que el término *pr-mnʿwt* nunca sirviera para designar a un edificio, sino a un grupo de gentes que formaban parte de esta parte privada del palacio real<sup>1015</sup>.

En una carta de la segunda mitad de la Dinastía XII procedente de El-Lahun (*pKahun* LVII.1, mLondPetr *pUC* 32216)<sup>1016</sup>, se designan una serie de provisiones para una nodriza-*menat* y ésta pertenecería a la casa de las nodrizas-*menat* (*pr-mnʿwt*). En la misiva se puede leer: “[...] 1 para la nodriza-*menat* Iy [...] 1, él habló sobre ello en la

<sup>1005</sup> → *imi f3{ʿ}ywt n n3 n rmt pr-[mnʿwt] nty nfr pw f3.n=sn m sf ir htf wpwt tn imi rn=f rmt pr mnʿwt f3y=sn m hrw rʿ pn*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 6, n° 18 y Fichas 2.90-2.91.

<sup>1006</sup> → *Imi f3iywt n p3 k3 n hmt-nsw ʿnh.ti d3.ti snb.ti hnʿ-r {ʿt} f3ywt n n3 n srw rmt n pr mnʿwt snwt-nsw m p3 inw m rʿ pn*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 2, n° 7 y Ficha 2.86.

<sup>1007</sup> → *(r)di(t) r š3bw (n) [srw rmt pr-mnʿwt]*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 5, n° 12 y Ficha 2.89.

<sup>1008</sup> → *[(r)di(t) r] f33 (n) rmt pr-mnʿwt hnri*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 7, n° 21 y Ficha 2.92.

<sup>1009</sup> → *ʿw f33(.w) srw nsw-snwt rmt pr mnʿwt m rʿ pn htf wd*. A partir de SCHARFF, 1922: lám 9, n° 30 y Ficha 2.94.

<sup>1010</sup> *Wb* V 105, 7.

<sup>1011</sup> QUIRKE, 1990: 39-40; FEUCHT, 1995: 266-304.



<sup>1012</sup> QUIRKE, 1990: 39-40.

<sup>1013</sup> FEUCHT, 1995: 269-270.

<sup>1014</sup> QUIRKE, 1990: 39.

<sup>1015</sup> QUIRKE, 1990: 40.

<sup>1016</sup> Fichas 2.42-2.43.

casa de las nodrizas-*menat*. Esto es una comunicación sobre ellos”<sup>1017</sup>. El estado fragmentario de la carta no hace posible saber que es lo que recibe la nodriza-*menat* pero, a juzgar por los determinativos que lleva el término (  E1 y  F27), se podría pensar en alguna pieza de carne de vacuno o bien tejido animal.

El término *pr-mn<sup>c</sup>wt* aparece asociado a la figura de un hombre en tres documentos del Reino Antiguo y del Reino Medio. En el Reino Antiguo se documenta en uno de los pilares de la capilla de la mastaba de Akhethetep en Giza<sup>1018</sup>. En él, se representa en la parte superior el difunto junto a su hijo. En la parte inferior del pilar aparecen tres sacerdotes-*ka*. El que figura a la izquierda es Herneferet, “sacerdote-*ka* de la casa de las nodrizas” (*hm k3 pr-mn<sup>c</sup>wt*). En el mismo período, esta institución está documentada en la estatua de Kapuptah<sup>1019</sup>. Este dignatario ostenta el título de “supervisor de la casa de las nodrizas-*menat*” (*imy-r3 pr-mn<sup>c</sup>wt*). En la citada estatua, Kapuptah, además del título de “supervisor del lugar de la casa de las nodrizas-*menat* (*imy-r3 st pr-mn<sup>c</sup>(w)t*)”, ostenta otros títulos que están relacionados con la crianza y la educación de los hijos reales: “director de los *3ttw*” (*hrp 3ttw*)<sup>1020</sup> e “instructor de los niños reales” (*sb3 msw-nswt*)<sup>1021</sup>. En el Reino Medio el término *pr-mn<sup>c</sup>wt* está de nuevo asociado a un hombre en la tumba N° 8bis de Bebi en El Kab<sup>1022</sup>. En la parte central de la pared posterior de la tumba se representan en dos registros a los hijos de Bebi y su esposa seguidos de sus nodrizas-*menat*. En el registro inferior, tras la nodriza-*menat*, se puede leer: “la casa de las nodrizas-*menat*, Iq-ded<sup>1023</sup> (*pr-mn<sup>c</sup>(w)t Iq-dd*). Kasparian sugiere que la responsabilidad en el seno de esta institución estaba en manos de hombres, aunque esto es difícil de determinar con exactitud<sup>1024</sup>. Queremos señalar que en la mayoría de las veces el término va determinado con el signo de una mujer (B1), aunque en una ocasión se emplea como determinativos de la casa de las nodrizas-*menat* los signos A1 + B1<sup>1025</sup>, lo que podría reflejar que entre los miembros de las casa de las nodrizas-*menat* figuraban hombres.

<sup>1017</sup> ← [...] *I n mn<sup>c</sup>t iy* [...] *d I dd.n=f ir=f r pr-mn<sup>c</sup>(w)t swd3-ib pw hr=s*. A partir de Collier, QUIRKE: 2002: 152 y Fichas 2.42-2.43.

<sup>1018</sup> HASSAN, 1932: fig. 39 y Ficha 2.1.

<sup>1019</sup> Ficha 2.10.

<sup>1020</sup> JONES, 2000, II: 694, 2540.

<sup>1021</sup> JONES, 2000, II: 694, 2540.

<sup>1022</sup> Fichas 2.96-2.105.

<sup>1023</sup> Según Ranke es *dd-iqw*. Ver PNI, 47 (11).

<sup>1024</sup> KASPARIAN, 2007: 112

<sup>1025</sup> Estela de Horemkhaef, Metropolitan Museum of Art en Nueva York, MMA 35.7.55 y Ficha 2.148.



El último documento donde aparece el término *pr-m<sup>c</sup>nwt* es la estela de Horemkhaef, conservada actualmente en el Metropolitan Museum of Art en Nueva York (MMA 35.7.55)<sup>1026</sup>. Hallada en 1935 en su tumba, presenta once líneas de texto horizontal y cinco columnas verticales en la parte inferior derecha que recogen el texto autobiográfico. En la parte inferior izquierda de la estela aparecen representados de pie Horemkhaef junto con su esposa. El espacio central, entre las figuras del difunto y las columnas del texto autobiográfico, lo ocupan diferentes ofrendas y los nombres de los hijos de la pareja. En el texto autobiográfico el principal acontecimiento recogido es el viaje que Horemkhaef emprendió a la capital, *Iti-t3wy*. En el texto encontramos la fraseología típica de las autobiografías, donde se muestra la conformidad de los actos personales a la norma social. En el texto se puede leer: “Yo me he preocupado (por) la casa de las nodrizas-*menat*, (yo) lo he enterrado y (yo) lo he hecho vivir”<sup>1027</sup>. En este caso el difunto muestra su preocupación por la institución de la casa de las nodrizas, aunque la comprensión final del texto es difícil.

A partir de los documentos estudiados parece que el término *pr-mn<sup>c</sup>wt* designa una institución donde podrían residir las nodrizas o personas a cargo de los lactantes y pupilos. Por un lado, las menciones a esta institución durante el Reino Medio ratifican la idea de que las nodrizas formasen parte de esta institución y recibiesen provisiones por ello. Por otro lado, las alusiones en el Reino Antiguo y Medio hacen plausible pensar que la responsabilidad en el seno de esta institución recayera en manos de un hombre.

### 2.1.5. Las nodrizas reales (*mn<sup>c</sup>t nsw*) de la Dinastía XVIII.

La mayor parte de la información relativa a las nodrizas dentro del ámbito real procede de la Dinastía XVIII, ya que durante el período de tiempo comprendido entre los reinados de Ahmose y Tutankhamon, se documentan alrededor de 40 personas que estuvieron a cargo del cuidado de los niños reales, entre los que se cuentan tanto hombres como mujeres<sup>1028</sup>.

<sup>1026</sup> HAYES, 1947: 3-11 y lám. II y Ficha 2.148.

<sup>1027</sup> ↓ → *iw nw.n=i (n) pr-mn<sup>c</sup>wt qrs(=i) s<sup>c</sup>nh(=i) sw*. A partir de HAYES, 1947: 3-11 y lám. II.

<sup>1028</sup> Además del título “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*), se documentan los títulos de “tutor real” (*mn<sup>c</sup> nsw*): y “hermano/hermana de acogida del Señor de las Dos Tierras” (*sn/snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy*). Para una discusión de estos títulos ver BRYAN, 1979: 117-123; ROEHRIG, 1990: 308-314, 322-327; WILLIAMS, 2011: 189-200 y 2.4.5. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII y 3.3. Los “tutores reales” de la Dinastía XVIII.

A pesar de la escasa documentación con la que contamos para épocas precedentes, no hay ninguna razón para pensar que no existieran nodrizas ni tutores dentro del ámbito real desde, al menos, el Reino Antiguo. Como se ha comentado con anterioridad, el término *mn<sup>c</sup>t* se documenta por primera vez en el muro oeste de la sala B de la mastaba de Idut donde esta princesa aparece junto a una nodriza-*menat* (Figura 70)<sup>1029</sup>. En la escena, Idut está de pie sobre una barca y lleva un vestido blanco, ceñido y transparente hasta los tobillos, sujeto a los hombros con una especie de tirantes. Va ataviada con un collar, brazaletes en los brazos y tobillos y una especie peluca marrón de la que sale una especie de trenza que lleva en un extremo un objeto en forma de disco<sup>1030</sup>. A sus pies y frente a ella, figura un sirviente que alza las dos manos y detrás de la princesa está una mujer, identificada por las inscripciones como “la nodriz(a)-*menat* Nebet”<sup>1031</sup>. Se halla de pie, con su brazo derecho sobre el pecho y el izquierdo colgando a lo largo de su cuerpo, con un vestido largo y ceñido que le llega hasta los tobillos y un collar. Fischer señala que la presencia en este contexto de la nodriza puede explicarse porque la princesa aparece representada como una niña<sup>1032</sup>.

La segunda posible mención a una nodriza-*menat* dentro del ámbito real en el Reino Antiguo proviene de una tabla de ofrendas que se encuentra ahora en la colección de George Michailides (Figura 71)<sup>1033</sup>. Sin embargo, la lectura del título de esta tabla de ofrendas es controvertida<sup>1034</sup>. Kaplony indica que la dueña es *Mrt-it-s* y es su nieta, Khentkaues, quién le consagra este monumento. Kaplony identifica el título de Khentkaues como “la [no]driza-*menat* [del palacio]”, *[m]n<sup>c</sup>t-[pr-<sup>c</sup>ʒ]*<sup>1035</sup>. Para Fischer, sin embargo, la lectura hecha por Kaplony de este título no es la correcta<sup>1036</sup>. Este autor cree que el título no sería “la [no]driza-*menat* [del palacio], (*[m]n<sup>c</sup>t [pr-<sup>c</sup>ʒ]*)”, sino “la supervisora de las matronas, (*imy-r in<sup>c</sup>t*)”<sup>1037</sup>. Goelet, por su parte, menciona a esta nodriza-*menat* del palacio real<sup>1038</sup>, basándose en la lectura hecha por Kaplony, por lo que la identifica como nodriza-*menat*<sup>1039</sup>.

<sup>1029</sup> MACRAMALLAH, 1935: lám. VII.

<sup>1030</sup> Para este objeto: MACRAMALLAH, 1935: 13-14.

<sup>1031</sup> ← *mn<sup>c</sup>(t) Nbt*. A partir de MACRAMALLAH, 1935: lám. VII.

<sup>1032</sup> FISCHER, 2000: n. 165.

<sup>1033</sup> KAPLONY, 1968; fig. 4

<sup>1034</sup> En la fotografía en la artículo de Kaplony no se pueden ver muy bien los trazos originales de los signos en la tabla de ofrendas.

<sup>1035</sup> KAPLONY, 1968: 197.


<sup>1036</sup> FISCHER, 2000: 28 y n. 52 y 161.

<sup>1037</sup> Para ahondar sobre esta cuestión ver 2.1.2.1. Las nodrizas en el Reino Antiguo.

<sup>1038</sup> GOELET, 1982, II: 604.

<sup>1039</sup> Para la discusión completa sobre este título ver Ficha 2.11.

Durante el Reino Antiguo y el Reino Medio se mencionan en algunos documentos “la casa de las nodrizas-*menat*” (*pr mn<sup>c</sup>wt*), que designaría a un grupo de gentes que formaban parte de la esfera privada del palacio real y donde donde podrían residir las nodrizas o personas a cargo de los lactantes y pupilos (reales)<sup>1040</sup>.

La presencia de tutores en el ámbito real está documentada al menos desde el Reino Antiguo<sup>1041</sup>. En la estatua de Kapuptah, éste, además del título de “supervisor del lugar de la casa de las nodrizas-*menat*” (*imy-r3 st pr-mn<sup>c</sup>(w)t*) ostenta otros títulos que están relacionados con la crianza y educación de los hijos reales: “director de los *3<sub>ttw</sub>*” (*hrp 3<sub>ttw</sub>*)<sup>1042</sup> e “instructor de los niños reales” (*sb3 msw-nswt*)<sup>1043</sup>. Durante el Reino Antiguo se documentan además los títulos de “supervisor de los instructores reales” (*imy-r3 sb3(yw) nzw*)<sup>1044</sup>, “supervisor de los instructores de los niños reales” (*imy-r3 sb3w n(w) msw-nzw*)<sup>1045</sup> e “instructor real” (*sb3 nsw*)<sup>1046</sup>. Estos títulos muestran la preocupación que ya existía desde el Reino Antiguo por la crianza y educación de los niños reales. El título de *sb3 (nsw)* se documenta también durante el Reino Medio<sup>1047</sup> y durante el Reino Nuevo<sup>1048</sup>. Como comentaremos más adelante, en todos los casos la palabra empleado es *sb3*, “instructor”<sup>1049</sup>. Este término proviene del étimo *sb3* que significa “enseñar”<sup>1050</sup> y que suele ir determinada con el signo  (A24). Es el verbo base para designar a las “Enseñanzas o Instrucciones”, *sb3yt*<sup>1051</sup>. Los tutores de la Dinastía XVIII no ostentan estos títulos, como analizaremos más adelante<sup>1052</sup>.

A pesar de lo expuesto hasta ahora, la mayor parte de la información sobre las nodrizas y tutores reales procede de la Dinastía XVIII. Esto, inevitablemente, nos ofrece una visión parcial, sobre todo si se tiene en cuenta que existen ciertos elementos exclusivos relacionados con las titulaturas y las representaciones iconográficas de estas nodrizas con sus lactantes.

<sup>1040</sup> Ver 2.1.4. La casa de las nodrizas-*menat*.

<sup>1041</sup> BAUD, 1999, I: 121-122.

<sup>1042</sup> JONES, 2000, II: 694-695, 2540.

<sup>1043</sup> JONES, 2000, II: 694-695, 2540. Jones entiende que son dos títulos (“director de los *3<sub>ttw</sub>* e instructor real). Sin embargo, no hay ningún apartado específico para el título *sb3 mzw-nzw*.

<sup>1044</sup> JONES, 2000, I: 225, 835.

<sup>1045</sup> JONES, 2000, I: 226, 836.

<sup>1046</sup> JONES, 2000, II: 883, 3234.

<sup>1047</sup> HL 5, 2158.

<sup>1048</sup> LDLE 3, 31; AL-AYEDI, 2006: 485-486.

<sup>1049</sup> Wb IV 85, 1-4.

<sup>1050</sup> Wb IV 83,18-84,1-14.

<sup>1051</sup> Wb IV 85,10-12-86, 1-10.

<sup>1052</sup> Ver 3.3. Los tutores reales (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

### 2.1.5.1. Titulatura

En primer lugar, estudiaremos la titulatura que ostentaron las mujeres a cargo de los niños reales durante la Dinastía XVIII. Como bien señala Catherine Roehrig, éstas forman una categoría conjunta por dos razones: aparecen por primera vez al comienzo de la Dinastía XVIII y solamente fueron usados durante este período de tiempo<sup>1053</sup>.

El estudio de las titulaturas de las nodrizas de la Dinastía XVIII permite establecer, de manera general, dos categorías de títulos y epítetos: en primer lugar, se encuentran los relacionados con el aspecto nutricio o de crianza de estas amas de cría y en segundo lugar, aparecen títulos y epítetos que, por un lado marcan la cercanía al rey y el favor real, y por otro lado, muestran la pertenencia de estas mujeres a la clase dirigente egipcia.

#### *Títulos relacionados con el aspecto nutricio*

La primera categoría de títulos está relacionada con la función nutricia de estas mujeres y es la categoría más importante que ostentan, siendo en muchas ocasiones la única empleada. Dentro de este grupo podemos distinguir, a su vez, diferentes títulos: “nodriza” (*mn<sup>c</sup>t*), “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*), “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt*) y los epítetos relacionados con el verbo *šdi*. El estudio del conjunto de títulos y epítetos revela que algunos de ellos fueron empleados por nodrizas que tuvieron el privilegio de vivir lo suficiente como para ver a su lactante coronado.

#### Título de “nodriza” (*mn<sup>c</sup>t*) (Tabla 4)

El término *mn<sup>c</sup>t*<sup>1054</sup> es el más utilizado por los antiguos egipcios para designar a una nodriza y su presencia queda constatada en las fuentes textuales desde el Reino Antiguo<sup>1055</sup>. Durante la Dinastía XVIII, cuando este término aparece en las titulaturas de estas amas de cría, casi siempre se vincula específicamente con el miembro de la familia real que fue su lactante.

En el ataúd de Rey, nodriza de la reina Ahmose-Nefertari (CGC 61004), se

---

<sup>1053</sup> ROEHRIG, 1990: 2.

<sup>1054</sup> *Wb* II 78, 1-3.

<sup>1055</sup> Ver 2.1. Las nodrizas-*menat*.

documenta en varias ocasiones su título “nodriza de la esposa del dios” (*mn<sup>c</sup>t nt hmt-ntr*)<sup>1056</sup>. Rey tuvo otra lactante a su cargo: la reina Ahmose-Inhapy<sup>1057</sup>. En una estela procedente de la tumba de Amenemhat (TT 53) se muestra la relación entre esta nodriza y la reina<sup>1058</sup>. En la parte superior, a la izquierda, están sentadas la hija del rey Ahmose-Henuttamehu y, detrás de ella, su madre, la esposa del rey Ahmose-[Inh]a[py]. Tras estas dos mujeres, se halla de pie la “nodriza-*menat* R[...]u”. Aquí, el título empleado es *mn<sup>c</sup>t* y la vinculación con el lactante no queda expresada en el título, sino que se hace a través de la representación junto a la reina. Por la proximidad a la reina, es más probable pensar que fuera la ama de cría de la reina Ahmose-Inhapy, en vez de la de la princesa<sup>1059</sup>. Para Roehrig parece claro que esta nodriza “R[...]u” es la misma nodriza Rey de la reina Ahmose-Nefertari, en vez de ser otra mujer con el mismo nombre<sup>1060</sup>. Teti-hemet fue también nodriza de la reina Ahmose-Nefertari, sin embargo la filiación con su lactante se expresa a través del pronombre posesivo femenino de tercera persona. En una escena bastante dañada de la tumba de Tetiky (TT 15)<sup>1061</sup> están representadas la reina Ahmose Neferati y Teti-hemet haciendo una ofrenda a Hathor de Dendera en su forma bovina<sup>1062</sup>. La figura de Teti-hemet está casi por completo destruida y en la columna de jeroglíficos que se sitúa sobre ella se puede leer: “su (=de la reina) [no]driza-[*men*]at, [Te]ti-hemet”<sup>1063</sup>.

<sup>1056</sup> Ver DARESSY 1909: 4-5, lám. 5-6 y Fichas 2.151-2.157.

<sup>1057</sup> Aunque es cierto que es más común que una nodriza o un tutor sólo estén a cargo de un lactante, existen ejemplos de tutores que estuvieron a cargo de más de un príncipe, como es el caso de Imhotep, Minmose y Hekarneh. Rey parece ser el único caso de una mujer que tuvo a su cargo a dos lactantes.

<sup>1058</sup> HERMANN, 1940: fig. 8 y Ficha 2.162.

<sup>1059</sup> La aparición de la nodriza Rey en esta estela de la tumba de Amenemhat probablemente se deba a que existieran lazos familiares entre la nodriza y el propietario de la tumba, como está atestiguado en otros casos contemporáneos. Por ejemplo, la nodriza Teti-hemet es pariente de Tetiky y por ello aparece representada en su tumba en la necrópolis tebana (TT 15). De este modo, si éste fuera el caso, seguramente al representar a la nodriza se podría asumir que Amenemhat rindió homenaje a esta mujer, cuyo vínculo con los niños reales quizás trajo fortuna a la familia. Ver ROEHRIG, 1990: 8. Para los vínculos familiares de Amenemhat ver BOURIANT, 1893: 71.

<sup>1060</sup> ROEHRIG, 1990: 8.

<sup>1061</sup> Como se ha señalado anteriormente la nodriza Teti-hemet es pariente de Tetiky y por ello aparece representada en su tumba en la necrópolis tebana (TT 15). Ver Ficha 2.158.

<sup>1062</sup> DAVIES, 1925: lám. II y Ficha 2.158.

<sup>1063</sup> ←↓ [*mn*]<sup>c</sup>t=s [*T*]ti-hmt. En la primera publicación de esta tumba, Carter y Carnarvon sugirieron que Teti-hemet fuese la madre de la reina. En su estudio sobre las nodrizas reales de la Dinastía XVIII Roehrig apunta que las fotografías de la primera publicación no son lo suficientemente claras para identificar a Teti-hemet como nodriza. Sin embargo, y a pesar de los daños, que ya eran evidentes en la tumba cuando fue publicada por primera vez, Davies en su posterior publicación indica que la lectura de *mn<sup>c</sup>t=s* es clara. Siguiendo de este modo la lectura de Davies, Teti-hemet puede ser identificada como la segunda nodriza de la reina Ahmose-Nefertari. Ver CARNARVON, CARTER, 1912: 3, n.1. lám. VI; DAVIES, 1925: 14; ROEHRIG, 1990: 13-14.

Son tres las mujeres documentadas que ostentaron el título de “nodriza de la hija del rey” (*mn<sup>c</sup>t n s3t nsw*)<sup>1064</sup>. En primer lugar, Renen, que fue nodriza de una hija de Tutmosis III y cuyo título se documenta en un *shabti*, actualmente en el Ashmolean Museum de Oxford (QL8)<sup>1065</sup>. En segundo lugar, en la tumba de Sobekhotep (TT 63) se documenta este título ya que la esposa de este funcionario fue nodriza de la princesa Tiaa, hija de Tutmosis IV<sup>1066</sup>. Por último, Tia fue nodriza de la princesa Ankhespaaton y su título está documentado en un *talatat* encontrado en Hermópolis pero originario de Amarna y que se conserva actualmente en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (MMA 1985.238.5)<sup>1067</sup>.

El título de “nodriza de la gran esposa del rey” (*mn<sup>c</sup>t n hmt nsw wrt*) está documentado en la tumba N° 25 de Ay en Amarna ya que su esposa Tiy se encargó de dar el pecho a la gran esposa real de Akhenaton, Nefertiti<sup>1068</sup>.

Por último, se documenta el título “nodriza del hijo del rey” (*mn<sup>c</sup>t s3 nsw*). En una estela, conservada en el Museo de Manchester (mManch #4914)<sup>1069</sup>, se muestra en la parte superior a Hathor, en forma de vaca, emergiendo de una plantación de papiros. La dedicatoria la realiza la nodriza-*menat* del hijo del rey, Tannuny. No hay nada en la estela que nos permita saber quien fue lactante de esta ama de cría. Tan sólo se puede decir que, por el título que ostenta (*mn<sup>c</sup>t s3 nsw*), en el momento en el que se realizó la estela era nodriza de un miembro de la familia real que aún no se había convertido en rey o quizás nunca llegó a serlo<sup>1070</sup>. Parece que el título de nodriza-*menat* del hijo del rey (*mn<sup>c</sup>t s3 nsw*) se halla también en la tumba tebana TT 350. No se conserva el nombre del propietario de la misma pero, sin embargo, sí conocemos el nombre de su esposa, Nofretuah, que fue nodriza de Tutmosis IV. En la actualidad no se puede acceder a la tumba TT 350 y tan sólo contamos con la descripción de la publicación de Porter & Moss. Según ésta, el título de Nofretuah es “nodriza del hijo (príncipe) del rey Menkhperura (Tutmosis IV)” y el texto se acompaña de una escena en la que “el hijo

<sup>1064</sup> En dos estelas procedentes posiblemente del Museo de Florenza (¿Nr. 24 y Nr 25?) parece que se documenta este título. La única referencia encontrada son los Bellegstellen del Wörterbuch. Ahí sólo está datada en el Reino Nuevo. Probablemente y teniendo en cuenta que estos títulos sólo se documentan durante un período concreto, la Dinastía XVIII, quizás se podría afirmar que data de esta época. Sin embargo, y dada que la información es muy escasa, no es posible afirmarlo con rotundidad. Ver Ficha 2.289 y Ficha 2.290.

<sup>1065</sup> Las inscripciones no están publicadas y por ello este documento no está incluido en el catálogo. Ver nota 1871 del catálogo léxico y ROHRIG, 1990: 109.

<sup>1066</sup> DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14a y Ficha 2.224.

<sup>1067</sup> Ficha 2.229.

<sup>1068</sup> DAVIES, 1908: lám. I y lám. XXIV y Fichas 2.230 y 2.233.

<sup>1069</sup> PETRIE, 1909: lám. 28, n° 22 y Ficha 2.282.

<sup>1070</sup> ROHRIG, 1990: 270.

(?) hace ofrendas de un ramillete (de Amón?) a la esposa que da el pecho al príncipe (Tutmosis IV)”<sup>1071</sup>.

Título de “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*) (Tabla 5)

El título genérico utilizado por las mujeres que fueron empleadas en el ámbito real para encargarse de los cuidados de los niños reales durante la Dinastía XVIII fue “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*). Se documenta por primera vez a principios de la Dinastía XVIII, en la estela de Inay, conservada actualmente en el Museo Egipcio del Cairo, (CGC 34080, *JdÉ* 18501)<sup>1072</sup>. Este título lo ostenta Tinet-Iunet que fue nodriza del príncipe Ahmose, hijo de Ahmose I. Senet-ruiu, asimismo, lo muestra en su estela, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 20221)<sup>1073</sup>, donde además se hace representar con su lactante el príncipe Amenemopet, hijo de Tutmosis IV.

En la mayoría de las ocasiones este título es también empleado por nodrizas de reyes. Es el caso de Ta-Iunet, nodriza de Tutmosis III. Su título queda recogido en varias ocasiones en la tumba de su hijo, el sumo sacerdote de Amón Menkeperreseneb (TT 112)<sup>1074</sup>. Cinco de las nodrizas de Amenhotep II también lo ostentan<sup>1075</sup>. Los documentos donde encontramos el nombre y los títulos de Senetnay son numerosos y, en la mayoría de ellos, ostenta el título de nodriza real (*mn<sup>c</sup>t nsw*), como, por ejemplo, en el conjunto de vasos canopos y jarras hallados en la KV 42<sup>1076</sup>, en la tumba de su esposo Sennefer (TT 96)<sup>1077</sup>, en un cono funerario de Sennefer<sup>1078</sup>, en el grupo escultórico de Sennefer y Senetnay (BM EA 113)<sup>1079</sup> o en la estatua de ambos, conservada en Museo Egipcio del Cairo (CGC 42126)<sup>1080</sup>. Baky y Neith, entre otra serie de epítetos y títulos, ostentan el título genérico de nodriza real (*mn<sup>c</sup>t nsw*) en las tumbas

---

<sup>1071</sup> La tumba no es accesible en la actualidad y no está publicada por lo que sólo contamos con las referencias en el Porter & Moss. Ver PM<sup>2</sup> I: I: 417.

<sup>1072</sup> LACAU, 1909: 127-129, lám. XLI y Ficha 2.281.

<sup>1073</sup> BRYAN, 1991: fig. 6a y Fichas 2.225-2.226.

<sup>1074</sup> DAVIES, 1933: lám. XXIII-XXVI y lám. XXVIII y Fichas 2.167-2.171.

<sup>1075</sup> La madre de Qenamón es posible que aparezca con el título de “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*) en la tumba de su hijo en la necrópolis tebana (TT 93). Sin embargo, sólo se conserva la marca de femenino *-t* y el determinativo del pecho (D27), suficiente para saber que se trata del título de nodriza, aunque no sabemos su variante. DAVIES, 1930, I: lám. XXXV y Ficha 2. 214.

<sup>1076</sup> Fichas 2.179-2.185 y Fichas 2.187-2.189.

<sup>1077</sup> Fichas 2.217; 2.219; 2.221; 2.222.

<sup>1078</sup> DAVIES, MACADAM, 1957: n° 224 y Ficha 2.178.

<sup>1079</sup> EDWARDS, 1939: 7 y Fichas 2.173-2.174.

<sup>1080</sup> LEGRAIN, 1906: 77 y Ficha 2.176.

sus maridos, Amenemhab, llamado Mahu (TT 85)<sup>1081</sup> y Pehsukher (TT 88)<sup>1082</sup> respectivamente, aunque sus titulaturas son más amplias y las comentaremos a continuación. En la triada de Mimose, actualmente en el British Museum (BM EA 2300), éste se hace representar entre dos mujeres<sup>1083</sup>. Por las inscripciones que se hallan sobre los vestidos y el faldellín de cada uno de los personajes, sabemos que son su esposa Mia representada a su derecha y su hija Sherti, a la izquierda, que ostenta el título de “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*) ya que fue la ama de cría de Amenhotep II. Otra de las nodrizas de Amenhotep II, Iatefib, ostenta dicho título en una jarra fragmentaria de alabastro egipcio, conservada en el British Museum (BM EA 32078, antes #4498a)<sup>1084</sup> y en un *shabti* también de alabastro, conservado en el mismo museo (BM EA 66677)<sup>1085</sup>. Por último, este título se documenta en numerosas ocasiones en la tumba de la nodriza de Tutankhamon, Maia, localizada en en Saqqara (Bub I. 20)<sup>1086</sup>.

Título de “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt/<sup>c</sup>3t*) (Tabla 6)

Algunas de las nodrizas de la Dinastía XVIII emplearon el título “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt/<sup>c</sup>3t*), que indica que su lactante se convirtió en rey. En la tumba de Puiemre (TT 39), su madre, Neferiah, nodriza de Tutmosis II, lo ostenta en cuatro ocasiones<sup>1087</sup>. La nodriza de Hatshepsut, Sitre, está representada junto a su lactante en una estatua conservada en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 56264). El estado de conservación no es muy bueno y la inscripción se halla muy dañada. Sin embargo, se puede comparar, tal como señaló Winlock en su momento, con el óstrakon conservado en el Kunsthistorisches Museum en Viena (m Wien ÄS 1018)<sup>1088</sup>, que es una copia del texto de la estatua<sup>1089</sup>. En dicho óstrakon, en cinco columnas, se puede leer la fórmula de ofrendas *h<sup>tp</sup>-di-nsw* dedicada “al *ka* de la [gran] nodriza-*menat*, que crió a la Señora de

<sup>1081</sup> Fichas 2.191; 2.194-196, 2198, 2.204-2.206.

<sup>1082</sup> Fichas 2.210-2.212.

<sup>1083</sup> DE MEULENNAERE, 1981: lám. 50 y Ficha 2.175.

<sup>1084</sup> SMITH, 1928: 2-3, Nr. 8. Esta referencia no se ha podido incluir en el catálogo por no poder acceder a la obra en la que está publicada. Ver nota 1871 del catálogo léxico.

<sup>1085</sup> AMÉLINEAU, 1899: 165, lám. IV (tercero a la izquierda en la parte superior). Esta referencia no se ha podido incluir en el catálogo por no poder acceder a la obra en la que está publicada. Ver nota 1871 del catálogo léxico.

<sup>1086</sup> ZIVIE, 2009: 92 y Fichas 2.236- 2.280.

<sup>1087</sup> DAVIES, 1922: lám. VI, DAVIES, 1923: lám. LIX, lám. LXVII y lám. LXVII y Fichas 2.163-2.166.

<sup>1088</sup> EGGBRECHT: 1987: 346 y Ficha 1.1.2.160.

<sup>1089</sup> ROHRIG, 2002, II: 1003-1010.



las Dos Tierras Sitre”<sup>1090</sup>. En la estela de la reina Sitiah, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 23034), su madre, Ipu, nodriza de Tutmosis III<sup>1091</sup>, ostenta el título de “gran nodriza-menat” (*mn<sup>c</sup>t wrt*)<sup>1092</sup>.

Cuatro de las nodrizas de Amenhotep II también lo llevaron. Así aparece en la tumba de Sennefer (TT 96), donde Senetnay lleva tanto el título “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt*)<sup>1093</sup> como una variante del mismo: “gran nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t wrt nsw*)<sup>1094</sup>. La madre de Qenamón<sup>1095</sup> fue “gran nodriza” de Amenhotep II y así aparece en la tumba de su hijo (TT 93)<sup>1096</sup>. Lo mismo ocurre con Neith y así se puede leer en dos ocasiones en la tumba de su esposo Pehsukher (TT 88)<sup>1097</sup>. Por último, Henettauy ostenta el título de “gran nodriza-menat” (*mn<sup>c</sup>t wrt*) en la capilla 11 de Seninefer y su esposa Hatshepsut en Gebel El-Silsila<sup>1098</sup>. En dicha capilla, el nombre más repetido es el de un hombre llamado Seninefer, del que no se tiene más información. Sin embargo, uno de los personajes representados fue el hijo del rey de Kush, Usersatet, que fue oficial durante el reinado de Amenhotep II. Además, la fachada de la capilla contiene un cartucho de este rey, por lo que es probable que Henettauy viviera durante el reinado de dicho monarca y que, por tanto, fuera su ama de cría<sup>1099</sup>.

---

<sup>1090</sup> ↓ → *n k3 n mn<sup>c</sup>t [wrt] šdt nbt t3wy S3t-R<sup>c</sup>*. A partir de EGGBRECHT: 1987: 346.

<sup>1091</sup> Ipu sólo aparece mencionada una sola vez en esta tabla de ofrendas de Abidos inscrita por su hija, la reina Sitiah. En ella no se menciona a ningún rey pero por otras fuentes sabemos que Sitiah fue una de las reinas de Tutmosis III. Ipu ostenta tanto el título de gran nodriza (*mn<sup>c</sup>t wrt*) como el epíteto de “quien crió al dios” (*šdt ntr*), por lo que su lactante llegó a convertirse en rey. Este hecho hace razonable pensar que Ipu fuese la nodriza de Tutmosis III. Ver ROEHRIG, 1990: 40-42.

<sup>1092</sup> KAMAL, 1909: 27 y Ficha 2.161.

<sup>1093</sup> En la tumba de su esposo Sennefer (TT 96). Ver Fichas 2.218 y 2.220.

<sup>1094</sup> En una de las jarras de Senetnay halladas en la KV 42 y actualmente conservada en Metropolitan Museum of Art de Nueva York (MMA 32.2.3). Ver Ficha 2.186.

<sup>1095</sup> En ninguna de las ocasiones se conserva el nombre de la madre de Qenamón. En general, se ha asumido que su nombre debía ser Amenemopet, pero según Roehrig no hay ninguna evidencia textual que permita afirmarlo contundentemente. En el texto que acompaña a la escena de inspección de ganado en la tumba de Qenamón (TT 93), los fragmentos que han llegado hasta nosotros parecen indicar que el nombre de esta mujer contenía el nombre del dios Amón, lo que podría explicar su destrucción. Ver DAVIES, 1930, I: lám. XXXIII-XXXVI. Sin embargo, en la escena donde esta nodriza aparece representada con Amenhotep II sobre su regazo, los fragmentos que se conservan parecen indicar que el nombre comienza con una *m* (G 17) y una *t* (X1). Además en esta escena no habría espacio suficiente para el nombre de Amón. Ver DAVIES, 1930, I: lám IX. Roehrig sugiere que el único nombre que parece encajar en esta escena según la lista de nombres de Ranke es Meket, que bien podría ser un nombre abreviado de Meket-Amon. Aunque en la lista de Ranke no se mencione a ninguna Meket-Amon, no hay razón para pensar que este nombre no hubiera sido el de la madre de Qenamón. Sin embargo, y dado que la evidencia textual no es en absoluto certera, lo más conveniente es dejar a esta nodriza sin nombre que la identifique. ROEHRIG, 1990: 119-121.

<sup>1096</sup> En la tumba de su hijo Qenamón (TT 93). Ver Fichas 2.213 y 2.215.

<sup>1097</sup> Fichas 2.208- 2.209.

<sup>1098</sup> CAMINOS, JAMES 1963: lám. 25 y Ficha 2.190.

<sup>1099</sup> Roehrig piensa que la orientación de los jeroglíficos puede explicar los lazos existentes entre las personas representadas. Así, para esta autora, Henettauy podría ser la esposa de Usersatet, aunque también afirma que podría tratarse de una hermana o tía que fue incluida en esta capilla por su conexión

Roehrig señala que el título “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt*) podría designar a la nodriza de un príncipe heredero<sup>1100</sup>. Sin embargo, esto no parece ser correcto si se tienen en cuenta las titulaturas de cuatro de las nodrizas relacionadas con Amenhotep II, que ostentan dos variantes del mismo: “gran nodriza del Señor de las Dos Tierras” (*mn<sup>c</sup>t wrt n nb t3wy*) y “gran nodriza del rey” (*mn<sup>c</sup>t wrt nt nsw*)<sup>1101</sup>. Estas cuatro mujeres son Neith<sup>1102</sup>, la madre de Kaemheribsen<sup>1103</sup>, Hunay<sup>1104</sup> y Baky<sup>1105</sup>. De esta manera se puede afirmar que el título “gran nodriza (del Señor de la Dos Tierras/del rey)” (*mn<sup>c</sup>t wrt [nt nb t3wy/nt nsw]*), junto con los epítetos relacionados con el verbo *šdi*, son utilizados por nodrizas de reyes y, de esta manera, se trataría de títulos con los que el rey honraría a aquellas personas que le habían cuidado durante su infancia.

Si se pudiera afirmar que estos títulos fueron usados sólo por las nodrizas cuyo lactante acabó por convertirse en rey, se debería de prestar especial atención a las amas de cría conocidas para este período que se encargaron del cuidado de otros miembros de la familia real. De esta manera se puede observar que, de las nueve<sup>1106</sup> nodrizas conocidas, sólo dos de ellas ostentan el título de “gran nodriza” o epítetos relacionados con el verbo *šdi*. Éstas son: Nebetkabeny y Tiy. En una estela procedente de Abidos y conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 34117)<sup>1107</sup>, Sitamon, cuyo nombre aparece en un cartucho, está junto a su nodriza. La hija mayor de Amenhotep III se

---

con la familia real. Ver ROEHRIG, 1990: 184-185.

<sup>1100</sup> ROEHRIG, 1990: 321.

<sup>1101</sup> Esta variante la ostenta Baky en la tumba de su esposo Amenemhab llamado Mahu (TT 85). Ver Ficha 2.197.

<sup>1102</sup> En la tumba de Pehsukher (TT 88). Ver VIREY, 1891: 295 y Ficha 2.207.

<sup>1103</sup> En la tumba de Kaemheribsen (TT 98). Ver FAKHRY, 1934: 84 y Ficha 2.223. Algunos autores habían propuesto que Qenamón y Kaemheribsen eran hermanos basándose en una representación de la tumba de Qenamón, donde ambos personajes aparecen juntos. De esta manera, para dichos autores, la madre de Qenamón es la misma mujer que aparece identificada como nodriza en la tumba de Kaemheribsen y cuyo nombre no se ha conservado. Sin embargo, Roehrig sugiere que quizás la madre de Kaemheribsen deba ser identificada con la nodriza Hunay. Para esta autora hay varios argumentos a favor de dicha identificación. En primer lugar, están documentadas nueve amas de cría para Amenhotep II. En segundo lugar, tanto la madre de Kaemheribsen como Hunay ostentan sólo el título de “gran nodriza del Señor de las Dos Tierras (*mn<sup>c</sup>t wrt nt nb t3wy*)”, variante sólo documentada en algunas de las titulaturas de las nodrizas de Amenhotep II. Por último, Roehrig se basa en que la tumba del hijo de Hunay, el sumo sacerdote Amon-Mery (TT 95) está situada próxima a la tumba de Kaemheribsen (TT 98) y añade que ambos personajes están ligados al culto de Amón, uno como sumo sacerdote y otro como tercer sacerdote. Aunque los argumentos expuestos no son los suficientes para afirmarlo categóricamente, como señala ella misma, propone que quizás ambos personajes tuvieron una relación estrecha y que posiblemente fuesen hermanos. De esta manera, es posible que la nodriza representada en la tumba de Kaemheribsen fuera Hunay. Ver ROEHRIG, 1990: 136-137.

<sup>1104</sup> En la tumba de Mery (TT 95). Ver *LD Text* III, 278 y Ficha 2.216.

<sup>1105</sup> En la tumba de Amenemhab llamado Mahu (TT 85). Ver Fichas 2.192-2.193; 2.200-2.201; 2.203.

<sup>1106</sup> Las nodrizas conocidas durante este período de tiempo a cargo de otros miembros de la familia real fueron: Rey, Teti-Hemet, Tinet-Iunet, Renen, Meryt, Senet-ruiu, Nebeykabeny, Tiy, Tia y Tannuny.

<sup>1107</sup> LACAU, 1909: lám. LIII y Fichas 2.227-2.228.

llamaba Sitamon y parece que al final de su reinado se casó con ella<sup>1108</sup>. Por este motivo, probablemente su nombre aparezca en un cartucho en la estela, quizás realizada una vez que se convirtió en reina. De esta manera, la posición de la nodriza Nebetkabeny, que ostenta tanto el título de “gran nodriza” (*mn<sup>c</sup>t wrt*) como el epíteto “la que crió al dios” (*šdt ntr*), tenga que ver con el hecho de que su lactante se convirtiera en reina. La nodriza de la reina Nefertiti, Tiy, también ostentó los títulos de “gran nodriza (de la gran esposa real)” (*mn<sup>c</sup>t ʕt (n hmt-nsw wrt)*) y el epíteto “la que crió al dios” (*šdt ntr*)<sup>1109</sup>, probablemente debido a la posición que adquirió durante el reinado de su esposo Akhneaton. En el caso de la titulación de Tiy, *wrt* se sustituye por *ʕt*<sup>1110</sup>. Así, aunque es cierto que, como se ha señalado, en general este título fue ostentado por mujeres que amamantaron a reyes y no a reinas, estos dos ejemplos muestran como también lo emplearon aquellas nodrizas que vieron a sus lactantes convertirse en reinas<sup>1111</sup>.

Los epítetos relacionados con el verbo *šdi* (Tabla 7):

En las titulaturas de algunas nodrizas de la Dinastía XVIII están documentados cinco epítetos relacionados con el verbo *šdi* “criar, amamantar”<sup>1112</sup>: “la que crió al dios” (*šdt ntr*), “la que crió el cuerpo del dios” (*šdt h<sup>c</sup>w ntr*), “la que crió al rey” (*šdt nsw*), “la que crió al soberano” (*šdt hq3*) y “la que crió al Señor de las Dos Tierras” (*šdt nb t3wy*). El verbo *šdi*<sup>1113</sup>, como bien ha demostrado Días Rivas, es un ejemplo clarificador de la distinción que los egipcios establecían entre el rol desempeñado por la madre y por el

<sup>1108</sup> Según Sethe, la princesa Sitamon representada en esta estela era hija de Tutmosis III, pero parece que esta afirmación se basa quizás en la identificación de que dos de los personajes secundarios de la estela llevan títulos que los relacionan con el templo o culto de este rey. Parece que no hay más evidencia de que Tutmosis III tuviera una hija llamada Sitamon. Sin embargo, se sabe que la hija mayor de Amenhotep III se llamaba así, y parece que al final de su reinado se caso con ella. Ver SETHE, 1908: 9; ROEHRIG, 1990: 259-260.

<sup>1109</sup> En la tumba N° 25 de su esposo Ay en Amarna. Fichas 2.230, 2.232, 2.234-2.235.

<sup>1110</sup> Roehrig señala que Neith, nodriza de Amenhotep II, ostenta en dos ocasiones el título “gran nodriza-menat real” (*mn<sup>c</sup>t nswt ʕt*) en la tumba de su esposo Pehsukher (TT 88) Sin embargo, en la publicación de dicha tumba de Virey en ningún momento se recoge una escena donde Neith lleve ostente este título. De esta manera, Tiy es la única nodriza de la Dinastía XVIII que con seguridad muestra este título. Ver ROEHRIG, 1990: 265.

<sup>1111</sup> ROEHRIG, 1990: 259-260; 265.

<sup>1112</sup> *Wb* IV 560-565.

<sup>1113</sup> Loret señala que se ha de diferenciar entre la nodriza-*menat*, aquella que da el pecho al niño, de la nodriza-*shedet*, que sería la encargada de dar la cuchara al niño y que en francés se llama *nourrice sèche*. Para Loret, el verbo significa “alimentar” a un niño una vez ha pasado el período de amamantamiento. Ver LORET, 1899: 117-131. Sin embargo, en las alusiones textuales de la lactancia regia, este verbo aparecía en algunas ocasiones relacionado con la leche, por lo que el sentido de “amamantar” está también implícito. Para algunos ejemplos ver: *Urk.* IV 578, 5-7; *Urk.* IV 578, 10-11; *Urk.* IV 578, 13-15; *Urk.* IV 579, 7-1 y *Urk.* IV 581, 3-6.

padre<sup>1114</sup>, es decir, *šdi* como acción llevada a cabo por la madre significaba “criar” con sentido de “amamantar”<sup>1115</sup> y acompañado con el determinativo del pecho (D27), en tanto que *šdi* como acción realizada por el padre, también es interpretable como “criar” pero con el sentido de “educar”, acompañado del determinativo del brazo golpeando (D40)<sup>1116</sup>.

En las titulaturas de las nodrizas reales los epítetos se acompañan en su mayoría por el término *ntr*. Este es el caso por ejemplo de las nodrizas de Tutmosis III, Ipu<sup>1117</sup> y Ta-Iunet<sup>1118</sup>; de las nodrizas de Amenhotep II, Sherti<sup>1119</sup>, Henettawy<sup>1120</sup>, Baky<sup>1121</sup>, Neith<sup>1122</sup> y la madre de Qenamón<sup>1123</sup>; y de las nodrizas de las reinas Sitamon y Nefertiti, Nebetkabeny<sup>1124</sup> y Tiy<sup>1125</sup>, respectivamente. En algunas ocasiones ostentan el epíteto “la que crió el cuerpo del dios” (*šdt ḥw ntr*), como en el caso de Senetnay<sup>1126</sup>, Baky<sup>1127</sup> e Iatefib<sup>1128</sup>. En el óstrakon del Kunsthistorisches Museum en Viena (mWien ÄS 1018) se

<sup>1114</sup> DÍAZ RIVAS, 2009: n.18.

<sup>1115</sup> *Wb* IV 564, 17. Ver PT 508, *Pyr.* 1111a-b<sup>P</sup>; *Urk.* IV 578, 5-7; *Urk.* IV 578, 10-11; *Urk.* IV 578, 13-15; *Urk.* IV 579, 7-1 y *Urk.* IV 581, 3-6, .

<sup>1116</sup> *Wb* IV 565, 8. El verbo *šdi* aparece en textos autobiográficos desde el Reino Antiguo, mostrando el rol del padre, en el que la crianza significa educación. Por ejemplo: en la estela de falsa puerta de la mastaba de Pathshepses (BM EA 682) se lee: [*hrd ms.n mwt=f m*] *rk Mn-k3w-r<sup>c</sup> šd=f m-m msw-nzw m pr-<sup>3</sup> n nzw m ḥnw m ip3t-nzw šps ḥr nzw r ḥrd nb Pth-šps [...][id ts m m m] rk šps-k3f šd=f m-m msw-mzw m pr-<sup>3</sup> n nzw m ḥnw m ip3t-nzw Pth-šps rḥ nzw r id nb Pth-šps*; “[Un niño, nacido de su madre en] el tiempo de Micerinos, él fue educado entre los niños del rey en el palacio del rey y en la privacidad (lit. interior) del harén del rey, uno más estimado que todo niño, Pathshepses [...]... en tiempos de Shepseskaf, él fue educado entre los niños del rey en el palacio del rey y en la privacidad (lit. interior) del harén del rey, Pathshepses, conocido del rey más que cualquier joven, Pathshepses”, ver *Urk* I 51, 12-14; *Urk* I 51, 15-17; en la mastaba de Nefereseshemre se lee: *snḏ.n(=i) (n) it(=i) im3.n(=i) n mwt(=i) šd.n(=i) ḥrdw=sn ḥr=f rn=f nfr šši*; “(Yo) he respetado a (mi) a mi madre, (yo) he sido agradable con (mi) madre, y (yo) he educado a sus hijos, dice él. Su nombre bueno, Shesi”, ver *Urk.* I 199, 6-8; en la mastaba de Khentika llamado Ikhekhi se lee: *im3.n(=i) n mwt(=i) šd.n(=i) ḥrd(=sn)*; (Yo) fui agradable con (mi) madre, (yo) eduqué a (sus) hijos”, ver JAMES, 1953: lám. VI, línea D.6; en la tumba número 5 de Khety I se lee: *ink ḥw bit šw m sh3 n nb=f šd sw m ḥrd*; “Yo fui uno de carácter correcto, libre de insubordinación con su señor, que él le educó de pequeño”, ver GRIFFITH, 1889: lám 15, línea 23.

<sup>1117</sup> En la tabla de ofrendas de su hija, la reina Sitiah, Museo Egipcio del Cairo, CGC 23034. Ver KAMAL, 1909: 27 y Ficha 2.161.

<sup>1118</sup> En la tumba de su hijo Menkhperreseneb (TT 112). Ver DAVIES, 1933, lám. XXIII y Ficha 2.167.

<sup>1119</sup> En la triada de Mimose, British Museum (BM 2300). Ver DE MEULENNAERE, 1981: lám. 50 y Ficha 2.175.

<sup>1120</sup> En la capilla 11 de Seninefer y su esposa Hatshepshut en Gebel El-Silsila. Ver CAMINOS, JAMES 1963: lám. 25 y Ficha 2.190.

<sup>1121</sup> En la tumba de su esposo Amenemhab llamado Mahu (TT 85). Ver Fichas 2.192; 2.195: 2.198 y 2.202.

<sup>1122</sup> En la tumba de su esposo Pehsukher (TT 88). Ver Fichas 2.207-2.210.

<sup>1123</sup> En la tumba de su hijo Qenamón (TT 93). Ver Ficha 2.213.

<sup>1124</sup> En la estela de Nebetkabeny, Museo Egipcio del Cairo, CGC 34117. Ver LACAU, 1909: lám. LIII y Fichas 2.227-2.228.

<sup>1125</sup> En la tumba de su esposo de Ay (Nº 25) en Amarna. Ver Fichas 2.232, 2.234-2.235. En dos de las ocasiones se emplea *šdt ntr*, al estar refiriéndose a Nefertiti.

<sup>1126</sup> En la tumba de su esposo Sennefer (TT 96). Ver Ficha 2. 218 y Ficha 2.220.

<sup>1127</sup> En la tumba de su esposo Amenemhab llamado Mahu (TT 85). Ver Ficha 2.191.

<sup>1128</sup> En una jarra de alabastro egipcio (BM EA 32078). Ver ROEHRIG, 1990: 188.

puede leer que la nodriza de Hatshepsut, Sitre es “la que crió a la Señora de las Dos Tierras” (*šdt nbt t3wy*)<sup>1129</sup>, y en la tumba de su esposo (TT 85) Baky es “quien crió al rey” (*šdt nsw*)<sup>1130</sup>. La titulación de Maia es una de las más extensas y además de emplear los epítetos “la que crió al dios” (*šdt ntr*)<sup>1131</sup> y “la que crió el cuerpo del dios” (*šdt hꜥw ntr*)<sup>1132</sup>, también encontramos otros dos epítetos: “la que crió al soberano” (*šdt ḥq3*)<sup>1133</sup> y “la que crió al Señor de las Dos Tierras” (*šdt nb t3wy*)<sup>1134</sup>. A juzgar por el empleo del término *ntr* y, sobre todo, el uso de *nsw*, *nb(t) t3wy* y *ḥq3* se puede afirmar, como ya lo ha hecho Roehrig<sup>1135</sup>, que fueron otorgados a la nodriza una vez que terminó el período de lactancia, una vez que el soberano gobernaba.

No sólo las nodrizas cuyo lactante se convirtió en rey lo ostentaron, ya que también aquellos tutores reales que tuvieron dicho privilegio lo recibieron<sup>1136</sup>. Sin embargo, y teniendo en cuenta que el número de nodrizas y tutores reales documentados en la Dinastía XVIII son similares en número (25 nodrizas y 21 tutores)<sup>1137</sup> sorprende que tan sólo dos tutores ostentaran el epíteto *šd ntr*, en contraposición a las 12 nodrizas que lo llevaron. No obstante, esto bien puede explicarse, si se tiene en cuenta que una mujer empleada como nodriza real comenzaría su carrera siendo aún joven, por las razones biológicas evidentes, lo que hace factible que hubiera podido vivir lo suficiente como para ver a su lactante coronado. Por el contrario, los hombres, y dado que este título no está sujeto a ninguna necesidad biológica, como en el caso de las mujeres, adquirirían el cargo de tutor una vez que habían ascendido en sus carreras, lo que implicaría obtener el cargo de tutor real a una cierta edad, ya avanzada, y quizás por ello no conseguían vivir lo suficiente para ver a su pupilo convertirse en rey y por tanto no recibían el epíteto *šd ntr*<sup>1138</sup>.

<sup>1129</sup> Ver EGGBRECHT: 1987: 346 y Ficha 2.160.

<sup>1130</sup> En la tumba de su esposo Amenemhab llamado Mahu (TT 85). Ver Ficha 2.199.

<sup>1131</sup> En su tumba en Saqqara (Bub I.29). Ver Ficha 2. 264.

<sup>1132</sup> En su tumba en Saqqara (Bub I.29). Ver Fichas 2.237-2.239; 2.241; 2.244; 2.257-2.258; 2.265 y 2.278.

<sup>1133</sup> En su tumba en Saqqara (Bub I.29). Ver Ficha 2. 249.

<sup>1134</sup> En su tumba en Saqqara (Bub I.29). Ver Fichas 2.250-2.251.

<sup>1135</sup> ROHRIG, 1990: 327-329.

<sup>1136</sup> Estos son Ahmose-Humay y Hekareshu. Para más referencias ver ROHRIG, 1990: 189-193; 200-208 y 3.3. Los tutores reales (*mnꜥmnꜥy nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1137</sup> ROHRIG, 1990: 328.

<sup>1138</sup> ROHRIG, 1990: 327-329.

## Los epítetos de Baky y Neith, nodrizas de Amenhotep II

Por último, comentaremos los epítetos que ostentaron Baky y Neith relacionados con la función nutricia. En la tumba de Amenemhat, llamado Mahu (TT 85) su esposa Baky, nodriza de Amenhotep II, se presenta como “la que amamanta bien, cuyo pecho estuvo unido a Horus”<sup>1139</sup>, “dulce de pecho, la que amamanta saludablemente, gran nodriza del Señor de las Dos Tierras, cuyo pecho estuvo unido a Horus”<sup>1140</sup> y “la que rodea con sus brazos al buen dios cuyo pecho estuvo unido a Horus, señora de una tumba sobre la montaña tebana”<sup>1141</sup>, la señora de la casa, Baky, justificada de voz”<sup>1142</sup>.

En el vestíbulo (escena 3)<sup>1143</sup> de dicha tumba es probable que Baky apareciese ofrendando al rey. Aunque la escena se halla destruida, el texto que se conserva deja claro que la imagen que acompañaría a la inscripción debió de ser la de Baky ofreciendo un ramillete de Amón al rey, un acto que normalmente llevaría a cabo el propietario de la tumba. Las inscripciones rezan: “[Venir] con (lit. bajo) [un ramillete de Amón ...] [des]pués de hacer lo alabado en el curso de cada día para la vida, prosperidad y salud del Rey del Alto y Bajo Egipto [Aakheperure], dotado de vida, por [la cantora ¿de Amón?], gran [nodri]za-[men]at del Señor de las Dos Tierras, alabada del buen [dios], que crió al dios, que [ama]manta bi[en], cuyo pecho estuvo unido a Horus, ornamento (?) real”<sup>1144</sup> Bak(y). Ella dice: “Para tu [ka], uno que [sostiene] la realeza (?), el Señor de las Dos Tierras, amado de ¿[...]?, [un ramillete de] tu padre Amón-Ra, que él te alabe, que él te ame, que él te haga prosperar, que él cuente miles de años [...], durando sobre el trono de Horus de los vivos como de Ra eternamente”<sup>1145</sup>.

En la tumba de Pehsukher (TT 88), su esposa Neith, también ama de cría de Amenhotep II, ostenta una serie de epítetos idénticos a los que acabamos de comentar para Baky. De este modo, en el vestíbulo de dicha tumba se puede leer un texto

<sup>1139</sup> *n[frt] [sn]q hnm n Hr snbt=s*. A partir de *Urk.* IV 920, 7-8 y Ficha 2.192.

<sup>1140</sup> *ndm mnd snbt snq mn<sup>c</sup>t wrt n nb t3wy hnm n Hr snbt=s*. A partir de *Urk.* IV, 920, 10-13 y Ficha 2.203

<sup>1141</sup> Según Roehrig esta referencia da la impresión de que, junto a su marido, fue propietaria de la TT 85. Ver ROEHRIG, 1990: 171.

<sup>1142</sup> *qnit <sup>c</sup>wy=s hr nfr ntr hnm n Hr snbt=s nbt qrst hr W3st {n} nbt pr B3ky m3<sup>c</sup>t hrw*. A partir de *Urk.* IV 921, 1-3 y Ficha 2.193.

<sup>1143</sup> Según PM<sup>2</sup> I:I, 170-175.

<sup>1144</sup> Es posible que Baky, en vez del título “sirviente real” (*hmt-nsw*) como se lee en la publicación de Virey, hubiera ostentado el título de “ornamento real” (*hkrt nsw*), que fue frecuente entre las nodrizas reales documentadas en este período de tiempo. Se habría producido un error, o del escriba o del editor, entre el signo Aa30 y el signo U36. Ver VIREY, 1891: 295; ROEHRIG, 1990: 321.

<sup>1145</sup> [Tit] *hr [nh n Imm ...] [m]-ht irt hst m hrt-hrw nt r<sup>c</sup> nb hr-tp <sup>c</sup>nh wd3 snb nsw-bity [3hprw-r<sup>c</sup>] di <sup>c</sup>nh in [sm3yt mn]<sup>c</sup>t wrt n nb t3wy hsynt nt [ntr] nfr sdt ntr n[frt] [sn]q hnm n hr snbt=s {hmt} (hkrt)-nsw B3k(y) dd= s n [k3=k] nsw [wh3] nb t3wy mrr [...<sup>c</sup>nh n] it=k [Imm-R<sup>c</sup>] hs=f tw mry=f swh3=f tw sip=f tw n rnpwt [...]<sup>c</sup>mn.ty hr swt hr nt <sup>c</sup>nhw mi R<sup>c</sup> dt*. A partir de VIREY, 1891: 236. Ver Ficha 2.192.

prácticamente idéntico al que se encuentra en el vestíbulo de la TT 85: “Venir en paz con (lit. bajo) un ramillete de Amón [...] después de hacer alabanzas en el curso de cada día para la vida, prosperidad y salud del Rey del Alto y Bajo Egipto [...], dotado de vida, por la cantora [¿de Amón?, gran nodriza-*menat*] del Señor de las Dos Tierras, alabada del buen dios, que crió al dios, que amamanta eficazmente, cuyo pecho estuvo unido a Horus, ornamiento (?) real<sup>1146</sup> real, Neith. Ella dice: “Para tu *ka* uno que sostiene la realeza, buen dios, el Señor de las Dos Tierras, amado de ¿[...]?, un ramillete de tu padre Amón-Ra, que él te alabe, que él te ame, que él te haga prosperar, que (él) cuente miles de años [...], durando sobre el trono de Horus de los vivos como de Re eternamente”<sup>1147</sup>. Todo ello parece indicar que la TT 88 fue una copia de la TT 85<sup>1148</sup>.

#### *Otros títulos y epítetos (Tabla 8)*

Entre los títulos ostentados por estas mujeres se cuentan algunos que no marcan esta función nutricia, sino que nos indican, por una lado, la cercanía y el favor real y, por otro lado, evidencian la posición de estas mujeres dentro de la clase dirigente egipcia.

En primer lugar, entre los títulos y epítetos que marcan la cercanía al rey y el favor real el más frecuente fue “alabada del buen dios” (*hsyt n nfr ntr*)<sup>1149</sup>. Dentro de esta categoría la titulación de Maia es, sin duda, la más extensa. En su tumba en Saqqara se puede leer que fue “alabada de Señor de las dos Tierras” (*hsyt n nb t3wy*) y “alabada del Señor de la Tierra Sagrada” (*hsyt n nb t3 dsr*). Además, Maia insiste en la relación afectiva, formal o real, con Tutankhamon a través de una serie de epítetos como “que ama al Señor de las Dos Tierras” (*mrrt nb t3wy*) “que ama a su señor” (*mrrt nb=f*) “que ama a su señor cada día” (*mrrt nb=f r<sup>c</sup> nb*)<sup>1150</sup>.

<sup>1146</sup> Es posible que Neith, en vez del título “sirviente real” (*hmt-nsw*) como se lee en la publicación de Virey, hubiera ostentado el título de “ornamento real” (*hkrt nsw*), título que fue frecuente entre las nodrizas reales documentadas en este periodo de tiempo. Se habría producido un error, del escriba o del editor, entre el signo Aa30 y el signo U36.

<sup>1147</sup> ←↓ *Iit m htp hr snh n Imn [...] m-ht irt hss m hrt-hrw nt r<sup>c</sup> nb hr-tp snh d3 snb nsw-bity [...] di snh in sm3yt [mn<sup>c</sup>t wrt] n nb t3wy hsy n ntr nfr šdt ntr nfrt snq hnm n Hr šnbt[=s] {hmt} (hkrt)-[nsw] (?)Nit dd=s n k3=k nsw wh3 ntr nfr nb t3wy mrr [...] snh n it=f Imn-R<sup>c</sup> hs=f tw mry =f swh3=f tw sip(=f) ¿{n}? rnpwt [...] mn.ty hr swt Hr nt snhw mi R<sup>c</sup> dt. A partir de VIREY, 1891: 295. Ver Ficha 2.207.*

<sup>1148</sup> EISERMANN, 1995: 65-80; ROEHRIG, 1990: 175.

<sup>1149</sup> Los nodrizas que ostentan este título son: la madre de Kaemherinsen (Ficha 2.223); Baky (Fichas 2.194, 2.197, 2.201, 2.205), Neith (2.207) y Henettauy (Ficha 2.190), Tiy (Fichas 2.230, 2.232-2.234), y Maia (Fichas 2.236, 2.238, 2.248)

<sup>1150</sup> Para un resumen de los títulos y epítetos de Maia ver ZIVIE, 2009: 92-93.

En segundo lugar, al cotejar las titulaturas de las nodrizas, se puede observar que en algunas ocasiones ostentaron otros títulos, aunque ninguno aparece lo suficientemente frecuente como para ser considerado parte de la titulatura de una nodriza<sup>1151</sup>. Entre estos últimos, los más usuales son “ornamento real” (*hkrt nsw*)<sup>1152</sup>, “cantora de Amón” (*šm3yt nt Imn*)<sup>1153</sup> y “señora de la casa” (*nbt pr*)<sup>1154</sup>. Todos ellos son títulos que aparecen con frecuencia sobre los monumentos para referirse a las mujeres de la élite, por lo que no sorprende que lo ostentaran algunas de estas nodrizas, que procedían de la clase dirigente y, por tanto, de los círculos cercanos al rey. En menor medida nos encontramos con otros títulos: “gran ornamento real” (*hkrt nsw wrt*)<sup>1155</sup>, “grande del harén” (*wrt hnrt*)<sup>1156</sup>, “grande del harén de Sobek Shedty” (*wrt hnrrwt n Sbk šdty*)<sup>1157</sup> y “sirviente del rey (?)” (*hmt nsw*)<sup>1158</sup>.

De esta manera se observa que estas mujeres empleadas como amas de cría en el palacio real, ostentan, a veces, otros títulos, que están documentados en esta época para mujeres procedentes de la clase dirigente y, por tanto, nos permiten poder afirmar que las mujeres que se encargaron de dar el pecho a miembros de la familia real procedían de los círculos más cercanos al rey.

#### 2.1.5.2. Representaciones iconográficas

Desde comienzos de la Dinastía XVIII existen representaciones de las nodrizas reales junto con sus lactantes. En la estela de la tumba de Amenemhat (TT 53) se representa a la nodriza Rey con una de sus lactantes, la reina Ahmose-Inhapy (Figura

<sup>1151</sup> ROEHRIG: 1990: 321.

<sup>1152</sup> Ostentan el título de “ornamento real”: Senetnay (Ficha 2.179, nota 2264 del catálogo léxico), Baky (Ficha 2.200, 2.203); Meryt (Roehrig, 1990: 230); Nebetkabeny (Ficha 2.227-2.228), y Tiy (Fichas 2.232, 2.234, 2.235). Es posible que Neith también lo llevara (Ficha 2.207).

<sup>1153</sup> Ostentan el título de “cantoras de Amón”: Taiunet (ROEHRIG, 1990: 47-49), Baky (Ficha 1.1.2.192) y Neith (Ficha 2.207).

<sup>1154</sup> Ostentan el título de “señora de la casa”: Baky (Fichas 2.193, 2.195, 2.199, 2.200, 2.202, 2.205), Neith (Fichas 2.209-2.210) Henettauy (Ficha 2.190), Tannuny (Ficha 2.282).

<sup>1155</sup> Lleva este título Meryt. Ver DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14a y Ficha 2.224.

<sup>1156</sup> Lleva este título Meryt. Ver DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14a y Ficha 2.224.

<sup>1157</sup> En la tumba de su esposo Sobekhotep (TT 63). Ver DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14a y Ficha 2.224. Parece que esta nodriza heredó este título a través de su padre, que fue Sobekhotep, hijo de Kapu, gobernador del Fayum o a través de su esposo Sobekhotep, sumo sacerdote de Sobek y tutor real. Ver ROEHRIG, 1990: 231.

<sup>1158</sup> Este título sólo estaría documentado para Baky (Ficha 2.192) y Neith (Ficha 2.207). Sin embargo, es posible que en vez del título “sirviente real” (*hmt-nsw*), como se lee en la publicación de Virey, pudiera ser el de “ornamento real” (*hkrt nsw*), título que fue frecuente entre las nodrizas reales documentadas en este período de tiempo. Se habría producido un error, o del escriba o del editor, entre el signo Aa30 y el signo U36.



118)<sup>1159</sup>. En la parte superior, a la izquierda, se sientan la hija del rey Ahmose-Henuttamehu y detrás de ella su madre, la esposa del rey Ahmose-[Inh]a[py]. Tras estas dos mujeres está de pie la nodriza-*menat* R[...]u<sup>1160</sup>. Por la proximidad a la reina, es más probable pensar que se tratase de la nodriza de la reina Ahmose-Inhapy, más que la nodriza de la princesa<sup>1161</sup>. De la misma manera, la nodriza Teti-Hemet se representa junto a su lactante la reina Ahmose-Nefertari en la tumba de Tetiky (TT 15) (Figura 119)<sup>1162</sup>. Ambas ofrendan a la diosa Hathor de Dendera en su forma bovina. La figura de Teti-hemet está casi por completo destruida<sup>1163</sup> y en la columna de jeroglíficos que se sitúa sobre ella se puede leer: “su (=de la reina) [no]driza-[*men*]at, [Te]ti-hemet”<sup>1164</sup>.

Sin embargo, a partir del reinado de Hatshepsut se opera un cambio en este tipo de imágenes: la estrecha relación entre la nodriza (y el tutor) y su lactante (y pupilo) se pone de manifiesto en las representaciones iconográficas, encontrándonos con ejemplos que son únicos y exclusivos de esta etapa de la historia egipcia<sup>1165</sup>. El motivo iconográfico que representa a un adulto (en la mayoría de los casos una mujer), sosteniendo y/o dando el pecho a un niño, cuenta con una larga tradición en la historia de Egipto<sup>1166</sup>. Sin embargo, la innovación de este período consiste en mostrar a una persona de origen no real en estrecha relación con el rey, el futuro rey o miembros de la familia real y, además, en una escala mayor que éstos. Para poder estudiar este tipo de representaciones, la mayor parte en relieves y pinturas, distinguiremos cuatro tipos de poses diferentes<sup>1167</sup>: nodriza sedente con el lactante ataviado con las insignias reales

<sup>1159</sup> HERMANN, 1940: fig. 8 y Ficha 2.161.

<sup>1160</sup> *s3t-nsw T<sup>c</sup>h-ms hnwt-t3-mhw /hmt-nsw T<sup>c</sup>h-ms [mn]<sup>c</sup>t ↓→ R[...]w*. A partir de HERMANN, 1940: fig. 8.

<sup>1161</sup> La aparición de la nodriza Rey en esta estela de la tumba de Amenemhat probablemente se deba a que existieran lazos familiares entre la nodriza y el propietario de la tumba, como está atestiguado en otros casos contemporáneos. Por ejemplo, la nodriza Teti-hemet es pariente de Tetiky y por ello aparece representada en su tumba en la necrópolis tebana (TT 15), ver Ficha 2.158. De este modo, si éste fuera el caso, seguramente al representar a la nodriza se podría asumir que Amenemhat rindió homenaje a esta mujer, cuya vínculo con los niños reales quizás trajo fortuna a la familia. ROEHRIG, 1990: 8. Para los vínculos familiares de Amenemhat ver BOURIANT, 1893: 71.

<sup>1162</sup> DAVIES, 1925: lám. II y Ficha 2.158.

<sup>1163</sup> En la primera publicación de esta tumba, Carter y Carnarvon sugirieron que Teti-hemet fuese la madre de la reina. En su estudio sobre las nodrizas reales de la Dinastía XVIII Roehrig apunta que las fotografías de la primera publicación no son lo suficientemente claras para identificar a Teti-hemet como nodriza. Sin embargo, y a pesar de los daños, que ya eran evidentes en la tumba cuando fue publicada por primera vez, Davies en su posterior publicación indica que la lectura de *mn<sup>c</sup>t=s* es clara. Siguiendo de este modo la lectura de Davies, Teti-hemet puede ser identificada como la segunda nodriza de la reina Ahmose-Nefertari. Ver CARNARVON, CARTER, 1912: 3, n.1, lám. VI; DAVIES, 1925:14; ROEHRIG, 1990: 13-14.

<sup>1164</sup> *[mn]<sup>c</sup>t=s [T]ti-hmt*. A partir de DAVIES, 1925: lám. II.

<sup>1165</sup> ROEHRIG, 1990: 271.

<sup>1166</sup> BUDIN, 2011: 35-36.

<sup>1167</sup> Las posturas que se emplean en las representaciones estas amas de cría no son las poses reales que una mujer adoptaría para dar el pecho a un niño. En numerosas representaciones, en forma de estatuillas y

sobre el regazo, nodriza sedente sujetando al lactante, nodriza sedente dando el pecho al lactante y, por último, la nodriza estante dando el pecho al lactante<sup>1168</sup>.

*TIPO 1: Nodriza sedente con el lactante ataviado con las insignias reales sobre el regazo*

El primer ejemplo es la estatua fragmentaria de la nodriza Sitre con su lactante Hatshepsut, hallada durante las excavaciones de Winlock en Deir El-Bahari y actualmente conservada en el Museo Egipcio del Cairo, *JdÉ* 56264 (Figura 120<sup>1169</sup> y 121)<sup>1170</sup>. Winlock, dado el tamaño y la pose de la estatua, pensó que se trataba de la representación de Hatshepsut sobre el regazo de una diosa<sup>1171</sup>, pues quién sino iba a representar en un gesto tan íntimo con la reina y a mayor escala que ésta. Hornemann identifica también a la mujer con una diosa<sup>1172</sup>. Sin embargo, se trata de la nodriza Sitre. Ésta se sienta sobre una silla con respaldo alto y sobre su regazo está Hatshepsut, mirando hacia la derecha y representada como un rey en miniatura. Probablemente el precedente al que más se asemeja es la estatua de Pepy II sentado sobre el regazo de su madre<sup>1173</sup> (Figuras 13<sup>1174</sup> y 14)<sup>1175</sup>. En este grupo escultórico, como en el de Sitre, la reina rodea al rey por el hombro con su brazo, mientras que el otro se apoya en las

---

relieves en tumbas, hallamos a mujeres dando el pecho a niños. La mujer aparece generalmente arrodillada, con una de sus piernas doblada, sobre la que sostiene al niño tendiéndole el pecho a la boca. Para algunos ejemplos del Reino Antiguo ver: MMA 26.7.1405, ver WILLIAMS, 2011: lám. 49a; Tumba de Kagemni, ver FIRTH, GUNN, 1926, II: lám. 53; Mastaba de Pthahotep, ver FISCHER, 2000: fig. 28; Tumba de Ipi, ver FEUCHT, 1995: fig.5; Tumba de Niankhkhnun y Khnumhotep, ver FISCHER, 2000: fig.7. Para algunos ejemplos de Reino Medio ver: Brooklyn Museum 51.224, ver JEAN, LOYRETTE, 2010: fig.80; AMP 14078, ver ROMANO, 1992: lám.30b; Brooklyn Museum 43.137, ver ROMANO, 1992: lám. 28-29; Tumba de Kety N°17 en Beni Hassan, ver NEWBERRY, 1893: lám. XVI; Tumba de Baqet N°15 de Beni Hassan, ver NEWBERRY: 1893:lám. VII; Para algunos ejemplos del Reino Nuevo ver: CGC 34079, ver LACAU, 1909, lám. XL; Louvre E 3447, ver BRUYÈRE, 1923: 126, fig. 3.

<sup>1168</sup> Los tutores también se representan con sus pupilos. De las cuatro poses que distinguimos para las nodrizas, dos son compartidas por los tutores: el tutor con el pupilo ataviado con las insignias reales sobre el regazo y el tutor con el pupilo sobre el regazo. Los representaciones de estos hombres con sus pupilos fue frecuente en estatuaria y así encontramos nuevas posturas: tutor de pie sujetando al pupilo, las estatuas cubo con la presencia del pupilo y tutor enseñando a disparar el arco. Ver 3.3.2. Representaciones iconográficas.

<sup>1169</sup> ROEHRIG, 2002, II: lám. I y II.

<sup>1170</sup> HORNEMANN, 1966, V: 1273.

<sup>1171</sup> ROEHRIG, 2002, II: 1003-1004.

<sup>1172</sup> HORNEMANN, 1966, V: 1273

<sup>1173</sup> Ver 1.1.3.2. Pepy II sobre el regazo de su madre Ankhnesmeryre.

<sup>1174</sup> Brooklyn Museum 39.119. Fotografía de la página web del Brooklyn Museum en Nueva York.

<sup>1175</sup> Brooklyn Museum 39.119. Fotografía de la autora.

rodillas del soberano<sup>1176</sup>. Una de las grandes diferencias entre ambas representaciones es que la mujer en el ejemplo del Reino Antiguo es la madre del rey, alguien del ámbito real, mientras que Sitre es una persona ajena a este círculo. Desafortunadamente, el estado de conservación de la estatua no es muy bueno y la inscripción está también muy dañada. Sin embargo, se puede comparar, tal como señaló Winlock en su momento, con el óstrakon conservado en el Kunsthistorisches Museum en Viena (mWien ÄS 1018)<sup>1177</sup> y que parece ser una copia del texto de la estatua. En dicho óstrakon, en cinco columnas, se puede leer la fórmula de ofrendas *ḥtp di nsw* dedicada al *ka* “de la [gran] nodriza-*menat*, que crió a la Señora de los Tierras, Sitre”<sup>1178</sup>. Por lo tanto, la estatua debió ser esculpida una vez que Hatshepsut se convirtió en rey.

Parece que el emplazamiento original debió haber sido, tal como sugirió Winlock, la capilla de Hathor en el templo de Hatshepsut en Deir El-Bahari o en un lugar cercano a las escenas que recrean el nacimiento divino de la reina en el mismo templo<sup>1179</sup>, los lugares del templo donde, como se ha comentado en el capítulo anterior, están documentadas varias escenas en las que Hatshepsut mama del pecho o de la ubre de la diosa Hathor<sup>1180</sup>. En cualquier caso, la estatua muestra el gran afecto que Hatshepsut sintió por su ama de cría<sup>1181</sup> y es el único ejemplo en estatuaria de una nodriza con su lactante<sup>1182</sup>.

La segunda de estas representaciones procede de la tumba de Qenamun (TT 93), (Figura 122)<sup>1183</sup>. La escena muestra, a la derecha, a la madre de Qenamun sentada sosteniendo al rey Amenhotep II sobre su regazo. Éste va ataviado con las insignias reales: la corona azul, el centro-*heqa* y el collar-*usekh*. Bajo los pies del monarca vemos como aparecen representados los enemigos de Egipto, a los que Amenhotep II pisotea. La nodriza aparece sentada sobre una especie de trono y rodea con uno de sus brazos al rey, mientras que con el otro sujeta su pecho en un gesto que claramente alude al amamantamiento. Ante la pareja se encuentran Qenamun y Pehsukher que sostienen un

<sup>1176</sup> El dibujo de Hornemann sugiere que Sitre sujeta su pecho, sin embargo las fotografías más recientes no permiten adivinar el gesto de Sitre. De sujetar su pecho podría ser un precedente de las representaciones tardías de Isis y Horus y que fueron muy populares. Ver HORNEMANN, 1966, V: 1273.

<sup>1177</sup> Ver Ficha 2.159.

<sup>1178</sup> ↓ → *n k3 n mnꜥt [wrt] šdt nbt t3wy S3t-Rꜥ*. A partir de EGGBRECHT: 1987: 346 y Ficha 2.160.

<sup>1179</sup> ROHRIG, 1990: 33-34.

<sup>1180</sup> Ver 1.3.2. Hatshepsut.

<sup>1181</sup> ROHRIG, 2002, II: 1008.

<sup>1182</sup> La estatua debió de ser esculpida una vez que Hathsepsut se convirtió en rey. De este modo, la primera estatua de una persona no real, en pose íntimo con el rey, corresponde a la estatua de Senenmut con Neferure (BM EA 174), que parece que fue esculpida durante la regencia de Hathsepsut. Ver ROHRIG, 1990: 277, lám. 3; BUDIN, 2011: 108-109.

<sup>1183</sup> DAVIES, 1930, I: lám. IX y Ficha 2.214.

flabelo y un ramillete de flores. Tras ellos, hay dos sirvientas, una música y una cabeza de un harpa.

La última de las escenas es la que se encuentra en la tumba de Saqqara de la nodriza de Tutankhamon, Maia (Figura 123)<sup>1184</sup>. En ella, el rey, ataviado con las insignias reales, aparece representado sobre el regazo de su ama de cría. En esta ocasión Maia rodea con uno de sus brazos al joven rey, mientras que con el otro le acerca una flor de loto al rostro. Aunque no se conserva la escena en su totalidad, vemos que bajo los pies del monarca está el signo de la unión de Egipto (*sm3 t3wy*). Tras la nodriza y el rey, aparecen representados seis importantes dignatarios que rinden homenaje a la pareja.

Llama la atención que, en estas tres representaciones, los lactantes estén representados como reyes en miniatura, pero a menor escala que sus nodrizas. Es una anomalía en el arte egipcio. Si se hubiera representado al lactante como un niño, desnudo, con coleta lateral, como sucede en otras representaciones, la imagen no presentaría anomalías. Para Angenot, al menos en el caso de la representación en la tumba de Qenamón, a nivel simbólico y hermenéutico, se está representado el renacimiento del rey en su coronación<sup>1185</sup>.

#### *TIPO 2: Nodriza sedente sujetando al lactante*

En la estela conservada en el Museo Egipcio del Cairo, CGC 34117 (Figura 124)<sup>1186</sup>, la nodriza Nebetkabeny se hace representar junto a su lactante la princesa Sitamon, hija de Amenhotep III. En la parte superior de la estela, a la izquierda, Nebetkabeny se sienta en una silla frente a una mesa de ofrendas y tres individuos: un hombre, Hekanef, ataviado con la piel de leopardo, hijo de Nebetkabeny, su mujer, Bat, que sostiene un sistro con una de sus manos y entre ambos, arrodillado y a una escala mucho menor, un hijo de la pareja, Minnefer. Sobre la misma silla sobre la que se sienta Nebetkabeny aparece sentada su lactante, Sitamon. Lleva coleta lateral, vestido, un collar y sujeta una de las muñecas de su nodriza. Nebetkabeny agarra con su mano derecha su pecho mientras que con el brazo izquierdo rodea por los hombros a Sitamon. Este gesto alude claramente al amamantamiento y a la función de la nodriza, mientras

---

<sup>1184</sup> ZIVIE, 2009: lám. 21.

<sup>1185</sup> ANGENOT, 2005: 17-20. Ver 2.1.5.3. Funciones de las nodrizas reales.

<sup>1186</sup> LACAU, 1909: lám. LIII y Ficha 2.227-2.228.

que la representación de la princesa con la coleta lateral, rasgo iconográfico de la niñez, enfatiza aún más las funciones de Nebetkaneby como ama de cría. Las inscripciones en la parte superior nos ofrecen los títulos de Nebetkabeny, así como los de la princesa Sitamon<sup>1187</sup>. Esta princesa fue la hija mayor de Amenhotep III<sup>1188</sup> y parece que al final de su reinado éste se casó con ella. Por eso probablemente su nombre aparezca en un cartucho en la estela y vaya ataviada con *uraeus*, ya que se realizaría una vez que se convirtió en reina. Sin embargo, Sitamon aparece representada con algunos rasgos iconográficos de la niñez, quizás para de este modo evidenciar la función de nodriza de Nebetkabeny.

Posiblemente Meryt, nodriza de la princesa Tiaa, aparezca en esta misma postura en una escena de la tumba de su esposo Sobekhotep (TT 63). En su tumba, este tutor de Amenhotep III<sup>1189</sup>, aparece representado en numerosas ocasiones junto con su esposa Meryt, nodriza de la princesa Tiaa, hija de Tutmosis IV. Sin embargo, sólo en una ocasión ostenta el título de nodriza-*menat* de la hija del rey (*mn<sup>c</sup>t n s3t nsw*). La escena no se conserva muy bien. En la parte superior se pueden leer veinte columnas de texto que identifican a los personajes representados (Figura 125)<sup>1190</sup>. En las cinco columnas de la derecha se pueden leer el nombre y los títulos de Paser, hijo de Sobekhotep y Meryt<sup>1191</sup>. Las diez columnas de texto que continúan hacia la izquierda nos ofrecen los títulos de Sobekhotep<sup>1192</sup>. A continuación, en una sola columna, se

<sup>1187</sup> ↓ → *Mn<sup>c</sup>t wrt šdt ntr ḥsynt ntr nfr Nbt-k3-bny m3<sup>c</sup>(t)-ḥrw ms n ḥkr(t) nsw T<sup>c</sup>ḥ-ms ← s3t-nsw ← ↓ wrt ḥny(t) nt ← Imn <s3t> S3t-immn*. A partir de LACAU, 1909: lám. LIII.

<sup>1188</sup> Según Sethe, la princesa Sitamon representada en esta estela era hija de Tutmosis III. Roehrig opina que esta afirmación se basa, probablemente, en que dos de los personajes secundarios de la estela llevan títulos que los relacionan con el templo o culto de este rey. Sin embargo, parece que no hay más evidencia de que Tutmosis III tuviera una hija llamada Sitamon y por ello es mejor identificarla con la hija de Amenhotep III. Ver SETHE, 1908: 9; ROEHRIG, 1990: 259.

<sup>1189</sup> En la tumba de Sobekhotep (TT 63) se da mucha importancia a la relación entre la princesa Tiaa y Meryt (lactante y nodriza). Sin embargo, Roehrig señala que sorprende que en el programa iconográfico de su tumba no aparezca la relación de Sobekhotep con los hijos del rey que le otorgaría su cargo como tutor de Amenhotep III. Aunque esto puede ser accidental y estas escenas han podido no haberse conservado, parece que no hay espacio en la tumba para las mismas. Esto lleva a Roehrig a pensar que Meryt obtuvo su cargo como nodriza real antes que su marido, siendo aún joven, por las razones biológicas evidentes. Los hombres adquirirían el título de tutor una vez que habían ascendido en sus carreras, lo que implicaría obtener el cargo de tutor real a una cierta edad, ya avanzada. Añade que, quizás, la decoración de la tumba fuese llevada a cabo antes de que Sobekhotep recibiera el honor de ser tutor real y por eso no se documenta la relación de éste con su pupilo. Ver ROEHRIG, 1990: 231-232.

<sup>1190</sup> DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14a y lám. 14b.

<sup>1191</sup> *n k3=k ḥnh [n Imn ḥsy=f] tw mry=f [tw] in s3=f mr=f ḥm-ntr Sbk šdty ḥ3ti[-<sup>c</sup>] n š n Sbk P3[sr]*, “Para tu ka, un ramillete [de Amón, él] te [ha alabado] él [te] ha amado por ti hijo, que te ama, el sacerdote de Sobek, que él ama, gobernador del lago de Sobek, Pa[ser]”. A partir de DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: 68 y Ficha 2.224.

<sup>1192</sup> *iri-p<sup>c</sup>t ḥ3ti-<sup>c</sup> it ntr [mr ntr ḥsy n] ḥr m pr=f [...] wr m ḥḥ ikr ndwt [r3 ini] M3<sup>c</sup>t n nb M3<sup>c</sup>t ntt ḥ<sup>c</sup>wi=f im [...] n ntr nfr ḥ3ti-<sup>c</sup> n š [rsi ...] š n Sbk imi r3 ḥmw ntr [n Sbk] šdty imy-r3 ḥtmw Sbk[ḥtp m3<sup>c</sup>-ḥrw] s3 imi r3 ḥtmw Mnw [m3<sup>c</sup>-ḥrw]*, “Noble y gobernador, el padre del dios, [que ama al dios, que alaba a] Horus en su

puede leer “la hija del rey de su cuerpo Tia(a)”<sup>1193</sup> y, por último, están los títulos y el nombre de Meryt en las cuatro columnas que quedan en el extremo izquierdo<sup>1194</sup>. En la parte central de la escena debieron aparecer estos cuatro individuos. Sin embargo, la escena no se ha conservado por completo y, según el orden de las inscripciones, de derecha a izquierda debieron aparecer Paser, Sobekhotep, Tiaa y Meryt. Paser (←) estaría de pie mirando hacia la izquierda frente a las dos figuras sedentes de sus progenitores, Sobekhotep (→) y Meryt (→) que tendría sobre su regazo a la princesa Tia (←). La parte inferior nos muestra los pies de Meryt y una de las patas de una silla (Figura 126)<sup>1195</sup>.

En la reconstrucción que Dziobel y Abdel Raziq hacen de esta escena se puede ver que Meryt aparece sosteniendo a su lactante sobre el regazo (Figura 127)<sup>1196</sup>, pose en el que aparecen otras nodrizas junto con sus lactantes. La orientación y el orden de las inscripciones hacen posible la reconstrucción de la escena de este modo. Sin embargo, para Roehrig, el emplazamiento de la lactante es dudoso y ofrece una reconstrucción alternativa. En ella, Paser está de pie mirando hacia la izquierda frente a las dos figuras sedentes de sus progenitores, según nos indican las inscripciones. En principio parece plausible pensar que la princesa aparezca sobre el regazo de Meryt. Sin embargo, el hecho de que no se aprecien los pies o piernas de Tiaa en el espacio comprendido entre las dos patas de la silla, hace dudar a esta autora de dicho emplazamiento. Normalmente, en otras escenas de nodrizas o tutores con sus lactantes y pupilos, los pies de estos últimos superan el nivel de la silla<sup>1197</sup>. Además, Roehrig añade que, a pesar de que hay espacio entre las figuras de Sobekhotep y Meryt para la princesa Tiaa, no parece lógico que una persona real se represente entre dos personas no reales, debido a que debería aparecer en primer lugar. Por eso, sugiere que quizás la princesa Tiaa aparezca sobre el regazo de Sobekhotep, mirándole y quizás extendiendo su mano

---

casa grande en el palacio, excelente en de[cretos, que trae...] la Maat al Señor de la Maat cuya alegría está en [...] para el buen dios, el gobernador del lago [del sur...] del lago de Sobek, supervisor de los sacerdotes [de Sobek] del Fayum, supervisor de los tesoreros, Sobek[hotep, justificado de voz] hijo del supervisor de los tesoreros, Min, [justificado de voz]”. A partir de DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: 67-68 y Ficha 2.224.

<sup>1193</sup> *s3t-nsw n ht=f Ti<sup>c</sup> [di snh mi R<sup>c</sup> dt]*, “la hija del rey de su cuerpo, Tia, [dotada de vida como Ra eternamente]”. A partir de DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: 68 y Ficha 2.224.

<sup>1194</sup> *mn<sup>c</sup>t n s3t-nsw [Ti<sup>c</sup>] iqrt m [...] hnrt n Sbk [šdti] Mryt ddw [...]*, “La nodriza-menat de la hija del rey [Tia] excelente en [...] del harén de Sobek del Fayum Meryt, llamada [...]”. A partir de DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: 68 y Ficha 2.224.

<sup>1195</sup> DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 14e.

<sup>1196</sup> DZIOBEK, ABDEL RAZIG, 1990: lám. 40.

<sup>1197</sup> Ver, entre otros ejemplos, la estela de Senet-ruii (*JdÉ* 20221) o la estela de Nebetkabeny (CGC 34117). Ver Fichas 2.225 -2.226 y Fichas 2.227-2.228 respectivamente.

hacia su ama de cría, dándole así la prominencia como persona real, y permitiendo al propietario de la tumba la primera posición sobre su esposa<sup>1198</sup>.

### *TIPO 3: Nodriz sedente dando el pecho al lactante*

En la tumba de Amenemhab llamado Mahu (TT 85) su esposa Baky aparece en dos ocasiones con Amenhotep II en esta pose (Figuras 128<sup>1199</sup> y 129)<sup>1200</sup>. En la parte superior de las caras frontales de los pilares centrales en el pasillo transversal, se representa a Baky con Amenhotep II sobre su regazo. A pesar de que las imágenes están muy dañadas, es muy posible que estuviera dando el pecho al rey en ambas. En ellas, Baky aparece sentada sobre una silla/trono y la disposición de sus manos parece sugerir que con la izquierda está sosteniendo su pecho, mientras que con la mano derecha rodea al rey por los hombros. La imagen de Amenhotep II está muy dañada, pero se aprecia que va vestido y que con uno de sus brazos sujeta la muñeca de su ama de cría. Una de estas escenas va acompañada de un texto que reza: “Dulce de pecho, la que amamanta saludablemente, gran nodriza del Señor de las Dos Tierras, cuyo pecho estuvo unido a Horus”<sup>1201</sup>.

En la estela de Senetruiu, actualmente en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 20221), esta nodriza se hace representar con su lactante el príncipe Amenemopet sobre el regazo y mamando de su pecho (Figura 130)<sup>1202</sup>. Las inscripciones nos ofrecen sus títulos<sup>1203</sup> e identifican al lactante como *s3(t)-nsw*. Bryan apunta que, aunque parece claro que tras el signo G39 (*s3*) aparece una *-t*, el lactante es un niño porque se aprecian claramente sus genitales y porque su nombre está determinado por el signo A1<sup>1204</sup>. De esta manera le identifica como el príncipe Amenemopet, hijo de Tutmosis IV. Por el contrario, Roehrig identifica a este individuo como una princesa, la princesa Amenemopet, hija de Tutmosis IV<sup>1205</sup>. La calidad de la imagen es lo suficientemente buena como para apreciar los detalles que señala Bryan: los genitales y el determinativo A1, que permiten identificar al lactante con un niño y, por tanto, con el príncipe

<sup>1198</sup> ROEHRIG, 1990: 227-229, 291.

<sup>1199</sup> RADWAN, 1969: lám. VII.

<sup>1200</sup> EISERMANN, 1995: lám. VIIa.

<sup>1201</sup> *ndm mnd snbt snq mn<sup>c</sup>t wrt n nb t3wy hnm n hr snbt=s wdt r sp[...] nfr hkr-t-nsw B3ky m3<sup>c</sup>t-hrw*. Ver Ficha 2.202.

<sup>1202</sup> BRYAN, 1991: lám. II, fig. 6a y 6b y Fichas 2.225-2.226.

<sup>1203</sup> *hsyt n Mwt mn<sup>c</sup>t-nsw → Snt-rwiw*. Ver Ficha 2.225.

<sup>1204</sup> BRYAN, 1991: 66.

<sup>1205</sup> ROEHRIG, 1990: 232-234.

Amenemopet<sup>1206</sup>. La estela muestra, por tanto, al príncipe sentado sobre el regazo de su nodriza. Amenemopet está desnudo, lleva coleta lateral, collar y sujeta con una de sus manos la muñeca de su ama de cría. Senetruiu rodea con el brazo izquierdo a su lactante y con la mano derecha sujeta el pecho del que Amenemopet mama. Este gesto alude claramente al amamantamiento y a la función de la nodriza, mientras que la representación del príncipe con la coleta lateral y desnudo, rasgos iconográficos de la niñez, enfatizan aún más dichas funciones.

También parece que Nofreuah, nodriza de Tutmosis IV, se representa en dicha pose en la tumba de su esposo (TT 350). En la actualidad no se puede acceder a la tumba y tan sólo contamos con la descripción de la publicación en Porter & Moss. Según esta publicación, el título de Nofretuah es “nodriza del hijo (príncipe) del rey Menkhperura (Tutmosis IV)” y el texto se acompaña de una escena en la que “el hijo (?) hace ofrendas de un ramillete (¿de Amón?) a la esposa, que da el pecho al príncipe (Tutmosis IV)”. Probablemente la escena sería similar a la que aparece en la TT 85 donde la nodriza Baky ofrece el pecho a su lactante, Amenhotep II<sup>1207</sup>.

#### *TIPO 4: Nodriza estante dando el pecho al lactante*

La única<sup>1208</sup> representación de una nodriza estante dando el pecho a su lactante se encuentra en la tumba de Amenemhab llamado Mahu (TT 85), donde Baky ofrece su pecho a Amenhotep II (Figuras 131<sup>1209</sup> y 132)<sup>1210</sup>. La nodriza, de pie, va ataviada con un vestido de lino, collar ancho y peluca tripartita. Con su brazo izquierdo rodea a Amenhotep II mientras que con la mano derecha le ofrece su pecho. El rey, de pie, sujeta la muñeca derecha de su ama de cría mientras mama de su pecho. Lleva una peluca corta y aparece vestido. Esta representación recuerda a las imágenes de amamantamiento regio documentadas desde el Reino Antiguo<sup>1211</sup>, con la única

---

<sup>1206</sup> Para otras referencias sobre este príncipe ver BRYAN, 1991: 64-66.

<sup>1207</sup> Ver PM<sup>2</sup> I: I, 417; ROEHRIG, 1990: 198-200.

<sup>1208</sup> El resto de representaciones muestran a nodrizas y tutores sedentes en diversas actitudes a excepción de una estatua de Senenmut con Neferura, actualmente en el Chicago Field Museum 173800. Ver ROEHRIG, 1990: 281-282, lám. 6.

<sup>1209</sup> RADWAN, 1969, lám. V.

<sup>1210</sup> EISERMANN, 1995: lám. VIIb.

<sup>1211</sup> Ver *JdÉ* 39533, BORCHADT, 1913: lám. 18; *ÄMP* 17911, BORCHADT, 1907: fig.23; *JdÉ* 39133, LABROUSSE, LAUER, LECLANT, 1977: fig. 54; Almacén de SCA en Saqqara E 1483, LABROUSSE, 1999: 88; JEQUIER, 1938: lám. 29); *JdÉ* 46068, HABACHI, 1963: fig.8; ALY, ABDEL-HAMID, DEWAHTER, 1967, IV: C6; BELL, 1985: fig.3. *LD* III, 122b; THIEM, 2000, I: lám. 64b y lám. 65a; MARIETTE, 1869: lám. 25;



excepción de que ninguno de los dos personajes de esta escena llevan insignias reales (o divinas).

Existe un fragmento en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlín, ÄMP 18534 (Figura 133)<sup>1212</sup>, que podría representar a la nodriza Neith con su lactante Amenhotep II en esta postura. Arnst identifica a esta mujer como la diosa Isis<sup>1213</sup>, Jean y Loyrette piensan que puede tratarse tanto de una diosa como de una mortal<sup>1214</sup> y, según Roehrig, este fragmento podría proceder de la tumba de Pehsuker (TT 88) y, así, representar a la nodriza Neith<sup>1215</sup>. La identificación de esta escena como una escena de lactancia regia parece menos plausible debido a que el rey no va ataviado con las insignias reales, lo que es una constante en este tipo de escenas a lo largo de la historia egipcia<sup>1216</sup>. La parte conservada de la escena no muestra la totalidad del tocado de la mujer, por lo que no sabemos si iba ornada con algún tocado que pudiera identificarla con una diosa. Sin embargo, a nuestro parecer, es más probable que represente a una mujer en vez de a una divinidad. Además, como ya hemos comentado antes, parece que la TT 88 fue una copia de la TT 85<sup>1217</sup>. Las inscripciones que contenían las titulaturas de Baky y Neith eran casi idénticas y Roehrig señala que, en este sentido, llama la atención que en la TT 88 no aparezca ninguna escena que muestre a Neith dando el pecho a su lactante, como sí ocurre en diversas ocasiones en la TT 85<sup>1218</sup>. Debido a la similitud de la vestimenta y el collar de la mujer, así como la indumentaria del (rey) lactante con la escena de la TT 85 de Baky, se puede llegar pensar que este fragmento representara a Neith, con Amenhotep II.

### 2.1.5.3. Funciones de las nodrizas reales

A la luz de las titulaturas, epítetos y representaciones iconográficas de las nodrizas de la Dinastía XVIII, una de las cuestiones que deben ser abordadas es cómo interpretar las funciones de las mujeres que ostentaron dichos cargos. Algunos autores han argumentado que las mujeres que ostentaron el título de nodrizas reales eran una

---

LD III 131 [f]; LD III 150 [b]; RÖDER, 1938, lám. 57a y 57b; BRÚYERE, 1953: fig. 37; BRÚYERE, 1930: fig. 17.

<sup>1212</sup> ARNST, 2005: fig. 4.

<sup>1213</sup> ARNST, 2005: 171.

<sup>1214</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 70-71.

<sup>1215</sup> ROEHRIG, 1990: 175-176.

<sup>1216</sup> Ver Capítulo 1: El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>1217</sup> ROEHRIG, 1990: 175; EISERMANN, 1995: 65-80.

<sup>1218</sup> ROEHRIG, 1990: 175-176.

especie de sacerdotisas, con un papel ritual en ceremonias de adopción, donde sustituían a la divinidad ofreciendo el pecho al lactante debido a la importancia otorgada a la leche de la divinidad<sup>1219</sup>. La importancia de la leche de una divinidad era indispensable para el monarca en la mentalidad egipcia, hecho que queda de manifiesto tanto en la documentación textual como en la iconográfica desde el Reino Antiguo hasta la Época Grecorromana. Las obras del egiptólogo francés J. Leclant<sup>1220</sup> han demostrado la importancia de la lactancia como rito de paso en tres momentos esenciales de la vida del monarca, donde el amamantamiento se revela como un lugar común a todos ellos y sirve como unión entre dos estadios del ser. De esta manera, Leclant constata tres momentos esenciales en la vida del rey. En primer lugar, la lactancia es indispensable en el nacimiento, es decir, su alumbramiento como nuevo ser tras el parto. Al igual que cualquier bebé al nacer, la ingestión de leche, en este caso divina, era esencial para la supervivencia del neonato. El segundo momento en el que la lactancia regia se hace necesaria es en su nacimiento como rey, momento marcado por la coronación, ya que ahora el rey pasa de un estadio del ser a otro, superior y más próximo a la divinidad. Por último, el rey ingiere la leche divina para renacer en el Más Allá.

Las divinidades nodrizas que se presentan como amas de cría del rey, en las alusiones tanto textuales como iconográficas, encarnan el principio femenino, por ser los únicos personajes femeninos que aparecen en este tipo de escenas y por ejercer una acción que en principio es exclusiva del sexo femenino, es decir, la lactancia<sup>1221</sup>. Sin embargo, a este aspecto maternal que encarnan dichas deidades, se debe añadir otro, que es de igual importancia: muchas de las divinidades están asociadas a determinados territorios y simbolizaban, por tanto, el principio territorial terrestre o celeste. La lactancia, así, se presenta como un paso necesario para legitimar su posición<sup>1222</sup>. Leclant ha demostrado que la mayoría de las escenas se corresponden con escenas de coronación<sup>1223</sup>.

De esta manera, y teniendo en cuenta la importancia de la ingestión de la leche divina por parte del rey en el antiguo Egipto, Leclant se hace eco de la escena de la TT 93 donde la madre de Qenamón aparece junto con su lactante Amenhotep II sobre el

---

<sup>1219</sup> MASPERO, 1897: 487; LEFEBVRE: 1929: 76; JONCKHEERE, 1955: 212.

<sup>1220</sup> LECLANT, 1951: 123-127; LECLANT 1960: 135-145; LECLANT, 1961: 251-284.

<sup>1221</sup> En el antiguo Egipto la lactancia no solamente es exclusiva del sexo femenino. Ver Capítulo 3: La lactancia y lo masculino.

<sup>1222</sup> Ver Capítulo 1. El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>1223</sup> LECLANT 1960: 137.

regazo (Figura 122)<sup>1224</sup> y compara esta escena con el resto de escenas en los que se representan el amamantamiento divino en un contexto de coronación<sup>1225</sup>. Angenot estudia también la citada escena de la TT 93 y opina que se trata de una escena de coronación. En la escena, Qenamón aparece representado como un adulto junto a Pehsukher ofrendando a su madre que sostiene al rey sobre el regazo. El título de hermano de amamantamiento del rey<sup>1226</sup> permite suponer que Qenamón y Amenhotep II debieron de tener aproximadamente la misma edad y compartieron el pecho de la madre del primero. Sin embargo, la imagen nos presenta a Amenhotep II sobre el regazo de su nodriza como un rey en miniatura. Teniendo en cuenta que debió acceder al trono a una edad aproximada de dieciocho años, los cuidados de la madre de Qenamón no le eran ya necesarios. Por ello, a nivel simbólico, se estaría representado el vínculo de la madre de Qenamón con el rey<sup>1227</sup>. La inscripción que acompaña a la escena de banquete reza: “(Oh) Amenhotep, que tú hagas para nosotros millones de [años]. Bello es tu rostro en la ceremonia de coronación sobre el gran trono. [...]”<sup>1228</sup>. De esta manera, el texto y que el rey esté ataviado con las insignias reales, hacen pensar a Angenot que se representa una escena de coronación<sup>1229</sup>. Así, en la escena de la TT 93 encontramos ciertas anomalías cronológicas que parecen indicarnos, a nivel simbólico, por un lado, la cercanía al rey de Qenamón y su madre y, por otro lado, la representación de una escena de coronación<sup>1230</sup>. Tras el descubrimiento de la tumba de la nodriza de Tutankhamón y, dada la similitud de la escena con de la TT 93 con la de la tumba de Maia (Figura 123)<sup>1231</sup>, Zivie habla de escenas que representan la coronación del rey, entendidas para este autor como representaciones *post-eventum* de las mismas<sup>1232</sup>. Para este autor, a diferencia de la representación en la tumba de Qenamón, la escena de la tumba de Maia nos sumerge en los acontecimientos sucedidos tras el reinado de Akhenatón. Zivie entiende que las palabras de bienvenida enunciadas por los seis personajes que acompañan a la pareja formada por la nodriza y su lactante, se refieren al rey, que es coronado<sup>1233</sup>.

<sup>1224</sup> DAVIES, 1930, I: lám. IX.

<sup>1225</sup> LECLANT 1960: 141.

<sup>1226</sup> Para este título ver 2.4.5. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt n mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII.

<sup>1227</sup> ANGENOT, 2005: 29.

<sup>1228</sup> ↓ → *Imn-htp ir=k n=n hh m [rnpt] nfr hr=k m nsw-htw hr st wrt*. A partir de DAVIES, 1930, I: lám. IX.

<sup>1229</sup> ANGENOT, 2005: 28-31.

<sup>1230</sup> Para las anomalías cronológicas ver ANGENOT, 2005: 17-20.

<sup>1231</sup> ZIVIE, 2009: lám. 21.

<sup>1232</sup> ZIVIE, 2009: 103.

<sup>1233</sup> ZIVIE, 2009: 103.

La importancia de la ingestión de la leche divina en varias etapas de la vida de un monarca había hecho afirmar a algunos autores que las nodrizas serían una especie de sacerdotisas que se empleaban como sustitutas de la divinidad nodriza. Sin embargo, existen algunos argumentos que permiten refutar esta idea. En primer lugar, las representaciones iconográficas de las nodrizas de la Dinastía XVIII ayudan a comprender la estrecha relación existente entre ama de cría y lactante, en las que dan muestras de afecto y contacto físico al rey y, por ello, sus funciones no deberían entenderse simplemente como ceremoniales o rituales. Parece poco razonable pensar que este tipo de gestos de intimidad se permitieran para alguien que tan sólo tuviera un papel ceremonial u honorífico. La cercanía y estrecha relación que muestran las representaciones probablemente existió gracias al amamantamiento. En segundo lugar, la importancia de sus funciones como amas de cría se pone de manifiesto en el protagonismo que adquieren en los programas iconográficos de las tumbas de sus esposos o hijos e, incluso, a algunas de estas nodrizas se les permitió enterrarse en el Valle de los Reyes junto a sus lactantes<sup>1234</sup>. En tercer lugar, algunos de los títulos eran entregados con posterioridad, una vez que las funciones nutricias ya no se ejercían. Sin embargo, el rey debió tener estima por estas mujeres, pues no rompió el vínculo establecido con ellas durante su infancia. Por tanto, se puede afirmar que estas mujeres dieron el pecho a los miembros de la familia real y no se trata entonces de un título exclusivamente de carácter ritual o ceremonial. Sus funciones han de ser entendidas

---

<sup>1234</sup> Sitre fue enterrada en la KV 60 y es posible que el enterramiento original de Senetnay también estuviera localizado en el Valle de los Reyes. En la KV 42 se encontró el equipamiento funerario de Senetnay. La tumba descubierta en 1900 se asemeja a las tumbas reales de la primera mitad de la Dinastía XVIII, por su cámara funeraria en forma ovalada y la sucesión de pasillos y corredores, sin embargo se desconoce quien fue su propietario/a. Por todos los hallazgos hechos en la KV 42 y que Carter no identificó meticulosamente, parece que la KV 42 fue usada para el reenterramiento de Senetnay. Roehrig sugiere que, teniendo el precedente de la nodriza de Hatshepsut que fue enterrada en el Valle de los Reyes (KV60), podría ser plausible pensar que también Senetnay fuera enterrada en el Valle de los Reyes, aunque no en la KV 42, pues no parece ser de una persona no real. De esta manera, esta autora considera que hay tres tumbas que pueden ser consideradas como el lugar de enterramiento de Senetnay: la KV 21, la KV 39 o en las tumbas *pit* (KV 49-52). Roehrig opina que es probable que el enterramiento original de Senetnay fuera la KV 39 por diferentes razones: el plano es similar a la de Sitre y además está localizada cerca de la KV 42, donde luego fue trasladado su ajuar funerario. Ver ROEHRIG, 1990: 157-162. Roehrig opina que quizás también Rey fuese enterrada en algún lugar en el Valle de los Reyes. Su ataúd (CGC 61004) y su momia (CGC 61054), encontrados en la Cachette de Deir El-Bahari. Según Roehrig el hecho de que su ataúd fuera usado para albergar una momia real puede llevarnos a sugerir que éste estaba cerca cuando los sacerdotes estuvieron recolectando los restos de las tumbas reales. Quizás, al igual que Sitre y Senetnay, Rey fuese enterrada en algún lugar cerca de la tumba de su lactante Ahmose-Nefertari. Ver ROEHRIG, 1990: 11.

como las de una madre de sustitución y se crearían los mismos vínculos que se forman entre una madre y un hijo<sup>1235</sup>.

Si centramos nuestra atención en las representaciones de la tumba de Qenamón y de Maia, cabe preguntarse si, en efecto, estas imágenes representan escenas de coronación, posiblemente *post-eventum*, o si por el contrario se está plasmando en ellas la cercanía de estas mujeres al rey, vínculo creado a través del amamantamiento. En estas escenas no se representa a divinidades, ni siquiera a mujeres del círculo real, sino que por el contrario, son mujeres de origen no real. No contamos con ninguna fuente que permita afirmar que existía algún tipo de *performance* en la que una mujer, en este caso la nodriza, actuando como una diosa, ofreciese el pecho al rey en ciertas ceremonias. Tampoco ostentan ningún cargo relacionado con Hathor u otra divinidad femenina que amamante al rey en su nacimiento, coronación o muerte. Además, existe una representación del tutor Hekareshu en la tumba tebana (TT 64)<sup>1236</sup> en una pose similar a las de la madre de Qenamón y Maia, es decir, con su pupilo, Tutmosis IV, sobre su regazo y ataviado con las insignias reales (Figura 150)<sup>1237</sup>. No se conoce ningún tipo de función ritual con respecto a los tutores, por lo que estas tres imágenes pretendían, probablemente, evidenciar la estrecha unión que tuvieron las nodrizas y tutores con el rey durante la Dinastía XVIII y que les permitió representarse en semejante pose con su lactante y pupilo, incluso una vez convertido en rey. Las anomalías que presentan estas representaciones, donde el rey, a pesar de ya haber superado el período del amamantamiento, aparece sobre el regazo de su nodriza, enfatizan la función de la misma y marcan la continuidad del vínculo una vez concluidas sus funciones, hecho que se recalca al presentar al lactante ataviado ya como monarca.

Las nodrizas reales efectivamente se encargaron de dar el pecho a los miembros de la familia real. Así, para Meyer estas representaciones iconográficas pretendían humanizar al rey<sup>1238</sup>, mientras que para Roehrig mostraban la alta posición adquirida por estas personas<sup>1239</sup>. Williams opina que las titulaturas y las representaciones iconográficas, muestran, en cierta medida, la alta posición que adquirieron estas

---

<sup>1235</sup> La maternidad era imprescindible, tanto social como culturalmente, por lo que la mujer como madre era venerada por los antiguos egipcios. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2012:19.

<sup>1236</sup> En la tumba tebana TT 64 aparecen representados en numerosas ocasiones tanto Hekareshu como su hijo Hekaheh. Parece que fue Hekareshu quien comenzó a construir la TT 64 pero fue su hijo Hekaheh quien se enterró en ella. Ver BRYAN, 1990: 259; ROEHRIG, 1990: 203.

<sup>1237</sup> ROEHRIG, 1990: lám 29.

<sup>1238</sup> MEYER, 1982: 76-78.

<sup>1239</sup> ROEHRIG, 1990: 338-339.

personas pero sugiere que esta explicación, de por sí sola, es insuficiente, sobre todo si se tiene en cuenta que los hombres representan una inversión de género en la que éstos asumen títulos y poses y gestos asociados a la mujer (la mujer lactante)<sup>1240</sup>. Para Williams estas imágenes no sólo mostrarían la alta posición adquirida por estas personas a cargo de los niños reales, sino que también mostrarían su asociación con la fertilidad y la regeneración<sup>1241</sup>. A mi parecer, las titulaturas y las representaciones iconográficas permitieron plasmar esa cercanía de la nodriza (o el tutor) con su lactante (o pupilo), un vínculo creado a través de la lactancia. Así, tanto en las escenas donde se representa a miembros de la familia real, como en las escenas donde el monarca va ataviado con las insignias reales, a pesar de haber superado la edad de amamantamiento, se está plasmando la función de las nodrizas y marcan la continuidad del vínculo una vez concluidas sus funciones.

## 2.2. La ama de cría-*atyf*

Uno de los problemas a la hora de abordar un estudio sobre titulatura (femenina) es que, en muchas ocasiones, los títulos no aparecen en contextos que nos permitan entender bien sus significados y, a veces, cuando éstos se entienden, las funciones no quedan claras<sup>1242</sup>. Éste es el problema cuando analizamos el término *3tyt/3tyt*<sup>1243</sup>, uno de los términos utilizados por los antiguos egipcios para designar a una mujer encargada, de alguna manera, del cuidado de los niños y que suele traducirse en las lenguas modernas por “nodriza” o “ama de cría”. Su presencia queda constatada en las fuentes textuales desde el Reino Antiguo apareciendo por primera vez en el *corpus* de textos religiosos de los *Textos de las Pirámides*<sup>1244</sup>.

El tipo de documentos textuales donde se documenta este término son funerarios. Contamos con los *corpus* de textos religiosos más importantes de cada período, es decir los *Textos de las Pirámides* para el Reino Antiguo y los *Textos de los Ataúdes* para el Reino Medio<sup>1245</sup>. Además, se documenta en estelas funerarias y relieves de tumbas, sobre todo del Reino Medio. Por último, aparece en otro tipo de documentos que

<sup>1240</sup> Ver Capítulo 3.3. Los tutores reales (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1241</sup> WILLIAMS, 2011: 200.




<sup>1242</sup> STEFANOVIĆ, 2009: 7.

<sup>1243</sup> *TLA* 336; *Wb* I, 23, 10; *AnLex* 78.0109; *HL* 1<sup>2</sup>, 17, 568; *HL* 5, 50, 568.

<sup>1244</sup> PT 669, *Pyr.* 1970c-d<sup>N</sup>. Ver Ficha 1.2.


<sup>1245</sup> Su presencia en el *Libro de los Muertos* no se ha podido constatar.

podríamos denominar mágico-médicos y que nos trasladan de nuevo a la esfera religiosa.

*3tyt/3tyt* se ha documentado en 27 ocasiones desde el inicio del Reino Antiguo hasta finales del Reino Nuevo. Si atendemos a los determinativos que acompañan a este vocablo, podemos afirmar que normalmente no se determina. Cuando lo hace, se emplea el signo que representan a una mujer amamantando a un niño  (B5) y el signo que representa a una mujer  (B1). En sólo una ocasión se acompaña del signo del halcón perchado  (G7). (Ver Gráfico 2).

El signo B5 que representa a una mujer dando el pecho a un niño está documentado en ocho ocasiones como determinativo del término *3tyt*. No suele acompañarse de otros signos. Se debe destacar que su uso está restringido a textos de carácter religioso. Este signo se asocia también al término *mn<sup>c</sup>t*, como se ha señalado anteriormente, y en una ocasión para determinar a la palabra *hnmtt*, que designa una actividad relacionada con el cuidado de los niños<sup>1246</sup>. Igualmente se emplea como determinativo en verbos que reflejan acciones relacionadas con el pecho y que tiene que ver con el amamantamiento y la crianza. Estos verbos son *3ti* “criar, amamantar”<sup>1247</sup>, *mn<sup>c</sup>* “criar, amamantar”<sup>1248</sup> y *rnn* “críar”<sup>1249</sup>.

En igual medida, *3tyt* se acompaña del signo B1, empleado para designar su pertenencia a la categoría [HUMANO + FEMENINO]<sup>1250</sup>.

Por último, cabe destacar la ausencia del determinativo del pecho  (D27). Éste sería una simplificación del signo B5, ya que existe cierta tendencia a que el signo más antiguo sea el más complejo y que éste se simplifique con el tiempo<sup>1251</sup>. Como se ha señalado anteriormente, el signo del pecho fue empleado por los antiguos egipcios para transmitir ideas relacionadas del abundancia, regeneración y nutrición, así como para expresar ideas que tiene que ver con la belleza femenina y la atracción sexual<sup>1252</sup>. La ausencia de este determinativo en el término *3tyt/3tyt* obliga plantearse o replantearse

---

<sup>1246</sup> *Wb* III, 294, 2-3.

<sup>1247</sup> *Wb* I 23, 9.

<sup>1248</sup> *Wb* II, 77, 10-12.



<sup>1249</sup> *Wb* II 436, 4-10. Este verbo también aparece determinado por el signo B6, ya que el matiz de este verbo es “tener sobre el regazo”. Ver Capítulo 1: El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>1250</sup> GOLDWASSER, 2002: 43.

<sup>1251</sup> Ver 2.1.1. Análisis léxico.

<sup>1252</sup> Ver 2.1.1. Análisis léxico.

si las funciones de estas mujeres han de ser entendidas como las de las nodrizas, encargadas de dar el pecho (*mn<sup>c</sup>t*).

La raíz verbal del término que aquí nos ocupa es *ʒti* “criar, amamantar”<sup>1253</sup>. Este verbo se documenta determinado en los *Textos de las Pirámides* de Neith e Ibi, donde se acompaña del signo que representa una cama  (Q18)<sup>1254</sup> y del signo que representa a un niño llevándose la mano a la boca  (D82)<sup>1255</sup>. El empleo del determinativo de la cama (Q18) en la recitación de los *Textos de las Pirámides* de Neith puede deberse a un cruce con el determinativo con la palabra “cama” (*ʒtt*)<sup>1256</sup>, aunque recientemente Gnirs ha sugerido que el término *ʒt.ty* signifique “la perteneciente a la cama” y propone traducirlo como “doncella”<sup>1257</sup>. En los *Textos de los Ataúdes* este verbo aparece sin determinar en algunas recitaciones<sup>1258</sup> y, en otras, se acompaña del signo que representa a una mujer dando el pecho a un niño (B5)<sup>1259</sup>.

Las funciones de las amas de cría-*atyt* y las nodrizas-*menat* debieron ser complementarias, pero como anota Kasparian, no debieron ser intercambiables<sup>1260</sup>. Según este autor, la información procedente de los *Textos de las Pirámides* y de los *Textos de los Ataúdes*, así como de los textos de execración de Berlín estudiados por Sethe parecen sugerir estas funciones complementarias<sup>1261</sup>. Szpakowska, por su parte, se hace eco de la presencia de tres términos para designar a las nodrizas: *mn<sup>c</sup>t*, *ʒtyt* y *hnmmt*. Anota que, como las mujeres designadas como *mn<sup>c</sup>t* y *ʒtyt* aparecen juntas en los mismos contextos, sus funciones debían ser similares<sup>1262</sup>.

En los *Textos de las Pirámides* el término sólo está documentado en una recitación donde se puede leer: “Que tú (=Pepy II) vueles allí, que [tú] vueles [allí, el viento del sur es tu nodriza-*atjut* y el viento del nor]te es tu nodriza-*menat*”<sup>1263</sup>. De esta manera, el viento del sur se identifica con Isis, mientras que el viento del norte lo hace con Neftis<sup>1264</sup>, por lo que *ʒtwt* designaría a Isis, mientras que el término *mn<sup>c</sup>t* se refiere a

<sup>1253</sup> *Wb* I 23, 9.

<sup>1254</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>Nt</sup>. A partir de JEQUIER, 1933: lám. VII.

<sup>1255</sup> PT 268, *Pyr.* 371c<sup>I</sup>. A partir de JEQUIER, 1935: lám. XII.

<sup>1256</sup> *Wb* I 23, 11.

<sup>1257</sup> GNIRS, 2002: 149.

<sup>1258</sup> Ver por ejemplo: CT 318 IV 142g-h.

<sup>1259</sup> Ver por ejemplo: CT 16 I 48a-c; CT 255 III 360c-d; CT 318 IV 142g-h; CT 765 VI 395h-l.

<sup>1260</sup> KASPARIAN, 2007: 116-117.

<sup>1261</sup> KASPARIAN, 2007: 116.

<sup>1262</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 36.

<sup>1263</sup> PT 669, *Pyr.* 1970c-d<sup>N</sup>: *spʒ=k im spʒ=[k im rs ir ʒtwt=k mh(y)]t r mn<sup>c</sup>t=k*. Ver Ficha 1.2.

<sup>1264</sup> MERCER, 1952, III: 887.



Neftis, determinados ambos con el signo del halcón perchado (G7) al referirse a divinidades. Por su parte, en los *Textos de los Ataúdes* se documenta el término *3tyt* en tres recitaciones. En una de ellas<sup>1265</sup> volvemos a encontrar la identificación del viento del sur con la ama de cría-*atyt* y del viento del norte con la nodriza-*menat*, que ya aparecía en la citada recitación de los *Textos de las Pirámides*. En otra de ellas<sup>1266</sup> se habla de la infancia de Horus y de diferentes divinidades encargadas de su cuidado: Isis, su madre, fue quien le trajo al mundo y Khabet y la ama de cría-*atyt* de Horus se encargaron de sus cuidados tras el nacimiento. La última recitación en la que se documentan las nodrizas-*menat* y las amas de cría-*atyt* aparecen juntas<sup>1267</sup>. Su presencia en *El Libro de los Muertos* no está atestiguada. En el Reino Nuevo documentábamos este término en la sala C del templo de Seti I en Abidos (Figura 57)<sup>1268</sup>. La escena de lactancia regia tenía como protagonista a Ramsés II. A la derecha de esta escena, aparece el rey, recién nacido y ataviado con la corona-*kheperesh* y el cetro-*heqa*, recibiendo los cuidados de Isis, que lo sostiene en sus brazos y le anuncia el amamantamiento que sucede a continuación en la misma escena a la izquierda<sup>1269</sup>. En este discurso de la diosa Isis anuncia que Hathor va a amamantar al rey, utilizando para ello los verbos amamantar (*mn<sup>c</sup>*) y criar (*rnn*) e identificando a Hathor como una ama de cría-*atyt*.

La complementariedad de las funciones de ambos tipos de nodrizas puede apreciarse también en los citados textos de execración donde, en algunas ocasiones, la filiación se expresa a través de la lactancia. En estos textos, no nos encontramos con los títulos de nodriza o ama de cría (*mn<sup>c</sup>t/3tyt*), sino que la relación con el individuo viene expresada a través del empleo de los verbos *mn<sup>c</sup>* y *3ti*. En 1926, Sethe publicó una serie de textos de execración conservados en el *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung* en Berlín<sup>1270</sup>. De todos ellos centraremos nuestra atención en un grupo de cuatro textos que

<sup>1265</sup> CT 682 VI 310e: *rdi n Msht p[n] rs(y)w r 3tywt=f iw mhyt r mn<sup>c</sup>t=f*, “El viento del sur se otorga a es[te] Mesekhet para su ama de cría-*atyt*, y el viento del norte para su nodriza-*menat*”. A partir del ataúd de Mesehety, Museo Egipcio del Cairo, CGC 28118, S1C y Ficha 1.12.

<sup>1266</sup> CT 16 I 48a-c: *iw ms.n sw 3st iw šd.n sw H3bt iw 3t.n sw 3tyt Hr* “Isis le parió, Khabet le crío y la ama de cría-*atyt* de Horus le amamantó”. A partir del ataúd interior de Djehuty-Nakht, Museum of Fine Arts of Boston, MFA 21.962-63, B2Bo y Ficha 1.1.5.

<sup>1267</sup> CT 204 III 141c-d: *Tw=i hr(y) mn<sup>c</sup>wt iw=i hr(y) 3t(y)t*, “Yo estoy al cargo de las nodrizas-*menat*, yo estoy al cargo de las amas de cría-*atyt*”. A partir del ataúd de Mesehety, Museo del Cairo CGC 28118, S1C y Ficha 1.13.

<sup>1268</sup> MARIETTE, 1869: lám. 25 y Ficha 1.27.

<sup>1269</sup> *Hwt-Hr špsst n(it) Twnt nts mn<sup>c</sup> ti Hwt-Hr nbt-hwt-šhm iw=s n=k m 3tyt=f*, “Hathor, la augusta de Dendera, ella es quien te amamanta. Hathor, Señora del Recinto del sistro-*sekhem*, ella es para ti (como) tu ama de cría-*atyt*”. A partir de MARIETTE, 1869: lám. 25 y Ficha 1.27.

<sup>1270</sup> SETHE, 1926.

hacen referencia a los muertos egipcios<sup>1271</sup>. En ellos podemos leer: “El muerto Imeny, que Satbastet ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*), que Sathathor ha criado (*3t*), hija de Neferu”<sup>1272</sup> o “El muerto Senuseret, llamado Ketu, que ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*) Satip, (¿hija de?) Sathathor, que ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*) Satip, hija de Imeny y que ha criado (*3t*) Iimenet, (¿hija de?) Sathathor”<sup>1273</sup>. El tercer y cuarto texto son más fragmentarios pero se puede leer: “El muerto Sehetepib, que I[...] ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*) y que Iuautankh ha criado (*3t*)”<sup>1274</sup> o “El muerto Sobekhotep que [...]ankhu ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*)”<sup>1275</sup>. Sethe traduce la fórmula *mn<sup>c</sup>.n/3t.n* como “*Erzieher*” y “*Hofmeister*”. Para este autor, se trataría de tutores y mayordomos de princesas<sup>1276</sup>. Sin embargo, tal y como ya demostró Posener, esta traducción no es correcta<sup>1277</sup>. Lo que nos encontramos en estos textos es el nombre (de una mujer) introducido por la forma verbal *mn<sup>c</sup>.n/3t.n* y que ha de ser traducida como “que X ha amamantado/criado”. Esta expresión es similar a la que encontramos en textos similares donde la filiación con la madre se expresa a través de la fórmula *ms.n* “que X ha parido”. Posener subraya que se conoce bien la magia asociada al nombre de la madre en textos similares<sup>1278</sup>. En este sentido, la nodriza encarna, en parte, el principio de la maternidad y por ello encontramos aquí esta fórmula.

Durante las excavaciones en Mirgissa llevadas a cabo por J. Vercoutter, Vila encontró un depósito de objetos donde una parte de ellos eran textos de execración, cuya originalidad residía en haber sido encontrados *in situ*<sup>1279</sup>. La similitud entre los textos de Mirgissa y los de Berlín han llevado a pensar que se trata de las mismas personas, ya que en muchos casos la filiación ofrecida es la misma<sup>1280</sup>. Así podemos leer: “El muerto Imeny, que Satbastet ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*), que Sathathor ha criado (*3t*), hija de Neferu”<sup>1281</sup> y “El muerto Senuseret-seneb, llamado “el pequeño”, que Satip ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*), hija de Sathathor y que Kemu ha criado (*3t*), hija de

<sup>1271</sup> Del grupo de ocho textos de execrecion, tan sólo cuatro marcan marcan la filiación a través de la lactancia. Ver SETHE, 1926: 62-69.

<sup>1272</sup> *mwt Imny mn<sup>c</sup>.n B3stt-s3t 3t.n Hwt-Hr s3t Nfrwt*. A partir de SETHE, 1926: 63.

<sup>1273</sup> *mwt snwsrt ddw n=fktw mn<sup>c</sup>.n S3t-ip (s3t) Hwt-Hr-s3t mn<sup>c</sup>.n S3t-ip s3t Imny 3t n Imnt (s3t) S3t-Hwt-Hr*. A partir de SETHE, 1926: 64.

<sup>1274</sup> *Mwt Shtp-ib mn<sup>c</sup>.n I[...] 3t n Tw<sup>c</sup>wt-<sup>c</sup>nḥ*. A partir de SETHE, 1926: 67

<sup>1275</sup> *mwt Sbk-ḥtp mn<sup>c</sup>.n [...] -<sup>c</sup>nḥ*. A partir de SETHE, 1926: 67.

<sup>1276</sup> SETHE, 1926: 62-63.

<sup>1277</sup> POSENER, 1958: 264, n.9.

<sup>1278</sup> POSENER, 1958: 264.

<sup>1279</sup> VERCOUTTER, 1963: 69-75, lám 11A; VILA, 1963: 135-160, figs. 3-4; POSENER, 1966: 277-287; KOENIG, 1990: 101-125.

<sup>1280</sup> KOENIG, 1990: 102.

<sup>1281</sup> *mwt Imny mn<sup>c</sup>.n B3stt-s3t 3t.n Hwt-Hr s3t Nfrwt*. A partir de KOENIG, 1990: 118-119, líneas 16-18

Sathathor”<sup>1282</sup> y por último “El muerto Sehotepib, que Sathathor ha amamantado (*mn<sup>c</sup>*) y que Iutrehuankh ha criado (*3t*)”<sup>1283</sup>. Tanto en los textos de Berlín como en los de Mirgissa, la filiación se expresa a través de dos verbos ligados a la lactancia y el cuidado de niños: *mn<sup>c</sup>* y *3ti*. En todas las ocasiones el verbo *mn<sup>c</sup>* va determinado con el signo del pecho (D27) mientras que por el contrario el verbo *3ti* no aparece determinado en ninguna de las ocasiones.

Recientemente Posener publicó una serie de tablillas conservadas en el Museo Egipcio del Cairo donde, entre los listados de prisioneros/muertos, se incluye el nombre de las nodrizas, utilizando la misma fórmula que en los textos de execración de Berlín y Mirgissa<sup>1284</sup>. En este conjunto de textos, la expresión *mn<sup>c</sup>.n* no va determinada con el signo D27, como ocurre en los textos de Berlín y Mirgissa.

Este conjunto de textos resultan interesantes en el estudio de la lactancia y las nodrizas por diversos motivos. En primer lugar, las fórmulas empleadas en estos textos de execración marcan la filiación a través de la lactancia. En segundo lugar, en dichas expresiones se emplean dos verbos, *3ti* y *mn<sup>c</sup>*, sobre cuyas raíces verbales se forman los sustantivos *3tyt* y *mn<sup>c</sup>t*, que designan a mujeres con funciones relacionadas con el cuidado de los niños. Así, el empleo de estos verbos evidencia, como ya ha sugerido Kasparian, la presencia de “dos tipos de nodrizas” en el seno de las familias egipcias, cuyas funciones a pesar de ser complementarias no parecen ser intercambiables<sup>1285</sup>.

La posición preferente de las nodrizas-*menat* frente a las nodrizas-*atyt* queda atestiguada en diferentes documentos funerarios del Reino Medio<sup>1286</sup>. En la estela de Intef, actualmente conservada en el Museo del Louvre (C168)<sup>1287</sup>, aparecen documentadas tres nodrizas-*menat* y un ama de cría-*atyt*. La parte superior de la estela no se conserva íntegramente pero sabemos que en la parte superior había cuatro líneas de inscripción y, en el siguiente registro, se hallaban Intef y su madre y, frente a ellos, la esposa de Intef y un hijo y dos hijas de la pareja<sup>1288</sup>. Los dos registros inferiores

<sup>1282</sup> *mwt Sn-wsrt-snb ḏdw n=f ktw mn<sup>c</sup>.n S3t-ip s3t S3t-Hwt-Hr 3t.n k3mw s3t S3t-Hwt-Hr*. A partir de KOENIG, 1990: 118-119, líneas 16-18

<sup>1283</sup> *mwt Shtp-ib mn<sup>c</sup>.n S3t-Hwt-Hr 3t n Twt-rhw-ḥnh*. A partir de KOENIG, 1990: 118-119, líneas 16-18.

<sup>1284</sup> POSENER, 2013: 135-175.

<sup>1285</sup> KASPARIAN, 2007: 116.

<sup>1286</sup> KASPARIAN, 2007: 116.

<sup>1287</sup> GAYET, 1886: lám. LVI y Ficha 1.4.

<sup>1288</sup> Rosalind L.B. Moss cita que, entre algunos documentos de James Burton en el British Museum (Add. MSS. 25634), existía una copia de esta estela en el momento que fue vista por Burton en Abidos entre 1823 y 1829, cuando todavía estaba en perfecto estado. De esta manera, la copia de James Burton (Add. MSS. 25635) permite saber que en las cuatro líneas de inscripción Intef ponía atención en recalcar cuán

contienen dos filas donde se sitúan los hijos e hijas ante Intef y personajes llevando ofrendas. En el último registro aparecen tres nodrizas-*menat*, y una ama de cría-*atyt*. Las nodrizas-*menat* sujetan respectivamente una flor de loto y una especie de tela, un recipiente, un cesto con un espejo, una sandalia y una caja. Por último, la ama de cría-*atyt* lleva una especie de tela y un recipiente de piedra.

Un segundo ejemplo proviene de la pared este de la cámara interior de la tumba Nº 2 de Djehutyhotep en Deir El-Bersha<sup>1289</sup>. Allí se representa una larga fila de mujeres de la familia del nomarca que ocupa la mitad izquierda de la pared. Ante estas diez mujeres, aparecen otras cinco: dos en el registro superior y tres en el registro inferior. Bajo mi punto de vista, siguiendo a Smith, la reconstrucción llevada a cabo por Newberry del fragmento que contiene el término *3tyt* es errónea (Figura 86)<sup>1290</sup>. Según este autor, el bloque estaría colocado de tal modo que parecía identificar a la primera mujer del registro superior como la nodriza-*atyt*. Sin embargo, Smith estudió los diferentes fragmentos que pertenecían a esta pared y propuso otra reconstrucción de la escena que parece más plausible (Figura 87)<sup>1291</sup>. Además de los motivos mencionados por el citado autor<sup>1292</sup>, se debe tener en cuenta que si nos guiásemos por la reconstrucción de Newberry tendríamos en una posición preferente a la nodriza-*atyt* frente a la nodriza-*menat*. Se trataría así del único ejemplo, ya que en todas las ocasiones que ambos términos aparecen juntos, la nodriza-*menat* ocupa la primera posición. Por ello es más plausible la reconstrucción ofrecida por Smith. Aunque el estado de conservación del relieve no es óptimo, destacan los objetos que portan estas mujeres: una de ellas sostiene un marfil mágico, la nodriza-*menat* sujeta un flabelo y un recipiente con un espejo y la ama de cría-*atyt* sostiene un abanico y una caja<sup>1293</sup>.

En la estela de Sobekkhu, conservada en el Museo de Manchester (mManch 3306)<sup>1294</sup>, aparece el nombre del ama de cría-*atyt* y de la nodriza-*menat*. Sobekkhu se representa sentado ante una mesa de ofrendas. En el espacio que queda disponible bajo su asiento aparece el nombre de una ama de cría-*atyt*. Frente a él, hallamos dos registros con personas relacionadas con él: en el superior aparecen representados una hija, un hermano y un hombre cuya filiación con Sobekkhu no se menciona, mientras que el

---

joven fue nombrado oficial real y que los personajes situados frente a Intef y su madre eran su mujer su hijo Sobekdedu y sus dos hijas, Nenrekhtes y Meryt. Ver MOSS, 1932: 310.

<sup>1289</sup> Fichas 1.5 y 2.36.

<sup>1290</sup> SMITH, 1951: fig.3.

<sup>1291</sup> SMITH, 1951: fig. 2.

<sup>1292</sup> SMITH, 1951: 324.

<sup>1293</sup> GNIRS, 2002: 152.

<sup>1294</sup> GARSTANG, 1901: lám. IV,4 y Fichas 1.6 y 2.39.

registro inferior lo encabeza la nodriza-*menat* y otras dos mujeres, Iubu y la señora de la casa Iunet. La parte inferior de la estela la componen cinco líneas de texto horizontal y doce líneas de texto vertical.

Otra estela del mismo período menciona a una nodriza-*menat* y una ama de cría-*atyt*. Se trata de la estela de Ser, conservada en el Kunsthistorisches Museum en Viena, (mWien ÄS 144)<sup>1295</sup>. En la parte superior encontramos la fórmula de ofrendas y al difunto sentado frente a su esposa. La parte inferior la componen once registros, divididos por una línea central que divide la parte inferior de la estela en dos mitades, con los nombres y títulos de los parientes de la pareja y sirvientes. En los dos registros inferiores de la izquierda aparecen mencionadas una nodriza-*menat* y una ama de cría-*atyt*.

En la pared sur de la cámara principal de la tumba N° 3 de Khnumhotep en Beni Hasan, se representa una escena de banquete<sup>1296</sup>. Si centramos nuestra atención en la parte derecha de la escena, se observa que tras la hija de Khnumhotep aparecen representadas cinco mujeres y dos niños o prepúberes. Las tres primeras se identifican como hijas, seguidas por una “portadora del sello” (*htmtt*) y una nodriza-*menat*. En el registro inferior y, tras una serie de hijos del difunto, así como de oficiales, aparecen tres mujeres. La primera de ellas es la ama de cría-*atyt*, seguida por sus dos hijas.

Hasta ahora, en los documentos citados las amas de cría-*atyt* aparecen junto a las nodrizas-*menat*. Pero en tres documentos no ocurre así<sup>1297</sup>. El término *3tyt* parece estar documentado por primera vez en la Dinastía V, en el registro inferior de la pared este de la mastaba de Uepemnefret en Giza<sup>1298</sup>. Allí se representan diferentes individuos desarrollan diferentes trabajos. En la parte derecha encontramos escena de panificación, donde dos mujeres entablan un diálogo. Una de ellas se identifica con un ama de cría-*at(yt)*<sup>1299</sup>. Hassan no traduce el término<sup>1300</sup>, que en esta ocasión aparece escrito con las grafías mínimas. Sin embargo, es posible que se refiera a una nodriza-*atyt* y así lo hace constar Hannig en su diccionario<sup>1301</sup>.

---

<sup>1295</sup> HEIN, STAZTINGER, 1989: 79 y 80 y Fichas 1.7 y 2.41.

<sup>1296</sup> NEWBERRY, 1893: lám.XXXV y Fichas 1.26 y 2.138.

<sup>1297</sup> El término *3tyt* se documenta en una tumba destruida al norte de la tumba de Khety II en Asiut. Publicada sólo por Palanque en 1903, el pasaje es de difícil traducción y queremos dejar constancia de que está documentado. PALANQUE, 1903: 120-121.

<sup>1298</sup> HASSAN, 1936: fig. 219 y Ficha 1.1.

<sup>1299</sup> *mī r=ṯ r=ṯ r=s ink is 3t(yt)*, “Ven por ello, yo soy una nodriza-*at(yt)*”. A partir de HASSAN, 1936: fig. 219.

<sup>1300</sup> HASSAN, 1936: 197-198.

<sup>1301</sup> HL 5, 50, 568; Amme, Kindermädchen.

En la estela funeraria de Apu, conservada en el Museo del Cairo (CGC 20025)<sup>1302</sup> encontramos a la ama de cría-*atyt* Unu entre los miembros relacionados con el difunto. En la mesa de ofrendas de Khetiseneb, conservada también en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 23052, *JdÉ* 31155)<sup>1303</sup>, podemos leer en cuatro ocasiones el título de Khetiseneb: *3t*. Datada en la Dinastía XII y procedente de El-Lisht, esta mesa, según Gautier y Jequier, forma parte de un conjunto de tablas de ofrendas pertenecientes doce mujeres en total. Todas ellas presentan la misma estructura en cuanto a la fórmula de ofrendas y en la mayoría, excepto en dos casos incluido el de Khetyseneb, se incluye el nombre de la madre<sup>1304</sup>. Según estos autores, parece que este conjunto de mujeres que poseían estas mesas de ofrendas formaban una especie de congregación. Si observamos los títulos que poseen estas mujeres, cinco de ellas ostenta el título de *irt-ʕt-pr* y otras cinco llevan el título de *imntt b3qt*. Las dos que no mencionan a sus madres llevan dos títulos diferentes y una de ellas es Khety-Seneb con el título *3t(yt)*. Parece, según estos autores que estamos ante un “*collège de de femmes*” que parecen ser similares a las *sm3yt* del Reino Nuevo tebano, y que podrían estar a cargo del cuidado de la pirámide o de ciertas ceremonias funerarias en honor del rey difunto.

Si el análisis de los documentos anteriormente citados no nos permite indagar las funciones específicas de estas mujeres, es posible que dos documentos del Primer Periodo Intermedio y del Reino Medio puedan ayudarnos a esclarecer algunas funciones específicas de las mujeres que ostentaron este título. Se trata del grafito N° 16 del nomarca Kay en Hatnub y del *pRamesseum* III B, 20-34.

En Hatnub, el nomarca Kay dejó constancia de la expedición hecha para recoger piedra para la tumba de Neheri (grafitos 16-18 y 19)<sup>1305</sup>. En el texto encontramos la fraseología típica de las autobiografías, donde se muestra la conformidad de los actos personales a la norma social. Este tipo de textos autobiográficos ya aparecen desde el Reino Antiguo pero son más evidentes a partir del Primer Período Intermedio. Aunque normalmente son textos canónicos, en ocasiones aparecen ciertas metáforas que no son tan usuales. En este caso se puede leer: “Yo soy uno que ha salvado a los desdichados de los poderos(os)...Yo he hecho mi casa como la puerta para el temeroso el día de la revuelta. Yo he sido como una nodriza-*menat* y un ama de cría-*atyt* para el enfermo,

<sup>1302</sup> LANGE, SCHÄFER, 1902, I: 29-32 y Ficha 1.24.

<sup>1303</sup> Fichas 1.8-1.11.

<sup>1304</sup> GAUTIER, JÉQUIER, 1902: 52.

<sup>1305</sup> ANTHES, 1928: 36-37 y Ficha 1.3.

hasta que él fue curado. He dado un trozo de tela al desnudo, yo soy (?) [...] el pan del hambriento y la cerveza del sediento. Yo he sido grano [...] en ella (=la ciudad), su ancianos (=de la ciudad) eran como sus jóvenes, un hijo del gobernador de Unet (=nomo 15 del Alto Egipto)”<sup>1306</sup>. Así, el nomarca se apropia de la figura tanto de la nodriza-*menat*<sup>1307</sup> como de la nodriza-*atyt* para mostrar su buen actuar, en este caso, con un colectivo concreto: los enfermos.

El segundo documento es el *pRamesseum* III B, 20-34<sup>1308</sup>. El conjunto de papiros, entre los que se encontraba este documento, fueron encontrados por Quibell y Petrie en el *Ramesseum* a finales de siglo XIX y cubren un período de tiempo de varias generaciones. Fueron hallados en una tumba de finales de la Dinastía XIII, que probablemente perteneció a un sacerdote. Dicha tumba contenía una serie de objetos “mágicos”, entre los que se encontraban una caja de madera con una colección de papiros mágico-médicos, rituales y literarios<sup>1309</sup>. En el *pRamesseum* III.B, 10-34 encontramos un conjunto de recitaciones para la madre y el niño. Entre ellas, una receta para el niño que no acepta la leche de la madre u dos recitaciones para aliviar/saciar la sed de un niño. Las dos últimas recetas mágico-médicas (B.20-34) son dos recitaciones contra la enfermedad-*b<sup>cc</sup>* o patología- *b<sup>cc</sup>*<sup>1310</sup> de los niños, que para los egipcios, era transmitida por la leche materna al niño<sup>1311</sup>. En el texto se puede leer: “Ven hacia la gente junto con mi madre”, dijo Horus, (y tú), mi tía Neftis (ven) hacia el lugar donde están las nodrizas-*menat* y las amas de cría-*atyt* de Nut, ellas nos dirán, lo que ellas han hecho para sus niños”<sup>1312</sup>.

El pensamiento mágico es inextricable de la medicina egipcia, pues se trata de dos caras de la misma moneda, ya que se consideraba que el remedio físico tendría escaso valor si no se ponían en marcha otros mecanismos que lo reforzasen y lo hiciesen realmente efectivo. En este sentido, son muy interesantes los términos acuñados por dos autores franceses, Jean y Loyrette, referidos a la acción terapéutica de los remedios

<sup>1306</sup> *ink hrt nhm m3r m-<sup>c</sup> wsr(t)... iw ir.n=i pr=i m rwt n sndw r<sup>c</sup> n h3<sup>c</sup>yt wn=i m mn<sup>c</sup>t hr 3tyt n indw r ssnb.n.t(w)=f iw rdi.n=i d3iw n h3y ink [...] t n hqr hnqt nt ib ink hrt sm<sup>c</sup>w ... im=s swr=s mi isrr=s s3 hq3 [n Wnt]. A partir de ANTHES, 1928: 36-37, línea 8-13.*

<sup>1307</sup> Ver 3.2. ¿Apoderarse de funciones femeninas?

<sup>1308</sup> BARNES, 1956: lám. XIII, línea 26-28 y Ficha 1.21.

<sup>1309</sup> LEACH, 2006: 225.

<sup>1310</sup> Para la patología-*baa* en este documento ver JEAN, LOYRETTE, 2010: 285-303.

<sup>1311</sup> WESTENDORF, 1999, I, 14

<sup>1312</sup> *m iw r rmt hn<sup>c</sup> mwt=i i.n Hr snt mwt=i Nbt-Hwt (m iw) r bw nty mn<sup>c</sup>wt 3tywt nt Nwt dd=sn n=n irt.n=sn r hrdw=sn.* A partir de BARNES, 1956: lám. XIII, línea 26-28 y Ficha 1.21.

médico-mágicos: la teodinámica y la fármacodinámica<sup>1313</sup>. La teodinámica sería el contexto teológico y mitológico que sirve de apoyo al contexto médico, mientras que la fármacodinámica serían los activos farmacológicos presentes en los preparados, a veces de origen animal, mineral, vegetal o humano. Éstos serían mucho más eficaces en el marco de una acción mágica que pondría en marcha mecanismos psicosenibles apoyados en unas creencias religiosas y en una cosmovisión determinadas. De esta manera, en la receta que aquí nos ocupa, la teodinámica sería la crianza de Horus por su madre Isis en las marismas, llena de peligros, mientras que fármacodinámica serían los diferentes ingredientes citados al final de papiro.

En ambos documentos, las nodrizas-*menat* aparecen junto a las amas de cría-*atyt* en contextos que, de alguna manera, las relacionan con la curación. Jean y Loyrette entienden que el término *3tyt* designaría a unas mujeres que, más que nodrizas, serían “*puéricultrice*” (pediatra pero sin la especialidad) y lo traducen como “enfermera o curandera” (*infirmière*)<sup>1314</sup>. Quizás, y a la luz de la información que aparece en estos dos últimos documentos estemos, según opinan Jean y Loyrette, ante las especialistas experimentadas a las cuales se recurriría en caso de enfermedad de niños, que se identificarían con el niño Horus<sup>1315</sup>.

Está claro que con el término *3tyt* designa a un colectivo de mujeres relacionadas de algún modo con los niños. Sin embargo, las funciones de las *atyt* y las *menat* no parecen ser intercambiables por varias razones. En primer lugar, las nodrizas-*menat* aparecen en un cantidad mucho mayor de documentos que las amas de cría-*atyt*. Frente a las 27 veces en las que encontramos la palabra *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* aparece en 288 ocasiones. En segundo lugar, son las nodrizas-*menat* quienes tienen una posición preferente. Siempre que se mencionan o representan junto a las amas de cría-*atyt*, estas últimas ocupan el segundo lugar, como queda atestiguado en los diferentes documentos analizados. En tercer lugar, Kasparian recalca que se debe de tener en cuenta las grafías de ambas palabras: mientras que la palabra *mn<sup>c</sup>t* aparece en la mayoría de las ocasiones determinada por el signo del pecho (D27), el término *3tyt* no aparece en ninguna ocasión determinado con este signo<sup>1316</sup>.

---

<sup>1313</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 25.

<sup>1314</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 296.

<sup>1315</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 296.

<sup>1316</sup> El término sólo aparece determinado en contextos religioso. Por ejemplo en los *Textos de los Ataúdes*.



De esta manera, Kasparian opina que las amas de cría-*atyt* eran de categoría inferior a las nodrizas-*menat*<sup>1317</sup>. Que las amas de cría-*atyt* y las nodrizas-*menat* debieron tener funciones complementarias, aunque diferenciadas, parece estar claro. Sin embargo, determinar cuales eran las atribuciones de una y otra exactamente resulta difícil de determinar a la luz de la información conservada. Me gustaría insistir en la posibilidad de que quizás las *atyt* no fueran de categoría inferior a las *menat*, como opina Kasparian, sino que se dedicaban a otros menesteres, entre los que no se incluiría dar el pecho a los niños. Esto explicaría bien la ausencia del signo del pecho (D27) como determinativo y su menor presencia en las estelas funerarias o relieves de tumbas (si se compara con las nodrizas-*menat*). Quizás, como opinan Jean y Loyrette, estemos ante las especialistas experimentadas a las cuales se recurriría en caso de enfermedad de niños, que se identificarían con el niño Horus.

Lo que sí que queda claro es que la repartición de diferentes tareas ligadas al cuidado de los niños de una misma familia por varias mujeres muestra la gran importancia que se daba a tener a cargo a personal cualificado encargado del cuidado de los niños. Valoradas por los cuidados que otorgaban a los niños, las nodrizas u amas de cría se consideraban personas de una utilidad esencial, incluso irremplazables, porque gracias a ellas se aseguraba el crecimiento y supervivencia de aquellos que encarnaban la generación venidera<sup>1318</sup>.

### 2.3. La *khenemetet*

Entre los términos egipcios traducidos por “nodriza” en las lenguas modernas<sup>1319</sup> se encuentran un conjunto de términos al que dedicaremos el presente apartado. Éstos son: *hnmmt*<sup>1320</sup>, *hnm*<sup>1321</sup> y *hnm*<sup>1322</sup>.

---

<sup>1317</sup> KASPARIAN, 2007: 116.

<sup>1318</sup> KASPARIAN, 2007: 117.




<sup>1319</sup> En el conjunto de diccionarios *hnm*, escrito con la misma grafía y determinativos se traduce por “prostituta” o por “la prostitutas” escrito en plural, *hnm*. Ver *Wb* III 292,16-17.





<sup>1320</sup> *Wb* III 294, 2-4.

<sup>1321</sup> *Wb* III 293, 12-13.

<sup>1322</sup> *Wb* III 381, 8-11.

### 2.3.1. Análisis léxico

Si atendemos a los determinativos, podemos observar que el signo que representa a una mujer  (B1) es el más empleado para determinar a *hnmt(t)*. También acompaña al vocablo el signo que muestra a una mujer arrodillada con el pelo recogido con una cinta y que sujeta con sus manos un palo  (B104) y, en menor, se determina con el signo que representa un rostro  (D19). Se documentan más determinativos pero cuya incidencia es, en todo caso, menor y que señalaremos más adelante (Ver Gráfico 3).

El signo B1 se documenta desde inicios del Reino Medio como determinativo de *hnmt(t)* y es el más empleado. El signo B1 incluye el término en la categoría [HUMANO + FEMENINO]<sup>1323</sup>. En el caso del término *hnmt(t)* es interesante señalar que, a partir del Reino Medio, encontramos en algunas recitaciones de los *Textos de las Ataúdes* la identificación del difunto con la *hnmt(t)* y los determinativos empleados son el signo de la mujer (B1), de la mujer arrodillada con el pelo recogido y que sujeta con sus manos un palo (B104) y el signo que representa un pan  (X2). Priman así las categorías [HUMANO + FEMENINO] y [ALIMENTACIÓN + PAN]. Cuando a partir de Época Tardía este título se convierte en un título sacerdotal masculino, se emplearán como determinativos el signo que representa a una mujer que amamanta a un niño  (B5) y una variante del mismo en la que un hombre sostiene sobre el regazo a un niño  (B5B)<sup>1324</sup> y  (B5C)<sup>1325</sup>, añadiendo en este caso, a las categorías [HUMANO + FEMENINO] y [NUTRICIÓN + CUIDADOS], la de [HUMANO + MASCULINO] por tratarse de un título empleado por hombres.

El signo B104 muestra a una mujer arrodillada con el pelo recogido con una cinta que sujeta con sus manos un palo y se documenta como determinativo de *hnmt(t)*

---

<sup>1323</sup> GOLDWASSER, 2002: 43.

<sup>1324</sup> Es significativo que Gardiner, al elaborar la lista de signos, incluyera el signo que representa a un hombre con un niño sobre el regazo en la categoría B, la usada para los signos que representan a mujeres y sus ocupaciones, cuando debería estar incluida en la categoría A. En la mentalidad de Gardiner, quizás, la lactancia era concebida como algo inherente a la mujer y por ello incluyó este signo en la categoría B.

<sup>1325</sup> Los determinativos empleados en las titulaturas de estos hombres no muestran las coronas del Alto y Bajo Egipto como en el caso de los signos B5B y B5C.

desde el Reino Antiguo. En los *Textos de las Pirámides* hallamos una variante del mismo en el que la mujer sólo aparece representada de medio cuerpo, con la misma cinta que sujeta el pelo, pero extiende uno de sus brazos con un palo en forma de cruz hacia delante (Figura 134)<sup>1326</sup>. Junker analiza el determinativo B104 que se documenta en dieciséis nombres de dominios funerarios en el Reino Antiguo<sup>1327</sup> y manifiesta su similitud con el signo empleado para determinar el término “tejedora” (*shtt*)<sup>1328</sup> (Figura 137<sup>1329</sup> y 138)<sup>1330</sup>. Sin embargo, el citado autor, a pesar de las similitudes, opina que se debe buscar otro significado, pues en este caso no se refiere a las “tejedoras” ya que acompaña al término *hnm(t)*. Añade que, aunque las bandas para el pelo y los palos debieron ser empleados por las tejedoras, no sólo serían necesarias para este tipo de profesión<sup>1331</sup>. Junker da cuenta de que las mujeres que se dedican al horneado del pan aparecen representadas de este modo<sup>1332</sup> y el determinativo B104 se entiende bien si se utilizase para referirse a un colectivo de mujeres que trabajaran en el horneado del pan. En primer lugar, porque estas mujeres se cubrirían o sujetarían el pelo con algún tipo de lazo o pañuelo para protegerlo del polvo de la harina y, en segundo lugar, los palos serían necesarios para realizar su tarea. Como señala Junker, existen representaciones de este oficio en relieves de tumbas (Figuras 140<sup>1333</sup>, 141<sup>1334</sup> y 142)<sup>1335</sup> y aparecen con el pelo recogido de la misma manera que en el signo B104<sup>1336</sup>. En muchas ocasiones se llevan una de las manos a la cara, quizás para proteger su rostro del polvo de la harina. Precisamente, en uno de los determinativos que acompaña al término *hnm(t)* en el nombre de los citados dominios funerarios, se observa claramente como la mujer está acercando una de sus manos al rostro en ese claro gesto de protección, quizás del humo o las cenizas (Figura 135)<sup>1337</sup>. Junker, además, relaciona este gesto con la representación de una escena de panificación en la tumba de Niankhkhnum y Khnumhotep en Saqqara donde una mujer se protege el rostro, mientras que con un palo remueve unos panes que

<sup>1326</sup> Determinativo *hnm(t)* en PT 211 *Pyr.* 131d<sup>M</sup>.

<sup>1327</sup> JUNKER, 1955: 120-121.

<sup>1328</sup> HL 1<sup>2</sup>, 813, 29964.

<sup>1329</sup> Determinativo para el término tejedora en la cámara de las estaciones del templo solar de Niuserre en Abu Gorab. Fotografía de la autora.

<sup>1330</sup> Determinativos para el término tejedora. FISCHER, 2000: fig. 18.

<sup>1331</sup> JUNKER, 1955: 120-121.

<sup>1332</sup> JUNKER, 1955: 120-121.

<sup>1333</sup> Escena de panificación en la Mastaba de Seshemnefer en Giza. A partir de JUNKER, 1953: fig. 69.

<sup>1334</sup> Escena de panificación en la Mastaba de Kaiemankh en Giza. A partir de JUNKER, 1940: lám. VIII.




<sup>1335</sup> Gestos de las mujeres representadas en escenas de panificación. A partir de JUNKER, 1955: fig. 9.

<sup>1336</sup> JUNKER, 1955: 121.

<sup>1337</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 367.

se están horneando y, además, se muestra dando el pecho a un niño (Figura 139)<sup>1338</sup>. La relación entre el determinativo y la alimentación básica parece clara (leche para los niños y el pan para los adultos).

El signo D19 representa una parte del rostro compuesta por la nariz, el ojo y la mejilla y aparece como determinativo del término *hnmt* a partir del Reino Nuevo. El signo se emplea como ideograma o determinativo de *fnḏ* “nariz”<sup>1339</sup> y *šrt* “nariz o fosa nasal”<sup>1340</sup>. También se usa como determinativo en acciones relacionadas con la nariz como *tḫi* “olisquear”<sup>1341</sup>, *sn* “oler”<sup>1342</sup> o “besar”<sup>1343</sup>. Actúa como determinativo en verbos como *ršw* “alegrarse”<sup>1344</sup>, *hntš* “alegrarse”<sup>1345</sup>; *sfn* “ser clemente”<sup>1346</sup>, *bṯn* “ser desobediente”<sup>1347</sup> y *gnf* “ofender”<sup>1348</sup>. También determina a sustantivos como *hnr* “harén”<sup>1349</sup>, *hnrt* “prisión”<sup>1350</sup> y *hnty* “antesala”<sup>1351</sup>. En algunas ocasiones el signo D19 puede aparecer combinado junto al signo B1, aunque lo más usual es que se documente solo. Orriols i Llonch estudia el determinativo D19 en un pasaje en el que se habla de la ingestión de semen en la procreación de Horus<sup>1352</sup>. En dicho pasaje se emplea el verbo *hnp* determinado con el signo D19 y para este autor su uso sugiere un acto de sexo oral. El signo D19 llevaría implícita la idea de [INJERIR] (semen). En este sentido, el signo D19 en el término *hnmt(t)* podría entenderse del mismo modo ya que los alimentos (leche y pan) se injieren por la boca.

Finalmente, en cuatro ocasiones se determina *hnmt(t)* con el signo de divinidad  (A40); en una ocasión *hnmti* se determina con el signo del halcón perchado  (G7) por referirse a las diosas Isis y Neftis; y en una ocasión aparece documentado con el signo que amamanta a un niño  (B5)<sup>1353</sup>. También se documenta en una vez el

<sup>1338</sup> FISCHER, 2000: fig. 7.

<sup>1339</sup> *Wb* I 577, 10-12.

<sup>1340</sup> *Wb* IV 523, 1-9.

<sup>1341</sup> *Wb* V 296, 4.

<sup>1342</sup> *Wb* IV 153, 8-9.

<sup>1343</sup> *Wb* IV 153, 10-15-154, 1-4.

<sup>1344</sup> *Wb* II 454, 13.

<sup>1345</sup> *Wb* III 311, 11-18.

<sup>1346</sup> *Wb* IV 113, 17.

<sup>1347</sup> *Wb* I 486, 17.

<sup>1348</sup> *Wb* V 174, 9-11.



<sup>1349</sup> *Wb* III 297, 8-9.

<sup>1350</sup> *Wb* III 296, 14.

<sup>1351</sup> *Wb* III 307, 10-14.

<sup>1352</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2015: 847.

<sup>1353</sup> Este determinativo será común en Época Ptolemaica. Ver *LGG* IV, 754-756.

signo que representa un trozo de carne<sup>9</sup> (F51), en dos ocasiones el signo del papiro  (Y1) y una vez se documenta el signo que representa a un babuino  (E35).

Si atendemos a la raíz verbal de la que pueden proceder estos términos, son varios los autores<sup>1354</sup> que hacen notar que el término *hnm(t)* deriva de el verbo *hnm* “alegrarse”<sup>1355</sup>. Existen otras posibles raíces verbales de las que podría derivar el término *hnm(t)*. El verbo *hnm*, que significa “cuidar a un niño” (referido a diosas encargadas del cuidado de dioses niños) se documenta a partir del Reino Nuevo y en escasas ocasiones<sup>1356</sup>. También encontramos el verbo *hnm* “oler”, “respirar”<sup>1357</sup>, una de cuyas acepciones a partir de la Dinastía XVIII es “disfrutar de la comida”<sup>1358</sup>. Se documenta también el verbo *hnm*, que significa “atender a alguien”<sup>1359</sup> en contexto de momificación.

### 2.3.2. ¿Quiénes eran las *khenemetut*?

Son diversos los autores que anotan la presencia de diferentes términos para designar a lo que, en las lenguas modernas, se traduce por “nodriza”. Ward señala que se documentan varios términos que designan a una nodriza cuyas funciones serían más o menos las mismas<sup>1360</sup>. Kasparian, en su estudio sobre las nodrizas-*menat* en el Reino Medio, se centra en éstas últimas y en su posición superior con respecto a las amas de cría-*atyf*. Menciona a las *khenemetut* pero no ahonda en su posición y posibles funciones<sup>1361</sup>. Szpakowska, por su parte, se hace eco de la presencia de tres términos para designar a las nodrizas: *mn<sup>c</sup>t*, *3tyt* y *hnm(t)*. Centra brevemente su atención en que las nodrizas-*menat* y las amas de cría-*atyf* aparecen juntas en los mismos contextos y, por tanto sus funciones debían ser similares, pero tan sólo cita a las *khenemetut*<sup>1362</sup>. Por otro lado, en las traducciones de los diferentes diccionarios se insiste en que los términos *hnm(t)* y *hnm* designan, por un lado, a nodrizas divinas que se encargaban del

<sup>1354</sup> KASPARIAN, 2007: 110, n.10; SATZINGER, STEFANOVIČ 2012: 346.

<sup>1355</sup> *Wb* III 292, 10-13.

<sup>1356</sup> *Wb* III 293, 9.

<sup>1357</sup> *Wb* III 292, 4-8.

<sup>1358</sup> *Wb* III, 292, 9.

<sup>1359</sup> *Wb* III 293, 1.

<sup>1360</sup> WARD, 1986: 23.

<sup>1361</sup> KASPARIAN, 2007: 110-111.

<sup>1362</sup> SZPAKOWSKA, 2008: 36.

cuidado de dioses niños y, por otro, a mujeres con funciones sacerdotales encargadas del cuidado de los dioses niños.

Durante el Reino Antiguo, tanto el término *mn<sup>c</sup>t* como el término *hnm<sup>t</sup>(t)*, están documentados en los nombres de algunos de los dominios funerarios<sup>1363</sup>. Centraremos nuestra atención en los determinativos empleados en ambos, ya que, gracias a ellos, se puede percibir que las funciones de ambas mujeres eran diferentes<sup>1364</sup>. Las *mn<sup>c</sup>t* eran las encargadas de dar el pecho, como ya se ha expuesto anteriormente, y de ello da cuenta que el determinativo más empleado sea el signo del pecho (D27) y el signo que representa a una mujer amamantando a un niño (B5)<sup>1365</sup>. De esta manera, en las seis ocasiones que Jacquet-Gordon documenta este término como parte del nombre de un dominio funerario<sup>1366</sup>, éste se acompaña del signo B5 (Figura 135)<sup>1367</sup>. Por el contrario, el término *hnm<sup>t</sup>* se documenta en dieciséis ocasiones en los nombres de dominios funerarios durante el Reino Antiguo<sup>1368</sup>. De estas dieciséis veces, tres aparece sin determinar<sup>1369</sup>. Cuando está determinado, se emplea siempre el signo B104 (Figura 135)<sup>1370</sup>. En una de ellas, el signo se asemeja al semagrama empleado en los *Textos de las Pirámides* de Merenre, en el que la mujer parece extender hacia delante un palo (Figura 134)<sup>1371</sup>, como en las escenas de horneado del pan que aparecen en los relieves de este período de tiempo citadas anteriormente.

Si analizamos la recitación 211 de los *Textos de las Pirámides* podemos leer: “Iat es su (=rey) *khenemetet*, es ella la que hace que él viva”<sup>1372</sup>. En las cuatro ocasiones donde el vocablo se conserva íntegro se lee *hnm<sup>t</sup>t*. Junker da cuenta de la presencia de esta doble *-t* al final<sup>1373</sup> y además apunta que en una ocasión, en los *Textos de las Pirámides* de Pepy II, el término está determinado con el signo X2 que representa un

<sup>1363</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 462, 469.

<sup>1364</sup> Al formar parte de nombres propios de dominios, estos términos no han sido incluidos en el catálogo léxico.

<sup>1365</sup> Ver 2.2. La nodriza-*menat*.

<sup>1366</sup> Los nombres de los dominios son los siguientes: *mn<sup>c</sup>t*; *mn<sup>c</sup>t Pth-htp*; *mn<sup>c</sup>t Zšzšt*; *mn<sup>c</sup>t Snfrw (hwt)*; *mn<sup>c</sup>t Snfrw*; *mn<sup>c</sup>t Tp(i)-m-[nfrt]*. Ver JACQUET-GORDON, 1962: 443; 382; 415; 134; 443; 333 y 462.

<sup>1367</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 415.

<sup>1368</sup> Los nombres de los dominios son los siguientes: *hnm<sup>t</sup>*; *hnm<sup>t</sup> Wnis*; *hnm<sup>t</sup> Pth-htp*; *hnm<sup>t</sup> Pth-htp*; *hnm<sup>t</sup> Nfr-ir-k3-r<sup>c</sup>*; *hnm<sup>t</sup> Hwfw*; *hnm<sup>t</sup> Zšzšt*; *hnm<sup>t</sup> S3-hw-r<sup>c</sup>*; *hnm<sup>t</sup> S3-hw-r<sup>c</sup>(-hwt)*; *hnm<sup>t</sup> Snfrw (hwt)*; *hnm<sup>t</sup> S[nfrw] (hwt)*; *hnm<sup>t</sup> S[nfrw]*; *hnm<sup>t</sup> Snfrw*; *hnm<sup>t</sup> Sšm-nfr*; *hnm<sup>t</sup> Sšm-nfr*; *hnm<sup>t</sup> K3(i)-m-nfrt*. Ver JACQUET-GORDON, 1962: 469.

<sup>1369</sup> Ver JACQUET-GORDON, 1962: 218, 251 y 285.

<sup>1370</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 367.

<sup>1371</sup> JACQUET-GORDON, 1962: 415.

<sup>1372</sup> PT 211 *Pyr.* 131a-132d<sup>WTMNI</sup>. Esta recitación también está documentada en los *Textos de las Pirámides* de Ibi pero el contenido es varía respecto al resto de recitaciones y lo comentaremos más adelante.

<sup>1373</sup> JUNKER, 1955: 121.

pan<sup>1374</sup>. Para Edel, según anota Junker, *hnm̄tt* sería el nisbe femenino de *hnm̄ti + t*. La *t* final significaría en este contexto “pan”, cuya grafía en el Reino Antiguo puede reducirse a simplemente el monoconsonántico *t* <sup>◌</sup> (X1) o ir acompañado del determinativo del pan <sup>◌</sup> (X2), como sucede, según estos autores, en los *Textos de las Pirámides* de Pepy II. De esta manera, el término se incluiría en el campo semántico de la [ALIMENTACIÓN + NUTRICIÓN]. Junker traduce este término como “*Brotbäckerin*”<sup>1375</sup>. Entiende que no debería ser traducido por “*Amme*” (nodriza) o “*Ernährerin*” (la que trae el pan), sino que, a la luz de los determinativos que le acompañan, la traducción “panadera” permitiría entender mejor las funciones de aquellas mujeres designadas así en los textos funerarios, al menos durante el Reino Antiguo.

Consideramos significativa la presencia de la diosa Iat en la citada recitación de los *Textos de las Pirámides*. Iat es posiblemente una diosa relacionada con la leche, pero tanto su naturaleza como la lectura de su nombre no están del todo claras<sup>1376</sup>. Uno de los nombres con los que se asigna a la leche es *ibt̄*<sup>1377</sup>, documentada como ofrenda en una recitación de los *Textos de las Pirámides*<sup>1378</sup>. Es posible que esta designación de la leche tenga que ver con el nombre de la diosa y fuese un nisbe: “la que pertenece a Iat”. Algunos autores destacan que esta divinidad debió estar relacionada con la alimentación del rey, la realeza y la sucesión al trono<sup>1379</sup>. No se conoce ninguna representación de esta divinidad hasta el Reino Nuevo. A partir de este momento, encontramos tres representaciones de un dios, Iati, que es la personificación de la leche y que aparece como una divinidad masculina<sup>1380</sup>. La relación entre el término *hnm̄t(t)* e

<sup>1374</sup> PT 211 *Pyr.* 131a-132d<sup>N</sup>.

<sup>1375</sup> JUNKER, 1955: 121-122.

<sup>1376</sup> Para más referencias sobre esta divinidad ver: WAINWRIGHT, 1940: 34; WILKINSON, 1999: 287; BUDDE, 2000: 161; *LGG* I, 96; CORTEGGIANI, 2007: 225; *LÁ* III, 114.

<sup>1377</sup> *Wb* I 27, 1-4, *Bezeichnung der Milch*; *HL* 4, 27, *Milchprodukt (\*Sahne)*.

<sup>1378</sup> PT 146 *Pyr.* 89b<sup>WTN</sup>.

<sup>1379</sup> En los *Textos de las Pirámides* Iat aparece en otra recitación donde podemos leer: *ip=sn n=tw m rn=k pw n inpw n h3 n̄rw r=k m rn=k pw n ib̄t ḥ̄ḥ̄=k r=k m h̄nt n̄rw s3 smsw i{i}[s] iḥ̄w is ḥr nst gb is*, “Ellos te reconocen en tu nombre de Anubis, ellos no descenderán contra ti en tu nombre de Iat. ¡Álzate en frente de los dioses, ¡Oh hijo mayor!, ¡Oh heredero sobre el trono de Geb!”. A partir de PT 578 *Pyr.* 1537b<sup>P</sup>. Wainwright señala que en esta recitación Iat está relacionada con la realeza y la sucesión al trono y, que en este sentido, se asemeja a Seshat, que también estuvo relacionada con el reconocimiento del heredero al trono. Ver WAINWRIGHT, 1940: 34.

<sup>1380</sup> La primera representación de este dios aparece en el templo funerario de Hatshepsut en Deir el-Bahari, en una de las escenas que muestran el nacimiento divino de esta reina (Escena XIII). Se trata de la escena de la entronización del rey y su *ka* ante la Gran Eneada de Karnak. Las otras dos representaciones de este dios aparecen en dos *mammisis*: el de Nectanebo en Dendera y el ptolemaico de Filas. El dios aparece representado con una peluca tripartita y una barba y sobre la cabeza porta a modo de corona un recipiente troncocónico coronado con el signo de una jarra de leche. Su presencia en estas escenas de los ciclos de

Iat, la diosa de la leche, hace plausible que este término deba ser relacionado con alguien encargado de otorgar alimentos a un lactante, en esta ocasión al rey difunto. Así pues, esta relación entre el término *hnmmt(t)* e Iat pone de manifiesto que *hnmmt(t)* deben englobarse en la categoría [CUIDADOS + ALIMENTACIÓN]. De esta manera, *hnmmt* no debería traducirse ni por “panadera” ni “nodriza”, sino que la *hnmmt(t)* es “la que alimenta (con leche y con pan)”.

La relación del término *hnmmt* con el ámbito del nacimiento (y los niños) se observa en los *Textos de las Pirámides* de Ibi, donde la recitación 211 varía ligeramente. En ella se puede leer: “La *kheneme[tet]* [...] que pare a Qakare”<sup>1381</sup>. El estado fragmentario de la recitación no nos permite saber si la palabra iba determinada y, en caso afirmativo, cuál fue el determinativo empleado. Sin embargo, el término *hnmmt* se relaciona en esta ocasión con el verbo *ms*, por lo que se podría pensar que las *hnmmt* estuvieron encargadas de algún tipo de ritual de (re)nacimiento en el que fueran necesarias las ofrendas de pan y leche.

En los *Textos de las Pirámides* de Teti se documenta el dual de este término: “Las dos *khenemetut* que lloran a Osiris, lloran por él (=Teti)”<sup>1382</sup>. El vocablo aparece determinado por dos halcones perchados (G7) porque se está refiriendo a dos diosas: Isis y Neftis. Sethe apunta que en este contexto Isis y Neftis son denominadas *hnmmt*, es decir, enfermeras o curanderas ya que ellas fueron quienes atendieron a Osiris hasta que se produjo la resurrección del mismo<sup>1383</sup>. La traducción del término como enfermeras o curanderas ofrecida por Sethe no me parece correcta, debido a que las evidencias léxicas apuntan a una relación del *hnmmt* con la alimentación. De este modo, quizás se podría pensar que las *hnmmt* estuvieron encargadas de algún tipo de ritual de (re)nacimiento en el que fueran necesarias las ofrendas (pan y leche) y fueron quienes le “alimentaron”. Las referencias posteriores pueden, quizás, apuntar en este sentido.

Durante el Reino Medio el término se documenta en los *Textos de los Ataúdes* y, en la mayoría de las ocasiones, las recitaciones relacionan a estas mujeres, las *hnmmt(t)*, con las provisiones o los panes. La recitación 251 es “Fórmula para la *khenemetet* de Osiris”<sup>1384</sup>. Ésta es la única ocasión en la que el término aparece determinado con el

---

nacimientos divino pone de manifiesto la relación de esta divinidad con el reconocimiento del rey en su entronización, como ya señaló Wainwright. Ver WAINWRIGHT, 1940: 34; CORTEGGIANI, 2007: 225.


<sup>1381</sup> PT 211 Pyr. 131d-e<sup>1</sup>: *hnm[tt ...]nt mst Q3-k3-R<sup>c</sup>*.

<sup>1382</sup> PT 259 Pyr. 313b<sup>1</sup>: *qm3.n sw hnmmtty qm3.ty Wsir*.

<sup>1383</sup> SETHE, 1962, I: 383.

<sup>1384</sup> CT 251 III 347a: *r3 n(y) hnmmt n(y)t Wsir*. A partir del ataúd interior Meshet, Museo Egipcio del Cairo, CGC 28118, S1Ca. Ver Ficha 3.13.



signo que representa a una mujer dando el pecho  (B5). Este determinativo, como se ha expuesto anteriormente, será frecuente en la Época Ptolemaica<sup>1385</sup>. Esto se debe posiblemente a la relación entre *hnmtt* y el aprovisionamiento de ofrendas al dios o al difunto, en un sentido que claramente alude a la nutrición, así como a su relación con el ámbito del nacimiento y los niños. Es posible que en Época Ptolemaica el término se empleara como sustituto de nodriza, empleando el determinativo B5. La citada recitación 251 continúa de la siguiente manera: “Tú conoces los nombres de estas dos *khenemetut* que hacen para él este pan y que traen el viento/aire, las misteriosas/ocultas que están al frente (=residen en) de la casa de los dos nombres”<sup>1386</sup>. Las referencias a las *khenemetut* en los *Textos de los Ataúdes* insisten, por un lado, en que éstas llevan las provisiones (pan) para los dioses y/o difunto. Así podemos leer: “La *khenemetet* de las almas de Heliópolis ha veni[do] llevando (lit. bajo las) provisiones para el Señor de To[do] (lit. el señor hasta el final)”<sup>1387</sup>. Por otro lado, algunas recitaciones insisten en la presencia de las *hnmt(t)* en el templo: “El recipiente que yo he hecho es para las dos *khenemetut* del dios que están al frente (=residen en el) al templo.”<sup>1388</sup>.

En dos recitaciones de los *Textos de los Ataúdes* se insiste en quienes traen las porciones de pan. Una de ellas reza: “Cinco porciones están en el cielo y en la tierra ante Horus y (ante) Min. ¿Quién es el que me las traerá? Son las *khenemetut* quienes me las traerán, será la barca del día quién me las instalará”<sup>1389</sup> y “Yo vivo de siete porciones (...), cuatro panes están en la casa de Horus y tres panes están en la casa de Toth. ¿Quién te las traerá a ti? Es la *khenemetet* de la casa de Horus y las dos asistentes-*hetjawty* de las almas de Heliópolis, ellas me los traerán”<sup>1390</sup>. En la segunda recitación, las *hnmtt* aparecen asociadas a las *ht3wty* de las almas de Heliópolis. El término *ht3wty*<sup>1391</sup> parece designar a otro tipo de asistentes, encargadas también de llevar algún tipo de ofrendas de pan. En algunos diccionarios se traduce en nuestras lenguas

<sup>1385</sup> Para las referencias del término *hnmt(t)* en Época Ptolemaica ver *LGG* V, 754-756.

<sup>1386</sup> CT 251 III 348c-e: *iw rh=k rn n(y) hnmtty=f ipwty irr(w)t n=f ipt t{w} inn(w)t t3ww s3(.ty) hnty hwt rnwy*. A partir del ataúd interior Meshet, Museo Egipcio del Cairo, CGC 28118, S1Ca. Ver Ficha 3.14.

<sup>1387</sup> CT 60 I 252b: *hnmtt b3w Twnu iwt hr cqw n nb r dr*. A partir del ataúd exterior de Satjhotep (mujer), Museo Egipcio del Cairo, CGC 28086, B4C. Ver Ficha 3.19.

<sup>1388</sup> CT 1009 VII 224f: *h3w irw=i n 2 hnmtt ntr hnt(y)t hwt-ntr*. A partir del *pGard* II, British Museum, BM 10676. Ver Ficha 3.34.

<sup>1389</sup> CT 214 III 173k-n: *iw ht 5 r pt r t3 hr hr (hr) Mnw in-m r=f in(w)=f n=i st in hnmtt in(w)=s n=i in mnd(y)t w3h(w)=s n=i*. A partir del ataúd de Hahotep, Museo Egipcio del Cairo, CGC 28023, T1C. Ver Ficha 3.11.

<sup>1390</sup> CT 203 III 136l-137d: *cnh(w)=i m 7 ht (i)w 4 t m pr Hr 3 t m pr Dhwtty nm r=f in(w)=f n=k st in hnmt pr Hr ht3wty b3w Twnw in(w)=s(n) n=i st*. A partir del ataúd interior de Meshet, Museo Egipcio del Cairo CGC 28118, S1C. Ver Ficha 3.12.

<sup>1391</sup> *Wb* III 204,10.

modernas por nodriza<sup>1392</sup>. Leitz tan sólo documenta el término en esta recitación de los *Textos de las Ataúdes*<sup>1393</sup>, así como en el capítulo 189 del *Libro de los Muertos*<sup>1394</sup>, donde estas mujeres aparecen llevando al difunto, junto con las *khenemetut* siete porciones de pan<sup>1395</sup>.

En otras recitaciones el difunto es identificado con una *hnmt(t)*. En el *Wörterbuch* de Hannig se traduce como un título masculino: “*Wärter eines Gotteskinder*”<sup>1396</sup>. Las referencias incluidas en su obra para este término proceden de los *Textos de los Ataúdes*, en las que se puede observar cómo el difunto se identifica con las *hnmt*<sup>1397</sup>. En éstas, a veces, se emplea como determinativo el signo B1<sup>1398</sup> y en una ocasión el signo B104<sup>1399</sup>. En otras ocasiones se emplea el signo del pan (X2)<sup>1400</sup> y en dos recitaciones, al ser identificado con el difunto, se emplea el signo A40<sup>1401</sup>. Vemos que en la identificación del difunto como *hnmt(t)* prevalece, debido al uso de los determinativos, la idea del [HUMANO + FEMENINO] y de [ALIMENTACIÓN + PAN]. A partir de la Dinastía XXI, se documenta un título sacerdotal masculino relacionado con el culto a las divinidades niños<sup>1402</sup>. Como apunta Laurent, la idea de alimentar al servicio de los dioses es muy antigua y queda ya documentada en algunos de los pasajes que hemos citado de los *Textos de los Ataúdes*. Sin embargo, hasta la Dinastía XXI no se documenta el título sacerdotal masculino<sup>1403</sup>. El “*nourricier*” en francés, el “*Wärter*” en alemán y el “padre de acogida” en castellano, es un tipo de sacerdocio asociado a divinidades de carácter infantil, como Horus o Khonsu. Laurent recoge en una tabla las diferentes grafías (Figura 143)<sup>1404</sup> de este título y se puede observar como en la mayoría de las ocasiones se determina con el signo que representa a una mujer dando el pecho a

---

<sup>1392</sup> HL 1<sup>2</sup>, 616, 22359; die beiden Ammen..

<sup>1393</sup> LGG V, 596.

<sup>1394</sup> CARRIER, 2010b, I: 325, 677.

<sup>1395</sup> El término *htꜣwtꜣ* no se ha incluido en el catálogo porque no consideramos que se refiere a una nodriza. Además su presencia se restringe a esas dos recitaciones.

<sup>1396</sup> HL 5, 1897, 23647.

<sup>1397</sup> Las recitaciones incluidas son: CT 329 IV 165c; CT 344 IV 368g y CT 1048 VII 300c-301e. En la recitación CT 502 VI 87c-d el difunto también se identifica con la *hnmt*.

<sup>1398</sup> En la recitación CT 329 IV 165c aparece así determinada en los documentos S1C, *pBerlin* y B2Bo. Ver Fichas 3.17, 3.31 y 3.7.

<sup>1399</sup> CT 502 VI 87c-d: en el ataúd exterior de Djehutynakht, Museum of Fine Arts de Boston, MFA 20.1822-27, B1Bo. Ver Ficha 3.9.



<sup>1400</sup> En la recitación CT 1048 VII 300c-301e se documenta en las tres ataúdes B1L, B2L y B1C (en éste último junto al signo A40). Ver Fichas 3.20, 3.26 y 3.25. En la recitación CT 502 VI 87c-d se documenta en los ataúdes S10Cb y Y1C. Ver Fichas 3.24 y 3.33.

<sup>1401</sup> En la recitación CT 1048 VII 300c-301e se documenta en el ataúd B1C junto con el signo X2. Ver Ficha 3.25. En la recitación CT 344 IV 368g se documenta en el ataúd B9C. Ver Ficha 3.23.

<sup>1402</sup> LAURENT, 1984: 152-156.

<sup>1403</sup> Para un listado de los monumentos donde se documenta ver LAURENT, 1984: 152-154.

<sup>1404</sup> LAURENT, 1984: 153.

un niño (B5). Pero además, aparece el determinativo de un hombre sujetando a un niño sobre el regazo  (B5B) y  (B5C)<sup>1405</sup> en, al menos, cinco documentos. En los *Textos de los Ataúdes* el difunto se identifica con un colectivo que, al menos durante este período de la historia egipcia, está relacionado con las mujeres, de ahí que predomine el uso del determinativo B104 o B1, y además vinculado con las ofrendas de pan, de ahí el empleo del determinativo del pan (X2). La relación entre la alimentación a través del pan y las *hnmt(t)* se hace patente en los *Textos de los Ataúdes*, ya que se documenta el término *hnmt* para referirse a un tipo de masa de pan<sup>1406</sup>. En una de las recitaciones se dice que el difunto vivirá de los panes-*khenemet* que han salido del altar de Ra<sup>1407</sup>. Y en las otras tres recitaciones estos panes se relacionan con el dios Osiris<sup>1408</sup>.

En el Reino Medio se documenta el término *hnmt(t)* en otros contextos. En la tumba del nomarca Khakheperre-Seneb en Meir (M59C) de la Dinastía XII podemos leer: “Palabras dichas: ¡Oh Osiris!, el nomarca, supervisor de los sacerdotes Khakheperre-Seneb, justificado de voz, señor de veneración. Ella comparte tus ofrendas ante ti en su nombre (=de ella), ella permite que tú comas como el dios frente a ti en su nombre (=de ella) de *khenemetet* del dios, que vive cada día”<sup>1409</sup>. La única referencia hallada es la publicación de Kamal en 1914. En el texto, de nuevo, parece que el término se relaciona con las ofrendas y provisiones.

Durante el Reino Nuevo, en el *Libro de los Muertos*, se menciona en dos ocasiones a las *hnmt(t)* relacionadas con el aprovisionamiento y las ofrendas de panes. Así, en el capítulo 172 del papiro de Nebsenny, conservado en el British Museum (BM EA 9900) se relaciona este término con las ofrendas: “Las *khenemetut* realizan para ti las provisiones de panes-*hetja* de las almas de Heliópolis”<sup>1410</sup>. En el capítulo 189 del papiro de Nu, conservado en el British Museum (BM EA 10010) encontramos a las *khenemetet* y las asistentes-*hetjatu* de Heliópolis llevando al difunto siete porciones de pan<sup>1411</sup>. De esta manera, la relación entre el término *hnmt(t)* y el aprovisionamiento de

<sup>1405</sup> Los determinativos empleados en las titulaturas de estos hombres no muestran las coronas del Alto y Bajo Egipto como en el caso de los signos B5B y B5C.

<sup>1406</sup> HL 1<sup>2</sup>, 650, 23649: Sauerteig.

<sup>1407</sup> Ver CT 580 VI 195b-f.

<sup>1408</sup> Ver CT 1049 VII 301f-302c; CT 1048 VII 300c-301e y CT 1047 VII 299b-300b.

<sup>1409</sup> *ḏd mdw h3 Wsir h3ti-ḥ imy-r3 ḥmw-nṯr ḥḥ-ḥpr-rḥ snb m3ḥ-ḥrw nb im3ḥ psḥ.n=s ḥnk=k ḥr=k m rn=s n ḥtpt ḏi=s wnn=k m nṯr n-ḥft=k m rn=s n nṯr-ḥnmt ḥnḥti rḥ nb*. A partir de KAMAL, 1914: 75 y Ficha 3.28.

<sup>1410</sup> *ir(w) n=k ḥnmtwt ḥw ḥt3 n Bḥw Twnw*. A partir de CARRIER, 2010b, III: 611.

<sup>1411</sup> *ḥnḥ(w)=i m t 7 pwy in(w)=tw t 4 m pr ḥr t 3 m pr ḏḥwty [...] in-m(i) ir=f in(w)=f n=k st in ḥnm(t) pr ḥr ḥt3twy Twnw*, “Yo vivo de siete porciones de pan: cuatro son traídas de la casa de Horus y tres de la

ofrendas para el dios/difunto queda patente en la mayoría de las fuentes desde el Reino Antiguo en adelante.

Sin embargo, algunas de las referencias a las *hnmtt* sugieren también, por un lado, la relación del término con el ámbito del nacimiento, los niños y la legitimación al trono y, por otro lado, se constata que fue un título ostentado por mujeres y que, al menos desde el Reino Nuevo, estuvo ligado al culto de divinidades niños. En el Reino Antiguo ya habíamos expuesto la relación del vocablo *hnmtt* con la diosa de la leche Iat en una recitación de los *Textos de las Pirámides* y, además, podría estar relacionado con el ámbito del (re)nacimiento, según se sugería en otras dos recitaciones del mismo *corpus* de textos religiosos. En algunos documentos del Reino Medio y del Reino Nuevo, el término *hnmt(t)* se relaciona a este colectivo con los niños y con la legitimación al trono. En un papiro del Reino Medio (*pTorino* 54003)<sup>1412</sup> encontramos dos textos: uno de ellos contiene una fórmula contra la picadura de serpiente y el segundo de ellos es una fórmula para la protección del ojo que formaba parte (o debía ser recitada) en el *Ritual de Apertura de la Boca*. A través de este ritual, se impregnaba de vida a la estatua (real o divina), permitiéndose identificar al individuo con la estatua a través de la apertura simbólica de los ojos, la boca, la nariz y las orejas<sup>1413</sup>. En el *pTorino* 54003 el ritual se puede dividir en seis secciones. La primera de ellas es la escena de presentación narrativa del *Mito del Ojo de Horus* y se habla, por tanto, del conflicto entre Horus y Seth por el trono de Egipto<sup>1414</sup>. En este contexto se puede leer: “Siéntate (=ojo) por ti sobre tu bell(o) trono que tu *khenemet* hizo para ti”<sup>1415</sup>. En este contexto aparece una *hnmt* y es la encargada de hacer el trono.

Existen otros dos documentos del Reino Nuevo en los que el término está relacionado con la ascensión al trono y la legitimidad, además de relacionarlo con los niños. Uno de ellos es *El Cuento de los Dos Hermanos* (*pOrb.* 18,8, British Museum, BM EA 10183). En el fragmento del texto donde se cuenta el nacimiento de Bata<sup>1416</sup>, se

---

casa de Toth [...] ¿Quién te las traerá? Son las *khenem(etut)* y las *hetjatu* de Heliópolis. A partir de CARRIER, 2010b, I: 677.

<sup>1412</sup> ROCATTI, 1970: 28-29 y Ficha 3.27.

<sup>1413</sup> ROCATTI, 1970: 17.

<sup>1414</sup> ROCATTI, 1970: 28.

<sup>1415</sup> ↓ → *hms r=t hr h3(y)t=t nfr(t) irt.n n=t hnmt=t*

<sup>1416</sup> Para algunos autores, el concepto de Kamutef (“el toro de su madre”) queda bien ejemplificado en *El Cuento de los Dos Hermanos*. La esencia del concepto es que el futuro rey es procreado por el dios, unido a la forma del monarca reinante, que él mismo había concebido. En la próxima generación volverá a ocurrir este mismo acto y así, el hijo se convierte en padre junto con el dios que procrea a un nuevo hijo. En *El Cuento de los Dos Hermanos* se explica este concepto de manera más clara. La esposa de Bata se convierte en reina (*hmt nsw*) y Bata, en forma de espina, consigue dejarla embarazada. Cuando nace

narra como al nacer, el bebé es entregado a una nodriza-*menat* y a unas *khenemetut*<sup>1417</sup>. Para Hollis, existen ciertos elementos en el relato de el nacimiento que marcan su posición como príncipe heredero y su relación con la realeza<sup>1418</sup>. Uno de estos elementos es, precisamente, la presencia de las *khenemetet*, que otorgarían a Bata la legitimación real, asociada especialmente al renacimiento solar<sup>1419</sup>. Para esta autora, la nodriza-*menat* sería la encargada del cuidado del recién nacido y lo criaría (*rnn* o *šdi*). El verbo *rnn* aparece junto al verbo *hnm* en la hora undécima del *Libros de las Puertas* en relación con la salida del sol<sup>1420</sup>. En dicho pasaje los *šhrw* son las divinidades, antiguos reyes y reinas, que presiden el nacimiento del sol y que transmiten el poder real a través de dos acciones: *rnn* y *hnm*. De esta manera, las *khenemetut* otorgarían a Bata la legitimación real, asociada especialmente al renacimiento solar<sup>1421</sup>. En este sentido, en el texto del *pTorino* 54003, la legitimación que parece que otorgan las *khenemetut* se pondría en evidencia al relacionarlo con el trono. En el *oTurin* CGC 5700 tenemos documentado un himno a Ramsés IV. El himno, compuesto por el escriba Amennakht, muestra la voluntad de éste de asociar la ascensión al trono del monarca con la renovación de la fertilidad natural<sup>1422</sup>. Así, se puede leer: “Las *khenemeti* se alegran cantando sus canciones de alegría. Ellas se preocupan por los niños, ellos nacieron en buen momento”<sup>1423</sup>. Este texto es un himno de coronación para Ramsés IV donde, de nuevo, aparecen asociadas las *khenemeti* con el nacimiento y con las ascensión al trono.

La relación entre *hnm* y los niños se documenta, además, en dos papiros del Reino Nuevo. Uno de ellos es el *pAnastasi* IV, conservado en el British Museum (*pBM* 10249). Datado en el reinado de Seti II, se puede leer una invocación a Amón en un año de hambruna. El texto reza: “Los grandes te llaman, Amón. Los pequeños te buscan.

---

como príncipe heredero, él es su propio padre y él es su propio hijo, es decir, su reencarnación. Ver HOLLIS, 1990: 153-155.

<sup>1417</sup> *pOrb* 18,6-18,8: *hr-ir m-ht hrww qnw hr-s3 nn wn.in=sl hr mst w<sup>c</sup> n s3 t3y iw=tw hr šmt r dd n hm=f n3 d3 snb msy=tw / n=k w<sup>c</sup> n s3 t3y wn.in=tw hr int=f iw=tw hr dit n=f mn<sup>c</sup>t hnmwt iw=tw / hr nhm <n=f> m p3 t3 <r> dr=f iw=tw hms hr irt hrw nfr iw=tw hr hpr/ m rnn=f, “Después de unos días, ella dio a luz a un hijo. Se fue a avisar a Su Majestad, v.p.s.: “Ha nacido un hijo para ti”. Se le trajo y se le dio una nodriza-*menat* y asistentes-*khenemetut*. Se (le) alabó en todo el país. El rey se sentó y realizó una fiesta y se le empezó a criar/dar de mamar”. A partir de GARDINER, 1932: 28,8-13 y Ficha 3.40.*

<sup>1418</sup> HOLLIS, 1990: 155-161.

<sup>1419</sup> HOLLIS, 1990: 159.

<sup>1420</sup> HOLLIS, 1990: 159.

<sup>1421</sup> HOLLIS, 1990: 159.

<sup>1422</sup> BICKEL, MATHIEU, 1993: 42.

<sup>1423</sup> → *n3 hnm<sup>t</sup>i hr nh{3}m hr dd n3y=sn hnw n nhnh iw=n ht3 hr nhnw t3yw ms n hi nfr*. A partir de LÓPEZ, 1978, lám. 1 y Ficha 3.42.

Los que están en los brazos de sus nodrizas-*khenemetet* (dicen): ¡Da aire, Amón!”<sup>1424</sup>. El segundo de ellos es *pGeneve* MAH 15274<sup>1425</sup>, datado en el reinado de Ramsés IV. En él, hallamos escrito un encantamiento contra las picaduras de escorpiones. El conjuro comienza enumerando las diferentes partes del cuerpo humano donde se puede situar el veneno, cada una de ellas está bajo la protección de una divinidad particular. A continuación, el mago ordena al veneno salir del cuerpo rápidamente. A esta orden le siguen una serie de amenazas contra cada dios o amenazas que disturban el orden social<sup>1426</sup>. Entre estas amenazas leemos: “Yo haré que las *khenem(ut)* golpeen la cara de su madre”<sup>1427</sup>. Que las nodrizas, que eran las sirvientas, golpeen los rostros de las madres, que era las que las empleaban o recurrían a sus servicios, se percibe como un acto que perturba el orden social.

Por último, existen una serie de documentos en los que *hnmmt* forma parte de la titulación de algunas mujeres. Como se ha señalado anteriormente, en algunos diccionarios se especifica que *hnmmt(t)* era un título (sacerdotal) empleado por algunas mujeres relacionados con el culto a dioses niños. Durante el Reino Medio se documenta el término en tres ocasiones que parecen evidenciar que, efectivamente, se trataría de un título<sup>1428</sup>. En las tres ocasiones está sin determinar. En una de las caras del pseudo-cofre de Ati, conservado actualmente en el Museo de Avignon (mAvig 31)<sup>1429</sup>, la escena está dividida en cuatro registros. En el superior aparece a la derecha el difunto, sentado en una silla con patas de león. Detrás de él está su mujer de pie y, entre las figuras de ambos, se sitúa una hija de la pareja. En los dos registros siguientes figuran diez individuos relacionados con Ati. Una de ellas es: “La *khenemetet* Senebet, nacida de...”<sup>1430</sup>. En la ya citada tumba N° 8bis de Bebi en el Kab se documentan dos *hnmmt* asociadas a los marfiles mágicos y a los bastones serpenteantes. En el extremo izquierdo de la pared posterior, las inscripciones que identifica a dos mujeres rezan: “Su nodriza-*menat* Nebet-itef, su asistente-*khenemetet* Baket”<sup>1431</sup>. En el extremo derecho, tras Sobek-Nakht aparecen dos mujeres: en la parte superior se puede leer: “la peluquera

<sup>1424</sup> *n3 ʕ3wḥr ʕš n=k Imnw n3 šriw ḥr wh3=k n3 nty m qni n3(y)=sn hnmw st (ḥr dd) imi ʔw Imn*. A partir de GARDINER, 1937: 45 y Ficha 3.39.

<sup>1425</sup> MASSART, 1957: lám. XXVII, línea 1-3 y Ficha 3.41.

<sup>1426</sup> MASSART, 1957: 176, nota. 3.

<sup>1427</sup> *iw=i rdit h(wi) hnm(t) ḥr n mwt{=s}mtw=i rdit šri r shwr ʕ3*. A partir de MASSART, 1957: lám. XXVII, línea 1-3.

<sup>1428</sup> Ward señala que durante el Reino Medio la única referencia a una *khenemet* fuera del ámbito divino es la del pseudo-cofre de Ati. WARD, 1986: 12.

<sup>1429</sup> MORET, 1910: 149 y Ficha 3.27.

<sup>1430</sup> *hnmmt snbt ir n ...* A partir de MORET, 1910: 149.

<sup>1431</sup> *mnʕt=f Nbt itf hnmmt=f B3kt*. A partir de LD Text IV: 52 y Ficha 3.29.

Ankhes (*nšt ḥnh=s*)”, acicalando el cabello de Sobek-Nakht y, en la parte inferior, se puede leer: “la asistente-*khenemetet* del haren real de Sobekhotep, Aai”<sup>1432</sup>, que sostiene con una de sus manos un marfil de hipopótamo y un bastón con forma serpenteante. Como se ha comentado anteriormente, la tumba N° 8bis de Bebi en El-Kab se considera muy importante porque da luz sobre la dimensión mágica que cumple la función de la nodriza<sup>1433</sup>. Las nodrizas-*menat* y las *khenemetut* manejaban instrumentos mágicos, como marfiles de hipopótamo y bastones serpenteantes, objetos claramente con una función apotropaica que ayudarían a hacer perdurar la protección<sup>1434</sup>. La inclusión de las nodrizas-*menat* y las asistentes-*khenemetet* sujetando dichos objetos en un contexto funerario ayudaría a activar/reactivar las funciones mágicas de los mismos, que ayudarían al difunto a renacer en el Más Allá.

Durante el Reino Nuevo, el término está documentado en tres papiros en los que *hnm(t)* es el título de tres mujeres: *pBM* 10403, *pLouvre* E.3234 y *pBM* 10251. El primero de ellos, el *pBM* 10403 data de la Dinastía XX y procede de Tebas. En él se recogen una serie de acusaciones de robo. El término aparece dos veces para referirse a la ciudadana Shedehnakht a la que parece que se hace declarar por estar relacionada con el ladrón Tetisheri. Así se puede leer: “Se trajo a la ciudadana Shedehnakht, la esposa del trabajador del campo Kharu, ella era una *khenemet*, junto con el sacerdote-*uab* y el ladrón Tetisheri”<sup>1435</sup>. Shedehnakht y Tetisheri parece que cumplían sus funciones juntos y dado que el título *uab* está bien documentado y es sacerdotal, parece que el título *hnm(t)* también deba entenderse como un título sacerdotal. En el texto más adelante se dice: “(Ellos) le dijeron a ella: Cuando eras *khenem(et)* junto con el sacerdote-*uab* y el ladrón Tetisheri, eras tú la que abría a quienes entraban y cerraba a quienes salían, como uno entre ellos”<sup>1436</sup>. El texto parece dejar claro que se trata de una “asistente o sirvienta” en un templo y quizás podría tratarse de título sacerdotal. Los dos siguientes documentados que nos ocupan parecen evidenciar que el título de *hnm(t)* ha de entenderse como un título sacerdotal, relacionado quizás con el culto a un dios-niño. El *pLouvre* E. 3234, según se anota en su publicación, se asemeja a otros pasajes que son similares y que tienen que ver con la entrada del propietario en el oficio sacerdotal y donde se

<sup>1432</sup> *hnm(t) nt nsw-hnrt Sbk-htp ḥi*. A partir de LD Text IV: 52 y Ficha 3.30.


<sup>1433</sup> Ver 2.1.3. La dimensión mágica de las nodrizas-*menat*.

<sup>1434</sup> ALTENMÜLLER, 1983: 37; GNIRS, 2002: 153.

<sup>1435</sup> *in ḥnh-n-niwt Ḥdh-nḥt t3 ḥbs(yt) n ḥwty Ḥ3rw wn m hnm(t) m-ḥ wḥb t3i Tti-ḥri*. A partir de PEET, 1930, II: lám. XXXVII, línea 3, 22 y Ficha 3.43.

<sup>1436</sup> *ḡd(=sn) {ti} n=s wnw=t m hnm(t) m-ḥ wḥb T3i-tti-ḥri iw(=t) m ntt i-ir wn n p3 nty ḥqw m nt(t) i-ir ḥtm n p3 nty pr iw m wḥ m im=n*. A partir de PEET, 1930, II: lám. XXXVII, línea 3, 25-3,27 y Ficha 3.44.

recogen las promesas usuales de protección que se suelen formular al final del documento. La propietaria del documento es la *hnmnt* Mutuates, y en este caso estas promesas están abreviadas<sup>1437</sup>. El texto reza: “Nosotros otorgamos vida, prosperidad, salud, una vida larga y una buena vejez a la *khenemet* Mutuates, llamada Neskhsusheri, su madre es Tapesbastet, hija de Iip, nuestro sirviente”<sup>1438</sup>. En el *pBM* 10251 este término, de nuevo, aparece en un documento en el que se recogen las promesas cuando alguien entra a formar parte de un sacerdocio. El título está relacionado con un templo, en este caso el del dios niño Harpócrates. El texto reza: “[...] mi sirvienta y sus descendientes. Ella es la instrumentista del sistro de Mut, la *khenemetet* de la casa de Harpócrates y la cantora de la casa de Mut”<sup>1439</sup>. Más adelante se vuelve a decir: “Yo la cuidaré, Tinetakh [...] Paseba[...] [...] casa [...] Horus[...] [mi] sirvienta y mi descendencia. Ella [...] sacerdotisa (?), cantora de [m]i casa de nacimiento, bailarina (?), la *khenemetet* del templo de Har[pócrates]”<sup>1440</sup>.

El estudio de las alusiones textuales a las *hnmmtt* hace difícil poder arrojar luz sobre las funciones de este conjunto de mujeres. Sin embargo, existen una serie de elementos que nos permiten sacar algunas conclusiones. En primer lugar, el empleo del determinativo  (B104), así como la mayoría de alusiones del término *hnmmt* en el Reino Antiguo y del Reino Medio (principalmente en los *Textos de las Pirámides* y en los *Textos de los Ataúdes*) asocian este término a un colectivo de mujeres encargadas del aprovisionamiento de alimentos para el dios/difunto. Como hemos señalado hasta el momento, una posible traducción de *hnmmt* sería “la que alimenta” o “la alimentadora”. Sin embargo, hemos preferido la traducción por la que se opta en algunos diccionarios egiptológicos<sup>1441</sup>, “asistente-*khenemetet*”, debido a que en las ocasiones en las que se documenta el término posteriormente, parece relacionarse con otros ámbitos, además del de las ofrendas de alimentos.

En segundo lugar, en algunos documentos del Reino Medio y del Reino Nuevo se asocia a las *hnmmt(t)* con contextos de (re)nacimiento: en el nacimiento, en la

<sup>1437</sup> BRITISH MUSEUM, 1960: 77.

<sup>1438</sup> *iw=n rdit ʿnh wq3 snb ʿhʿw q3 ʿ3w nfr n hnmmt Mwtwʿts dd n=s Ns-hnsw-šri mwt=s T3pš-b3stt t3 šri n Tip t3=n b3k*. A partir de BRITISH MUSEUM, 1960: lám. XXIXA y Ficha 3.45.

<sup>1439</sup> *Tint [...] t3y=i b3kt t3y=i šprw(=i) t3 šym Mwt hnm(t) / pr Hr-p3-hrd ms pr Mwt*. A partir de BRITISH MUSEUM, 1960: lám. IVA y Ficha 3.46.

<sup>1440</sup> *iw=i šd st Tint-ʿh t3 p3-sb3 [...] pr [...]Hr [...] [t3y=i] b3k(t) t3y=s šprw st [...] t3y=i s3(dt) (?) ms-pr p3[y=i] ih{3}bt (?) t3 hnm(t) pr Hr[-p3-hrd]*. A partir de BRITISH MUSEUM, 1960: lám. VA y Ficha 3.47.

<sup>1441</sup> *Wb* III 294, 2-4; Wårterin, Amme; *AnLex* 78.3047; nourrice; *HL* 1<sup>2</sup>, 649, 23646; Wårterin, Amme; *HL* 4, 952, 23646; Wårterin, Amme.



coronación y el renacimiento tras la muerte. Ya desde el Reino Antiguo existe una relación entre este vocablo y los bebés y niños, al aparecer asociado a la diosa de la leche Iat. Esta relación se documenta además en algunos textos del Reino Nuevo, donde además, encontramos que las *hnmtt* se vinculan con ideas como la coronación, legitimación y el ascenso a trono. Como ya habíamos puesto de manifiesto en el capítulo precedente, la coronación es un nacimiento, un nuevo nacimiento en la vida en tanto que monarca. Por último, también están vinculadas a contexto de renacimiento en la vida del Más Allá en una recitación de los *Textos de las Pirámides* y en la tumba N° 8bis de Bebi en El Kab, donde es posible que la presencia de las nodrizas-*menat* y las *khenemetut* portando objetos apotropaicos ayudaran al difunto en su renacimiento en el Más Allá.

En tercer lugar, al menos desde el Reino Medio, se puede afirmar que fue un título ostentado por algunas mujeres. En el Reino Nuevo las tres referencias permiten afirmar que este colectivo de mujeres debió relacionado con un tipo de sacerdocio vinculado al culto de divinidades niños.

De este modo, quizás las *hnmt(t)* fueran una especie de asistentes en los templos, encargadas del aprovisionamiento de ofrendas de alimentos para el rey o el difunto y, de algún modo, vinculadas al (re)nacimiento. Este conjunto de asociaciones permitieron que, a partir de Época Ptolemaica, el término tomase el sentido de “nodriza” y que fuese determinado en la mayoría de las ocasiones con el signo que representan a una mujer con un niño sobre el regazo (B5). A la luz de las evidencias textuales estudiadas, es difícil dilucidar cuáles era sus funciones reales. Las *khenemetut* estarían encargadas de la alimentación: con leche para los niños y con pan/alimentos para los adultos. Quizás fueran una especie de sacerdotisas o asistentes en templos asociadas al renacimiento de rey/difunto/dioses niño y encargadas de las provisiones y ofrendas de alimentos.

## **2.4. Términos de parentesco a través de la lactancia**

Una mujer contratada para ejercer las funciones de nodriza en el seno de una familia debía, como es natural, estar lactando. En algunos documentos del Reino Medio,

las nodrizas-*menat* aparecen representadas junto a sus propios hijos<sup>1442</sup>. La información que nos proporcionan estos documentos no nos permite conocer las circunstancias concretas de cada situación. Es posible que una mujer que hubiera perdido a su hijo fuese empleada como nodriza, ya que aún así sería apta para lactar. En otras ocasiones, es posible que la nodriza se trasladase al hogar de la familia que la empleaba con su(s) propio(s) hijo(s). Éstos podrían ser el niño recién nacido que la capacitaba para dar leche, hijos “más mayores”, si el bebé que le hacía apta para dar leche había fallecido, o incluso los hijos que se representan en las estelas pudieron nacer durante o después del período de lactancia. En muchas culturas se prohíben las relaciones durante la lactancia<sup>1443</sup>. En el antiguo Egipto no tenemos constancia de esta prohibición por lo que no podemos afirmar si fue o no factible que la nodriza se quedara embarazada durante el período de tiempo que ejercía sus funciones. Como hemos comentado anteriormente, es posible que la nodriza se quedara en el hogar familiar aun cuando hubiera dejado de dar el pecho a su lactante, empleada como una “*nanny*” y, de esta manera, puede que tuviera más hijos, criados en el seno de la familia que la empleaba.

Es posible que una carta del Reino Nuevo nos muestre un ejemplo en el que una nodriza se traslada al hogar de la familia que la emplea con su propio hijo. Se trata de una carta de la segunda mitad de la Dinastía XIX (*pBerlin* 10497)<sup>1444</sup>, probablemente de Deir El-Medina, donde se expone la queja ante la elección de la nueva ama de cría<sup>1445</sup>. En ella, parece que el remitente fue el hijo de la nodriza-*menat* Iunury, que se trasladó al hogar de la destinataria para cuidar a tres niños<sup>1446</sup>. Sabek opina que la nodriza-*menat* Iunury y el remitente debieron estar emparentados y, desde mi punto de vista, es probable pensar que fueran madre e hijo por diferentes motivos. El remitente se crió en

---

<sup>1442</sup> Para los documentos en los que las nodrizas aparecen junto a sus propios hijos ver 2.1.2.2. Las nodrizas en el Reino Medio.

<sup>1443</sup> Como ya se ha expuesto anteriormente, algunas sociedades son estrictas en cuanto a la prohibición de las relaciones sexuales durante la lactancia. Por ejemplo, entre los *ndowe* de Guinea Ecuatorial las relaciones sexuales están prohibidas desde el séptimo mes de embarazo hasta el destete. Consideran que el semen es considerado un líquido en el que se refleja un espíritu del mundo invisible, y gracias a ese reflejo se puede llegar a hacer visible transformándose en un feto, pues se cree que los bebés son antepasados patrilineales que llegan desde el Más Allá y se vuelven a encarnar. Durante todo ese período, el esperma es sustituido por otra sustancia blanca: la leche materna, que reemplaza al semen en su labor nutricia de los huesos. Ver FONS, PIELLA, VALDÉS, 2010: 70. Un pensamiento parecido se encuentra entre los *Lobi* de África Occidental. Ver CROS, 1991: 105. No sabemos si entre los egipcios existiría alguna creencia o algún tabú que propiciara la abstinencia sexual durante la lactancia. En los contratos de nodrizas documentados a partir de la Época Grecorromana se puede constatar que las amas de cría tenían prohibido mantener relaciones sexuales por poder quedarse embarazadas o empeorar la calidad de la leche. Ver DIELEMAN, 1998: 39. Para la abstinencia sexual tras el parto ver VAN DE WALLE, 1989: 1-19.

<sup>1444</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 186-187; SABEK, 2002: 75-84.

<sup>1445</sup> Para el análisis del contenido de esta misiva ver Ficha 2.287.

<sup>1446</sup> TOIVARI-VIITALA, 2001: 186-187.

el hogar de la destinataria y le recuerda a ésta que fue como un hijo para ellos. Si una mujer empleada como nodriza tuvo que ser una mujer que tuviera hijos en edad de lactar, tiene lógica pensar que Iunury se trasladó al hogar de la destinataria con su propio hijo. Iunury tuvo también otra hija, Taneferet, que fue elegida como nueva nodriza por la destinataria. La información que nos proporciona esta carta no nos permite saber si Taneferet nació antes, después o durante del que Iunury se trasladara al hogar de la destinataria.

En términos generales, el sistema de parentesco egipcio se componía de sólo seis términos básicos, a través de los cuales se expresaban los tres tipos de relaciones parentales posibles: alianza, filiación y colateralidad. Con respecto a las relaciones de alianza, es decir, de matrimonio, los egipcios utilizaban generalmente los términos *h(3)* y *hmt* (femenino). Respecto de los términos de filiación, la lengua egipcia disponía de dos vocablos para referir a los parientes por línea ascendente: *it* (masculino) y *mwt* (femenino). Aunque ambos términos eran utilizados principalmente para designar, respectivamente, las posiciones que corresponden al “padre” y a la “madre” en la clasificación occidental moderna, también podían ser utilizados para referir a parientes lineales de otras generaciones ascendentes: así, tanto el padre del padre (*it n it / it it*) como el padre de la madre (*it nt mwt / it mwt*) de *ego* podían ser identificados como *it*, en tanto que *mwt* también podía ser empleado para designar individuos relacionados con *ego* en calidad de madre del padre o de madre de la madre. De modo similar, respecto a la línea descendente, el término *s3* y su femenino *s3t* eran básicamente utilizados para la identificación del “hijo” y de la “hija” de *ego*; sin embargo, los mismos términos eran también usados para referir al hijo o la hija del hijo o de la hija de *ego*. Y para las relaciones de colateralidad, es decir, los parientes de *ego* no conectados por lazos lineales directos de ascendencia o descendencia, los egipcios disponían de un único término básico: *sn* y su femenino *snt*. El término era empleado principalmente para indicar al “hermano” o “hermana” de *ego* pero, en otros contextos, también podía designar el vínculo con los hermanos o hermanas del padre o de la madre de *ego* (nuestros “tíos” y “tías”) así como también con sus hijos e hijas (nuestros “primos” y “primas”), con los hijos e hijas de los hermanos y hermanas de *ego* (nuestros “sobrinos” y “sobrinas”) e, incluso con parientes colaterales más lejanos<sup>1447</sup>.

---

<sup>1447</sup> ROBINS, 1979: 197-217; CAMPAGNO, 2009: 27-28.

Las relaciones que se establecieron entre los hijos de las nodrizas y el grupo familiar del empleador debieron crear, en algunos casos, vínculos importantes, semejantes a los creados por la sangre, pero en este caso unidos a través de la leche. Estos vínculos de leche son importantes en otras sociedades. Así, por ejemplo, en la sociedad islámica hay tres tipos de relaciones de parentesco que quedan establecidas en la ley islámica: la constituida a través de la sangre, del matrimonio y de la leche<sup>1448</sup>. De esta manera, dos individuos que han sido amamantados por la misma mujer se consideran hermanos (de leche) y, por ello, es imposible que puedan casarse<sup>1449</sup>. De hecho, el término que designa a un hermano/a de leche/amamantamiento deriva del verbo “amamantar”<sup>1450</sup>. Las relaciones establecidas a través de la lactancia están también documentadas en el antiguo Egipto. La leche era un importante medio de unión y vinculación. Desde el Reino Antiguo esto queda plasmado tanto en los textos como en la iconografía de la lactancia ritual. El soberano, en su nacimiento, coronación y renacimiento tras la muerte, crea vínculos de leche con las diferentes divinidades nodrizas que le legitiman como rey y que le acercan al mundo de los dioses<sup>1451</sup>. Estos lazos creados a través de la leche debieron ser importantes también para el resto de la sociedad, a pesar de que es muy poca la información que ha llegado a nosotros. Sin embargo, la aparición de una serie de términos y fórmulas de parentesco basados en la lactancia ponen de manifiesto la importancia de estas relaciones cuyo vínculo esencial era la leche materna. Éstos se documentan en un conjunto de textos de execración, en cuatro estelas del Reino Medio<sup>1452</sup>, en la tumba N° 8bis de Bebi en El-Kab y durante la Dinastía XVIII, en el ámbito real, la importancia de esta unión se manifiesta en la aparición del título “hermano/a de amamantamiento del rey/Señor de las Dos Tierras” (*sn/snt n mꜥn(y) nsw/nb t3wy*).

<sup>1448</sup> MORAN, GILAD, 2007: 252.

<sup>1449</sup> “En adelante, no os caséis con las mujeres con que han estado casados vuestros padres. Sería deshonesto y aborrecible. ¡Mal camino...!” (Corán 4, 22). “En adelante, os están prohibidas vuestras madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas o maternas, vuestras sobrinas por parte de hermano o de hermana, vuestras madres de leche, vuestras hermanas de leche, las madres de vuestras mujeres, vuestras hijastras que están bajo vuestra tutela, nacidas de mujeres vuestras con las que habéis consumado el matrimonio -si no, no hay culpa-, las esposas de vuestros propios hijos, así como casaros con dos hermanas a un tiempo”. (Corán 4, 23). Traducción de CORTÉS, 2015 (recurso online). Para ahondar más sobre esta cuestión ver GRANQVIST, 1960: 112.

<sup>1450</sup> ALTORKI, 1980: 233-244; ROEHRIG, 1990: 313, n.18.

<sup>1451</sup> Ver Capítulo 1. El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>1452</sup> Millard indica que en la estela de Nekhti (CGC 20457) aparece representado un hermano de leche del difunto. Sin embargo, en dicha estela sólo aparece representada la nodriza-*menat* Tjeti. Ver LANGE, SCHÄFER, 1908: 54-56; MILLARD, 1976, I: 17 y Ficha 2.123.

### 2.4.1. Los textos de execración

En 1926 Sethe publicó una serie de textos de execración conservados en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín<sup>1453</sup>. En cuatro de ellos, referidos a los muertos egipcios, se emplea la fórmula *mn<sup>c</sup>.n/3t.n*<sup>1454</sup>. Para Sethe se trataría de tutores y mayordomos de princesas<sup>1455</sup>. Sin embargo, tal y como ya demostró Posener, esta traducción no es correcta<sup>1456</sup>. Lo que nos encontramos en estos textos es el nombre (de una mujer) introducido por la forma verbal *mn<sup>c</sup>.n/3t.n* y que ha de ser traducida como “que X ha amantado/criado”. Esta expresión es similar a la que encontramos en textos similares donde la filiación con la madre se expresa a través de la fórmula *ms.n* “que X ha parido”. Posener subraya que se conoce bien la magia asociada al nombre de la madre en textos similares<sup>1457</sup>. En este sentido, la nodriza encarna, en parte, el principio de la maternidad y por ello encontramos aquí esta fórmula.

Los textos de execración hallados en Mirgissa<sup>1458</sup> son muy similares a los de Berlín, de hecho es probable que se trate de las mismas personas<sup>1459</sup>. Se emplea la misma fórmula de filiación a través de dos verbos ligados a la lactancia y el cuidado de niños: *mn<sup>c</sup>* y *3ti*. Recientemente Posener publicó una serie de tablillas conservadas en el Museo Egipcio del Cairo donde, entre los listados de prisioneros/muertos, éstos a veces aparecen mencionados junto a sus nodrizas, utilizando la misma fórmula que en los textos de execración de Berlín y Mirgissa<sup>1460</sup>.

Este conjunto de textos resultan interesantes en el estudio de la lactancia y las nodrizas por diversos motivos. En primer lugar, ejemplifican la magia asociada a los muertos y además la mayoría de ellos nombran a miembros de su familia. Las fórmulas empleadas en estos textos de execración marcan la filiación a través de la lactancia. En segundo lugar, en dichas expresiones se emplean dos verbos, *3ti* y *mn<sup>c</sup>*, sobre cuyas raíces verbales se forman los términos *3tyt* y *mn<sup>c</sup>t*, que designan a mujeres con funciones relacionadas con el cuidado de los niños. Así, el empleo de estos verbos, evidencia, como ya ha sugerido Kasparian, la presencia de “dos tipos de nodrizas” en el

---

<sup>1453</sup> SETHE, 1926.

<sup>1454</sup> Para la traducción de los textos ver 2.3. La ama de cría-*atyt*.

<sup>1455</sup> SETHE, 1926: 62-63.

<sup>1456</sup> POSENER, 1958: 264, n.9.

<sup>1457</sup> POSENER, 1958: 264.

<sup>1458</sup> VERCOUTTER, 1963: 69-75, lám 11A; VILA, 1963: 135-160, figs. 3-4; POSENER, 1966: 277-287; KOENIG, 1990: 101-125.

<sup>1459</sup> Para la traducción de los textos ver 2.3. La ama de cría-*atyt*.

<sup>1460</sup> POSENER, 2013: 135-175.

seno de las familias egipcias, cuyas funciones a pesar de ser complementarias no parecen ser intercambiables<sup>1461</sup>.

### 3.4.2. Las estelas del Reino Medio

#### 3.4.2.1. Estela de Djafemu

En la estela de Djafemu, conservada en el Museo del Louvre (C249)<sup>1462</sup> y publicada por Andreu en 1980, se documenta en dos ocasiones el título de *mn<sup>c</sup>t*. No estamos aquí ante una estela que ejemplifique la pluralidad de nodrizas en el seno de la misma familia, sino que la filiación se marca a través de la figura de la nodriza-*menat*. Andreu compara la estela del Louvre C249 con la estela de Stokholm NME 17, pues tienen la misma disposición de textos e introducción en la fórmula de ofrendas, son de iguales dimensiones y están dedicadas al mismo individuo: Djafemu. Sólo difiere entre ambas estelas la lista de personajes y, según el citado autor, estas listas se complementarían<sup>1463</sup>. Los personajes mencionados en ambas estelas no parecen estar emparentados con Djafemu y sólo se nos indican sus títulos. Éstos, según apunta Andreu, se refieren a una misma categoría social y profesional: funcionarios que desarrollaron sus funciones a finales del Reino Medio en las oficinas de la administración central y cuyas funciones se centraron en la organización del reclutamiento y del trabajo de la mano de obra<sup>1464</sup>. Mientras que en la estela de Stockholm NME 17 todos los individuos mencionados son hombres, en la estela Louvre C249 aparecen, entre los diferentes personajes, varias mujeres. Dos de ellas son las madres de dos personajes (Khertyemhat, la madre de Ankht(y)f(y) y Henut, la madre de Saneferet). A continuación se menciona a Teti, una mujer cuyo título o filiación con otro personaje no viene dada y, por último, aparecen mencionadas dos nodrizas-*menat*. Del mismo modo que dos de los personajes muestran la filiación mencionando a sus madres, dos de ellos incluyen el nombre de sus nodrizas, quizás porque sus madres biológicas fallecieron y las nodrizas actuaron como auténticas madres de sustitución, encarnando, al igual que la madre, el principio de maternidad.

---

<sup>1461</sup> KASPARIAN, 2007: 116.

<sup>1462</sup> ANDREU, 1980: fig.2, lám. XXXIX y Fichas 2.74-2.75.

<sup>1463</sup> ANDREU, 1980: 140.

<sup>1464</sup> ANDREU, 1980: 147.

#### 2.4.2.2. Estela de Khensu

La estela de Khensu procede de Abidos y actualmente se encuentra en el Kunsthistorisches Museum en Viena (mWien ÄS 180)<sup>1465</sup>. En ella el propietario se hace representar con diferentes familiares y personas relacionadas con él. La estela presenta diferentes términos de parentesco compuestos.

Los términos básicos de parentesco usados por los antiguos egipcios ya hemos señalado que son seis: madre (*mwt*), padre (*it*), hijo (*s3*), hija (*s3t*), hermano (*sn*), hermana (*snt*) y mujer (*hmt*) y en menor medida, marido (*h(3)y*)<sup>1466</sup> y, a partir, de éstos se pueden componer términos compuestos que nos revelan e indican las relaciones existentes entre los diferentes individuos representados en los documentos. Los términos normalmente se relacionan con *ego*, el dueño de la estela y, por ello, suelen aparecer el pronombre sufijo masculino (=f). En algunos casos, en grupos familiares extensos, puede no ser el caso: esto es evidente cuando el dueño de la estela es un hombre y encontramos el sufijo femenino (=s)<sup>1467</sup>. En cualquier caso, los términos compuestos de parentesco nos permiten ahondar más en las relaciones específicas dentro de un grupo familiar extenso. Así, en el caso de Khensu podemos ver que menciona a su abuela materna<sup>1468</sup> y a su abuela paterna<sup>1469</sup>. A la hora de componer términos compuestos, el sufijo aparece en la última palabra (*mwt nt mwt=f*) y se refiere a *ego*, en este caso Khensu. Sin embargo, en algunas ocasiones el sufijo puede aparecer en los dos vocablos. Robins estudia los términos de parentesco empleados durante el Reino Medio y Reino Nuevo y opina que, cuando los dos términos aparecen acompañados por un sufijo, el primero de ellos es el que se vincula con *ego* mientras que el segundo de ellos califica al primero<sup>1470</sup>. En el caso de Khensu nos encontramos con varios familiares que emplean esta fórmula: “su hermano (=de Khensu) por parte de madre/de su madre” (*sn=f n mwt=f*) o “su hermana (=de Khensu) por parte de padre/de padre” (*snt=f nt it*).

Lo que resulta interesante es que, entre los diferentes términos empleados en esta estela, encontramos dos que expresan parentesco a través del amantamiento. El

---

<sup>1465</sup> Ver Fichas 2.81-2.84.

<sup>1466</sup> ROBINS, 1979: 197-217.


<sup>1467</sup> En los ejemplos mencionados donde las nodrizas aparecen junto a sus hijos esto se detecta por el uso del pronombre posesivo femenino (=s).

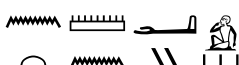
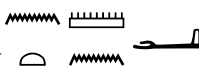
<sup>1468</sup> *mwt nt mwt=f*, “la madre de su madre”.

<sup>1469</sup> *mwt it*, “la madre del padre”.

<sup>1470</sup> ROBINS, 1979: 207.

primero de ellos aparece en dos ocasiones. En la mitad inferior de la estela se sitúan tres mujeres en el lado izquierdo: dos de ellas se identifican como “*snt mwt n mn<sup>c</sup>y* Seneb y *snt mwt nt mn<sup>c</sup>* Neni” y, tras éstas, se encuentra “su (=de él) nodriza-*menat* Ipu”<sup>1471</sup>.

En primer lugar, debemos analizar el primer bloque formado por  *snt mwt*. El término *snt* se usa generalmente para designar a una hermana, pero a veces se puede definir la relación establecida entre los dos individuos utilizando términos compuestos de parentesco, como ya se ha mencionado anteriormente. Existen dos posibles interpretaciones a este primer grupo. Por lo general *snt mwt* se traduce, y así lo han hecho Heinz y Saztinger<sup>1472</sup>, Franke<sup>1473</sup> o Millard<sup>1474</sup>, como “la hermana de la madre”, o lo que es lo mismo, una tía materna. Kasparian, por su parte, opina que en este caso no se trata de tías maternas y que por tanto la traducción “hermana de la madre” no es correcta. Este autor propone otra posible interpretación del término y opina que en este caso serían hermanas uterinas<sup>1475</sup> de Khensu y por ello traduce *snt mwt* como “hermana de madre”<sup>1476</sup>.

En segundo lugar, debemos analizar el segundo componente:  *nt mn<sup>c</sup>y* y  *nt mn<sup>c</sup>*. La traducción “la hermana de (la) madre de la nodriza-*menat*” ofrecida por Hein y Satzinger<sup>1477</sup>, Millard<sup>1478</sup> y Franke<sup>1479</sup> debe ser descartada por varios motivos. Por un lado, está claro que no se refiere a una nodriza-*menat* ya que la omisión en ambos términos de la marca de femenino *-t* es clara. Además, tras estas dos mujeres sí aparece una nodriza-*menat* donde su título está escrito con la marca de femenino *-t*. Los citados autores no han tenido en cuenta que en lugar de nodriza (*mn<sup>c</sup>t*) en este caso se puede leer: *nt mn<sup>c</sup>y/nt mn<sup>c</sup>*. Para poder entender el significado de esta expresión, hemos de fijarnos en algunos documentos del mismo período donde se utiliza una fórmula similar para expresar vínculos creados a través del amamantamiento. Es el caso de la estela de Reneseneb y Sekher, donde la fórmula *n mn<sup>c</sup>(y)* es empleada para designar a un hermano de leche y a una hija de amamantamiento respectivamente.

<sup>1471</sup> ↓ → *snt mwt n mn<sup>c</sup>y* Snb, *snt mwt nt mn<sup>c</sup>* Nni *mn<sup>c</sup>t=f* Ipw. A partir de HEIN, SAZTINGER, 1993: 111.

<sup>1472</sup> HEIN, SAZTINGER, 1993:105.

<sup>1473</sup> FRANKE, 1983a: 22.

<sup>1474</sup> MILLARD, 1976, I: 221.

<sup>1475</sup> Hermanos que sólo tiene en común con otro u otros la madre.

<sup>1476</sup> KASPARIAN, 2007: 124, n. 86.

<sup>1477</sup> HEIN, SAZTINGER, 1993: 105.

<sup>1478</sup> “*The aunts of his nurse*”, MILLARD, 1976, I: 221.

<sup>1479</sup> FRANKE, 1983a: 22.



En los títulos empleados durante la Dinastía XVIII por las personas que mamaron del mismo pecho que el rey se emplea la misma fórmula: (*sn/snt*) *n mn<sup>c</sup>y*. Se trata de hermanos de leche o de amamantamiento. Por eso, y al igual que hace Kasparian, el segundo componente del término (*nt mn<sup>c</sup>y/nt mn<sup>c</sup>*) debería traducirse como “de amamantamiento”<sup>1480</sup>. Prefiero optar por la traducción “de amamantamiento” en lugar de “(hermano) de leche” para respetar el término egipcio.

De esta manera, queda descartada la posibilidad de que Seneb y Neni fueran tías maternas de la nodriza-*menat* por los motivos anteriormente señalados. Cabe añadir que no tendría mucho sentido incluir en la estela a la tía materna de la nodriza-*menat* de Khensu, ya que cuando éstas mujeres se acompañan de miembros de su propia familia, éstos suelen ser los hijos, representados tras ellas y vinculados a sus progenitoras a través del pronombre sufijo femenino =s.

Descartada esta posibilidad se plantean de esta manera dos posibles interpretaciones del término, dependiendo de la traducción del primero componente del mismo. Si optamos por traducir el primer grupo *sn mwt* como “hermana de la madre” entendemos que Seneb y Neni fueron “tías maternas de amamantamiento” de Khensu. Esto plantea la posibilidad de que las tías maternas de Khensu se encargaran de dar el pecho a quien era su sobrino. En algunas sociedades, la lactancia puede compartirse entre los diferentes miembros familiares del grupo (lactancia solidaria). De esta manera, un bebé puede ser amamantado por su madre y/o por diferentes mujeres del grupo familiar, que fueran aptas para producir leche. Esta lactancia compartida fue probablemente empleada en el antiguo Egipto. La alta mortalidad de mujeres y niños durante y tras el parto haría necesario recurrir a los servicios de una madre de leche. Ésta pudo ser una nodriza, que recibía algo a cambio por sus servicios (lactancia mercenaria) o, en otros casos, ante la imposibilidad de recurrir a una ama de cría, las mujeres lactantes del grupo familiar ejercerían esta función de nodriza con el recién nacido<sup>1481</sup>. Así, estas tías maternas, probablemente aptas para dar el pecho si habían parido también, ofrecieran la leche a su sobrino. Quizás se requiriera también los servicios de una nodriza y por ello Ipu, la nodriza-*menat*, aparece tras Seneb y Neni, encontrándonos así un registro en el que Khensu hace representar a tres mujeres con las que quedó vinculado a través de la lactancia.

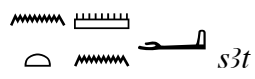
---

<sup>1480</sup> KASPARIAN, 2007: 123-124.

<sup>1481</sup> MORAN, GILAD, 2007: 252.

Si optamos por la traducción ofrecida por Kasparian, Seneb y Neni serían “hermanas de madre de amamantamiento” de Khensu<sup>1482</sup>. Esto significaría que Khensu estaría vinculado a sus hermanas Seneb y Neni por la sangre, ya que los tres serían hijos de la misma madre y, además, entre estos tres hermanos existiría un vínculo de leche, quizás al compartir el pecho de la misma nodriza, Ipu, que aparece inmediatamente después mencionada en la estela. La importancia de este vínculo establecido entre los hermanos quedaría reflejado en el empleo de este término de parentesco referido al amamantamiento.

Es difícil poder determinar con exactitud si Seneb y Neni fueron tías por parte de madre o hermanas de madre de Khensu. Lo que a mi parecer es importante señalar es que la relación de estas dos mujeres con Khensu tuvo otro vínculo diferente al sanguíneo: el establecido a través de la lactancia y Khensu dejó constancia de él empleando una fórmula que así lo indicara.

El segundo término que aparece en la estela de Khensu es  *s3t* *mn<sup>c</sup>=f*. Designa a una de las mujeres representadas en el último registro. Hein y Satzinger traducen el término como “*Die Tochter seiner Amme*”, tratándose así de la hija de su nodriza (=de Khensu)<sup>1483</sup>. Dado que en la estela Khensu hace representar a su nodriza Ipu, podríamos pensar que Nefertiu sería su hija. Como se ha señalado anteriormente, es habitual que los hijos de las nodrizas empleadas en un hogar se criaran junto a los hijos del grupo familiar y, de hecho, en algunas estelas las amas de cría aparecen junto a sus propios hijos. Sin embargo, éstos suelen aparecer inmediatamente después de su madre y la filiación se expresa a través del pronombre sufijo femenino (=s). De esta manera, se debe descartar la traducción ofrecida por los citados autores.

Además, se puede observar que aquí, de nuevo, el término aparece sin la marca de femenino *-t*, por lo que quizás podríamos pensar que de nuevo se está haciendo énfasis en una relación basada en vínculos de leche. Así opina Millard<sup>1484</sup> y también Kasparian<sup>1485</sup>, para quien es una hija adoptiva. De este modo Khensu se encargó del cuidado (lit. amamantó) de Neferiu. Una posible traducción de este término es “hija de su amamantamiento”, dejando claro que los lazos establecidos entre Khensu y Neferiu fueron los que marcó la lactancia (real o ficticia). Ahora bien, es difícil poder establecer

<sup>1482</sup> KASPARIAN, 2007: 124, n. 86.

<sup>1483</sup> HEIN, SAZTINGER, 1993: 105.

<sup>1484</sup> MILLARD, 1976, I: 221.

<sup>1485</sup> KASPARIAN, 2007: 124.

el significado de esta relación. En la estela de Sekher<sup>1486</sup> encontramos un término de parentesco que podría implicar un tipo de acogida similar al ejemplo de Khensu. En ella, Djehuty es con respecto a Sekher “su hija de amamantamiento” ( $s3=f n mn^c$ ). Si ahora volvemos al término de la estela de Khensu, observamos que el pronombre sufijo  $=f$  acompaña en esta ocasión al término  $mn^c$  ( $s3t mn^c=f$ ). Quizás podríamos plantearnos por qué Khensu expresa esta acogida o adopción con un término ( $mn^c$ ) que expresa, en principio, una función del sexo femenino: la de dar el pecho. Esto, sin embargo, no es tan extraño si tenemos en cuenta que en la Dinastía XVIII los hombres encargados de la crianza de los hijos del rey van a recibir el título de  $mn^c nsw$ , es decir, una masculinización del título de nodriza<sup>1487</sup>. El empleo en la estela de Khensu de la fórmula  $mn^c=f$  se debería entender como la voluntad de expresar la relación entre Khensu y Neferiu en términos de lactancia (probablemente ficticios).

#### 2.4.2.3. Estela Reneseneb

La estela de Reneseneb<sup>1488</sup>, cuya localización actual se desconoce, presenta de nuevo un término interesante de parentesco relacionado con la lactancia. La estela fue realizada por Sesi, que aparece designado como  $sn=f n mn^c$ <sup>1489</sup>. Tras él, acompañan al difunto, su madre, su hermana y su esposa. En la publicación de esta estela, Engelbach traduce  $sn=f n mn^c$  como “su hermano, el tutor, Sesi”<sup>1490</sup>. Ward es de la misma opinión y de esta manera piensa que debería traducirse por “tutor”<sup>1491</sup>. El término  $mn^c$ <sup>1492</sup> para designar a un tutor aparece por primera vez en la Dinastía XVIII para designar a los tutores reales en dicho período de la historia egipcia<sup>1493</sup> y no se ha documentado para períodos anteriores<sup>1494</sup>. La traducción de Engelbach y Ward permitiría documentar este

<sup>1486</sup> Ver 2.4.2.4. Estela de Sekher.

<sup>1487</sup> Ver WILLIAMS, 2011: 197-198 y Capítulo 3: La lactancia y lo masculino.

<sup>1488</sup> Ver Ficha 1.1.2.107.

<sup>1489</sup> ← *in sn=f n mn^c Ssi s^nh rn=f mwt=f R^f m3^t-hrw snt=f ^nht-ndm m3^t-hrw hmt=f Nhtw m3^t-hr*, “Es por su hermano de amamantamiento Sesi, justificado de voz, que su nombre vive Su madre Raf, justificada de voz. Su hermana Ankhednedjem, justificada de voz. Su mujer Ankhut, justificada de voz”. A partir de ENGELBACH, 1932: 122.

<sup>1490</sup> ENGELBACH, 1932: 122-123.

<sup>1491</sup> WARD, 1982: 95, n° 798.

<sup>1492</sup> *Wb* II 78, 11.

<sup>1493</sup> ROEHRIG, 1990: 322-327.

<sup>1494</sup> Este hecho no significa que, a pesar de la escasa documentación con la que contamos para épocas precedentes, no existieran tutores dentro del ámbito real desde, al menos, el Reino Antiguo. De hecho, desde el Reino Antiguo se documentan una serie de títulos que muestran la preocupación por la crianza y educación de los niños reales: “supervisor de los instructores reales” (*imy-r3 sb3(yw) nzwt*), “supervisor de los instructores de los niños reales” (*imyr3 sb3w n(w) msw-nzwt*) y de “instructor real” (*sb3 nsw*),

término en un contexto anterior al de los tutores reales de la Dinastía XVIII<sup>1495</sup>. Sin embargo, su traducción no puede ser correcta debido a la preposición *n* que se halla entre los dos términos (*sn* y *mn<sup>c</sup>*). Por ello, y como bien apunta Kasparian, Sesi sería un hermano de Renseneb que se ha criado (léase amamantado) con él<sup>1496</sup>. Por ello, debería ser traducido como “su hermano de amamantamiento”. El término aquí empleado pone de manifiesto que la lactancia permitió establecer algunos vínculos de parentesco.

Kasparian no ahonda en la relación específica entre ambos individuos. Probablemente lo más apropiado sería pensar que Renseneb y Sesi fueron “hermanos de leche” o “hermanos de amamantamiento”<sup>1497</sup>. Es posible que Sesi fuera hijo de una nodriza empleada para dar el pecho a Renseneb y ambos fueran amamantados por la misma mujer, de ahí que se establecieran vínculos de leche. Como ya se ha mencionado con anterioridad, los hijos de las nodrizas empleadas en el hogar probablemente se criaran junto a los hijos de las familias que requerían sus servicios. Esto se puede apreciar bien en la Dinastía XVIII cuando aparece el título “hermano/hermana de acogida del Señor de las Dos Tierras”<sup>1498</sup>. No se puede determinar que tipo de relación tuvieron Sesi y Renseneb, pero en cualquier caso, es conveniente recalcar que en esta estela aparece un término de parentesco cuyo vínculo único y esencial es la lactancia. Esto nos permite entender que las relaciones que establecía este acto, que *a priori* se califica de natural y biológico, podían ir más allá hasta el punto de establecer vínculos sociales y de parentesco a través del mismo.

#### 2.4.2.4. Estela de Sekher

La estela de Sekher, conservada en el Museo de Liverpool (mLiverpool 1977.109.36)<sup>1499</sup>, fue hallada en Abidos en 1907 y en ella, de nuevo, encontramos un

---

“instructor de los niños reales” (*sb3 msw-nswt*). Ver JONES, 2000, I: 225, 835; 226, 836; JONES, 2000, II: 883, 3234; 694, 2540.


<sup>1495</sup> Engelbach estudia un conjunto de estelas y mesas de ofrendas procedentes de Edfu y estima que este conjunto puede ser datado entre finales de la Dinastía XII y principios de la Dinastía XIV. Como no se puede ofrecer una datación más precisa para esta estela, me ha parecido más razonable datarla a finales del Reino Medio. Ver ENGELBACH, 1932: 113.

<sup>1496</sup> KASPARIAN, 2007: 124.

<sup>1497</sup> Prefiero usar la traducción “hermanos de amamantamiento” a “hermanos de leche” para que quede claro el término egipcio utilizado y respetarlo, ya que quizás de la otra manera se podría pensar en el uso de *irtt*.

<sup>1498</sup> Ver 2.4.4. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII.

<sup>1499</sup> Ver Ficha 2.149.

término de parentesco establecido a través de la lactancia:   
*s3t=f nt mn<sup>c</sup>*. Dividida en varios registros, en la luneta aparecen representados los dos ojos-*udjat* y, a continuación, en tres líneas de texto horizontales se encuentra la fórmula de ofrendas para el *ka* de Sekher<sup>1500</sup>.

En el registro central figuran cuatro individuos. En la parte izquierda se sitúan tres, dos hombres y una mujer (→), mientras que en la parte derecha está de pie una segunda mujer (←). Los dos personajes de la izquierda son la esposa de Sekher, Abetin,<sup>1501</sup> y un hijo de ésta, Hory<sup>1502</sup>. El hombre situado a la cabeza de este grupo es, sin duda, el difunto, Sekher. El texto que parece identificarle, pues tiene la misma orientación que su figura, designa claramente a la figura femenina del extremo derecho, aún cuando inscripción e imagen no compartan la misma orientación. La inscripción reza *s3t=f nt mn<sup>c</sup>*, utilizando un término femenino, que no puede designar al individuo masculino. Éste, sin lugar a dudas, debe ser identificado como Sekher. Por lo tanto, aunque la inscripción tenga una orientación diferente, ésta designa claramente a la figura femenina del extremo derecho: “su hija de amamantamiento Djehuty<sup>1503</sup>”.

Así, la relación establecida entre Sekher y Djehuty está basada en el amamantamiento. Opino, del mismo modo que lo hace Kasparian, que en este caso el término no debería traducirse por “nodriza-*menat*”, ya que no se habría omitido la marca de femenino (-*t*), ni tampoco se trataría del término *mn<sup>c</sup>*, “tutor”, empleado a partir de la Dinastía XVIII para designar a los tutores reales<sup>1504</sup>. Por ello, el citado autor traduce el término como “su hija de amamantamiento”, traducción que comparto.

Sin embargo, Kasparian no ahonda en cuál era la relación real entre Sekher y su hija de amamantamiento Djehuty. Lo que está claro es que los lazos que unieron a estos dos individuos estuvieron marcados por la lactancia. Podría ser que Djehuty fuera la hija de una nodriza que estuvo empleada en el hogar de Sekher para dar el pecho al hijo

<sup>1500</sup> → *h1p di nsw (n) Wsir ntr 3 nb 3bw di=f prt hrw t hnkt k3 3pd ss sntr mhrt ht nb(t) nfrt w**c**(t) 3nh ntr im=s n k3 n 3hwty n htpw-ntr Shr*, “Una ofrenda que da el rey (a) Osiris, gran dios, Señor de Abidos, que él dé una ofrenda invocada de pan, cerveza, carne de vacuno, aves, alabastro, incienso y toda cosa buena y pura que el dios vive con ella para el *ka* del cultivador de campo de las ofrendas de dios, Sekher”. A partir de BIENKOWSKI, SOUTHWORTH, 1986: lám.1.

<sup>1501</sup> ↓ → *hmt=f 3bti in*, “Su mujer, Abeti-In”. A partir de BIENKOWSKI, SOUTHWORTH, 1986: lám.1.

<sup>1502</sup> ↓ → *Hry s3 hmt=f*, Hory, “el hijo de su mujer”. A partir de BIENKOWSKI, SOUTHWORTH, 1986: lám.1. Esta estela es uno de los pocos documentos que contiene el término de parentesco “*s3 hmt=f*”, que se usa para designar al hijo de la esposa de un matrimonio anterior. Este término, pero referido a una hija (*s3t hmt=f*), aparece en otras dos estelas: la estela de Khemeni, en el Museo NyCarlsberg A 684, AE.I.N. 965 y en la capilla de Imeny-Iatou en Elefantina. Ver MOGENSEN, 1930: lám. XCVII y HABACHI, I, 1985: 63, fig. 1g, respectivamente.

<sup>1503</sup> Djehuty puede ser también nombre femenino. Ver *PN I*, 407 (13).

<sup>1504</sup> KASPARIAN, 2007: 123.

de su mujer, Hory. Los hijos de las nodrizas empleadas en el hogar probablemente se criarán junto a los hijos de las familias que requerían sus servicios y, entre ellos, se establecería una relación cuyo vínculo sería la leche. En la Dinastía XVIII este tipo de relación se documenta en el empleo del título “hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras”<sup>1505</sup>. De este modo, Hory y Djehuty serían hermanos de leche o “hermanos de amamantamiento” y quizás la madre de Djehuty, la nodriza, falleciera pronto.

A partir de la estela se puede hipotetizar que Sekher estuvo casado con una mujer que no le dio descendientes propios, pero su mujer sí tenía un hijo de un matrimonio anterior, Hory. Quizás Djehuty fue “admitida” en ese núcleo familiar debido a los vínculos de leche que la unían con Hory. Quizás por ello, en esta estela, Djehuty no aparece ni como hija de Sekher, pues no lo era, ni como “la hija de su mujer” (*s3t hm=f*), pues tampoco lo era. Posiblemente se recurriera a emplear este término, hija de amamantamiento, enfatizando que los lazos que le unirían a los tres individuos, y en especial al propietario de la estela, vinieron dados por la lactancia. Con la información que aparece en la estela no podemos afirmar que esto fuera así, pero sí es conveniente recalcar que en ella aparece un término de parentesco cuyo vínculo esencial es la lactancia y ayuda a entender que los vínculos que establecía este acto, que *a priori* se califica de natural y biológico, podían ir más allá hasta el punto de establecer vínculos sociales y de parentesco a través del mismo.

### 2.4.3. La tumba N° 8bis de Bebi en El Kab

Es posible que en la tumba N°8bis de Bebi en El Kab se documente un término de parentesco relacionado con la lactante. En la pared posterior de la tumba se puede leer: “Una ofrenda que da el rey para el *ka* del *it mn<sup>c</sup>* Ugaf”<sup>1506</sup>. El término empleado es *it mn<sup>c</sup>* y, de nuevo, existen dos posibles interpretaciones del segundo componente. Por una parte, se podría pensar en que el término *mn<sup>c</sup>* se refiere a una nodriza en el que no aparece escrita la marca de femenino (-*t*). De esta manera, la fórmula de ofrendas estaría dirigida a Ugaf, “padre de la nodriza-*menat*”. No se nos ofrece el nombre de su hija, pero podría ser una de las nodrizas representadas en dicha tumba. No se han encontrado

<sup>1505</sup> Ver 2.4.5. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII.

<sup>1506</sup> ←↓ *htp di nsw n k3 n it mn<sup>c</sup> Wg3f*. A partir de *LD Text IV*, 54 y Ficha 2.105

traducciones de este pasaje y ninguno de los autores que estudia las representaciones de las nodrizas-*menat* en esta tumba hace alusión a esta inscripción. Por otro lado, existe una segunda posibilidad en la que el término *mn<sup>c</sup>* no se refiera a una nodriza, sino que en esta ocasión, como en los casos ya anotados, revele la relación existente entre Ugaf y Bebi (?) a través del amamantamiento. De esta manera, el término *it mn<sup>c</sup>* se traduciría como “padre de amamantamiento”. Este término, será posteriormente un título empleado por los hombres encargados del cuidado de los niños reales de la Dinastía XVIII<sup>1507</sup>.

Las imágenes publicadas de la tumba no incluyen la parte de la misma donde se puede leer la fórmula de ofrendas que aquí nos ocupa. Por ello, sólo podemos guiarnos a través de la descripción hecha por Lepsius. Éste señala que, en la parte derecha, ante Bebi y su mujer, se sienta una pareja, representada a menor tamaño. Las inscripciones les identificarían como “el hijo del rey ¿Abes-djeser-aty-Montu?”<sup>1508</sup> y “su mujer, el bello ornamento real ¿Ubenes-sab-heqa-bebi?”<sup>1509</sup>. Me gustaría anotar que las inscripciones que identifican al hijo del rey van determinadas con el signo B1, mientras que las que se refieren a su mujer lo hacen con el signo A1. Según Lepsius, a la izquierda de la pareja está “su nodriza (=de ella) Neni”<sup>1510</sup> y cerca de esa escena se halla la fórmula de ofrendas de Ugaf.

Creo que es notable señalar que, en el resto de ocasiones que se menciona a una nodriza en la tumba, se hace con la marca *-t* de femenino que le corresponde<sup>1511</sup>. Por ello, pienso que es más plausible pensar que con el término *it mn<sup>c</sup>* se está marcando una relación basada en la lactancia y podría traducirse como “padre de amamantamiento”. Ahora bien, esto puede plantear una serie de interrogantes en los que es difícil ahondar. ¿Es un término que marca la relación existente entre el difunto, Bebi, y Ugaf? De ser así, está claro que la relación entre ambos estaría basado en vínculos de leche (posiblemente ficticios) pero entendidos de esta manera y marcados a través del empleo de *mn<sup>c</sup>*. Pero también cabría la posibilidad de pensar que Ugaf fuera padre de amamantamiento (*it mn<sup>c</sup>*) del príncipe que, según Lepsius, se representa tras Bebi y su esposa. De poder relacionarlo con el ámbito real, podríamos considerar que se trata de un título similar (o

<sup>1507</sup> Ver 3.3: Los tutores reales” (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1508</sup> ← *s3-nsw ¿3b=s-dsr-<sup>c</sup>ty-Mntw?*. A partir de *LD Text IV*, 54.

<sup>1509</sup> ← *hmt=f hkrt-nsw nfrt ¿Wbns-s3b-hq3-bbi?* A partir de *LD Text IV*, 54.

<sup>1510</sup> ↓ → *mn<sup>c</sup>t=s Nni*. A partir de *LD Text IV*, 54.

<sup>1511</sup> Ver Fichas 2.96-2.103.

igual) que el que se empleará en la Dinastía XVIII<sup>1512</sup> y, de esta manera, no sería un título exclusivo de dicha dinastía, sino que se podría documentar, al menos en esta ocasión, en la Dinastía XIII<sup>1513</sup>.

#### 2.4.5. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII

Durante el período de tiempo comprendido entre los reinados de Ahmose y Tutankhamon se documentan alrededor de 40 personas que estuvieron a cargo del cuidado de los niños reales, entre los que se cuentan tanto hombres como mujeres. Estas personas ostentan por primera vez en la historia de Egipto los títulos “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*)<sup>1514</sup>, “tutor real” (*mn<sup>c</sup> nsw*)<sup>1515</sup> y “hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras” (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*)<sup>1516</sup>. En este apartado centraremos nuestra atención en el último de los títulos, ostentado tan sólo por tres individuos: Nebetta<sup>1517</sup>, Mutneferet<sup>1518</sup> y Qenamom<sup>1519</sup>.

El título de Qenamom sólo está documentado en un conjunto de figurillas funerarias encontradas en Zawiet Abu Mesallam publicadas por Daressy en 1920<sup>1520</sup>. En ellas se recoge dos variantes de este título: *sn n mn<sup>c</sup>y n nb t3wy* y *sn n mn<sup>c</sup>y n nsw*<sup>1521</sup>. Daressy traduce el título por “hermano de la nodriza del Señor de las Dos Tierras/ del rey”<sup>1522</sup>. Sin embargo, Davies apunta que sería más correcto traducirlo como “hermano de amamantamiento del Señor de las dos Tierras/del rey” por dos motivos<sup>1523</sup>. En primer lugar, si se tratase del término *mn<sup>c</sup>(y)* y se refiriera a un hermano/a que obtuvo el cargo de tutor/nodriza real, el nombre de dicho hermano/a no aparecería mencionado.

---

<sup>1512</sup> Ver 3.3, Los tutores reales (*mn<sup>c</sup> nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1513</sup> La tumba de Bebi N° 8bis de El Kab había sido datada a principios de la Dinastía XVIII en el Reino Nuevo. Sin embargo, Wildung data la tumba en la Dinastía XIII. Ver WILDUNG, 1984: 85.

<sup>1514</sup> Ver 3.2.1. Las nodrizas reales (*mn<sup>c</sup>t nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1515</sup> Para el título de tutor real ver ROEHRIG, 1990: 322-327, WILLIAMS, 2011: 189-200 y 3.3. Los tutores reales (*mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1516</sup> Para el título de hermano/hermana de acogida del Señor de las Dos Tierras ver BRYAN, 1979: 117-123; ROEHRIG, 1990: 308-314 y 2.4.4. El hermano/hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*sn/snt mn<sup>c</sup>(y) n nb t3wy*) en la Dinastía XVIII.

<sup>1517</sup> Para ver más acerca de Nebetta ver ROEHRIG, 1990: 16-22.

<sup>1518</sup> Para ver más acerca de Mutneferet ver ROEHRIG, 1990: 162-166.

<sup>1519</sup> Para ver más acerca de Qenamom ver ROEHRIG, 1990: 122-135.

<sup>1520</sup> DARESSY, 1920, 150-151.

<sup>1521</sup> DARESSY, 1920, 150-151.

<sup>1522</sup> “Frère de la nourrice du roi”. Ver DARESSY, 1920, 150-151.

<sup>1523</sup> Este autor ofrece diferentes traducciones: “brother-by-nursing”, “breast-brother” y “foster-brother”. Ver DAVIES, 1930, I: 15, n. 2.



En segundo lugar, la madre de Qenamón fue nodriza-*menat* real de Amenhotep II<sup>1524</sup>, lo que probaría que aquí el término *mn<sup>c</sup>(y)* debería traducirse por “hermano de amamantamiento”. Davies recoge además los ejemplos de dos mujeres que ostentaron la variante femenina de este título: Mutneferet y Nebetta.

Mutneferet fue hija del alcalde de Tebas Sennefer y la nodriza real de Amenhotep II Senetnay<sup>1525</sup>. El título de Mutneferet aparece recogido en la tumba del que fue su tío, el visir Amenemopet (TT 29)<sup>1526</sup>, donde podemos leer: “la hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy*)”<sup>1527</sup>. Al igual que Qenamón, Mutneferet tuvo una madre que ostentó el título de nodriza real y, por esta razón, para Davies la lectura del título como “hermana de amamantamiento del rey” estaba clara<sup>1528</sup>.

El tercer individuo que ostenta este título durante la Dinastía XVIII es Nebetta, madre de la nodriza real de Tutmosis III, Ta-Iunet<sup>1529</sup> y abuela materna de Menkheperreseneb, sumo sacerdote de Amón durante el reinado del mismo monarca. El título aparece en la TT 86, la segunda tumba de su nieto donde se puede leer: “nacido de la hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras (*snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy*) Nebetta, justificada de voz”<sup>1530</sup>. También aparece documentado en los conos funerarios de Hekanefer, donde su mujer, Tadidites, es “hija de la hermana de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras Nebetta, justificada de voz”<sup>1531</sup>. Sin embargo, no contamos con información acerca de los progenitores de Nebetta para saber si su madre ostentó el título de nodriza real y si de este modo pudo haber compartido el pecho con el rey, que en este caso parece que pudo ser Tutmosis I<sup>1532</sup>. Sin embargo, por comparación con los títulos de Qenamón y Mutneferet, así como los ejemplos señalados anteriormente del Reino Medio, parece correcto traducir el título como “hermana de amamantamiento del rey”.

---

<sup>1524</sup> DAVIES, 1930, I: 15, n. 2.

<sup>1525</sup> Para ver más acerca de Senetnay ver ROEHRIG, 1990: 143-162.

<sup>1526</sup> Amenemopet y Sennefer fueron hermanos e hijos del tutor de Amenhotep II Ahmose-Humay, cuyo título se encuentra también en la TT 29. Ver PM<sup>1</sup> I:I, 65-66; *Urk.* IV 1439, 14-15.

<sup>1527</sup> *Urk.* IV 1440, 3-4. A pesar de que no se conserva el nombre varios autores opinan que se trata de Mutneferet. Ver ROEHRIG, 1990: 165.

<sup>1528</sup> DAVIES, 1930, I: 15, n.2.

<sup>1529</sup> Para ver más acerca de Ta-Iunet ver ROEHRIG, 1990: 44-48.

<sup>1530</sup> *ms n snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy Nbt-t3 m3<sup>c</sup>t-hrw*. El signo N42 (*hm*) es un error del escriba y debería aparecer el signo del pecho (D27). Ver DAVIES, 1933: 13, n.4, lám. XIV.

<sup>1531</sup> *s3t snt n mn<sup>c</sup> y n nb t3<sup>c</sup>wy Nbt-t3 m3<sup>c</sup>t-hrw*. Ver DAVIES, 1933: 15, n. 3; ROEHRIG, 1990: 21.

<sup>1532</sup> ROEHRIG, 1990: 22.

En 1979, Betsy Bryan estudió este conjunto de títulos y llegó a la conclusión de que Davies no estaba en lo cierto y que debían traducirse como “hermano/a del tutor del rey”. Bryan señala que tanto Qenamón como Mutneferet y Nebetta pueden ser identificados como hermanos de tutores o nodrizas<sup>1533</sup>. Roehrig opina que la lectura hecha por Bryan no puede ser cierta<sup>1534</sup>, opinión que a mi parecer es correcta. Parte de la base de que ni Qenamón, ni Mutneferet ni Nebetta tuvieron hermanos que ostentaran los cargos de nodrizas y/o tutores reales<sup>1535</sup>. Es cierto que debemos tener en cuenta que la información que ha llegado hasta nosotros está incompleta y, por ello, no se debe afirmar rotundamente nada, ya que algunas teorías pueden cambiar a la luz de nuevos descubrimientos. Por ello, esta autora se plantea que aún pudiendo haber tenido algún hermano/a que fuera nodriza o tutor real, la lectura hecha por Bryan sigue sin ser correcta porque estaríamos dejando de lado el elemento más importante: la conexión con el monarca<sup>1536</sup>. Existen otros motivos que llevan a esta autora a desestimar la traducción hecha por Bryan. Añade que los egipcios generalmente se designaban así mismos con términos que mostraran la filiación a través del padre o la madre y nunca en relación a sus hermanos o hermanas y mucho menos en relación con los títulos de éstos<sup>1537</sup>. Por último, es significativo que el título solamente esté documentado para tres individuos durante un período de aproximadamente 200 años, en el se documentan por primera y última vez una serie de títulos para las personas encargadas de la crianza del rey. Como se ha mencionado, son alrededor de 40 individuos los que están documentados para este período de tiempo y que el título que aquí nos ocupa aparezca solamente en relación a tres individuos es para Roehrig otro motivo por el que no traducirlo como “hermano/a del tutor/nodriza del rey”. Las familias debieron ser

---

<sup>1533</sup> En primer lugar, Bryan piensa que el tutor Min fue hermano de Qenamón basándose en una representación de la tumba de Qenamón (TT 93). En segundo lugar, la citada autora opina que la hermana de Mutneferet, Nefertari, debió ostentar el título de nodriza real, a pesar de que no hay ningún documento que sostenga esta teoría. En tercer lugar, emparenta a Nebetta con la nodriza real Tinetiunet y opina que ambas mujeres debieron ser hermanas sin que de nuevo haya ningún documento que sostenga esta teoría. Ver BRYAN, 1979: 119, 121-122.

<sup>1534</sup> En su artículo, Bryan cita un cuarto ejemplo que probaría su punto de vista pero que ha quedado recientemente descartado por Hayes. Se trata un óstracón hierático (BM EA 52882) encontrado en Deir El-Bahari y publicado por Sottas, donde se podría leer *sn mn<sup>c</sup> imy-r<sup>c</sup> pr n Imn sn-n-mwt*. Sottas traduce el grupo *sn mn<sup>c</sup>* como “*frère de lait*”. Sin embargo, Bryan señala que debería traducirse como “el hermano del tutor, el administrador de Amón, Senenmut” debido a que hasta hace poco se pensaba que Senenmut y el tutor Senimen eran hermanos. Sin embargo, Hayes ha ofrecido otra interpretación del texto y opina que el grupo *sn mn<sup>c</sup>* es en realidad *Sn-m-r<sup>c</sup>*, un nombre propio y, por tanto, no se trataría de un título. Ver ROEHRIG, 1990: 310-311.



<sup>1535</sup> ROEHRIG, 1990: 311.

<sup>1536</sup> ROEHRIG, 1990: 311.

<sup>1537</sup> Como bien señala esta autora, no nos encontramos con un hermano del visir o un hermano del primer sacerdote de Amón. Ver ROEHRIG, 1990: 311-312.

extensas y por tanto uno esperaría encontrar más hermanos o hermanas de estos 40 tutores y nodrizas documentados a lo largo de la Dinastía XVIII. Sin embargo, la traducción del título como “hermano/a de amamantamiento del rey” reduce las posibilidades y hace perfectamente entendible que no estén documentados en más ocasiones. En este caso, quienes ostentaron el título debieron ser los hijos de nodrizas reales y, además, debieron compartir el pecho con el infante real<sup>1538</sup>.

## 2.5. Conclusiones

La lactancia a través de la leche de otra mujer fue normal en sociedades con alta mortalidad en los partos e infantil. El empleo de nodrizas está documentado a lo largo de la historia egipcia. En egipcio existen tres términos que se han traducido en las lenguas modernas por “nodriza”: *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* y *hnmmt*. El estudio de los tres de los tres términos revela que estas tres categorías de mujeres estuvieron relacionadas con la alimentación y el cuidado de niños (o dioses niños). Sin embargo, las mujeres designadas como *mn<sup>c</sup>t* son las nodrizas *per se*. Esto se pone en evidencia en el empleo de los determinativos empleados: en la mayoría de las ocasiones se usa el signo del pecho  (D27) y de la mujer que amamanta a un niño  (B5).

El estudio de las referencias del término *mn<sup>c</sup>t* ha permitido llevar a cabo un estudio exhaustivo de la figura de las nodrizas-*menat*. La amplia información disponible en el Reino Medio permite afirmar que, algunas veces, estas mujeres fueron miembros queridos del grupo familiar a pesar de ser personas exógenas. Esto es así porque las funciones que ejercían eran idénticas a las que desempeñaban las madres y esposas, es decir, eran “madres de sustitución”.

Éstas además se representan portando en algunas ocasiones objetos mágicos: marfiles de hipopótamo y bastones con forma de serpiente. En contextos funerarios la presencia de estas nodrizas con estos objetos tendrían la función mágica de activar/reactivar al difunto para que renaciese en el Más Allá, pero posiblemente, fueran objetos que manejarían diariamente para proteger a los lactantes. Otros objeto asociados a las nodrizas-*menat* y las mujeres lactantes son los espejos. Éstos podrían ser empleados en los rituales de postparto, cuando la mujer vuelve a ser integrada en la comunidad. En Sudán, no se puede mirar directamente a una mujer lactante por el

---

<sup>1538</sup> ROHRIG, 1990: 312-313.

riesgo de la *mušāhara* o *kabsa*, un síndrome que produce, entre otros, insuficiencia de leche. De esta manera, se empleaban superficies reflectantes (como agua) para mirar a la recién avenida madre. Los espejos, como superficies reflectantes, podrían tener un uso similar al documentado en Sudán.

Durante el Reino Nuevo la mayor parte de la información sobre las nodrizas procede del ámbito real porque durante un período de 200 años se documenta los títulos de “nodriza real”, “tutor real” y “hermano/a de amamantamiento del Señor de las Dos Tierras”. Las nodrizas ostentaron diferentes variantes del título *mnḥt* que marcan si fueron amas de cría de miembros de la familia real que se convirtieron en reyes (o reinas) o si estuvieron a cargo de miembros de la familia real que nunca lo llegaron a ser. Destacan también las representaciones de estas mujeres con sus lactantes. Nunca antes ningún persona de origen no real se había hecho representar en una pose tan íntima con alguien del círculo real y en una escala mayor que éstos últimos. Esto revela la cercanía y la intimidad creada a través de la lactancia.

Los lazos creados a través de la lactancia sirvieron, al igual que en otras sociedades, para emparentar a personas que no estuvieran unidas a través de la sangre. A pesar de que es difícil registrar este tipo de comportamientos sociales/relaciones personales en las evidencias textuales e iconográficas que han llegado hasta nosotros, se documentan una serie de términos y fórmulas de parentesco relacionados con la lactancia que evidencian que ésta sirvió como instrumento para crear un tipo de relación de parentesco, cuyo vínculo esencial fue la leche. En este sentido, el empleo de diferentes términos de parentesco en los que la unión queda establecida a través de la lactancia, nos permite entender que las relaciones que establecía este acto, que *a priori* se califica de natural y biológico, podían ir más allá hasta el punto de establecer vínculos sociales y de parentesco a través del mismo.

Se documentan dos términos más, que en las lenguas modernas se han traducido por “nodriza”: *ḥtyt* y *ḥnmtt*. Ambos colectivos de mujeres estuvieron relacionados con la alimentación y el cuidado de niños (o dioses niños). Las mujeres designadas como *ḥtyt* pudieron ser unas nodrizas de categoría inferior a las nodrizas-*menat*; éstas últimas son quienes tienen una posición preferente y la palabra *mnḥt* se determina en la mayoría de las veces por el signo del pecho (D27) mientras que *ḥtyt* no aparece en ninguna ocasión determinado con este signo. Ahora bien, es posible que las mujeres designadas como *ḥtyt* estuvieron dedicadas a otros menesteres relacionados con el

## Capítulo 3

### La lactancia y lo masculino

La lactancia es una actividad que sólo la madre o una mujer que lo haya sido recientemente puede realizar para alimentar a un niño recién nacido. La producción láctea en la mujer tras el parto es una actividad fisiológica que forma parte del proceso reproductivo y, como en el resto de los mamíferos, la finalidad del amamantamiento es proporcionar una adecuada nutrición a la descendencia. Durante siglos fue la única forma de alimentación con garantías para la supervivencia del niño. El proceso fisiológico de la producción láctea o lactogénesis está vinculado a los cambios hormonales que se desarrollan durante el embarazo y el parto. En otros mamíferos el proceso de lactogénesis comienza antes o durante el parto, mientras que en la especie humana puede tardar entre 48 o 72 horas dependiendo de circunstancias relacionadas con el parto y cada caso concreto<sup>1539</sup>. Durante los primeros días de postparto se producen grandes cantidades de prolactina que es la hormona encargada de estimular la producción láctea y también de oxitocina que será la responsable, por una parte, de la involución uterina y, por otra, de que la leche se proyecte hacia el pezón durante la succión del mismo<sup>1540</sup>.

De esta manera, el 100% de la lactancia procede de las mujeres. Es un proceso biológico exclusivo de las hembras, como lo son el embarazo y el parto. Los machos no

---

<sup>1539</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, 2011: 411.

<sup>1540</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, 2011: 411-412.

pueden (Figura 144)<sup>1541</sup>. Sin embargo, a diferencia de otros animales, en la especie humana, las actividades relacionadas con la lactancia materna no son solamente instintivas como ocurre con el resto de los mamíferos. La mujer ha de aprender a amamantar a sus crías y lo hace dentro del sistema de representaciones que conforman su universo. La lactancia es una construcción cultural y por ello va a depender de las creencias, las normas, el aprendizaje y los condicionantes socioculturales de los individuos. Las actividades relacionadas con la lactancia dependen de los consejos, creencias o costumbres socioculturales que serán, en última instancia, las que más influyan en modelar o determinar el proceso.

Por ello, lo que *a priori* puede parecer un fenómeno “natural”, determinado biológica y fisiológicamente, y con un significado similar en todos los contextos culturales, es una práctica determinada culturalmente.

La asociación del cuidado primario de niños (entre el que se incluye el amamantamiento) con las mujeres o lo femenino es una construcción cultural. No hay razón biológica para que las mujeres o lo femenino tengan el monopolio del cuidado de niños. Ahora bien, la lactancia o el cuidado primario de niños en la Antigüedad, incluso cuando no se muestran lactando, es exclusivo de las mujeres. Sin embargo, en Egipto hubo hombres que hicieron uso de este motivo, tanto desde el punto de vista léxico como desde del punto de vista iconográfico. El empleo de este motivo por parte de algunas divinidades, e incluso de algunos hombres, es lo que se analizará en este capítulo. En primer lugar, centraremos nuestra atención en el ámbito divino para mostrar como la adopción del pecho (o de la mujer lactante) fue empleado en algunos relatos mitológicos por dos razones: para mostrar esta capacidad inherente a las

---

<sup>1541</sup> Se han descrito varias formas para lograr la lactancia masculina en situaciones fuera de lo normal. En primer lugar, puede ser un fenómeno común en el caso de los hombres que toman hormonas femeninas o medicamentos que tengan efectos sobre las glándulas mamarias (metoclopramida, fenotiazidas, fitoestrogenos, prolactina, etc). En segundo lugar, se observó entre hombres que habían estado en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial que, al estar sometidos a esas condiciones infrahumanas, sus cuerpos habían dejado de realizar algunas funciones, como la de producir hormonas. Cuando dejaron de producir testosterona, estrógenos, progesterona, etc, sus hígados también dejaron de producir las enzimas destinadas a neutralizar estas hormonas. Al terminar la etapa de hambruna, ocurrió que, al reincorporarse a una dieta normal, comenzaron a producir hormonas en cantidad, pero sus hígados, por una recuperación lenta de sus funciones, no producían la suficiente cantidad de enzimas necesarias para destruir estas hormonas y, por consiguiente, este exceso de hormonas en sangre fue el responsable de que algunos hombres comenzaran a segregar leche por sus pechos. En tercer lugar, en individuos con tumor cerebral o adenohipofisario, sobre la pituitaria estimula la prolactina. Ver algunos ejemplos en ROMÁN LAFONT, 2015. El artículo citado afirma que la lactancia masculina puede ser también inducida, es decir, viene a afirmar que cualquier hombre, a través de la succión de pecho de un bebé de forma constante, podría lactar. Sin embargo, que se pueda dar algún caso, en el que un hombre produzca leche, es una situación excepcional y desde luego, esta producción de leche no sería abundante como para alimentar a una cría. Conversación personal con Adriana Ibarra y Sandra Pérez Baos.

divinidades andróginas y para transmitir las ideas de nutrición y abundancia asociadas al pecho (y a la mujer lactante). A continuación, nos trasladaremos a la esfera terrenal para mostrar como en algunos casos, los hombres emplearon el signo del pecho (o mujer lactante) con el mismo fin.

### 3.1. Divinidades (masculinas) que lactan

En el antiguo Egipto existen una serie de signos sexuados del cuerpo humano, tales como el falo, el útero o el pecho, ligados a un sexo en concreto, que son adoptados por el sexo opuesto para transmitir la idea ligada a dicho signo<sup>1542</sup>. Así, podemos encontrar ejemplos de identidades sexuales que no encajan con el esquema binario de masculino/femenino. Esto ocurre, generalmente, en el ámbito divino, ligado generalmente a mitos creacionales<sup>1543</sup>, aunque el signo del pecho traspasa la esfera divina. De esta manera, encontramos individuos masculinos apropiándose de características femeninas (como el pecho), así como de capacidades femeninas (sobre todo concebir y dar a luz) y, del mismo modo, hallamos a algunos individuos femeninos adoptando aspectos masculinos (falo)<sup>1544</sup>.

En algunos relatos míticos, encontramos nociones de fertilidad, potencia e incluso embarazo asociados a lo masculino o al hombre. Esto sucede, por ejemplo, en *La Contienda de Horus y Seth*. La historia de la lucha entre Horus y Seth por el trono egipcio la encontramos en dos papiros. La primera parte de la historia está recogida en un papiro de la Dinastía XII: *pKahun* VI.12. La continuación de esta historia la tenemos en un papiro de la Dinastía XX: *pChester Beatty* I, R° 11,10. En estos relatos se narra

---

<sup>1542</sup> En su tesis doctoral, Williams analiza diferentes signos sexuados como el falo, la vulva, el útero, el pecho, entre otros. A través de la deconstrucción de los citados signos sexuados, esta autora pretende analizar los diferentes significados de cada uno de ellos y entender cual era la percepción del cuerpo y de dichos signos y cómo éstos influenciaron en creencias mitológicas y cosmológicas. WILLIAMS, 2011.

<sup>1543</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2001: 31-41; WILLIAMS, 2011: 201.

<sup>1544</sup> De la misma manera que encontramos características o atributos femeninos adoptados por divinidades (o individuos) masculinos, hallamos también ejemplos en los que las deidades femeninas adoptan características o atributos masculinos. Existen, por ejemplo, representaciones de diosas itifálicas. Una imagen del templo de Khonsu en Karnak muestra a la diosa Sekhmet itifálica. El nombre de la diosa Neith va determinado en ocasiones con el signo de falo para enfatizar su naturaleza andrógina. Además, existe una representación de una diosa alada con tres cabezas que posee falo que probablemente sincretice a las diosas Mut, Isis y Nekhbet. Williams señala que estas divinidades adoptaron dicho signo para transmitir ciertas ideas sobre sus propias capacidades y roles. Así, la representación de Sekhmet itifálica estaría asociada con la idea del falo como una herramienta agresiva, mientras que la diosa Neith, adopta el falo como signo creador. Williams señala que Neith era una divinidad andrógina y, al adoptar el signo del falo, muestra su capacidad para crear sin necesitar un compañero masculino. Ver WILLIAMS, 2011: 69-71, lám. 11a y lám. 12a y lám. 12b. En el *Mito de Seth y Anat*, a ésta, a pesar de ser una diosa, se la describe como un hombre. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2009: 126.

cómo Seth consigue sodomizar a Horus y cómo éste acude a su madre inmediatamente después con el semen de Seth en sus manos. Isis le corta las manos a Horus y las lanza al agua, masturba a su hijo y coloca su semen en una de las lechugas del huerto de Seth. Tras ingerir el semen del propio de Horus, Seth se queda embarazado. A partir de este momento, la historia continúa narrando el momento en el que Seth reclama el trono de Egipto tras haber sodomizado a Horus. La Enéada escupe a éste último en señal de desprecio. Sin embargo, la estrategia de Isis funciona porque, cuando Toth convoca al semen de Horus, éste surge del agua. Pero cuando Toth convoca al semen de Seth, nace como el disco solar de la cabeza de Seth y éste pierde la contienda por parecer que él ha sido el sodomizado.

Estas narraciones han llevado a algunos autores, como A. M. Roth, a afirmar que estas historias demuestran que la fertilidad sexual, en el mundo antiguo<sup>1545</sup>, era

---

<sup>1545</sup> En otros relatos fuera del ámbito egipcio encontramos también nociones de embarazo, potencia y fertilidad vinculados al hombre o lo masculino. En el ámbito próximo oriental, contamos con la composición sumeria del *Mito de Enki y Ninhursanga*, donde se nos narran dos historias que tienen como elemento unificador a Enki, dios de las aguas dulces y frescas que fertilizan la tierra. En la primera parte se narra cómo Enki bendice la tierra de Dilmun a petición de Ninsikil. La segunda parte se centra en los escarceos sexuales de Enki y en cómo Ninhursanga profiere una maldición mortal contra Enki que le causa la muerte. El hecho que desencadena estos actos es que Enki consigue seducir a Uttu, a pesar de las prevenciones de Ninhursanga. Para vengarse, Ninhursanga toma el semen de Enki y lo planta en la tierra, de donde nacen ocho plantas. Enki encuentra esas plantas y las come. Entonces Ninhursanga profiere una maldición mortal contra Enki que le causa la muerte. La muerte y desaparición de esta divinidad debido a su incontinencia sexual causa la desecación de la aguas y la desertización del paisaje. Los dioses, conscientes de ello, convencen a Ninhursanga para que lo devuelva a la vida. Para ello, Enki tiene que dar a luz a ocho divinidades, una por cada planta que Enki hubo ingerido. Para más referencias y la traducción del texto ver JIMÉNEZ ZAMUDIO, 2013: 13-38. También en el ámbito próximo oriental, destaca el poema hurrita conocido como *El Reinado en el Cielo* o *La Canción de Kumarbi*, donde se nos habla de la lucha por el poder entre los dioses. En dicho poema, el dios Alalu fue destronado por su copero Anu, el Cielo y obligado a vivir en las entrañas de la tierra. Tras nueve años gobernando, Anu decidió atacar a su copero, Kumarbi, hijo de Alalu, para así no tener el mismo destino que su antecesor. En esa lucha entre Anu y Kumarbi, Anu echó a volar para escapar de Kumarbi pero éste último le agarró por los pies y le mordió los muslos, una forma eufemística para decir que mordió su falo y se lo tragó. Con este acto, probablemente Kumarbi pretendiera evitar que Anu tuviera una descendencia que le pudiera disputar el poder en un futuro. Sin embargo, en el poema se narra como la virilidad de Anu se mezcla con las entrañas de Kumarbi y ello provocó su embarazo. Así Kumarbi dio a luz a cinco dioses: Tesub, Tasmisu (o Suwaliya) el Aranzah (el Tigris), Istar, que nace de su cabeza, y Zababa. Para más referencias y la traducción del texto ver BERNABÉ, 2009: 25-32. Por último, podemos citar un ejemplo del ámbito griego. Se trata de la *Teogonía* de Hesíodo, que contiene una de las más antiguas versiones del origen del cosmos en la mitología griega. Se debe mencionar que existen importantes comparaciones entre tres poemas hurritas (la *Canción de Kumarbi*, la *Canción de Ullikummi* y *Hedammu*) y los mitos explicados en la *Teogonía*. La *Teogonía* de Hesíodo narra como varias generaciones de divinidades se usurpan el poder, donde la secuencia Uranos-Cronos-Zeus es análoga a la de Anu-Kumarbi-Tesub en los poemas hurritas. Una de estas similitudes entre ambos relatos y que demuestra la influencia oriental en la obra de Hesíodo es, precisamente, el embarazo de Zeus (el Kumarbi hurrita) y el posterior parto, en el que Atenea y Dionisio nacen de la cabeza de Zeus. Como señala Bernabé, la identificación de la diosa Istar en la *Canción de Kumarbi* parece clara si se tiene en cuenta el modelo oriental. La divinidad identificada con Istar nace de la cabeza y el paralelo griego en el que Atenea, una diosa guerrera, nace de la cabeza de Zeus apoya la opción de que en el modelo oriental se habla de una diosa guerrera. Ver BERNABÉ, 2009: 26. Para las influencias orientales en la *Teogonía* de Hesíodo ver PÉREZ JIMÉNEZ, MARTINEZ DíEZ, 1978:



concebida frecuentemente dentro del dominio de lo masculino y no del femenino<sup>1546</sup>. Para Roth, la fecundidad y la fertilidad en el antiguo Egipto eran tan sólo una función del hombre: el papel masculino en la fertilidad era el de creador de vida, es decir, de los niños y éstos se veían como extensiones del padre. Esta autora se fija en textos donde aparecen nociones de fertilidad, potencia e incluso embarazo asociados a lo masculino, como la ya mencionada *Contienda de Horus y Seth*. De este modo, aplicando los roles de género a las percepciones sobre la fertilidad, Roth opina que los hombres se consideraban la fuerza creadora y las mujeres serían el recipiente para esta fertilidad masculina. Para esta autora, en el *Himno de Atón*, recogido en la tumba N° 25 de Ay en Amarna, queda clara la visión egipcia de la mujer como receptora de lo ya creado por el hombre<sup>1547</sup>. La inscripción reza: “Quien hace crecer el feto en las mujeres, quien transforma (lit. hace) el esperma en humanos, quien hace vivir el hijo en el cuerpo de su madre, quien lo silencia con el finalizar de sus lágrimas, nodriza-*menat* en el vientre (lit. cuerpo), él que otorga aire para hacer vivir todo lo que él hizo. Él descendió del cuerpo para respirar el día de su nacimiento y tú abriste su boca completamente y tú te preocupaste de sus necesidades”<sup>1548</sup>. La citada autora añade que en otros relatos egipcios se observa la ausencia de la función femenina en el proceso de creación. La diosa Nut se traga al sol para luego parirlo al amanecer, pero según Roth, Nut no tiene efecto en el sol, sino que simplemente permite que viaje a través de ella. En *El Cuento de los Dos Hermanos*, Bata, transformado en un árbol deja embarazada a su esposa a través de una espina<sup>1549</sup>. La mujer, de esta manera, tenía un papel secundario en la fertilidad centrado en, por un lado, estimular la fertilidad del hombre y ser el recipiente para la fuerza creadora masculina, es decir, el útero y, por el otro lado, alimentar al bebé, durante el embarazo, pero sobre todo después del mismo<sup>1550</sup>. Así, el rol de la mujer era, por una parte, el de compañera de creación, que estimula para ser inseminada y, por otra parte, la encargada de servir de “depósito, recipiente” para que crezca el niño y alimentarlo durante y después del embarazo<sup>1551</sup>.

---

30-41, sobre todo, 30-34.

<sup>1546</sup> ROTH, 2000: 187-201.

<sup>1547</sup> ROTH, 2000: 189.

<sup>1548</sup> *shpr m3y m hmwt ir mw m rmt s'nh s3 m ht n mwt=f sgrh sw m tm{t} rmy(t)=f mn't m ht rdyt t3w r s'nh irt=f nb(t) h3=f m ht r tpt hrw msw=f wpwt=k r3=f hr-qd ir=k hrt=f*. A partir de DAVIES, 1908: lám. XXVII.

<sup>1549</sup> ROTH, 2000: 189.

<sup>1550</sup> ROTH, 2000: 189.

<sup>1551</sup> ROTH, 2000: 194.

Sin embargo, las ideas de esta autora pueden ser refutadas si analizamos la naturaleza de algunas de las divinidades en las que se fija. En el caso que aquí nos ocupa, Atón es capaz de concebir por sí mismo, del mismo modo que sería capaz de alimentar a través de la leche al ser identificado con una nodriza-*menat*. Atón, al igual que otras divinidades creadoras, es andrógina, es decir, no son deidades ni masculinas ni femeninas. En este sentido, estas divinidades no se apoderan o adoptan funciones femeninas. Al ser divinidades andróginas estas funciones son inherentes a ellos. Atum, como bien ha demostrado Marc Orriols i Llonch<sup>1552</sup>, en un inicio, es una divinidad andrógina y así queda demostrado en los pasajes de los *Textos de las Pirámides* donde se narra la creación del mundo. Durante el Reino Antiguo, Atum no necesitará de una compañera femenina (su mano) en la creación del mundo, sino que como deidad andrógina podrá crearlo él mismo. Así, tras masturbarse, puede parir a la primera pareja de dioses, Shu y Tefnut<sup>1553</sup>, no porque se apodere de esta función femenina (concebir y parir), sino porque es inherente a él<sup>1554</sup>. Estos dioses adoptan características y atributos de ambos sexos, pero no para transmitir una idea asociada a dichas características o atributos, sino porque estas características y atributos son inherentes a ellos<sup>1555</sup>. Así, en el citado *Himno de Atón*, éste se presenta como creador de vida (“quien hace crecer el feto en las mujeres”) y también se presenta como una nodriza-*menat* (“nodriza-*menat* en el vientre [lit. cuerpo]”) porque son funciones que, como divinidad andrógina, están asociadas a él. Por tanto, este tipo de textos no sirven para evidenciar y hacer primar el papel masculino en la concepción y fertilidad.

La mujer, en tanto que madre, alimentaba al niño durante y después del embarazo. La nodriza, en tanto que madre de sustitución, alimenta al lactante una vez que había tenido lugar el parto. Una nodriza jamás va a encargarse de la alimentación intrauterina. Sin embargo, el pasaje del *Himno de Atón* se refiere a este tipo de alimentación: “nodriza-*menat* en el vientre (lit. cuerpo)”. Cannuyer opina que quizás en este pasaje haya un juego de palabras entre “nodriza” (*mn<sup>c</sup>t*) y collar-*menat* (*mnit*)<sup>1556</sup>, que probablemente en el Reino Nuevo eran palabras prácticamente homónimas<sup>1557</sup>. Son varios los autores que ya han señalado que el collar-*menat* es símbolo de la función

<sup>1552</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2012b: 31-42.

<sup>1553</sup> Ver PT 527, *Pyr.* 1248a-d<sup>PMN</sup> y ORRIOLS I LLONCH, 2012b: 31-32.

<sup>1554</sup> ORRIOLS I LLONCH, 2012b: 39-40.

<sup>1555</sup> Precisamente con el nacimiento de Shu y Tefnut se crea la división sexual y representan los aspectos masculinos y femeninos de la divinidad creadora, este es, Atum. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2012b: 39.

<sup>1556</sup> *Wb* II 75, 18.

<sup>1557</sup> CANNUYER, 1997: 12.

reproductiva y nutricia materna<sup>1558</sup>. Frecuentemente lo hallamos asociado al sistro, otro instrumento de percusión<sup>1559</sup>. Este tipo de collar consta de muchas líneas de pequeñas cuentas unidas en ambos extremos a un contrapeso en forma de ojo de cerradura (Figura 145)<sup>1560</sup>. El contrapeso del collar representa el tronco del cuerpo de una mujer<sup>1561</sup>, donde el extremo redondeado es el útero<sup>1562</sup>. Las escenas que se acostumbran a representar en la parte circular del contrapeso están relacionadas con el amamantamiento o la infancia de Horus (Figura 146)<sup>1563</sup>. Algunos autores han interpretado que el collar-*menat* es una imagen de Hathor (las cuentas serían la peluca y el contrapeso el útero) cuyo nombre, *Hwt-Hr*, sería la “casa” de Horus, en el sentido del “seno” materno<sup>1564</sup>. El collar-*menat* es, por tanto, símbolo de la función reproductiva y nutricia materna relacionada con la diosa Hathor.

Atón es una divinidad andrógina y como tal hay funciones masculinas y femeninas que son inherentes a él. Por lo tanto, en el *Himno de Atón* se pone de manifiesto la naturaleza andrógina de Aton, que es madre y padre de la creación<sup>1565</sup>, que hace crecer el feto en las mujeres y que es nodriza-*menat* en el vientre. Según Desroches-Noblecourt, las representaciones del disco solar durante la Época de Amarna recuerdan iconográficamente a un “seno solar”, del que emanan la leche en forma de signos *ankh* y *uas*<sup>1566</sup>. La regeneración a través sol en la época de Amarna se expresa con el verbo *mn*<sup>1567</sup>, determinado con el signo del pecho (D27) y que relaciona el papel del pecho con las ideas de regeneración, abundancia y nutrición.

Sin embargo, como se ha expuesto anteriormente, encontramos que en el antiguo Egipto algunos de estos signos sexuados (falo, útero, pecho) pudieron ser empleados

<sup>1558</sup> BARGUET, 1953: 103-111; DESROCHES-NOBLECOURT, 1995: 101-109; MANNICHE, 2006: 100-103.

<sup>1559</sup> Para la asociación entre el sistro y el falo ver ORRIOLS I LLONCH, 2010: 579-580; 595.

<sup>1560</sup> Collar-*menat* de la Dinastía XVIII, Metropolitan Museum of Arts en Nueva York, MMA 11.215.450. Página web del Metropolitan Museum of Arts de Nueva York.

<sup>1561</sup> Existen unas figurillas de madera o de cerámica, denominadas *paddle dolls* en la bibliografía anglosajona, que tienen forma de paleta plana y van ataviadas con una “peluca” de cuentas en una de sus extremidades y que recuerdan a los collares-*menat*. Este tipo de figurillas, sobre todo abundantes en el Reino Medio, tienen profusas decoraciones geométricas pintadas en la zona del vientre y del pubis, y han aparecido en tumbas privadas, por lo que se ha sugerido que se trataría de figurillas de fertilidad. En estas figurillas encontramos representaciones en la parte por debajo del ombligo, entre las que se encuentran divinidades íntimamente relacionadas con la concepción y nacimiento como Bes, Taueret y escarabajos. Se ha sugerido que, tanto estas figurillas como el collar-*menat*, serían una representación del útero y de la vida que se gesta en su interior. Ver MANNICHE, 2006: 103-104.

<sup>1562</sup> DESROCHES-NOBLECOURT, 1995: 105.

<sup>1563</sup> Dibujo de Isabelle Sauvé de un contrapeso de un collar-*menat* conservado en el Museo del Louvre, CANNUYER, 1997: 11.

<sup>1564</sup> BARGUET, 1953: 107; DESROCHES-NOBLECOURT, 1995: 105; MANNICHE, 2006: 100-102.

<sup>1565</sup> CANNUYER, 1997: 13.

<sup>1566</sup> DESROCHES-NOBLECOURT, 1995: 106.

<sup>1567</sup> *Wb* II 77,13.

por el sexo contrario para transmitir ideas asociadas a dicho signo. Éste es el caso del pecho. Como se ha mencionado anteriormente, el pecho combina ideas de maternidad y cuidado y nutrición de los niños, de belleza y juventud, de vida y regeneración<sup>1568</sup>. Usualmente, el pecho y la lactancia están vinculados con la mujer adulta (lactante). Sin embargo, esto no supuso ningún impedimento para los egipcios para que las plantas, los animales y los hombres pudieran usar el signo del pecho y de la lactancia.<sup>1569</sup> Los egipcios comprendieron el papel que juega el pecho en la nutrición de los niños y la evidencia lexicográfica, como señalábamos anteriormente<sup>1570</sup>, apuntaba a este significado específico del pecho. De esta manera, en el caso del pecho, el hombre o el dios que adopta este signo pretende apoderarse de la capacidad de alimentar al niño o la idea de nutrición.

Según Leclant, las divinidades masculinas podían actuar como nodrizas, es decir, se presentan adoptando una función asociada al pecho lactante. El citado autor galo señala que Tutmosis III recibe “*les soins nourriciers*” de Amón, mientras que en la escena de coronación de Horemheb es Amón-Ra quien le otorga estos cuidados<sup>1571</sup>. Además, Horus aparece nombrado entre las divinidades nodrizas en los *Textos de las Pirámides*. Así se puede leer: “Toma la punta del pecho del propio Horus, tóma(lo) para ti hacia tu boca, una jarra de leche<sup>1572</sup>. En este pasaje de los *Textos de las Pirámides*, el pecho se pone en relación con Horus en una recitación vinculada con fórmulas de ofrendas relativos a la vida en el Más Allá, en este caso una ofrenda de leche. El contexto de este pasaje es la ceremonia de *Apertura de la Boca*. En este ritual los instrumentos utilizados crean vínculos con la placenta, el corte del cordón umbilical, la lactancia, el destete y la salida de los dientes<sup>1573</sup>. En esta ceremonia se presentaban dos jarras al difunto<sup>1574</sup>, una vacía y otra llena, que eran identificadas con los pechos de Horus y de Isis<sup>1575</sup>. A continuación, se sugería el destete con el ofrecimiento de alimentos más sólidos<sup>1576</sup>.

---

<sup>1568</sup> WILLIAMS, 2011: 154-188.

<sup>1569</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>1570</sup> Ver 2.1. La nodriza-*menat*.

<sup>1571</sup> LECLANT, 1960: 143.

<sup>1572</sup> PT 41 *Pyr.* 32a<sup>W</sup>: *m tp n mnd n hr n dt=f imi n=k (sw) ir r3=k irtt*.

<sup>1573</sup> MESKELL, JOYCE, 2003: 74.

<sup>1574</sup> GRAVES-BROWN, 2010: 124.

<sup>1575</sup> PT 42 *Pyr.* 32b<sup>W</sup>: *m mnd snt=k 3st bz3t 3tt=k (sw) r r3=k mnz3 šw*, “Toma (=Unas) el pecho de tu hermana Isis la lactante y que tú (lo) llesves a tu boca (para lactar), una jarra-*menza* vacía”.

<sup>1576</sup> MESKELL, JOYCE, 2003: 74.

Iconográficamente, existen divinidades que se representan con pechos<sup>1577</sup>. Entre ellas destaca Hapi, dios de la fertilidad. Esta deidad se representa frecuentemente con pechos (Figura 147)<sup>1578</sup>, mostrando en algunas ocasiones cómo sale el líquido de sus prominentes pechos, fertilizando la tierra de Egipto (Figura 148)<sup>1579</sup>. Hapi, una divinidad masculina, toma prestado una parte del cuerpo de la mujer para transmitir una idea concreta: la nutrición, la abundancia y la regeneración. Igual que una mujer alimenta al bebé con la leche que sale de sus pechos, los de Hapi alimentan a todo Egipto al crecer las aguas del Nilo durante el período de inundación<sup>1580</sup>. De hecho, algunos autores plantean que quizás el dios Hapi deba ser incluido en la categoría de dioses andróginos o sin sexo determinado, ya que incluirlo dentro de la categoría de dioses masculinos es demasiado simplista<sup>1581</sup>. Para Williams, igual que los dioses creadores, Hapi (así como las figuras de fecundidad)<sup>1582</sup> se muestra con pechos probablemente asociándose con la idea de regeneración, nutrición y abundancia que representan los pechos y que forman parte de su naturaleza.

La lactancia (o el pecho lactante) fue un signo adoptado por algunas divinidades en el antiguo Egipto. Por un lado, encontramos que está asociada a algunas deidades andróginas, como es el caso de Atón y de Hapi (y las figurillas de fecundidad) y, por otro lado, lo encontramos asociado a algunas divinidades masculinas para transmitir la idea de nutrición.

### 3.2. ¿Apoderarse de funciones femeninas?

La adopción del pecho (o ideas relacionadas con dicho signo) para transmitir la idea de nutrición no se documentan solamente en el ámbito divino, sino que también aparece asociada a individuos mortales. Es el caso de tres estelas del Primer Período

---

<sup>1577</sup> A partir de la Época Grecorromana, existen algunas representaciones de divinidades masculinas representadas con pechos, como por ejemplo una estatua de Época Ptolemaica de Bes, ver BRESCIANI, 1992: lám. V; un dios sol de Época Romana con pechos, ver WILLIAMS, 2011: lám. 61b; y un dios cocodrilo con pecho de Hibis, ver BAINES, 1985: fig. 86. Estas divinidades masculinas se muestran con pechos para asociarse con la regeneración, la nutrición y la abundancia.

<sup>1578</sup> WILLIAMS, 2011: 59b.

<sup>1579</sup> BAINES, 1985: fig. 81a y fig. 81b.

<sup>1580</sup> WILLIAMS, 2011: 183.

<sup>1581</sup> BAINES, 1985: 85-111; WILLIAMS, 2011: 155, n.4, 223-224.

<sup>1582</sup> Las figuras de fecundidad se representan, en general, en parejas de hombres y mujeres, en procesión, para comunicar la idea del poder masculino y femenino de los dioses de fertilidad. En algunos casos, las figuras de fecundidad masculinas pueden representarse con pechos, asociándose con la idea de regeneración, nutrición y abundancia que representan los pechos. Algunos autores han sugerido que quizás este tipo de figuras debían ser consideradas andróginas, mientras que para otros son divinidades masculinas. Ver BAINES, 1985: 85-111, 118-122.

Intermedio y del Reino Medio en donde, entre la fraseología típica de las autobiografías, encontramos que estos individuos se apoderaron de la figura de la nodriza-*menat* y de la ama de cría-*atyt*.

En el grafito N° 16 del nomarca Kay en Hatnub se puede leer: “Yo soy uno, que ha salvado a los desdichados de los poderos(os)... Yo he hecho mi casa como la puerta para el temeroso el día de la revuelta. Yo he sido como una nodriza-*menat* y un ama de cría-*atyt* para el enfermo, hasta que él fue curado. He dado un trozo de tela al desnudo, yo soy (?) [...] el pan del hambriento y la cerveza del sediento. Yo he sido grano [...] en ella (=la ciudad), su ancianos (=de la ciudad) eran como sus jóvenes, un hijo del gobernador de Unet (=nomo 15 del Alto Egipto)”<sup>1583</sup>. El texto recoge la expedición a Hatnub para recoger piedra para la tumba de Neheri (grafitos 16-18 y 19) y en él encontramos la fraseología típica de las autobiografías, donde se muestra la conformidad de los actos personales a la norma social. Este tipo de textos autobiográficos aparecen ya desde el Reino Antiguo pero son más evidentes a partir del Primer Período Intermedio. Aunque normalmente son textos bastante estereotipados, en ocasiones aparecen ciertas metáforas que no son tan usuales, como en este caso la apropiación de la figura tanto de la nodriza-*menat* como de la nodriza-*atyt* para mostrar el buen actuar, en este caso con un colectivo concreto: los enfermos.

En otro documento del Reino Medio encontramos esta apropiación de la figura de la nodriza-*menat*. Se trata de la estela de Nesumontu, conservada en el Museo del Louvre (Louvre C1). El texto de la parte superior de la estela es un texto autobiográfico donde el difunto muestra su buen actuar en vida. En el registro inferior a la izquierda aparecen sentados Nesumontu y su esposa ante una mesa de ofrendas. Frente a ellos, en la parte superior derecha, se sitúan dos individuos ante recipientes de ofrendas. La parte inferior derecha la ocupan nueve columnas de texto donde se narra que Nesumontu dirigió expediciones contra los beduinos y otros asiáticos en la frontera noreste de Egipto. En el texto autobiográfico de la parte superior de la estela, encontramos la fraseología típica de este género literario, donde se muestra la conformidad de los actos personales a la norma social. Aunque normalmente son textos canónicos, en ocasiones aparecen metáforas que no son tan usuales. En este caso el general (*imy-r3 mšc*) Nesumontu se presenta como “nodriza-*menat* de niños” en la inscripción que reza: “Yo soy el sostén del anciano, la nodriza-*menat* de los niños”<sup>1584</sup>. Nesumontu se apropia de





---

<sup>1583</sup> ANTHES, 1928: 36-37, línea 8-13 y Ficha 2.13.

<sup>1584</sup> *ink wnt ts i3wi mnšt hš3*. A partir de GAYET, 1886: lám. I.

la función de la figura de la nodriza-*menat* para mostrar su buen actuar con un colectivo concreto: los niños. Así, el hombre se apodera de funciones femeninas: las de la nodriza-*menat*.

Por último, la estela de Khentiemsemi el Joven, conservada en el British Museum (BM EA 564) está compuesta por veintidós líneas de texto donde se recogen, en primer lugar, los méritos de este dignatario al servicio del rey y, a continuación, un viaje para inspeccionar diferentes templos del territorio egipcio, desde Elefantina hasta Abidos, donde erigió esta estela. En la parte inferior izquierda, aparece representado el propio Khentiemsemi junto a su madre. En el texto donde Khentiemsemi narra sus méritos al servicio de la majestad se “define” como “la nodriza-*menat* del dios (=rey) en la cámara privada”<sup>1585</sup>. Vemos como el difunto se apodera de una función femenina para mostrar, en este caso, su cercanía al rey. Las funciones que ejercían las nodrizas eran funciones maternas y, al apropiarse de estas funciones, marca una gran cercanía con el rey, como aquella que sólo una madre o una nodriza pueden tener.

La misma apropiación o identificación ocurre con otro de los términos que hemos analizado y que se traduce en las lenguas modernas como “nodriza”: *hnm(t)*. En algunas recitaciones de los *Textos de los Ataúdes*, el difunto es identificado con una asistente-*hnm(t)*. Una de las acepciones en el *Wörterbuch* de Hannig es un título masculino que se traduce como “*Wärter eines Gotteskinder*”<sup>1586</sup>. Las referencias incluidas en su obra para este término proceden de los *Textos de los Ataúdes*, en las que se puede observar cómo el difunto se identifica con las *hnmwt*<sup>1587</sup>. Se emplean como determinativos los signos  (B1)<sup>1588</sup>,  (B104)<sup>1589</sup>,  (X2)<sup>1590</sup> y, en dos recitaciones, al ser identificado con el difunto, se emplea el signo de divinidad  (A40)<sup>1591</sup>. Vemos que en la identificación del difunto como *hnm(t)* prevalece, debido al uso de los determinativos, las categorías [HUMANO + FEMENINO] y de [ALIMENTACIÓN + PAN]. A

<sup>1585</sup> *mn<sup>c</sup>t ntr m w<sup>c</sup>w*. A partir de SHARPE, 1981: 79.

<sup>1586</sup> HL 5, 1897, 23647.



<sup>1587</sup> Las recitaciones incluidas son: CT 329 IV 165c; CT 344 IV 368g y CT 1048 VII 300c-301e. En la recitación CT 502 VI 87c-d el difunto también se identifica con la *hnm(t)*.

<sup>1588</sup> En la recitación CT 329 IV 165c aparece así determinada en los documentos S1C, *pBerlin* y B2Bo. Ver Fichas 3.17, 3.31 y 3.7.

<sup>1589</sup> CT 502 VI 87c-d: en el ataúd exterior de Djehutynakht, Museum of Fine Arts de Boston, MFA 20.1822-27, B1Bo. Ver Ficha 3.9.

<sup>1590</sup> En la recitación CT 1048 VII 300c-301e se documenta en las tres ataúdes B1L, B2L y B1C (en éste último junto al signo A40). Ver Fichas 3.20, 3.26 y 3.25. En la recitación CT 502 VI 87c-d se documenta en los ataúdes S10Cb y Y1C. Ver Fichas 3.24 y 3.33.

<sup>1591</sup> En la recitación CT 1048 VII 300c-301e se documenta en el ataúd B1C junto con el signo X2. Ver Ficha 3.25. En la recitación CT 344 IV 368g se documenta en el ataúd B9C. Ver Ficha 3.23.

partir de la Dinastía XXI, se documenta un título sacerdotal masculino relacionado con el culto a los divinidades niños<sup>1592</sup>. La idea de alimentar al servicio de los dioses es muy antigua y queda ya documentada en algunos de los pasajes que hemos citado de los *Textos de los Ataúdes*. Sin embargo, hasta la Dinastía XXI no se documenta el título sacerdotal masculino en diversos monumentos<sup>1593</sup>. El “*nourricier*” en francés, el “*Wärter*” en alemán y el “padre de acogida” en castellano, es un tipo de sacerdocio asociado a divinidades de carácter infantil, como Horus o Khonsu. Laurent recoge en un tabla las diferentes grafías (Figura 143)<sup>1594</sup> de este título y se puede observar cómo en la mayoría de las ocasiones se determina con el signo que representa a una mujer dando el pecho a un niño  (B5). Pero además, aparece el determinativo de un hombre sujetando a un niño sobre el regazo  (B5B)<sup>1595</sup> en, al menos, cinco documentos<sup>1596</sup>. Se añade en este caso, a las categorías [HUMANO + FEMENINO] y [NUTRICIÓN + CUIDADOS], la de [HUMANO + MASCULINO] por tratarse de un título empleado por hombres. Sin embargo, en los *Textos de los Ataúdes* el difunto se identifica con un colectivo que, al menos durante ese período de la historia egipcia, está relacionado con las mujeres, de ahí que predomine el uso del determinativo B104 o B1 y, además, está vinculado con la alimentación, de ahí el empleo del determinativo del pan (X2).

### 3.3. Los tutores<sup>1597</sup> reales (*mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>* y *nsw*) de la Dinastía XVIII

Entre los reinados de Ahmose y Tutankhamon se documentan alrededor de 40 personas que estuvieron a cargo de los niños reales, entre los que se encuentran, como

<sup>1592</sup> LAURENT, 1984: 152-156.

<sup>1593</sup> Para un listado de los monumentos donde se documenta ver LAURENT, 1984: 152-154.

<sup>1594</sup> LAURENT, 1984: 153.

<sup>1595</sup> Es significativo que los signos B5B y B5C, que muestran a un hombre con un niños sobre el regazo, fueron incluidos por Gardiner en la categoría B, la empleada para los signos que representan a mujeres y sus ocupaciones. Deberían haber formado parte de la categoría A, donde incluyen aquellos signos que muestran a los hombres y sus ocupaciones. Sin embargo, es muy probable que en la mentalidad de Gardiner la lactancia fuese concebida como algo propio e inherente a la mujer, que la acción del signo (dar el pecho) tuvo más peso que el sexo (mujer u hombre) a la hora de clasificar dichos signos.

<sup>1596</sup> Los determinativos empleados en las titulaturas de estos hombres no muestran las coronas del Alto y Bajo Egipto como en el caso de los signos B5B y B5C.

<sup>1597</sup> A lo largo de este trabajo empleo la palabra “tutor” para referirme a los hombres que ostentaron el cargo de *mn<sup>c</sup> nsw* y que se encargaron del cuidado de los niños reales durante la Dinastía XVIII. Soy consciente de que la traducción de este término por “tutor” no es la más adecuada. Sería preferible su traducción por “nodrizo”, término que no existe, o por “nodriza-hombre”, ya que de esta manera se respetaría el término egipcio empleado (*mn<sup>c</sup>*). Sin embargo, y para dar fluidez al texto, he optado por usar la traducción “tutor”.



se había expuesto anteriormente, tanto hombres como mujeres. A pesar de la escasa documentación con la que contamos para épocas precedentes, no hay ninguna razón para pensar que no existieran nodrizas ni tutores dentro del ámbito real desde, al menos, el Reino Antiguo.

La presencia de tutores en el ámbito real está documentada, al menos, desde el Reino Antiguo. En la estatua de Kapuptah<sup>1598</sup>, éste, además del título de supervisor del lugar de la casa de las nodrizas-*menat* (*imy-r3 st pr-mn<sup>c</sup>(w)t*), ostenta otros cargos que están relacionados con la crianza y la educación de los hijos reales: “director de los *3ttw*” (*hrp 3ttw*)<sup>1599</sup> e “instructor de los niños reales” (*sb3 msw-nswt*)<sup>1600</sup>. Durante el Reino Antiguo, se documentan además los títulos de “supervisor de los instructores reales” (*imy-r3 sb3(yw) nzw*)<sup>1601</sup>, “supervisor de los instructores de los niños reales” (*imy-r3 sb3w n(w) msw-nzw*)<sup>1602</sup> e “instructor real” (*sb3 nsw*)<sup>1603</sup>. Estos títulos muestran la preocupación que ya existía desde el Reino Antiguo por la crianza y educación de los niños reales. El título de *sb3 (nsw)* se documenta también durante el Reino Medio<sup>1604</sup> y durante el Reino Nuevo<sup>1605</sup>. En todos los casos la palabra empleada es *sb3*, “instructor”<sup>1606</sup>. Este término proviene de la raíz verbal *sb3* que significa “enseñar”<sup>1607</sup> y sobre él se construyen vocablos como *sb3yt*, las “Enseñanzas o Instrucciones”<sup>1608</sup>.

Sin embargo, los tutores de la Dinastía XVIII no ostentan el título de *sb3*, sino que son identificados con el término egipcio *mn<sup>c</sup>/m<sup>c</sup>ny* (y variantes). Destacan, además, las representaciones de algunos de estos tutores junto con sus pupilos. En este caso, estos hombres adoptan una postura que es la empleada en iconografía en relación con las mujeres lactantes y, más específicamente, con las nodrizas reales, haciéndose representar con el rey, futuro rey o miembros de la familia real en gestos de intimidad y a mayor escala que éstos últimos.

---

<sup>1598</sup> La localización actual de la estatua no ha podido ser determinada con exactitud. Tanto Helck como Baud señalan que se encuentra en el Museo Egipcio del Cairo, pero ninguno de los dos especifica el número de registro. Ver HELCK, 1954: 109, n.15; BAUD, 1999, II: 588, nº 232.

<sup>1599</sup> JONES, 2000, II: 694, 2540.

<sup>1600</sup> JONES, 2000, II: 694, 2540.

<sup>1601</sup> JONES, 2000, I: 225, 835.

<sup>1602</sup> JONES, 2000, I: 226, 836.

<sup>1603</sup> JONES, 2000, II: 883, 3234.

<sup>1604</sup> HL 5, 2158.

<sup>1605</sup> LDLE 3, 31; AL-AYEDI, 2006: 485-486.

<sup>1606</sup> Wb IV 85, 1-4.

<sup>1607</sup> Wb IV 83,18-84,1-14.

<sup>1608</sup> Wb IV 85,10-12-86, 1-10.

### 3.2.1. Titulatura

Si analizamos los diferentes títulos que ostentaron estos hombres a cargo de los niños reales, se observa un elemento común a todos: el empleo de la raíz verbal *mn<sup>c</sup>*, “amamantar, criar”<sup>1609</sup>. De esta manera podemos encontrar tres tipos de títulos: *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*, *it mn<sup>c</sup>/ it mn<sup>c</sup>y* e *imy-r3 mn<sup>c</sup>*.

#### 3.3.1.1. Título *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*

El título documentado en más ocasiones es *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*. Usualmente se ha traducido por “tutor”, aunque quizás, como sugiere Williams, es más apropiado traducirlo como “nodrizo”, “nodriza-hombre” o “cuidador” ya que, como discutiremos posteriormente, así se mantiene el significado del término egipcio empleado<sup>1610</sup>. El título genérico *mn<sup>c</sup>y nswt*, comparable al título genérico de “nodriza real” (*mn<sup>c</sup>t nsw*), se documenta en tres ocasiones. Ahmose-Humay, tutor de Amenhotep II, lo ostenta, al menos, dos veces<sup>1611</sup>. En la tumba de su hijo, el visir Amenemopet (TT 29), Ahmose Humay lleva el título de tutor real junto con el epíteto “el que crió al cuerpo del dios”<sup>1612</sup>. También lo ostenta en la tumba de Sennefer (TT 96), otro de sus hijos<sup>1613</sup>. Además, Hekarneh, tutor del príncipe Amenhotep (futuro Amenhotep III), también lo llevó y así se puede leer en uno de sus conos funerarios<sup>1614</sup>.

En otras ocasiones, se empleaba el título *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* asociado al término general para referirse a los hijos del rey (*msw nswt*). Así aparece en una estatua de Tutmosis IV, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 923), donde su tutor, Hekarehu ostenta el título de “tutor de los hijos del rey”<sup>1615</sup>. Hekarneh, tutor del príncipe Amenhotep (futuro Amenhotep III), ostenta este título en una escena de la tumba tebana TT 64<sup>1616</sup> y en uno de sus conos funerarios<sup>1617</sup>. Por último, este título se documenta en relación al tutor Amenemopet, tutor de los niños reales durante el reinado de

<sup>1609</sup> *Wb* II 77, 10-13.

<sup>1610</sup> WILLIAMS, 2011: 195-198.

<sup>1611</sup> Según Roehrig, es posible que en una inscripción a la entrada de la tumba de Ahmose-Humay (TT 224) se documente por tercera vez el título de tutor real. Ver ROEHERIG, 1990: 192-193.

<sup>1612</sup> *mn<sup>c</sup>-nsw šd h<sup>c</sup>w ntr Hw-my m3<sup>c</sup>-hrw hr ntr ʿ3*. A partir de *Urk.* IV 1439, 14-15.

<sup>1613</sup> *mn<sup>c</sup>y-nsw Hw-m<sup>c</sup>y m3<sup>c</sup>-hrw*. A partir de *Urk.* IV 1432, 14.

<sup>1614</sup> *mn<sup>c</sup> nsw Hq3r-nhh*. A partir de DAVIES, MACADAM, 1957: #102.

<sup>1615</sup> *mn<sup>c</sup> n3 msw nswt Hq3-ršw*. A partir de BORCHARDT, 1930: 156.

<sup>1616</sup> *mn<sup>c</sup>y n msw-nsw*. A partir de *Urk.* IV 1574, 1.

<sup>1617</sup> *im3hy hr Wsir mn<sup>c</sup> n msw nsw {nsw} [Hq3]r-nhh*. A partir de DAVIES, MACADAM, 1957: #159.

Amenhotep III. El citado título aparece en un monumento conservado en el Museo Egipcio del Cairo, al que Catherine Roehrig tuvo acceso<sup>1618</sup>.

Sin embargo, por lo general, el título *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* se vincula con el pupilo, señalando en ocasiones su nombre o el del padre. Así, encontramos el título “tutor de la hija del rey” (*mn<sup>c</sup>t n s3t nsw*). En la estatua cubo de Senenmut, conservada en el British Museum (BM EA 1513)<sup>1619</sup>, se puede leer, entre otros, el título de “tutor de la hija del rey Neferure, alabado de la Señora de las Dos tierras, Senenmut, justificado de voz”<sup>1620</sup>. En un fragmento de jarra de Senimen, encontrado en la tumba de Senenmut (TT 71) y conservado en la actualidad en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (MMA 35.3.333b), este tutor de Neferure ostenta probablemente el título de “tutor de la [hij]a [del rey]”<sup>1621</sup>. Senimen ostenta, además, otros títulos relacionados con Neferure. Así en un cono funerario<sup>1622</sup> podemos leer que es el “tutor de la hija de esposa del dios Hatshepsut”<sup>1623</sup> y en la estatua en la que Senimen se halla sentado en el suelo en una postura asimétrica sosteniendo a Neferure en la TT 252, ostenta el título “tutor de la hija de la esposa del rey”<sup>1624</sup>. Por último, en una escena de la tumba de Senenmut (TT 71) encontramos una escena de banquete donde Senimen y su madre Semiah son ofrendados por un sacerdote. En la inscripción en la parte superior, Senimen ostenta el título de “gran tutor de la hija del rey”<sup>1625</sup>.

Lo mismo sucede cuando el pupilo era el hijo del rey y, de esta manera, encontramos el título “tutor del hijo del rey” (*mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y n s3 nsw*). Así se documenta en una escena de la tumba de Pahery en El Kab donde éste ofrenda a cuatro individuos, que de derecha a izquierda son: los príncipes Uadjmes y Amenmes, su padre Itruri, que fue

<sup>1618</sup> Según Roehrig, el número de registro temporal es #22.8.15.2 y el número de registro especial es #14026. Ver ROEHERIG, 1990: 238, n.754.

<sup>1619</sup> BRITISH MUSEUM, 1914: lám. 29 y lám. 32.

<sup>1620</sup> → *mn<sup>c</sup> n s3t-nsw Nfrw-r<sup>c</sup> hsy n nbt t3wy Sn-n-mwt m3<sup>c</sup>-hrw*. A partir de BRITISH MUSEUM, 1914: lám. 29.

<sup>1621</sup> *mn<sup>c</sup> n [s3]t...* A partir de la fotografía de la página web del Metropolitan Museum of Art.

<sup>1622</sup> Los conos funerarios de Senimen probablemente estén en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín (ÄMP 1536-39) y, además, hay otro en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (MMA 14.1.425). El que contiene el título de Senimen está publicado por Davies y Macadam pero no se ha podido comprobar en que museo se encuentra. Ver DAVIES, MACADAM, 1957: 120. Para la lectura incorrecta de este cono funerario hecha por Lepsius y su posterior corrección por Davies ver ROEHERIG, 1990: 56-58.

<sup>1623</sup> ←↓ *[m]n<sup>c</sup> n s3t n hmt ntr h3t-šp-swt Sn-[i]-m[n]*. A partir de DAVIES, MACADAM, 1957: 120. Para la lectura incorrecta de este cono funerario hecha por Lepsius y su posterior corrección por Davies ver: ROEHERIG, 1990: 56-58.

<sup>1624</sup> *mn<sup>c</sup> n s3t n hmt ntr*. A partir de ROEHERIG, 1990: 59 y lám. 5.

<sup>1625</sup> *mn<sup>c</sup> wr n s3t.nsw*. A partir de ROEHERIG, 1990: 53. Esta escena es la que sirvió de apoyo para la afirmación de que Senimen y Senenmut eran hermanos. Para la discusión ver ROEHERIG, 1990: 52-54.

tutor del hijo del rey Uadjmes<sup>1626</sup>, y la esposa de éste. En una estela, conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 34016), Senimose ostenta el título de “tutor del hijo del rey Uadjmes”<sup>1627</sup>, un hijo de Tutmosis III. Por último, en la tumba TT 64, se documenta en dos ocasiones este título en relación con Hekarneh, tutor del príncipe Amenhotep (futuro Amenhotep III). Así, en las jambas de la entrada se lee “el tutor del hijo del rey de su cuerpo, amado de él, Amenhotep”<sup>1628</sup> y, en la escena en la que Hekareshu se muestra con su pupilo Tutmosis IV sobre el regazo representado como un rey en miniatura, Hekarneh, que se sitúa frente a la pareja, es identificado como “el tutor del hijo del rey Amenhotep”<sup>1629</sup>. En la citada escena Hekareshu es identificado como “el tutor del hijo mayor del rey de su cuerpo Tutmosis”<sup>1630</sup>.

### 3.3.1.2. Título *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y*

Se documenta también el título *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* que ha sido traducido generalmente por “padre de acogida”. Debido a la presencia del término *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* prefiero optar por la traducción “padre de amamantamiento”. De la misma manera que el título anterior, se puede documentar solo, como por ejemplo en uno de los conos funerarios del tutor de Amenhotep II Ahmose Humay<sup>1631</sup>. Pero es más frecuente que el título aparezca asociado al término general para referirse a los hijos de los reyes (*msw nswt*). Así, el tutor de los hijos reales de Tutmosis I, Imhotep, ostenta este título en una inscripción en piedra hallada en el templo funerario de Uadjmes y que actualmente se conserva en el Museo Egipcio del Cairo (*JdÉ* 28818)<sup>1632</sup>. En este texto, además, se dice que se convirtió en tutor por su propia reputación<sup>1633</sup>. Al haberse encontrado esta inscripción en el templo de Uadjmes, uno de los hijos de Tutmosis I, se piensa que éste pudo haber sido uno de sus pupilos<sup>1634</sup>.

<sup>1626</sup> ↓ → *mn<sup>c</sup>y n s3-nsw W3d-ms Itf-rri*. A partir de ROEHERIG, 1990: lám. 17.

<sup>1627</sup> ← ↓ [*mn*]<sup>c</sup> *n s3-nsw W3d-ms Sn-i-ms*. A partir de *Urk.* IV 1066, 12.

<sup>1628</sup> *mn<sup>c</sup>y n s3 nsw n ht=f mry=f Imn-htp*. A partir de *Urk.* IV 1572, 11.

<sup>1629</sup> ← ↓ *mn<sup>c</sup>y n s3-nsw Imn-htp Hq3r-nhh*. A partir de ROEHERIG, 1990: lám. 29.

<sup>1630</sup> ↓ → *mn<sup>c</sup>y n s3 nswt smsw n ht=f. Dhwti-ms*. A partir de ROEHERIG, 1990: lám. 29.

<sup>1631</sup> ← ↓ *it mn<sup>c</sup>y Tch-ms imy-r3 ipt-nsw Tch-ms imy-r3 hnwty Tch-ms m3c-hrw imy-r3 ihw Tch-ms*. “El padre de amamantamiento Ahmose, el supervisor del harén real Ahmose, el supervisor de la residencia Ahmose, justificado de voz, el supervisor del ganado, Ahmose. A partir de DAVIES, MACADAM, 1957: 94.

<sup>1632</sup> *it mn<sup>c</sup>y n msw nswt bity 3-hpr-r<sup>c</sup>*. A partir de ROEHERIG, 1990: 23.

<sup>1633</sup> *iw ir=f it mn<sup>c</sup>y n msw nswt bity 3-hpr-r<sup>c</sup> n 3<sup>c</sup>t r hsywt(=f)*, “El se hizo padre de amamantamiento de los hijos de rey Tutmosis I por la grandeza de sus oraciones”. A partir de ROEHERIG, 1990: 23-24.

<sup>1634</sup> ROEHERIG, 1990: 24.

En algunas ocasiones el título *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* se vincula con el pupilo. Así, en una estatua conservada en el Museo Egipcio del Cairo (CGCG 1112)<sup>1635</sup>, Senneferi es identificado como “el padre de amamantamiento de Sitamon”<sup>1636</sup>, uno de los hijos de Tutmosis III. El tutor de Amenhotep II, Min, es identificado de la misma manera en su tumba en la necrópolis tebana (TT 109), en una escena en la que está representado con su pupilo sobre el regazo<sup>1637</sup>. Por último, Itruri se identifica como “padre de amamantamiento de los hijos del rey de su cuerpo” en la tumba de su suegro Ahmose, hijo de Ibana, en El Kab<sup>1638</sup>. En tres estatuas de Senenmut, éste ostenta el título de “padre de amamantamiento” en relación con Neferure. Se trata de tres estatuas cubo en las que Senenmut aparece representado junto con su pupila. Dos de ellas se conservan en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 42114<sup>1639</sup>, *JdÉ* 47278) y la tercera se halla en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín (ÄMP 2296)<sup>1640</sup>. Sólo se ha podido comprobar la inscripción en una de estas estatuas (CGC 42114) y allí se emplea el título “gran padre de amamantamiento de la hija del rey”<sup>1641</sup>.

### 3.3.1.3. Título *imy-r3 mn<sup>c</sup>*

Este título se documenta sólo en cuatro ocasiones y quizás todas ellas daten del reinado de Amenhotep III. El tutor de este monarca, Heqarneheh, lo ostenta en uno de sus *shabtis*, encontrado en el Valle de los Reyes y conservado actualmente en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 46536)<sup>1642</sup>. En él podemos leer que ostenta el título “supervisor de amamantamiento del rey”<sup>1643</sup>. Roherig señala que el empleo del término *nswt* sugiere que Heqarneheh pudo vivir durante el reinado de su pupilo, Amenhotep III. Sin embargo, anota también que es posible que el monarca al que sirvió Heqarneheh fuera el padre de su pupilo, Tutmosis IV<sup>1644</sup>.

Meryre fue tutor de Sitamon, hijo de Amenhotep III. En dos estelas conservadas en el Kunsthistorisches Museum en Viena se halla documentado este título. Una de ellas

<sup>1635</sup> BORCHARDT, 1934: 64.

<sup>1636</sup> *it mn<sup>c</sup>y n s3 nswt S3t-Imn*. A partir de BORCHARDT, 1934: 64.

<sup>1637</sup> *it mn<sup>c</sup>y n s3 nswt Imn-htp*. A partir de ROEHRIG, 1990: 197.

<sup>1638</sup> *it mn<sup>c</sup>y n s3 nswt n ht=f*. A partir de ROEHRIG, 1990: 26.

<sup>1639</sup> LEGRAIN, 1906: 63.

<sup>1640</sup> ROEHRIG, 2005: fig. 48.

<sup>1641</sup> *it mn<sup>c</sup> wr n s3t-nsw*. A partir de LEGRAIN, 1906: 63.

<sup>1642</sup> NEWBERRY, 1957: 5.

<sup>1643</sup> *imy-r3 mn<sup>c</sup> n nswt*. A partir de NEWBERRY, 1957: 5.

<sup>1644</sup> ROEHRIG, 1990: 323, n. 58.

(mWien ÄS 5814)<sup>1645</sup> no se conserva íntegramente. Está dividida en dos registros y en la parte superior Meryre y su esposa están adorando al dios Ra-Horakhty-Atum, aunque la figura de éste no se ha conservado. En el registro inferior, encontramos sentados a Meryre y su esposa. Sobre el regazo del tutor está sentado el príncipe Sitamon, ataviado con coleta lateral y faldellín. Meryre rodea con uno de sus brazos a su pupilo, apoyando la mano en su cabeza y con la otra le ofrece una fruta. En las inscripciones de la parte superior se puede leer: “supervisor de amamantamiento del buen dios”<sup>1646</sup>. Según Roehrig, el empleo del término *ntr nfr* puede indicar que fue también tutor de Amenhotep III y después ocupó la misma posición con respecto a su hijo Sitamon<sup>1647</sup>. En otra estela del mismo museo (mWien ÄS 5815)<sup>1648</sup>, Meryre se representa junto a su esposa adorando a Ra-Horakhti-Atum. Entre los títulos que ostenta se puede leer: “supervisor de amamantamiento [...]”<sup>1649</sup>. Dado que en la estela anteriormente mencionada el título completo de Meryre era “supervisor de amamantamiento del buen dios”, Roehrig lo restituye de esta manera<sup>1650</sup>. Por último, esta autora señala que, en un fragmento hallado en la tumba de Meryre en Saqqara, éste ostenta el título “supervisor del rey cuando fue joven” (*imy-r3 pr n nswt ti sw m inpw*)<sup>1651</sup>. Este título, según Roehrig, podría indicar también su posición como tutor. Señala que el término *inpw*<sup>1652</sup> sirve para designar normalmente a un niño pequeño. De esta manera, sugiere que quizás Meryre sirviera primero al rey Amenhotep como tutor antes de su coronación o durante los primeros años de su reinado, cuando aún era bastante joven. Roehrig llega a la conclusión de que debió haber sido tutor de algún príncipe que se convirtiera en rey por el empleo de *ntr nfr* en sus títulos. Dado que en la estela de Kunsthistorisches Museum de Viena (mWien ÄS 5814) sostiene sobre el regazo a un príncipe que no fue rey, opina que es probable que Meryre fuera también tutor de Amenhotep III<sup>1653</sup>.

El grupo de títulos *imy-r3 mn<sup>c</sup>* se documenta en tres ocasiones y probablemente daten del reinado de Amenhotep III. Este título podría ser interpretado como “supervisor de amamantamiento”, indicando que sería la persona principal encargada de

<sup>1645</sup> BRUNNER, 1961: lám. III. En la obra de Roehrig el número de inventario está confundido en una ocasión y no es mWien ÄS 1514, sino mWien ÄS 5814. Ver ROEHRIG, 1990: 241.

<sup>1646</sup> *imy-r3 mn<sup>c</sup>t n nfr ntr* A partir de BERGMANN, 1887: 47.

<sup>1647</sup> ROEHRIG, 1990: 323, n. 58.

<sup>1648</sup> VIENNA, 1975: 142-143. En la obra de Roehrig el número de inventario está confundido y no es mWien ÄS 1515, sino mWien ÄS 5815. Ver ROEHRIG, 1990: 240, n. 759.

<sup>1649</sup> *imy-r3 mn<sup>c</sup>t* [...]. A partir de VIENNA, 1975: 143.

<sup>1650</sup> *imy-r3 mn<sup>c</sup>t [n ntr nfr]*. A partir de ROEHRIG, 1990: 243, n. 771.

<sup>1651</sup> ZIVIE, 1983: 40-56.

<sup>1652</sup> *Wb* I 96, 5-6.

<sup>1653</sup> ROEHRIG, 1990: 243-244.

criar y cuidar a más de un hijo del rey<sup>1654</sup>. En las ocasiones en que se relaciona con el término *ntr nfr* probablemente se muestre la relación entre el tutor y un pupilo que se convirtió en rey.

#### 3.3.1.4. ¿Tutor o nodriza-hombre?

El elemento común a todos estos títulos es el empleo del étimo *mn<sup>c</sup>*, cuyo significado es “amamantar”, “criar”<sup>1655</sup>. Asimismo, estos títulos, cuando aparecen determinados, emplean el signo del pecho (D27). El signo del pecho combina ideas de maternidad, cuidado y nutrición de los niños, de belleza y juventud, de vida y regeneración<sup>1656</sup>. A pesar de ser un atributo de la mujer adulta (lactante), para los egipcios no supuso ningún problema que plantas, animales u hombres se vincularan con el pecho y la lactancia<sup>1657</sup>. La evidencia lexicográfica apunta a este significado específico del pecho vinculado con la alimentación/nutrición y por ello el signo D27 se emplea para determinar verbos como *snq* “mamar”<sup>1658</sup>, *mn<sup>c</sup>* “amamantar”<sup>1659</sup> y *šdi* cuando significa “criar”<sup>1660</sup> entendido como “alimentar”, en lugar de tomar el sentido de “educar” referido a la acción realizada por el padre<sup>1661</sup>. También se emplea para determinar vocablos que tienen relación directa con el pecho, como *mnd* “pecho”<sup>1662</sup>, *bnti*<sup>1663</sup>, usualmente escrito en su forma dual, hace referencia al pecho femenino, asociado con la idea de belleza<sup>1664</sup>, *mnph<sup>t</sup>* “pecho o ubre”<sup>1665</sup>, *ph* “ubre”<sup>1666</sup>, *q<sup>c</sup>* “ubre de vaca”<sup>1667</sup> y también el término que designa a las vacas lecheras, *mn<sup>c</sup>t*<sup>1668</sup>. Igualmente, el signo D27 se asocia como determinativo al término *ht bn*, “la casa del pájaro *ben-ben*”<sup>1669</sup> y, en la época de Amarna, determina al verbo *mn<sup>c</sup>*<sup>1670</sup>, que se emplea para

---

<sup>1654</sup> ROEHRIG, 1990: 323-324.

<sup>1655</sup> *Wb* II 77, 10-13.

<sup>1656</sup> WILLIAMS, 2011: 154-188.

<sup>1657</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>1658</sup> *Wb* IV 174, 7-18-175,1.

<sup>1659</sup> *Wb* II, 77, 10-12.

<sup>1660</sup> *Wb* IV, 564, 17-18- 565,1-6.

<sup>1661</sup> *Wb* IV, 565, 8-9; DÍAZ, 2009: 73, n. 18.

<sup>1662</sup> *Wb* II, 92, 11-13- 93, 1-8.

<sup>1663</sup> *Wb* I, 457,11-13.

<sup>1664</sup> JEAN, LOYRETTE, 2010: 55.

<sup>1665</sup> *Wb* II, 79,14-15.

<sup>1666</sup> *Wb* I, 533, 9.

<sup>1667</sup> *Wb* V, 18, 3.

<sup>1668</sup> *Wb* II, 78, 10.

<sup>1669</sup> WILLIAMS, 2011: 158.

<sup>1670</sup> *Wb* II, 77,13.

expresar la regeneración a través del sol y que relaciona el papel del pecho con las ideas de regeneración, abundancia y nutrición<sup>1671</sup>.

El signo D27 determina no sólo al término *mn<sup>c</sup>t* “nodriza”, sino que también acompaña al conjunto de títulos empleados por los hombres en la Dinastía XVIII encargados del cuidado de los niños reales. El pecho, como hemos señalado hasta ahora, expresa nociones relacionadas con la capacidad de alimentar a través de él. Esto puede resultar, *a priori*, una obviedad, pues el 100% de la lactancia procede de las mujeres. En algunas ocasiones, por factores biológicos y/o medioambientales, algunas mujeres puedan estar inhibidas de lactar, pero el 100% de la lactancia proviene de las mujeres. Es un proceso biológico exclusivo de las hembras, como lo son el embarazo y el parto. Los machos no pueden. Sin embargo, en el antiguo Egipto el pecho, así como la lactancia, atributos en principio asociados a la mujer adulta (lactante), fueron empleados por los antiguos egipcios en relación a plantas, animales y hombres<sup>1672</sup>. Éste es el caso de los llamados “tutores” de la Dinastía XVIII.

En las traducciones a las lenguas modernas de estos títulos, se ha optado por la traducción de *mn<sup>c</sup>t* como “nodriza” y su contrapartida masculina (*mn<sup>c</sup>*) se ha traducido generalmente como “tutor”. Junto al título *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* se documenta, además, *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* que ha sido traducido en las lenguas modernas como “padre de acogida”. De esta manera, las traducciones modernas de estos títulos identificaban, por un lado, las funciones inherentes a cada título (nodriza y tutor) y, por otro, se señalaba también los géneros de las personas que los ostentaban. Sin embargo, al igual que ya señala Williams, nos parece importante destacar el empleo del étimo *mn<sup>c</sup>* y del determinativo del pecho (D27) en la titulación tanto de las mujeres como de los hombres a cargo de los niños reales durante este período de la historia egipcia.

Según Roehrig, parece no existir mucha diferencia entre el título de *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* e *it mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*. Éste último sólo lo ostentan seis tutores y aparece en los mismos contextos que lo hace el título de *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*, por lo que no parece haber nada que, en principio, los diferenciara o que sugiriera que uno tuviera más prestigio que el otro<sup>1673</sup>. Se ha sugerido que *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* es la grafía completa del título y *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* sería entonces una forma abreviada. De hecho, Williams así lo entiende y opina que, quizás, los egipcios, para compensar la imposibilidad física inherente en la idea de una nodriza-hombre,

---

<sup>1671</sup> Ver 3.1. Divinidades (masculinas) que lactan.

<sup>1672</sup> WILLIAMS, 2011: 154.

<sup>1673</sup> ROEHRIG, 1990: 323.



emplearon el término *it* para explicar este “rol inesperado”. Williams aboga por una traducción como “el padre que amamanta” siendo *mn<sup>c</sup>* un participio<sup>1674</sup>. Una posible traducción alternativa que proponemos es “padre de amamantamiento”. El segundo elemento del título (*mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*) se documenta en el Reino Medio para expresar vínculos de parentesco a través de la lactancia<sup>1675</sup>. En este contexto, *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* se emplea del mismo modo y señala la relación de ambos individuos (tutor y pupilo) a través de la lactancia (en este caso ficticia)<sup>1676</sup>. Además, la traducción “padre de amamantamiento” respeta la raíz verbal utilizada en egipcio (*mn<sup>c</sup>*).

Si atendemos ahora al primer grupo de títulos analizados en este apartado (*mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*) y traducidos en las lenguas modernas como “tutor”, Williams propone que debería ser traducido por “nodrizas-hombres” para marcar que el egipcio masculiniza este título para designar a los hombres encargados del cuidado de los niños reales durante la Dinastía XVIII<sup>1677</sup>. Williams opina que tanto *mn<sup>c</sup>* como *mn<sup>c</sup>t* deben ser traducidos por “nodrizas”. Sostiene que algo similar ocurre con el título *it ntr*, traducido literalmente en las lenguas modernas como “el padre del dios”. De la misma manera que en nuestras lenguas *it ntr* no se traduce como “consejero”, traducción que, por una parte, mostraría con más claridad las funciones que debieron ejercer quienes ostentaban este título, *mn<sup>c</sup> nsw* no debería ser traducido por “tutor”, aunque esta traducción ayude a entender las funciones de los mismos. Williams opina que, quizás, se ha optado por la traducción de “tutor” porque para algunos investigadores la idea de que el hombre asuma (aunque sea sólo con el empleo de la titulación) una función femenina podía confundir. Sin embargo, aunque para nosotros el empleo de nodrizo pueda crear ciertas contradicciones, para los egipcios no fue así. Emplearon el título *mn<sup>c</sup>* (así como la iconografía de la mujer lactante) asociándose así la con idea de (mujer) lactante, en la que primaba más la idea de nutrición y crianza.

---

<sup>1674</sup> WILLIAMS, 2011: 196.

<sup>1675</sup> Ver 2.4. Los términos de parentesco a través de la lactancia.

<sup>1676</sup> Para un caso similar del empleo de la fórmula *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* para referirse a un término de parentesco basado en la lactancia ficticia ver 2.4.2.2. La estela de Khensu.

<sup>1677</sup> WILLIAMS, 2011: 189-200.

### 3.3.1.5. Epítetos del verbo *šdi*

En las titulaturas de algunas nodrizas de la Dinastía XVIII están documentados cuatro epítetos relacionados con el verbo *šdi* “criar, amamantar”<sup>1678</sup>: “la que crió al dios” (*šdt ntr*), “la que crió el cuerpo del dios” (*šdt ḥꜥw ntr*), “la que crió al soberano” (*šdt ḥq3*) y “la que crió al Señor de las Dos Tierras” (*šdt nb t3wy*)<sup>1679</sup>. El verbo *šdi*<sup>1680</sup>, como bien ha demostrado Días Rivas, es un ejemplo clarificador de la distinción que los egipcios establecían entre el rol desempeñado por la madre y por el padre<sup>1681</sup>, es decir, *šdi*, acompañado con el determinativo del pecho (D27), como acción llevada a cabo por la madre significaba “criar” con sentido de “amamantar”<sup>1682</sup>, en tanto que *šdi*, acompañado del determinativo del brazo golpeando (D40), como acción realizada por el padre, también es interpretable como “criar” pero con el sentido de “educar”<sup>1683</sup>. En las titulaturas de las nodrizas reales, los epítetos se acompañan en su mayoría por el término (*ḥꜥw*) *ntr*. A juzgar por el empleo del término *ntr* y sobre todo el uso de *ḥq3* y *nb t3wy*, documentados sólo en la titulación de Maia, se puede afirmar, que fueron otorgados a la nodriza una vez que terminó el período de lactancia, una vez que el soberano gobernaba<sup>1684</sup>.

<sup>1678</sup> *Wb* IV 560-565.

<sup>1679</sup> Para esta cuestión ver 2.1.5.1. Titulatura.

<sup>1680</sup> Para Loret, se ha de diferenciar entre la nodriza-*menat*, aquella que da el pecho al niño, de la nodriza-*shedet*, que sería la encargada de dar la cuchara al niño y que en francés se llama “*nourrice sèche*”. Para Loret el verbo significa “alimentar” a un niño una vez ha pasado el período de amamantamiento. Ver LORET, 1899: 117-131. Sin embargo, en las alusiones textuales de la lactancia regia, este verbo aparecía en algunas ocasiones relacionado con la leche, por lo que el sentido de “amamantar” está también implícito. Para algunos ejemplos ver *Urk.* IV 578, 5-7; *Urk.* IV 578, 10-11; *Urk.* IV 578, 13-15; *Urk.* IV 579, 7-1 y *Urk.* IV 581, 3-6.

<sup>1681</sup> DÍAZ RIVAS, 2009: n. 18.

<sup>1682</sup> *Wb* IV 564, 17. Ver PT 508, *Pyr.* 1111a-b<sup>P</sup>; *Urk.* IV 578, 5-7; *Urk.* IV 578,10-11; *Urk.* IV 578 13-15; *Urk.* IV 579, 7-1 y *Urk.* IV 581, 3-6.

<sup>1683</sup> *Wb* IV 565, 8. El verbo *šdi* aparece en textos autobiográficos desde el Reino Antiguo, mostrando el rol del padre, en el que la crianza significa educación. Por ejemplo: en la estela de falsa puerta de la mastaba de Pathshepses (BM EA 682) se lee: [*ḥrd ms.n mwt=f m*] *rk Mn-k3w-rꜥ šd=f m-m msw-nzw m pr-ꜥ3 n nzw m ḥnw m ip3t-nzw šps ḥr nzw r ḥrd nb Pth-šps* [...] [*id ts m m m*] *rk šps-k3f šd=f m-m msw-mzw m pr-ꜥ3 n nzw m ḥnw m ip3t-nzw Pth-šps rḥ nzw r id nb Pth-šps*; “[Un niño, nacido de su madre en] el tiempo de Micerinos, él fue educado entre los niños del rey en el palacio del rey y en la privacidad (lit. interior) del harén del rey, uno más estimado que todo niño, Pathshepses [...]... en tiempos de Shepseskaf, él fue educado entre los niños del rey en el palacio del rey y en la privacidad (lit. interior) del harén del rey, Pathshepses, conocido del rey más que cualquier joven, Pathshepses”, *Urk.* I 51, 12-14; *Urk.* I 51, 15-17; en la mastaba de Nefereseshemre se lee: *snḏ.n(=i) (n) it(=i) im3.n(=i) n mwt(=i) šd.n(=i) ḥrdw=sn ḥr=f rn=f nfr šši*; “(Yo) he respetado a (mi) a mi madre, (yo) he sido agradable con (mi) madre, y (yo) he educado a sus hijos, dice él. Su nombre bueno, Shesi”, *Urk.* I 199, 6-8; en la mastaba de Khentika llamado Ikhekhi se lee: *im3.n(=i) n mwt(=i) šd.n(=i) ḥrd(=sn)*; (Yo) fui agradable con (mi) madre, (yo) eduqué a (sus) hijos”, JAMES, 1953: lám. VI, línea D.6; en la tumba número 5 de Khety I se lee: *ink ꜥqw bit šw m sh3 n nb=f šd sw m ḥrd*; “Yo fui uno de carácter correcto, libre de insubordinación con su señor, que él le educó de pequeño”, GRIFFITH, 1889: lám. 15, línea 23.

<sup>1684</sup> ROEHRIG, 1990: 327-329.

Sin embargo, no sólo las nodrizas cuyo lactante se convirtió en rey lo ostentaron, ya que también aquellos tutores reales que tuvieron dicho privilegio lo recibieron<sup>1685</sup>. Pero teniendo en cuenta que el número de nodrizas y tutores reales documentados en la Dinastía XVIII son similares en número (24 nodrizas y 21 tutores), sorprende que tan sólo dos tutores ostentaron el título de *šd ntr*, en contraposición a las 12 nodrizas que lo llevaron. Estos son Ahmose-Humay y Hekareshu. En la tumba del visir Amenemopet (TT 29) se puede leer: “el tutor real, que crió el cuerpo del dios Humay, justificado de voz, ante el gran dios”<sup>1686</sup>. Ahmose-Humay fue el padre de Amenemopet y de Sennefer, cuya esposa fue nodriza de Amenhotep II y su hija fue hermana de amamantamiento del mismo rey. En una escena de la tumba en la necrópolis tebana (TT 64), Hekareshu aparece ofrendando al rey Tutmosis IV, que se muestra sobre el trono. Aunque la escena no se conserva íntegramente, se puede leer que este tutor ostenta el epíteto de “el que crió el cuerpo del dios”<sup>1687</sup>.

Que tan sólo dos tutores ostentaran este epíteto puede explicarse si se tiene en cuenta que una mujer empleada como nodriza real comenzaría su carrera siendo aún joven, por las razones biológicas evidentes, lo que hace factible que hubiera podido vivir lo suficiente como para ver a su lactante coronado. Por el contrario, los hombres, y dado que este título no está sujeto a ninguna necesidad biológica, como en el caso de las mujeres, adquirirían el título de tutor una vez que habían ascendido en sus carreras, lo que implicaría obtener el cargo de tutor real a una cierta edad, ya avanzada, y quizás por ello no conseguían vivir lo suficiente para ver a su pupilo convertirse en rey y, por consiguiente, no recibían el epíteto *šd ntr*<sup>1688</sup>.

### 3.3.1.6. Breve anotación al título *It ntr*

Entre las titulaturas de los tutores reales de la Dinastía XVIII, se documenta en varias ocasiones el título *it ntr*, traducido por la mayoría de los investigadores como “padre del dios” y que, generalmente, había sido interpretado como el tutor de un rey o un príncipe heredero. No es mi intención ahondar en el estudio de dicho título y por ello,

<sup>1685</sup> Estos son Ahmose-Humay y Hekareshu. Para más referencias ver ROEHRIG, 1990: 189-193; 200-208.

<sup>1686</sup> *mn<sup>c</sup> nsw šd h<sup>c</sup>w ntr Hwmy m3<sup>c</sup>-hrw hr ntr 3*. A partir de *Urk. IV* 1439, 14-15.

<sup>1687</sup> *šd h<sup>c</sup>w ntr*. A partir de ROEHRIG, 1990: 204.

<sup>1688</sup> ROEHRIG, 1990: 328-329.

haré una breve anotación al título a través del resumen hecho por Roehrig en el apéndice de su obra<sup>1689</sup>.

Este título se documenta ya en los *Textos de las Pirámides* para referirse a Osiris<sup>1690</sup>. Aquí, el significado es bastante claro ya que Osiris es padre de Horus y éste es un dios. Sin embargo, *it ntr* se documenta también en la titulación de oficiales y se ha producido un debate acerca del significado del mismo. Parece que se puede referir a dos tipos de títulos: por un lado, un título sacerdotal y, por otro lado, un título relacionado con la corte. El título sacerdotal relaciona el término *it ntr* con el nombre específico de la divinidad a la que está asociada (*it ntr n Imn*). Según Roehrig, este título aparece en el Reino Medio y es bastante común durante la Dinastía XVIII<sup>1691</sup>. Aunque hay muchos casos en los que *it ntr* se relaciona con el culto a un dios, en otros, éste parece estar conectado con la familia real. El debate generado en torno al grupo de dignatarios que ostentaron este título en relación a la familia real ha girado en torno a la naturaleza de la relación que debió haber existido entre el rey y la persona que ostentó el cargo de *it ntr*. Brugsch sugirió inicialmente que el título estaba reservado para aquellos padres no reales de un rey, ejemplificándolo con dos ejemplos de la Dinastía XIII<sup>1692</sup>. Borchardt extendió este significado a los suegros del rey, interpretación que se basaba en diferentes evidencias<sup>1693</sup>. Más adelante, Habachi sugirió que, al menos durante el Primer Período Intermedio, el título se empleaba para designar a un padre no real, un suegro o un nuero. En su artículo, Habachi ofrecía diversos ejemplos de personas que ostentaron el título y estaban relacionados con un rey por sangre o matrimonio<sup>1694</sup>. Roehrig opina que las teorías anteriormente expuestas podrían ser válidas algunos casos, pero siempre hay otros casos en los que no lo son. Esto ocurre en la Dinastía XVIII, donde el único *it ntr* que se conoce que estuvo relacionado con un rey es Yuya, padre de la reina Tiye y suegro de Amenhotep III<sup>1695</sup>. Roehrig apunta que, considerando el elevado número de reinas no reales en la Dinastía XVIII, uno esperaría encontrar a más familiares ostentando dicho título. Hay muchos oficiales en la Dinastía XVIII que fueron *it ntr* y no se puede probar si eran parientes no reales del rey<sup>1696</sup>. Brunner, por su parte, sugirió

---

<sup>1689</sup> ROEHRIG, 1990: 351-356.

<sup>1690</sup> PT 477 *Pyr.* 960b<sup>PMN</sup>.

<sup>1691</sup> ROEHRIG, 1990: 352.

<sup>1692</sup> ROEHRIG, 1990: 352.

<sup>1693</sup> ROEHRIG, 1990: 352-353.

<sup>1694</sup> HABACHI, 1958: 167-190.

<sup>1695</sup> ROEHRIG, 1990: 353-354.

<sup>1696</sup> ROEHRIG, 1990: 353-354.

que debía ser traducido como “tutor del rey” o “tutor del príncipe heredero”<sup>1697</sup>. En su artículo distingue entre el título *it ntr* y *mnꜥy*. Según Brunner, la persona que ostentaba el cargo de *mnꜥy* o “nodriza-hombre” sería un cuidador de un niño o niños reales, mientras que la persona que ostentaba el cargo de *it ntr* sería más un profesor o un instructor, que debía ser elegido cuando el niño alcanzaba una edad en la que debía ser intelectualmente escolarizado. Brunner basa sus evidencias en ejemplos del Reino Antiguo donde la palabra padre (*it*) puede ser empleada para referirse a una relación pupilo-maestro<sup>1698</sup>. Después identifica a cinco tutores (*mnꜥy*) de la Dinastía XVIII que piensa que también tuvieron el título de *it ntr*: Imhotep, Senenmut, Senneferi, Ahmose-Humay y Hekareshu<sup>1699</sup>. Sólo Hekareshu y Senenmut lo ostentaron realmente. El resto lleva el de *it mnꜥy* que, para Brunner, ha de ser identificado como dos títulos separados: *it* y *mnꜥy*. *It* estaría relacionado con el título *it ntr* y *mnꜥy* con la posición como tutor.

Para Roehrig, aunque los argumentos de Brunner son válidos, sigue habiendo algunas contradicciones. La primera es que *ntr* se puede aplicar para designar a un rey<sup>1700</sup>. Esto supondría que el título fue otorgado una vez que el pupilo se coronó y sería un título retrospectivo. Esto puede ser cierto en algunos casos, pero no en otros. En el de Senenmut es imposible. Incluso aunque Neferure pudo haber sido nombrada sucesora de Hatshepsut, nunca se convirtió en rey<sup>1701</sup>. Otra objeción es que sólo tres de los hombres que ostentan este título se sabe que sirvieron a los niños reales. Gardiner ya sugirió que el título designaría a altos oficiales con una relación paternal con el rey<sup>1702</sup>. Bryan también sugirió en su tesis doctoral que el *it ntr* sería una especie de consejero de la corte<sup>1703</sup>. Esta interpretación incluiría desde familiares de sangre no real, tutores, personas contemporáneas o mayores al rey que pudieron tener áreas de conocimiento útiles para el monarca<sup>1704</sup>.

---

<sup>1697</sup> BRUNNER, 1961: 93.

<sup>1698</sup> BRUNNER, 1961: 90, n. 8.

<sup>1699</sup> BRUNNER, 1961: 91-93.

<sup>1700</sup> ROEHRIG, 1990: 355.

<sup>1701</sup> ROEHRIG, 1990: 355-356.

<sup>1702</sup> GARDINER, 1968: 51.

<sup>1703</sup> BRYAN, 1991: 45-46.

<sup>1704</sup> ROEHRIG, 1990: 356.

### 3.2.2. Representaciones iconográficas

Del mismo modo que las nodrizas se representaron con sus lactantes, los tutores también se hicieron representar junto a sus pupilos. Como habíamos comentado en el apartado dedicado a las nodrizas reales de la Dinastía XVIII, existen imágenes de éstas junto a sus lactantes desde el inicio de la Dinastía XVIII<sup>1705</sup>. Lo mismo ocurre con los tutores. En la tumba N° 3 de Pahery en el El Kab encontramos una escena en la que se representan diferentes individuos (Figura 149)<sup>1706</sup>. En el registro superior a la derecha, Pahery se halla de pie ofrendando a cuatro individuos sentados a la derecha. En primer lugar, están dos príncipes, Uadjmes y Amenmes y, tras ellos, se sientan Itruri, padre de Pahery y tutor del hijo de Tutmosis I Uadjmes, y su esposa. En la escena, Itruri ostenta el título de “tutor del hijo de rey Uadjmes” (*mnꜥy n s3 nsw W3d-ms*), mientras que Pahery sólo ostenta el título de dignatario (*h3ty-ꜥ*)<sup>1707</sup>.

Sin embargo, y como ya habíamos expuesto con anterioridad, a partir del reinado de Hatshepsut se detecta un cambio en este tipo de imágenes: la estrecha relación entre el tutor (y la nodriza) y su pupilo (y lactante) se pone de manifiesto en las representaciones iconográficas, encontrándonos con ejemplos que son únicos y exclusivos de esta etapa de la historia egipcia<sup>1708</sup>. La innovación de este período consiste en mostrar a una persona de origen no real en estrecha relación con el rey, el futuro rey o miembros de la familia real, y en una escala mayor que éstos. De los 21 tutores documentados durante la Dinastía XVIII, 6 de ellos no ostentan ningún título que sugiera que estuvieron dedicados al cuidado de los niños reales. Estos son: Ahmose-Pennekhet, Minmose, Benermerut, Sobekhotep, Horemhab y Tjenuna. Sin embargo, contamos con representaciones de todos ellos sujetando a un niño(s) real(es). Este gesto es el adoptado por las nodrizas y tutores reales de este período de tiempo, por lo que cabe pensar que éstos, a pesar de que no tengamos documentados sus títulos, seguramente fueron también tutores reales<sup>1709</sup>.

---

<sup>1705</sup> Ver Figura 118 y Figura 119.

<sup>1706</sup> ROHRIG, 1990: lám. 17.

<sup>1707</sup> Como se ha indicado, Itruri fue tutor de uno de los hijos de Tutmosis I llamado Uadjmes. Su hijo Pahery también ostentó el cargo de tutor de Uadjmes, hijo probablemente de Tutmosis III. Sin embargo, existe cierta discusión sobre la identificación de ambos príncipes. Para algunos autores, tanto Itruri como su hijo Pahery habrían sido tutores del mismo Uadjmes, hijo de Tutmosis I. Sin embargo, es más probable pensar que tuvieron diferentes pupilos a pesar de que compartieran el mismo nombres. Para una discusión sobre este tema ver ROHRIG, 1990: 81-85.

<sup>1708</sup> ROHRIG, 1990: 271.

<sup>1709</sup> ROHRIG, 1990: 92.

Al estudiar las representaciones de las nodrizas junto a sus lactantes habíamos distinguido cuatro tipo de poses<sup>1710</sup>. De estos cuatro, dos son compartidos por los tutores: el tutor sedente con el pupilo ataviado con las insignias reales sobre el regazo y el tutor sedente con el pupilo sobre el regazo. Los otros dos tipos de poses de las nodrizas reales no son compartidos por los tutores debido a que en ellas las nodrizas aparecen dando el pecho a sus lactantes. Sin embargo, se distinguen otro tipo de representaciones que sólo son adoptadas por estos hombres a cargo de los niños reales. Estos son: el tutor de pie sujetando al pupilo, las estatuas cubo donde tutor y pupilo aparecen representados y, por último, el tutor enseñando al pupilo a disparar con arco<sup>1711</sup>.

### 3.3.2.1. TIPO 1: Tutor sedente con el pupilo ataviado con las insignias reales sobre el regazo

En la tumba tebana TT 64<sup>1712</sup>, Hekareshu sostiene sobre el regazo a Tutmosis IV, una similar a la de las tumbas de Qenamón (TT 93)<sup>1713</sup> y Maia (Bub I)<sup>1714</sup>, donde la madre de Qenamón y Maia aparecían con sus lactantes sobre el regazo y éstos estaban ataviados con las insignias reales. En la parte izquierda de la escena de la TT 64, hallamos a Hekareshu sentado sobre una silla (Figura 150)<sup>1715</sup>. Su figura no se conserva de forma íntegra pero vemos que lleva faldellín, collar y en su abdomen se aprecia un abdomen prominente. Sobre su regazo se sienta Tutmosis IV. Está representado como un adulto en miniatura. Lleva un elaborado collar ancho y, según Roherig, un colgante decorado con un escarabeo donde se puede leer el nombre del rey<sup>1716</sup>. Sus pies reposan sobre una especie de taburete donde aparecen los nueve arcos. Hekareshu rodea con su brazo izquierdo al rey y apoya esta mano en la cabeza del mismo, mientras que la

---

<sup>1710</sup> Los cuatro tipos de poses eran: Tipo 1: nodriza sedente con el lactante ataviado con las insignias reales sobre el regazo; Tipo 2: nodriza sedente sujetando al lactante; Tipo 3: nodriza sedente dando el pecho al lactante y Tipo 4: nodriza estante dando el pecho al lactante.

<sup>1711</sup> Las representaciones de los tutores con sus pupilos fue más frecuente en estatuaria. Recordaremos brevemente que la única estatua de una nodriza con su lactante era la de Sitre con Hatshepsut sobre su regazo, conservada en Museo Egipcio del Cairo, (*JdÉ* 56264). Ver ROEHRIG, 2002, II: lám. I y II y Figura 120.

<sup>1712</sup> En la tumba tebana TT 64 aparecen representados en numerosas ocasiones tanto Hekareshu como su hijo Hekarneh. Parece que fue Hekareshu quien comenzó a construir la TT 64 pero fue su hijo Hekarneh quien se enterró en ella. Ver BRYAN, 1990: 259; ROEHRIG, 1990: 203.

<sup>1713</sup> DAVIES, 1930, I: lám. IX y Figura 122.

<sup>1714</sup> ZIVIE, 2009: lám. 21 y Figura 123.

<sup>1715</sup> NEWBERRY, 1928: lám. 12.

<sup>1716</sup> ROEHRIG, 1990: 296.

derecha descansa sobre el muslo del rey. A diferencia de las escenas en las tumbas de Qenamón y Maia, el rey no toca al tutor, sino que sostiene con su mano izquierda un cetro-*heqa* mientras que con la derecha sujeta un signo *ankh*. Tras la pareja se encuentra de pie Hekarneh, hijo de Hekarehu, y tras él siete jóvenes príncipes, que según Roehrig, serían hijos de Tutmosis IV<sup>1717</sup>.

### 3.3.2.2. TIPO 2: Tutor sedente con el pupilo sobre el regazo

En la tumba N° 3 de Pahery en El Kab, éste aparece representado con el príncipe Uadjmes en su regazo (Figura 151)<sup>1718</sup>. En la escena, Pahery está sentado sobre una silla mientras sostiene sobre el regazo a Uadjmes, probablemente hijo de Tutmosis III<sup>1719</sup>. Frente a la pareja, los hijos y nietos de Pahery les presentan ofrendas. Pahery rodea con el brazo derecho a su pupilo por la espalda y lo apoya en la cabeza de éste. El brazo izquierdo reposa sobre las piernas de Uadjmes. Éste va ataviado con coleta lateral y está desnudo, excepto por un amuleto que le cuelga del cuello con el signo W20, indicando probablemente que era bastante joven.

En la tumba tebana de Min (TT 109) hallamos una escena similar a la anteriormente citada. En ella, Min está representado con el príncipe Amenhotep, futuro Amenhotep II, sobre el regazo (Figura 152)<sup>1720</sup>. Min rodea con su brazo derecho a su pupilo y su mano se coloca tras la cabeza de éste, mientras que la izquierda descansa sobre el torso del pupilo. Por su parte, Amenhotep está representado desnudo, con coleta lateral y apoya uno de sus brazos en el pecho de su tutor. En las inscripciones que acompañan a la escena se puede leer el título “padre de amamantamiento del hijo del rey Amenhotep” (*it mnꜥy n s3 nsw Imn-htp*).

En la tumba tebana de Horemhab (TT 78) encontramos una escena de ofrendas en las que Horemhab y la princesa Amenemopet, hija de Tutmosis IV, están representados en la misma pose (Figura 153<sup>1721</sup> y 154)<sup>1722</sup>. Las figuras de la princesa y el tutor no se conservan íntegramente, pero sí lo suficiente para observar que sobre el regazo de Horemhab se sitúa Amenemopet, probablemente desnuda, y ataviada con

---

<sup>1717</sup> ROEHRIG, 1990: 296.

<sup>1718</sup> ROEHRIG, 1990: lám.16.

<sup>1719</sup> Para una discusión sobre la identificación del pupilo del tutor Pahery ver ROEHRIG, 1990: 81-85.

<sup>1720</sup> ROEHRIG, 1990: lám.18.

<sup>1721</sup> BRACK, BRACK, 1980: lám. 32a.

<sup>1722</sup> BRACK, BRACK, 1980: lám. 36a.



sandalias blancas y una corona de oro<sup>1723</sup>. Con una de sus manos acerca a su tutor una flor de loto, mientras que la otra reposa en el brazo de su tutor. Tras la pareja, se halla representada la madre de Horemhab, Isis, sentada en una silla y posando una de sus manos en el brazo de su hijo.

La estela del Kunsthistorisches Museum en Viena, mWien ÄS 5814 (Figura 155)<sup>1724</sup>, no se conserva íntegramente. Está dividida en dos registros y, en la parte superior, Meryre y su esposa están adorando al dios Ra-Horakhty-Atum, aunque la figura de éste no se ha conservado. En el registro inferior encontramos sentados a Meryre y su esposa. Sobre el regazo del tutor está sentado el príncipe Sitamon, ataviado con coleta lateral y faldellín. Meryre rodea con uno de sus brazos a su pupilo, apoyando la mano en su cabeza y con la otra le ofrece una fruta. En las inscripciones en la parte superior se puede leer: “supervisor de amamantamiento del buen dios”<sup>1725</sup>. Según Roehrig, el empleo del término *ntr nfr* puede sugerir que fue tutor de Amenhotep III y después ocupó la misma posición con respecto a su hijo Sitamon<sup>1726</sup>. Williams anota la similitud que existe entre la imagen de las nodrizas ofreciendo el pecho al lactante y esta escena en donde Meryre ofrece una pieza de fruta a su pupilo. De algún modo, la pieza de fruta parece reemplazar al pecho y, de la misma manera que el pecho transmite la idea de la alimentación y nutrición, así lo hace la fruta<sup>1727</sup>.

La tumba TT 226 pertenece a un tutor desconocido. Su título está en una escena de la pared este donde se puede leer: “el supervisor de amamantamiento” (*i[my-r]β mn<sup>c</sup>*)<sup>1728</sup>. Pero además, en otra escena de la misma tumba, este tutor se hace representar con cuatro niños sobre su regazo (Figura 156)<sup>1729</sup>. El hombre rodea con sus manos a los cuatro, apoyando su mano en la espalda del que está representado en el extremo derecho. Éstos van ataviados con coleta lateral y desnudos, excepto por amuletos que cuelgan de sus cuellos. El texto que acompaña se ha perdido pero en otras partes de la tumba se recoge el título de *imy-rβ mn<sup>c</sup>*. El nombre del propietario de la TT 226 no se conserva y han sido diferentes autores los que han tratado de identificar tanto al tutor como a los

---

<sup>1723</sup> Brack y Brack anotan que el mismo tipo de corona lo llevan algunas mujeres que ostentaron el título “ornamento real” (*hkr̄t nsw*). Ver BRACK, BRACK, 1980: 28, n. 101.

<sup>1724</sup> BRUNNER, 1961: lám. III.

<sup>1725</sup> ↓ → *imy-rβ mn<sup>c</sup>t n nfr ntr*. A partir de BERGMANN, 1887: 47.

<sup>1726</sup> ROEHRIG, 1990: 323, n. 58.

<sup>1727</sup> Esta autora compara la escena de Meryre con Sitamon con una estela contemporánea: la estela de Merysekhmet, que fue realizada por la madre de la difunta niña y en la que la madre se representan sujetando una pieza de fruta que dirige a la boca de su hija. Anota también que el pecho se compara con la distintas frutas en la poesía erótico-amorosa del Reino Nuevo. Ver WILLIAMS, 2011: 193, lám. 66.

<sup>1728</sup> DAVIES, 1933: lám. XLII.

<sup>1729</sup> ROEHRIG, 1990: lám. 24.

cuatro príncipes representados. Newberry pensó que los príncipes representados eran hijos de Tutmosis IV y que el tutor era Hekarneheh<sup>1730</sup>. Davies, por su parte, sugirió que el propietario era el tutor Meryre y los príncipes eran hijos de Amenhotep III<sup>1731</sup>. Habachi propuso que el propietario de la tumba era Hekareshu y los príncipes eran hijos de Tutmosis IV<sup>1732</sup>. Redford menciona la TT 226 y, aunque no intentó identificar a su propietario, sugirió que los príncipes representados eran hijos de Amenhotep II<sup>1733</sup>. Roherig apunta que el propietario de la TT 226 puede ser identificado con otros dos tutores de esta época: Tjenuna<sup>1734</sup> y Huy. Para esta autora, es posible que el tutor Huy, solamente conocido por las inscripciones de un *shabti*, hallado en Abidos y conservado en el Museo Egipcio del Cairo (CGC 46548)<sup>1735</sup>, pueda ser el propietario de la TT 226<sup>1736</sup>.

En estatuaria también encontramos ejemplos de tutores con el pupilo sobre el regazo. Aunque a veces las posturas adoptadas difieran levemente de las adoptadas en las representaciones bidimensionales, han sido incluidas dentro de este grupo por responder, en líneas generales, al mismo tipo. De esta manera, en dos estatuas que se conservan de Senenmut, éste sostiene a Neferure sobre el regazo. En la estatua conservada en el British Museum, BM EA 174 (Figura 157)<sup>1737</sup>, Senenmut se sienta sobre una especie de taburete y, sobre él y mirando en la misma dirección que su tutor, está Neferure. Senenmut está ataviado con una especie de manto o capa que le cubre todo el cuerpo de cuello a pies. Este tipo de pose no es inusual y, según afirma Roehrig, ya hay algunos ejemplos en el Reino Antiguo y en el Reino Medio<sup>1738</sup>. Sin embargo, lo que es distintivo es la presencia de Neferure. Ésta va ataviada con la coleta lateral, se lleva un dedo a la boca y está sentada mirando en la misma dirección que su tutor. Además, está envuelta en la misma prenda de vestir que su tutor. Las manos de Senenmut son visibles y con ellas envuelve en un gesto protector a Neferure. Según Roehrig, éste es, probablemente, el primer ejemplo de este tipo de representaciones asociadas a nodrizas y tutores junto con sus lactantes y pupilos. La estatua está datada en la corregencia de Hatshepsut ya que emplea el título de “esposa del dios” (*hmt ntr*) y,

---

<sup>1730</sup> NEWBERRY, 1928: 82-85.

<sup>1731</sup> DAVIES, 1933: 37.

<sup>1732</sup> HABACHI, 1968: 61-70.

<sup>1733</sup> REDFORD, 1951: 113.

<sup>1734</sup> ROEHRIG, 1990: 249.

<sup>1735</sup> NEWBERRY, 1957: 12.

<sup>1736</sup> ROEHRIG, 1990: 257.

<sup>1737</sup> ROEHRIG, 1990: lám. 3.

<sup>1738</sup> ROEHRIG, 1990: 277.

por tanto, antecede a la estatua de Sitre con Hatshepsut<sup>1739</sup> que es de su reinado en solitario, ya que en ella Hatshepsut es identificada como “Señora de las Dos Tierras” (*nbt t3wy*)<sup>1740</sup>. Aunque en la estatua no se recoge ningún título que indique el cargo de tutor de Senenmut, la estrecha relación de ambos queda plasmada en el gesto.

En la segunda estatua, conservada en el Museo Egipcio del Cairo, CGC 42116 (Figura 158)<sup>1741</sup>, Senenmut está sentado en una postura asimétrica, con su rodilla derecha alzada, mientras que la pierna izquierda está cruzada y apoyada en el suelo. Este tipo de pose se emplea en estatuaria para representar a hombres desde el Reino Antiguo hasta el Período Tardío<sup>1742</sup>. Pero además, ésta es la pose empleada en algunas de las representaciones de mujeres lactantes desde el Reino Antiguo en adelante<sup>1743</sup>. En el ejemplo que aquí nos ocupa, Neferure va ataviada con una especie de capa o manto, coleta lateral y *uraeus*. Senenmut, por su parte, sostiene sobre el regazo a la princesa rodeándole con un de sus brazos por la espalda. En esta estatua no aparece el título de tutor de Senenmut.

Senimen se representa sentado en esta pose asimétrica con Neferure sobre su regazo en una estatua que se encuentra *in situ* en la TT 252, una de las tumbas de Senenmut (Figura 159)<sup>1744</sup>. La representación es casi idéntica a la estatua de Senenmut y Neferure comentada anteriormente (CGC 42116). La similitud entre ambas ha llevado a Roehrig a plantearse cuál de los dos ejemplos fue el primero en esculpirse. Esta autora opina que quizás fuera una innovación de Senenmut por diversos motivos. En primer lugar, señala que parece que Senimen fue el segundo tutor de Neferure mientras que Senenmut fue el tercero<sup>1745</sup>. Senimen se cree que falleció durante la regencia de Hatshepsut o muy a principios del reinado de ésta<sup>1746</sup>. La estatua de Senenmut parece que fue esculpida en esos momentos, pero dado que existen otros tres tipos de esculturas introducidos para o por Senenmut, Roehrig piensa que es lógico pensar que fue una invocación de éste que probablemente fue copiada simultáneamente por Senimen<sup>1747</sup>.

---

<sup>1739</sup> Museo Egipcio del Cairo, (*JdÉ* 56264). Ver ROEHRIG, 2002: lám. I y II y Figura 120.

<sup>1740</sup> ROEHRIG, 1990: 277.

<sup>1741</sup> WILLIAMS, 2011: lám. 67a.

<sup>1742</sup> Para ejemplos de todos los períodos ver HORNEMANN, 1951, II: 510-517.

<sup>1743</sup> Ver entre otros ejemplos: MMA 26.7.1405, Figura 112; ÄMP 14078, Figura 113; Brooklyn Museum 51.224, Figura 114; Brooklyn Museum 43.137, Figura 115 y MMA 22.2.35, Figura 116.

<sup>1744</sup> ROEHRIG, 2005: fig. 50.

<sup>1745</sup> Neferure tuvo otro tutor: Ahmose-Pen-Nekhet, cuya carrera comenzó a finales del reinado de Ahmose y terminó durante la regencia de Hatshepsut. Es posible que fuera el primer tutor de Neferure. Ver ROEHRIG, 1990: 49, 51.

<sup>1746</sup> ROEHRIG, 1990: 64.

<sup>1747</sup> ROEHRIG, 1990: 281.

Por último, Sobekhotep<sup>1748</sup> se representa junto con el príncipe Amenhotep (futuro Amenhotep III) en una estatua conservada en el Museo de Bruselas, Brussels E 6856 (Figura 160)<sup>1749</sup>. Sobekhotep está sentado en el suelo con las piernas cruzadas. Sobre su regazo y mirando de frente encontramos a su pupilo, el príncipe Amenhotep, con sus brazos doblados sobre su cuerpo. Sobekhotep rodea y abraza con sus brazos al joven príncipe en un gesto protector similar al que se aprecia en una de las estatuas de Senenmut con Neferure anteriormente citada (BM EA 174). Esta estatua difiere de las anteriores porque Amenhotep no aparece representado ni como un niño (no está representado con coleta lateral o llevándose el dedo índice a la boca), ni como un rey (como en el caso de Hekameshu que sujeta a Tutmosis IV ataviado con las insignias reales). En este caso, Amenhotep parece estar representado como un joven o adolescente, pero que aún no ha sido coronado ya que ostenta el título de “hijo del rey” (*s3 nsw*).

### 3.3.2.3. TIPO 3: Tutor de pie sujetando al pupilo

En una estatua, conservada en el Field Museum en Chicago #173800 (Figura 161)<sup>1750</sup>, Senenmut se representa de pie sosteniendo a Neferure en sus brazos. La estatua probablemente deba ser datada a comienzos del reinado de Hathsepsut. Senenmut se halla de pie, con uno de sus pies adelantados y peluca. Con sus dos brazos sostiene a Neferure, que, según Roehrig, aparece en la misma postura que en la estatua CGC 42116, ataviada con coleta lateral, *uraeus* y envuelta en una especie de capa o manto. Neferure rodea a Senenmut con su brazo derecho mientras que, con el izquierdo, sujeta sobre el pecho un cetro. En la estatua no se recoge el título de tutor de Senenmut pero sobre su faldellín hay un texto autobiográfico y en la parte final se puede leer: “Yo crié

---

<sup>1748</sup> Sobekhotep, fue tutor de Amenhotep III y su esposa Meryt fue nodriza de la princesa Tiaa. En la tumba de Sobekhotep (TT 63), se conserva una escena que ha sido interpretada de dos maneras distintas. Dziobel y Abdel Raziq reconstruyen la escena de modo que Meryt sostiene a su lactante sobre el regazo, pose en el que aparece otras nodrizas junto con sus lactantes. Sin embargo, según Roehrig, podría ser Sobekhotep quien sostuviese la princesa Tiaa sobre su regazo. Para esta cuestión ver 2.1.5.2. Representaciones iconográficas. El estado de conservación de la escena no permite decantarse por una u otra teoría. En mi opinión, la reconstrucción hecha por Dziobel y Abdel Raziq parece más probable porque las inscripciones en la parte superior parecen indicar que ese es el orden de los personajes. En cualquier caso, si se optase por pensar que la princesa Tiaa se sienta sobre el regazo del tutor Sobekhotep, esta escena no ha sido incluida en el Tipo 2 de los tutores sedentes con el pupilo sobre el regazo porque no se trata de su pupilo, Amenhotep III.

<sup>1749</sup> ROEHRIG, 1990: lám. 15.

<sup>1750</sup> ROEHRIG, 2005: fig. 60.

a la hija mayor del rey, la esposa del dios, Neferure, que ella viva, yo fui entregado a ella como padre de la diosa por la grandeza y la eficacia (en nombre del) rey”<sup>1751</sup>.

#### 3.3.2.4. TIPO 4: Estatuas cubo de tutor junto al pupilo

Contamos con once estatuas cubo en las que los tutores se hacen representar con sus pupilos. Las estatuas cubo aparecen en el Reino Medio y son populares durante la Dinastía XVIII. En ellas, el hombre aparece sentado en el suelo, con las piernas dobladas frente a él y envuelto en una prenda de vestir. En los ejemplos que se van a comentar a continuación, se incluye la cabeza de un niño (incluso dos) justo detrás de las rodillas del individuo. Este tipo de estatuas no aparecen en relación con las nodrizas porque nunca fue un tipo de representación empleado para mujeres. Roehrig añade que es posible que este tipo de representaciones ejemplificaran más el tipo de relación entre un tutor y un pupilo, basada en la protección y en ser guarda<sup>1752</sup>.

Los ejemplos en los que aparece Senenmut con Neferure son los más numerosos. Tres de estas estatuas se conservan en el Museo Egipcio del Cairo: CGCG 42114 (Figura 162)<sup>1753</sup>, CGC 42115 (Figura 163)<sup>1754</sup> y *JdÉ* 47278<sup>1755</sup>. Una cuarta se halla en el Ägyptisches Museum und Papyrussammlung en Berlín, ÄMP 2296 (Figura 164)<sup>1756</sup>. En la tumba de Senenmut en la necrópolis tebana (TT 71) encontramos *in situ* una estatua de este tipo que no está finalizada (Figura 165)<sup>1757</sup>. Dos estatuas fragmentarias del mismo tipo en Karakol (Figura 169)<sup>1758</sup> y en un almacén de Sheik Labib, cerca de Karnak (Figura 167)<sup>1759</sup>. En ellas, Neferure aparece ataviada con la coleta lateral, el *uraeus* y se lleva el dedo a la boca. En las estatuas que conservan texto, se puede leer el nombre de Neferure en una línea de inscripción corta cerca de su cabeza y Senenmut ostenta el título de “padre de amamantamiento” (*it mn*). Roehrig opina que, de los siete ejemplos conservados de Senenmut, al menos cinco, y quizás seis, estaban situados en Karnak y uno estaba excavado en su tumba TT 71<sup>1760</sup>.

<sup>1751</sup> *iw sd.n(=i) s3t-nsw smswt ntr-hmt Nfrw-Rc nh.ti rdi.n.tw n=s r it nrt n 3t n 3h (n) nsw*. A partir de ROEHRIG, 2005: fig. 60.

<sup>1752</sup> ROEHRIG, 1990: 284.

<sup>1753</sup> LEGRAIN, 1906: lám. LXVI.

<sup>1754</sup> BERLANDINI-GRENIER, 1976: lám. XXI.

<sup>1755</sup> JAQUET-GORDON, 1972: fig. 3.

<sup>1756</sup> WILLIAMS, 2011: lám. 69b.

<sup>1757</sup> DORMAN, 1991: lám. 5a.

<sup>1758</sup> MEYER, 1982: lám. 4.

<sup>1759</sup> BERLANDINI-GRENIER, 1976: lám. XVIII.

<sup>1760</sup> ROEHRIG, 1990: 74.

Pero no fue Senenmut el único tutor en emplear este tipo de estatua junto a su pupilo, aunque las cuatro estatuas bloques que se conservan de estos tutores estuvieron claramente influenciadas por las de Senenmut. Benermerut se representa junto a su pupila Merytamon, hija de Tutmosis III, en una estatua conservada en el Museo Egipcio del Cairo, CGC 42171 (Figura 168)<sup>1761</sup>. La estatua fue encontrada en la *cachette* de Karnak. Esta estatua es muy similar a las de Senenmut con Neferure. Benermerut lleva otra peluca diferente y la princesa Merytamon va ataviada con la coleta lateral y se lleva el dedo a la boca. De la misma manera, encontramos a Senneferi junto a Sitamon, hijo de Tutmosis III, en una estatua bloque del Museo Egipcio del Cairo (CGC 1112)<sup>1762</sup>. La cabeza de Sitamon se encuentra muy cerca de la barbilla de su tutor y, en uno de los lados de la cabeza del pupilo, se puede leer su nombre y el título “padre de amamantamiento” (*it mn<sup>c</sup>t*) de Senneferi. La estatua conservada en el Museo Egipcio del Cairo, CGC 638 (Figura 169)<sup>1763</sup> fue encontrada en Karnak y probablemente date del reinado de Tutmosis III. Imita el mismo modelo que las estatuas cubo de Senenmut y Neferure, sin embargo, en ella, junto a Min, se aprecia la cabeza de dos individuos: dos príncipes. Por último, en el British Museum, BM EA 35400 (Figura 170)<sup>1764</sup> se conserva una estatua cubo que representa a Tjenuna junto a su pupilo. La estatua es algo posterior y, quizás, deba ser datada en el reinado de Amenhotep III. Se trata del ejemplo de estatua cubo de un tutor más pequeño. Las manos de Tjenuna son visibles y la cabeza de su pupilo está más alejada de la cabeza de su tutor que en los ejemplos anteriormente citados. De nuevo, el título de tutor se no halla inscrito en la estatua pero la relación entre ambos individuos queda plasmada en ella.

### 3.3.2.5. TIPO 5: Tutor enseñando como disparar el arco

En la tumba tebana de Min (TT 109), como se ha expuesto con anterioridad, encontramos una escena en la que este tutor sostenía sobre el regazo a su pupilo, el príncipe Amenhotep (Figura 152)<sup>1765</sup>. En la misma pared de la tumba, encontramos otra escena que puede ofrecer información sobre las funciones de estos tutores de los niños reales. En ella, Min enseña al príncipe Amenhotep cómo disparar un arco (Figura

---

<sup>1761</sup> LEGRAIN, 1909: lám. XXXV.

<sup>1762</sup> ROHRIG, 1990: lám. 11.

<sup>1763</sup> BORCHARDT, 1925: lám. 117.

<sup>1764</sup> ROHRIG, 1990: lám. 14.

<sup>1765</sup> ROHRIG, 1990: lám. 18.

171)<sup>1766</sup>. El tutor está representado a mayor escala que el príncipe y ambas figuras miran en la misma dirección. El príncipe está ataviado con una túnica transparente, unas sandalias y está tensando un arco. Min se sitúa detrás de él y agarra uno de sus brazos indicándole la postura óptima para ejecutar el disparo. Frente a ellos hay una diana con cuatro flechas clavadas en ella<sup>1767</sup>. El texto es muy fragmentario, pero es interesante porque nos describe una lección de tiro con arco en la corte del palacio. Se indica que el príncipe pasó algún tiempo en la residencia de su tutor y además se describe cómo Min le indica las instrucciones previas al disparo, indicándole al príncipe que debe tirar el codo hacia sus orejas<sup>1768</sup>.

### 3.2.3. Funciones de los tutores reales

En las traducciones a las lenguas modernas de estos títulos se ha optado por la traducción de *mn<sup>c</sup>t* como “nodriza” y su contrapartida masculina, *mn<sup>c</sup>*, se ha traducido generalmente como “tutor”. Junto al título *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y* se documenta, además, *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* que ha sido traducido en las lenguas modernas como “padre de acogida”<sup>1769</sup>. De esta manera, las traducciones modernas de estos títulos identificaban, por un lado, las funciones inherentes a cada título (nodriza y tutor) y, por otro lado, se señalaba también los géneros de las personas que los ostentaban<sup>1770</sup>.

Los hombres encargados de la crianza de los niños reales durante este período de tiempo, estuvieron relacionados tanto con príncipes como con princesas. Según Roehrig, comenzarían a ejercer sus funciones cuando el pupilo era aún joven. Esta autora se basa en un texto autobiográfico de Ahmose Pen-Nekhbet, uno de los tres tutores de Neferure, donde se puede leer: “Yo crié a la hija mayor, la hija del rey, Neferure, justificada de voz, (cuando) ella era una niña de pecho (lit. en los dos pechos)”<sup>1771</sup>. Este texto parece sugerir que las funciones de un *mn<sup>c</sup> nsw* eran similares a las de un guardián o protector del joven príncipe o princesa<sup>1772</sup>. Debemos ser cautos a la hora de tomar al pie de la letra un texto como el de Ahomose Pen-Nekhbet, ya que al tratarse de una autobiografía,

<sup>1766</sup> ROEHRIG, 1990: lám. 37.

<sup>1767</sup> Roehrig compara esta escena con una que se halla en el templo de Karnak donde el dios Seth enseña a tirar con arco al rey Tutmosis III. Ver LD III, lám. 36.

<sup>1768</sup> *Urk.* IV 976, 13-977, 6.

<sup>1769</sup> Como se ha señalado anteriormente, preferimos optar por la traducción “padre de amamantamiento”.

<sup>1770</sup> Para ahonda sobre esta cuestión ver 3.3.1.4. ¿Tutor o nodriza-hombre?

<sup>1771</sup> *iw šd.n=i s3(t) wrt s3t-nsw Nfrw-r<sup>c</sup> m3<sup>c</sup>(t)-hrw iw= s m hrd imy(t) mndwy*. A partir de *Urk.* IV 34, 15-17.

<sup>1772</sup> ROEHRIG, 1990: 324.

podría metafórico. Sin embargo, estamos de acuerdo con el planteamiento de Roehrig. La Dinastía XVIII fue un período de estabilidad política en la historia egipcia. Sin embargo, el período de tiempo inmediatamente anterior se caracterizó por la inestabilidad política y la dominación del norte de Egipto por parte de extranjeros. Quizás, debido a la frecuente ausencia de rey, se hizo necesario nombrar a un tutor de entre los dignatarios más importantes de la administración, encargado de la protección de los niños reales<sup>1773</sup>. La existencia de tutores está documentada desde el Reino Antiguo. El título empleado fue *sb3* y se encargaron de instruir a los príncipes, por lo que se ocuparían de ellos cuando debían ser más mayores, porque enseñar a un bebé es inútil. Sin embargo, si entendemos que estos hombres fueron guardianes y que fueron responsables de la protección del niño, aún cuando fueran bebés, se entiende quizás el hecho de que para designar tal cargo se empleara el término *mn<sup>c</sup>* y no *sb3*. Roehrig, a propósito de la escena en la tumba de Min (TT 109), donde éste enseña a disparar con arco a su pupilo, piensa que, posiblemente, las funciones pudieron evolucionar con el paso del tiempo de guardián a instructor<sup>1774</sup>, pasando a encargarse de la educación intelectual de los niños reales, así como del entrenamiento físico.

Los hombres encargados de los niños reales obtuvieron dichos cargos una vez que habían ascendido en sus carreras y demostrado su valía ante el rey. Así se puede leer en un fragmento de una estatua del tutor Imhotep (*JdÉ* 28818): “Él me nombró padre de amamantamiento de los hijos del Rey del Alto y Bajo Egipto Aakheperure por la grandeza de mis alabanzas”<sup>1775</sup>. En una estatua, conservada en el Field Museum en Chicago #173800 (Figura 161)<sup>1776</sup>, Senenmut se representa de pie sosteniendo a Neferure en sus brazos. Sobre el faldellín de Senenmut hay un texto autobiográfico y en la parte final la inscripción reza: “Yo crié a la hija mayor del rey, la esposa del dios, Neferure, que ella viva, yo fui entregado a ella como padre de la diosa por mi eficacia en nombre del rey”<sup>1777</sup>.

Obtener el cargo una vez que habían ascendido en sus carreras implica hacerlo una vez que tenían cierta edad, quizás avanzada. Roehrig sugiere que esto se puede entrever en la tumba del tutor de Amenhotep III, Sobekhotep (TT 63). Allí se da mucha importancia a la relación entre su esposa, la nodriza Meryt, y la que fue su lactante, la

<sup>1773</sup> ROEHRIG, 1990: 330-331.

<sup>1774</sup> ROEHRIG, 1990: 325.

<sup>1775</sup> *Tr=f it mn<sup>c</sup> n msw-nsw n nsw bity 3<sup>c</sup>-hpr-R<sup>c</sup> n 3t n hswt*. A partir de DARESSY, 1900: 107.

<sup>1776</sup> ROEHRIG, 2005: fig. 60.

<sup>1777</sup> *iw sd.n(=i) 3t-nsw smswt ntr-hmt Nfrw-R<sup>c</sup> n h.ti rdi.n.tw n=s r it nrt n 3t n 3h (n) nsw*. A partir de ROEHRIG, 2005: fig. 60.



princesa Tiaa. Sin embargo, sorprende que en el programa iconográfico no aparezca su posición como tutor de Amenhotep III, lo que lleva a Roehrig a sugerir que Meryt obtuvo su cargo como nodriza real antes que su marido, siendo aún joven, por las razones biológicas evidentes. Opina que es posible que la decoración de la tumba fuera llevada a cabo antes de que éste recibiera el honor de ser tutor real, probablemente ya habiendo alcanzado cierta edad<sup>1778</sup>.

La escena en la que Hekareshu aparece junto a Tutmosis IV sobre su regazo y ataviado con las insignias reales en la tumba TT 64 (Figura 150)<sup>1779</sup> parece sugerir de nuevo que obtuvo el cargo siendo ya un hombre mayor. Hekareshu aparece representado como un hombre de edad avanzada, con un abdomen prominente. En el antiguo Egipto, el arquetipo representativo masculino utilizado consiste en un cuerpo activo y atlético. Sin embargo, es habitual la representación de hombres maduros con abdómenes flácidos como señal de sabiduría y éxito adquirido, tras haber desempeñado durante años un determinado cargo con solvencia. Esto podría indicar que, quizás, Hekareshu obtuvo el cargo de tutor real a una edad avanzada y, por ello, aparece así representado en dicha escena en su tumba. Sin embargo, no es conveniente afirmarlo ya que podría tratarse de una representación simbólica de poder y sabiduría.

Por último, el hecho de que únicamente dos<sup>1780</sup> de los 21 tutores ostentaran el epíteto *šd ntr* evidencia que éstos adquirirían el cargo de tutor una vez habían ascendido en sus carreras. Este epíteto era otorgado a aquellos tutores y nodrizas que vivían lo suficiente para ver al pupilo o lactante gobernar. Se documentan 12 nodrizas con los epítetos relacionados con el verbo *šdi*<sup>1781</sup>. Una mujer empleada como nodriza real, comenzaría su carrera siendo aún joven, por las razones biológicas evidentes, lo que haría factible que hubiera podido vivir lo suficiente como para ver a su lactante coronado. Por el contrario, los hombres adquirirían este cargo a una cierta edad, ya avanzada, una vez que habían demostrado su valía y ascendido en sus carreras, por lo era difícil que vivieran hasta ver a su pupilo gobernar y obtener el epíteto de *šd ntr*<sup>1782</sup>.

---

<sup>1778</sup> ROEHRIG, 1990: 231-232.

<sup>1779</sup> ROEHRIG, 1990: lám. 29.

<sup>1780</sup> Estos son Ahmose-Humay y Hekareshu.

<sup>1781</sup> Ver 2.1.5. Las nodrizas reales (*mn<sup>r</sup>t nsw*) de la Dinastía XVIII.

<sup>1782</sup> ROEHRIG, 1990: 328-329.

### 3.4. Conclusiones

El pecho, signo sexuado asociado en tiempos modernos (y antiguos) con las mujeres o lo femenino, fue empleado en el antiguo Egipto por divinidades (masculinas) y hombres, tanto desde el punto de vista léxico como desde del punto de vista iconográfico. Esto también ocurre con otros signos sexuados, habitualmente en el ámbito divino y ligados a mitos creacionales<sup>1783</sup>, aunque el signo del pecho traspasa la esfera divina.

En el ámbito divino, como no puede ser de otra manera, se asocia a divinidades femeninas<sup>1784</sup>. Pero también está asociada a algunas deidades andróginas y otras masculinas. Entre las divinidades andróginas, Atón clama ser “nodriza-*menat* en el vientre (lit. en el cuerpo)”<sup>1785</sup>. Atón, al igual que otras divinidades creadoras, es andrógina, es decir, no son deidades ni masculinas ni femeninas. Estos dioses adoptan características y atributos de ambos sexos, pero no para transmitir una idea asociada a dichas características o atributos, sino porque estas características y atributos son inherentes a ellos<sup>1786</sup>. Otra divinidad que quizás debe ser incluida dentro de esta categoría es el dios de la fertilidad Hapi. Éste siempre se representa con pechos, asociándose así con la idea de regeneración, nutrición y abundancia que representan los pechos y que forman parte de su naturaleza. Pero además, algunos dioses (no andróginos) se asocian con el pecho para transmitir las ideas de alimento y nutrición asociadas a éste, como fue el caso del dios Horus.

La adopción del pecho no la encontramos solamente en el mundo divino, sino que también se detecta asociada al mundo profano. Es el caso de tres estelas del Primer Período Intermedio y del Reino Medio en donde, entre la fraseología típica de las autobiografías, hallamos que estos individuos se apoderaron de la figura de la nodriza-*menat* y la de la ama de cría-*atyt*. Además, durante la Dinastía XVIII se documentan una serie de personas encargadas del cuidado de los niños reales, entre los que se cuentan mujeres y hombres. Las mujeres fueron las nodrizas (*mn<sup>c</sup>t*) de los niños reales y los hombres obtuvieron el cargo de *mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y nsw* o *it mn<sup>c</sup>/mn<sup>c</sup>y*. Los títulos de estos individuos tienen como elemento común el empleo del étimo *mn<sup>c</sup>*, con significado

---

<sup>1783</sup> WILLIAMS, 2011: 201.

<sup>1784</sup> Para ejemplos de diosas lactantes ver Capítulo 1: El amamantamiento como ritual de paso en la vida del monarca.

<sup>1785</sup> *mn<sup>c</sup>t m ht*. A partir de DAVIES, 1908: lám. XXVII.

<sup>1786</sup> Como señala Orriols i Llonch, precisamente con el nacimiento de Shu y Tefnut se crea la división sexual y representan los aspectos masculinos y femeninos de la divinidad creadora, este es, Atum. Ver ORRIOLS I LLONCH, 2012b: 39.

“amamantar, criar”<sup>1787</sup> y determinado por el signo del pecho (D27). Tras la inestabilidad que caracterizó al Segundo Período Intermedio, es posible que estos hombres fueran una especie de guardianes y protectores de los niños reales, encargados de su cuidado desde que eran pequeños. Quizás por ello, emplearon el título *mn<sup>c</sup>*, ya que como una nodriza (*mn<sup>c</sup>t*), empezaban a ejercer sus funciones cuando los príncipes y princesas eran pequeños. Es posible que después de encargaran de su formación intelectual y física de los niños, como se muestra en la tumba de Min (TT 109), asemejándose sus funciones a la de los *sb3*, documentados ya desde el Reino Antiguo. Los *mn<sup>c</sup> nsw* de la Dinastía XVIII se asociaron con la idea de la mujer lactante no sólo a través de sus títulos, sino también y de la iconografía. En las representaciones con sus pupilos hallamos gestos que nos recuerdan poderosamente a las imágenes de mujeres lactantes que se documentan a lo largo de toda la historia egipcia.

---

<sup>1787</sup> *Wb* II 77, 10-13.



## Conclusiones


Se presentan, a continuación, las conclusiones de este trabajo que han tenido como hilo conductor la lactancia y la percepción que los antiguos egipcios tenían sobre este acto nutricional. Algunas de las temáticas abordadas a lo largo de este trabajo ya habían sido objeto de estudio en nuestra disciplina, mientras que otras no habían sido estudiadas hasta fechas muy recientes. De esta manera, se presenta aquí un estudio que ha pretendido ser lo más exhaustivo posible sobre la lactancia<sup>1788</sup>, tomando para ello diferentes puntos de vista que nos revelan cómo los egipcios entendían la lactancia a nivel ideológico, religioso, social, mágico y, sobre todo, cultural.

En Egiptología, la lactancia ha sido un tema estudiado, de forma más o menos extensa desde los inicios de la disciplina. Esto es así debido a que, desde el Reino Antiguo en adelante, son numerosas las representaciones y alusiones textuales a la lactancia regia, lo que hizo que se convirtiera en un tema recurrente en nuestra disciplina. El estudio aquí presentado sobre la lactancia estudia la significación que los antiguos egipcios le otorgaron en el plano religioso, vinculada al rey. A través del análisis cronológico de las alusiones textuales e iconográficas a la lactancia regia, el estudio se ha centrado en analizar los verbos asociados a dichas acciones, la naturaleza

---

<sup>1788</sup> Algunos aspectos que serían de interés no han podido ser estudiados por la falta de información disponible.

de las divinidades implicadas en este acto nutricional y la importancia de este acto como ritual de paso en la vida del monarca.

El motivo de la lactancia regia presenta, a grandes rasgos, el mismo esquema a lo largo de la historia egipcia: las diosas nodrizas ofrecen su pecho al monarca (*rdi mnd*) y lo dirigen a la boca de éste para alimentarlo (*d3 tp r3*). De este modo, las diosas nodrizas amamantan (*šdi, snq, 3ti, snh*) al infante regio, sujetando (*ndr*) sus pechos y rodeándole con sus brazos (*rdi ʿwy ir*). Este acto supone el rejuvenecimiento del rey a través de la lactancia (*snh*) y le permite vivir (*ir ʿnh*). Por su parte, cuando el agente es el infante real, éste toma el pecho de su ama de cría (*iti mnd*), dirigiendo los alimentos (la leche) a su boca (*d3 tp r3*) para poder mamar (*snq, 3ti*) del pecho o de la leche de la deidad nodriza. A partir del Reino Medio está documentado el verbo *rnn*, cuyo sentido último es “sujetar sobre el regazo” y que se emplea para legitimar al monarca, como gesto de adopción y reconocimiento. Esta idea se ve reforzada por el determinativo empleado  (B6) y por los complementos que acompañan a *rnn*: “(yo) te crío (*rnn*) para ser rey de las [Dos] Tierra[s] (*r nswyt-t3wy*) y para sostener las coronas (*r wtz hʿw*)”<sup>1789</sup>; “como un conquistador nato (*m hpr=f it=f*)”<sup>1790</sup>; “(la) que te cría (*rnn*) sobre el trono de Horus para que (tú) reines (en) el Valle y (en) el Delta (*rnn(t) tn hr st Hr nswyt(=t) (m) šmʿw mhw*)”<sup>1791</sup>, entre otros. Iconográficamente, el rey siempre está representado como un niño, ataviado con las insignias reales y en muchas ocasiones de pie. Esto va a reforzar la imagen del rey como un infante coronado y vigoroso, y no un indefenso<sup>1792</sup> al amparo de su ama de cría. La nodriza está generalmente de pie, rodeando al rey con sus brazos y acercándole el pecho para que pueda mamar de él. A partir del Reino Medio, la nodriza también aparecerá sentada sobre un trono con el infante regio sobre el regazo, reproduciendo el gesto del signo B6 y, a partir del Reino Nuevo, la ama de cría se representa arrodillada amamantando al rey en las escenas de lactancia documentadas en los ciclos de nacimiento de divino.

En el Reino Antiguo, las divinidades que se presentan como nodrizas del rey son numerosas, como se pone de manifiesto en los *Textos de las Pirámides*. Isis, Neftis, Serqet, Ipet o Nut amamantan al rey. En el mismo período, ’’

<sup>1789</sup> ARNOLD, 1975: lám. 54.

<sup>1790</sup> DE BUCK, 1938: 49, línea 12.

<sup>1791</sup> BEAUX ET ALII, 2012, III: lám. 39a.

<sup>1792</sup> En la *Contienda entre Horus y Seth*, Seth describe a Horus diciendo: “Tú eres débil de cuerpo (y) esta dignidad es grande para ti, un muchacho cuya boca huele mal”. Se trata de una alusión negativa al aliento a leche materna del lactante. Traducción a partir de CAMPAGNO, 2004: 42.


-ç--...Ç. las deidades nodrizas que se encargan de dar el pecho al monarca en las escenas de lactancia de los complejos funerarios regios son las parejas formadas por Hathor y Bastet y Nekhbet y Uadjet. Prima en este sentido el carácter territorial de las mismas, ya que a través de la lactancia, el rey no solamente va a renacer como individuo, en su nacimiento o tras la muerte, sino que lo hace también en el plano social, como monarca. De ahí la importancia de las divinidades con marcado carácter territorial. A partir del Reino Medio y sobre todo a partir del Reino Nuevo, Hathor será la divinidad nodriza por excelencia, presentada tanto en su forma zoomorfa como antropomorfa. A través de la leche que emana de sus pechos y/o ubres legitima al rey, le ofrece la promesa de vida y le otorga vida y fuerza para vencer a sus enemigos, etc. Aunque Hathor es la divinidad a la que más se recurre, a partir el Reino Nuevo encontramos que también protagonizan estas escenas diosas como Taueret, Mut, Renenutet, Urethekau, Isis, Anuqet, *Mn-nfr*, *Tnnt* o Meret-Seger. El sentido último de la lactancia es que el rey renazca a nivel individual, social y cósmico y esto se ve enriquecido por la pluralidad de diosas que actúan como nodrizas.

La lactancia ritual es necesaria en tres momentos de la vida del monarca. En primer lugar, se hace necesaria en el nacimiento, es decir, su alumbramiento como nuevo ser tras el parto. Al igual que cualquier bebé al nacer, la ingestión de leche, en este caso, divina, era esencial para la supervivencia del neonato. Estas escenas se encuentran en los ciclos de nacimiento divinos de Sankhkara Mentuhotep III, Hatshepsut, ¿Tutmosis III?, Amenhotep III y Ramsés II, donde el rey no es amamantado por su madre, que acaba de parir, sino que es entregado a una divinidad nodriza que le ofrece su leche. La lactancia crea lazos y vínculos de parentesco y así el rey no sólo se integra en su nueva naturaleza ontológica (realeza), sino que además se acerca a los dioses al convertirse en hermano de leche de las deidades que lo acogen. El segundo momento en el que la lactancia regia se hace necesaria es en su nacimiento como rey, momento marcado por la coronación, ya que ahora el rey pasa de un estadio del ser a otro, superior al humano y más próximo a la divinidad: la realeza. Como ya demostró Leclant, la mayoría de las representaciones de la lactancia regia están relacionadas con contextos de coronación. La legitimación que otorga el amamantamiento se hace patente en los discursos empleados (*rnm*) y la elección de diosas con carácter territorial, como Nekhbet, Uadjet, Bastet y Hathor. Por ello, algunos de los monarcas, cuya posición no era especialmente fuerte, emplearon en numerosas ocasiones el motivo de la lactancia. Tal es el caso de Hatshepsut, Horemheb, Seti I o Ramsés II. En tercer lugar,

la ingestión de leche divina se hace necesaria tras la muerte, como queda plasmado en los *Textos de las Pirámides*. El amamantamiento era necesario como promesa de resurrección y abundancia en el Más Allá, pero también permitía al difunto monarca mantener sus privilegios reales.

En Egiptología, la lactancia fuera del ámbito religioso se ha abordado recientemente gracias a la introducción en la disciplina de los estudios de género. Partiendo de la base de que la lactancia, como otros procesos biológicos, ha de ser entendida como un acto cultural, que varía según la sociedad en la que esté enmarcada, hemos centrado el estudio en algunos aspectos, que revelan las características ideológicas, religiosas y culturales propias de la cultura egipcia en lo que a la ingesta de leche (materna) se refiere.

En una sociedad como la egipcia, donde la supervivencia de mujeres y niños durante y tras el parto era difícil, el empleo de nodrizas debió de ser esencial. Existen tres términos egipcios que en las lenguas modernas se han traducido por “nodriza”. Estos son: *3tyt*, *mn<sup>c</sup>t* y *hnm<sup>t</sup>t*. La recopilación de las referencias textuales de dichos términos nos ha permitido, por un lado, discernir las diferencias existentes entre ellos y, por otro, acometer un estudio exhaustivo sobre la figura de las nodrizas-*menat* desde el punto de vista social (su posición dentro del grupo familiar y las relaciones de parentesco basadas en la lactancia), mágico (asociadas a determinados objetos apotropaicos), así como estudiar la posición y relevancia de las mujeres que ostentaron el cargo de nodriza real (*mn<sup>c</sup>t nsw*) durante la Dinastía XVIII.



El término *3tyt* designa a un colectivo de mujeres relacionadas de algún modo con los niños. Kasparian apunta que las mujeres designadas como *3tyt* pudieron ser unas nodrizas de categoría inferior a las nodrizas-*menat* por varios motivos. En primer lugar, aparecen en un cantidad mucho menor de documentos que las nodrizas-*menat*; en segundo lugar, éstas últimas son quienes tienen una posición preferente y, en tercer lugar, la palabra *mn<sup>c</sup>t* se determina en la mayoría de las veces por el signo del pecho  (D27) mientras que *3tyt* no aparece en ninguna ocasión determinado con este signo<sup>1793</sup>. Es posible que no estemos ante “nodrizas de categoría inferior”, como señala Kasparian, sino que quizás las mujeres designadas como *3tyt* estuvieran dedicadas a otros menesteres relacionados con el cuidado de los niños y que no tuvieran que ver con el

---

<sup>1793</sup> El término sólo aparece determinado en contexto religioso. Por ejemplo en los *Textos de los Ataúdes*.



amamantamiento propiamente dicho. En este sentido, las alusiones a este colectivo en el grafito N° 16 del nomarca Kay en Hatnub y el *pRamesseum* III B, 20-34 las relacionan con los enfermos y la curación. Así pues, es posible que fueran una especie de “enfermeras” encargadas del cuidado de los niños lactantes cuando estaban enfermos, que serían identificados con el niño Horus. Esto explicaría la ausencia del signo del pecho (D27) como determinativo y su menor presencia en los monumentos (si se compara con las nodrizas-*menat*).

El término *hnmmt*, traducido en ocasiones como “nodriza”, está relacionado con la alimentación: el pan (como comida genérica) para los adultos y la leche para los niños. El empleo del determinativo  (B104) en el término *hnmmt*, así como la mayoría de alusiones en el Reino Antiguo y del Reino Medio (principalmente en los *Textos de las Pirámides* y en los *Textos de los Ataúdes*) asocian a este colectivo de mujeres con el aprovisionamiento de alimentos para el dios/difunto. El sentido de *hnmmt* sería “la que alimenta” o “la alimentadora” por lo que su traducción como “nodriza” es errónea. El término *hnmmt* designaría, por un lado, a divinidades relacionadas con las provisiones y con ideas ligadas al (re)nacimiento, legitimación y el ascenso al trono, y por otro lado, a un colectivo de mujeres que serían sacerdotisas o asistentes en los templos encargadas de la alimentación básica de la divinidad (?) y, al menos desde el Reino Nuevo, vinculadas con el culto a dioses niños. Este conjunto de asociaciones pudieron permitir que, a partir de Época Ptolemaica, el término tomase el sentido de “nodriza” y que fuese determinado en la mayoría de las ocasiones con el signo que representan a una mujer con un niño sobre el regazo  (B5).

Finalmente se ha estudiado el término *mn<sup>c</sup>t*, sin duda alguna, la única palabra que correspondería a nuestro término “nodriza”. Esto queda plasmado en los determinativos empleados: en la mayoría de las ocasiones se usa el signo del pecho (D27) o de la mujer que amamanta (B5). Las numerosas referencias del término *mn<sup>c</sup>t* nos han permitido estudiar la posición de las nodrizas en una sociedad como la egipcia. La información disponible por el momento no nos ha permitido ahondar en determinados aspectos que podrían ser relevantes, como la existencia o no de contratos entre la nodriza y la familia del infante para el período estudiado. En cambio, estos sí que existen a partir de la Época Tardía y en ellos se hacen constar las condiciones, responsabilidades, etc, establecidas entre ambas partes. A pesar de ello, creo que entre las clases menos pudientes sería más frecuente recurrir a la lactancia solidaria (entre

miembros de la familia, vecinos, etc) que a “contratar” una nodriza, que recibía algo a cambio de dar el pecho al bebé (lactancia mercenaria). Nos es imposible saber si las nodrizas representadas en los documentos analizados recibieron algún tipo de pago por sus servicios o si daban el pecho de forma solidaria o altruista. Pienso que es posible que existiera algún tipo de acuerdo (probablemente de forma oral) entre la futura nodriza y la familia que la empleaba en el que se establecieran ciertas condiciones, como puede ser la duración de la lactancia, la recompensa con algún tipo de pago, la permanencia en el núcleo familiar tras el destete, etc.

Lo que sí nos ha permitido el estudio de las referencias a las nodrizas-*menat* es determinar que pasaban a formar parte de las familias que las empleaban. Prueba de ello, es que algunas de estas mujeres ocupan posiciones privilegiadas en los monumentos funerarios: se representaban en lugares donde se espera encontrar a la mujer o la madre del difunto, aparecían en estelas donde el difunto sólo se acompañaba de su esposa y madre, etc. Esto es así porque la nodriza, al igual que la madre y la esposa, encarnaba el principio de maternidad. En otros monumentos, destaca la presencia de nodrizas entre los miembros del grupo familiar a pesar de ser personas exógenas a dicho grupo familiar. Sin embargo, las relaciones establecidas a través de la lactancia permitieron crear lazos y, en algunos casos, debieron ser auténticas “madres de sustitución”.

Dentro del ámbito real, probablemente se emplearon nodrizas encargadas de la alimentación de los niños reales desde comienzos de la historia egipcia. Sin embargo, la mayor parte de la información procede de la Dinastía XVIII. Estas mujeres ostentaron una serie de títulos relacionados con los verbos *mn*<sup>c</sup> y *šdi* que no se documentan en ningún otro momento de la historia egipcia. Estos títulos diferencian a las mujeres que habían vivido lo suficiente para ver al lactante gobernar de quienes no tuvieron dicho privilegio. Destacan también las representaciones de estas nodrizas con sus lactantes ya que son un *unicum* en la historia egipcia. Nunca antes y nunca después una persona de origen no real va a representarse en una pose tan íntima con algún miembro de la familia real y menos aun con el rey.



La relación íntima creada a través de la lactancia que queda patente en la posición privilegiada de las nodrizas en los documentos funerarios del Reino Medio, así como en las representaciones iconográficas de las nodrizas reales con sus lactantes, nos permite entender que la lactancia creaba un vínculo fuerte entre ama de cría y lactante. De hecho, se ha demostrado que, en la sociedad egipcia, la lactancia creaba lazos de parentesco. Esto ocurre en otras sociedades, como la islámica, en las que además de

vínculos de sangre y por matrimonio, son importantes los vínculos creados a través de la leche materna. En los textos de execración de Berlín, Mirgissa y del Museo Egipcio del Cairo, así como en la estela de Djafemu (Museo del Louvre C249) la filiación de los personajes se hace mencionando a sus nodrizas, quizás porque actuaron como auténticas “madres de sustitución”, encarnando, al igual que la madre, el principio de maternidad

En otros documentos del Reino Medio y del Reino Nuevo se emplea la fórmula  $n mn^c(y)$  que evidencia que la lactancia sirvió como instrumento para crear un tipo de relación de parentesco, cuyo vínculo esencial fue la leche. Se distinguirían dos tipos de relaciones. La primera de ellas fue la establecida entre dos (o más) individuos al mamar del pecho de una misma mujer. Entre estos individuos se establece una relación similar a la fraternal (hermanos de leche). Este tipo de relación queda documentada en la estela de Reneseneb, que fue “su (=difunto) hermano de amamantamiento” ( $sn=f n mn^c$ ) y en los títulos de Nebetta, Mutneferet y Qenamón, que ostentaron el título de “hermano/hermana de amamantamiento del rey” ( $sn/snt n mn^c(y) nsw$ ). En la estela de Khensu también podría estar documentada esta relación si entendemos, como lo hace Kasparian, que las dos mujeres Seneb y Neni denominadas  $sn mwt n mn^c$  y fueron hermanas de madre de Khensu que, además, fueron amamantados por la misma nodriza, Ipu. El segundo tipo de relación basado en la lactancia queda registrado en dos documentos del Reino Medio donde se nos plantea que la lactancia pudo actuar como vehículo para un determinado tipo de adopción o acogida. En la estela de Khensu, éste llama a Neferiu “hija de su amamantamiento” ( $s3t mn^c=f$ ) y, en la estela de Sekher, Djehuty aparece como “su hija de amamantamiento” ( $s3t=f nt mn^c$ ). Es complicado establecer qué tipo de relación exactamente existió entre estos individuos pero es significativo el empleo de una fórmula que nos revela la naturaleza de esa relación, esto es, la creada a través de la lactancia.

Como hemos señalado, la recopilación de las referencias textuales de los términos traducidos por “nodrizas” nos ha permitido acometer un estudio sobre la figura de las nodrizas-*menat* desde el punto de vista mágico. En algunas ocasiones estas mujeres se representan portando ciertos objetos apotropaicos: marfiles de hipopótamo y bastones con forma de serpiente. Estos objetos fueron utilizados en los rituales de nacimiento y es posible que también fueran empleados de forma cotidiana para hacer perdurar la protección de las madres y los bebés. Así, las nodrizas manejarían este tipo de objetos para proteger lo más eficazmente a los niños que les eran confiados. En contextos funerarios, también se debió hacer necesario emplear los mismos objetos

necesarios en los nacimientos, ya que el renacimiento implica volver a nacer. La inclusión de la figura de la nodriza-*menat* sujetando dichos objetos en un contexto funerario ayudaría a activar/reactivar las funciones mágicas de los mismos, necesarios para que el difunto renaciera en el Más Allá. Otro objeto asociado a las nodrizas-*menat* y a las mujeres lactantes son los espejos. Éstos podrían ser empleados en rituales de postparto, momento en el que la mujer vuelve a ser integrada en la comunidad. En Sudán se documenta cómo a las mujeres lactantes no se las puede mirar directamente por el riesgo de la *mušāhara* o *kabsa*, un síndrome que produce entre otros, insuficiencia de leche<sup>1794</sup>. De esta manera, las sudanesas empleaban superficies reflectantes (como agua) para mirar a la recién avenida madre. Así pues, a partir de la comparación etnográfica, se puede hipotetizar que los espejos que aparecen en relación a las mujeres lactantes y nodrizas podrían tener un uso similar.

En nuestra disciplina, la relación entre la lactancia y lo masculino ha sido un tema abordado recientemente por algunas autoras gracias a la introducción de los estudios de género en el ámbito egiptológico. En el antiguo Egipto existieron hombres (dioses y mortales) que hicieron uso del motivo de la lactancia, tanto desde el punto de vista léxico como desde del punto de vista iconográfico. A pesar de ello, para los egiptólogos de las décadas precedentes es posible que un estudio de este tipo no tuviera cabida ya que la lactancia era concebida como algo inherente a la mujer. Destaca en este sentido que los signos  (B5B) y  (B5C) fueron incluidos por Gardiner en la categoría B, la empleada para los signos que representan a mujeres y sus ocupaciones. Deberían haber formado parte de la categoría A, donde incluyen aquellos signos que muestran a los hombres y sus ocupaciones. Sin embargo, es muy probable que en la mentalidad de Gardiner la lactancia fuese concebida como algo propio e inherente a la mujer. Así, la acción del signo, [DAR EL PECHO], tuvo más peso que el sexo (mujer u hombre) a la hora de clasificarlos. La lactancia, a pesar de ser un proceso biológico exclusivo de las hembras ya que los machos no pueden, es sobre todo una práctica determinada culturalmente. Asociar el cuidado de niños primario (entre el que se incluye el amamantamiento) a las mujeres o lo femenino es una construcción cultural.

En el antiguo Egipto, algunos signos sexuados del cuerpo humano, como el pecho, ligados a un sexo en concreto, fueron adoptados por el sexo opuesto para

---

<sup>1794</sup> HANSEN, 2006: 251.

transmitir la idea ligada a ese signo. Esto ocurre, generalmente, en el ámbito divino, aunque el signo del pecho traspasa la esfera divina. El pecho es un signo que combina ideas de belleza y juventud, de vida y regeneración, así como de maternidad y cuidado y nutrición de los niños. El pecho, así como la lactancia, son un atributo de la mujer adulta (lactante), sin embargo la fluidez de las categorías establecidas por los antiguos egipcios permitió que éste pudiera ser usado por plantas, animales y hombres.

En el ámbito divino, la lactancia (o el pecho lactante) se asocia a divinidades femeninas. Pero además, encontramos que está asociada a algunas deidades andróginas, como es el caso de Atón que se presenta como “nodriza-*menat* en el vientre (lit. cuerpo)” en el *Himno de Atón*, recogido en la tumba N° 25 de Ay en Amarna. Atón, al igual que otras divinidades creadoras, es andrógina, es decir, no son deidades ni masculinas ni femeninas. Estos dioses adoptan características y atributos de ambos sexos, pero no para transmitir una idea asociada a dichas características o atributos, sino porque estas características y atributos son inherentes a ellos. La lactancia (o el pecho lactante) también lo encontramos asociado a algunas divinidades masculinas, como Horus, para transmitir la idea de nutrición. Además, la adaptación del pecho para transmitir la idea de nutrición no la encontramos solamente en el mundo divino, sino que también la encontramos asociada a individuos mortales. Es el caso de tres estelas del Primer Período Intermedio y del Reino Medio en donde, entre la fraseología típica de las autobiografías, encontramos que estos individuos se apoderaron de la figura de la nodriza-*menat* y de la ama de cría-*atyt*. A estos ejemplos se deben añadir los hombres encargados del cuidado de los niños reales de la Dinastía XVIII. En las traducciones a las lenguas modernas de los títulos que ostentaron se ha optado por la traducción como “tutor” para el título de *mn<sup>c</sup>* y “padre de acogida” para el título *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y*. Las traducciones modernas de estos títulos identificaban, por una lado, claramente bien las funciones inherentes a dichos título (tutor) y, por otro lado, se señalaba también el género de las personas que los ostentaban (hombre). Sin embargo, todos ellos tienen un elemento común: el empleo del étimo *mn<sup>c</sup>*, con significado “amamantar, criar” y determinado con el signo del pecho (D27). De esta manera, el título *mn<sup>c</sup>* debería ser traducido por “nodrizo” o “nodriza-hombre”, mientras que el título *it mn<sup>c</sup>/it mn<sup>c</sup>y* se debería traducir por “padre de amamantamiento”. Aunque para nosotros el empleo de “nodrizo” pueda crear ciertas contradicciones, para los egipcios no lo fue. Emplearon el título *mn<sup>c</sup>*, asociándose así la con idea de (mujer) lactante, en la que más que la idea de mujer primaba la idea de nutrición y crianza. Además, no sólo se asociaron con la idea

de la mujer lactante a través del empleo de dichos títulos, sino que las representaciones de estos hombres junto con sus pupilos adoptan las posturas y gestos empleados en iconografía por las mujeres lactantes y, más específicamente, por las nodrizas reales. Así, encontramos relieves y estatuas en las que los pupilos se hallan sobre el regazo de quienes se encargaron de ellos durante su infancia.

## Bibliografía

### Abreviaturas:

<i>ÄA</i>	<i>Ägyptologische Abhandlungen</i> , Wiesbaden.
<i>ÄAT</i>	<i>Ägypten und Alten Testament</i> , Wiesbaden.
<i>AAWB</i>	<i>Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin</i> , Berlín.
<i>ADAIK</i>	<i>Abhandlungen des deutschen archäologischen Instituts Kairo</i> , Glückstadt, Hamburgo, New York.
<i>ÄF</i>	<i>Ägyptologische Forschungen</i> , Glückstadt, Hamburgo, New York.
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i> , New York.
<i>AnOr</i>	<i>Analecta Orientalia</i> , Roma.
<i>ArchVer</i>	<i>Archäologische Veröffentlichungen</i> . Berlín).
<i>ASAE</i>	<i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte</i> , El Cairo.
<i>ASEg</i>	<i>Archaeological Survey of Egypt</i> , Londres.
<i>BACE</i>	<i>Bulletin of the Australian Centre for Egyptology</i> , Sydney.
<i>BAEE</i>	<i>Boletín de la Asociación española de egiptología</i> , Madrid.
<i>BAH</i>	<i>Bibliothèque archéologique et historique</i> , París.
<i>BAR-IS</i>	<i>British Archaeological Reports, International Series</i> , Oxford.
<i>BdÉ</i>	<i>Bibliothèque d'étude</i> . El Cairo.
<i>BES</i>	<i>Bulletin of the Egyptological Seminar</i> , New York.
<i>BEStud</i>	<i>Brown Egyptological Studies</i> , Providence.
<i>BiAeg</i>	<i>Bibliotheca Aegyptiaca</i> Bruselas.
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale</i> El Cairo.
<i>BSAE</i>	<i>British School of Archaeology in Londres</i> .
<i>BSEG</i>	<i>Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève</i> (Ginebra)
<i>BSFE</i>	<i>Bulletin de la Société française d'égyptologie</i> , París.
<i>BOREAS</i>	<i>Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations</i> , Uppsala.
<i>CAA</i>	<i>Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum</i> , Mainz.
<i>CdE</i>	<i>Chronique d'Égypte</i> , Bruselas.

<i>CGC</i>	<i>Catalogue général du musée du Caire</i> , El Cairo.
<i>CMT</i>	<i>Catalogo del Museo egizio di Torino</i> , Milán.
<i>CollSc</i>	<i>Collection scientifique</i> , El Cairo.
<i>CunMon</i>	<i>Cuneiform Monograph</i> , Groningen.
<i>EgUit</i>	<i>Egyptologische uitgaven</i> , Leiden.
<i>EA</i>	<i>Egyptian Antiquities</i> .
<i>FIFAO</i>	<i>Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale</i> . El Cairo.
<i>GM</i>	<i>Göttinger Miszellen</i> . Göttingen.
<i>GOF</i>	<i>Göttinger Orientforschungen</i> , Wiesbaden.
<i>HÄS</i>	<i>Hamburger ägyptologische Studien</i> , Hamburgo.
<i>HdO</i>	<i>Handbuch der Orientalistik</i> , Leiden, Colonia.
<i>IBAES</i>	<i>Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie</i> , Berlín.
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i> , Londres.
<i>JEOL</i>	<i>Jaarbericht van het vooraziat.-egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux</i> Leiden.
<i>JSSEA</i>	<i>Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities</i> , Toronto.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
<i>JournSav</i>	<i>Journal des savants</i> , Paris
<i>JWAG</i>	<i>Journal of the Walters Art Gallery</i> , Baltimore.
<i>Klio</i>	<i>Klio. Beiträge zur alten Geschichte</i> , Berlín.
<i>KMT</i>	<i>K.M.T. A Modern Journ. of Ancient Egypt</i> , San Francisco.
<i>LAPO</i>	<i>Littératures anciennes du Proche-Orient</i> , París.
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i> , Londres.
<i>LettrOr</i>	<i>Lettres orientales</i> , Lovaina.
<i>Man</i>	<i>Man: Monthly Record of Anthropological Science</i> , Londres.
<i>MÄS</i>	<i>Münchner ägyptologische Studien</i> , Berlín, Munich.
<i>MEEF</i>	<i>Memoir of the Egypt Exploration Fund</i> , Londres.
<i>Memnonia</i>	<i>Memnonia</i> , París.
<i>MDAIK</i>	<i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo</i> , Wiesbaden.
<i>MIFAO</i>	<i>Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale</i> , El Cairo)
<i>MIO</i>	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín</i> . Berlín.



<i>MJBK</i>	<i>Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst</i> , Munich.
<i>MVEOL</i>	<i>Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genotschap</i> Leiden.
<i>NAWG</i>	<i>Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen</i> , Göttingen.
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i> Friburgo, Göttingen.
<i>OLA</i>	<i>Orientalia lovaniensia analecta</i> . Lovaina.
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i> , Berlín.
<i>Orientalia</i>	<i>Orientalia. Commentarii periodici Pontificii Instituti biblici</i> , Roma.
<i>PÄ</i>	<i>Probleme der Ägyptologie</i> , Leiden.
<i>PMMA</i>	<i>Publications of the Metropolitan Museum of Art</i> , New York.
<i>PSBA</i>	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archaeology</i> , Londres.
<i>RecTrav</i>	<i>Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes</i> , Paris.
<i>RdÉ</i>	<i>Revue d'égyptologie</i> . Paris, Lovaina.
<i>SAGA</i>	<i>Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens</i> , Heidelberg.
<i>SAK</i>	<i>Studien zur altägyptischen Kultur</i> , Hamburgo.
<i>SAOC</i>	<i>Studies in Ancient Oriental Civilizations</i> , Chicago.
<i>StudAeg</i>	<i>Studia aegyptiaca</i> , Budapest.
<i>Syria</i>	<i>Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie</i> , Paris.
<i>TIM</i>	<i>Les temples immergés de la Nubie</i> , El Cairo.
<i>TTS</i>	<i>Theban Tombs Series</i> , Londres.
<i>TrabEg</i>	<i>Trabajos de Egiptología</i> , Madrid.
<i>UGAA</i>	<i>Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens</i> , Leipzig, Berlín.
<i>USE</i>	<i>Uppsala Studies in Egyptology</i> , Uppsala.
<i>WeltOr</i>	<i>Die Welt des Orients</i> , Göttingen.
<i>WorldArch</i>	<i>World Archaeology</i> , Londres.
<i>WVDOG</i>	<i>Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft</i> , Berlín, Leipzig.
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i> , Berlín, Leipzig.
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlín.
<i>ZSSR</i>	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung</i> , Colonia.

- ABU ALY, AMAL  
 1996           The Wet Nurse: a Study in Ancient Medicine and Greek Papyri, *Vesalius* 2 (2), pp. 86-97.
- AL-AYEDI, ABDUL RAHMAN  
 2006           *An Index of Egyptian Administrative. Religious and Military Titles of the New Kingdom*, Ismalia: Obelisk Publications, 2006.
- ALLAM, S.  
 1963           *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, (MÄS 4), Berlin: Hessling.
- ALLEN, J. P.  
 1994           Reading the Pyramid, en: BERGER, C., CLERC, G., LECLANT, J., y GRIMAL, N.-CH. (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, (BdÉ 106), 4 vols., El Cairo: IFAO, pp. 5-28.  
 2005           *The Ancient Egyptian Pyramid Texts (Writings from the Ancient World 23)*, Atlanta: Society of Biblical Literature.  
 2010           *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge: Cambridge University Press, [ed.orig. 2000].
- ALDRED, C.  
 1973           *Akhenaten and Nefertiti*, Nueva York: Brooklyn Museum.
- ALTENMÜLLER, H.  
 1965           *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*, Munich: Ludwig-Maximilians-Universität.  
 1983           Ein Zaubermesser aus Tübingen, *WeltOr* 14, pp. 36-37.  
 1987           Totenglauben und Magic, en: ROCCATI, A. Y SILIOTTI, A. (eds.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni: atti convegno internazionale di studi, Milano, 29-31 ottobre*, Milán: Rassegna Internazionale di Cinematografia Archeologica, Arte e Natura Libri, pp-131-146.
- ALTORKI, S.  
 1980           Milk-kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage, *Ethnology* 19 (2), pp. 233-244.

- ALY, MOHAMED, ABDEL-HAMMID, FOUAD, Y DEWACHTER, M.,  
 1967 *Le temple d'Amada*, (*CollSc* 51-55), 5 vols., El Cairo: Centre de documentation et d'études sur l'ancienne Égypte.
- ANDREU, G.  
 1980 La stèle Louvre C. 249: un complément à la reconstitution d'une chapelle abydénienne, *BIFAO* 80, pp. 139-147.
- ANGEOT, V.  
 2005 Pour une herméneutique de l'image égyptienne, *CdE* 80, pp.11-35.
- ANTHES, R.  
 1928 *Die Felseninschriften von Hatnub nach den Aufnahmen Georg Möllers*, (*UGAA* 9), Leipzig: J. C Hinrichs'sche Buchhandlung.
- ARNOLD, D.  
 1975 Bemerkungen zu den frühen Tempeln von El-Tôd, *MDAIK* 31, pp. 175-186.  
 1977 Rituale und Pyramidentempel, *MDAIK* 33, pp. 1-14.  
 1996 *The Royal Women of Amarna: Images of beauty from ancient Egypt; [this Publication is Issued in Conjunction with the Exhibition "Queen Neferiti and the Royal Women: Images of Beauty from Ancient Egypt", held at the Metropolitan Museum of Art, New York, October 8, 1996 - February 2, 1997]*, Nueva York: Abrams.  
 1997 Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms, en: SCHÄFER, B. E., (ed.), *Temples of Ancient Egypt*, New York: Cornell University Press, pp. 31-85.  
 2008 *Middle Kingdom Tomb Architecture at Lisht*, (*PMMA* 28), Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- ARNST, C. B.  
 2005 Naturae imitatio. Hinweise auf Ritualpraktiken zur Adoption, en: FITZENREITER, M. (ed.), *Genealogie, Realität und Fiktion von Identität*, (*IBAES* 5), Londres: Golden House Publications, pp. 165-172.
- ASSMANN, J.  
 1982 Paralelismus membrorum, *LÄ* IV, 900-910.  
 1975 *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich: Artemis Verlag.

- BACKHOUSE, J.  
 2012 Figured Ostraca from Deir el Medina, en: HEBA, ABD EL GAWAD ET ALII (eds.), *Current Research in Egyptology 2011: Proceedings of the Twelfth Annual Symposium which took place at Durham University, United Kingdom March 2011*, Oxford: Oxford Books, pp. 25-39.
- BADRE, L.  
 1980 *Les figurines anthropomorphes en terre cuite à l'âge du bronze en Syrie, (BAH 103)*, Paris: Geuthner.
- BAINES, J.  
 1983 Literacy and Ancient Egyptian Society, *Man* 18, pp. 572-599.  
 1985 *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Warminster-Chicago: Aris & Phillips-Bolchazy-Carducci.  
 1991 Society, Morality and Religious Practices, en: SCHAFER, B. E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*, Londres: Routledge, 1991, pp. 123-200.
- BARGUET, P.  
 1953 L'origine et la signification du contrepoids du collier-menat, *BIFAO* 52, pp. 103-111.  
 1986 *Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire (LAPO 12)*, Paris: Éditions du Cerf.
- BARGUET, P. Y LECLANT, J.  
 1954 *Karnak-Nord IV (1949-1951)*, (*BIFAO* 25), El Cairo: IFAO.
- BARDINET, T.  
 1995 *Les papyrus médicaux de la Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris: Fayard, 1995.
- BARNS, J.  
 1956 *Five Ramesseum Papyri*, Oxford: Griffith Institute at the University Press.
- BARTA, W.  
 1985 Bemerkungen zur Existenz der Rituale für Geburt und Krönung, *ZÄS* 112, pp. 1-13.

- BAUD, M.  
 1999 *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire Égyptien (BdÉ 126)*, 2 vols., El Cairo: IFAO.
- BLACKMAN, A. M.  
 1988 *The Story of King Kheops and the Magicians*, Reading: J. V. Books.
- BRACK AN. Y BRACK, AR.  
 1980 *Das Grab des Haremheb. Theben Nr. 78, (ArchVer 35)*, Mainz: Philipp von Zabern.
- BEATTIE, J. H. M.  
 1959 *Rituals of Nyoro Kinship, Africa 29*, pp. 134-145.
- BEAUX, N. *ET ALII.*  
 2012 *La Chapelle d'Hathor: Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, I. Vestibule et sanctuaires*, 3 vols., (MIFAO 129), El Cairo: IFAO.
- BEAUX, N. y KARKOWSKI, J.  
 1993 *La chapelle d'Hathor du temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari. Rapport préliminaire, BIFAO 93*, pp. 7-24.
- BELL, L.  
 1985 *Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, JNES 44(4)*, pp. 251-294.
- BENEDITE, G. A.  
 1907 *Miroirs*, (CGC 44301-44638), El Cairo: IFAO, 1907.
- BENNETT, C. J. C.  
 1941 *Growth of the htp-di-nsw Formula in the Middle Kingdom, JEA 27*, pp. 77-82.
- BENSON, M. Y GOURLAY, J.  
 1899 *The Temple of Mut in Asher: An Account of the Excavation of the Temple and of the Religious Representations and Objects Found therein, as Illustrating the History of Egypt and the Main Religious Ideas of the Egyptians*, Londres: John Murray.
- BERGAMANN, E. V.  
 1887 *Inchriftliche Denkmäler der Sammlung ägyptischer Alterthümer des österreichischen Kaiserhauses, RecTrav 9*, pp. 32-63.

- BERLANDINI, J.
- 1984 La chapelle de Séthi I, nouvelles découvertes. Les deses *Tsmt* et *Mn-nfr*, *BSFE* 99, pp. 28-52.
- 1988 A propos de la chapelle de Sether I<sup>er</sup> de Memphis au Nouvel Empire, en: ZIVIE, A. P (ed.), *Memphis et ses necropoles au Novel Empire: nouvelles données, nouvelles questions. Actes du colloque international CNRS, Paris, 9 au 11 octobre 1986*, Paris: Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, pp. 35-36.
- BERLANDINI-GRENIER, J.
- 1976 Senenmout, stoiliste royale, sur une statue-cube, *BIFAO* 76, pp.111-132.
- BERNABÉ, A.
- 2009 El extraordinario embarazo de Kumarbi, en: BARREYRA, D. A. Y DEL OLMO LETE, G., (eds.) *Reconstruyendo el pasado remoto. Estudios sobre el Próximo Oriente Antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo, (Aula Orientalis Supplementa 25)*, Barcelona: Editorial AUSA., pp. 25-32.
- BICKEL, S. Y MATHIEU, B.
- 1993 L'écrivain Amennakht et son enseignement, *BIFAO* 93, pp. 31-51.
- BIDOLI, D.
- 1976 *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten, (ADAIK 9)*, Glückstadt: Augustin.
- BIENKOWSKI, P. Y SOUTHWORTH, E.
- 1986 *Egyptian Antiquities in the Liverpool Museum. A List of Provenanced Objects*, Warminster: Aris & Phillips.
- BILLING, N.
- 2002 *Nut, The Goddess of Life in Text and Iconography, (USE 5)*, Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History.
- BISSON DE LA ROQUE, F.
- 1937 *Tôd (1934 à 1936)*, (*FIFAO* 17), El Cairo: IFAO.
- BLACKMAN, A. M.
- 1988 *The Story of King Kheops and the Magicians: Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading: J. V. Books.

- BLUMENHAL, E.  
 1973 Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk, *ZÄS* 99, pp. 1-17.
- BOLEN, K. M.  
 1992 Prehistoric Construction of Mothering, en: CLASSEN, C. (ed.), *Exploring Gender through Archaeology. Selected Papers from the 1991 Boone Conference, (Monographs in World Archaeology 11)* Madison: Prehistory Press, pp. 49-62.
- BONNET, C.  
 1996 *Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- BONHÊME, M-A. Y FORGEAU, A.  
 1988 *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. Paris: Armand Colin.
- BORCHARDT, L.  
 1890 Ein Rechnungsbuch des königlichen Hofes aus den Ende des mittleren Reiches, *ZÄS* 28, pp. 65-103.  
 1907 *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re, (WVDOG 7/Abusir 1)*, Leipzig: J. C. Hinrichs.  
 1909 *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-re, (WVDOG 11/Abusir 5)*, Leipzig: J. C. Hinrichs.  
 1910-1913 *Das Grabdenkmal des Königs Sa-hu-re, (WVDOG 14 y 26/Abusir 6 y 7)*, 2 vols., Leipzig: J. C. Hinrichs.  
 1911-1936 *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, 5 vols., (CGC 1-1294), Berlín: Reichsdruckerei, 1925.
- BORREGO GALLARDO, F. L.  
 2010 *Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios del Reino Antiguo. Una aproximación semiológica, Biblioteca (Aegyptiaca Hispánica 2)*, Madrid: Asociación Española de Egiptología.
- BOSTICCO, S.  
 1959 *Le stele egiziane dall'Antico al Nouvo Regno*, Roma: Istituto poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato.
- BORGHOUTS, J. F.  
 1978 *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden: Brill.

- BOURIANT, U.  
1893 Notes de voyage, *RecTrav* 14, pp- 67-74.
- BOURIANT, U., LEGRAIN, G. Y JÉQUIER, G.  
1903 *Monuments pur servir á l'étude du culte d'Atonou en Égypte. Tome premier: Les tombes de Khouuitatonou, (MIFAO 8),* El Cairo: IFAO.
- BOURRIAU, J.  
1980 Egyptians Antiquities Acquired in 1978 by Museums in the United Kigdom, *JEA* 66, pp. 137-143.  
1988 *Pharaohs and Mortals, Egyptian Art in the Middle Kingdom: Exhibition Organised by the Fitzwilliam Museum, Cambridge 19 April to 26 June, Liverpool 18 July to 4 September 1988.* Cambridge: Cambridge University Press.
- BRADLEY, K. R.  
1980 Sexual Regulations in Wet-nurses Contrats from Roman-Egypt, *Klio* 62, pp. 321-325.  
1986 Wet-nursing in Rome, en: RAWSON. B. (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Londres-Sydney: Croom Helm, pp. 201-229.
- BRAND, P. J.  
2000 *The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis, (PÄ 16),* Leiden: Brill Publishers.
- BREASTED, J. H.  
1906 *Ancient Records of Egypt. Volume I. The First to the Seventeenth Dynasties,* Chicago: The University of Chicago Press.  
1912 *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt,* Nueva York: C. Scribner's son.
- BRESCIANI, E.  
1969 *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi,* Turín: G. Einaudi.  
1992 Un nouvo documento della devoxione a Bes protettore della maternità, en: LUFT, U. (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on*



*the Occasion of his 60th Birthday*, (*StudAeg* 14), Budapest: Chaire d'Égyptologie de l'Université Loránd Eötvös, pp. 81-84.

BRITISH MUSEUM

- 1912 *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum. Part II*, Londres: British Museum Publications.
- 1913 *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum, Part III*, Londres: British Museum Publications.
- 1914 *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum. Part V*, Londres: British Museum Publications.

BRUNNER, H.

- 1961 Der "Gottesvater" als Erzieher des Kronprinzen, *ZÄS* 86, pp. 90-100.
- 1986 *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, (*ÄA* 10), Weisbaden: Harrassowitz, [ed. orig. 1964].

BRUNNER-TRAUT, E.

- 1955 Die Wochenlaube, *MIO* 3, pp. 11-30.
- 1956 *Die altägyptischer Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen*, Weisbaden: Franz Steiner.
- 1970 Das Muttermilchkrüglein Ammen mit Stillumhang und Mondamulett, *WeltOr* 5, 1970, pp. 145-164.
- 1965 *Altägyptische Märchen, Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, München Düsseldorf-Köln: Eugen-Diederichs, [ed. orig. 1963].
- 1981 *Die ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 2 vols., Mainz: Philipp von Zabern, 1981.

BRUYÈRE, B.

- 1923 Un fragment de fresque de Deir el Médineh, *BIFAO* 22, pp. 121-133.
- 1930 *Mert Seger à Deir El Médineh*, (*MIFAO* 58), El Cairo: IFAO.
- 1937 *Rapport sur les Fouilles de Deir el Medineh (1934-1935)*, (*FIFAO* 15), El Cairo: IFAO.

- 1939 *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh. I,16. 1934-1935, Le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la vallée des rois, (FIFAO 16),* El Cairo: IFAO.
- 1953 *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1948 à 1951), (FIFAO 26),* El Cairo: IFAO.
- BRYAN, B. M.
- 1979 The Title of Foster Brother of the King, *JSSEA* 9, pp.117-123.
- 1991 *The Reign of Thutmosis IV,* Baltimore: Johns Hopkins University Press [ed. orig. Tesis doctoral inédita, Yale University, 1980]
- BUCHBERGER, H.
- 1993 *Transformation und Transformat, (ÄA 52/ Sargtextstudien I),* Wiesbaden: Harrassowitz.
- DE BUCK, A.
- 1937-1938 *Egyptische litteraire papyri, JEOL* 5, pp. 290-296.
- 1938 The Building Inscription on the Berlín Leather Roll, en: BLACKMAN. A. M., OTTO, E., VANDIER, J. Y DE BUCK, A., *StAeg* 1, *AnOr* 17, pp. 48-57.
- BUDIN, S. B.
- 2011 *Images of Women and Chilbirth from the Bronze Age. Reconsidering Fertility, Maternity and Gender in the Ancient World,* Cambridge: Cambridge University Press.
- BUGDE, E. A. W.
- 1909 *Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture),* Londres: Britis Museum.
- CAMINOS, R. A.
- 1958 *The Chronicle of Prince Osorkon, (AnOr 37),* Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- CAMINOS, R. A. Y JAMES, T. G. H.
- 1963 *Gebel el-Silsilah. I. The Shrines, (ASEg 31),* Londres: Egypt Exploration Society.
- CAMPAGNO, M.
- 2004 *Una lectura de la contienda entre Horus y Seth,* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- 2009 Cuestiones de parentesco en los Textos de las Pirámides de Pepi I, en: CAMPAGNO, M. (ed), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Ediciones del Signo, pp. 25-52.
- CAMPBELL, C.  
1912 *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies*, Edimburgo: Oliver & Boyd.
- CANNUYER, CH.  
1997 Aton, nourrice dans le sein, succédané des maîtresses de la *menat*, *GM* 157, pp. 11-14.
- CAPART, J.  
1902-1905 *Recueil de Monument Egyptiens: cinquante planches phototypiques avec texte explicatif*, 2 vols., Bruselas: A. Vromant.
- CAPEL, A. K. Y MARKOE, G. E. (eds.)  
1996 *Mistress of the House, Mistress of the Heaven: Women in Ancient Egypt*, Nueva York: Hudson Hills Press.
- CARNARVON, G. H. Y CARTER, H.  
1912 *Five Year`s Exploration at Thebes*, Oxford: Forwde.
- CARTER, H.  
1901 Rapport Upon the Tomb of Sen-Nefer found at Biban El-Molouk Near that of Thotmes III N° 34, *ASAE* 2, pp. 196-200.  
1903 Rapport of Work Done in Upper Egypt, *ASAE* 4, pp. 171-186.
- CARRIER, C.  
2004 *Textes des Sarcophages du Moyen Égyptien*, 3 vols., Mónaco: Editions du Rocher.  
2009-2010a *Textes des pyramides de l'Égypte ancienne, (MELCHAT 12-17)*, 6 vols., París: Cybèle.  
2010b *Série des papyrus du "Livre des morts" de l'Égypte ancienne, (MELCHAT 3-6)*, 4 vols., París: Cybèle.
- CEREZO MAGÁN, M.  
2015 *La salud según Galeno: Estudio introductorio, traducción de la obra, notas, bibliografía y análisis terminológico sobre la salud y la enfermedad*, Lleida: Editions Universitat de Lleida.

- ČERNÝ, J.  
1945 The Will of Naunakhte and the Related Documents, *JEA* 31, pp. 29-53.
- CLERE, J. J.  
1932 Un fragment de stèle debut du Nouvel Empire (Berlín 22485), *ZÄS* 68, pp. 42-47.
- COLE, D.  
1986 Obstetrics for Women in Ancient Egypt, *DE* 5, pp. 27-33.
- COLIN, F. Y ZANATA, S.  
2006 Hermaphrodite ou parturiente? Données nouvelles sur les humanoïdes de terre crue en contexte funéraire (Qaret el-Toub, Bahariya 2005), *BIFAO* 106, pp. 21-55.
- COLLIER, M. Y QUIRKE, S. (eds.),  
2002 *The UCL Lahun Papyri: Letters*, (*BAR-IS* 1083), Oxford: Archeopress.
- COONEY, J. D.  
1965 *Amarna Reliefs from Hermopolis in American Collections*, Nueva York: Brooklyn Museum.
- CORTEGGIANI, J. P.  
2007 *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Paris: Fayard.
- CROS, M.  
1991 Les nourritures d'identité ou comment devenir Lobi, en: LALLEMAND, S. (ed.), *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et a Madagascar*, Paris: L. Harmattan, pp. 103-118.
- CUMMINGS, B.  
1982-1984 *Egyptian Historical Records on Later Eighteenth Dynasty*, 3 vols., Warmister: Aris & Phillips.
- CURTO, S.  
1966 *Nubien: Geschichte einer rätselhaften Kultur*, Munich: Goldmann, [ed. orig. *Nubia: storia di una civiltà favolosa*, Novara: Istituto Geografico De Agostini, 1965].
- CWIEK, A.  
2003 *Relief Decoration of the Royal Funerary Complexes on the Old*

*Kingdom. Studies in the Development, Scene Content and Iconography*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Varsovia.

DARESSY, G.

1897 *Notice explicative des ruines de Médinet Habu*, El Cairo: Imprimiere Naionale.

1900 La chapelle d'Uazmès, *ASAE* 1, pp. 97-108.

1902 *Fouilles de la Vallée du Rois (1898-1899)*, (CGC 24001-24990), El Cairo: IFAO.

1906 *Statues de divinités*, (CGC 38001-39384), El Cairo: IFAO, 1906.

1909 *Cercueils des Cachettes Royales*, (CGC 61001-61004), El Cairo:

IFAO.

1917 Chapelle de Mentuhotep III à Dendérah, *ASAE* 17, pp. 226-236.

1920 Statuettes funéraires trouvées à Zwaiet Abou Mesallam, *ASAE* 19, pp. 149-152.

DAUMAS, F.

1958 *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris: Les Belles lettres.

DAVID, A.

2000 *De l'infériorité à la perturbation: l'oiseau du "mal" et la catégorisation en Egypte ancienne (GOF 4-Reihe Ägypten 38-Classification and Categorization in Ancient Egypt 1)*, Weisbaden: Harrassowitz.

DAVID, R.

1981 *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Londres: Aris & Phillips.

DAVIES, B. G.

1999 *Who,s who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study if the Royal Workmens Community*, (EgUit 13), Leiden: Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten.

DAVIES, N. D. G.

1908 *The Rock Tombs of Amarna. Part IV. Tombs of Parenefer, Tutu and Ay*, (ASEg 18), Londres: Egypt Exploration Fund.

1922-1923 *The Tomb of Puyemre at Thebes*, 2 vols., Nueva York: Metropolitan Museum of Art.

1925 The Tomb of Tetaky at Thebes (No. 15), *JEA* 11, 1925, pp. 10-18.

- 1930 *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, (PMMA 5), 2 vols., Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- 1933 *The Tombs of Menkheperresonb, Amenmose and Another* (Nos. 86, 112, 42, 226), (TTS 5), Londres: The Egyptian Exploration Society.
- DAVIES, N. M. Y MACADAM, M. F. L.
- 1957 *A Corpus of Inscribed Egyptian Funerary Cones. Part I: Plates*, Oxford: Oxford University Press.
- DESROCHES-NOBLECOURT, CHR.
- 1952 Pots antropomorfes et recette mágico-médicales dans l'Égypt ancienne, *RdÉ* 9, pp. 49-76.
- 1986a *La femme au temps des pharaons*, París: Éditions Stock.
- 1986b *Sen-nefer: die Grabkammer des Bürgermeisters von Theben*, Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- 1990-1991 Le mammisi de Ramsès au Ramesseum, *Memnonia* 1, pp. 25-46.
- 1995 *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, París: Stock/Pernoud.
- DÍAZ RIVAS, H.
- 2009 La herencia en el antiguo Egipto: entre el modelo mítico y la realidad social, en: CAMPAGNO, M. (ed), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, pp. 69-86.
- DIELEMAN, J.
- 1998 Fear of Women? Representations of Women in Demotic Wisdom Texts, *SAK* 25, pp. 7-46.
- DONADONI ROVERI, A. M. (ed.)
- 1988 *Das alte Ägypten, Bande II: Die religiösen Vorstellung*, Milán: Electa.
- DONOHUE, V. A.
- 1992 The Goddess of the Theban Mountain, *Antiquity* 66, pp. 871-885.
- DORMAN, P. F.
- 1991 *The Tombs of Senenmut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353*, New York: Metropolitan Museum of Art.

- DUPRAS, T. L., SCHWARCZ, H. P., Y FAIRGRIEVE, S. I.  
 2001 Infant Feeding and Weaning Practice in Roman Egypt, *American Journal of Physical Anthropology* 115, pp. 204-212.
- DZIOBEK, E. Y ABDEL RASZIQ, M.  
 1990 *Das Grab des Sobekhotep: Theben Nr. 63, (ArchVer 71)*, Mainz: Philipp von Zabern.
- EATON-KRAUSS, M.  
 1999 The Fate of Sennefer and Senetnay at Karnak Temple and in the Valley of the Kings, *JEA* 85, pp. 113-129.
- EATON-KRAUSS, M. y GRAEFE, E.  
 1985 *The Small Golden Shrine from the Tomb of Tutankhamon*, Oxford: Griffith Institute.
- EDEL, E.  
 1955 *Altägyptische Grammatik, (AnOr 34)*, Roma: Pontificium Institutum Biblicum.  
 1961 *Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Neuserre, (NAWG 8)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.  
 1963 *Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Neuserre, (NAWG 4-5)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- EDEL, E. Y WENIG, S.  
 1974 *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Neuserre, (Staatliche Museen zu Berlin Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 7)*, Berlin: Akademie-Verlag.
- EDWARDS, I. E. S.  
 1939 *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum, Part VIII*, Londres: British Museum.
- EGGEBRECHT, A.  
 1987 *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht*, Mainz: Philipp von Zabern.
- EISERMANN, S.  
 1995 Die Gräber des Imenemhat und des Pehsucher-Vorbild und Kopie?, en: ASSMANN, J., DZIOBEK, E., GUKSCH, H. Y KAMPP, F. (eds.), *Thebanische Beamtennekropolen: neue Perspektiven*

*archäologischen Forshung*, (SAGA 12), Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 65-80.

ELIADE, M.

2000 *Nacimiento y renacimiento: el significado de la iniciación en la humana*, Barcelona: Kairós, [ed. orig. *Rites and Symbols of Initiation : The Mysteries of Birth and Rebirth*, Nueva York: Harper & Brothers, 1958].

ENGELBACH, R.

1932 *Steles and Tables of the Late Middle Kingdom from Tell Edfü*, *ASAE* 22, pp. 113-136.

ERMAN, A.

1921 *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Aus des Papyrus 3027 des Berliner Museums*, Berlín: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften.

1923 *Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Leipzig: Hinrichs.

ERMAN, A, Y LANGE, O.

1925 *Papyrus Lansing. Eine ägyptische schulhandschrift der 20. Dynastie*, Copehnagen: Høst.

EWOMBÉ-MOUNDO, E.

1991 *La callipédie ou l'art d'avoir de beaux enfants en Afrique Noire*, en: LALLEMAND, S. (ed.), *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et a Madagascar*, Paris: L. Harmattan, pp. 41-60.

FAKHRY, A.

1934 Tombeau de  à Thèbes, *ASAE* 34, pp. 83-86.

FAULKNER, R. O.

1998 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford: Oxford University Press, [ed.orig. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1969].

1973-1978 *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster: Aris & Phillips Ltd., Teddington House.



FEKRI, MAGDI MOHAMED

- 2003 Les tombes civiles et anonymes de la Vallée des Rois, en: HAWASS, Z. A (ed.), *Egyptology at the of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eight International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*, 3 vols., El Cairo: American University in Cairo Press, pp. 180-184.

FEUCHT, E.

- 1995 *Das Kind im alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt-Nueva York: Campus Verlag.

FILDES, V.

- 1986 *Breasts, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

FIRTH, C. M. Y GUNN, B.

- 1926 *Excavations at Saqqara: Teti Pyramid Cemeteries*, 2 vols., El Cairo: IFAO.

FISCHER, H. G.

- 1976 *Varia*, (*Egyptian Studies* 1), Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- 1996 *Varia Nova*, (*Egyptian Studies* 3), Nueva York: Metropolitan Museum of Art.
- 2000 *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, [ed. orig. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, 1989].

FONS, V., PIELLA, A. Y VALDÉS, M. (eds.)

- 2010 *Procreación, crianza y género: aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona: PPU.

FOSTER, J. L.

- 1995 *Hymns, Prayers, and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*, (*Writtings from the Ancient World* 8), Atlanta: Scholars Press, 1995.

FREED, R. E.

- 2006 Rethinking the Rules for Old Kingdom Sculpture. Observations on Poses and Attributes of Limestone Statuary from Giza, en:

- BÁRTA, M. (ed), *The Old Kingdom Art and Archeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31-June 4, 2004*, Praga: Czech Institute of Egyptology, pp. 145-156.
- FRANKE, D.
- 1994 *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine: Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich, (SAGA 9)*, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1994.
- 1983a *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich, HÄS 3*, Hamburgo: Borg.
- 1983b Die Stele Inv. Nr. 4403 im Landesmuseum in Oldenburg. Zur Lebensmittelproduktion in der 13. Dynastie, *SAK 10*, pp. 157-178.
- 2001 Drei neue Stelen des Mittleren Reiches von Elephantine, *MDAIK 57*, pp. 15-34.
- FRANKFORT, H.
- 1928 The Cemeteries of Abydos: Work on the Season 1925-26, *JEA 14*, pp. 235-245
- 1988 *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid: Alianza, [ed. orig. *Kingship and the Gods: a Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago: University Chicago Press, 1948].
- FRIEDMAN, F.
- 1994 Aspects of Domestic Life and Religion, en: LESKO, L.H (ed.), *Pharaoh,s Workers, The Villages of Deir El-Medina*, pp. 95-117.
- GABALLA, G. A.
- 1967 New Evidence on the Birth of Pharaoh, *Orientalia 36*, pp. 299-304.
- GABOLDE, L., CARLOTI, J-F. Y CZERNY, E.
- 1999 Aux origines de Karnak: les recherches récentes dans la “cour du Moyen Empire”, *BSEG 23*, pp. 31-49.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M.
- 2009 *El gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa*, Barcelona: Publications i Edicions Universitat de Barcelona.

- GARDINER, A.
- 1932 *Late-Egyptian Stories*, (*BiAeg* 1), Bruselas: Édition de la Fondation égyptologique reine Elizabeth.
- 1937 *Late-Egyptian Miscellanies*, (*BiAeg* 7), Bruselas: Édition de la Fondation égyptologique reine Elizabeth.
- 1947-1968 *Ancient Egyptian Onomástica*, 3 vols., Londres: Oxford University Press.
- 1955 *The Ramesseum Papyri*, Oxford: Oxford University Press.
- 1961 *Egypt of the Pharaohs: an Introduction*, Oxford: Clarendon Press.
- GARSTANG, J.
- 1901 *El Arábah: a Cemetery of the Middle Kingdom: Survey of the Old Kingdom Temenos; Graffiti from the Temple of Seti*, (*BSAE* 6), Londres: Bernard Quaritch.
- 1907 *The Burial Customs of Ancient Egypt as Illustrated by Tombs of the Middle Kingdom being a Report of Excavations made in the Necropolis of Beni Hassan during 1902-3-4*, Londres: Archibald Constable & Co. Ltd.
- GAUTIER, J. E. Y JEQUIER, G.
- 1902 *Mémoire sur les Fouilles de Licht*, (*MIFAO* 6), El Cairo: IFAO.
- GAYET, E.
- 1886 *Musée du Louvre: stèles de la XII<sup>e</sup> Dynastie*, (*Bibliothèque de l'école des hautes études publiée sous les auspices du Ministère d'instruction publique* 68), París: F. Vieweg.
- VAN GENNEP. A.
- 1986 *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de puerta y de umbral, de la hospitalidad de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc...* Madrid: , 1986. [ed. orig. *Les rites de passage*, París: Noury, 1908].
- GESTERMANN, L.
- 2003 Neues zu Pa. Gard II (BM 10676), en: HAWASS, A. Z. (ed.), *Egyptology at the Dawn of Twenty-first Century: Proceeding of*

*the eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*, 3 vols, El Cairo-Nueva York: The American University of Cairo Press, pp. 202-208.

GHALIONGUI, P.

1963 *Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, Londres: Hodder y Stoughton.

1987 *The Ebers Papyrus. A new English Translation, Commentaires and Glossaires*, El Cairo: IFAO.

GNIRS, A. M.

2009 Nilpferdstosszähne und Schlangenstäbe. Zu den magischen Geräten des so genannten Ramesseumsfundes, en: KESSLER, D. *ET ALII, Texte, Theben, Tonfragmente. Festschrift für Günter Burkard, (ÄAT 76)*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.128-156.

GOEDICKE, H.

1970 *Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich, (Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 5)*, Viena: Notring.

1974 The Berlin Leather Roll (P Berlin 3029), en: *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, Berlin: Staatliche Museen Berlin, pp. 87-104.

GOELET, O.

1982 *Two aspects of the Royal Palace in the Egyptian Old Kingdom*, 2 vols., Tesis doctoral de la Universidad de Columbia, Ann Arbor: UMI.

1991 The Blessings of Ptah, en: BLEIBERG, E. Y FREED, R. (eds.), *Fragments of a Shattered Visage. The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, Memphis: Memphis State University, pp. 28-37.

GOLDBERG, H. E.

2003 *Jewish Passages: Cycles of Jewish Life*, California: University California Press.

GOLDWASSER, O.

2002 *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- GRAJETZKI, W.  
 2005 Zwei Beispiele für Genealogie im Mittleren Reich, en: FITZENREITER, M. (ed.), *Genealogie, Realität und Fiktion von Identität, (IBAES 5)*, Londres: Golden House Publications, pp, 57-68.
- GRANDET, P.  
 1998 *Contes de l'Egypte ancienne*; París: Hachette littérature.
- GRANQVIST, H.  
 1975 *Birth and Childhood among Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine*, Nueva York: AMS Press, [ed. orig. Helsingfors: Söderstorm & Co. Förlagsaktiebolag, 1947].
- GRAVES-BROWN, C.  
 2010 *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, Londres-Nueva York: Continuum.
- GRDSELOFF, B.  
 1949 A New Middle Kingdom Letter form el-Lahun, *JEA* 35, pp. 59-62.
- GRIFFITH, F. LL.  
 1889 *The Inscriptions of Siut and Der Rifeh*, Londres: Trüber.  
 1890 Notes on a Tour in Upper Egypt, *PSBA* 12, pp. 89-113.  
 1891 The Account papyrus No. 18 of Boulaq, *ZÄS* 29, 102-116.  
 1898 *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob: (principally of the Middle Kingdom)*, 2 vols., Londres: Bernard Quaritch.
- HABACHI, L.  
 1956 Preliminary Reports on the Kamose Stela and Other Inscribed Blocks Found Reused in the Foundations of Two Statues at Karnak, *ASAE* 53, pp. 195-202.  
 1958 God's Father and the Role they played in the History of the First Intermediate Period, *ASAE* 55, pp. 167-190.  
 1963 King Nebhepetre Mentuhotep: His Monumenst, Place in History, Deification and Unusual Representations in the form of Gods, *MDAIK* 19, pp. 16-52.  
 1968 Tomb No. 226 of the Theban Necrópolis and its Unkonwn Owner, en: HELCK, W. (ed.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70.*

- Geburtstag am 20. August 1967*, Weisbaden: Otto Harrassowitz, pp. 61-70.
- 1969 La reina Touy, femme de Séthi I, et ses proches parents inconnus, *RdÉ* 21, pp. 27-47.
- 1972 The Second Stela of Kamose: and his struggle against the Hyksos ruler and his capital, (*ADAIK* 30), Glückstadt : Augustin.
- 1985 *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib*, (*ArchVer* 33), 2 vols., Mainz: Philipp von Zabern.
- HAMADA, K.
- 1930 *Select Specimens of the Archaeological Collection in the Department of Literature, Kyoto Imperial University*, Kyoto: Kyoto Imperial University, [ed. orig. 1923].
- HAMMAD, M.
- 1955 Découvert d'une stèle du roi Kamose, *CdÉ* 30, pp. 198-208.
- HASSAN, S.
- 1932 *Excavations at Gîza. Volume I: 1929-1930*, El Cairo: Faculty of Arts of the Egyptian University.
- 1936 *Excavations at Gîza. Volume II: 1930-1931*, El Cairo: Faculty of Arts of the Egyptian University, 1936.
- HANSEN, N. B.
- 2006 *Motherhood in the Mother World: Continuity and Change of Reproductive Concepts and Practices in Egypt from the Ancient to Modern Times*, Tesis doctoral inédita de la Universidad de Chicago.
- HARI, R.
- 1985 *New Kingdom Amarna Period*, Leiden: Brill.
- HAYES, W. C.
- 1947 Horemkhauef of Nekhen and His Trip to *It-Towe*, *JEA* 33, pp. 3-11.
- 1953-1959 *The Scepter of Egypt: a Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art*, 2 vols., Nueva York: Metropolitan Musuem of Art.

- HEILPORN, P. Y WÖRPF, K. A.  
 2007 A Wet Nurse Contract with an Unusual Provenance, *CdÉ* 82, pp. 218-226.
- HEIN, I. Y SATZINGER, H.  
 1989 *Stelen des Mittleren Reiches: einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, (CAA 4), Mainz: Phillip von Zabern.  
 1993 *Stelen des Mittleren Reiches I einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, (CAA 7), Mainz: Phillip von Zabern.
- HELCK, W.  
 1954 *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptisches alter Reich*, Glückstadt-Nueva York: J. J. Augustin, 1954.  
 1980 *Iat*, *LÄ* III, 114.
- HERMANN, A.  
 1939 Das Kind und seine Hüterin, *MDAIK* 8, pp. 171-176.  
 1940 *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, (*ÄF* 2), Glückstadt-Hamburg-Nueva York: Augustin.
- HERMANN, J.  
 1959 Die Ammenverträge in der Gräko-ägyptischen Papyri, *ZSSR* 76, pp. 490-499.
- HIGGINS, S.  
 2012 Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian *Lactans*-Iconography, *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 3-4, 71-90.
- HILLS-YOUNG, E.  
 1940 Charms and Customs Associated with Child-Birth, *Sudan Notes and Records* 23, pp. 331-335.
- HOBSON, C.  
 1990 *Exploring the World of the Pharaohs. A complete Guide to Ancien Egypt*.
- HOCART, A. M.  
 1927 *Kingship*. Oxford-Londres: Oxford University Press.

- HOLLIS, S. T.  
 1990 *The Ancient Egyptian Tale of the Two Brothers: the Oldest Fairy Tale in the World*, Norman: University of Oklahoma Press.
- HOLWERDA, A. E. J Y BOESER, P. A. A.  
 1908 *Beschreibung der Ägyptischen Sammlung des Niederländische Reichsmuseums in Leide. Die Denkmäler des Alten Reiches*, Dordrecht : Springer Netherlands.
- HORNEMANN, B.  
 1951-1960 *Types of ancient Egyptian Statuary*, 8 vols., Copenhagen: Munksgaard.
- HUNT, A. S Y EDGAR, C.C.,  
 1952 *Select Papyri. Volume I: Non-Literary Papyri. Private Affairs*, (LCL 212), Londres: W. Heinemann.
- IVANOVA, M.  
 2009 *Milk in Ancient Egyptian Religion*, Uppsala: Uppsala University.
- JAMES, T. G. H.  
 1953 *The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi*, (ASEg 30), Londres: Egypt Exploration Society.
- JANSSEN, R. M. Y JANSSEN, J. J.  
 1990 *Growing Up in Ancient Egypt*, Londres: The Rubicon Press.
- JACQUET-GORDON. H.  
 1962 *Les noms des domaines funéraires sous l'ancien empire égyptien*, (BdÉ 34), El Cairo: IFAO.  
 1972 Concerning a Statue of Senenmut, *BIFAO* 71, pp. 139-150.
- JEAN, R. A Y LOYRETTE, A. M.  
 2002 À propos des textes médicaux des papyrus du Ramesseum Nos III et IV: I La contraception, *Memnonia* 12-13, pp. 83-115.  
 2010 *La mere, l'enfant et le lait en Egypte Ancienne*, Paris: L'Harmattan.
- JEQUIER, G.  
 1933 *Fouilles à Saqqarah: Le pyramides des Reines Neit et Apouit*, El Cairo: IFAO.  
 1935 *Fouilles à Saqqarah: la pyramide d'Aba*, El Cairo: IFAO.





- 1938 *Fouilles à Saqqarah: Le monument funeraire de Pépy II*, El Cairo: IFAO.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, R.  
2013 Enki y Ninhursanga, *Isimu* 16, pp. 13-38.
- JONCKHEERE, F.  
1955 Une Chapitre de pédiatrie égyptienne: l'allaitment, *Aesculape* 37, pp. 203-223.
- JONES, D.  
2000 *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, (BAR-IS 866), 2 vols., Oxford, 2000.
- JØRGENSEN, M.  
1996 *Catalogue Egypt: Ny Carlsberg Glyptotek. Volume 1: 3000 - 1550 B. C*, Copenaghe: Ny Carlsberg Glyptotek.
- JOSHEL, S. R.  
1987 Nurturing the Master.s Child: Slavery and the Roman Child-Nurse, *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 12 (1), pp. 3-22.
- JUANEDA GABELAS, M.  
2004 *La lactancia en el antiguo Egipto, su trascendencia nutricional humana, divina e iconográfica en el arte del antiguo Egipto*, Tesis doctoral de la Universidad de Santiago de Compostela.  
2014 *La lactancia en el antiguo Egipto*, Madrid: Alderabán Ediciones.
- JUNKER, H.  
1940 *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus † unternommen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza, Band 4. Die Mastabas des K3-m-ḥnḥ (Kai-em-anch), (Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 71,1 - Gîza 4)*, Viena-Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.  
1953 *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus † unternommen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Band 11. Der Friedhof südlich der*

- Cheopspyramide. Ostteil, (Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 74 - Gîza 11), Viena: Rudolf M. Rohrer.*
- 1955 *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus † unternommen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Band 12. Schlußband mit Zusammenfassungen und Gesamt-Verzeichnissen von Band 1-12, (Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 75 - Gîza 12), Viena: Rudolf M. Rohrer.*
- KAHL, J.
- 1999 *Siut-Theben. Zur Wertschätzung von Traditionen im alten Ägypten, (PÄ 13), Leiden-Boston-Colonia: Brill.*
- KAMAL, AHMED BEY,
- 1914 *Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Défrouit au Nord et Déîr-el-Ganadlah, au Sud, ASAE 14, pp. 45-87.*
- 1906-1909 *Tables d'offrandes, (CGC 23001-23256), El Cairo: IFAO, 1909.*
- KAMUDONI, P. Y HOLMBOE-OTTESEN, G.,
- 2011 *From Traditional to Optimal Breastfeeding Practices: Selected Cases from Central and Southern Africa, en LIAMPUTTONG. P. (ed.) Infant Feeding Practices: a Cross-Cultural Perspective, Nueva York: Springer, 2011, pp. 231-246.*
- KANAWATI, N.
- 1976a *Polygamy in the Old Kingdom of Egypt? SAK 4, pp. 149-160.*
- 1976b *The Mentioning of More than One Eldest Child in Old Kingdom Inscriptios, CdÉ 51, 235-251.*
- KANTA, A. Y TZIGOUNAKI, A.
- 2001 *The Charakter of the Minoan Goddess: New Evidence from the Area of Amari, en: LAFFINEUR, R., y HÄGG, R. (eds.), Potnia: Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Liège: Université de Liège, pp. 151-157.*

- KAPLONY, P.  
1968 Neues Material zu einer Prosopographie des Alten Reichs, *MIO* 14, pp. 192-205.
- KASPARIAN, B.  
2007 La condition des nourrices sous le Moyen Empire, *BIFAO* 107, pp. 109-126.
- KEMP, B.  
1979 Wall paintings from the workmens village at El-Amarna, *JEA* 65, pp. 47-53.
- KITCHEN, K. A.  
1999 *Poetry of Ancient Egypt, (Documenta Mundi, Aegyptiaca 1)*, Jonsered: Paul Åströms.
- KOENIG, Y.  
1990 Les textes d'envoûtement de Mirgissa, *RdÉ* 41, pp. 101-125.
- KOLTSIDA, A.  
2006 Birth-Bed, Sitting Place, Erotic Corner or Comestic Altar? A Study of the so-called "Elevated-Bed" in Deir El-Medina Houses, *SAK* 35, pp. 165-174.
- KUENTZ, M. C.  
1920 Autour d'une conception égyptienne méconnue: l'akhet ou soi-disant horizon, *ASAE* 17, pp. 121-190.
- LABROUSSE, A., LAUER, J-PH. Y LECLANT, J.  
1977 *Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas, (BdÉ 73)*, El Cairo: IFAO.
- LACAU, P.  
1909 *Stèles du Nouvel Empire, (CGC 34001-34189)*, El Cairo: IFAO.
- LALLEMAND, S. (ed.)  
1991 *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et a Madagascar*, Paris: L. Harmattan.
- LALOUETTE, C.  
1984-1987 *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte, (Connaissance de l'Orient 54 y 63)*, 2 vols., Paris: Gallimard.

- LANGE, H. O. Y SCHÄFER, H.  
 1902-1925 *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo, (CGC 20001-20780)*, 4 vols., Berlin: Reichsdrukerei.
- LAURENT, V.  
 1984 Une statue provenant de Tell El-Maskoutah, *RdÉ* 35, pp. 139-158.
- LEACH, B.  
 2006 A conservation history of the Ramesseum Papyri, *JEA* 92, pp. 225-240.
- LECLANT, J.  
 1951 Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides, *JNES* 10, pp. 123-127.  
 1959 Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement, en: FRANKE, H. (ed.), *Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongress. München, 28. August bis 4. September 1957*, Weisbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, pp. 69-71.  
 1960 The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt. Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement, en: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958*, Tokyo: Maruzen, pp. 135-145.  
 1961 Sur un contrepoids de menar au nom de Taharqa. Allaitement et apparition royale, en: *Mélanges Mariette, (BdÉ 32)*, El Cairo: IFAO, pp. 251-284.
- LECLANT, J. ET ALII.  
 2001 *Les Textes de la Pyramide de Pèpy Ier, (MIFAO 118)*, 2 vols., El Cairo: IFAO, 2001.
- LEFEBVRE, G.  
 1929 *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI<sup>e</sup> Dynastie*, Paris: Geuthner.
- LEFEBVRE, G.  
 1949 *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaire*; Paris: Adrien-Maisonneuve.

- LEGRAIN, G.  
 1906-1925 *Statues et statuettes de rois et de particuliers (CGC 42001-42250)*,  
 4 vols., El Cairo: IFAO.
- LETELLIER, B.  
 1980 Le destinée de deux enfants, en: VERCOUTTER, J. (ed.), *Livre du Centenaire 1880-1980*, (MIFAO 104) El Cairo: IFAO, pp.127-133.
- LESKO, B. S.  
 1999 *The Great Goddesses of Egypt*, Norman: University of Oklahoma Press.
- LESKO, L. H.  
 1982-1990 *A Dictionary of Late Egyptian*, 5 vols., Berkeley: B. C. Scribe Publications.
- LIAMPUTTONG, P. (ed.)  
 2011 *Infant Feeding Practices: a Cross-Cultural Perspective*, Nueva York: Springer, 2011.
- LICHTHEIM, M.  
 1973-1980 *Ancient Egyptian Literature*, vol. II: *The New Kingdom*, Berkeley: University of California Press, 1976.  
 1988 *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom: A study and a Anthology*, (OBO 84), Friburgo-Göttingen: Unversität Verlag FreiburgO-Vandenhoeck & Ruprecht.
- LILYQUIST, CH.  
 1979 *Ancient Egyptian Mirrors from the Earliest Times through the Middle Kingdom*, (MÄS 27), Munich: Dt. Kunstverlag.  
 2005 Egypt and the Near East, en: ROEHRIG, C. H. (ed.), *Hatshepsut: from Queen to Pharaoh*, Nueva York; New Haven: Metropolitan Museum of Art; Yale University Press, pp. 60-67.
- LIPINSKA, J.  
 2005 The temple of Thutmose III at Deir el-Bahari, en: ROEHRIG, C. *ET ALII*, *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh*, New York: Metropolitan Museum of Art, pp. 285-288.

- LOOSE, J.  
 1992-1993 Laborious “Rites de Passages”: Birth Crisis in This World and the Beyond, en: MUSEO EGIZIO DI TORINO (ed.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia: Atti*, 2 vols., Turin, International Association of Egyptology, pp. 285-290.
- LÓPEZ, J.  
 1978-1985 *Ostraca ieratici*, (CMT 3) 4 vols., Milán: Cisalpino-la Goliardica.
- LÓPEZ GRANDE, M<sup>a</sup> J.  
 2002 Vasos plásticos en la cerámica del antiguo Egipto, *BAEE* 12, pp. 89-135.
- LORET, V.  
 1899 Le verb  *šdi*  et ses dérivés *RecTrav* 11, pp. 117- 131.
- LULL, J.  
 2006 *Los sumos sacerdotes de Amón tebanos de la whm-mswt y la Dinastía XXI: (ca. 1083.945 a. C)*, (BAR-IS 1469), Oxford: Archaeopress.
- LOUANT, E.  
 2000 *Commet Pouiemrê triompha de la mort*, (*LettrOr* 6), Lovaina: Peeters.
- MACCORMACK, C. P.  
 1982 Biological, Cultural and Social Adaptation in Human Fertility and Birth: A Synthesis, en: MACCORMACK, C. P. (ed.), *Ethnography of Fertility and Birth*, Londres: Academic Press, pp. 1-23.
- MACRAMALLAH, R.  
 1935 *Le mastaba d'Idout*, El Cairo: IFAO.
- MANNICHE, L.  
 2006 In the Womb, *BACE* 17, pp. 97-112.
- MARIETTE, A.  
 1869-1880a *Abydos: description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*, 2 vols., París: L'imprimiere Nationale.  
 1880b *Catalogue general des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, 2 vols., París: L'imprimiere Nationale, 1880.

- 1871-1876 *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, 3 vols., Paris: Franck.
- MARSHALL, A.  
 2013 *Être un enfant en Égypte ancienne*, Monaco: Editions du Rocher.  
 2015 *Maternité et petite enfance en Égypte ancienne*, Monaco: Editions du Roche.
- MASPERO, G.  
 1882 Rapport sur une mission en Italie (suite), *RecTrav* 3, pp. 103-128.  
 1880 Notes sur quelques points de Grammaire et d'histoire, *RecTrav* 2, pp. 105-120.  
 1890 Monuments égyptiens du Musée de Marseille, *RecTrav* 13, pp. 113-126.  
 1895-1899 *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient Classique*, Paris: Hachette et cie.
- MASSART, A.  
 1957 The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274, *MDAIK* 15, pp. 172-185.
- MARUEJOL, F.  
 1983 La nourrice: un thème iconographique, *ASAE* 69, pp. 311- 319.
- MCDOWELL, A.  
 1999 *Village Life in Ancient Egypt: Laundry List and Love Songs*, Oxford: Oxford University Press.
- MERCER, S. A. V.  
 1952 *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, 4 vols., Nueva York: Longmans Green and Co.
- MESKELL, L. M.  
 1998 An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village, *Journal of Archaeological Method and Theory* 5(3), 1998, pp. 209-243.  
 1999 *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*, Oxford: Blackwell.  
 2000 Cycles of Life and Death: Narrative Homology and Archaeological Realities, *WorldArch* 31 (3), pp. 423-441.  
 2002 *Private Life in New Kingdom Egypt*, Princeton: Princeton

University Press.

- MESKELL, L. M. y JOYCE, R.A.  
2003 *Embodied Lives: figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*,  
Londres: Routledge.
- DE MEULENNAERE, H.  
1981 Le directeur des travaux Mimose, *MDAIK* 37, 1981, pp. 315-319.
- MEYER, C.  
1982 *Senenmut: eine prosopographische Untersuchung*, (HÄS 2),  
Hamburgo: Borg.
- MILLARD, A.  
1976 *The Position of Women in the Family and in Society in Ancient  
Egypt: with Special Reference to the Middle Kingdom*, 3 vols.,  
Tesis doctoral de la University of London.
- MØGENSEN, M.  
1930 *La Glyptotèque Ny Carlsberg. La collection égyptienne*,  
Copenhague: Levin & Munksgaard.
- MORAN, L. Y GILAD, J.  
2007 From Folklore to Scientific Evidence: Breast-Feeding and Wet-  
Nursing in Islam and the Case of Non-Puerperal Lactation,  
*International Journal of Biomedical Science* 3(4), pp. 251-257.
- MORET, A.  
1909 *Catalogue du Musée Guimet. Galerie égyptienne: Stèles, bas-  
reliefs y monumets divers*, (*Anales du Musée Guimet* 32), 2 vols.,  
París: Leroux.  
1910 Monuments égyptiennes du Musée Calvet a Avignon, *RecTrav* 32,  
pp. 137-160.
- MORGAN, J. DE. *ET ALII*  
1984 *Catalogue des Monuments et Inscriptions de L'Egypte Antique.  
Première Série, Haute égypte. Tome Premier: De la Frontière de  
Nubia a Kom Ombos*, Viena: Adolpho Holzhausen.
- MOSS, R. L. B.  
1932 Two Middle-Kingdom Stelae in the Louvre, en: GLANVILLE, S. R.  
K. Y GRIFFITH, N. M. (eds), *Studies Presented to F. Ll. Griffith*,



- Londres: Egypt Exploration Society, Oxford University Press, pp. 310-311.
- MÜLLER, H. W.
- 1963 Die stillende Gottesmutter in Ägypten, *Materia Medica Nordmark* 2, pp. 3-22.
- 1964 Isis mit dem Horuskinde: ein Beitrag zur Ikonographie der stillender Gottesmutter im hellenistischen und römischen Ägypten, *MJBK* 14, pp. 7-38.
- MUNRO, I.
- 1994 *Die Totenbuch-handschriften der 18. Dynastie im Museum Kairo*, (ÄA 54), 2 vols, Wiesbaden: Harrassowitz.
- NAGEL, G.
- 1952 Décoration d'un temple de Mut a Karnak, *ArOr* 20, pp. 90-99.
- NAVILLE, E.
- 1895-1908 *The Temple of Deir el-Bahari*, (MEEF 13, 14, 16, 19, 27, 29), 6 vols., Londres: Egypt Exploration Fund.
- 1907-1913 *The XI<sup>th</sup> Dynasty Temple at Deir El-Bahari*. (MEEF 28, 30, 32), 3 vols., Londres: Egypt Exploration Fund.
- NAVILLE, E., PEET, T. E. Y LOAT, W. L. S.
- 1913-1914 *The Cemeteries of Abydos*, (MEEF 33-35), 3 vols., Londres: The Egypt Exploration Fund.
- NEIHOFF, A. Y MEISTER, N.
- 2003 The Cultural Characteristics of Breastfeeding, en: DUNDES, L. (ed.), *The Manner Born: Birth Rites in a Cross-Cultural Perspective*, Walnut Creek-Oxford: Altamira Press, pp. 181-192.
- NEWBERRY, P. E.
- 1893a-1900 *Beni Hasan*, (ASEg 1, 2, 5, 7), 4 vols., Londres: Egypt Exploration Fund.
- 1893b-1894 *El Bersheh*. (ASEg 3, 4), Londres: Egypt Expoloration Fund, 1895.
- 1903 Extracts from my Notebook, *PSBA* 25, pp. 130-156.
- 1928 The Sons of Tuthmosis IV, *JEA* 14, pp. 82-85.
- 1930-1957 *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi*, (CGC 46530-48575), 3 vols., El Cairo: IFAO.

- LE NOUËNE, P.  
1988 *Les cultes funéraires en Égypte et en Nubie*, Calais: Musée des Beaux-Arts et de la Dentelle.
- OBSOMER, C.  
1993 La date de Nèsou-Montu, *RdÉ* 44, pp.103-140.
- O'CONNOR, D.  
1998 The Interpretation of the Old Pyramid Complex, en: STADELMANN, R., GUKSCH, H. Y POLZ, D. (eds.), *Stationen, Beiträge zur Kulturgeschichte Ägypten. Rainer Stadlmann gewidmet*, Mainz: Philipp von Zabern, pp. 135-144.
- OLMOS, R.  
2000-2001 Diosas y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica, *Zephyrus* 53-54, pp. 353-378.
- OREL, S. E.  
1993 *Chronology and Social Stratification in a Middle Egyptian Cemetery*, Tesis doctoral de la University of Toronto.
- ORRIOLS i LLONCH, M.  
2009 Léxico e iconografía erótica del antiguo Egipto: la cópula *a tergo*, *TrabEg* 5/2, pp. 123-137.  
2010 *La sexualidad en el antiguo Egipto. Un estudio léxico y cultural*, Tesis doctoral inédita de la Universitat Autònoma de Barcelona.  
2012a Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el antiguo Egipto, *Lectora: revista de dones i textualitat* 18, pp. 17-40.  
2012b Sex and Cosmogony. The Onanism of the Solar Demiurg, *GM* 233, pp. 31-42.
- ORTHMANN, W.  
1969-1970 Die säugende Göttin: Zu einem Relief aus Karatepe, *Istanbuluer Mitteilungen* 19/20, pp. 137-143.
- PALANQUE, C. M.  
1903 Notes de Fouilles dans la Nécropole d'Assiout, *BIFAO* 3, pp. 119-128.

- PALOMAR VEREA, C.  
 2005 Maternidad: Historia y Cultura, *La Ventana* 22, pp. 36-67.
- PARKINSON, R. B.  
 2009 *Reading Ancient Egyptian Poetry: Among Other Histories*, Chichester-Malden: Wiley-Blackwell.
- PEDEN, A. J.  
 1994 *The Reign of Ramesses IV*, Warminster: Aris & Phillips.
- PEET, T. E.  
 1914 *The Stela of Sebek-khu: the Earliest Record of an Egyptian Campaign in Asia*, Manchester: Sherratt & Hughes.  
 1930 *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Dynasty: Being a Critical Study, with Translations and Commentaries, of the Papyri in which these are Recorded*, 2 vols, Oxford: Clarendon Press.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. Y MARTINEZ DíEZ, A.  
 1978 *Hesíodo. Obras y Fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmento. Certamen*, (Biblioteca Clásica Gredos 13), Madrid: Editorial Gredos.
- PETERSON, B.  
 1978 Steingefässe aus dem Neuen Reich, *Bulletin of the Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities. Medelhavsmuseet* 13, pp. 6-13.
- PETRIE, W. M. F.  
 1888 *A Season in Egypt 1887*, Londres: Field & Tuer.  
 1897 *Six Temples at Thebes 1896*, Londres: B. Quaritch.  
 1909 *Memphis I*, (BSAE 15), Londres: School of Archaeology in Egypt, University College.  
 1925 *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynchos*, (BSAE 37), Londres: British School of Archaeology in Egypt.
- VON PFEIFER, G.  
 1972 Entwöhnung und Entwöhnungsfest im Alten Testament: der Schlüssel zu Jesaja 28 7-13?, *ZAW* 84, pp.341-347.
- PIANKOFF, A.  
 1968 *The Pyramid of Unas*, Princeton: Princeton University Press.

- PIERRET, P.  
1878 *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre. Deuxième Partie avec table et glossaire*, Paris: Franck, 1878.
- PIEHL, K.  
1886-1903 *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Egypte*, 3 vols., Estocolmo: J. C. Hinrichs.
- PILLET, M.  
1952 Les scènes de naissance et de circoncision, *ASAE* 52, pp. 77-104.
- PINCH, G.  
1983 Childbirth and Female Figurines at Deir el-Medina and el-Amarna, *Orientalia* 52, pp. 405-414.  
1993 *Votives Offerings to Hathor*, Oxford: Griffith Institute.  
1994 *Magic in Ancient Egypt*, Londres: British Museum Press.  
2002 *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara: ABC- CLIO.
- POSENER, G.  
1963 Sur le valeur phonétique  $\text{ʒt} > \text{ʒt}$  du signe  $\text{𓆎}$ , *RdÉ* 15, pp. 127-128.  
1958 Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux, *MDAIK* 16, pp. 252-270.  
1966 Les textes d'envoûtement de Mirgissa, *Syria* 43, pp. 277-287.  
2013 Tablettes-figurines de prisonniers, *RdÉ* 64, pp. 135-175.
- PRUSS, A.  
2002 The Use of nude Female Figurines, en: PARPOLA, S. Y WHITING, R. M., (eds.), *Sex and Gender in the Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*, Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 537-545.
- QUIBELL, J. E.  
1908 *Excavations at Saqqara, 1906-1907*, El Cairo: IFAO.
- QUIRKE, S.  
1990 *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom. The Hieratic Documents*, New Malden: Sia Publishing.  
2016 *Birth Tusks: the Armoury of Health in Context - Egypt 1800 BC including Publication of Petrie Museum Examples Photographed*

by Gianluca Miniaci, and Drawin from Photographs by Andrew Boyc, (*Middle Kingdom Studies* 3), Londres: Golden Publications.

RADWAN, A.

1969 *Die Darstellungen des regierenden Königs und seiner Familienangehörigen in den Privatgräben der 18. Dynastie*, (*MÄS* 21), Munich: Bruno Hessling.

REDFORD, D. B.

1965 The Corregency of Tuthmosis III and Amenophis II, *JEA* 51, pp. 107-122

2002 *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford: Oxford University Press.

RITNER, R.

2008 Household and Domestic Religion in Ancient Egypt, en: BODEL, J. Y OLYAN, S. M. (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, (*Ancient World Comparative Histories*), Oxford: Blackwell, pp. 171-196.

ROBINS, G.

1979 The Relationships Specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms, *CdÉ* 54, pp. 197-217.

1993 *Women in Ancient Egypt*, Cambridge: Harvard University Press.

1994-1995 Women & Children in Peril, *KMT* 5, pp. 24-35.

ROCCATI, A.

1970 *Papiro ieratico n. 54003: Estratti magici e rituali del Primo Medio Regno*, (*CMT* 2), Turín: Ed. d'Arte Fratelli Pozzo.

1982 *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, (*LAPO* 11), Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

RÖDER, M. G.

1938 *Der Felsentempel von Bet el Wali*, (*TIM* 11), El Cairo: IFAO.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R.

2015 Aproximación antropológica a la lactancia, *Revista de Antropología Experimental* 15, pp. 408-429.

ROEHRIG, C. H.

1990 *The Eighteenth Dynasty Titles Royal Nurse (mn<sup>c</sup>t nsw), Royal Tutor (mn<sup>c</sup> nsw) and Foster Brother/Sister of the Lord of the Two*

- Lands (sn/snt mn<sup>c</sup> n nb t3wy)*, Tesis doctoral, Universidad de California Berkeley.
- 1996 Woman's Work: Some Occupations of Nonroyal Women as Depicted in Ancient Egypt, en: CAPEL, A. K. y MARKOE, G. E. (eds.), *Mistress of the House, Mistress of the Heaven: Women in Ancient Egypt*, Nueva York: Hudson Hills Press, pp. 16-19.
- 2002 The Statue of the Royal Nurse Sitre with Her Nursling Maatkare Hatshepsut, en: HAWASS, Z. ET ALII (eds.), *Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the Centennial of the Egyptian Museum*, 2 vols., El Cairo: American University in Cairo Press, pp. 1003-1010.
- 2005 Senenmut, Royal Tutor to Princess Neferure, en: ROEHRIG, C. H. (ed.), *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh*, Nueva York: Metropolitan Museum of Art, pp. 112-116.
- ROLFE, J. C.
- 1982 *The Attic Nights of Aulus Gellius, (LCL 212)*, 3 vols, Londres-Cambridge: Heinemann-Harvard University Press, [ed. orig. Londres-Nueva York: Heinemann-Putnam's Sons, 1927].
- ROMANO, J. F.
- 1990 *Daily Life of the Ancient Egyptians*, Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History.
- 1992 A Statue of a Royal Mother and Child in the Brooklyn Museum, *MDAIK* 48, pp. 138-143.
- 1998 Sixth Dynasty Royal Sculpture, en: GRIMAL, N., (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire, (BdÉ 120)*, El Cairo: IFAO, pp. 235-303.
- ROTH, A. M.
- 1992 The *pšs-kf* and the Opening of the Mouth Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth, *JEA* 78, pp. 113-147.
- 2000 "Father Earth, Mother Sky": Ancient Egyptian Beliefs about Conception and Fertility, en: RAUTMANN, A. (ed.), *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 187-201.

- 2005 Hatshepsut's Mortuary Temple at Deir el-Bahri, en: ROEHRIG, C. ET ALII, *Hatshepsut. From Queen to Pharaoh*, New York: Metropolitan Museum of Art, pp.147–151.
- ROTH, A. M. Y ROEHRIG, C. H.  
 2002 Magical bricks and the bricks of birth, *JEA* 88, pp. 121-139.
- ROWLANDSON, J. (ed.),  
 1998 *Women and Society in Greek and Roman Egypt*, Nueva York: Cambridge University Press.
- SABEK, Y.  
 2002 Die hieratische Papyrus P 10497, *ZÄS* 129, pp. 75-84.
- SALLÉS DOMÈNECH, C. Y GER CABERO, S.  
 2011 Las competencias parentales en la familia contemporánea: descripción, promoción y evaluación, *Educación Social* 49, pp. 25-47
- SANDMAN, M.  
 1938 *Texts from the Time of Akhenaten*, (*BiAeg* 8), Bruselas: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth.
- SATZINGER, H. Y STEFANOVIČ, D.  
 2012 The Middle Kingdom *hnmw*, *SAK* 41, pp. 341-352.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T.  
 1957 *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, Oxford: Griffith Institute.
- SCHARFF, A.  
 1922 Ein Rechnungsbuch des königlichen Hofes aus der 13. Dynastie, *ZÄS* 57, pp. 51-68.
- SCHENCKEL, W.  
 1996 Eine Konkordanz zu den Sargtexten und die Graphien der 1. Person Singular, en: WILLEMS, H. (ed.), *The World of the Coffin Texts. Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adrian de Buck, Leiden, December 17-19, 1992*, (*EgUit* 9), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 115-127.
- SCHMIDT, V.  
 1919 *Sarkofager, Mumiekister, og Mumiehylstre i det gamle Aegypten. Typologisk Atlas*, Copenhagen: J. Frimodts Forlag.


- SCHOTT, S.  
 1950 *Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten*, Zürich: Artemis-Verlag.
- SETHE, K.  
 1908 Zur ältesten Geschichte des ägyptischen Seeverkehrs mit Byblos und dem Libanongebiet, *ZÄS* 45, pp. 7-10.  
 1926 *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Volker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des Mittleren Reiches, nach den Originale im Berliner Museum*, (AAWB 5), Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.  
 1959 *Ägyptischen Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Texte des Mittleren Reiches*, Hildesheim: Georg Olms.  
 1962 *Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexte*, 6 vols., Hamburg: J. J. Augustin.
- SHARPE, S.  
 1981 *Egyptian Inscriptions from the British Museum*, 2 vols., Weisbaden: LTR-Verlag, [ed. orig. Londres: Edward Moxon, 1837-1855].
- VAN SICLEN, C.  
 1985-1986 The Mayor of this Amenhotep and his Father Nebiry, *BES* 7, pp. 87-91.
- SIDRO, M.  
 2006 *Der Felstempel von Abu `Oda. Eine architektonische und ikonographische Untersuchung*, (Schriftenreihe Antiquates 38), Hamburg: Kovač.
- SIMPSON, W. K.  
 1974a *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, New Haven: The Peabody Museum of Natural History of Yale University.  
 1974b Polygamy in Egypt in Middle Kingdom?, *JEA* 60, pp. 100-105.
- SIMPSON, W. K. (ed.)  
 2003 *The Literature of Ancient Egypt; An Anthology of Stories, Instructions and Poetry*, New Haven: Yale University Press, [ed.orig. New Haven-Londres: Yale University Press, 1972].



- SMITH, G.  
 1828 *Sketches of a Collection of Antiquities Lately Imported at Liverpool from Alexandria in Egypt*, Liverpool.
- SMITH, W. S.  
 1949 *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Londres: Oxford University Press, [ed. orig. 1946].  
 1951 Paintings of the Egyptian Middle Kingdoms at Bersheh, *AJA* 55 (4), pp. 321-332.
- SMITHER, P. C. Y DAKIN, A. N.  
 1939 Stelae in the Queen`s College, Oxford, *JEA* 25, pp. 163-165.
- SOUROUZIAN, H.,  
 1993 Statues et représentations de statues royales sous Séthi I, *MDAIK* 49, pp. 239-257.
- SPALINGER, A. J.  
 1980 Remarks on the Family of Queen and the Problem of Kingship in Dynasty XIII, *RdÉ* 32, pp. 95-116.  
 1985 Notes on a Day Summary of P. Boulaq 18 and the Intradepartmental Transfers, *SAK* 12, pp. 179-242.  
 1996 *The private Feast Lists of Ancient Egypt*, (*ÄA* 57), Weissbaden: Harrassowitz.
- SPEISER, C.  
 2001 Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts a renaître, *RdÉ* 52, pp. 251-264.  
 2012 Les nourrices égyptiennes en: DANSEN, V. Y GERARD-ZAI, M. C. (eds.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l'Antiquité à nos jours*, Gollion: Infolio, pp. 19-39.
- SPIEGELBERG, W.  
 1927 Die ersten Regierungsjahre Ramses IV, *OLZ* 30, 1927, pp. 73-76.  
 1960 *Correspondances du temps des Rois-prêtres: publiées avec autres fragments épistolaires de la Bibliothèque Nationale*, Paris: L'imprimiere Nationale.
- SPIEGELBERG, W. ET ALII  
 1902-1906 *Ägyptische Grab und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen*, 3 vols., Strassburgo: Schlesier & Schweikhardt, 1902.

- STADELMANN, R.
- 1979 Totentempel und Millionjahrhaus in Theben, *MDAIK* 35, pp. 303-321.
- 1998 Formale Kriterien zur Datierung der königlichen Plastik der 4. Dynastie, en: GRIMAL, N., (ed.), *Les critères de datation stylistiques à l'Ancien Empire*, (*BdÉ* 120), El Cairo: IFAO, pp. 353-387.
- STEFANOVIĆ, D.
- 2008 The non-royal Women of the Middle Kingdom I-*mn*<sup>ḥ</sup>t, *GM* 216, pp. 79-90.
- 2009 *The Non-Royal Regular Femenine Titles of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period: Dossiers*, (*Egyptology* 11), Londres: Golden House Publications.
- STEINDORFF, G.
- 1946 The magical knives of ancient Egypt, *JWAG* 9, pp. 41-51.
- STOCKFISH, D.
- 2003 *Untersuchungen zum Totenkult des ägyptischen Königs im Alten Reich. Die Dekoration der königlichen Totenkultanlagen*, 2 vols., Hamburgo: Kovač.
- STOL, M. Y WIGGERMANN, F. A. M (eds.)
- 2000 *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, (*CunMon* 14), Groningen: Styx Publications, 2000.
- STROUHAL, E.
- 1996 *Life of the Ancient Egyptians*, El Cairo: American University in Cairo Press.
- SZPAKOWSKA, K.
- 2008 *Daily Life in Ancient Egypt. Recreating Lahun*, Oxford: Blackwell Publishing.
- TANNER, R.
- 1967 Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau im pharaonischen Ägypten, *Klio* 49, pp. 5-37.
- TEMKIN, O.
- 1991 *Soranus`gynecology*, Baltimore: John Hopkins University Press, [ed. orig. 1956].

- THIEM, A-C.  
2000 *Speos von Gebel es-Silsileh: Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nachamarnazeit, (ÄAT 47), 2 vols., Weisbaden: Harrassowitz, 2000.*
- THISSEN, H-J.  
1984 Der demotische Ammenvertrag aus Tabtynis, en THISSEN, H-J., ZAUZICH, K-TH. (eds.), *Grammata demotika, Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983*, Würzburg: Zauzich, pp. 253-244.
- TOIVARI-VIITALA, J.  
2001 *Women at Deir el-Medina. A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside Period, (EgUit 15)*, Leiden: Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten.
- TROY, L.  
1986 *Patterns of Queenship in ancient Egypt Myth and History, (BOREAS 14)*, Uppsala: Acta Universitatus Upsaliensis.
- TUOR-KURTH, C.  
2010 *Kindesaussetzung und Moral in der Antike: jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 101)*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- TYDESLEY, J.  
1994 *Daughters of Isis. Women of Ancient Egypt*, Londres: Penguin.
- UNGER, R.  
1957 *Die Mutter mit dem Kinde in Ägypten*, Tesis doctoral de la Karl-Marx Universität de Leipzig.
- VACHALA, B.  
1979 *Miszelle. Ein neuer Beleg der Polygamie für das Alte Reich?*, *ZÄS* 106, 1979, p. 87-88.
- VALBELLE, D.  
1981 *Satis et Anoukis*, Mainz: Philipp von Zabern.

- VANDIER-D'ABBADIE, J.
- 1937 *Catalogue de ostracas figures de Deir el Medineh. Deuxieme fascicule. N<sup>os</sup> 2256 à 2722, (DFIFAO 2),*, El Cairo: IFAO.
- VARA DONADO, J. (ed.),
- 1990 *Aristóteles. Historia de los animales*, Madrid: Akal, 1990.
- TE VELDE, H.
- 1971 Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Traids, *JEA* 57, pp. 80-85.
- VERCOUTTER, J.
- 1963 Fouilles à Mirgissa (Octobre-Novembre 1961), *RdÉ* 15, pp. 69-75.
- VIENNA,
- 1975 *Neue Hofburg. Echaton, Nofretete, Tutanchamun*, Viena: J. C. Picard.
- VILA, A.
- 1963 Un dépôt de textes d'envoûtement au Moyen Empire, *JourSav* 153,1963, pp. 135-160.
- VIREY, P.
- 1886 Le tombeau d'Am-n-teh et la fonction de , *RecTrav* 7, pp. 32-46.
- 1891 *Sept tombeaux thébains de la XVIII<sup>e</sup> Dynastie, (MIFAO 5,2)*, El Cairo: IFAO.
- VYCICHL, W.
- 1966 L'allaitement divin du pharaoh expliqué par une coutoume africaine, *Genève-Afrique-Geneva-Africa* 5, pp. 261-265.
- VAN DE WALLE, E.
- 1989 Postpartum Sexual Abstinence in Tropical África, *African Demography Working Papers* 17, pp. 1-19.
- WAINWRIGHT, G. A.
- 1940 Seshat and the Pharaoh, *JEA* 26, 1940, pp. 30-40.
- WARD, W. A.
- 1969 La déesse nourricière d'Ugarit, *Syria* 46, pp. 225-239.
- 1982 *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut: American University of Beirut.

- 1986 *Essays on Femenine Titles of the Middle Kingdom and Related Subjets* Beirut: American University of Beirut.
- WEEKS, K. R.  
 1970 *The Anatomical Knowledge of the Ancient Egyptians and the Representation of the Human Figure in Egyptian Art: A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy*, Tesis doctoral de la Universidad de Yale.
- WEGNER, J.  
 2002 A decorated birth-brick from South Abydos, *EA* 21, 2002, pp. 3-4.  
 2009 A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom, en: SILVERMAN, D. P., SIMPSON, W. K., y WEGNER, J. (eds.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, New Haven-Filadelfia: Yale University-University of Pennsylvania, pp. 447-496.
- WENIG, S.  
 1967 *Die Frau im Alten Ägypten*, Leipzig: Helmut Heyne.
- WENTE, E. F.  
 1967 *Late Ramesside Letters*, (*SAOC* 33), Chicago: University of Chicago Press.  
 1990 *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta: Scholars Press.  
 2003 The Tale of the Two Brothers, en: SIMPSON, W. K., (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*; New Haven: Yale University, 2003, pp. 80-90. [ed. orig. 1973].
- WESTENDORF, W.  
 1999 *Handbuch der altägyptischen Medizin*, (*HdO* 36), 2 vols, Leiden; Boston: Brill.
- WETTENGEL, W.  
 2003 *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, (*OBO* 195), Friburgo-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht.

- WIEDEMANN, A.  
 1887            *Comunicacion from A.W. on a Monument of the 1st Dynasty, PSBA 9, 1887, pp. 180-184.*
- WILKINSON, R. H.  
 1994            *Simbol and Magic in Ancient Egypt, Londres: Thames & Huston.*  
 2003            *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt, Londres: Thames & Huston.*
- WILKINSON, T. A. H.  
 1999            *Early Dynastic Egypt, Londres-Nueva York: Routledge.*
- WILLEMS, H.  
 1988            *Chests of Life: a Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Slass Soffins, (MVEOL 25), Leiden: Ex Oriente Lux.*
- WILLIAMS, M. E.  
 2011            *Signs of Creation: Sex, Gender, Categories, Religion and the Body in Ancient Egypt, Tesis doctoral inédita de la Universidad de Chicago.*
- WILDUNG, D.  
 1985            *Sesostris und Amenemhet: Ägypten im Mittleren Reich, Munich: Hirmer.*  
 2000            *Ägypten 2000 v. Chr.: die Geburt des Individuums, Munich: Himmer.*
- WINTER, U.  
 1983            *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studies zum weiblichen Gittesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, (OBO 53), Friburgo- Göttingen: Academic Press-Vandenhoeck & Ruprecht.*
- WOLDERING, I.  
 1955            *Ausgewählte Werke der ägyptischen Sammlung, Bildkataloge des Kenster-Museums, Hannover: Selbstverlag.*
- WOLF, W.  
 1957            *Die Kunst Ägyptens, Gestalt und Geschichte, Stuttgart: Kohlhammer.*

WRESZINSKI, W.

1913 *Die Medizin der alten Ägypter. Der Papyrus Ebers. Umschrift. Übersetzung und Kommentar*, Leipzig: J. C. Hinrichs.

1927 *Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa zwecks Abschluss der Materialsammlung für meinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, Halle: Max Niemeyer.

ZAYED, ABDEL HAMID.

1962 Some Notes on a Statuette of a Cow from Sheik Abbada. *ASAE* 57, pp. 137-142.

ZIVIE, A-P.

1983 Trois saisons à Saqqarah: les Tombeaux de Bubastion, *BSFE* 98, pp- 40-56.

2009 *La tombe de Maïa. Mère nourricière du roi i Toutânkhamon et grande du harem (Bub.I.20), (Les Tombes de Bubasteion à Saqqara 1)*, Toulouse: Caracara.

## Webgrafia

CORTÉS, J., *El Sagrado Corán*, El Salvador: Centro Cultural Islámico Fatimah Az-zahara, 2015 (recurso online).

[https://www.academia.edu/9733835/El\\_sagrado\\_Coran-\\_traduccion\\_de\\_Julio\\_Cortes](https://www.academia.edu/9733835/El_sagrado_Coran-_traduccion_de_Julio_Cortes)

(acceso 02.11.2016).

ROMAN LAFONT, J., La lactancia masculina inducida, *Revista Cubana Pediatría* 87(4), 2015. <http://www.revpediatria.sld.cu/index.php/ped/rt/prINTERfriendly/12/11>

(acceso 12.08.2016).

**Figura 13:** Estatua de Pepy II sobre el regazo de su madre Ankhenesmeryre. Brooklyn Museum en Nueva York, Brooklyn Museum 39.119

<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3446>

(acceso 02.02.2014).

**Figura 60:** Óstracon del Cleveland Museum of Art, 1957.1971.87.156.

<https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-may-june-2016/ramses-ii-mourning>

(acceso 03.09.2013).

**Figura 91:** Marfil mágico con punta redondeada, Metropolitan Museum of Arts en Nueva York, MMA 15.3.197.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/544243>

(acceso 01.11. 2014).

**Figura 94:** Bastones con forma serpenteante, Museum of Fine Arts en Boston, MFA 2002.31 y MFA 2002.32.

<http://www.mfa.org/collections/object/wand-in-the-form-of-a-two-headed-serpent-337331>

(acceso 02.05.2016).

**Figura 95:** Detalle de uno de los bastones con forma serpenteante, Museum of Fine Arts en Boston, MFA 2002.32.

<http://www.mfa.org/collections/object/wand-in-the-form-of-a-two-headed-serpent-337331>

(acceso 02.05.2016).

**Figura 112:** Estatua de mujer dando el pecho izquierdo, Metropolitan Museum of Art en Nueva York, MMA 26.7.1405

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/543905>

(acceso 08.10.2013).

**Figura 115:** Estatua de mujer dando el pecho derecho, Brooklyn Museum en Nueva York, Brooklyn Museum 43.137.

<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3463>

(acceso 05.06.2013).



**Figura 116:** Estatua de mujer dando el pecho derecho, Metropolitan Museum of Art en Nueva York. MMA 22.2.35.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/544225>

(acceso 02.04.2013).

**Figura 144:** Un hombre lactando en Sri Lanka.

<http://www.planetacurioso.com/2009/02/04/sabias-que-el-hombre-puede-producir-leche-paterna-y-amamantar-a-su-hijo>

(acceso 03.07.2016).

**Figura 145:** Collar-*menat*, Metropolitan Museum of Arts en Nueva York, MMA 11.215.450.

<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/11.215.450>

(acceso 08.08.2016).

**Ficha 2.182:** Jarra de Senetnay encontrada en la KV 42, Medelhavsmuseet en Estocolmo, MM 10053.

<http://www.kringla.nu/kringla/objekt?referens=SMVK-MM/Egypt/3011174>

(acceso 21.11.2014).

**Ficha 2.185:** Jarra de Sennefer y Senetnay encontrada en la KV 42, Metropolitan Museum of Art de Nueva York, MMA 32.2.2.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/557553>

(acceso 21.11.2014).

**Ficha 2.186:** Jarra de Sennefer y Senetnay encontrada en la KV 42, Metropolitan Museum of Art en Nueva York, MMA 32.2.3.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/557554>

(acceso 21.11.2014).

**Ficha 2.187:** Jarra de Senetnay encontrada en la KV 42, Metropolitan Museum of Art de Nueva York, MMA 32.2.5.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/557556>

(acceso 21.11.2014).

**Ficja 2.188:** Jarra de Senetnay encontrada en la KV 42, Metropolitan Museum of Art de Nueva York, MMA 32.2.6.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/557557>


(acceso 21.11.2014).

**Ficha 2.229:** Talatat, Metropolitan Museum of Art en Nueva York, MMA 1985. 328.5.

<http://www.metmuseum.org/art/collection/search/544674>

(acceso 21.11.2014).

cuidado de los niños. En este sentido, es posible que fueran una especie de “enfermeras” encargadas del cuidado de los niños lactantes cuando estaban enfermos. Esto explicaría la ausencia del determinativo del pecho (D27) y su menor presencia en los documentos (si se compara con las nodrizas-*menat*).

El término *hnmmt* está relacionado con la alimentación: el pan (como comida genérica) para los adultos y la leche para los niños. De ello da cuenta el empleo del determinativo  (B104), así como la mayoría de alusiones en el Reino Antiguo y del Reino Medio (principalmente en los *Textos de las Pirámides* y en los *Textos de los Ataúdes*). Así, con el término *hnmmt* se designaría, por un lado, a divinidades relacionadas con las provisiones y con ideas ligadas al (re)nacimiento, legitimación y el ascenso al trono, y por otro lado, a un colectivo de mujeres que serían sacerdotisas o asistentes en los templos con un tipo de sacerdocio vinculado al culto de divinidades niños.