

SOBRE LA REPRODUCCIÓN Y EL EMBARAZO. LA FUNCIÓN DEL SEMEN, LA SANGRE Y LA LECHE MATERNA, EN LA GENÉISIS Y NUTRICIÓN DEL NIÑO INTRA Y EXTRAÚTERO EN LA CULTURA EGIPCIA Y GRECORROMANA

MANUEL JUANEDA MAGDALENA

Complejo Hospitalario Universitario de A Coruña (CHUAC). Hospital Abente y Lago.

SUMMARY:

Through the study of their own anatomy, compared to the observation of animal nature, myth and religion, ancient Egyptians were able to understand the mystery of human transformation into mother's womb. This knowledge transcended to graeco-roman world, and as a more complex concept to our own culture.

RESUMEN:

El esfuerzo por descubrir las misteriosas transformaciones del hombre en el interior del vientre materno en el Antiguo Egipto nunca fue menor que el de otras culturas. Este acto de voluntad se suplió con loable eficiencia gracias a las bases del mito y la religión, mas también con los datos recogidos desde la curiosidad y la observación comparada de la naturaleza animal. Es aquí cuando aparecen los elementos físicos objetos de este estudio (el semen, la sangre menstrual y la leche materna) en la creación y formación del niño. Es evidente que antes de que esto suceda se comente sobre la práctica de la sexualidad; del fundamento de la fertilidad; de la anticoncepción y las prácticas abortivas; de la placenta y el útero, los dos considerados «madres de la humanidad», fundamentos anatómicos básicos del embarazo; de la intervención divina en el origen de la sustancia seminal y de su relación con la concepción; y una vez llegado a este paso, de las pruebas de confirmación del embarazo como símbolo, de su cronología y su referencia en diversos textos; de la responsabilidad biológica de los padres según el mito y la religión; de la sangre menstrual como ligazón del ser en el vientre materno y su poder mágico terapéutico, y de las equivalencias con la leche materna en el mundo

egipcio y grecorromano. Y por fin del parto y su atención mediante la experiencia y el acto mágico; de la interrelación entre la placenta y la leche materna bases de la nutrición del niño intra y extrauterino y de la viabilidad neonatal. Todas estas consideraciones formaron parte del conocimiento común egipcio y grecorromano. De qué manera o de quién partió la influencia principal de todo esto, permanece aún en el reino de lo desconocido, pero es seguro que Egipto sirvió de receptor para que estos saberes se encontraran, en tanto que la abundancia de las fuentes tardías así lo evidencia. Por otra parte, aún es fácil seguir el rastro de estas teorías y sus mutuas influencias que de alguna forma todavía perviven moribundas en el mundo actual.

INTRODUCCIÓN

En el antiguo Egipto se acostumbraba a mostrar a las mujeres en la última etapa del embarazo. Los relieves, las pinturas, como la escultura, bien sea de grandes o pequeñas dimensiones evidencian esta cuestión de forma bastante descriptiva. De igual modo, los textos sapienciales y religiosos también ofrecen abundantes alusiones, describiendo situaciones en las que la gestación humana o divina se convierte en el foco de atención, y donde, el momento del parto es el punto culminante. Es realmente interesante apreciar que existió un interés especial por la mujer que se encontraba en estado de gestación, y es sorprendente también que los egipcios interpretaran que su duración era diferente tanto en los seres humanos como en los divinos.

Un buen número de estudiosos han centrado sus esfuerzos en el estudio del significado del embarazo humano en la mentalidad egipcia. Es por tanto importante conocer qué grado de conocimiento tenían los antiguos egipcios de los aspectos biológicos peor comprendidos del gran público y por otra cuál fue su influencia en el terreno simbólico y en el mundo mítico y religioso. En definitiva, aunque es necesario poner énfasis en todas estas cuestiones, el objetivo principal de este artículo es el de desentrañar la biología del embarazo y a su vez intentar comprenderla.

Por otra parte, para el hombre egipcio era tan importante la trascendencia del embarazo como del nacimiento más allá de la muerte y cómo la vinculaba con la sexualidad fecunda. Un paralelismo que conducía también al retorno del ciclo vital perdido. Pese a estas consideraciones, qué poco se conoce de la interpretación de los cambios que para el sabio egipcio acontecerían en la mujer durante las fases de la metamorfosis intrauterina. Metamorfosis que sin la observación comparada del mundo animal habría sido incomprensible para ellos.

Se sabe de las influencias de los dioses en el regalo de la vida, gracias a hermosas descripciones metafóricas de cómo aquéllos moldeaban los cuerpos de los hombres. Son apenas retazos de quiénes o cuáles eran los factores naturales involucrados en el desarrollo y en el crecimiento fetal, y sobre el grado de participación de los progenitores en la conformación de la materia somática del niño. Si se sabe algo más sobre los ingredientes materiales que participaban en la estructura del embrión primero y del feto posteriormente. Algunos de éstos se determinarán de manera esencial en razón de que la simiente sea del padre o de la madre, dependiendo de quién determine un componente u otro de la estructura somática del hombre. Que surge a par-

tir de las propiedades físico-químicas de la materia fecundante donada por los padres y consustanciales con la biología humana (semen-sangre-leche), y que ayudará a explicar los componentes tisulares definitivos (partes carnosas y óseas) del futuro ser humano.

La mitología y la literatura médica aportan, afortunadamente, al respecto un apoyo sustancial, el cual, también es posible hacerlo gracias a la influencia que la sabiduría griega, o a su través, la civilización faraónica en sus postrimerías les indujo. Ambas fuentes, la egipcia y la griega, son tan enriquecedoras hasta el punto de que nunca han de eludirse y que por tal razón abundarán a lo largo de este trabajo.

Se remarcará el nutriente lácteo que ayudaba al crecimiento y desarrollo embrionario-fetal en tanto que será uno de los protagonistas en la alimentación prenatal, neonatal y en la edad infantil durante los tres primeros años de la vida del niño egipcio. Gracias a estas cualidades nutritivas y de fertilidad afines a estos elementos sanguíneos (menstruales y lácteos), estas sustancias se incorporarán por sus excepcionales y milagrosas propiedades a la farmacopea, y a las fórmulas pronósticas, entre otras.

Todos estos pensamientos familiares que cabalgan entre lo mitopoético y lo físico permitieron al hombre egipcio conformar y percibir mejor el mundo que le rodeaba, como se viene manifestando, y del cual formaba parte. Una mayor comprensión del universo vital y de su propia naturaleza humana. Son cuestiones principales, entre las que, la fecundación, el embarazo, y el nacimiento, lo fueron en grado sumo para perpetuarse no solamente en aquel marco vivencial, sino además, para ampliar y proyectarse desde el plano biológico del embarazo al trascendente.

Muchos de estos conocimientos se implantaron adquiriendo carta de naturaleza merced a esta influencia en el mundo grecorromano y medieval. Y por ende tras el estudio de esta influencia será factible, en retrospectiva, la recuperación aunque sea matizada y aproximada del embarazo, y de sus cambios, y de cómo se verían según el pensamiento del egipcio de antaño.

Es por lo demás inexcusable y por darle un sentido lógico a la exposición, seguir los capítulos de este artículo empezando por algunas consideraciones (aunque en muchos aspectos bien conocidos del lector) que sobre el sexo y la fertilidad había en el pensamiento egipcio como motores primarios e incipientes para la generación de un ser humano, concluyendo sobre los aspectos finales transcurridos tras el parto, donde la placenta, muy especialmente, tuvo múltiples acepciones tanto simbólicas como biológicas en el mundo egipcio.

EL COITO Y LA FERTILIDAD.

1. Sobre el coito.

Nunca hubo ni en el lenguaje ni en el arte por parte del hombre egipcio, siendo dos de los medios de expresión más notables, ocultamiento o remilgo en la demos-

tración de la relación sexual, bien al contrario. Ya en el lenguaje escrito se advierte algunas de las maneras de describir el acto sexual, entre las que el uso y la costumbre han hecho más populares. Conviene describirlas aunque sea someramente. Cabe citar a *(nk)*  como el vocablo más usado en los documentos legales, y en el fondo literario, en el que se constata el pene en erección en el momento de la eyaculación (*nhp*) ¹. En la literatura egipcia de todos los tiempos la mención del coito abunda a lo largo de los relatos religiosos como en el Libro de los Muertos (capítulo 110): «Yo he adquirido este campo de aquellos que tú amas... Yo he copulado en él, he hecho el amor en él²; y en fábulas y mitos donde los dioses dan rienda suelta a su sexualidad con afán de procrear para extender su prole divina; o bien de conformar el mito de la creación³.

En la literatura mundana la sexualidad entra en las conversaciones de los amantes. Los egipcios en el habla diario gustaban de expresarse con fórmulas de cortesía amorosa bien conocida durante el Reino Nuevo⁴. Pero hay además un lenguaje más mundano y desvergonzado. Como el hombre actual, el egipcio faraónico, incurría en expresiones de índole sexual, procaces y rudas, hacia el oponente o simplemente al compañero de faena. En la época ramésida se destaca alusiones tan explícitas: «*Tu boca no fornicue*» (Papiro Lansing 14.8); en otro ejemplo encontrado en una tumba del Reino Antiguo (tumba de Ti), en un diálogo habido entre contendientes en el escenario de la cubierta de un barco: «*vamos, fornicador*». Otros ejemplos se destacan en formato de imagen procedentes del Reino Medio; en Beni Hasan se ve el perfil de una pareja abrazados en el lecho practicando el sexo. Y durante el Reino Nuevo (período ramésida, especialmente), y de ahí en adelante, de forma espontánea en el entorno privado, aparecen curiosos dibujos licenciosos —sobre madera o en soporte calizo (ostraca, BM 50. 714 y Cairo 11198)— de parejas entretenidas en la práctica del sexo. O bajo el formato de «graffiti»⁵ se copula de forma variada —siendo la sodomía una de ellas, sin más detalles—. Paradigmático el hallazgo en una tumba de Deir el Bahari de una pareja ejerciendo el «*coitus a tergo*»⁶. Sin obviar como representante del erotismo⁷ y de la crítica satírica el archiconocido papiro de Turín 55001 (Período Ramésida) donde un viejo «sátiro» alardea de unas excepcionales facultades amatorias con jovencitas dispuestas a dar satisfacción a un individuo presumiblemente tan vigoroso.

Durante el período tardío (tolemaico y grecorromano) son muy numerosos los ejemplos con personajes agarrando en solitario o introduciendo miembros viriles

¹ FAULKNER (1999: 135). Para el vocablo pene *hnn*  consúltese a Walker (1996: 296). Muchos de los vocablos referidos a las partes pudendas están incluidos en la literatura funeraria.

² Libro de los Muertos. (Faulkner, 1998: 113: lámina 34).

³ MEEKS, Favard-Meeks (1994: 107).

⁴ DE ARAÚJO (1995).

⁵ MANNICHE (1997: 31-35).

⁶ El motivo erótico es extraordinariamente frecuente en las piezas encontradas en el periodo de los Tolemeos, muchos de ellos son alegorías mitológicas donde los dioses están relacionados con la familia real; en otros casos no falta tampoco la pareja abrazada en esta postura sexual (Mys'liwiec, 2000: 208).

⁷ Para completar los conocimientos sobre este aspecto se recomienda el siguiente ensayo sobre el erotismo de: (De Araújo, 1995).

descomunales en sus respectivas parejas en un contexto que pretende y va más por la procura de la fertilidad, de la exaltación de la potencia, de la fuerza y del vigor viril, por medio del exvoto, que de la ruda descripción pornográfica⁸.

2. Sobre la fertilidad.

Los antiguos egipcios no ignoraban el significado de la interrupción prolongada de las reglas cuando sus mujeres todavía eran fértiles. Este conocimiento les orientaba hasta el punto de resolver con precisión la fecha del nacimiento^{9,10}. La fertilidad y su predicción siempre fue un tema preocupante y persistente en el pensamiento egipcio. Una cuestión que marcaba sobremanera la condición social de la mujer.¹¹ Demostraron un empeño similar en la fecundidad y en augurar el sexo de los hijos, si bien no nacidos aún, sí un proyecto de esperanza¹². Sabiendo que en el antiguo Egipto el sexo y la sexualidad viajaban entrelazados con la procreación, la creación de los niños fue pues una razón insoslayable, un deber, un mandato social en un mundo bien ordenado¹³. Había razones de continuidad biológica, indudablemente, pero otras de índole religiosa; porque en este último aspecto, sería deseable que el culto funerario se perpetuara a través de la descendencia. Así pues, la procreación con todas las connotaciones enumeradas era crucial en el tejido social y existencial, además del religioso, en la cultura de los antiguos egipcios. Hasta tal punto que, nunca sería exagerada la afirmación del amor con que los egipcios traían al mundo y los cuidados que prodigaban a sus hijos^{14,15}. La razón no era un asunto nada baladí. Y si no lo era entre el pueblo aún menos lo era entre la realeza por la trascendencia que tenía para la continuidad de una rama dinástica, circunstancia que se vivió reiteradamente durante la historia egipcia. Es evidente que muchos reinos y familias reinantes, habrían cambiado su destino e historia si en su momento oportuno no hubiesen faltado vástagos para el gobierno de sus países¹⁶.

⁸ Las figuras con miembros viriles eréctiles en solitario destinados a obtener el don de la fertilidad son conocidas desde la época predinástica asociadas con el dios Min (Figura 38 del catálogo *Vida y Muerte en el Antiguo Egipto, del arte faraónico al faro de Alejandría*, 2006). Se aconseja por lo demás profundizar en este y otros aspectos sobre la fertilidad en el libro de Pinch, (1994: Cap. 9) y en Mys'liwiec K, (2000: 206) sobre las representaciones fálicas halladas en salas de baños relacionadas con el culto dionisiaco en el Egipto grecorromano.

⁹ ANDROUTSOS y MARKETOS, (1994).

¹⁰ SAUNERON (1959).

¹¹ DESROCHES-NOBLECOURT (1999).

¹² GHALIOUNGUI (1968).

¹³ Los griegos alababan la alta tasa de fecundidad de las mujeres egipcias (Aristóteles, 1992).

¹⁴ Jaana TOIVARI-VIITALA (2001).

¹⁵ Cuán diferente de las costumbres griegas cuando proponían el aniquilamiento de los nacidos deformes; ya decía Aristóteles: «(...) donde los niños suelen sobrevivir, aunque hayan nacido con deformaciones... (Op Cit en la bibliografía de la nota 9).

¹⁶ Existen muchos ejemplos en la historia de las monarquías europeas de los postreros siglos. Piénsese por un momento en las causas de la guerra de Sucesión española a inicios del siglo XVIII de nuestra era que supuso el final de una dinastía, la de los Austrias, y la instauración de la Borbónica. Qué hubiera sido, si el último rey de la rama austriaca hubiera sido capaz de engendrar un hijo y sucesor capaz para el gobierno.

3. Indicios de la fertilidad masculina y femenina en la escritura jeroglífica y en la literatura.

Se puede buscar las huellas de la fertilidad, y el reflejo de ésta en la mentalidad del hombre egipcio en todos los aspectos de la vida diaria, y su plasmación, cómo no, en la propia escritura. Basta para ello con acudir a los signos D52-53 de la escritura jeroglífica del Reino Medio (Gramática de Gardiner). A su través se puede ver como los genitales externos masculinos son bien perfilados dando fiel testimonio gráfico de la anatomía y de la función fisiológica que realizan. Casi siempre son representados en erección aunque no siempre emitiendo el fluido seminal. Señal evidente, esta última, que denota la realidad del conocimiento de la participación del semen del varón en la génesis de la concepción humana. Precisamente la palabra esposo, varón o macho, por esta circunstancia se escriben igualmente de esta forma¹⁷.

By

Además, y para mayor información, el semen, es escrito con comunes rasgos y similar transliteración con la palabra (mtw.t) , que comportaba también una potencia individual sobre otra anulable y dominable al mismo tiempo. Es por cierto, que en cierta medida es válida la metáfora del semen que introduciéndose en el cuerpo ajeno se comportaba como un agente portador de una enfermedad¹⁸. Los árabes pensaban igualmente que el semen tenía un potencial ponzoñoso. También se expresa en la literatura médica la relación del semen con la anatomía de los conductos que lo transporta cuando se dice que discurre en el interior de éstos^{19,20}.

«Hay dos metu que van a los testículos; son ellos los que dan el esperma.» (Ebers 854i)

En lo que respecta a la mujer no existen indicios en la escritura jeroglífica de la representación del auténtico útero humano; ni tampoco referencias lexicográficas o ideográficas que avalen la existencia de otros órganos anexos y complementarios bien importantes (trompas y ovarios) del aparato reproductor femenino, excepto las referidas al propio órgano uterino.²¹ Llegados a este punto es conveniente empezar a

¹⁷ Término referido a «marido» (Ptahhotep 308: P. Prisse, 10, 3): Sánchez Rodríguez, (2000).

¹⁸ El vocablo *mtw.t* es compartido con algo que es venenoso con todo lo que tiene de connotaciones tóxicas posibles (Ghalioungui, 1983: 133). Entonces la alusión mitológica que se cita en el texto es bien traída; no sólo es la vejación sexual a que uno somete al otro sino también el mal que se inocular en el cuerpo del contrario mediante la patogenicidad intrínseca del semen.

¹⁹ NUNN (1996: 53, 44; table 3.2).

²⁰ BREASTED (1991: 324). También en el papiro de Edwin-Smith en la referencia del caso 31 que describe la luxación de una vértebra del cuello, el escribano se refiere a la parálisis de las manos y de los pies, y a la emisión seminal *mns*. Véase como el símbolo final es un pene en erección eyaculando: D53). El relato es bien explícito al respecto: (...) *Mientras que su fallo está en erección...* La asociación se refuerza también, curiosamente, en la observación de la patología neurológica.

²¹ De manera muy explícita en el libro de Nunn (1996: 47) se bosqueja el conocimiento topográfico-anatómico reproductor de la mujer y del varón. (F 45; Véase en Gardiner: 1999). La matriz se translitera en la escritura jeroglífica como (*hmt*; y se transcribe como *hemet*) o (*idt*). El sobrenombre de «madre del hombre» para la matriz (*mwt m rmt*) sobrepasa las fronteras de lo meramente poético. El hocico de ten-

plantearse las siguientes cuestiones: ¿Había un desconocimiento funcional de la matriz y de su anatomía, y si no es así, por qué estas vísceras son omitidas a propósito? ¿O la mujer simplemente entraba en la procreación como un elemento pasivo en la generación del ser humano y no se necesitaba del concurso de otros órganos ajenos a la matriz?²² Estos interrogantes no aclaran el por qué a la mujer en el Antiguo Egipto se le estigmatizara con más frecuencia que al varón con el marchamo de la infertilidad²³. Al desconocerse o menospreciarse el fundamento de la aportación de la semilla germinal femenina²⁴, la culpabilidad del fracaso en la concepción se imputaría más a un útero incompetente en el que no tendría anclaje la semilla del varón y por tanto la concepción de un nuevo ser. ¿Entonces la mujer, unilateralmente, sufriría inocente a perpetuidad el estigma de un útero incapaz de engendrar?

4. El valor de lo seminal en la concepción.

Era conocido de los antiguos egipcios que tras la entrada del semen en el cuerpo femenino podía eventualmente ocurrir la concepción. En un pasaje inserto en una carta plena de reproches (O. Berlín P. 10627) se relata la anécdota de un escriba que sufre el desdén de sus convecinos y allegados al no poder tener hijos^{25,26}. En los Textos de las Pirámides existe un párrafo que describe bien a las claras la unión sexual entre el dios Osiris y su hermana la diosa Isis, tras la que se concebirá a Horus²⁷:

«Tu hermana Isis viene a ti alegre por tu amor. Has puesto tu falo²⁸ y tu semilla entró en ella...» (366, 632).

Es muy cierto que en el Antiguo Egipto había una relación muy fuerte entre la sexualidad en el matrimonio y la procreación como se viene insistiendo²⁹. Pero en

ca o el cérvix (cuello de la matriz) es el equivalente literal egipcio de la «boca del útero» $\overline{\text{r n hmt}}$. La cavidad vaginal K3t o también lw ; y para la vulva sd ; denota mucho más que un incipiente interés por reconocer estas partes anatómicas femeninas. Sin embargo extraña sobremanera que no fueran tan trascendentes en la vida ultraterrena en tanto que siendo reconocidas para la reproducción no recibieran la consideración ritual en la ceremonia de la momificación.

²² En mi opinión este aserto es tan anacrónico como lleno de prejuicios.

²³ La esterilidad de la esposa era una de las excusas aludidas para el repudio según Watterson (1991: 71). Una cuestión muy extendida en el Mundo Antiguo.

²⁴ El griego Empédocles de Agrigento (485 a C.) autor de una obra (*La Naturaleza*) pretendía que el embrión no procedía únicamente de la semilla del varón sino que además de la unión de dos licores (Dossier d'Archeologie, 1998: n° 231-mars).

²⁵ Jaana TOIVARI-VIITALA (2001: 161-162).

²⁶ Asunto bien distinto recibió la mujer en la obra aristotélica (Aristóteles, 1994). La importancia de la fecundación femenina en esa época supuso un fuerte retroceso en tanto que los sabios presocráticos ya le otorgaban un protagonismo más ajustado a la realidad.

²⁷ FAULKNER (1969: 120).

²⁸ Sobre esta misma cuestión se hace hincapié en el interesante artículo de Lobban (1999). En el cual se remarca el miembro viril con el origen del mito de Atum, y el conflicto fraticida entre Seth y Osiris; pero también como el emblema de algunos dioses itifálicos como Min (Geb y Bes también pueden verse representados así).

²⁹ Aspectos amplios en relación con la sexualidad se recogen en el libro de Mys'liwicz (2004).

ocasiones, el vínculo se deshace careciendo de este último fin, y más cuando la utilización del semen se plantea en el mundo mitológico³⁰; y cuando por aquél se pretende un dominio de poder de un individuo sobre otro aun siendo los dos actores individuos de idéntico sexo. Así ocurre en un capítulo de la historia del enfrentamiento entre Horus y Seth cuando este último engañado, cogido en la trama tejida por Isis y su hijo, deglute el semen de su sobrino³¹. Un capítulo postrero de la pugna habida entre los dos dioses por el trono de Osiris³².

Cómo ya se ha tenido la oportunidad de decir, los antiguos egipcios conocían perfectamente la influencia y la relación del esperma con el embarazo y la responsabilidad de éste en la estructura material fetal.³³ Que todo embarazo comenzaba por la cohabitación entre sexos complementarios y de ahí que la concepción, era algo asumible para el miembro más simple e ignorante del campesinado egipcio; y de hecho, así quedó recogido en algunos pasajes de la literatura. En historias aún más profanas con o sin alusión a la intercesión de la divinidad, se hace referencia a las relaciones sexuales entre hombre y mujer para buscar descendencia; la aventura sexual se encuentra en el «Príncipe predestinado» y en el relato de «Verdad y Mentira»³⁴.

«Se dice que había una vez un rey al que no le había nacido un hijo varón. Entonces su Majestad pidió a los dioses de su tiempo que le concedieran un hijo... Se acostó pues aquella noche con su mujer y ésta quedó encinta.» (El Príncipe Predestinado; P. Harris 500; BM 10060).

«...Y cuando lo hubo visto, ella lo deseó mucho, mucho, habiéndose dado cuenta ella de que era hermoso en todo su cuerpo. Él se acostó con ella durante la noche y la conoció con conocimiento de hombre. Ella quedó encinta esa noche de un pequeño niño». (Verdad y Mentira; Papiro Chester-Beatty n° II, BM 10682).

El fragmento de literatura precedente, ¿es la visión parcial de una sociedad dónde sólo la mujer podría ser la destinataria, sin contrapartida e injustamente de la frustración social o familiar del fracaso en la concepción de un hijo? Se podrían bus-

³⁰ Los egipcios veían el concepto de la existencia del creador; en uno de los himnos (Gardiner 42,1905, 25) se usa de términos similares a engendrar y concebir, en tanto que se entendía el universo como un ente lleno de vida en el que el dios Amón-Ra renacía cada mañana en su ritmo de orto diario como un auténtico renacido: «Juntando su *simiente* con su cuerpo (como un acto de autofecundación) para crear su huevo en su secreto interior» (Frankfort, 1998: 99).

³¹ ROBINS (1993: 79).

³² En una de las versiones de la historia se implica a la lechuga egipcia, muy implicada con el dios Min por tener una savia muy semejante a la leche; muy agradable al paladar de Seth, tras la ingesta de ésta, queda embarazado. Un claro gesto de dominio del dios Horus sobre su tío.

³³ Sin duda, los embarazos malogrados vistos en animales domésticos como en el humano, en los primeros momentos del desarrollo intrauterino, conforman magmas, una mezcla de membranas y de sustancias de material sanguíneo que son irreconocibles para el profano, a diferencia de las otras formas de periodos posteriores más evolucionados (fetales), por consiguiente más reconocibles por su parecido con el niño formado. Y sin embargo, estas últimas ¿recibirían a pesar del infortunio de no concluir su periodo formativo otra consideración? Los fetos encontrados en la tumba del rey Tutankhamon desde luego no serían ni tendrían porque ser por supuesto un hecho excepcional por infrecuente.

³⁴ LICHTHEIM (1976: II: 200-203); Lefebvre, (2003: 132-136; 167-174).

³⁵ LICHTHEIM (1976: II: 212).

car razonables respuestas basadas en el campo de la sociología. Sin embargo, en el Egipto faraónico es bien conocido que la mujer gozaba de una alta consideración casi en términos de igualdad con el varón³⁶. Entonces, qué pasaba cuando la mujer se enfrentaba ante el enigma de sus potencialidades biológicas vinculadas con la fecundidad cuando ésta fracasaba. Cómo se comprendía el protagonismo de la mujer en la concepción del ser en su útero; y la responsabilidad de aquélla en los constituyentes estructurales del ser en formación.

¿Se desconocía o se menospreciaba la participación de la semilla femenina cómo se conocía y se sobrevaloraba la del semen del varón siempre presente a la vista durante la eyaculación?³⁷ Si la esterilidad tenía lugar de continuo en la pareja, ¿pareciera justo que la mujer fuera la única que soportara la responsabilidad de la infertilidad en tanto que no expulsaba a la vista su fluido seminal?^{38,39} Estas reflexiones o divagaciones tuvieron éxito en el tiempo hasta bien entrado el actual. Casi todas las citas en la antigüedad se pronuncian con mayor o menor claridad sobre la acción fecundadora vigorosa del macho o del varón, y también sobre la supuesta pasividad de la mujer^{40,41}. Aunque la mujer fuera la causa principal imputada de la esterilidad de una pareja, ya empiezan a verse indicios, al menos en la literatura de la época, que prueban que el hombre podría serlo igualmente; y es que a estas alturas, la culpabilidad ya empieza a ser razonablemente compartida.

«Es en efecto que no puedes tener hijos, que no puedes embarazar a tu esposa como tu prójimo.»⁴²

³⁶ Tower HOLLIS (1987: 500-3).

³⁷ Sin embargo, en el supuesto de que este interrogante no estuviera en lo cierto, cabe recordar al respecto, lo que las teorías médicas griegas expresan por boca de Aristóteles *«Es evidente que la mujer no contribuye a la emisión de esperma en la generación»* entrando en abierta contradicción en otro texto de su misma obra (Investigación sobre los animales, X634b) negando este planteamiento pudieron ser conocidas de sus coetáneos egipcios. Pero resulta complicado certificar esta posibilidad. La teoría de que la mujer produce esperma sin embargo es cierta y conocida desde los textos presocráticos (Tratados Hipocráticos VIII, *Sobre la Generación*, 4, 2003): *La mujer eyacula también a partir de todo el cuerpo, unas veces dentro de la matriz (...) y otras fuera....»* Sin embargo no se explica en qué consiste la naturaleza de la simiente femenina. En otro capítulo del mismo tratado hipocrático se confirma la justa opinión de que la mujer cooperaba en la formación del niño con su propio esperma: *El esperma procedente de todas las partes del cuerpo del hombre* (la panspermia a la que alude el texto se dice en cuanto el origen ubicuo o universal del esperma); era una de las teorías más observadas en la medicina griega: (...) *y de la mujer para la formación de un ser humano, y que ha caído en la matriz de la mujer, se coagula; con el tiempo una forma parecida a la humana se desarrolla a partir de él* (Tratados Hipocráticos VIII, *Sobre las enfermedades* 2003: IV: 32). Véase además al respecto la Introducción de la obra de Aristóteles (*«La reproducción de los animales»*; Teoría de la reproducción: 31): *«El macho y la hembra tienen unas secreciones con una finalidad generadora: el esperma y las menstruaciones.»* Aunque convendría matizar hasta qué punto el autor es creíble en darle equivalencia a ambos fluidos germinales.

³⁸ Tal vez sea el momento de introducir la idea de que los fluidos menstruales fueran el equivalente en la mujer de lo seminal en el varón.

³⁹ No obstante se recuerda al lector el reconocimiento de la esterilidad en el hombre en el papiro (O. Berlín P. 10627) en Jaana Toivari-Viitala (2001: 161-162).

⁴⁰ Hasta ha pocos lustros ésta debía mostrarse aparentando, fingiendo sometimiento, sin vestigio de placer durante la cópula, al menos eso era la compostura más correcta para una mujer bien educada, mientras que el varón se elevaba extasiado sin recato de ademanes entre los brazos de la Venus de turno o con la de siempre.

⁴¹ LICHTHEIM (1975).

⁴² O. BERLÍN P. 10627 en Jaana Toivari-Viitala (2001: 161-162).

Una vez más, por tanto, son las citadas fuentes literarias las que detallan la «excepción» que confirma la regla acreditando mediante el anecdotario el conocimiento o al menos la posibilidad real de la esterilidad masculina. Los lugares sagrados eran necesarios, donde los dioses en las cámaras de inducción al sueño trasmitían los consejos divinos concernientes a la salud y a la procreación, entre otros asuntos. Es una historia que Gaston Maspero recogió para la posteridad⁴³.

«¿No eres tú Mahituasjbet la mujer de Satni que duerme en el templo para recibir un remedio para la esterilidad de la mano del dios? (...) Tú fabricarás un remedio que darás a tu marido, después te acostarás y concebirás de él la misma noche.»

Los dioses dinásticos también entraban en contacto sexual con las reinas humanas siempre que los hijos nacidos de esta unión sagrada pretendían investirse de la divinidad paterna como justificación política a su pretensión al trono. Cuando el dios regala con su magnánima e irresistible presencia a la futura madre de los reyes con la perspectiva de una fecundación. Recuérdese el momento en el que el dios Amón fecunda a la reina-madre de una niña quien algún día será la reina Hatshepsut en la escena de Hierogamia (Deir el Bahari). Aquella se despierta extasiada ante la presencia del dios envuelta en el envolvente aroma divino que de él se irradia:

«(Entonces) él (dios) se acercó a ella, eyaculó en ella...»⁴⁴

También los dioses demiúrgicos, aquellos que encabezan o inician el árbol genealógico de las sagas míticas de los dioses primordiales, sin intervención de parte femenina alguna, ejercitan su trabajo fecundador mediante la emisión de su esperma divino. Muchas veces tienen que recurrir a la masturbación porque todo líquido, y más siendo esperma, en tanto que dimana del cuerpo de los dioses creadores es productivo «per se»⁴⁵.

Tan importante fue la influencia e importancia que dejó Egipto en el pensamiento médico griego posterior como en el medieval, más tarde, y consecuentemente, en los actuales, que es lícito preguntarse: qué se sabía sobre el semen masculino, y por qué merece comentarse los principios de tan profunda impronta. Qué decía el médico griego sobre el origen del fluido fertilizante, en qué se basaba para presentar semejantes teorías, de qué manera y por qué, triunfaron las teorías egipcias de la participación de la semilla masculina en la fecundación⁴⁶.

⁴³ Leca AP (1988: 327-328).

⁴⁴ Bardinnet (1995: 146).

⁴⁵ Meeks, Favard-Meeks (1994: 108-111).

⁴⁶ Las teoría griegas aristotélicas difundían la creencia de que el esperma era una fase acabada y perfecta de la sangre (un residuo final del alimento: la nutrición y la generación son conceptos muy íntimos); por tanto, la menstruación en la hembra es un esperma por hacer. De una forma menospreciante califica a la hembra como un macho estéril con lo cual se desdice en cuanto a la aportación del semen femenino (la menstruación) en la fecundación: «(...) es evidente que la hembra no contribuye con esperma a la reproducción.» (Reproducción de los animales, I, 727a, 25).

5. Del origen divino del semen masculino.

El francés Sauneron estudió los escritos que los sacerdotes faraónicos dejaron impresos en las paredes de los templos relatando cuestiones que en principio parecieran ser patrimonio de la física humana; explicando cómo la semilla de los hombres fue creada o fijada en los huesos: «*m-hnw n ksw*.» Por eso merece la pena entrar en cierto detalle sobre el origen y en cómo estas fuentes del conocimiento se sedimentaron hasta aposentarse con carácter estable, qué rutas siguieron, hasta quedar fijas de manera indeleble en las conciencias científicas de la posteridad. Dicho autor⁴⁷ ya observara creencias análogas en los textos griegos expresadas por boca de Platón⁴⁸: *El semen es un reflujo, un dulce derrame de la espina de la espalda.* Hipón de Samos, estudiando animales, se esforzaba en probar que el semen derivaba de la médula; Hipócrates, admitía que pasaba por la médula, los riñones, los testículos antes de llegar al órgano viril^{49,50}. Teorías que también adquirieron carta de naturaleza en la medicina romana⁵¹. Se ha de retornar pues al pasado egipcio para encontrarse con ideas similares y proceder al análisis de éstas.

Según los antiguos sacerdotes egipcios contemporáneos de los sabios griegos^{52, 53} existía una unidad funcional entre el pene (*hmn*) y la espalda, o más propiamente, la columna vertebral (*psd*)^{54,55}. Son por tanto muy numerosas las referencias sustentadas en el fondo religioso que propalan la interconexión entre las referidas topografías de la anatomía humana, que ahondando en el mito religioso, avalaban la fisiología de la fertilidad en el varón. Ésta es una de las razones entre muchas por las que

⁴⁷ Héritier-Augé en su artículo: «*El esperma y la sangre...*» (1992: 159-173).

⁴⁸ SAUNERON (1960: 19-27). Al respecto dice Platón en sus *Diálogos* cuando expresa de manera inequívoca la teoría bien difundida entre la medicina helénica sobre el origen del semen como un fluido procedente del cerebro y de la médula espinal: «*Plantó (Dios) después y sujetó en la médula todos los géneros de almas, y como aquella tenía que recibir diferentes formas y diferentes figuras, la dividió terminada esta operación en estas mismas formas. Una parte, como un campo fértil, debía, debía encerrar la semilla divina; la redondeó por todas partes y dio a esta parte de la médula el nombre de encéfalo, porque en el animal terminado debía ser la cabeza el recipiente que la contuviera.*» Platón (1993: 707).

⁴⁹ GHALIOUNGUI (1968).

⁵⁰ En los escritos hipocráticos se encuentran aspectos comunes a los egipcios sobre la generación del semen del varón influidos por las más antiguas de Alcmeón de Crotona (Tratados Hipocráticos VIII, *Sobre la Generación*, 1). Pero a decir verdad éstos nunca tocaron la teoría encefálica del origen seminal de Alcmeón.

⁵¹ Y quién sabe si algunos de los cuentos heredados transmitido a través de generaciones por el vulgo que relatan el deterioro de la médula ósea por el abuso de las prácticas masturbatorias no tengan un origen tan antiguo.

⁵² Los sacerdotes egipcios deambularon trazando pasos más allá del azar-ensayo-error o del recurso de lo puramente mágico a la analogía, a evolucionar hacia los rudimentos de un proceso ordenadamente comparativo de la investigación médica, que sirvió bien a los intereses de la salud humana y de su bienestar desde entonces (Gordon, Schwabe, 2004).

⁵³ Se ha de insistir en la necesidad de establecer comparaciones entre los sabios griegos y sus contemporáneos egipcios ante la evidencia de comunión de conocimientos coincidiendo en el mismo marco existencial que se dio entre las dos culturas.

⁵⁴ O simplemente de un componente de la misma (vértebra) ≡ (S23 de Gardiner) que se translitera como «*ts*» y que en otros textos cumple con la acepción semántica de «*unir o juntar*»; que en nada se opone, conceptualmente, con aquella parte de la columna que conforma el todo de ella. Al respecto en los TP 355 (572) se dice: «*O rey, tu cabeza está unida a tus huesos para tí, y tus huesos están unidos a tu cabeza para tí*» (Faulkner RO, 1969: 113).

⁵⁵ SCHWABE, ADAMS J., HODGE (1982: 24: 445-479).

no ha de extrañar el interés de los religiosos por la medicina^{56,57,58}. A través de la misma ruta de los textos sagrados de los templos, en especial en el santuario osiriano de Dendera⁵⁹, hay otras dos referencias que explicitan aun más el nexo entre la columna⁶⁰ y el falo expresado por boca de un animal sagrado, el carnero de Mendes, el Ba o alma del dios Osiris, al fin y al cabo su hipóstasis: «*Yo aporto el falo y la espalda reunidos como se ha encontrado en Pekhety*»⁶¹. Sin embargo, las referencias más tempranas a la supuesta relación anatómico-funcional que se viene relatando habría que recopilarlas de uno de los himnos gravados en el templo de Amón de Hibis (oasis de Jarga), de la época persa, entre los siglos V-IV a. de C.:

«*Él ha separado sus formas, para colocar en el mundo machos que fecunden las hembras creando sus secreciones y vertiendo sus semillas en los huesos*».⁶² O en esta versión más explícita del referido Himno en este mismo lugar: «*Los toros empuñan las vacas a tiempo de crear su semen que ellos eyaculan de sus huesos*»⁶³

También en el templo de Edfú se encuentra esta frase que de forma definitiva sentencia la labor del dios, creador de la semilla del varón, la cual relata que su órgano colector (o reservorio) reside en los huesos, donde Jnum depositaba las semillas creadas por su voluntad creadora^{64,65}. No deja de ser curioso a la vista de los conocimientos embriológicos modernos, y por ello se menciona y se tiene el deber de recordar, que, las gónadas del varón se forman y desarrollan en la zona lumbar

⁵⁶ Dícese en TP (1308): «*Mi columna es el Toro Salvaje*» y en el (1313): «*Mi falo es Apis*» (Faulkner, 1969: 206-7).

⁵⁷ Aunque tal afirmación pueda ser obvia siempre es conveniente recordarla.

⁵⁸ DAUMAS (1957: 35-37). Es conocida la noticia de que cierta clase sacerdotal estaba involucrada en tareas de curación.

⁵⁹ Es precisamente en Dendera donde se aprecia en un texto referido a la columna y al pene haciéndose énfasis en la «articulación» de ambos (Chassinat, 1966). También Schwabe y Gordon (1984) se hacen eco de esta asociación: *Yo he llevado el falo y la columna reunidos que se han encontrado en Mendes*.

⁶⁰ Sobre los huesos en general y de la columna en particular se encuentran referencias escritas, una vez más, en los Textos de las Pirámides (PT). En el encantamiento PT 532 (1255): (Faulkner, 1969: 199) al pilar Dyed  se le relaciona según algunas de las versiones con la espalda de Osiris. Además existen antecedentes históricos en los que se vincula al hueso sacro como protector de los genitales con el citado dios (Sugar, 1987: 2061-3).

⁶¹ CAUVILLE (1997: 49).

⁶² SAUNERON (1960).

⁶³ KLOTZ, D. (2006: 215).

⁶⁴ Resulta muy aleccionadora la plegaria que transcriben Sauneron y Stierling de una oración que se recitaba al inicio del Año Nuevo ante las imágenes expuestas de los dioses en las terrazas de los templos. La que se cita a continuación, aunque parcialmente, es muy esclarecedora de la función del demiurgo: «*¡Qué bello es tu rostro (se repite esta frase como una letanía cada vez que se remarca la labor creadora) cuando tus dos brazos están sobre el torno para modelar a todo el huevo, cada día! (...) cuando juntas a los toros y a las vacas para producir la simiente y crear los huesos!* (apréciese el vínculo, una vez más, entre la acción del dios quien coloca la semilla y los huesos como depósito) (...) cuando tú creas los hombres, das nacimiento a los dioses y creas al mismo tiempo a todos los animales (...) cuando tú estás en el interior del cuerpo materno dando su buen estado a tu criatura en el momento de salir a la tierra (...) (Sauneron S., Stierlin, 1975).

⁶⁵ En el mammisi de Edfú se ve como Jnum modela en su torno de alfarero los miembros del dios-niño mientras que en esa escena con Hathor, enfrente, teniendo en las manos el símbolo de la vida y el jeroglífico  (P5 de Gardiner), dice: «*Da el soplo de vida a su hijo que está en su huevo*» (Chassinat, 1912: 183-193).

próxima a la columna, y que posteriormente migrarán a la región inguino-escrotal⁶⁶. Véase también como se hace eco el papiro de Ebers 854 en el famoso «Tratado del Corazón» cuando se describe que dos de conductos van a parar a los testículos:

mtwy n hrwy.fy 

El nexa de la columna vertebral del toro con las facultades reproductivas arranca de las tinieblas del más remoto pasado⁶⁷. Los antiguos egipcios como otros pueblos con los que no hubo posibilidad de intercambio tanto en el tiempo como en la geografía^{68,69} observaban en la columna vertebral de este mamífero una interrelación directa con el semen de la vida⁷⁰. Era una muestra más de su acostumbrado pensamiento de unir lo vital con lo mágico⁷¹. De tal modo que en los todavía más primitivos textos funerarios destinados al rey, aquella parte anatómica se destaca de modo poético en función de y al servicio del renacer del difunto regio⁷².

⁶⁶ Al final del segundo mes los testículos están unidos a la pared abdominal posterior, a las 12 semanas de la gestación llegan a la región inguinal, a través del canal inguinal alrededor de la 28 semana y alcanza el escroto en la semana 33 (Sadler, Langman, 2004: 377-9).

⁶⁷ Por lo cual son diversos los signos jeroglíficos identificados con la columna vertebral  (S24),  (F39),  (F41),  (R11),  (F37),  (F38),  (F40),  (V16) (Lang, Kolenda, 2002:97:152-155, 2002); o con algún elemento de ella  (el símbolo Anj; S34). Su significado está asociado con el poder seminal y fecundante de los bóvidos. Ya ha sido comentado en esta página la asociación del semen con la columna vertebral (Sauneron 1960), y especialmente con la fuerza vital con la estabilidad y el soporte visceral y simbólico (Gordon, Schwabe, 2004: 99-125). Los mismos autores estudian estos aspectos que fusionan la simbología religiosa con la anatomía comparada (Schwabe, Gordon, 1988). Se ha asociado al cetro  w's (o su variante  q'm) con el órgano sexual del macho; con un objeto o báculo empleado en la actualidad por la cultura ganadera africana afincada en las riberas del Nilo. Algunos estudiosos lo asociaron por su procedencia pastoral como símbolo de autoridad, con el poder religioso y el principio de autoridad. Pero aparte de ser un objeto cúlctico (de poder divino), parece que hay también evidencias de que el pene del toro es el prototipo más identificable.

⁶⁸ De un texto extraído del Garbha Upanishad se dice: «De los huesos procede el tuétano (majja) y de éste el semen (sukra); (Gordon, Schwabe, 2004). De los mismos autores consúltese el interesante artículo recomendado en la nota 37.

⁶⁹ El ganado, y muy especialmente el toro, se ha incorporado desde antaño en los viejos pueblos africanos en los ritos de iniciación de los varones; entre la rama Atout de los Dinka los varones adultos ocasionalmente comen el pene y los prepucios de un toro sacrificado y los sacerdotes portan los penes disecados de éste configurando una especie de cinto, creyendo como los antiguos egipcios que el semen procede de la médula espinal de la columna (Lobban, 1999).

⁷⁰ El jeroglífico bilítero  (Ka ) y con el del falo «mb» (met ) componen ambos signos bilíteros la idea del toro; el primer componente (Ka) es sabido que recoge la fuerza del alma o del ánima que da la vida. Más allá de este aspecto progenitor -el Ka- tenía una naturaleza doble. Los antiguos egipcios y nubios creían que la «duplicación» del espíritu del Ka se transmitía por vía del semen al útero (Loaban, 1999).

⁷¹ Entiéndase que a lo vital hay que enlazar todas las funciones fisiológicas que entraña la vida, y de manera predominante, las de engendrar descendencia lo cual supuso un pretexto muy conveniente para el difunto, en el momento de incentivar el deseo de ser nuevamente fecundado.

⁷² En las declaraciones de los Textos de las Pirámides (PT 336-547) el propio rey dice al dios sol: «Te saludo, toro de los toros, cuando te levantas (cuando amanece) Te sujetó el rabo, agarro la raíz de tu cola (j?)... Para que mi

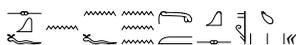
¿Conocimiento anatómico, intuición genial; ambos? Ciertamente. Pero eso sí, untados por el principio religioso tan estimado por la mentalidad egipcia, y que como queda dicho es imprescindible, porque sin la aquiescencia de los dioses y sin el protagonismo de la consagración divina, toda plasmación de una idea carece de autoridad y reverencia ante los hombres. Firme testimonio de lo religioso en el origen óseo del semen o al menos de su relación con él.

En el templo de Edfú se puede leer:

*«Tú fecundas las mujeres por medio de las semillas que vienen de los huesos»*⁷³

O en el templo de Esna:

*«El carnero sacrosanto que ha coagulado el líquido seminal en los huesos»*⁷⁴



Siempre se ha discutido sobre la autoría de la paternidad de tan original teoría que no adolece de ingenio y sagacidad. Si fuere originalmente de origen griego o egipcio, o si una influyó en la otra, ciertamente, la idea ya estaría expuesta por escrito antes de que los sabios presocráticos deambularan por las rutas de la iniciación, hechizados con el misterio del conocimiento egipcio. Razón por la que, y como signo esclarecedor, Horapolo (*Hieroglyphica*, II, 6), ya propalara la misma idea en su propia obra⁷⁵.

6. El fundamento anatómico de la fertilidad femenina.

Conocían perfectamente el papel del semen en la concepción de un nuevo ser, sin duda, como así se ha tenido la oportunidad de demostrar; no obstante, la limitación de sus conocimientos sobre la fisiología del aparato reproductor humano, y sobre todo, la errónea comprensión de lo más primordial de la anatomía de la mujer, era tal, y hasta tal punto, que entendían que existía una comunicación entre el aparato digestivo y el reproductor⁷⁶. De modo que entre otras posibilidades, les llevó a certificar que una mujer podía llegar a la preñez a través de la boca. Esta red de conductos

cuero rejuvenezca; de igual modo y en el mismo sentido se expresa algo parecido en PT 539-1312: *«Ascenderé y me elevaré al cielo. Mi columna es el Toro Salvaje; mis vértebras son las dos Enéadas; yo ascenderé y me elevaré al cielo»*. (Faulkner, 1969: 108 y 207). Por dicha cuestión es por qué no se puede prescindir de la siguiente conjetura: los egipcios en el transcurso de las exequias de sus difuntos les ofrecían la antepierna del vacuno como símbolo de fuente de vida, y en tanto que, la anatomía del animal (las cuatro primeras vértebras de la columna) cómo quedó dicho, estaba muy unida al lugar de producción de semen, como opinan algunos autores partidarios de esta opinión (Gordon y Schwabe, 2004:188), y su importancia a la hora del renacer del difunto ante una previsible fecundación.

⁷³ SAUNERON (1960).

⁷⁴ SAUNERON (1960).

⁷⁵ YOYOTTE (1962:139-146); Sauneron (1960).

⁷⁶ GHALIOUNGUI (1968).

que comunicaban los orificios naturales exteriores con el territorio visceral y por supuesto con los genitales internos, sin excepción, les sirvió para confeccionar una batería completa de pruebas de predicción de: ¡un hipotético embarazo!^{77,78}

Sin dejar de sentir un gran grado de reconocimiento por el esfuerzo de intentar darle una identidad lo más anatómica posible en la escritura jeroglífica, los egipcios, apenas legaron incertidumbre en la búsqueda de la identidad de la matriz o de cualquier otro órgano sexual externo o interno. Si cabe, yendo a lo concreto, aún es más dificultoso y descorazonador hallar alguna agrupación de signos donde sea reconocible la representación gráfica de la matriz y de los anejos. Sin embargo, hay mayor dificultad, más aún si cabe, en describir conceptos abstractos que definan la feminidad. Y tanto es así, que ni siquiera un experto como Gardiner en su Gramática egipcia, haya podido encontrar una identificación definitiva en la escritura jeroglífica de la representación del útero humano; ni tampoco referencias de léxico o de ideogramas que avalen fielmente la existencia y la identidad de otros órganos principales del aparato reproductor femenino⁷⁹. Se presenta la ocasión de comentar que la única referencia aproximada es aquella que se vale de la imagen jeroglífica del útero bicornal de la vaca: F45 (Gardiner). Ciertamente, parece ser que se contentaban con que el útero bicornal de la ternera fuera similar al de la mujer sin molestarse en comprobar si existía una auténtica correspondencia con la morfología anatómica de aquélla, cuando y siendo como es, que el bicornal en la mujer es de una incidencia patológica infrecuente; fuente y consecuencia de disfunciones gestacionales. Lo que indica un escaso interés, (¿o escaso voluntarismo?), por enmendar el error, que sin duda, se hubiera corregido si se molestaran en confrontar los hallazgos de la anatomía humana con la animal⁸⁰.

EMBARAZO, NACIMIENTO Y PRÁCTICAS ABORTIVAS

1. Las pruebas del embarazo conforme a los papiros médicos.

El interés por el advenimiento de un embarazo era el paso consiguiente del conocimiento de la fertilidad y de los medios potenciales de acrecentarla. De su impor-

⁷⁷ ANDROUTSOS y MARKETOS (1994).

⁷⁸ RODABAUGH (2006)

⁷⁹ (Gardiner, 1999). Aparte de los textos propiamente médicos existen otros documentos del fondo literario, de lo mítico y religioso, en los cuales se emplean vocablos de las partes anatómicas concernientes a la sexualidad masculina y femenina (Walter, 1996).

⁸⁰ La ruptura con el tabú religioso no vendría hasta las postrimerías de la cultura egipcia, siglos después de que el último faraón nativo desapareciera, y cuando aquélla se hubiera impregnado con culturas foráneas emergentes. Tendrían que venir formas de pensar más científicas y más expeditivas como la vivisección, practicada bajo las normas permisivas de los primeros Tolomeos por los médicos griegos y alejandrinos. O de haber seguido los sabios consejos del médico nacido en Pérgamo, romano de adopción, Galeno, que por cierto escribió una obra (*«Sobre la disección del útero»*) y otras más principales con que adoctrinaba a los alumnos cómo practicar la disección (Galeno, 2002: II, 290). Aristóteles cuando se refiere a la matriz de los seres vivíparos estando ésta próxima a los órganos genitales, comentaba, que está bifurcada (1992: III: 5, 134).

tancia se deduce, una vez más, la alta estima y el regocijo que la llegada de un niño provocaba en una familia egipcia⁸¹; por eso, no resultaría desmedido advertir de aquello que los egipcios buscaban con insistencia. Causa y razón de la demanda de una serie de pruebas fundamentadas a menudo en la analogía. En consecuencia en la necesidad de aprender a reconocer unos cuantos signos físicos, y a percatarse de los cambios precoces o tardíos, objetivos y subjetivos de la mujer en su apariencia, en su tiempo de preñez, que la observación y la experiencia desde antiguo les había mostrado y enseñado.

Del reconocimiento social de una gestación en un matrimonio, de la esperanza o la alegría de certificar una gestación o por la costumbre o requisito legal impuesto por contrato matrimonial obligándose a las dos partes a tener hijos —en este aspecto, la mujer se vería con una mayor responsabilidad, o urgencia, por tenerlos— si bien se daría el caso no exento de ironía, con relativa frecuencia, de que una mujer, viuda o divorciada, nulípara, en un vínculo posterior tuviera hijos como resultado de una segunda unión⁸². Cuestiones todas además de otras, que acuciaron a los médicos a la hora de crear toda una serie de pruebas de embarazo.

2. Las pruebas más antiguas. Una prueba para determinar el sexo.

Sobre la prueba de embarazo más antigua de la que se tiene referencia en Egipto y tal vez de la humanidad, y sin duda es la más afamada, es la del papiro ginecológico por antonomasia de Berlín^{83,84,85}.

«Tú debes poner en un saco de tela granos de trigo y de cebada. La mujer ha de orinar diariamente encima. Si ambos crecen tendrá descendencia. Si el trigo (bdt) crece, pondrá al mundo una niña. Si la cebada (it) crece, echará al mundo un hijo varón. Si ambos no crecen no tendrá hijos»⁸⁶.

El deseo de tener un hijo de uno u otro sexo⁸⁷ se prestó también a la necesidad de investigar sobre pruebas de determinación del sexo del hijo antes del nacimiento. Es ésta una prueba muy especial de gran riesgo que pondría en un brete al más avezado «obstetra» egipcio. Porque igual interés y trascendencia para el destino de los pueblos, como para las monarquías europeas, lo tuvo para las dinastías faraónicas el

⁸¹ Lo que se puede constatar en la abundante imaginería donde los grupos familiares son muy frecuentes denotando el papel que la familia tenía en la comunidad (Mohamad Fayad, 2001).

⁸² MOHAMAD FAYAD (*Marriage*, 2001).

⁸³ ANDROUTSOS y MARKETOS (1994).

⁸⁴ MORTON (1975: 71: 180-186).

⁸⁵ COLE (1986).

⁸⁶ BARDINET (1995: 452-3) (Berlín 199; verso, 2, 2-5). Hay una versión idéntica más deteriorada en el papiro Carlsberg III (1,6-x+3) (Nunn, 1996: 9: 191). Algunos autores (Grapow) pensaban que había una asociación entre el género de la palabra cebada o trigo que en la lengua egipcia era masculina y femenina, respectivamente, con el sexo del niño que iba a nacer en próximas fechas.

⁸⁷ El pensamiento griego aristotélico imputaba a las características físicas del esperma la determinación sexual del futuro niño: «(...)El granuloso (esperma) es fecundo y da origen más bien a los varones; pero el claro y sin coagular tiende a dar origen más bien a seres femeninos»

conocimiento del sexo de los vástagos regios que para las familias más humildes del pueblo egipcio.

El método de determinación del embarazo enunciado encontró eco en los trabajos de Constantino Africano quien a su vez pudo haberlo recogido del testimonio de las traducciones coptas y árabes de originales egipcios. Iversen (1.939), el autor de la traducción del papiro, famoso por su gran número de referencias ginecológicas (papiro Carlsberg), halló la misma pista en los escritos del médico florentino Petrus Bayrus (XVI d. C.). Por ambos autores o por su intermedio, el rastro entró en Europa por Bizancio y posiblemente al *Codex Paulinae Lipsiensis* que los menciona. Cualquiera que fuesen los pasos intermedios, son muchas las rutas de transmisión cultural que sirvieron a la recepción del conocimiento médico egipcio desde el valle del Nilo hasta las antesalas del conocimiento europeo. El método dejando de lado las credenciales científicas posibles que supuestamente lo respalden, sobrevivió en la Europa de los llamados «uromantes» que pretendían hacer el diagnóstico ya no sólo del embarazo sino también de muchas enfermedades^{88,89}.

En 1.926 en una publicación que marcó un hito entre los ginecólogos de la época, se describió lo que aún hoy en día se conoce como la prueba de Aschheim y Zondek. Que permite predecir con un 95% de fiabilidad la gestación en los dos primeros meses de embarazo basada en el contenido hormonal de la orinas de las gestantes. La famosa prueba corrobora con absoluta fidelidad la genial intuición de los antiguos egipcios quienes encontraron que la orina de la embarazada portaba elementos germinantes ausentes en la mujer no gestante. En tal sentido, Manger, años más tarde, demostró que la orina de la mujer encinta estimulaba el ritmo del crecimiento del trigo candeal cuando el niño por nacer era varón y el crecimiento de la cebada si era una niña⁹⁰. Curiosamente, el trigo candeal se empleaba además para la determinación de la fertilidad femenina cómo se ha tenido ocasión de anunciar. Experimentos realizados en la Universidad de Ain Shams han demostrado que la orina de ambos sexos, siendo la mujer no grávida, inhibe el crecimiento del trigo y de la cebada; mientras que la de la mujer preñada estimula la germinación de ambos en un 40% de los casos.⁹¹

3. El valor de la clínica en la observación en el pronóstico y diagnóstico del embarazo.

Si es importante destacar las dotes de observación que tenía el médico egipcio en el diagnóstico, todavía es más meritoria su perspicacia en el momento de prejuzgar el pronóstico. Hay algunas referencias de las que merece la pena dejar constancia, bien fuera, porque la glándula mamaria sirviera también como ayuda al pronóstico de la viabilidad fetal. Los pronósticos se basaban en tal caso en la anatomía y la fi-

⁸⁸ GHALIOUNGUI (1968).

⁸⁹ LAULAN (1965: 1323-1325).

⁹⁰ ANDROUTSOS, MARKETOS (1994: 715-725).

⁹¹ GHALIOUNGUI, KHALIL SH AMMAR (1963: 241).

siología de la mama de la mujer preñada⁹²; así como en la turgencia o la flacidez de la misma; o en que tuviera aumentada o disminuida la circulación sanguínea, y consecuentemente, en la coloración de la piel o la sensación táctil térmica⁹³; y para mayor intrínquilis, también en el aspecto y el color de los ojos de la parturienta. En el papiro ginecológico de Kahun n^o 26, y que tiene su correspondencia en una fórmula del papiro de Berlín (Bln. 196), se dice:

«Para distinguir quien concebirá (de manera normal) de la que no estará encinta (de manera normal):

Al acostarse tú untarás su pecho y sus dos brazos hasta los hombros con grasa y aceite nuevo. Si al día siguiente al levantarte compruebas que sus conductos-metu (circulación) están íntegros y perfectos, sin depresión: el parto será feliz. Si constatas que están deprimidos (hundidos): abortará (...)

Se sabe que las venas mamarias ingurgitadas, plenas, por efecto del embarazo son un signo precoz que lo anuncia. Los aforismos hipocráticos (v 37, 53) aluden a la mama cuando retorna a la flacidez, a la pérdida de tersura, como un indicio de aborto precoz. Un vínculo bien perceptible entre la medicina griega y faraónica^{94,95,96,97}. Además en el embarazo avanzado, la piel presenta cambios cromáticos, se torna más pigmentada, más oscura (el llamado «pañeo o cloasma gravídico»). Los textos acadios de los siglos VIII, VII, VI a de C., publicados en los años cincuenta del siglo pasado por Labat, versan sobre las mujeres y los lactantes, sobre el pronóstico del sexo del futuro niño fundamentalmente⁹⁸. Y se entretienen en las mismas características de la piel del rostro, aspecto de las mamas y en concreto de los pezones y en cambios de la nariz y en la boca de la futura madre al igual que los textos egipcios. Aunque el texto acadio que se expone al final del párrafo tiende a un tono adivinatorio y procede a dar soluciones terapéuticas a los problemas que van surgiendo a medida y ritmo de la exposición.

«Si la (futura) madre, en la parte alta de la frente es blanca brillante: el niño que ella lleva es una niña-ella será rica.

Si la (futura) madre, el pezón de los senos está encogido: no llevará a término el niño que lleva.

Si es negro: está en cinta de un varón.

*Si es rojo: está en cinta de una niña (...)*⁹⁹

En otra prescripción del mismo papiro de Berlín, se alude a otra forma de diagnóstico del embarazo con un aditamento de probabilidad de que vaya adelante o en cam-

⁹² Signos de preñez en la escena iconográfica se advierten en los vasos de leche con morfología femenina o de diosas en trance de parir o sujetando en el regazo a sus vástagos en momentos previos o posteriores a la lactación (Rand, 1970: 207-212).

⁹³ COLE (1986).

⁹⁴ NUNN (1996:192).

⁹⁵ SULLIVAN (1997: 635-642).

⁹⁶ BARDINET (1995: 441-442).

⁹⁷ GHALIOUNGUI (1968).

⁹⁸ LEFEBVRE (1956: 104-105).

⁹⁹ LEFEBVRE (1956: 104-105).

bio se interrumpa, por el simple hecho de que a la inspección de los ojos, su aspecto y color, cambie, cuestión que una vez más Hipócrates la recoge en su obra (Aforismos V). Se puede observar de qué manera los signos clínicos mamarios (tamaño y vascularización) y oculares (color), además de por las pruebas, comportaban ambos una lógica acertada y una fiable composición predictiva. Y por lo demás, no carece de fundamento empírico —la observación de los rasgos étnicos de los ojos, por citar alguno— porque se apoya también en cimientos desconocidos y en cuanto que se desconoce el por qué del énfasis en la búsqueda de referentes fisonómicos (étnicos) ajenos al natural egipcio para realizar el diagnóstico. No obstante, esto no resulta en demérito de la capacidad de observación del médico egipcio^{100.101.102}.

Berlín, (198; 2, 1-2):

«Otra (manera de) ver. Tú deberás hacer que se detenga bajo el umbral de una puerta. Si encuentras similitudes entre los dos ojos, un (ojo) comparable al de un asiático, el otro comparable al de un nubio, no parirá de (manera normal). Si los encuentras de un mismo color, concebirá» (de manera normal). Otra versión semejante se lee en el papiro Carlsberg VI¹⁰³.

4. El valor de la imagen del embarazo como símbolo.

Son relativamente escasas las representaciones de la mujer en el tiempo de embarazo en el arte egipcio. Curiosamente un número importante de representaciones de gestantes provienen de tiempos anteriores a las primeras dinastías. Una expedición francesa cerca de Jartum (Sudán) halló un grupo de pequeñas esculturas neolíticas¹⁰⁴. Más testimonios se tienen en los casos de las madres de los faraones en las escenas de Hierogamia; o de las diosas que los auspiciaban, como la diosa Tueris con sus mamas prestas para la lactancia, con aspecto de hembra de hipopótamo preñada, empuñando en una mano el nudo de Isis (el símbolo «*Sa*», de protección mágica), y en la otra, un cuchillo¹⁰⁵. Son abundantes las figurillas-jarras de la diosa de cabeza de hipopótamo que en su tiempo instilaban leche por sus pezones de terracota^{106.107}.

¹⁰⁰ BARDINET (1995: 452).

¹⁰¹ GHALIOUNGUI (1973: 112).

¹⁰² LEFEBVRE (1956: 104-105).

¹⁰³ BERLÍN, (198; 2, 1-2); BARDINET (1995: 452).

¹⁰⁴ STROUHAL (1992: 15).

¹⁰⁵ STROUHAL (1977: 287-292).

¹⁰⁶ GHALIOUNGUI (1980: 90-111).

¹⁰⁷ La preocupación por mantener el desarrollo de un embarazo a término, promovió la llamada a la advocación de los dioses protectores de la madre y del feto o del embrión por intermedio de numerosas gemas mágicas (poderosos talismanes) de diversos materiales (hematites, cornalina) provistas de un fuerte significado que simbolizan el niño solar Horus-Harpócrates o el escarabeo sagrado Jepri. También por diferentes genios y divinidades (Jnum, Bes, Isis, Tueris se protegía la matriz y se auspiciaba la formación del embrión y garantía del parto. Muchas de las iconografías venideras mezclan elementos egipcios, griegos, judíos y del Próximo Oriente (Dasen, 2004).

En la escritura jeroglífica se dispone también de figuras-signos ideográficos de mujer en estado de buena esperanza  (B2) que se enumeran según la Gramática de Gardiner¹⁰⁸. Y que de paso, cortejan dos de los verbos que implican y describen el hecho de estarlo, *de estar embarazada*:

iwr 

bk3 

La penuria, o más bien la relativa escasez, en la representación de mujeres en estado de buena esperanza en la iconografía egipcia agudiza los sentidos y el afán tenaz de búsqueda del observador. Y es que además, se necesita un cierto grado de exigencia para ver en los ideogramas que sirven de ilustración como el perfil del vientre de la mujer es una línea sutil y tímida más propia de una gestación incipiente. Hecho que se repite en el dibujo el arte mural pictórico^{109,110}.

5. Duración estimada del embarazo. Huellas cronológicas del tiempo de embarazo en la literatura profana y religiosa.

Igualmente, se tienen muy pocas reseñas sobre la duración de la gestación en el Antiguo Egipto y la mayoría de ellas adolecen de cierta imprecisión y vaguedad. (...) *Luego que te dio a luz tras tus meses...* Baste también con ver un retazo de la literatura sapiencial egipcia, una muestra de las Máximas de Ani; y en especial en el relato del mago Dyedi (papiro de Westcar)¹¹¹; en ambos ejemplos se pretende conocer la fecha precisa del nacimiento de los trillizos de Reddyedet. En todo caso, se establece por lo general en las fuentes literarias consultadas que los márgenes de duración del embarazo era limitada entre los 275 y 294 días^{112,113}.

Y siguiendo la misma huella literaria en el no menos famoso cuento del Príncipe Predestinado, se cuenta que «(...) *La madre del héroe completó los meses del embarazo*»¹¹⁴. O en la historia de los «Dos Hermanos» (papiro de d'Orbiney, papiro del Museo Británico 10183): «(...) *Y mucho después de eso, ella puso al mundo un hijo varón*»¹¹⁵. También en

¹⁰⁸ GARDINER (1999).

¹⁰⁹ En el centro de un grupo procesional funerario de la tumba de Anjmahor (Saqqara) una mujer embarazada en trance inminente del parto es atendida por dos mujeres. (Kanawati, Hassan, 1997: Pl. 20, Room VI, south wall, west of doorway).

¹¹⁰ En las futuras iconografías cristianas se adolece de la misma discreción; son más bien escasas las imágenes de la Virgen María mostrándose en estado de buena esperanza. Como paradigma excepcional se cita a la imagen hospedada en el Monasterio de la Anunciada de Villafranca del Bierzo (León). (Las edades del hombre, 2000: 138).

¹¹¹ LEFEBVRE (2003: 100-108).

¹¹² LICHTHEIM, (1976: II: 135-146).

¹¹³ STROUHAL (1977: 287-292).

¹¹⁴ LICHTHEIM (1976, II: 200).

¹¹⁵ LICHTHEIM (1976, II: 203-211).

la famosa historia de Reddyedet después de sus relaciones con el dios Re; en el papiro de Westcar, se contempla el siguiente párrafo bastante más preciso: ¹¹⁶

«¿En qué época parirá pues Reddyedet? A lo cual él respondió: ella parirá el 15 del primer mes del invierno.

No es por menos que después de estas divagaciones algunos estudiosos del conocimiento médico de los antiguos egipcios se embarcaran en la ardua y escurridiza tarea de buscar en otras fuentes diferentes de las estrictamente médicas (literarias o religiosas), la exacta referencia al tiempo de embarazo. En un sarcófago de Berlín (17043) se indica de manera admirablemente precisa una duración de nueve meses completa: *«¡Oh! Osiris... tu madre está embarazada de ti hasta el primer día del décimo mes»*. Precisamente, es esta escasez documental la que incita a investigar, como se viene diciendo, otros textos de procedencia religiosa muy ajenos en principio al mundo médico. Ya se verá y de hecho se comprueba cómo la mitología —cuando trata de la creación y nacimiento de los dioses— provee de un más rico contenido sobre la idea que la intelectualidad egipcia tendría sobre la formación del hombre. Así pues, en el templo de Esna (Trajano)^{117,118} el dios tutelar del mismo, Jnum, el demiurgo de cabeza de carnero, el alfarero, que en su torno moldea a los dioses y al hombre con sus «Ka» respectivos, se dirige al joven rey en el momento de moldearlo en el torno¹¹⁹:

«Yo te he formado en el vientre de tu madre¹²⁰, yo te penetré con el soplo de aire, yo te he elevado en la matriz en mi función de Shu¹²¹ lo que explica el sentido de la oración de levantar a la criatura como el dios lo hace con el cielo: Yo te he atendido a (tus) deseos durante diez meses (después has salido sobre la tierra con júbilo)».

¹¹⁶ LECA (1988: 332-333).

¹¹⁷ SAUNERON (1959 : 33-34).

¹¹⁸ LECA (1988: 329).

¹¹⁹ El «Ka» es un concepto en el que los expertos no han llegado todavía a ponerse de acuerdo. Sí parece claro que los egipcios lo consideraban como parte integrante del hombre, una donación de la divinidad; la fuerza vital impersonal (Frankfort, 1998: Cap 5) y universal -de la que participan todos los seres vivientes de generación en generación- (O'Brien, 1996:123-138) que se infundía y que se desligaba del cuerpo cuando el postrero hálito de vida se escapaba. Que el dios de Elefantina, Jnum, como los demiurgos divinos de otras teologías, cumplían con la tarea de infundir en el humano ese principio vital, que tras el fallecimiento retornará de nuevo a la divinidad, no deja de ser más que un préstamo otorgado mientras dure el camino de la vida terrena. Para algunos autores el Ka ha estado unido con la placenta, con el otro «Yo», el doble, el gemelo, el hermano no nacido; la placenta, órgano de enorme trascendencia en la supervivencia del feto; por tanto, hay que llamar la atención sobre ella como parte integrante de éste, así como congratularse del conocimiento tan acertado que el hombre egipcio tenía sobre ella. Es una idea de honda raíz africana que pervive arraigada en la esencia cultural y religiosa, muy antigua, protagonista de ceremonias y ritos emparentados con el poder regio que recuerdan los mismos que los antiguos egipcios les concedían. (Blackman 1916: 235-249) Frankfort, 1998) (B. de Rachewiltz, Parisi, Castellani, 1976: 17-19).

¹²⁰ Igualmente en los Textos de las Pirámides PT 325 (530-1) se dice sobre la cualidad de los miembros del difunto y de su formación en el vientre de la madre divina: *«(...) Mis piernas imperecederas que están en la matriz de mi madre Nut... Y en el párrafo que continua (532) se concluye: «hpꜣt, presiona sobre la matriz del cielo con el poder de la semilla que está en eso. Mirame, yo soy la semilla del dios que está en eso.* (Faulkner, 1969: 105).

¹²¹ El dios que en la cosmogonía heliopolitana separa a sus hijos: la diosa del cielo, Nut y de la tierra, Geb.

Cierta imprecisión por tanto existe sobre la duración del embarazo en el Antiguo Egipto, por lo cual es tedioso seguir indagando en otros textos buscando una precisión mayor. El tiempo del embarazo sin embargo estaría por los datos recogidos entre los nueve y diez meses, cifra que oscila en relación con las épocas¹²².

6. Referencias al embarazo en los textos sagrados de los difuntos y otras fuentes.

En uno de los escritos sagrados egipcios (Textos de los Ataúdes), en uno de sus encantamientos (148), ocasión poco frecuente en el resto de la literatura egipcia, se relata el momento del embarazo de la futura madre Isis, episodio que se anuncia por el paso de un fenómeno sideral, el paso de un cometa, lo que prelude en el tiempo aquel otro que proclamará la llegada del Fundador del cristianismo. La diosa viuda de Osiris, Isis, manifiesta su regocijo porque la semilla de su hermano anidó en su útero: (...) *Su semilla (la de Osiris) está en el interior de mi matriz...*¹²³ Pero también en otros textos funerarios existen otras citas donde se alude al fenómeno fecundativo para que la concepción sea exitosa y saludable¹²⁴. Aún más aleccionador es lo que la madre expresa, aunque sea de manera sencilla, que el hombre durante la estancia en el vientre materno, necesitaba de un largo proceso de maduración morfológica y orgánica¹²⁵. Sin la ayuda de la intervención divina sería una tarea de futuro incierto e incluso inviable¹²⁶. El párrafo 212 del encantamiento 148 continúa diciendo Isis:

«(...) Su semilla está en el interior de mi matriz, yo he moldeado la forma del dios dentro del huevo como mi hijo que está a la cabeza de la Enéada.»

¹²² Los tratados hipocráticos limitan la duración del embarazo a los diez meses; la razón aludida es de índole nutritiva. En tanto que el alimento que va hacia el feto y que permite que éste se desarrolle, procede de la madre, los nutrientes pasados este plazo serían insuficientes para cumplir con las exigencias del embarazo, el déficit de aquéllos, serían las razones, la señal del comienzo del parto (Tratados Hipocráticos III, 29).

¹²³ FAULKNER (1973: 125).

¹²⁴ Se comenta el sentido enfático con que el rey difunto se agarra a este deseo.

¹²⁵ Pocas representaciones se conocen del niño en el vientre materno en el Antiguo Egipto. No obstante, sí resulta verosímil y creíble el dibujo del ostracón del Museo de El Cairo (GC52047), tan siquiera un esbozo, en el que con trazo negro se dibuja a una mujer cuyas manos intentan abarcar y proteger un niño en la postura típica de un feto en gestación en cuyo vientre se aloja.

¹²⁶ Aparte de la esfera de las divinidades; la observación del mundo animal y de sus hembras durante la preñez y el parto tuvo que ser una fuente de conocimiento para el sabio en el momento de reconocer las formas embrionarias animales y humanas. Por la anatomía comparada, el egipcio, extrapolaría conceptos similares. Los médicos griegos, en particular de la escuela médica de Cnido, delegaban y amparaban su propia ignorancia en el parco conocimiento de las comadronas, los insondables misterios que se sucedían durante el embarazo, mostrando a pesar de ser conscientes de ello, en aquéllas, su confianza: «(...) *Ni de hecho ni de palabra no se les puede persuadir que ellas no saben lo que les pasa en sus cuerpos.*» (Rousselle, 1980: 1089-1115). Y es que además, cómo refieren los textos médicos griegos, y cómo ya ha sido referido, la experiencia del médico egipcio indudablemente apreció empíricamente como la de sus colegas griegos observaciones semejantes; véase la experiencia que se transcribe en las páginas de la medicina hipocrática: *Yo mismo he visto un embrión que, tras permanecer seis días en la matriz, cayó fuera* (Tratados Hipocráticos, 2003: VIII: 13).

En un himno amoniano, Amón, arrogándose la capacidad de dios primigenio, que se crea a sí mismo, cita el huevo como elemento de iniciación de todo ser vivo:

(...) *No tuvo madre para que le dijera su nombre. No tuvo padre que le engendrara y dijera: «soy yo». Configuró su propio huevo...* La cita, refuerza la excepcionalidad del hecho creador. En efecto, y cómo es evidente, los dioses primeros no necesitaban del concurso de la pareja sexual para engendrarse^{127,128}.

El sentido de la cita se sirve del recuso de la metáfora del alfarero, muy utilizada en otras ocasiones por la literatura sagrada egipcia, son los dioses quienes con sus atributos demiúrgicos, al igual que el dios Jnum mediante su arte de alfarero, crea el Ka de los dioses y de los hombres. De igual manera que el alfarero en el torno da forma a la vasija, un proceso que no es instantáneo sino al contrario un proceder parsimonioso, hace otro tanto el dios con el cuerpo de los hombres. Porque ni tan siquiera la constitución de un dios como Horus puede escapar a los cauces, de los lindes temporales que suponen un trabajo tan lento y artesanal, y aún más lo es, la creación de los hombres porque viven con el conflicto de sus propias imperfecciones. Ya se ha hablado siendo menester recordarlo como es aquel dios quien deposita el semen del varón en los huesos.

También se reconoce de forma implícita el papel de la mujer en la formación del ser que guarece en su vientre, de aquello que fabricó el «Alfarero divino», siendo ella por tanto, en exclusividad, sin competencia alguna, la que asume la larga y ardua labor de esperar como la concepción se desarrollará dentro de ella durante sus meses. Luego ya se podrá decir que el útero como metonimia de (la mujer) no es un mero receptáculo del semillero que espera y necesita de la colaboración del varón para la siembra y el cuidado. Por tanto, la mujer ha de asumir que no es aquella la única responsabilidad que le cupo en la labor de madre en la morfogénesis del hombre. Más tarde se tendrá la ocasión de demostrar que el papel pasivo de la madre no es más que una mera ilusión que se desvanecerá en cuanto se lea y se analicen las fuentes del mito porque también en este aspecto son los dioses quienes tienen que trazar el sendero de la creación¹²⁹.

«¡Oh! Dice Atum, ¡guarda tu corazón, o mujer!

¿Cómo bien conoces? Él es el dios, señor y heredero de la Enéada, el que tú (como mujer) haces en el huevo. (Párrafo 216; Encantamiento 148 de los Textos de los Sarcófagos)^{130,131}.

¹²⁷ FRANKFORT (1998: 182).

¹²⁸ El mismo autor (v. nota anterior) en su libro *La religión del Antiguo Egipto* (1998) reseña la licencia mitopoética recogida en el mismo himno amoniano cuando señala el lugar donde se produce la autofecundación: (...) *para crear su cuerpo en su secreto interior*. (Nota 12, p. 4).

¹²⁹ En Karnak el dios Jonsu tiene el papel dar la forma al huevo que alberga el vientre fecundado por la semilla masculina. Lo mismo se dice del dios Jnum en Filé interviniendo en el desarrollo del niño en el vientre materno. (Bardinet, 1995: 143) cita a Sauneron quien recurre a su vez a la cita de Urk. VIII, 122,1). Se emplaza al lector al pie de nota 40, página 9 (Chassinat, 1912).

¹³⁰ FAULKNER (1973: I: 125).

Nada mejor que acercarse a la historia narrada por Plutarco (*De Iside et Osiride*). Una vez más la leyenda de la madre fugitiva y el hijo póstumo de Osiris, ayudará a esclarecer ciertos conceptos, siempre primarios, sobre la embriogénesis y la responsabilidad compartida de los padres en la creación de las partes integrantes del hijo. Momento sublime del conocimiento de los sacerdotes egipcios en la formación y constitución del ser humano en el vientre materno.

Una vez conocida la noticia de la reciente concepción de un pretendiente del niño Horus al trono de Egipto, el maligno, ya empieza a tramar la forma de malograr el embarazo. Y es que a partir del anuncio de la futura maternidad de la diosa Isis, ésta nunca dejará de estar en permanente peligro ante el acecho de quien mató a Osiris: el fraticida Seth. La soledad de la diosa es tan clamorosa que llega a oídos del demiurgo, que conmisericordioso, busca la protección para ella y para el hijo que está por nacer. Se ve que a pesar de los poderes extraordinarios de la diosa, «La grande en Magia», no es suficiente para conseguir el amparo de lo que espera, por sí misma.

No obstante es muy poderoso el interés de que el embarazo salga adelante. Atum, el padre de la familia heliopolitana, le hace una revelación muy esclarecedora, y lo es porque la apostilla con la omnipotencia de su voz. Al fin, de lo que antes era un indicio se pasa a la certidumbre, a la confirmación del anclaje del óvulo fecundado; y de que el comienzo de la metamorfosis de un ser vivo en el útero será un hecho¹³².

*Estás embarazada y escondida, ¡Oh! Muchacha. Darás a luz... Él es la semilla de Osiris. Que el villano que asesinó a su padre no venga para que no rompa el huevo en su etapa temprana... (Párrafo 217; Encantamiento 148 de los Textos de los Sarcófagos)*¹³³.

¿Etapa temprana? Parece evidente que el huevo, se había instalado hacía poco tiempo y que era conocido de la diosa la precocidad de su preñez. De la cronología del embarazo se colige que el tiempo mediría el ritmo del desarrollo fetal y se daba por hecho de que así fuera ¿Existía en realidad un conocimiento egipcio aunque fuese primario de los cambios morfológicos del hombre en el vientre materno?¹³⁴ Es muy arriesgado llegar a esa conclusión, y no sólo porque lo sea en sí misma, que lo

¹³¹ En el «Gran Himno a Atón» se constatan la misma actividad creadora: «*El que hace crecer la semilla en las mujeres... Quien alimenta el hijo en el vientre de su madre...*» (Lichtheim M, II: 97: 1976).

¹³² El anuncio de los dioses o sus mensajeros de acontecimientos extraordinarios es bastante frecuente en la historia antigua; recuérdese como la noticia del nacimiento de Jesús a María le fue anunciado por Gabriel, el arcángel.

¹³³ LICHTHEIM (1973: I: 125-126).

¹³⁴ Misteriosas apariencias se ven en las tumbas de los altos funcionarios desde los inicios del Reino Nuevo, sobre el significado del «*tekeru*», sobre su polivalencia simbólica que a casi nadie ha dejado indiferente, la más aceptada es la que atañe a la imagen del cuerpo que no ha podido ser momificada y que también convendría que estuviera presente durante el rito. Es plausible el vínculo, a tenor de las imágenes que se encuentran en algunas tumbas tebanas (TT20) en la que un hombre se muestra en decúbito prono adoptando una postura ciertamente fetal sobre un trineo (Reeder, Fall 1994: 53-59). Es sin embargo una idea más de entre otras. El hecho de traerlo a colación en este apartado se sustenta en la posibilidad de que simbolizaría la vuelta del soberano al seno materno y de que el nuevo nacimiento le supondría la renovación (Valdesogo, 2005). De hecho, la silueta del mismo configurada por la piel o saco que resguarda una figura genuflexa recuerda a las estructuras fetales que envuelve el feto. Para mayor información se remite al lector a las siguientes fuentes que estudian estos y otros aspectos (Hornung, 1992: 169) y (Assmann, 2003: 453).

es, sino porque se conocen simplemente algo más que flecos parciales, de un único extremo de ese retal inmenso del conocimiento empírico que debió poseer el mundo egipcio hasta ahora perdido^{135,136}.

No obstante, se ha de solicitar nuevamente del léxico egipcio para encontrar que este pueblo contenía ya en su vocabulario el vocablo «feto»  (twnw) en Ebers 206¹³⁷. La figura fetal  (A17) concluye el vocablo aderezándolo y proveyéndole de claros significados. Significados que recoge un fragmento de este papiro médico. Es un famoso pasaje que describe algo semejante a una obstrucción intestinal (que no obstante poco o nada tiene que ver con el sentido que se le presume); y que a pesar del supuesto equívoco, le vale al redactor de la metáfora para explicar el caso de la mujer que pierde el niño en su vientre:

«Si tú procedes a su examen y si compruebas que la entrada de su interior está bloqueada, como el de una mujer cuyo hijo llevaba en su seno se ha roto»¹³⁸.

Se conocen, dicho sea de paso, también otros dos vocablos en la escritura del lenguaje egipcio del Reino Medio que señala etapas muy incipientes de una edad prenatal. Así pues, en el primero de los dos se ve el feto¹³⁹, en el claustro materno, cuya posición fetal se adopta en el ideograma (A17; Gardiner), que presuntamente des-

¹³⁵ La capacidad de observación del egipcio además de perseverante era notoria y contrastada, por tanto aparte de la proporcionada por la observación de los animales domésticos de gran tamaño, los conocimientos también se procesaban después de ver los cambios en sus crías. En este sentido las aves de corral y sus polluelos durante su etapa de incubación, servirían de base para la comprensión del desarrollo fetal. Como igualmente ocurrió en el mundo griego tal como se colige de la siguiente cita conocida en la que una mujer de vida promiscua sufre un aborto: «(...) Era como si al quitar la cáscara a un huevo crudo, el humor apareciese transparente en la membrana interna, más o menos esa era la apariencia; además era rojo y redondo... y alrededor de la membrana, por la parte externa había coágulos sanguinolentos. Por medio de la membrana salía algo fino, que a mí me pareció el cordón umbilical... (Tratados Hipocráticos VIII, 13). Aristóteles (1992: 5, 10, 15, 20: 392). Advértase cómo se hace la diferenciación y maduración de las diferentes partes anatómicas.

¹³⁶ Poco se sabe documentalmente cómo percibiría el egipcio al ser humano en el útero materno. La imposibilidad de reconocer en el embrión humano cualquier vestigio de semejanza con el adulto, o de saber si llegaría a conocer el egipcio de la antigüedad si esa imagen acabada estaría predeterminada desde el momento de la fusión de las semillas paternas; o bien si el nuevo ser iría cambiando en aspecto y forma; toda idea al respecto queda en el reino de la especulación. Y sin embargo, merced a la literatura sapiencial se sabe que el egipcio no estaba incapacitado (Ebers 833; Bardinnet, 1995) para reconocer a la mujer en gestación mediante la observación de los cambios somáticos (Kahun 26 o su variante del Berlín 196, Berlín 197, 198; (Bardinnet, 1995). Así como de instaurar soluciones para alentar el tiempo de la preñez o por el contrario de acabar con un embarazo no deseado (Kahun 20); Bardinnet (1995).

¹³⁷ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2000). Este mismo autor alude a la obra *Amarna VI*, 27, 6 donde también se utiliza el término *m3y* como sinónimo de feto.

¹³⁸ BARDINET (1995: 282). Parece ser paradójicamente una forma literaria pero muy descriptiva de un aborto.

¹³⁹ Las mismas carencias se dan en la iconografía bizantina donde la representación del embrión fue muy rara, utilizada más bien en las escenas religiosas como las de la Anunciación y la Visitación en las que el Niño Jesús y Juan Bautista figuran en el vientre de sus respectivas madres. Impresiona la visión de este último aún en el vientre materno en gesto de prostración hacia el Cristo intrauterino (Yota, 2004).

cribe al niño formándose en el vientre de la madre¹⁴⁰; sinónimo por cierto de la acepción ya citada más arriba referida a feto: (*tnw*)  (*wnw*)¹⁴¹. Y el vocablo huevo (*swht*) ¹⁴², que, sin embargo, adquiere un sentido algo más vago y difuso que puede comprender todo el período uterino, en tanto que sinónimo del anterior; o sin embargo, afirmar, lo que sería más deseable, el momento más incipiente de la vida intrauterina muy anterior en el desarrollo embriológico: el preciso momento del anclaje en la decídua¹⁴³. No obstante, y por desgracia faltan las precisiones al respecto, porque estos vocablos en los textos egipcios son muchas veces equivalentes y escurridizos. No parece a la vista de los testimonios asentados en la literatura que a los autores de los escritos les importara utilizar preferentemente a cualquiera de ellos sin importarles la precisión.

He aquí cómo es posible que por la historia de un Mito se puede llegar a saber los conocimientos aunque muy primarios, en efecto, que en el pasado egipcio se tenía sobre el desarrollo embriológico humano¹⁴⁴. Sin embargo, de nada valdría un esfuerzo del intelecto tan extraordinario de no estar acompañado de la observación atenta y secular del entorno natural como de los restos abortivos humanos.¹⁴⁵ Posiblemente. Pero es que además ha de incluirse el ingenio y la intuición de que se sirvió el intelectual egipcio para crear una leyenda procedente del mito, con el propósito de una mejor comprensión de la naturaleza física del hombre. Tal vez ese sea uno de los singulares caminos por el que el investigador ha de transitar en el futuro, aunque el final del camino es todavía un gran desconocido. De todas formas, habrá que volver primero a la sabiduría médica para dar respuesta al interrogante abierto al inicio del párrafo anterior; y en segundo lugar, cómo ya va siendo familiar, pedir el auxilio de las manifestaciones artísticas que aportan mucho más de lo que parece, y a algunas referencias textuales sagradas en los muros templarios en los que se alude a la divinidad y al faraón divinizado¹⁴⁶.

¹⁴⁰ 

¹⁴¹ El único autor en el que he encontrado este término ha sido en el libro de Nunn.

¹⁴² NUNN (1996: 47); Sánchez Rodríguez (2000); Faulkner (1999).

¹⁴³ Es la capa epitelial o endometrio apta para albergar el embrión (Diccionario Espasa, Medicina, 1999).

¹⁴⁴ Ya es premonitorio que en la ciudad de Menfis se adorara nada menos que al demiurgo Ptah bajo la venerable forma de Ptah-embrión (Vassal, Cordier, 1956: 168-181). Estos autores ponen en boca de otros (Parrot y Boreux) la posibilidad de que fuera un recién nacido o un feto (Heuzey). Así pues de la mima forma que a Osiris se le representa momiforme, a la deidad que encendió la chispa de la creación de la que surgió la materia embrionaria podría ser titular de semejante epíteto. Por tanto, en opinión de Vassal la denominación de Ptah-embrión trasciende más allá de la consideración que el epíteto supone: la esencia de lo primigenio; del primero de la creación, en consecuencia ahí radica, en mi opinión, su esencialidad.

¹⁴⁵ En una época como la de la antigüedad donde los conocimientos anatómicos viscerales eran muy escasos cabía la utilización de los recursos más cercanos y prácticos para paliar tal déficit. Así pues las representaciones de úteros —la sede de la vida intrauterina— como exvotos en la imaginería etrusco y romana, aparecían como vasos o recipientes testimonios de la piedad popular, que plasman la manera de cómo los antiguos demostraban el deseo de la búsqueda de protección para el anclaje del fruto alojado en el vientre de las madres (Sandrine Ducaté-Paarmann, 2004).

¹⁴⁶ En tanto que el mundo egipcio representaba el útero humano bajo la apariencia de un útero bicorne de ternera, en otras culturas como la etrusca y romana (Italia central) -con las que en algún momento de la histo-

Es cierto que existe una evidencia terminológica médica que define y rememora el concepto moderno de «huevo» como —producto de la concepción resultante— que indica una aproximación al preconizado por el pensador egipcio: una fase primordial. El inicio de otras evolutivas de transformación que se sucederán secuencialmente en el vientre materno a lo largo de las semanas de gestación. Véase un ejemplo bien didáctico. En el Museo egipcio de El Cairo hay expuesto un ostracón (GC52047) que data del Imperio Nuevo¹⁴⁷. El dibujo es un simple esbozo que el artista trazó en la superficie caliza donde una diosa —Isis— con la peluca tripartita, desnuda, de mamas abundantes y ptósicas, de pezones prominentes que apuntan el suelo a semejanza de las de una mujer en gestación. El motivo además de meritorio por mostrar la imagen de una gestante, hecho de por sí ya destacable, aún lo es más porque el vientre materno contiene a un niño bien formado (ya un feto a término) tal como se ve en los iconos egipcios: en posición sentada con un dedo próximo a la boca. Mientras que los brazos de la madre lo abarcan, la amplitud de la pelvis femenina se antoja un tanto desmesurada. Algunos estudiosos han pretendido identificar el círculo solar de Ra que contornea al futuro ser con la demostración artística del huevo divino en el interior de la madre.

Y otro ejemplo esta vez literario. El mismísimo Rameses II se hizo anunciar en una de las paredes del templo funerario de su padre Seti en Abidos, las glorias y las gestas a las que estaba predestinado. El anuncio se ambienta en el patio del palacio de Menfis ante los más altos dignatarios del país. Aunque sirva de pretexto para el ensalzamiento real, para el reconocimiento público, al faraón le interesa certificar como en fecha tan temprana, anterior a su propio nacimiento, su genial precocidad infantil ya estaba consumada.

«El Todopoderoso (Ra) me hizo grande cuando era niño... puesto que él me hizo el don del País cuando yo aún era un niño en el huevo»¹⁴⁸.

Otras fuentes indiciarias aparecen en el templo de File, Jnum, el creador, del que ya se ha tenido la ocasión de comentar las virtudes de demiurgo¹⁴⁹; de él se dice: *«El que ha creado el huevo, el que hace crecer el niño... en el vientre»*. Así mismo, en el templo de Karnak (puerta de Evergetes) en relación con el hijo de la tríada tebana, de Jonsu se dice:

«El que ha creado el germen en los huesos en el interior del huevo»¹⁵⁰

ria se entrecruzaron (IV-II a. C.)- la representación de los órganos del cuerpo humano en tierra cocida se manifiesta de manera profusa y detallada (a modo de maniqués anatómicos mostrando el interior de las entrañas o a modo de bandejas multiviscerales), donde el útero juega un papel importante como ya quedó dicho (Sandrine Ducaté-Paarmann). Los exvotos son muy frecuentes a lo largo de la existencia de la cultura faraónica pero hasta el momento actual poco o nada (dicho esto con absoluta discreción por mi parte) se conoce de aquellos que representen a úteros gestantes.

¹⁴⁷ MYSLIWIEC (2004: 24).

¹⁴⁸ DESROCHES-NOBLECOURT (1996: 22).

¹⁴⁹ El dios Jnum en su papel como artesano del cuerpo humano es evocado en Esna como ya lo fuera anteriormente en un himno desarrollado en el templo de Hibis (Sauneron, 1959).

¹⁵⁰ YOYOTTE (1962).

7. La responsabilidad biológica de los padres en las diferentes partes que conforman el niño en el vientre materno según el mito y la religión.

A cada uno de los padres le correspondería la autoría de los elementos constitutivos del nuevo ser. Si a la madre se le atribuía las carnes y la piel, al padre le sucedía otro tanto en relación con los huesos y los tejidos de sostén¹⁵¹. Qué fundamentos apuntalan estas afirmaciones, ¿se trata de la fantasía erróneamente interpretada por algún autor? No hay indicios de que sea así porque existen destacadas referencias escritas. Abundantes ejemplos se podrían enumerar. Es el mito de nuevo quien se encarga de dar respuesta a las preguntas antedichas. La mitología egipcia ayuda a esclarecer el origen materno y paterno de las partes constituyentes que componen el ser humano. Se creía que en la formación del organismo del niño, de cada parte del mismo, se daba una diferenciación muy clara precisa y definitiva. Es por tanto necesario destacar algunos de los argumentos o fuentes que parecen más notables.

Cuenta la leyenda escrita que el dios Anti¹⁵² originario del nomo XVIII del Alto Egipto de la ciudad de Atfih (Afroditópolis), cometió un crimen al cortar el cuello de la vaca Hathor, su madre. Un episodio que tiene su descripción además en el templo del oasis de Jarga donde se escenifica el acto en el que el dios sujeta con su mano derecha la cabeza vacuna de la diosa; y el instrumento del crimen, un cuchillo, el de la decapitación, en la izquierda. El dios Re encolerizado por la noticia del parricidio le castiga arrancándole la piel y con la condena de perder las partes blandas del cuerpo que proceden de la semilla materna^{153,154}.

«En cuanto a sus carnes y su piel que desarrolló su madre a partir de su leche; en cuanto a sus huesos (que desarrolló su madre) por medio de la semilla de su padre, (sentencia): que se le aparte de él su piel y sus carnes, que sus huesos queden con él»¹⁵⁵.

La víctima del crimen dependiendo de las versiones, en una de ellas es Hesat, se la conoce además desde los Textos de las Pirámides como «La madre de la nébrida», que es al fin y al cabo, el pellejo extraído por los dioses como consecuencia del castigo inflingido al dios Anti. La piel que los egipcios y los pueblos del África negra utilizaban para guardar la leche y la fabricación de la mantequilla. La versión del hecho referido tiene resonancias en episodios similares relacionados con otros pro-

¹⁵¹ YOYOTTE (1962).

¹⁵² La escuela alemana preconiza cambiarle el nombre por el de Nemty (Castel, 2001: 299).

¹⁵³ VANDIER (1961).

¹⁵⁴ También en el Talmud (Zimmels HJ, *Magicians, Theologians and Doctors*, London: E. Goldston, 1952; Op. Cit: Gordon and Schwabe, 2004) se encuentra esta antigua idea de que las partes blancas (por semejanza cromática con el semen), esto es, huesos, uñas, tendones y escleróticas provienen de él; mientras que de las porciones rojas (por semejanza cromática con la sangre menstrual), la piel, la carne, el pelo y las córneas oculares, lo hacen con ésta. Del esqueleto como concepto global de los diferentes componentes que lo totaliza, parte más principal de soporte de las partes blandas, no se ha encontrado explícitamente, hasta el momento, ningún vocablo definitorio. (Jonckheere, 1957: 323-338).

¹⁵⁵ Los antiguos egipcios vinculaban la carne y la piel de los dioses con el oro y el hueso con la plata. Es la pérdida de aquella el motivo por el que los adoradores de Nemty construían las imágenes del dios en plata (Wilkinson, 2003: 204).

tagonistas. Durante las luchas del dios Horus y Seth, cuando después de la paradójica defensa que la diosa Isis hace del enemigo de su hijo, provoca el disgusto de éste, resultando con la decapitación de la madre. Esta última versión¹⁵⁶ en paralelo a la descrita en el papiro Jumilhac, aunque sustituye a Anti por Horus y la identidad de Hesat por Isis, trata así mismo de fijar e ilustrar la procedencia de las partes anatómicas que derivarían de la madre y por deducción del padre (Vandier, 1.962)¹⁵⁷. Este fragmento del papiro atribuye a la madre la transmisión de los componentes blandos del cuerpo humano en tanto que los óseos procederían de la semilla paterna. El texto indica también la participación de la leche materna en la formación del embrión mucho antes de nutrirlo con el mismo producto¹⁵⁸.

«Entonces Ra y la Enéada dijeron: Para lo que es de su carne y de su piel, su madre le ha dado la existencia de su leche; en lo que concierne a sus huesos, es la semilla de su padre...» (P. Jumilhac 12, 22-25)¹⁵⁹.

El papiro de Insinger recoge también unas nociones similares que enfatizan la participación masculina en la configuración y composición de las partes anatómicas que compendian el ser humano; se supone como complemento, que lo que no se menciona, será responsabilidad de la madre. *«Que él hizo el aire (el aire es la fuente de toda acción dinámica de origen divino que inunda todo el organismo en formación) para el interior del huevo (para su nutrición) —aunque no haya vía para que en él penetre—; hizo que todas las matrices críen a partir de las semillas que reciben, y que los tendones (interpretación que siempre ha sido tema de debate) y los huesos nacen de las susodichas semillas»*¹⁶⁰.

En opinión de Bardinet¹⁶¹, la leche, es una secreción que probablemente era concebida por la disolución de las carnes maternas al igual que la semilla del varón procede del hueso. La conjunción de ambos constituyentes en el cuerpo en formación promoverá el desarrollo del nuevo ser¹⁶². De las virtudes de la leche dependerá el sexo del niño, y se entiende ahora, el por qué de la actitud preferente de la leche de mujer que haya parido hijo varón a otro tipo de leche^{163,164}.

¹⁵⁶ Existe otro relato de la misma historia en el papiro de Chester-Beatty I (época ramésida) (Gardiner A, *Chester-Beatty Pap., n° D*).

¹⁵⁷ VANDIER (1962).

¹⁵⁸ VANDIER (1961: III: 3-5). Y es sólo por la leche Hesat que las heridas inflingidas como acto punitivo por el parricidio, y tras el perdón se consigue restaurar el desorden orgánico: *«(...) Ella, nuevamente, hizo emerger (en el texto francés «jaillir») su leche para él para renovar su nacimiento, y ella hizo subir la leche al extremo de sus senos, y los dirigió a su piel... Su piel y sus carnes se curaron...* Con lo cual la leche materna aparte de tener virtudes restauradoras las tiene curativas.

¹⁵⁹ YOYOTTE (1962).

¹⁶⁰ YOYOTTE (1962). El autor acude a la referencia papiro Insinger I de: Lexa F, 1926.

¹⁶¹ BARDINET (1995:145).

¹⁶² Si la transustanciación de la sangre en leche materna aconteciera al final del embarazo, significaría que conociendo la participación directa de aquélla en la génesis cutánea; su finalización, indicaría que ¿surgiría ésta al final de la preñez?; es decir poco antes del parto.

¹⁶³ DESROCHES-NOBLECOURT (1952 : 46-67); Leclant (1951: 123-127).

Idénticas teorías fueron muy difundidas por doquier en el África negra ¹⁶⁵ sin que se sepa a ciencia cierta la autoría o el nacimiento de las mismas, entretanto, conviene pensar, o bien que procedan de un trasfondo cultural africano que se implantó en Egipto en contacto con los pastores del neolítico, o por qué no, que desde el propio Egipto, se proyectaran dichas influencias a las culturas aledañas. En Burkina Faso, hombre y mujer disponen del «*agua del sexo*» («*do mu*») que fluye de los cuerpos durante el acto sexual desde los huesos, articulaciones, y de la columna vertebral donde se colecta ¹⁶⁶; siendo la del varón la más densa está provista del poder de la fecundación. El encuentro con el coágulo de la sangre de la mujer que debe estar bien orientado para la ocasión durante la eyaculación, dará origen a la concepción de un niño. La cita por evidente coincide asombrosamente con los conocimientos del Egipto Antiguo. La circunstancia no necesita más comentarios ¹⁶⁷. Una alusión en nada sospechosa de contaminación por culturización o cercanía procede de los «*mae enga*» de las montañas de Nueva Guinea, quienes creen que el feto en gran medida está formado por la sangre materna ^{168,169}.

LA SANGRE: FACTOR DE GERMINACIÓN, DE INTEGRACIÓN, Y DE LIGAZÓN DEL SER EN EL VIENTRE MATERNO.

La sangre de la madre también jugaba un papel primordial en el desarrollo embrionario y en el crecimiento fetal. Como se viene anunciando insistentemente la presencia de la divinidad no podía faltar. Los dioses eyaculaban la simiente en la vagina de las diosas. Mas éstas, por la acción de la sangre, se encargarán de unir, de yuxtaponer los elementos de ambos padres y de conformar la arquitectura fetal ¹⁷⁰. ¿Cómo

¹⁶⁴ Aunque haya incertidumbre de por qué los antiguos egipcios la aconsejaban, no obstante, los textos hipocráticos explican la preferencia del mundo antiguo por la leche de mujer que hubiese parido un varón, ¿hasta qué punto es endeble el argumento de aquellos que lo achacan a un simple prejuicio de sexo? La cuestión parece aclararse cuando la medicina griega advierte sobre la «fisiología del embarazo», que siendo el embrión del varón más vigoroso y precoz de movimientos (intraútero) que el de la niña, tiene más capacidad para que la leche materna se produzca antes, y quién sabe si, siendo así, ésta fuere de mejor calidad: «*El niño se mueve antes porque es más fuerte que la niña. (...) Cuando el embrión se mueve entonces también aparece la leche en la madre...*»

¹⁶⁵ El pueblo nilótico de los Dinka, sin embargo, creía que el feto devenía a partes iguales del padre que de la madre, que el semen llegaba del cerebro y de la médula espinal y de ahí se almacenaba a los testículos (Gordon and Schwabe, 2004). Otras tribus africanas (Congoleñas, Ashanti, Venda) coincidían con la mencionada teoría egipcia y algunas asociaban esta cualidad al toro sagrado.

¹⁶⁶ Lo que recuerda íntimas afinidades con las creencias egipcias.

¹⁶⁷ (Héritier-Augé, «*El esperma y la sangre...*», 1992: 159-173). En concordancia con esta idea en Nueva Guinea, estaba implantada entre los aborígenes la idea de que el semen aporta al feto el hueso (las partes duras y resistentes), mientras que, la sangre materna le genera los elementos más blandos (la sangre y la carne) (Héritier-Augé, 1992: 207).

¹⁶⁸ KNAUFT (1990: 205).

¹⁶⁹ Coincidencia que tampoco es sospechosa porque se advierte en el saber griego: «*La concepción se produce cuando el esperma del macho coagula, da consistencia al residuo menstrual que es lo que constituye la materia*» (Reproducción de los Animales, Introducción: 31-32).

¹⁷⁰ La importancia de la sangre menstrual como constituyente de la materia antes del embrión y después del feto, es una teoría muy antigua que pervivió largamente desde la antigüedad hasta Harvey (sig. XVII d. C.)

tiene lugar el acto de creación del feto en el vientre materno, cuál es el adherente o catalizador que pega las diferentes partes heredadas del padre y de la madre? Es Isis quien se encarga de desvelar el misterio respondiendo en parte a la primera cuestión en los Textos de los Ataúdes¹⁷¹.

«He moldeado la forma del dios dentro del huevo como mi hijo...» (Encantamiento 148)

La sangre materna es entonces imprescindible para el crecimiento de las diferentes partes constituyentes del cuerpo humano en formación. Es junto con el influjo vital del aire emitido por los dioses, la fuente de toda acción dinámica que llega a todos los lugares donde se necesita. La importancia de la sangre, de su presencia, se señala en un texto religioso del templo de Dendera que habla del renacimiento de Osiris o del muerto (en su representación) depositado en la cavidad del sarcófago que se compara con el vientre (el útero) de la diosa Nut. El texto que se pone a continuación compila en síntesis, el saber embriológico del egipcio antiguo pasado por el tamiz de la religión. Son dos submundos del saber egipcio (de lo natural y del mito) entretejidos e interconectados con firmeza^{172,173}.

Himno a Osiris:

«Osiris que preside el Occidente (Lugar a donde van los muertos), el gran dios que reside en el Iunet (La ciudad de Dendera), el gran Heliopolitano que reside en la Villa del Escarabajo! Tu madre Nut está en cinta de ti en el interior de su vientre, cuida de tu embrión, da forma armoniosa a tus huesos, da la juventud a tu cuerpo, da la vida a tu piel para tus miembros, dilata tus vasos para tu... (Capillas osirianas, pared norte, primer registro)¹⁷⁴.

DE LA IMPORTANCIA DEL MENSTRUO Y DE LA LECHE EN LA VIDA INTRA Y EXTRA-UTERINA.

Como se ha visto en un apartado anterior la sangre de la mujer poseía unas cualidades extraordinarias. Y no podía ser menos para una sustancia que interpretaba una función de creación tan activa en la formación del individuo en el útero mater-

quien la rechazó en su obra *«Exercitationes de generatione animalium»*. (Nota 164 de Reproducción de los animales: 109).

¹⁷¹ FAULKNER (1973: 125-126).

¹⁷² De Sauneron se recoge una traducción de un texto religioso del templo de Esna donde se aclara la intercesión del dios Jnum; y la relación de la sangre con el desarrollo corporal aunando los elementos seminales procedentes de la parte ósea y sanguínea: *«Él organiza una corriente de sangre en el interior de los huesos. Después que el soplo de la vida lo recorre todo, la sangre formó una forma apropiada con la semiente-hueso para constituir nuevos huesos»* (Cita que Bardinnet-1995 hace de Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (=Esna V):95*, Le Caire: IFAO, 1962).

¹⁷³ En los templos de Esna y de Hibis re reseña la importancia de la sangre en unión con la materia seminal como principios constituyentes de la materia ósea. Es sin duda el hálito vital del dios: el ánima de los seres en formación (Sauneron, Esna, 1959).

¹⁷⁴ CAUVILLE (1997: 105).

no. La sangre menstrual que a la mujer fértil le venía periódicamente y que le faltaba cuando quedaba preñada, consecuentemente, se asumía como «algo» imprescindible para el feto, y por tanto no debía perderse porque éste la necesitaba para su formación y sustento^{175,176}. Los egipcios nunca ignoraron la relación, ya quedó constancia, de los ciclos prolongados de amenorrea con el embarazo durante el tiempo de fertilidad femenina. De ahí, entonces se evidencia las virtudes excepcionales atribuidas a la sangre catamenial.

1.- El poder «mágico» de la sangre menstrual (hsmn) en el Antiguo Egipto.

La menstruación tenía con el Nilo dos sobresalientes aspectos que ambos compartían: la regularidad de la afluencia, y la relación con la fertilidad. Por tal motivo ambas circunstancias se identificaban con lo femenino y se inmiscuían en el mito religioso¹⁷⁷. De la menstruación también se hacen eco los papiros médicos, tempranamente, narrando situaciones diversas y anómalas. Precisamente es en éstos donde se hallan cuatro referencias a la menstruación; al respecto, el papiro de Edwin Smith (20, 13) relata: «*Si tú examinas a una mujer con dolor en su estómago y su período menstrual no viene...*»; y el papiro de Ebers 832 alude a situaciones parecidas: «*Si tú examinas a una mujer que experimenta dolor en un lado del pubis, tú debes decir sobre eso, son sus menstruaciones que no son normales*»; el mismo papiro Ebers 833, describe el caso de una mujer que le ha cesado el flujo menstrual a causa de la menopausia: «*si tú examinas a una mujer con muchos años y sus menstruaciones ya no vienen...*». Igualmente en el Ebers 808, en un remedio para evitar que las mamas caigan se dice¹⁷⁸:

«Humedecerlas con sangre de una mujer cuya menstruación haya comenzado...»

¹⁷⁵ Bardinnet destaca la importancia de la sangre (quien compara con la yema del huevo); en la formación del esperma en hueso y la leche materna en carne (Bardinnet, 1995: 152). También los antiguos griegos sostenían la teoría muy extendida entre los antiguos de que el embrión se formaba como resultado de la coagulación de la sangre menstrual (Textos Hipocráticos VIII: 263; pie de nota nº 10; en dicha nota aparece otra idéntica en la *Reproducción de los Animales* de Aristóteles I19, 727b25, ss).

¹⁷⁶ Un pensamiento que contrasta duramente con las teorías de Aristóteles quien opinaba que las menstruaciones de la mujer eran una forma inacabada e imperfecta del esperma, siendo la mujer de naturaleza fría y húmeda y carente del calor seco del macho, cuyo esperma sería un producto más perfecto y finalizado y como tal una sustancia más pura. Dicho lo cual, la leche sería el resultado intermedio del calor mínimo que la mujer era capaz de aportar en relación con su naturaleza (Héritier-Augé, 1992: 281-299; *Reproducción de los animales*, I, 726b, 5, 10).

¹⁷⁷ Ésta es una cuestión muy introducida en el pensamiento del hombre antiguo, la asociación entre el cese periódico de la menstruación en la mujer gestante casi desde el comienzo del embarazo y el aprovechamiento de la misma sangre menstrual para el alimento y el desarrollo fetal: «*Cuando la mujer está embarazada no sufre por el cese de las menstruaciones ya que la sangre, al no fluir cada mes, no sufre alteración alguna; por el contrario, fluye cada día hacia la matriz tranquilamente, poco a poco y sin esfuerzo, y lo que está dentro de la matriz crece*» (Textos Hipocráticos VIII: 15: 263).

¹⁷⁸ BARDINET (1995: 450 y 520). La cita aunque desde luego alejada del contexto fisiopatológico es plena de propiedades regeneradoras.

Durante el tiempo de la menstruación, según consta en referencias halladas en las famosas «listas de lavaderos» de Deir el-Medina, las mujeres la ocultaban en la privacidad de sus cuerpos conteniéndola en lienzos que eran lavados por lavaderos profesionales (Tumba de Ipyu 217)¹⁷⁹. En dichas listas, y gracias a ellas, es posible seguir el registro casa por casa de las ropas de uso más común empleadas en la intimidad, habiendo ostraca con dibujos marcados con trazos sencillos, apenas esbozos de ropa interior, etiquetas, que ayudaban a identificar a las dueñas de las prendas.

En muchas culturas el período catamenial era tabú para los hombres, momento en el que habrían de apartarse del contacto de los menstruos. A modo de ejemplo se cita el de los varones de una tribu indígena de Nueva Guinea (los Sambia), que muestran una profunda aversión de verse contaminados o debilitados con el contacto de la sangre menstrual¹⁸⁰. En el Antiguo Egipto si la hubo, cabe preguntarse si existió al menos una postura menos radical en consideración tal vez o quizá como consecuencia de un principio de sobrevaloración de las virtudes germinales de la sangre menstrual¹⁸¹. Al menos no tanto como ciertos pueblos orientales porque el mismo pueblo judío por exponer un caso de vecindad geográfica, consideraba inconveniente el momento menstrual en tanto que un tiempo de impureza que había que limpiar.

«El flujo sanguíneo entraña un estado de impureza de 7 días (o más) y cualquiera que tocara a la mujer durante las reglas será impuro hasta el anochecer, como lo es su cama y los objetos que toca»¹⁸².

Más intolerante y drástica era la actitud del hombre que pernoctara con una mujer durante el período, sometiéndolos por la ley de la cuarentena a la menstruante y al infractor:

«Si un hombre se acuesta con una mujer que tiene su indisposición y descubre su desnudez, si descubre su flujo y si ella descubre el flujo de su sangre, ellos serán excluidos de su gente»¹⁸³.

Es de la misma opinión, Wilfong¹⁸⁴, quien refiriéndose al contenido de las Sátiras de los Oficios, cuando el escriba va enumerando los inconvenientes y particula-

¹⁷⁹ MC DOWELL (1999: 59-60).

¹⁸⁰ KNAUFT (1990: 222).

¹⁸¹ No sería desacertado considerar que la sangre menstrual fuera el semen que en la mujer se complementara con el del varón en la formación del niño. En la nota 151 de la página 29 Gordon anclándose en el conocimiento egipcio compara también la leche de la mujer con el semen. Una opinión nada descabellada por cuanto ambos participan de la misma naturaleza física: son elementos sanguíneos. En el mismo sentido se expresa Aristóteles: «Y el semen se encuentra en la misma situación con respecto a la sustancia de las menstruaciones, pues la naturaleza de la leche y de las reglas es la misma.» (Reproducción de los animales, II: 739b: 25). Dándole el mismo sentido germinal, que se da en el «Relato de los Hermanos» P. d'Orbiney), cuando la sangre de uno de ellos, Bata, transformada en la esquirra de dos perseas que el faraón mandara cortar, entra en la garganta de la inductora de su muerte, la favorita real, quedando ésta embarazada (Lefebvre, 2003: 164, 18.1-18.5).

¹⁸² LEVÍTICO, 20, 18, (La Sagrada Biblia, 1997).

¹⁸³ LEVÍTICO, 20, 18, (La Sagrada Biblia, 1997).

¹⁸⁴ WILFONG (1999: 431-432).

ridades de cada oficio siendo el de lavandero uno de los más humildes ejemplos, cabe preguntarse ¿lo es más por la humillación del trabajo que por la contaminación o impureza del mismo, o por el contacto sanguíneo, o su procedencia?¹⁸⁵ No obstante, obsérvese que a poco que se profundice en el discurso del relato cuando se habla del oficio del lavandero, se deja entrever una actitud menos condescendiente y más de prevención de lo que al principio se aparenta ante el hecho de estar en contacto con la sangre catamenial:

«No hay parte limpia, mientras se coloca a sí mismo entre las faldas de una mujer en menstruación».

El referido autor¹⁸⁶ encontró recientemente un ostracón hierático en Deir el-Medina (OIM 13512) donde se cita como ocho de las mujeres de la aldea iban a un lugar concreto y alejado cuando tenían el período («el lugar de las mujeres») sin que se sepa con seguridad qué tipo de mujeres, cuándo, y en qué situaciones acudían a ese emplazamiento concreto. Sin embargo la información es muy fragmentaria y ambigua en esta cuestión y en el modo de aparición del término en cada época.

Existen además curiosas alusiones de ausencias al trabajo de los hombres por la regla de la esposa o de la hija. Entonces cabe preguntarse por qué la sangre menstrual no era impura para un gremio de lavanderos y sí lo era para el resto de los hombres. Y si fuera así, qué sentido tendría poner en aislamiento a la mujer durante la regla a un lugar concreto de la casa, de la comunidad, o tal vez a algún lugar específico de purificación¹⁸⁷. ¿Era razón suficiente la menstruación para que el familiar varón abandonase el centro de trabajo cada vez que un miembro femenino de la familia estuviese de periodo? Siguiendo este razonamiento el absentismo laboral habría de ser alto lo que redundaría en el decaimiento del ritmo de las obras encomendadas a los trabajadores de las tumbas regias.

«Año 9, cuarto mes de la inundación, día 13: el día cuando 8 mujeres salieron al lugar de las mujeres (s.t hm.wt) mientras estaban menstruando. Marcharon tan lejos como atrás de la casa que... los tres muros.»

Wilfong considera que en vez de un lugar apropiado para la menstruación normal lo fuera para aquellos casos en los que hubiere trastornos patológicos (dismenoreas, abortos)¹⁸⁸, o para aquellos estados extremos, mucho menos infrecuentes que la menstruación, cuando las mujeres se verían obligadas a abandonar sus quehaceres diarios. En tales circunstancias, sí tendría sentido un lugar de purificación, de vuelta a la normalidad, al encuentro del equilibrio, semejante al «ostracismo» o a la

¹⁸⁵ SERRANO DELGADO (1993: 222).

¹⁸⁶ WILFONG (1999: 431-2).

¹⁸⁷ GREEN LYN (2001-2002: 12: 4).

¹⁸⁸ Muchos de los desarreglos menstruales sucedidos, por su frecuencia, duración, y en definitiva en su semiología, después de lapsos amenorreicos se confundirían con entidades patológicas, ejemplos de ellos hay en el papiro ginecológico de Kahun (Bardinet, 1995); y sin embargo, cabe la sospecha de que serían embarazos interrumpidos durante el primer trimestre de la gestación.

cuarentena después del parto, para recobrase del trastorno provocado por un hecho desacostumbrado y asumido tan grave como incapacitante. Según este supuesto, tendría más sentido y razón de ser que el varón se ausentara del puesto de trabajo para el cuidado de la esposa por razones más trascendentes o patológicas, que por un acontecimiento archisabido por fisiológico y absolutamente normal como la menstruación.

El menstuo se hace coincidente entre varias mujeres que viven muy próximas, es un hecho constatado por la medicina moderna; pareciera plausible que entre un número de mujeres indispuetas, las más quejosas, por una dismenorrea, o aún más, por un aborto espontáneo o provocado¹⁸⁹, es decir, por una situación grave que precisara de la presencia o de los cuidados de los allegados, se recogieran en el entretanto en algún lugar de retiro hasta su restablecimiento.

El acontecimiento, fuere cual fuere la causa, congregaba a los familiares varones más próximos de la mujer hacia el lugar, llevándole mientras estuviese quejosa, bienes o alimentos para su pronta recuperación, como así lo reflejan las listas de ausencia en el trabajo (Deir el-Medina)¹⁹⁰. Por lo demás, y de ahí su importancia, hubo de ser un acontecimiento que merecía quedar por escrito en los anales de la ciudadela y no sólo por llevar a todo trance la razón y la excusa del listado de las ausencias de los trabajadores. La misma exigencia que un empresario moderno pediría en la actualidad a su empleado al exigírsele un justificante por una ausencia reiterada al trabajo por tener que acompañar a la esposa a una consulta médica.

2.- *El poder de la sangre menstrual como agente terapéutico.*

De la importancia de la sangre se ha comentado o se hará, en la participación de recetas de uso capilar. En Ebers 451 bis (65; 8-9); se comenta:

«Remedio para expulsar la sustancia que devasta los cabellos y de cuidarlos: sangre de toro¹⁹¹ negro; el color negro usado en el presente ejemplo, o en otros, implicaba una sangre de similar característica y mayor potencialidad. Será cocido en grasa/aceite. Untar muy a menudo.»

El interés que despiertan estas recetas es debido a que se cimentó sobre bases «fisiológicas» como mágicas, hasta el punto de orientar la elección de los tratamientos

¹⁸⁹ Una posible descripción sobre el aborto se puede ver en el Kahun 20: (...) (*La mujer cuyo hijo ha sido*) roto con el remedio para quedar encinta después de que... (Bardinet, 1995: 441)

¹⁹⁰ WILFONG (1999: 424).

¹⁹¹ El toro y la vaca fueron adorados en Egipto, y el primero sobretodo, por su potencia sexual y por su fertilidad, hasta el punto de ser la hipóstasis de diversos dioses (Gordon, Schwabe, 2004: 43-48). De forma global, ya de por sí, la de la especie vacuna, compendia complejas cuestiones cosmológicas. El faraón recibió diversos y múltiples epítetos que aluden a la condición divina del animal y a las cualidades que lo distinguen y que le permitió mantener su papel de líder en tanto que hijo y descendiente de una gran diosa vacuna. De ahí que, y como consecuencia, todo lo orgánico que procediese del animal, no es extraño que implicase unas virtudes de excelencia para cualquier receta médica que lo incluyese.

según las afecciones, por el origen y su naturaleza, y como por la analogía con la anatomía y biología animal¹⁹². Son estas cuestiones las que, entre otras menos profanas, dan valor intrínseco a las recetas y al mismo tiempo les proveen de la potencia sanadora útil para el terapeuta egipcio. Los elementos que participan groseramente en la anatomía humana y animal (huesos, conchas de tortuga, etc.; y en contraposición y en compensación con el binomio regenerador: sangre/placenta) como representantes de las partes de sostén y de las partes blandas, respectivamente; se aplicaron en su uso por su fuerza en la formación y en la integración en la naturaleza del ser animal. Por tanto, dicha fuerza benéfica, debería aprovecharse cuando la debilidad acuciaba. Circunstancialmente, la sangre menstrual recibió la misma aceptación¹⁹³.

Conforme con las virtudes adjudicadas a la sangre menstrual a veces se pretendía unos efectos contrapuestos. En el papiro de Hearst 156 se puede ver expuesta la costumbre de emplear sangre menstrual de perra como depilatorio. Es como si al utilizarse sangre que no fuera de mujer, de origen distinto, tuviera un resultado antagónico. Al menos es así lo parece en este caso particular: es la fertilidad contra la esterilidad; la creación contra la destrucción. Por tanto se da rienda suelta a ambos principios, eso sí, vinculados por el detalle común de la sangre catamenial. Y es que la dualidad semántica en un mismo principio vital era tan querida y estimada por la mentalidad egipcia:

«(Otro) Remedio: sangre de vulva de perra. Deberá aplicarse sobre las pilosidades»¹⁹⁴.

Pero aun siendo una aplicación menor, los antiguos egipcios por lo que se está comprobando, atribuían virtudes excepcionales de índole mucho mayor, y un destino más enjundioso a la sangre menstrual. Por eso, no es de extrañar, que sirviera como medio terapéutico para ser aplicada locamente sobre zonas a las que se quería dotar de su poder germinal. De hecho, para impedir un aborto. Ebell —uno de los primeros pioneros en la traducción de los papiros médicos a una lengua moderna—

¹⁹² La información anatómica que el ganado bovino procuró a los antiguos egipcios fue excepcional, debido como consecuencia de los cuidados de los toros, y como parte preeminente de los sacrificios rituales y religiosos practicados por los sacerdotes que prolijamente aparecen en estelas, templos, tumbas, etc., desde los primeros tiempos faraónicos hasta el periodo romano. La disección animal fue el motor que impulsó los primeros balbuceos de la medicina científica, hacia el desarrollo del método científico. (Gordon, Schwabe, 2004: 48) Estos autores opinan, y no se cansan de repetirlo a lo largo y a lo ancho del texto citado (p. 61), que los sanadores egipcios en momentos históricos anteriores al Reino Antiguo no tenían parangón ni competencia con sus contemporáneos a pesar de la aparente predominancia de las teorías fisiológicas posteriores adquiridas con racionalidad derivadas de las disecciones animales. (Schwabe, Gordon, 1988: 62: 61-89) Ghalioungui dice que el conocimiento sobre la anatomía animal se anticipó durante mucho tiempo al de la anatomía humana. Los médicos eran más o menos cirujanos veterinarios, y los sacerdotes «*wabw*» («los puros»), que eran los encargados de la inspección ritual de los animales con destino al sacrificio, fueron los que comprendieron la similitud entre ambas anatomías (Ghalioungui, 1973: 47).

¹⁹³ Estos ejemplos y otros que se eluden por brevedad, demuestran una visión, una sensibilidad, a horcajadas entre la materia circunscrita en el mito religioso y la observación de la naturaleza; algo tan peculiarmente propio de la mentalidad egipcia. La colaboración mutua de ambas fuentes de consulta permitió rellenar el vacío del conocimiento humano en tanto que aquella careció, según se dice, del procedimiento científico.

¹⁹⁴ BARDINET (1995: 395).

creyó descifrar la receta que aseguraba la progresión de un embarazo cuando presentaba signos de fracaso^{195,196}.

«Untando con la sangre menstrual, en su comienzo, su vientre y sus muslos, el aborto no sucederá.» (Versión de Ebell).

Una versión según parece más aceptable en la actualidad del mismo texto, que se presume de una finalidad bien distinta y opuesta a la anterior es esta otra que está hecha para un fin si se quiere más frívolo (Versión de Grapow):

«Remedio para impedir que caigan las extremidades de las mamas: Untarlas con la sangre de una mujer cuyas menstruaciones acaban de aparecer, y frotar con ella su vientre y sus muslos...». (Ebers 808).

En esta ocasión la sangre catamenial tal vez no sirviera para resolver una afección mamaria «per se», aunque el médico egipcio interpretara la causa de la afección como si fuera determinada por un ente patógeno. Se trataba en particular de resolver por su peculiaridad, una ¡Ptosis mamaria!, y por tanto un problema estético (habitualmente) que tanta preocupación provocara, entonces como hoy, a la mujer de todas las épocas. A continuación, el remedio se cierra con la salida del anonimato de un ente patológico que se cita, y que hasta ahora se mantiene indescifrable: *La sustancia-gesu (en las mamas) no podrá manifestarse*: que es el agente culpable contra el que se usaba el remedio y que provocaba el decaimiento de la tersura glandular.

Los médicos árabes, y de entre ellos su más destacado y afamado representante, Avicena (Canon, Lib. III), aconsejaba untar las mamas con la sangre de los genitales de un cerdo macho, ¡nada más y nada menos! Y con el mismo objeto y parecidos consejos se recoge en la literatura del saber popular arábigo (Demiry, en «El Gran libro de los animales»):

«... Y si tú deseas que las mamas de una muchacha se mantengan levantadas y no caigan, toma la sangre menstrual de la muchacha al comienzo de su periodo y con ella unta sus pezones...esto es maravilloso y un secreto probado»¹⁹⁷.

Un texto árabe continuó y perpetuó el uso del remedio menstrual para el tratamiento de enfermedades oculares (enrojecimientos, leucoma):

«Si la sangre menstrual de una muchacha, virgen o no, se mezcla con vino añejo y se unta en los ojos de una persona con leucoma, se cura.»

Prácticas similares son moneda corriente entre los beduinos del Monte Sinaí, que utilizan la sangre procedente del menstruio o de un aborto para curar la esterilidad de la mujer¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Androustos y Marketos (1994).

¹⁹⁶ Ghalioungui (1983: 128).

¹⁹⁷ Ghalioungui (1973: 106-107) y (1983: 129).

¹⁹⁸ Ghalioungui (1973: 107).

Fuera cual fuera la versión más aceptable (Ebell o Grapow), lo que en verdad debiera suscitar el interés del lector, es que ambas interpretan, retratan con fidelidad, la preponderancia de la sangre menstrual en la fisiología animal-humana, así como en la práctica medicinal.

La sangre para el egipcio, era pues consustancial con los valores de fertilidad y nutrición indispensables para la vida. El feto obviamente precisa, solicita, demanda de este alimento de vida. Durante el ciclo catamenial la mujer fértil la eliminará con periodicidad casi constante, y cuando la mujer se embarace no ha de desperdiciarse —los largos ciclos amenorreicos¹⁹⁹ de una mujer fértil se conocían porque estaban muy relacionados con el embarazo— por fuerza y necesidad, y porque el niño necesita de la sangre y de la placenta, y porque ambos elementos siendo sanguíneos por naturaleza, son imprescindibles para su formación y evolución. Si el niño los repudiara dejaría al descubierto la naturaleza de su endebles: porque la sangre que sale inesperadamente de la vagina de la madre durante el embarazo, preluiría el signo ominoso de un aborto en marcha.

3.- *Sinonimias sangre menstrual-leche.*

La sinonimia entre la leche y el menstuo en el Antiguo Egipto, pues, se establece en virtud de participar de un denominador común: la nutrición²⁰⁰; aspecto en el que ambos son coincidentes y equivalentes. Además, garantizan la viabilidad y pervivencia del «concepto» humano en formación. Por lo cual, a pesar de que la traducción del párrafo de Ebers 808 no deja de ser anecdótica y superficial, y aunque el sentido de la traducción parezca ambiguo, no carece de interés la polémica surgida entre los autores citados involucrados en la en aquélla, porque en sustancia, aportan la misma visión: *una comunión de fines entre la leche y la sangre*. La sangre y la placenta²⁰¹ son proveedores de alimentos en la vida intrauterina; la leche, de éstas derivada y transmutada, es el alimento básico posterior en la vida extrauterina del niño nacido. Son aquéllas el prolegómeno de la próxima lactancia.

Sobre la influencia de la sangre menstrual y de la leche en el pensamiento grecorromano.

La relación de significados entre la leche y la sangre menstrual²⁰², no se puede comprender sin el conocimiento físico que ligaba ambos principios de vida; es decir,

¹⁹⁹ Falta de menstruación.

²⁰⁰ Es creído por los sacerdotes egipcios que la leche materna era la principal fuente nutricional de los llamados «tejidos blancos», que cómo es sabido son aquellos que comprenden el tejido de sostén del organismo. Como también parece ser que aquélla se la consideraba como un análogo del semen (Gordon & Schwabe, 2004: 169).

²⁰¹ Fue un médico representante de la escuela de Alejandría, Proxagoras de Cos (III a C.), quien empleó por primera vez el término cotiledón aplicándolo a las vellosidades de la placenta (Dossier d'Archeologie, 1998: mars 231).

²⁰² «Está claro, entonces, que la leche tiene la misma naturaleza que la secreción de la que forma cada animal. (...) Esta materia es el líquido sanguíneo en los animales con sangre.» (Reproducción de los animales: IV: 777a, 5).

de los órganos que se unen, según la creencia médica de la época, en dicha ligazón: la glándula mamaria y la matriz²⁰³. De otra forma, no se entendería con facilidad la «conversión» y la reciprocidad entre sangre-leche sin dicho nexo anatómico comunicante que lo lleve a cabo²⁰⁴. De modo y manera que la sospecha de una conexión física y sanguínea entre el útero y las mamas, se revela y se asienta en los textos hipocráticos (Hip. V, 118)²⁰⁵.

«La leche es semejante a los menstruos cuando llega el octavo mes y los nutrientes van a las mamas.»

«Si las mamas de una mujer embarazada súbitamente se secan, abortará.» (Aforismos hipocráticos., V, 37), o, *«Si la leche fluye de las mamas de una mujer embarazada, es una señal de que el feto será débil.»* (Aforismos. H., V, 52)²⁰⁶.

Dichas teorías que vagabundearon hasta al siglo XVIII francés,²⁰⁷ obtuvieron entonces una saludable vigencia: *«La madre tras haberle alimentado con su sangre durante el período de la gestación, le alimentaba con su leche, que se consideraba sangre blanqueada»*²⁰⁸. Y de ahí también, pero retrotrayéndose mucho antes en la cronología, se comprenderán mejor las raíces de aquellos principios que surgieron y afloraron en la medicina arábiga y que se consolidaron y se perpetuaron en los conceptos adquiridos por el médico árabe Avicena (Canon de la Medicina; Lib. III) que vivió a caballo entre los siglos IX-X d. C.²⁰⁹:

«la sangre menstrual de la embarazada se distribuía en tres partes; la que va a nutrir al cuerpo, la que sube a las mamas; y la tercera, la que se guarda para ser evacuada en el puerperio.

Los médicos hindúes no se alejaron ni siquiera un ápice de estas nociones:

*«La sangre, parada en su descenso por el feto, asciende; una parte se acumula para la formación de la placenta; el resto, asciende aún más hasta las mamas. Ésta es la razón por la que las mamas de las mujeres en cinta aumentan»*²¹⁰.

Por supuesto que, orientaciones muy precisas sobre el grado de plenitud de la mama en la preñez, y sobre todo el aspecto vascular de la misma, ya se hablaba en

²⁰³ En la medicina griega estaba muy implantada la idea de que una mujer con reglas abundantes proporcionaría mejor alimentación en el momento potencial de la gestación (Tratados Hipocráticos III: 30).

²⁰⁴ La idea de que la sangre nutre y forma el embrión es muy antigua.

²⁰⁵ ARISTÓTELES (Hip. V, 118. En el libro VII, 30) recuerda la cita: *«Pero después del embarazo y pasado el período indicado, no hay normalmente reglas, sino que el flujo va hacia los senos y se convierte en leche.»* (Investigación sobre los animales)

²⁰⁶ (Afor. H, V, 52). En los mismos escritos hipocráticos en otro lugar se da una versión más explícita: *«Cuando el embrión se mueve (y por consiguiente goza de salud) entonces también aparece la leche en la madre...»* (Textos Hipocráticos: VIII: 21: 274). Y ahondando en la cuestión, es por que el feto sano y robusto ávido y necesitado de la leche materna —trasunto de la sangre materna— deseoso del alimento lácteo, se mueve para romper las membranas que lo rodean para salir al exterior (30: 287).

²⁰⁷ GÉLIS (1989, III: 311).

²⁰⁸ Compruébese como la citada frase tiene su raíz en la ciencia aristotélica recogida en la nota 163.

²⁰⁹ GHALIOUNGUI (1973: 107) y (1983: 129).

²¹⁰ GHALIOUNGUI (1983: 129).

los papiros médicos de Kahun 26 y Berlín 196. Que los antiguos egipcios usaran el color y la turgencia mamaria de la gestante para pronosticar la garantía o la posibilidad de un embarazo es el resultado de una larga experiencia milenaria como observadores de la realidad física humana: se debe al triunfo personal del desconocido autor de las descripciones; un mérito totalmente compartido por quienes participaron en tal longeva tarea de siglos.

Los enunciados son principios fisiológicos de la maternidad, de una transustanciación láctea y/o sanguínea (placenta) que sería inexplicable sin el estudio y mención de las relaciones anatómo-fisiológicas de las mamas y el útero. Galeno, ya citara y advirtiera esta mutua reciprocidad de vínculos anatómicos, bases para una comprensión de los enlaces entre ambos órganos —quizá en ellos resida la primitiva descripción de los vasos epigástricos inferiores— y de la metamorfosis implícita, consecuente, entre lo sanguíneo y lo lácteo:

«Puesto que la naturaleza ha preparado a las dos partes (mamas y útero) para desempeñar un servicio en una única ocupación, las ha reunido por muchos vasos... que van a la mama, por arterias y venas que bajan al hipocondrio y a todo el hipogastrio, y después a los vasos que salen de las partes inferiores y cuyas venas alcanzan el útero»²¹¹.

Si en esta cita se describe el lazo vascular anatómico entre los diferentes partes concernientes, en la que viene a continuación, se comenta la finalidad y la razón y el propósito, dejando por zanjado que las mamas son la meta final de los alimentos del niño después de habido el nacimiento. Luego el fin de la sangre una vez que el niño esté formado, una vez nacido, es desviar y conducir los alimentos hacia las mamas para continuar con la nutrición del lactante:

«De todas las partes sólo una necesita conectarse por vasos siempre que un embrión está en formación y creciendo en el útero; sólo puede ser provisto de nutrientes de todas partes de las venas comunes, para que cuando el niño haya nacido, todos aquellos fluyan a las mamas»²¹².

Como resultado de estos conocimientos se establecieron reputados axiomas difíciles de desterrar de las mentes científicas del futuro, deslumbrados por el mito y la tradición legendaria de sus mentores. Y no era para menos, en tanto que, el peso de la autoridad doctrinal de los autores comentados, gozaría de inestimable e indiscutido prestigio hasta el advenimiento de la medicina del renacimiento.

Uno de estos axiomas o aforismos fue de gran valor predictivo para la viabilidad del embarazo, como quedó dicho en la cita a la que ya se ha hecho alusión: *«El feto es débil si las mamas secretan leche»*. Se fundamentaban en el modo en el que el feto gozaba de la fuerza, de la vitalidad necesaria, para atraer hacia sí todos los nutrientes durante el embarazo. Se sobreentiende que se alude a un embarazo avanzado, como

²¹¹ GHALIOUNGUI (1973: 106 y 107).

²¹² GHALIOUNGUI (1973: 106 y 107).

ya se ha dicho con anterioridad, y cuando la mama ya está preparada para iniciar la secreción láctea. Galeno sigue diciendo²¹³:

*«A causa de la debilidad fetal hay un exceso de sangre en las venas y porque aquél es incapaz de atraerla para alimentarse, va a las mamas»*²¹⁴. En consonancia con estas teorías Celso aconsejaba tratar los menstruos abundantes con la aplicación de ventosas en los senos, de este modo copiaba la teoría de Hipócrates²¹⁵:

Si tú quieres detener las reglas de una mujer, aplica sobre los senos, una ventosa tan grande como sea posible.»

Y a propósito los textos árabes posteriormente, dirían:

*«Desde que la criatura ha sido nutrida con la sangre menstrual (en el útero), necesita un alimento cuya naturaleza sea lo más próxima posible a la sangre menstrual»*²¹⁶.

En ambos casos, la medicina egipcia y sus herederas la grecorromana y medieval, adolecieron de la conveniencia de revisar, recensar, y corregir, los conocimientos antiguos y sustituirlos por los nuevos, lo que fue un gran inconveniente para el progreso de la investigación médica²¹⁷. No es de extrañar que con tales cimientos la teoría fisiológica medieval, por ejemplo, ligara la materia, el alimento, y la carne, con la mujer. Y que los biólogos de entonces creyeran que la sangre materna nutría al niño dentro del útero y que más tarde aquella transmutada en leche lo alimentaba extraútero^{218,219}. Igualmente, un cirujano del siglo XIV escribió que la leche era *«sangre dos veces preparada»* y algunos anatomistas sostenían que el útero y el pecho estaban interconectados por un vaso sanguíneo²²⁰. Tanto era así que en un libro *Healths Improvement* se creía que la leche mamaria era el producto de una conversión, un «ultrafiltrado» (*superfluity*) de la sangre²²¹.

Así como la sangre es el fluido básico del cuerpo de la mujer preñada, y es el soporte vital del organismo en formación, la teoría médica en aquel tiempo sostenía igualmente que la efusión hemorrágica purgaba a aquellos que habían estado en contacto con ella. La ambigüedad, o mejor aún, la ambivalencia interpretativa del valor simbólico del menstruo no deja de ser un hecho notable, por un lado como soporte vital y por otro como elemento contaminante, cuando

²¹³ GHALIOUNGUI (1973: 106-107); (Textos Hipocráticos: VIII: 21: 274).

²¹⁴ GHALIOUNGUI (1973: 106-107); (Textos Hipocráticos: VIII: 21: 274).

²¹⁵ AFORISMO V, 50.

²¹⁶ GHALIOUNGUI (1973: 106 y 107).

²¹⁷ Conviene recordar que la práctica de sacrificios rituales de animales en el mundo griego planteó muy escasos avances en el conocimiento de la medicina comparada. El auténtico mojó lo plantaron anatomistas de la talla de Herófilo (Los Herofilianos) y otros de la escuela empírica de la Alejandría ptolemaica más entrenados en la experiencia fruto de la observación que en la búsqueda de lo causal (Nunn, 1996: 208).

²¹⁸ BYNUM WALKER (1990: I).

²¹⁹ M. ANTHONY HEWSON (1975).

²²⁰ BYNUM Walker (1990).

²²¹ WICKES (1952: 28: 151-158).

aquél sale de su cometido o del propósito al que se le asigna. Aunque la sangre menstrual ajena del propósito vital fuera un tabú, ésta tenía una altísima función que desempeñar^{222,223}.

Las ideas reseñadas tuvieron un sonoro eco en las concepciones de la génesis de la leche desde la sangre de la mujer gestante. Baste con citar los eruditos del pensamiento filosófico en el marco histórico de la España del siglo XVII, para certificar con claridad el origen de las ideas que coinciden literalmente con las precedentes de siglos anteriores. Fray Luís de Granada en su obra «Introducción del Símbolo de la Fe», sucintamente refiere en breves párrafos sobre la conveniencia y la razón de la lactancia y sobre el origen de la leche materna. A su través es fácil seguir la pista hasta los conceptos primitivos por medio de los intermedios culturales que los tamizaron y los hicieron llegar hasta los albores de nuestro mundo. El citado autor después de describir las características del vello femenino y masculino, se detiene en la siguiente descripción que conviene, para no romper la armonía descriptiva, exponer literalmente. Se destacan las bondades de la leche materna, una pincelada tímida-mente embriológica sobre su origen y la ingeniosa previsión del Creador por diseñar un par de mamas ante un posible parto gemelar:

«(...) Mas en los pechos de las mujeres, demás de este defensivo, puso dos fuentes de leche para criar los hijos que naciesen. Y puso dos porque cuando acaeciese parir dos, hubiese ración para entrambos (...)

(...) Y es cosa de admiración que la sangre que iba a sustentar el niño cuando iba cuando estaba en las entrañas de su madre, acude luego como si tuviera juicio y discreción, a estos dos pechos, hecha ya de sangre leche, que es manjar suavísimo y delicadísimo, cocido ya en los pechos de la madre, y proporcionado delicado del niño recién nacido, el cual se mantiene ya por la boca, habiéndose antes mantenido por el ombligo²²⁴.

LA PLACENTA Y LA LECHE MATERNA: FUNDAMENTOS DE UNA PRUEBA DE VIABILIDAD NEONATAL.

La placenta (elemento sanguíneo) y la misma sangre constituyen en el ánimo y en el conocimiento del egipcio un catalizador de formación del ser humano embriológicamente hablando. El concepto es esencial para comprender la «embriología a la egipcia» y la razón de ser de la participación de la placenta en ciertas pruebas de viabilidad para el nacido.²²⁵ Del Antiguo Egipto aún restan entre el mundo campesino actual, viejos resabios, creencias y prácticas de cómo la placenta era considerada como si fuera un niño muerto; de ahí que los «fellahin» denominaban a ésta con el sobrenombre de «el-walad-el-tani» («el otro o el segundo hijo»). Sin duda no hay forma más abreviada ni más plástica ni más sugerente de concederle una virtud tan

²²² Bynum Walker (1990).

²²³ Neddham (1959: 37-74).

²²⁴ Fray Luís de Granada (1989).

²²⁵ Bardinnet (1995: 139-153).

espiritual. En los primeros tiempos de la historia egipcia es sabido que a los príncipes se les preservaba su cordón umbilical en condiciones de desecación, y los dos, cordón y placenta, eran llevados en procesión delante de aquéllos en algunas ceremonias relacionadas con la monarquía. De hecho hay testimonios preclaros y antiguos de un culto a la placenta real que se manifiestan por medio de estandartes o enseñas tal como las que se observan en la conocidísima paleta de Narmer en el Museo de El Cairo (JE 32169)²²⁶.

Cuando un rey de Uganda fallecía, su mandíbula y el cordón umbilical (placenta) se guardaban en un templo construido ex profeso; existe un emblema sobre la cabeza de una de las diosas en la escena de Teogamia del templo de Deir el Bahari que recuerda al «Mulongo» (el gemelo) del rey de Uganda²²⁷. En razón de estas creencias de un indudable fondo común africano, en la cultura egipcia se dieron ceremonias bien notorias. Que el cordón umbilical sustituto de la placenta del recién nacido príncipe egipcio, se secase y guardara en un recipiente durante la duración de la vida terrena no era entonces un acontecimiento ajeno a esa influencia africana. El rey nace gemelo de una placenta muerta en el parto, en tanto que la persona real conserva un carácter doble después de la muerte; ambos, el rey difunto y la placenta, precisan de un soporte material para su espíritu.

La placenta y sus anejos, intuitivamente relacionados por el hombre egipcio en general y por el médico en particular como algo intensamente vital; sirvió de prueba de viabilidad o de pronóstico neonatal del recién nacido. La placenta, vínculo nutritivo anterior al nacimiento, con la leche de mujer vínculo alimentario del niño después del mismo, ayudó a resolver la duda vital en virtud de la capacidad de asimilación; de la aceptación o repulsa de ambas sustancias por el pequeño²²⁸.

Al infante se le daba a aceptar, aunque tal vez más apropiado sería a tolerar, la mezcla de los elementos (de la placenta y de la leche) que durante su gestación fundamentaran la materia orgánica que se habían combinado para formar su carne. Al vomitar o repudiar la mezcla, que es parte de su propia esencia, y al fin y al cabo de su corporeidad, que participó en el acontecimiento biológico de la transformación corporal intrauterina, renuncia a su existencia. La plasmación de la prueba de supervivencia se observa en el papiro Ramesseum IV (17-24; Ebers 839) que dice sobre el particular^{229,230}.

«Un medio que se hace al niño en el día de su nacimiento. Un pequeño trozo de su placenta... triturarla en la leche y dársela a beber. Si vomita, morirá; si (traga), vivirá.»

²²⁶ Nabila Mohamed ABD EL HALIM (1978: III: 83-90).

²²⁷ HANNING SPEKE (2003).

²²⁸ STROUHAL (1977).

²²⁹ BARDINET (1995: 451).

²³⁰ Grundriss der MEDIZIN DER ALTEN ÄGYPTER, I-IX.

EL POR QUÉ DEL INGREDIENTE PLACENTARIO EN EL RECETARIO MÉDICO.

Además la placenta, y no podía ser menos, fue protagonista principal del recetario médico, y en especial de prestarse a servir de ingrediente de pócimas con fines cosméticos. La coquetería y el deseo de aparentar o de retornar a la juventud perdida tan querido de las culturas evolucionadas, cundió entre aquellas gentes tan amantes del bienestar y de tan alto concepto de sí mismo.

La alopecia siempre fue motivo de disgusto entre los varones de todas las épocas, aún hoy en día lo sigue siendo, y aún más cuando ninguna solución se ha convertido en la panacea universal de los «crecepelos» para disgusto de los más exigentes. En el Antiguo Egipto, siempre había el recurso de la peluca de tanta utilidad, dictada por la norma establecida en el ceremonial de la recepción de los buenos modales, o bien por la categoría social y la elegancia o el atildamiento de las clases gobernantes y funcionarial; pero desde luego, no hay nada mejor que el pelo propio aunque hubiera que taparlo con el postizo cuando escasease. Naturalmente ciertos remedios se hacían imprescindibles cuando el tiempo y la genética devastaban el cuero cabelludo.

Era demandada la creación de remedios basados en la fuerza germinal de la placenta —otros nuevos elementos servirán para el mismo fin— si aquella tiene la fuerza para mantener la vida intrauterina, dado que es un principio vital, su aplicación aportará con fundamento el regreso del cabello o su fortalecimiento. Por motivos diferentes el hombre se ha encontrado, a pesar de recorrer por caminos distintos, en tiempos diferentes, a pesar de mentalidades dispares e incluso opuestas, con conclusiones idénticas. Si el antiguo egipcio usó de la placenta como símbolo de germinación; el científico actual, lo hará para uso farmacológico. Aquél se basó en la magia y la intuición, éste en la ciencia; pero ambos alcanzaron la misma meta: que la placenta servía para fines cosméticos. Así pues, en el Ebers 453 (65; 10-12); se dice^{231, 232}:

«Otra (medicamento) para impedir que se desarrolle la sustancia que hace devastar los cabellos: placenta de gata; huevo de pájaro-gabgu; grasa/aceite; ungüento-iber. (Esto) será cocido, después prensado, colocado sobre la cabeza del hombre.»

Se reconoce que en la enfermedad, origen de la calvicie, reside un ente patológico una sustancia de la cual se obtendrá curación por intermedio de la placenta gatuna. Conviene esclarecer el hecho de que se está tratando de la placenta y no del útero del felino, apercibiéndose de que ambos órganos usaban el mismo sobrenombre —«Mut en remet»— de lo contrario el autor de la receta se toparía con las conciencias protectoras que tenían al animal por sagrado. En otra receta similar (Ebers 460; 65, 20-22)²³³⁻²³⁴ se emplea además la vulva de perra entre los ingredientes. Cómo se ve, la placenta de cualquier origen, como la sangre (Grapow la homologa con la sangre menstrual) y demás partes emparentadas, eran entidades de gran poder terapéutico.

²³¹ BARDINET (1995: 317).

²³² Grundriss der MEDIZIN DER ALTEN ÄGYPTER, I-IX.

²³³ BARDINET (1995: 317).

²³⁴ Grundriss der MEDIZIN DER ALTEN ÄGYPTER, I-IX.

Qué éste es al argumento más manido para quienes están más conformes de otorgar a la placenta la titulación de «Madre del hombre» en disputa con la matriz, es bien cierto; para mayor redundancia, aquéllos se apuntalan en otros de tipo lingüístico, en tanto que en alemán la placenta se llama «*Mutterkuchen*»²³⁵; y por otra parte, como resultado de la observación de que algunos animales comen la placenta después del nacimiento. Pero cabría uno más, que parece más consistente por indiscutible, siendo que es, que la placenta es un órgano que pertenece al niño según el egipcio. La discusión prevalece, y así debiera ser, sin escorarse hacia una opinión en perjuicio de la contraria. No obstante, los dos órganos merecen con propiedad la denominación (Madre del hombre) por honor y por derecho propio; y no merecen que se les enajene de la honra que se les atribuye.

CONCLUSIONES.

Cuando el investigador pretende saber cómo el sabio egipcio percibía la naturaleza física humana, y más cuando es su propia embriogénesis el tema nuclear, es imposible hacerlo eludiendo la consulta de los textos sagrados, sin los cuales, es estéril todo el esfuerzo de comprenderla. Pero también es cierto que sin la recopilación de experiencias de la biología animal y de su analogía con la humana dicha meta sería inalcanzable. Es precisamente en las postrimerías de las dinastías indígenas y en las paredes de los templos de época grecorromana en donde los estudiosos arañaron algunos de estos conocimientos. Pero también, la lectura de los autores clásicos griegos pertenecientes a las escuelas médicas primitivas ayuda unas veces a cubrir algunas de las deficiencias, y otras, a verificar por su coincidencia, la vigencia de las citadas fuentes.

Los conocimientos que surgen de la literatura mitopoética y médica otorgan a la sangre menstrual retenida, a partir de la concepción, una virtud seminal. Del menstuo se derivará las partes blandas o carnosas que de forma genérica son sanguíneas. Es por ello que la leche materna como las vísceras son copartícipes de la naturaleza sanguínea heredadas biológicamente de la madre. Del mismo modo que la placenta y la leche materna, alimentos intra y extrauterinos, lo son igualmente. Aun antes de que estos acontecimientos lleguen a suceder, el demiurgo propiciará el depósito seminal del varón; es entonces cuando se iniciará el mecanismo de transformación en el vientre materno. Aunque es la mujer quien recibe la semilla, goza en igualdad de responsabilidad biológica del privilegio de constituir la materia embrionaria y fetal con el varón en estado de igualdad, y aún más, el aporte de los nutrientes básicos para el embrión-feto: la sangre y la leche.

Desde la distancia y desde la perspectiva cronológica es difícil descubrir la paternidad y la temporalidad de estas teorías. Que indudablemente tuvieron una vigencia y aceptación desde antiguo entre pueblos que aunque alejados, convivieron y participaron de ellas, aun a pesar del inconveniente de la distancia como por el aleja-

²³⁵ Ghalioungui (1983: 130).

miento temporal. Es preciso resaltar que entre los pueblos africanos muchos de estos conceptos fueron comunes. Y por tanto es difícil discernir si la autenticidad o la responsabilidad de la autoría de estos o de su transmisión fuera egipcia o griega.

BIBLIOGRAFÍA

1998. L'Anatomie, pratiques préhistoriques. Traités Mésopotamiens. Momification et Anatomie en Égypte. Hipocrate. Galien. Léonard de Vinci. Vésale. *Dossier d'Archeologie* n° 231-mars.
1999. *Diccionario Espasa, Medicina*.
2000. *Las edades del hombre*.
2003. *Tratados Hipocráticos VIII*, Biblioteca Clásica Gredos.
2006. *Catálogo Vida y Muerte en el Antiguo Egipto, del arte faraónico al fero de Alejandría*, Museo de Bellas Artes de La Coruña, marzo-mayo.
- ABD EL HALIM, N. M. (1978), The Problem of The Royal Placenta in Ancient Egypt, *Special Issue From The Journal of The Faculty of Archaeology*, Part III, pp. 83-90.
- ANDROUTSOS Y MARKETOS (1994), La sexualité dans l'ancienne Egypte, *Histoire de L'Urologie, Progrès en Urologie* 4 : 715-725.
- ARISTÓTELES (1992), *Investigación sobre los animales (Duración de la gestación) Libro VII*, 5, Biblioteca Clásica Gredos.
- ARISTÓTELES (1994), *Reproducción de los animales*, Biblioteca Clásica Gredos.
- ASSMANN J. (2003), Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne, p. 453, Éditions du Rocher-Champollion.
- B. DE RACHEWILTZ, PARISI P. CASTELLANI V. (1976), I Gemelli nel Mito, *Acta Genet. Med. Gemellol.* (Roma) 25: 17-19.
- BARDINET, Th. (1995), *Les Papyrus Médicaux de L'Égypte Pharaonique*, Fayard.
- BLACKMAN, A. M., (1916), The pharaoh's placenta and the moon-god Khons, *JEA* 3: 235-249.
- BREASTED J.H. (1991), *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, The University of Chicago Oriental Institute Publications, Reissued by the Oriental Institute.
- BYNUN WALKER, C. (1990), *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*, Fragmentos para la historia del cuerpo humano, Vol. I, Taurus, Madrid.
- CASTEL, E. (2001), *Gran diccionario mitología egipcia*, Alderabán.
- CAUVILLE, S. (1997), *Dendara, Les chapelles osiriennes, I*, IFAO.
- CHASSINAT, E., (1912), À propos de deux tableaux du Mammisi d'Edfou, *BIFAO* 10: 183-193.
- CHASSINAT, E. 1966. *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Vols. I-II. Cairo, IFAO.
- COLE, D. 1986. Obstetrics for the women of Ancient Egypt, *Discussions in Egyptology* 5.
- D. Mohamad Fayad, D Samir Adib (2001), *The Ancient Egyptian Family, Mother and Child in Ancient Egypt*, Star Press Cairo.
- DASEN, V. (2004), *La protection de l'embryon: Pratiques et rites magiques, L'embryon humain face au temps de l'histoire face au temps de la vie, Colloque international 27 octobre-29 octobre 2004*.

- DAUMAS, F. (1957), *Le Sanatorium de Dendera*, *BIFAO* 56: 35-37.
- DE ARAÚJO, L.M. (1995), *Estudios sobre el erotismo no Antiguo Egipto*, Edições Colibri, Temas Pré-Clássicos, Lisboa.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Ch. (1952), *Pots anthropomorphes et recettes magico-médicales dans l'Égypte ancienne*, *RdE* 9: 46-67.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Ch. (1996), *Ramsés II, La jeunesse d'un prince surdoué*, *Archéologia* 329(diciembre): 22.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Ch. (1999), *La mujer en tiempos de los faraones*. Editorial Complutense.
- FAULKNER, R. O. (1998), *The Egyptian Book of the Dead, the book of going forth by day*, Chronicle Books.
- FAULKNER, R. O. (1999), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institute.
- FAULKNER, R.O. (1973), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I; p. 125, Aris and Phillips Ltd.
- FAULKNER, R. O. (1969), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford University Press.
- FRANKFORT, H. (1998), *La Religión del Antiguo Egipto*, Laertes.
- FRANKFORT, H. (1998), *Reyes y Dioses*, Alianza Editorial.
- FRAY LUÍS DE GRANADA (1989), *Introducción del Símbolo de la Fe*, Cátedra. Letras hispánicas, Madrid.
- GALENO, 2002. *Procedimientos anatómicos*, Libro II, 290, Biblioteca Clásica Gredos.
- GARDINER, Alan H. (1905), *Hymns to Amon from a Leiden Papyrus*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 42: 25.
- GARDINER, A. H. (1999), *Egyptian Grammar*, Third Edition, Griffith Institute.
- GHALIOUNGUI, P, Khalil Sh Ammar AR, *Med Hist* VII, nº3: 241, 1963.
- GHALIOUNGUI, P. (1983), *La Médecine des Pharaons, magie et science médicale dans l'Égypte ancienne*, Laffont, Paris.
- GHALIOUNGUI, P. 1973. *The House of Life, Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, B.M. Israël, Amsterdam.
- GHALIOUNGUI, P. (1980), *The last days of Psametik Physician to Pharaoh: A Tale*. *Transactions and Studies of the college of physicians of Philadelphia* 5, 1: 90-111.
- GHALIOUNGUI, P. (1968), *The Relation of Pharaonic to Greek and Later Medicine*, *Bulletin of the Cleveland Medical Library* 15: 96-107.
- GORDON A. H., SCHWABE C.W. (2004), *The Quick and The Dead, Biomedical Theory in Ancient Egypt*, Brill. Styx, Leiden.
- GREEN LYN (2001-2002), *The Hand of the God*, *KMT* 12, nº4.
- HÉRITIER-AUGÉ, F. (1992), *Mujeres ancianas, mujeres de corazón de hombre, mujeres de peso*, *Fragments para la historia del cuerpo humano*, Parte Tercera, Taurus.
- HÉRITIER-AUGÉ, F., *El esperma y la sangre en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones*, *Fragments para la historia del cuerpo humano*, Parte tercera, Taurus, 1992.
- HEWSON, M. A. (1975), *Giles of Rome and and the Medieval Theory of Conception: A study of the De formatione corporis humani in utero*, Londres, Athlone Press.
- HORNUNG, E. (1992), *Idea Into Image, Essay on Ancient Egyptian Thought*.

- JONCKHEERE, F. (1957), *La Conception Égyptienne du Squelette*, Centaurus 5, nº3-4: 323-338.
- KANAWATI, Hassan A. (1997), The Teti Cemetery at Saqqara, Vol. II, The Tomb of Ankhmahor.
- KLOTZ, David (2006), *Adoration of the Ram, Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, Yale Egyptological Studies 6.
- KNAUFT, B. M. (1990), *Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales*, Fragmentos para una historia del cuerpo humano.
- LANG, J. K., KOLENDA, H. (2002), First appearance and sense of the term «spinal column» in ancient Egypt, *J Neurosurg* (Spine 1) 97:152-155.
- LAULAN, R. (1965), La Gynécologie au Temps des Pharaons, *La Presse Médicale* 73, nº22 : 1323-1325.
- LECA, A.P. (1988), *La Médecine Égyptienne aux temps des Pharaons*, Roger Dacosta.
- LECLANT, J. (1951), Le rôle du lait de allaitement d'après les Textes des Pyramides, *JNES* 10: 123-127.
- LEFEBVRE, G. (1956), *Essai sur La Médecine Égyptienne de L'Époque Pharaonique*. Presses Universitaires de France.
- LEFEBVRE, G. [1949] (2003), Mitos y Cuentos egipcios de la época faraónica, Akal Oriente, Madrid [ed. or.: *Romans et contes égyptiennes de l'époque pharaonique*, París].
- LEXA, F. (1926), *Papyrus Insinger I*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París.
- LICHTHEIM, M. (1975), *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press, Los Ángeles.
- LICHTHEIM, M. (1976), *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*, University of California Press, Los Ángeles.
- LOBBAN, R. (1999), A Solution to the Was Scepter of Ancient Egypt & Nubia, *KMT* 10, Nº 8, Fall: 69-77.
- MANNICHE, L. (1997), *Sexual life in Ancient Egypt*, Columbia University Press.
- MCDOWELL, A. (1999), *Village Life in Ancient Egypt, Laundry lists and love songs*. Oxford University Press, Oxford.
- MEEKS, D. FAVARD-MEEKS, Ch., 1994. La vida cotidiana de los dioses egipcios, Temas de Hoy [ed. or.: *Les dieux égyptiens*, Hachette Littérature].
- MORTON, R. S. (1995), Sexual attitudes, preferences and infections in Ancient Egypt, *Genitourin Med.* 71: 180-186.
- MYS'LIWIEC, K. (2004), *Eros on the Nile*. University Cornell Press.
- MYS'LIWIEC, K. (2000), *The Twilight of Ancient Egypt*, University Cornell Press.
- NEDDHAM, J. (1959²), *A history of embryology*, Cambridge University Press.
- NUNN, J. F. (1996), *Ancient Egyptian Medicine*. British Museum Press.
- O'BRIEN, A. (1996), The Serekh as An Aspect of the Iconography of Early Kingship, *JARCE* 33: 123-138.
- PINCH, G. (1994), *Magic in Ancient Egypt*. British Museum Press.
- PLATÓN (1993), *Diálogos*, Editorial Porrúa, S.A., México.
- RAND, H. (1970), Figures-Vases in Ancient Egypt and Hebrew Midwives, *Israel Exploration Journal* 20: 207-212.

- REEDER, G. (1994), A Rite of Passage the Enigmatic Tekenu in Ancient Egyptian Funeral Ritual, *KMT* 5, number 3: 53-59.
- ROBINS, G. (1993), *Women in Ancient Egypt*. British Museum Press.
- RODABAUGH SUVOROV, R. (2006), The Kahun Papyrus in Context The «Floating Uterus», *Current Research in Egyptology* 2004: 138-46.
- ROUSSELLE, A. (1980), Images Médicales du Corps, Observation féminine et idéologie masculine: Le corps de la femme d'après les médecins grecs, *Annales* 35, N°5 : 1089-1115.
- SADLER, T.W. (2004), *Embriología médica con orientación clínica*, IX edición, Editorial Médica Panamericana.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A., (2000), *Diccionario Jeroglíficos Egipcios*, Alderabán.
- DUCATÉ-PAARMANN, S. (2007), *Voyage à l'intérieur du corps féminin: les représentations d'utérus en Etrurie et en Grèce ancienne, L'embryon humain face au temps de l'histoire, face au temps de la vie, colloque international 27 octobre-29 octobre 2004*.
- SAUNERON, S. (1959), *Esna I*, «Quatre campagne en Esna», IFAO, Le Caire.
- SAUNERON, S. (1960), Le germe dans les os, *BIFAO* 60: 19-27.
- SAUNERON, S. (1958), Les «dix mois» précédant la naissance, (Esna 300² et 302¹⁴), *BIFAO* 58 : 33-34.
- SAUNERON, S. y STIERLIN, H. (1975), *Derniers Temples d'Égypte Edfou et Philae*, Chêne.
- SCHWABE, C. H., GORDON, A.H. (1984), Egyptian Beliefs About The Bull's Spine: An Anatomical Origin For Ankh, *Anthropological Linguistics* 24, N° 4: 448,.
- SCHWABE, C. W., ADAMS, J., HODGE, C. T. (1982), Egyptian Beliefs about the Bull's Spine: An Anatomical Origin for Ankh, *Anthropological Linguistics* 24: 445-479.
- SCHWABE, C. W., GORDON, A. H. (1988), The Egyptian *W3s*-Scepter and its Modern Analogues: Uses in Animal husbandry, Agriculture, and Surveying, *Agricultural history* 62, number 1: 185-196.
- SERRANO DELGADO, J. M. (1993), *Textos para la historia antigua de Egipto*, Cátedra, Madrid.
- SPEKE, J. H. (2003), *Diario del descubrimiento del Nilo*, Espasa.
- STROUHAL, E. (1992), *Life of the Ancient Egyptians*, University of Oklahoma Press.
- STROUHAL, E. (1977), Maternity of Ancient Egypt, *Anthropology of Maternity*: 287-292,.
- SUGAR, O. (1987), How the sacrum got its name, *JAMA*, Apr 17; 257(15): 2061-3.
- SULLIVAN, R. (1997), Obstetrical and Gynecological Survey, Divine and Rational: The Reproductive Health of Women in Ancient Egypt, Volume 52(10), pp. 635-642, October 1997.
- 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 ramesseid period*, Nederlands Instituut Loo Het Nabije Oosten, Leiden, 2001.
- TOWER HOLLIS, S. (1987), Women of Ancient Egypt and the Sky Goddess Nut, *Journal of American Folklore* 100, 500-3.
- VALDESOGO MARTÍN, M.R. (2005), *El Cabello en el ritual funerario del Antiguo Egipto a partir de los Textos de los Sarcófagos y de la evidencia iconográfica*, Barcelona.
- VANDIER, J. (1961), *Le mystère de la Nébride*, CNRS.
- VASSAL, P. A., CORDIER, G. (1956), La Physiopatologie dans le panthéon égyptienne: les dieux Bés et Ptah, le nain et l'embryon, *Bull Hem Soc D'Antrop* 7 : 168-181.

- WALKER, J. H. (1996), *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, The Australian Centre for Egyptology: Studies 4.
- WATTERSON, B. (1991), *Women in Ancient Egypt*, Sutton Publishing Ltd.
- WICKES, I. G. (1952), A history of infant feeding: Part I. Primitives peoples. Ancient works: renaissance writers. *Archives of Disease in Childhood* 28: 151-158.
- WILFONG, T. G. (1999), Menstrual Synchrony and the «Place of Women» in Ancient Egypt (OIM 13512), Gold of Praise, Chicago 1999.
- WILKINSON, R. H. (2003), *Todos los dioses del Antiguo Egipto*, Grupo Anaya [2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*].
- YOTA, E. (2007), La représentation de l'embryon dans l'art byzantin, L'embryon humain face au temps de l'histoire, face au temps de la vie, Colloque international 27 octobre-29 octobre 2004.
- YOYOTTE, J. (1962), Les os et la semence masculine à propos d'une théorie physiologique égyptienne, *BIFAO* 61 : 139-146.