
RENACER PARA REVIVIR: UNA APROXIMACIÓN AL SIGNIFICADO DE DIEZ SECUENCIAS DEL RITUAL DE APERTURA DE LA BOCA

Jesús Trello

In the present article, an approach is realized as to the meaning of the ten sequences of the "Opening of the Mouth" ceremony that seems to point to one central and elementary idea that is the guide for resurrection: the formula to live again is to be born again. Therefore, via a codified symbolic language, represented as if it were a theatrical presentation of a childbirth, the Ancient Egyptians believed that the magic of the ritual would make their greatest wish reality: immortality.

1. INTRODUCCIÓN (1).

En el presente artículo vamos a tratar de realizar una aproximación al significado de diez secuencias concretas del Ritual de Apertura de la Boca para intentar, de acuerdo con las creencias de los antiguos egipcios y según los conocimientos que tenemos hoy acerca de estas creencias, entender el significado de la muerte y la metodología que para superar este trance utilizaron los habitantes del Valle del Nilo (2).

Comenzaremos por decir que nos vamos a referir a conceptos desarrollados por una cultura que presentó rasgos homogéneos a lo largo de su existencia. No obstante, no debemos perder de vista que la civilización egipcia, durante el período dinástico, tuvo más de 3.000 años de existencia. En ese dilatado período, la sociedad egipcia cambió continuamente recibiendo aportes culturales exógenos a través del comercio, la guerra, la diplomacia, etc. y también endógenos, por la propia evolución de la sociedad que, en algunos casos, fue de auténtica revolución.

(1) Una versión resumida de este artículo fue adelantada en la ponencia presentada el día 20 de marzo de 1998 en el III Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, celebrado en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla los días 18 al 21 de marzo de 1998. El presente trabajo forma parte de una más amplia investigación sobre el tema abordado. Los frutos de las mismas se irán haciendo públicos en sucesivas comunicaciones.

(2) Debo agradecer a D. Francisco Martín Valentín su inestimable colaboración por la revisión del texto final así como por su continuo apoyo para la realización de este trabajo.

Es mucho lo que se ha avanzado en el conocimiento de las creencias religiosas de los antiguos egipcios. No obstante sería muy pretencioso por nuestra parte decir, o pensar, que realmente tenemos un conocimiento exacto de sus concepciones. De hecho, con frecuencia, igual que ocurre en otros ámbitos del conocimiento, nos vemos obligados a corregir aquello que antes habíamos asumido como correcto, a la luz de nuevos descubrimientos.

2. LA MUERTE Y LA PRACTICA DE LA RESURRECCIÓN.

Los ritos de resurrección pretendían lograr para el hombre egipcio una cierta forma de vida después de la muerte. Tenían muy claro la inevitabilidad de la muerte biológica. Por tanto no se trataba de evitar la muerte, sino, una vez producida esta, conseguir que la personalidad individual no se extinguiera. Pues bien, para los antiguos egipcios los ritos para revivir eran sencillamente una simulación del comienzo de la vida del hombre. Revivir era lo mismo que renacer. La idea era muy elemental y muy lógica. Por tanto, los ritos eran un simulacro de nacimiento y lo que se escenificaba tenía que ver con el nacimiento de una niño.

En el universo egipcio, el sol volvía a nacer cada día. En la tumba del faraón Ramses VI lo vemos expresado gráficamente: el dios Ra sale de la vagina de la diosa del cielo, la diosa Nut, por el horizonte oriental, después de haber sido tragado cada tarde por el horizonte occidental. Y este parto de la diosa Nut ocurría cada mañana.

Para aproximarnos a la ejecución práctica de la resurrección vamos a hacerlo a través de uno de sus rituales más conocidos: el Ritual de Apertura de la Boca (3) (*wp.t-r3*), y analizando los elementos constituyentes de algunas de sus escenas, tratar de entender mejor las creencias de los antiguos egipcios en relación con la vida eterna (4).

No siempre hemos tenido la suerte de conocer la circunstancia del desarrollo litúrgico; es decir: dónde se realizaba, cuándo y de qué manera. Pero en algunos textos se nos informa con todo detalle de estas circunstancias, y este es el caso del “Ritual de Apertura de la Boca”, por lo que aprovecharemos estas descripciones para aproximarnos a sus creencias.

Queda fuera del alcance de este trabajo la multitud de aspectos y la riqueza de matices esotéricos existentes en el Ritual de Apertura de la Boca, así como en otros “libros” y rituales íntimamente conectados con la resurrección y la vida eterna como son: el Ritual de Momificación, los Libros de las Respiraciones, el Libro de Salir al Día o Libro de los Muertos, etc., aunque en ocasiones necesariamente los citemos.

(3) Este ritual ha sido muy bien estudiado, en su configuración y desarrollo durante el Imperio Nuevo, en la obra de E. Otto, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, publicada en dos tomos (Wiesbaden, 1960). Por tanto haremos continuas referencias a la misma.

(4) Tal y como señala Jose Miguel Odero, “El comportamiento ritual es un fenómeno antropológico típico, una de las consecuencias de la naturaleza psicosomática del ser humano. El rito se inscribe también como una de las dimensiones características de la religiosidad humana; ...”. Ver comunicación de José Miguel Odero, “Rito, ritualismo y trascendencia”, presentada en el II Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Barcelona, 2-5 de Octubre de 1996.

3. EL RITUAL DE APERTURA DE LA BOCA.

Desde nuestro punto de vista, la parte central del ritual establecía paralelismos conceptuales con el nacimiento y primeros momentos de la vida del ser humano, cuando el hombre realiza los primeros gestos de vida propia independiente de la madre. Es decir, la salida del útero materno, la ruptura del vínculo con la madre y, finalmente, las operaciones de preparación para respirar y alimentarse (5).

La ceremonia se compone de un conjunto de ritos en el que se mezclan rituales funerarios con rituales para reanimación de estatuas, bien del dios o del rey. En este último caso se trataba de traer el “espíritu” a la imagen del dios o a la del rey; en suma, de dotarla de vida, mediante un ritual que evoca, en todos los casos, determinados aspectos del nacimiento de un niño.

3.1 Aspectos relevantes del ritual.

3.1.1. Origen del ritual.

Este rito está bien acreditado en Egipto desde el Imperio Antiguo hasta muy avanzada la época romana (6), en el siglo II después de Cristo. Pero es en el Imperio Nuevo cuando alcanza una formulación que permanece prácticamente invariable hasta el final de esta civilización. Ya desde el comienzo de la era dinástica, es decir, desde la época tinita, se incorporó a las ceremonias funerarias un determinado ritual de Apertura de la Boca que pretendía devolver al difunto sus facultades vitales (7); incluso para períodos anteriores encontramos evidencias arqueológicas que nos permiten retroceder los primeros planteamientos de este ritual a la época predinástica: concretamente al período de Nagada I.

Conocemos bien este ritual porque está representado en las paredes de las tumbas, pero también tenemos inscripciones en los sarcófagos, en papiros e incluso en los borradores que utilizaron los escribas para sus ensayos: los *ostraca* (8). El primer (9) ejemplo completo del ritual lo encontramos en la tumba de Metchen. Los textos que decoran esta tumba y pretenden transmitir su eficacia mágica fueron realizados al principio de la dinastía IV.

(5) Esta idea fue desarrollada por Ann Macy Roth inicialmente en su ponencia presentada en el *Sixth International Congress of Egyptologists*, celebrado en Turín del 1 al 8 de septiembre de 1991, bajo el título *The Origin of the Opening of the Mouth Ritual*. Posteriormente los desarrolló mucho más extensamente en dos artículos publicados en *The Journal of Egyptian Archaeology (JEA)* titulados *The pss-kf and the “Opening of the Mouth” ceremony: A Ritual of birth and rebirth (JEA 78)* y *Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”: The nature and function of the ntrwj-blades (JEA 79)*. Tengo que agradecer su amabilidad al haberme remitido puntualmente sus interesantes publicaciones.

(6) La versión más completa en papiro, en esta última época, la encontramos en el papiro Louvre N 3155, denominado de Hathor Sais.

(7) Por hallazgos arqueológicos, como los cuchillos *psš-kf*, sabemos que, de alguna manera, este ritual tuvo un desarrollo previo durante el período predinástico, como más adelante veremos.

(8) Eberhard Otto, *Ägyptische Mundöffnungsritual, II* (Wiesbaden, 1960), p. 173 a 183, en las cuales están descritas las listas de fuentes donde podemos encontrar el Ritual de Apertura de la Boca.

(9) E. Otto, *op. cit.* (1960), II, 1.

No obstante, las representaciones más completas las encontramos en las tumbas y papiros del Imperio Nuevo, dado que los últimos ejemplos del ritual, escrito en hierático, durante el siglo I o II después de Cristo, sólo contemplan aspectos parciales del ritual. En los últimos tiempos de la civilización faraónica, el Ritual de Apertura de la Boca quedó limitado al gesto del sacerdote de tocar los orificios de la cabeza del difunto con un instrumento sagrado.

En cualquier caso es muy difícil trazar la historia de este ritual en la versión al Imperio Nuevo, dado que, según el egiptólogo E. Otto, se trata de una mezcla de fórmulas tomadas de seis rituales diferentes (10). A saber:

- Un ritual de estatuas.
- Un ritual de ofrendas.
- Un ritual de momificación.
- Un ritual funerario.
- Un ritual de sacrificio.
- Un ritual del templo.



Fig. 1.- Tumba de Inherjau. TT 359 de Deir el Medina. (Foto: J. Trello).

(10) E. Otto, *op. cit.* (1960), II, 2.

3.1.2. Aplicación del ritual a estatuas, templos, escarabeos, etc.

Encontramos testimonios del ritual de Apertura de la Boca aplicado a estatuas en el reinado de Jufu (Keops) (11). Estos ritos de Apertura de la Boca se extendieron también a las barcas sagradas, aplicándose a las figuras que aparecían en la proa (12), a los templos (13), para animar las figuras que aparecían en los relieves de sus paredes, y a otros objetos que también necesitasen ser dotados de vida, como por ejemplo el escarabeo de corazón que se incorporaba al cuerpo del difunto.

3.1.3. Paralelismo con otras culturas antiguas.

No es Egipto el único lugar donde se aplicaban estos rituales durante la antigüedad. Es conocido desde hace tiempo que en la civilización mesopotámica existe un paralelismo con la civilización egipcia en cuanto al Ritual de Apertura de la Boca aplicado a las estatuas (15). Este ritual mesopotámico de estatuas también estaba tomado de las costumbres que rodean al nacimiento de un niño (16).

3.1.4. Escenificación.

En las versiones más completas, el ritual se parece mucho a una representación teatral y los textos contienen además de los diálogos de los actores, el objeto sagrado que debe emplearse, los gestos que deben efectuar los actores (17), etc .

Se realizaba, normalmente, en un solo día, pero podía durar más. El Rito de Apertura de la Boca realizado para Arsinoe II, en la época tolemaica, duró 4 días (18).

(11) Ver S. Schott, *Mythe und Mythenbildung (Untersuchungen zur Geschichte des Altertums Aegyptens XV*, reimpresso en 1964), desde la página 30. También en Drioton, *Pages d'Égyptologie, A la recherche du théâtre égyptien*, páginas 254 a 264.

(12) P. Barguet, *Le temple d'Amon-Ré à Karnak (Institut Français d'Archéologie Orientale, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire XXI*, El Cairo, 1962).

(13) E. Cruz Uribe, "The Opening of the Mouth as a Temple Ritual", comunicación presentada en el *Seventh International Congress of Egyptologists*. Cambridge, 3-9 septiembre 1995. Igualmente en Blackman-Fairman, *The Journal of Egyptian Archaeology* 32, 1946, 75-91.

(14) F. Lara Peinado, *Libro de los Muertos*. Madrid , 1989, 78-79.

(15) A.M. Blackman, *JEA* 10 (1924), 47-59.

(16) Esta idea fué expuesta por Ann Macy Roth en su ponencia *The Origin of the Opening of the Mouth Ritual* dada en el *Sixth International Congress of Egyptologists* (Turín, 1991), como un adelanto de la comunicación (pendiente de publicarse en ese momento) de Anne D. Kilmer titulada *Mesopotamian Creation Myths'* dada en la UCLA el 12 de julio de 1986.

(17) Drioton, *Revue de l'Histoire du Théâtre*, 1954, 14. Drioton, *Pages d'Égyptologie*, p. 226-228 y Sethe, *Dramatische Texte (Untersuchungen zur Geschichte des Aegyptischen Altertums X*, reimpresión 1964).

(18) Sethe, *Urkunden* 2, p. 40.

3.1.5. La fuerza de la palabra.

Este ritual, guarda las aportaciones de cada época con la terminología del momento de elaboración, por lo que frecuentemente hallamos expresiones anacrónicas en los textos, que son respetadas escrupulosamente por los copistas posteriores, dado el valor atribuido a la palabra en sí misma (19).

En este punto hay que decir que, si en todo el ritual egipcio los símbolos tienen una fuerza mágica enorme, la palabra llega a ser el símbolo más potente. Parafraseando a Juan Antonio Álvarez-Pedrosa: “La palabra, pues, es sagrada por el contexto en el que se pronuncia, por quién la pronuncia, por el gesto por el que se acompaña e incluso por su arcaísmo lingüístico” (20). Esto es precisamente lo que ocurre en el mundo religioso del Antiguo Egipto, por lo que no debemos extrañarnos cuando observamos que sobre un ritual se superpone otro, pero sin eliminar el anterior, que tiene el valor añadido de su antigüedad. En ese contexto la palabra está dotada de un potencial mágico absoluto. La palabra escrita en las paredes de las tumbas, en los papiros, etc. tiene existencia propia (21) y quedará viva para toda la eternidad. Tan convencidos llegaron a estar de la eficacia mágica de las palabras, que en algunas representaciones, en momentos históricos concretos, llegaron a mutilar los jeroglíficos con imágenes de animales peligrosos que formaban parte de las palabras, para evitar que esos animales pudieran hacer daño a las personas.

Ahora bien; ¿a partir de qué momento la civilización egipcia atribuyó esa potencia mágica a la palabra? Disponemos de textos bien estructurados ya en las estelas funerarias de la época tinita, pero donde se evidencian con mayor claridad sus convicciones profundas es en los *Textos de las Pirámides*. Allí encontramos un conjunto de fórmulas destinadas a devolver al rey muerto las facultades necesarias para poder utilizar las ofrendas funerarias que le eran ofrecidas.

La palabra es, frecuentemente, imperativa. En los *Textos de las Pirámides* el difunto rey Unas es conminado a ir hacia su hijo. Es llamado a gritos al comienzo del Ritual de Apertura de la Boca, momento que corresponde precisamente a la secuencia de la resurrección.

3.1.6. Lugar de desarrollo del ritual.

El Ritual de Apertura de la Boca en el Imperio Nuevo se realizaba en la entrada de la tumba, como podemos ver, por ejemplo, en los dibujos que ilustran los papiros del Imperio Nuevo, donde se ven representadas escenas del Libro de los Muertos. No obstante, como el ritual también fue elaborado para ser usado en estatuas reales y divinas, encontramos continuas referencias a Hut Nub (*ḥwt.t-nwb*), el Castillo del Oro, o la Mansión del Oro, que no era otra cosa sino el taller del artesano que fabricaba las estatuas de los dioses, generalmente un edificio muy próximo al templo (22). Este término se hizo posteriormente extensivo a todos aquellos lugares de

(19) S. Morenz, *La Religion Égyptienne*, Paris, 1962, capítulo X, *Les Textes Sacrés*.

(20) Según la comunicación presentada por Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, “El poder de la palabra: la fórmula ritual en la tradición indoeuropea”. II Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Barcelona, 1996.

(21) Su valor se asemeja a la descripción que hace el Evangelio de San Juan, en un contexto muy próximo a la civilización egipcia en el tiempo y que nos resulta más conocido por afinidad cultural: “Y Aquel que es la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros...”. Así se describe en el Evangelio según San Juan capítulo I, versículo 14.

(22) E. Otto, *Mundöffnungsrit. II*, p. 1 y 26.

trabajo de quienes intervenían en la preparación del cuerpo del difunto, así como de los talleres donde se fabricaban los objetos que habían de acompañarle en su morada de eternidad (23). El Ritual de Apertura de la Boca se nos explica es realizado en Hut Nub, lugar que, al principio del Imperio Nuevo, sería un sitio escogido de la necrópolis para realizar estos ritos. Posteriormente se realizarían en la entrada de la tumba e incluso, en la tumba misma si las características de la misma lo permitían. En esos momentos el ritual se aplica ya, directamente, por regla general, sobre el sarcófago interno o sobre la momia (24).

3.1.7. Los principales actores.

¿Quiénes eran los principales actores de esta representación?. Evidentemente el personaje central era la persona muerta. A él se le hablaba, se le ordenaba, se le informaba, etc. Ahora bien, el papel activo más importante era realizado por el sacerdote *sem* (*sm*), que durante la mayor parte de la ceremonia estaba revestido de una piel de leopardo o una vestidura que imitara dicha piel.

En opinión del egiptólogo alemán Wolfgang Helck, el sacerdote *sem* fue el primer mago egipcio, quien actuó por medio de un sueño-trance chamanístico y adoptó como vestidura la piel de leopardo para la transformación animal en el mundo de los espíritus. El llamado “sueño” del *sem* sería por tanto un estado de trance como veremos al hablar del *tekenu* (*tknw*).

¿Quién asume el papel de sacerdote *sem*? Generalmente su hijo primogénito o heredero, dado que lo uno estaba implícitamente unido a lo otro. Aquí se repetía el mito osiriano en sus versiones más antiguas y conectadas con los rituales de transmisión del poder en la realeza divina africana (25). Horus es el encargado de realizar la Apertura de la Boca de su padre Osiris. En los *Textos de las Pirámides* del rey Pepi II y de la reina Neith (26), la boca es abierta “*por el dedo pequeño de Horus, con el cual él abre la boca de su padre, con el cual él abre la boca de Osiris*”. En las representaciones parietales de la tumba de Tut-anj-Amon vemos a Ay, el faraón que le sucede en el trono, ataviado con las vestiduras del sacerdote *sem*, realizar la Apertura de la Boca con una azuela sobre la momia del rey difunto.

Otro actor importante es el sacerdote *hery heb* (*hrj-hb*), o sacerdote lector, que nosotros llamaremos “oficiante”, dado que, de hecho, dirige la ceremonia y es quien va dando instrucciones a los intervinientes mediante la lectura del “libreto” de la representación.

Cabe igualmente resaltar la participación de las mujeres que representan a las diosas Isis y Neftis, denominadas la Grande y la Pequeña *Dyeret* (*dr.t*) (27).

En las escenas que nosotros trataremos, veremos aparecer también al sacerdote *Imy-is* (*imj-(is)*), que habitualmente se encargaba de la conservación de los objetos de culto, de los adornos, de

(23) F. Daumas, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, *Revue de l'Histoire des Religions* CXLIX, Paris, 1956, p. 10.

(24) E. Otto, *Mundöffnungsr. II*, p. 27 y 28.

(25) Ver J. Cervelló Autuori, *Egipto y Africa. Origen de la civilización y de la monarquía faraónicas en su contexto africano* (Sabadell, 1996).

(26) G. Jéquier, *Les Pyramides des reines Neit et Apouit* (Cairo, 1933), lámina 32.

(27) En los textos de algunas representaciones aparecen con instrucciones muy concretas. Por ejemplo en el Papiro Berlín 3008, en la introducción del texto denominado las “*Lamentaciones de Isis y Neftis*” se explica que el papel ha de ser representado por dos mujeres, de cuerpo puro, vírgenes, enteramente depiladas, con una peluca en la cabeza, con panderetas y con los nombres de la diosa representada escritos en la espalda para distinguir a Isis de Neftis.

la fabricación de ungüentos, etc. (28), así como los sacerdotes *Imy-jent* (*imj hnt*), encargados del culto funerario (29).

3.2. Desarrollo del ritual.

Lógicamente, para poder hacer una aproximación a la ejecución de la ceremonia, dado que el ritual evolucionó en el tiempo, vamos a centrarnos en una época. En nuestro caso tomaremos como representativo el Ritual tal y como estaba establecido durante el Imperio Nuevo (30). De manera resumida podríamos decir que se desarrolla según el esquema siguiente:

1. Purificación
2. Reanimación
3. Comida funeraria
4. Clausura



Fig. 2.- Papiro de Hunnefer. British Museum n° 9901. Londres.

(28) J. Yoyotte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 54. (El Cairo, 1954), 95.

(29) M. Guilmet, *Chronique d'Égypte* 77-78 (Bruxelles, 1964), 31-40.

(30) Vamos a seguir en esta exposición el desarrollo del Ritual de Apertura de la Boca que hace Jean-Claude Goyon en *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte* (París, 1972). Hemos respetado la forma de escribir las indicaciones "teatrales"; separadas por // y en letra **negrilla**. También nos apoyaremos en las escenas y las ilustraciones de la obra de Eberhard Otto, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual* (Wiesbaden, 1960), el trabajo más completo que se ha publicado sobre este tema. Para la traducción de los textos en idiomas extranjeros he contado con la inestimable colaboración de María Antonia Montenegro Atalaya.

El Ritual comienza con unas breves instrucciones de ejecución (el difunto se colocará sobre un montículo de arena, su rostro hacia el sur, de día, etc.) y a continuación se inicia una serie de acciones tendentes a purificar al difunto (escenas 2 a 7). La primera de las acciones de purificación, y quizás la más importante, se realiza con agua. La acción se repite cuatro veces, primero con las jarras *nemset* (*nmst*) y después con las jarras *desheret* (*dšr.t*), dirigiendo la aspersión hacia los cuatro puntos cardinales (31) y diciendo:

“*Tu pureza es la pureza de Horus* (y viceversa).

Tu pureza es la pureza de Seth (y viceversa).

Tu pureza es la pureza de Thot (y viceversa).

Tu pureza es la pureza de Dunanuy (y viceversa)”.

Después se repite la acción ofreciendo bolas de natrón y por último incienso. Son ceremonias destinadas a preparar al difunto para el nacimiento; escena que se desarrolla a continuación y de manera inmediata.

La versión más completa consta de 75 escenas. Nosotros vamos a centrarnos en el conjunto de acciones del segundo punto, referido a la “Reanimación”, practicada bien sobre la estatua o bien sobre la momia del difunto. Para ello vamos a tomar 10 escenas que nos parecen significativas y tratar de interpretarlas a la luz de nuestros conocimientos actuales. Son las siguientes:

Escena	Contenido
--------	-----------

9	Despertar del sacerdote <i>sem</i> .
14	Tocamiento de la boca con el dedo meñique.
23	Abatimiento de la bestia de sacrificio del Alto Egipto.
26	Apertura de la boca con la azuela <i>netcherty</i> (<i>nrtj</i>) y otros instrumentos.
32	Apertura de la boca con el cincel <i>medyedefet</i> (<i>mddft</i>) y el Dedo de Oro.
35	Fórmula de los cuatro <i>abut</i> (<i>‘bwt</i>).
37	Presentación del <i>peseshkef</i> (<i>psš- kf</i>).
39	Aportación de una pluma de avestruz.
55	Unción.
56	Aportación de los dos saquitos de cosmético, verde y negro.

(31) El desarrollo de esta acción es muy semejante a la del sacerdote católico cuando bendice con agua.

3.2.1. El despertar.

La primera escena que vamos a examinar es la escena 9, que dice lo siguiente (32)

“Despertar del sacerdote sem:

*Disposición en el Castillo del Oro. Dormición del sacerdote Sem // **Dormir.***

Disposición en el Castillo del Oro. Dormición del sacerdote Sem cubierto con una muceta. Él duerme. El sueño le llega muy deprisa, le ha venido muy deprisa.

El sacerdote Sem: sentarse ante él (33).

*Palabras pronunciadas: ¡Él me ha destrozado! // **Dormir.***

El sacerdote Imy-is: erguirse tras él.

*(El sacerdote Sem); palabras pronunciadas: ¡Él me ha golpeado! // **Dormir profundamente.***

*El sacerdote Imy-is: hablar cuatro veces. El sacerdote Imy-is debe decir: ¡Padre mío, padre mío!
- cuatro veces -*

Despertar del durmiente: el sacerdote Sem; acoger a los sacerdotes Imy-jent.”

En algunas tumbas del Imperio Nuevo vemos representada esta escena del ritual que es, de todas, la que más nos aproxima al momento inicial de la existencia del hombre aún antes de nacer, en el interior de la madre, más concretamente en la placenta; el referido al *tekenu*. En las tumbas vemos representado al *tekenu* sobre un trineo arrastrado por cuatro personas que tiran del mismo con una cuerda. Se trata de un personaje, generalmente tumbado en posición fetal, dentro de una piel, que es transportado sobre el trineo en la procesión funeraria. En ocasiones lo que vemos sobre el trineo es solo un bulto, sin una forma bien definida (parecido a un riñón, suficientemente grande como para contener una persona), que entendemos representa a la placenta con alguien dentro. Este es el caso de la tumba de Ramose (TT 55). En ocasiones el *tekenu* aparece con la cabeza y las manos fuera del saco de piel en el que va introducido. También, como en el caso de la tumba (34) de Montuhirjepeshef (TT 20) puede aparecer simplemente como un hombre encogido en posición fetal, si bien esto es menos frecuente. No podemos olvidar que en muchos de los enterramientos arcaicos que hemos encontrado en Egipto, el hombre aparecía enterrado dentro de una piel de vacuno y encogido en posición fetal.

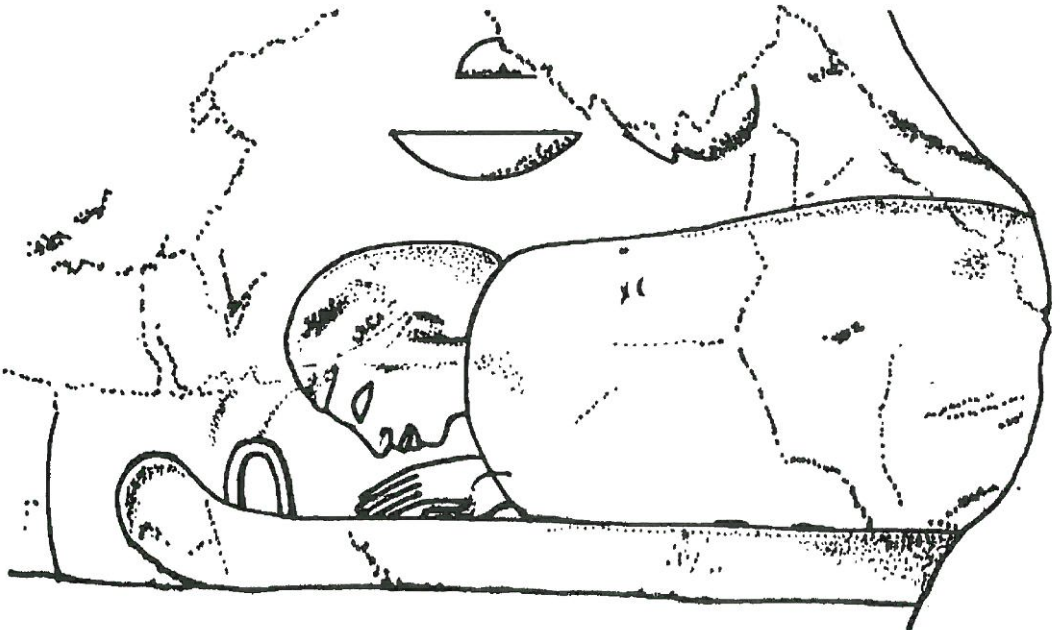
(32) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'Acienne Égypte* (Paris, 1972), 114.

(33) Se sienta frente al difunto.

(34) En las escenas de la tumba de Montuhirjepeshef (TT20), que Norman de Garis Davies copió en 1910, es posible ver una escena en la que dos hombres, identificados como nubios que están arrodillados son, aparentemente, estrangulados con una cuerda. Sin embargo los personajes supuestamente sacrificados aparecen distendidos y con los brazos sin atar, cuando habitualmente los prisioneros sacrificados aparecen con los brazos atados por la espalda a la altura de los codos. Esto nos hace pensar que en la época que se realiza la decoración de la tumba (reinado de Thutmosis III) este sacrificio es solo una representación teatral.



Fig. 3.-Tekenu. Relieve parietal de una tumba. Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst. Munich. (Foto: J. Trello).



La representación del *tekenu* podemos encontrarla perfectamente recogida en un rito también vinculado al renacimiento; el *Heb Sed (hb sd)*, festival de rejuvenecimiento real. En este sentido, el más antiguo testimonio lo tenemos en la cabeza de maza del rey Narmer (35).

Muy probablemente la persona que asume el papel del *tekenu* en los rituales funerarios es la misma persona que asume el papel de sacerdote *sem* quien, si como suponemos, tuvo su origen como mago chamán, sería una persona en situación de trance, sumergido en un sueño cataleptico, dentro del saco de piel, y estaría encargado de localizar el alma del difunto en el mundo de los espíritus.

La acción del *tekenu* saliendo del saco de piel llamado *meska (msk3)*, sería el equivalente al niño saliendo del útero materno.

En la tumba del rey Sethy I (KV 17), el sacerdote *sem* dice al sacerdote *imy-is*: “Alguien me tocó cuando yacía durmiendo, alguien me despertó y yo me reanimé”. También situada en el Imperio Nuevo, la tumba de Rejmire (TT 100) nos muestra una escena en la que el sacerdote *sem* aparece como un *tekenu*, con la cabeza al descubierto, envuelto en un sudario de rayas horizontales y situado sobre una mesa de patas muy cortas. Delante de él se encuentra el sacerdote *imy-is* que le grita “Padre mío, padre mío, padre mío, padre mío” y el sacerdote *sem* le responde: “He visto a mi padre en todas sus manifestaciones”.

Una vez que el sacerdote *imy-is* había despertado y levantado al sacerdote *sem*, éste se ponía un vestido de juncos, muy arcaico, que se denomina *keni (knj)* y que le protegía en la siguiente secuencia, en la cual los artesanos golpeaban una estatua del difunto, posiblemente un simulacro de construcción de la estatua en sus primeras fases de elaboración. Posteriormente el sacerdote *sem* se quitaba el *keni* y se cubría con una piel de leopardo para continuar el ritual (36).

(35) Los sacrificios humanos no debieron ser ajenos a estos ritos de renacimiento en los primeros tiempos de la civilización faraónica, en el predinástico y, quizás, en las primeras dinastías. Hay aspectos de los rituales de resurrección que, como es el caso del *tekenu*, y en opinión del egiptólogo Alexandre Moret (A. Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris, 1913), tenían su origen en el sacrificio de una víctima humana para, de esta manera, redimir de la muerte al difunto.

(36) Para una información más extensa consultar el artículo de Greg Reeder, *A Rite of Passage. The Enigmatic Tekenu in Ancient Egyptian Funerary Ritual*. KMT n° 3, 1994. Artículo traducido al español por Rosa María García Jurdado en la Hoja Informativa n° 15/95 de la Asociación Española de Egiptología.



Fig. 4.-Tekenu. Pintura de la tumba de Thutmosis. TT 295 , Joja. (Foto J. Trello).

3.2.2. Apertura de la boca.

El acto principal de esta representación es precisamente la apertura de la boca. Pues bien, este acto lo que hace es imitar la limpieza inicial del mucus y la exploración de la boca del recién nacido, con un gesto muy típico y conocido en los ambientes médicos (37). Antes de cortar el cordón umbilical, normalmente lo primero que se hace al recién nacido, para que pueda respirar, es abrirle la boca y limpiarle las mucosidades que la obstruyen en el momento del nacimiento. Además el médico introduce el dedo meñique en la boca del niño para detectar posibles malformaciones en la cavidad bucal.

Veamos qué se dice (38) en la escena 14:

“Tocamiento de la boca con el dedo meñique.

Al sacerdote Sem: ¡Toca su boca con tu dedo meñique!

Palabras pronunciadas por el sacerdote Sem:

¡N, he venido a buscarte! ¡Yo soy Horus y he reabierto para ti tu boca. Yo soy tu hijo amado!”

En la escena 33 hay una “*Segunda Apertura de la Boca con el dedo meñique*” en el que la fórmula es más explícita: “... *Puesto que tu boca está bien limpia. ...*”, con una instrucción concreta: “... *//(limpieza de la boca) ...*”

3.2.3. La manifestación de la energía vital.

También al principio de la ceremonia (en las escenas 23, 24 y 25) vemos una escena cruenta que, desde la perspectiva de nuestra cultura, podría considerarse cruel. Uno de los intervinientes corta una pata delantera y le saca el corazón a un bóvido. La pata es presentada al difunto dentro de las escenas referidas al “*Sacrificio del animal del Alto Egipto*”. Similares imágenes se repiten en las escenas 43, 44 y 45 referidas al “*Sacrificio del animal del Bajo Egipto*”.

La escena 23 dice lo siguiente (40):

“Sacrificio del animal del Alto Egipto.

El sacerdote Sem: Extender el brazo hacia el toro nag del Alto Egipto.

El matarife: Montarse sobre él, cortarle el cuarto trasero, extraerle el corazón.

Palabras dichas por la Gran Dyeret en su oído:

Son tus labios los que han hecho esto contra ti. ¿Se abrirá tu boca?

Traer un macho cabrío, cortarle la cabeza. Traer una oca del Nilo, cortarle la cabeza.

Palabras dichas por el Oficiante:

Me he apoderado de él para ti, y te traigo a tu enemigo a fin de que esté bajo ti, sus brazos por encima de él. ¡Yo lo he matado para ti!

¡No te acerques a ese dios!”

(37) En su trabajo sobre *Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”*, Ann Macy Roth recoge una ilustración tomada de un trabajo publicado por J.R. M. Kuntz y A.J. Finkel (eds) en la *American Medical Association Family Medical Guide* (New York, 1987) p.656, en la que se ilustra la forma de explorar con el dedo meñique las posibles anomalías en la boca.

(38) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l’Ancienne Égypte* (París, 1972), 118.

(39) *Ibidem*, 131.

(40) *Ibidem*, 121.

En los *Textos de las Pirámides* correspondientes a la de Merenre vemos aparecer por primera vez este ofrecimiento de la pata delantera de un toro, al final del Imperio Antiguo (41).

No parece que la finalidad primera del sacrificio animal sea tan solo añadir una vianda más en la comida funeraria. El significado va mucho más lejos. En la mayor parte de las escenas podemos apreciar que se corta y arranca la pata delantera de un ternero, estando el animal totalmente consciente. No se ha matado previamente al animal. Las viñetas nos representan a los intervinientes moviéndose con una cierta prisa (42).

¿Qué hay detrás de este rito? Es sabido, especialmente entre los veterinarios, que después de matar un bóvido, sus músculos pueden moverse espontáneamente durante un cierto tiempo hasta que alcanzan la situación de “rigor mortis”.

Los egiptólogos Gordon y Schwabe pudieron constatar mediante pruebas en un laboratorio, como la pata de un bóvido recién cortada podía ser reestimulada tocando en algunos puntos con la punta de un cuchillo (o con una azuela), de forma que pernil y codo se articulan y mueven en dramáticas contracciones, durante unas dos horas después de arrancada la pata, en una temperatura ambiente similar a la existente en Egipto habitualmente. En la terminología científica actual el principio vivificante que hace posible este movimiento es una macromolécula llamada *adenosín trifosfato* (ATP) (43).

Por otra parte, y desde el punto de vista etnológico, se ha podido comprobar que los pueblos nilóticos de cultura ganadera creen en una manifestación vivificante de una fuerza espiritual que llaman *Ring*, que es precisamente este temblor muscular del bóvido sacrificado. Entre los Dinka, el sacerdote consume cruda la carne temblorosa de un bóvido sacrificado en un acto de comunión teofágica (44). Esto es precisamente lo que ofrece el sacerdote egipcio a la boca del difunto: la carne palpitante recién arrancada del bóvido. En este sentido, la descripción del *Ring* que hacen los Dinka es muy semejante al concepto del *Ka* egipcio y de la misma manera

(41) Ann Macy Roth, *Fingers, Stars, and the “Opening of the Mouth”: the nature and function of the ntrwj-blades*, *JEA* 79 (1993), 62.

(42) Al respecto es importante señalar que en los llamados “papiros médicos” (Ebers, Hearst y Berlín), lo que se prescribe es “carne viva” (*ṛnh*), no carne fresca o carne cruda (*w3d*).

(43) Tengo que agradecer a D. Carlos Sieiro del Nido, Catedrático de Química de la Universidad Autónoma de Madrid y Vicepresidente de la Asociación Española de Egiptología, sus explicaciones acerca del funcionamiento de la macromolécula *adenosín trifosfato*. Estas explicaciones me ayudaron a comprender mejor las posibles relaciones conceptuales que llevaron a los egipcios a atribuir capacidades mágicas a la ofrenda del *jepesh* (𓆎).

(44) Los Dinka son un pueblo nilótico que vive al sur de Egipto. No podemos olvidar que las claves últimas de las creencias religiosas de los egipcios tenemos que buscarlas en el origen africano de esta civilización en el momento de la creación de sus bases culturales. Como ya señalaba E.A. W. Budge al hablar de la resurrección egipcia: “... me convencí de que una explicación satisfactoria de la religión egipcia antigua podía obtenerse sólo a partir de las religiones del Sudán, y en especial las de los pueblos que viven en los aislados distritos del sur y del oeste de esta región...”. En cualquier caso, para entender mejor el sustrato cultural pan-africano de la civilización egipcia se puede consultar el libro de Cervelló Autuori, J. *“Egipto y Africa. Origen de la civilización y de la monarquía faraónicas en su contexto africano”* (Sabadell, 1996), donde se realiza un exhaustivo trabajo que aporta una visión definitiva y completa de este tema.

el sacerdote llevaba rápidamente la pata del bóvido a la boca del muerto para iniciar el proceso de “revivir” (resurrección). Era como la chispa que enciende de nuevo la llama de la vida.

Para Gordon y Schwabe la conclusión final, según el trabajo que sobre este tema han presentado en el último Congreso Internacional de Egiptólogos (45), los egipcios entendían que la fuerza viva que se manifestaba era el *Ka* (*k3*), puesto que el *Ka* era precisamente eso : la manifestación de la energía vital, y era esta energía la que aportaba el impulso necesario para revivir.

3.2.4. Apertura de las ventanas del cuerpo.

Tal y como señalábamos al referirnos al poder de la palabra, en las ceremonias egipcias vemos superponerse rituales diferentes y esto es lo que ocurre en las escenas siguientes.

La escena 26 dice (46):

“Apertura de la Boca con la azuela netcherty y los instrumentos rituales”.

“... El oficiante, el sacerdote Sem: coger la azuela netcherty, abrir la boca y los ojos. ...”.

En esta escena, dependiendo de las fuentes, vemos la utilización de diferentes instrumentos, además de la azuela *netcherty*, y ligeras variaciones en la fórmula.

“... Palabras a pronunciar:

“¡Oh, N! ¡En qué buen estado está tu boca, desde que yo he ajustado para ti tu boca con tus huesos!

¡N! ¡He abierto para ti tu boca, he abierto para ti tus ojos! ...”

Por otra parte, el Libro de los Muertos es aún más explícito cuando en su capítulo 23 dice: (47)

“Fórmula para abrir a N. su boca en el Más Allá.

Que diga:

“”Que mi boca sea abierta por Ptah, que las vendas que amordazaban mi boca sean desatadas por el dios de mi ciudad. Que acuda además Thot, plenamente provisto de fórmulas mágicas; sean desligadas las vendas de Seth que amordazaban mi boca (y) sean separadas las manos de Atum que estaban colocadas como protección de ella.

Mi boca me ha sido restituida, mi boca me ha sido abierta por Ptah, mediante su cuchillo de hierro (celeste), con el cual abrió la boca de los dioses. Soy Sekhmet-Uadjet, que reside en el Occidente del cielo. Soy Shayt que está en medio de las Almas de Heliópolis.

¡Que los dioses rechacen cuantos sortilegios y conjuros mágicos se hagan contra mí! ¡Que se opongan a ellos todos y cada uno de los dioses de la Enéada!”.

(45) El trabajo fue presentado por Andrew H. Gordon y Calvin W. Schwabe en el *Seventh International Congress of Egyptologists*, celebrado en Cambridge del 3 al 9 de septiembre de 1995 y llevaba por título *“”Live Flesh” and the “Opening of the Mouth”: Biomedical, Ethnological and Egyptological Aspects.*”

(46) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l’Ancienne Égypte* (París, 1972), 124.

(47) F. Lara Peinado, *Libro de los Muertos*. (Madrid, 1989), 70.

Las azuelas *netcherty*, referidas en la escena 26, no aparecen entre el instrumental encontrado en los yacimientos arqueológicos ni en los textos, hasta muy avanzado el Imperio Antiguo.

En los *Textos de las Pirámides* se dice que la boca del rey Unas es abierta con dos cuchillas *netcheruy*, diciéndole: “*Osiris Unas, yo he abierto y separado para tí tu boca*”. Igualmente en el Libro de los Muertos vemos que se refiere a ellas para la Apertura de la Boca.

Las llamadas cuchillas *netcheruy*, en opinión de la egiptóloga Ann Macy Roth, son precisamente modelos de los dos dedos meñiques de la comadrona (48). Cada cuchilla sería una representación estilizada del perfil de un dedo meñique, en la que la esquina redondeada sería la parte blanda y sensitiva del dedo y la esquina angulosa la parte de la uña.

En los textos de la pirámide de Pepi II (49) se dice que las diosas Isis y Neftis lavan la boca del difunto con sus dedos de *bya* (*bj3*). Estas diosas junto a la diosa Heqat, son las diosas que limpian al recién nacido en la historia narrada en el Papiro Westcar.

A finales de la dinastía VI, en los textos de la pirámide del rey Merenre, aparece por primera vez una referencia a la realización del Ritual de Apertura de la Boca con la azuela; escena que llegaría a ser con el tiempo la parte central del Ritual. Pero esta apertura de la boca con la azuela es una versión nueva y revisada de otra anterior que tenemos recogida en los textos de la pirámide del rey Unas, al final de la dinastía V, como dejó solidamente demostrado Ann Macy Roth en el VI Congreso Internacional de Egiptólogos celebrado en Turín en 1991.

En el Ritual del Imperio Nuevo aparece el nombre de las dos cuchillas *netcheruy*, a veces modificado como *necherty*, pero unido a una de las azuela. La azuela fue identificada por E. Otto como el principal instrumento del Ritual durante el Imperio Nuevo. Esta azuela tiene su origen en una herramienta para construir estatuas de madera.

Es comprensible que el Ritual para dar vida al difunto, concebido como un remedo del nacimiento, se extendiera para dotar de vida a la estatua recién esculpida (50). De hecho, la palabra para expresar que se está haciendo una estatua es *mes* (*ms*), que significa “dar a luz” (51). Por tanto la azuela sería la herramienta más significativa de este ritual de estatuas. No es el único instrumento tomado del ritual de estatuas. En la escena 32 se hace alusión a otra herramienta para la construcción de estatuas; un cincel llamado *medyedefet* hecho de *bya* (*bj3*) (hierro meteórico).

Sin embargo, en las colecciones de instrumentos del Ritual de Apertura de la Boca del Imperio Nuevo no aparecen las cuchillas *netcheruy* (*ntrwj*). En los *Textos de las Pirámides* se las denominaba *netcheruy*. En los textos del inventario del templo mortuorio de Neferirkare en Abusir,

(48) Ann Macy Roth, *Fingers, Stars and the “Opening of the Mouth”: the nature and function of the ntrwj-blades*, JEA 79, (1993), 79.

(49) G. Jéquier, *Le Monument funéraire de Pépi II*, I (Cairo, 1936), lámina xviii, líneas 1308 +11 y +12.

(50) Esto es más comprensible cuando la escultura alcanza un elevado grado de perfección técnica, como fue el caso de Egipto en el Imperio Antiguo. Se dice que Miguel Angel Buonarotti, ante la perfección de la estatua de Moisés que acababa de esculpir, en un último golpe de cincel ordenó hablar a la estatua.

(51) Ann Macy Roth, *The psš-*kf* and the “Opening of the Mouth” ceremony*, JEA 78, 1992, p. 146.

se las denomina *sebauy* (*sb3wj*) y en las listas de ofrendas del Imperio Antiguo se las denomina *netcheruy* o *sebauy* indistintamente (52). En cualquier caso siempre se están refiriendo a la misma herramienta. Son dos piezas rectangulares que, en la parte superior, tienen una esquina redondeada. Están hechas, generalmente, de piedra negra, que se dice es hierro meteórico y que se entiende vienen de las estrellas (53). Estas cuchillas las vemos aparecer por primera vez en los juegos del *peseshkef* y en los *Textos de las Pirámides*. En los juegos del *peseshkef* aparecen generalmente en la parte inferior de la plancha, colocadas simétricamente, enfrentadas por su lado más largo.

Nos encontramos, pues, con un claro ejemplo de superposición de secuencias rituales. Al principio el Ritual se debió realizar con el dedo del oficiante, después con instrumentos derivados de la construcción de estatuas e incluso con un modelo de dedo: “el dedo de oro”, como después veremos en la siguiente escena.

La siguiente escena a la que nos vamos a referir (54) es la 32 y dice lo siguiente:

“Apertura de la Boca con el cincel medyedefet y el dedo de Oro.

Palabras a pronunciar por el Oficiante:

El Hijo Bien Amado: abrir la boca y los dos ojos de N, primeramente con el cincel medyedefet de hierro, y después con el dedo de Oro.

El sacerdote Imy-is; colocarse tras él; decir: ¡Mira, Hijo Bien Amado!

Fórmula:

¡OH, N! He vuelto a abrir tu boca, esta limpieza de la boca de mi padre siendo en este tu nombre de Sokaris.

¡Oh, N! Horus te ha vuelto a abrir tu boca y ha abierto para tí tus ojos. Horus te ha abierto tu boca, así como tus dos ojos, de forma que son vueltos a colocar en su lugar.

¡Oh, N! ¡Horus te ha abierto tu boca, él ha abierto para tí tus ojos!

*Abrir la boca y los ojos // **Cincel medyedefet de hierro.***

*Abrir la boca y los ojos // **Dedo de Oro**”.*

Vemos, pues, aparecer de nuevo un instrumento que pertenece al mundo de la construcción de estatuas: un cincel llamado *medyedefet* (*mḏdft*) que se dice es de *bya* (*bj3*), es decir de hierro meteórico. Asimismo vemos aparecer un dedo, en este caso un modelo de dedo, que se dice es de *dyam* (*ḏm*), generalmente de color oro o blanco, y lo tenemos incluido en las colecciones de instrumentos dibujados en las viñetas que ilustran el Ritual de Apertura de la Boca en el Imperio Nuevo. Es decir, tenemos dos instrumentos, uno referido a la construcción de una estatua y otro referido al nacimiento de un niño, aplicados a la misma finalidad.

(52) Ann Macy Roth, *Fingers, Stars and the “Opening of the Mouth”: the nature and function of the ntrwj-blades*. JEA 79, 1993, 57-58.

(53) J.R. Harris, *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals* (Berlín, 1961), 166-8 y G.A. Wainwright, JEA 18 (1932), 3-15.

(54) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l’Ancienne Égypte* (París, 1972), 130.

En la escena 35 se hace referencia (55) a un extraño objeto llamado *abut* que en número de cuatro, se utilizan en la escena 36. La escena 35 dice:

“Fórmula del objeto abut.

Palabras a pronunciar por el Oficiante en presencia del Semer; fórmula:

*Tu has venido y has hecho que tu padre vuelva a estar completo// **Objeto abut.**”*

Los cuatro *abut* parecen representar los cuatro ladrillos con los que se preparaba una pequeña tarima que permitía a la parturienta situarse en una posición más elevada, lo que facilitaba el parto en la posición de cuclillas, como era la costumbre en el Antiguo Egipto.

3.2.5. Separación del vínculo materno.

En la escena 37 aparece (56) uno de los instrumentos que entendemos clave en la interpretación del Ritual como una imitación del nacimiento del niño: el llamado *peseshkef*. La escena dice lo siguiente:

“Presentación del objeto peseshkef.

El sacerdote Sem: aplicar el objeto peseshkef sobre su boca.

Palabras a pronunciar por el oficiante:

¡Oh, N! ¡Yo he consolidado tus mandíbulas, de tal manera que ellas son de nuevo divididas. Yo he reabierto tu boca por medio del objeto peseshkef con el cual es abierta la boca de todo dios y de toda diosa!”

El Ritual enfatiza, durante el Imperio Antiguo, los procesos del nacimiento de un niño, su conexión inicial con la placenta, el corte del cordón umbilical, lactancia, destete y dentición. La secuencia ritual descrita coincide con los textos que aparecen en el registro superior de la pared norte de la cámara de enterramiento de la pirámide del rey Unas (57), así como en la de otros reyes posteriores del Imperio Antiguo.

“El peseshkef y las netcherty (ntrtj) son ofrecidas, en la versión del Ritual que aparece en los Textos de las Pirámides, después de las fórmulas que imitan el paso del rey a través del canal del nacimiento y antes de que comience a alimentarse. Esto implicaría que se usarían poco después del nacimiento del niño. A la vista del hecho de que el peseshkef tiene un extremo cortante, su papel más normal en el nacimiento habría sido cortar el cordón umbilical. El cordón umbilical es elástico y escurridizo, y dado que en el Antiguo Egipto las mujeres daban a luz en posición de cuclillas, elevadas sobre una tarima de ladrillos, probablemente requirió alguna destreza para atarlo y cortarlo. Un cuchillo con una superficie cortante y cóncava evitaría que el cordón se deslizara mientras se cortaba, ya que las puntas serradas y los extremos exteriores curvos ofrecerían a la comadrona la posibilidad de cortar el cordón desde un número diferente de ángulos, según dictasen las circunstancias”. A esta conclusión llegó la egiptóloga Ann Macy Roth después de

(55) *Ibidem*, 132.

(56) *Ibidem*, 133.

(57) Los textos están recogidos fotográficamente en A. Piankoff, *The Pyramid of Unas* (Princeton, 1968), láminas 58-62 y su interpretación ampliamente desarrollada por Ann Macy Roth en *The pss-kf and the “Opening of the Mouth” ceremony: A ritual of birth and rebirth* en JEA 78 (1992).

un documentado estudio en ámbitos del conocimiento muy diferentes como son la obstetricia, la arqueología y la filología egipcia (58).

Pero los rituales de Apertura de la Boca venían siendo realizados antes de ser inscritos en las paredes de las tumbas del Imperio Antiguo. En las tumbas correspondientes al período de Nagada I (59) han sido encontrados cuchillos *peseshkef*, hechos de sílex. Esta evidencia arqueológica nos permite retroceder y datar las formas primeras de este ritual a unos 5.000 años antes de Cristo. A mediados de la dinastía I encontramos piezas que tienen ya la forma que definitivamente adoptarán este tipo de los cuchillos *peseshkef* (60). Estos cuchillos de sílex, cuando se han encontrado en las tumbas predinásticas, aparecían mayoritariamente a la altura de la pelvis del difunto, lo que abunda en el supuesto uso atribuido al mismo.

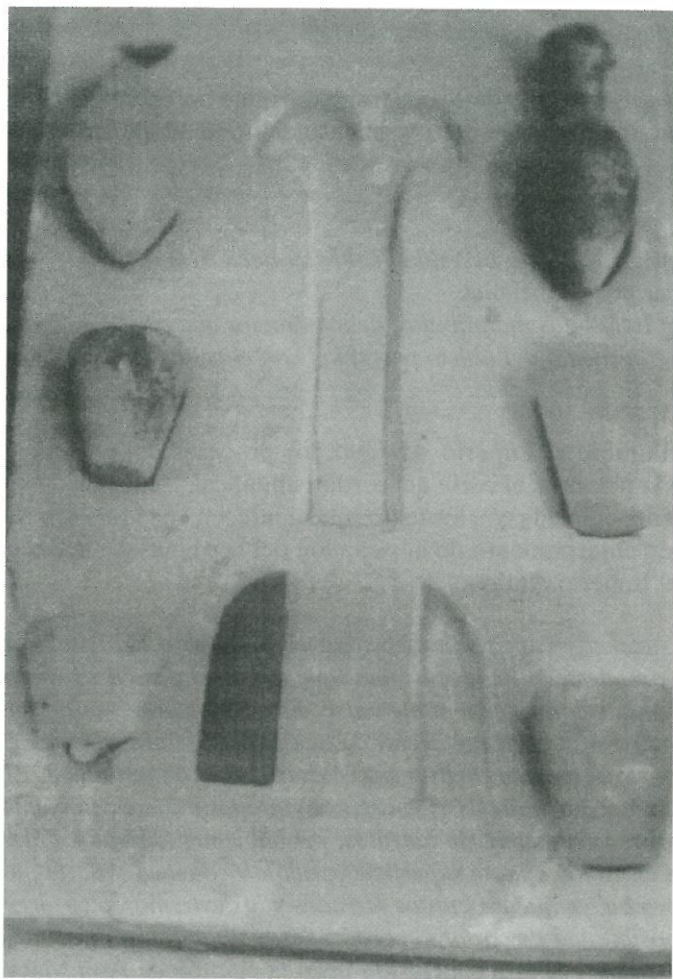


Fig. 5.- Conjunto *peseshkef*. El Louvre E 11140. París . (Foto: J. Trello).

(58) Ann Macy Roth, *op. cit.* en JEA 78 (1992) ,123 .

(59) Ver Ann Macy Roth, *op. cit.* en JEA 78 (1992) p. 128.

(60) Petrie localizó uno de estos cuchillos en sus excavaciones en Abydos. Ver W.M.F. Petrie, *Abydos, I* (London, 1902), lámina 51 n° 22.

El juego del *peseshkef* al que nos hemos referido anteriormente es un conjunto de instrumentos ordenados sobre una plancha de piedra, de forma rectangular, donde se han esculpido los huecos apropiados para ubicar cada una de las piezas que componen el juego completo. Podría decirse que era un “maletín” que contenía instrumental necesario para la resurrección del muerto. Se han encontrado frecuentemente en tumbas de las dinastías 5ª y 6ª. Generalmente tienen 9 huecos y las piezas que contienen son:

- El cuchillo bífido llamado *peseshkef* que da nombre al conjunto. Es un instrumento que mide entre 10 y 20 cms. de largo, con un mango rectangular que termina en una doble hoja curvada hacia afuera. Los cuchillos más primitivos están realizados en una sola pieza de sílex, en algunos casos muy pulidos, aunque la mayoría son de piedra caliza o alabastro.
- Dos botellas llamadas *hatches* (*h3ts*). Una de piedra negra y otra de piedra blanca o cristal. Tienen el cuello estrecho, cuerpo curvo redondo u ovalado y borde superior acampanado.
- Cuatro copas llamadas *henet* (*hnt*). Son de piedra: dos de piedra negra y dos de piedra blanca o cristal. Tienen la forma de un cono truncado invertido. En la parte superior tienen una pequeña depresión que difícilmente sirve para contener líquidos; más bien parecen meros modelos, puesto que la parte continente es demasiado pequeña para cumplir una función práctica.
- Dos cuchillas estrechas y rectangulares, generalmente de piedra oscura, llamadas cuchillas *netcheruy* de unos 15 cms. de largo.

Estas piezas también pueden ser identificadas en los textos de la pirámide del rey Unas, en el registro superior de la pared norte de la cámara de enterramiento del rey.

Otra escena, la número 39, también podría aportarnos algo de luz sobre el tema. Dice lo siguiente (61):

“Aportación de una pluma de avestruz.

Palabras a pronunciar por el Oficiante; el sacerdote Sem:

Tomar la pluma de avestruz y abanicar a N, cuatro veces:

¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus y jamás serás privado de tu rostro!”.

Una primera lectura de este gesto nos lleva a pensar que lo que se está insuflando al difunto es el aire que necesita para respirar. No obstante, el estudio de la fórmula empleada en los *Textos de las Pirámides* ha llevado a sugerir la posibilidad de que en el trascurso del tiempo se haya producido un error de lectura de la ofrenda del pecho de Isis, que se representa por un vaso lleno *mensa shu* (*mns3 šw*). De ser cierto este error de lectura, ello implicaría que una parte de la palabra usada durante el Imperio Antiguo, *šw* ꜥ, fue tomada como una ofrenda diferen-

(61) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte* (Paris, 1972), 134.

ciada e incorporada de esta manera en el Ritual (62) en el Imperio Nuevo. Si esta interpretación es correcta, la pluma de avestruz tiene que ver con la simulación de la alimentación del niño con la leche materna

3.2.6. La unción con los 7 aceites sagrados.

La fórmula de la unción parece estar destinada a restituir el sentido de la vista, por su repetición del órgano de visión, pero su alcance no se limitaba a la visión física como después veremos, dado el material utilizado y el hecho de tratarse de ungüentos perfumados (63). La utilización de ungüentos en la secuencia inmediatamente posterior al ofrecimiento del *peseshkef* en las versiones más antiguas de este ritual, nos lleva a pensar más bien en el uso antiséptico y cicatrizante de estas pomadas y ungüentos después del corte del cordón umbilical.

La escena 55 dice (64) lo siguiente:

“I) Unción:

Palabras a pronunciar por el oficiante; el sacerdote sem: aplicar el cosmético verde y negro, y ungir a N con el aceite de ben y de láudano:

He llenado para ti tu cara de ungüento medyet (mḏt). Yo te he aplicado el Ojo de Horus a fin de que tu rostro sea regenerado por él, yo te he maquillado los ojos con el cosmético verde y el negro para que tu rostro sea regenerado por ellos, ¡porque el corazón de Horus está reconfortado cuando su ojo en buen estado vuelve a él! Él te vuelve próspero en este su nombre de Uadjyt, ¡y su olor es agradable sobre ti, en este su nombre de “Agradable de olor”!

II) Lista de los ungüentos:

Ungüento medyet: ¡Oh, N! ¡Toma para ti el Ojo de Horus, el ungüento medyet!

Perfume de fiesta: ¡Oh, N! ¡Toma para ti el Ojo de Horus, el perfume de fiesta!

Ungüento hekenu (ḥknw): ¡Oh, N! ¡Toma para ti el Ojo de Horus! ¡Tus dos ojos se completarán con el ungüento, y no resbalará sobre tu cara!

Ungüento sefetch (sft): ¡Oh, N! ¡Toma para ti el Ojo de Horus, ya que llevándolo, Seth es abatido!

Ungüento nejenem (nḥnm): ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus, aplícate el ungüento!

Ungüento tuaut (tw3wt): ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus que le ha sido aportado y gracias al cual los dioses le sostienen!

Ungüento de pino ash (‘š) de primera calidad: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus, tómalo en posesión para tu rostro!

Aceite de Libia de primera calidad: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus, tómalo para tu frente!

(62) W. Helck, *MDAIK* 22 (1967), 40-1.

(63) Este es un rito de transición y como señala Diana Segarra Crespo en la ponencia presentada en el II Simposio de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Barcelona, 2-5 de Octubre de 1996: “... los ritos de transición (nacimiento, pubertad, matrimonio, revestimiento de una nueva función, muerte...) se caracterizan en muchas ocasiones por ser -además- ritos aromáticos”. “... lo que permite hablar con propiedad de un lenguaje de los perfumes, de una elocuencia de los aromas en un contexto histórico-religioso en el que halla su aplicación a través del descubrimiento de su potencial y especifica función comunicativa con el más allá”.

(64) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l’Ancienne Égypte*, (París, 1972), 148.

Ungüento de láudano: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus, por el poder por el que Seth será apartado, pero que no se apartará de tí!

Aceite de ben: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus que te es concedido y que vuelve brillante tu rostro!

Saquito de cosmético verde: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus por el que tu eres regenerado!

Saquito de cosmético negro: ¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus por el cual tu eres regenerado!

Fórmula:

¡Oh aceite éste, oh aceite éste, eres tú quien está sobre la frente de Horus! ¡Tú estás sobre la frente de Horus! ¡Ahora que tú estás colocado sobre la frente de Horus, él está perfumado gracias a tí, él está glorificado gracias a tí, y tú haces que él tenga la plena disposición de su cuerpo! ¡Tú inspiras su temor en los ojos de todos los aju (3ḥw) que le ven e incluso, de todos los que oyen su nombre!

III) *Fórmula de la unción:*

*¡Oh, N! ¡Yo completo para tí tu ojo con el ungüento, yo completo para tí tu cabeza con el ungüento que proviene del Ojo de Horus en este su nombre de “ungüento” y que yo aplico sobre tu frente! ¡El luminoso Ojo de Horus consumirá para tí a los que siguen a Seth, después de que Geb te haya dado su herencia! ¡Tú serás preservado de tus enemigos! ¡Cuando hayas tomado posesión de la Doble Corona, delante de los dioses que están en la tierra, Ophois abrirá para tí los caminos para protegerte de todos tus enemigos! ¡El Ojo de Horus te es favorable ya que aquellos que están delante de ti te lo han dado, ya que los que están detrás de tí te lo han dado!
¡ El Ojo de Horus está sobre la frente de N! (cuatro veces).*

La oración después de la unción que se describe en la escena 55 A es muy explícita y dice (65) que el difunto acaba de ser parido, hoy, por su madre:

“Palabras a pronunciar después de la unción y el maquillaje:

¡Oh, N! ¡Tu madre te ha puesto en el mundo hoy haciendo de tí un ser que conoce lo que se ignora! Geb te pone sano y salvo a la cabeza del primer colegio de la Gran Enéada de los dioses (que están entre los vivos en este día en que Geb te es propicio). El que te da tu cabeza, él reúne tus miembros porque Horus te es propicio! ¡El te da tu cabeza, él reúne tus miembros! Recíbele para tí, tu Ka, tu dios, en (este) lugar del que tú tomas posesión. ¡Tú Ka está ante tí, tu dios está detrás de tí! ¡Tu ka no podrá ser apartado (?) de delante de tu dios, ahora que tú has recibido tu cabeza! (cuatro veces).

¡Tú vives por Horus, pues tu madre te ha traído hoy al mundo! Ella recrea (?) tus ojos en (.. una palabra ...) (?) tú mismo (..una palabra ...), tú te has convertido en alguien que conoce lo que se ignora!.

Geb te restituye, te coloca sano y salvo a la cabeza del colegio de la Gran Enéada! El reúne para tí tu cabeza con tus huesos, ya que Geb te es propicio. El reúne tu cabeza con tus huesos, él te

(65) *Ibidem*, 151.

guía. ¡Horus te es propicio, él reúne para tí tu cabeza! ¡Horus te recibe, él guía tu Ka, tu dios, al lugar del que debes tomar posesión! ¡Tú Ka te es propicio, tu dios te es propicio hoy!

(El sacerdote Sem, habiendo hecho la unción con el ungüento *hekenu*, dice: ¡Oh Osiris, Oh el Osiris rey *Djeserkaré Amenophis*, Vida, Prosperidad, Salud, acabo de completar para tí tu rostro con el ungüento!)”.

La unción de los aceites sagrados se realizaba durante el Imperio Nuevo en un momento previo al ofrecimiento de los alimentos que componían la comida del difunto. En la pirámide de Unas, la ceremonia de unción con los 7 aceites sagrados comienza en el segundo registro y sigue inmediatamente al ofrecimiento del *peseshkef*, en una clara unidad de acción (66).

En algunas de las versiones del Ritual correspondientes al Imperio Nuevo localizamos hasta 10 aceites diferentes, entre los cuales se encuentran los 7 aceites sagrados que aparecen en las paletas encontradas en las tumbas privadas así como en los textos de las pirámides reales. Son los siguientes:

1. Ungüento *medyet*.
2. Ungüento *hekenu*.
3. Perfume de fiesta.
4. Ungüento *sefetch*.
5. Ungüento *nejenem*.
6. Ungüento *tuaut*.
7. Ungüento de *ash* (cedro).
8. Aceite de Libia.
9. Ungüento de láudano.
10. Aceite de *ben*,

además de los saquitos de cosméticos verde y negro.

Para la realización del Ritual durante el Imperio Antiguo se utilizaban unas tabletas rectangulares de piedra, generalmente planchas de alabastro de 6 por 14 cms. en las cuales, separadas por seis líneas verticales, aparecen grabados los 7 nombres que identifican a los aceites correspondientes (estos nombres se corresponden con los aceites citados del 2 al 8 en las listas del Imperio Nuevo referidas más arriba). Al final de cada nombre, o al principio en algunas tabletas, hay una pequeña depresión circular donde se depositaba el aceite que se utilizaba durante el Ritual. En muchas tabletas descubiertas aún quedan restos de los ungüentos utilizados, y manchas cromáticas que los identifican. Con frecuencia se han encontrado estas tabletas junto a las planchas, también de piedra, que albergaban los instrumentos del *peseshkef*, en tumbas privadas de las dinastías 5ª y 6ª .

(66) Ann Macy Roth, *The pss-*kf* and the “Opening of the Mouth” ceremony: A ritual of birth and rebirth. The Journal of Egyptian Archaeology*, 78, 1992, 122.

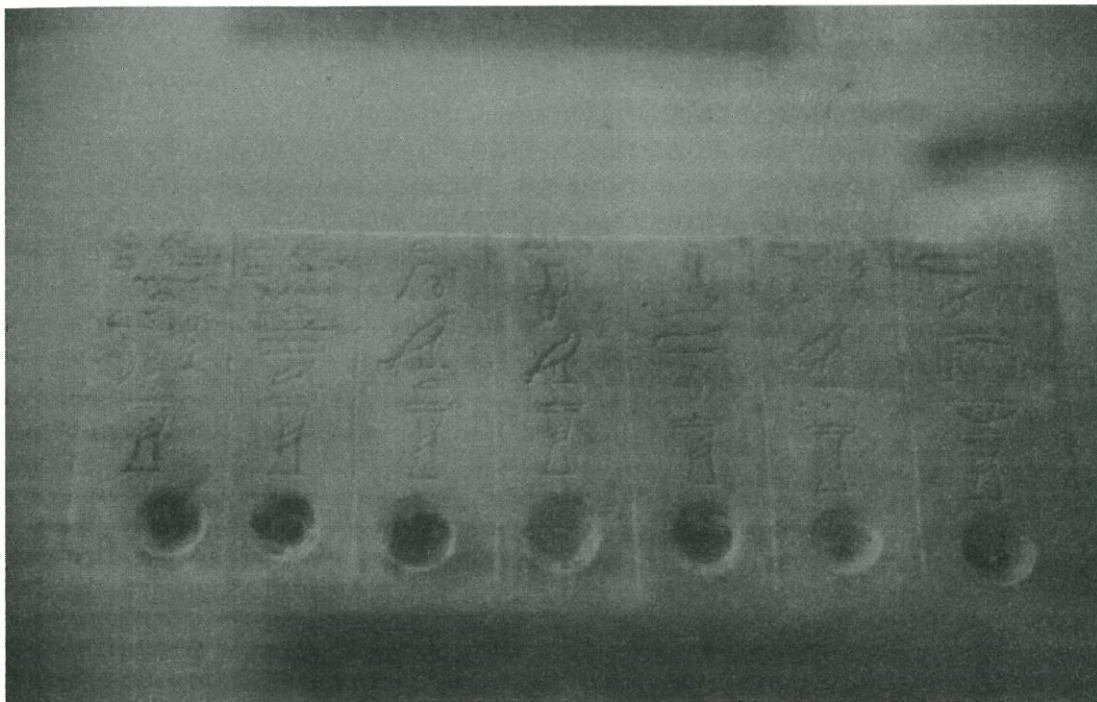


Fig. 6.- Plancha de alabastro con los siete aceites sagrados utilizados en el Ritual de Apertura de la Boca. Museo del Louvre. París. (Foto: J. Trello).

La unción se realizaba impregnando de unguento el dedo meñique en cada una de las depresiones circulares de la tableta o del recipiente contenedor de los aceites y ungiendo (67) con él, a la altura de la boca y los ojos, la momia o la estatua. Este gesto con el dedo meñique fue un gesto típico para la unción a través de toda la historia egipcia.

Estos aceites se utilizaban también en el proceso de momificación. En el título II del Ritual de Momificación (68) se dice: “... *Luego, a continuación de aquello, se toma el vaso de unguento para hacerle las diez unciones. Entre ellos estarán (los unguentos) los de la Apertura de la Boca...*”.

Este uso, común con los rituales de momificación, nos podría llevar a pensar que el rito de ungir al difunto evocara un anterior rito funerario primitivo en el que mediante aceites perfumados se tratara de neutralizar el olor del difunto en un proceso ceremonial largo con un cuerpo no tratado aún con las técnicas de momificación que después llegaron a alcanzar tan alto grado de perfección, y esta aplicación de aceites habría quedado incorporada en el Ritual de Apertura de la Boca.

(67) Cabe resaltar el paralelismo existente entre la unción con los aceites sagrados en el Antiguo Egipto y la unción con los Santos Oleos que se aplica a los moribundos en la religión católica.

(68) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, (París, 1972), 43.

El significado último que simboliza cada tipo de aceite se nos escapa, salvo, quizás, el primero de los 7 aceites sagrados que aparecen en las tabletas y en los *Textos de las Pirámides* del Imperio Antiguo: el aceite del *heb sed*. Este perfume parece ser el mismo que se utiliza en los festivales de regeneración real, que también tienen un significado de re-nacimiento, lo que nos lleva a pensar que la aplicación de los aceites tiene que ver con el nacimiento del niño y la analogía simbólica más próxima podría derivarse de la aplicación de estos aceites al recién nacido por sus propiedades antisépticas y cicatrizantes.

Por último, en la siguiente escena, la número 56, se dice (69):

“Aporte de los dos saquitos de cosméticos verde y negro.

Palabras a pronunciar por el Oficiante; el sacerdote Sem: tomar un saquito de cosmético verde y abrir la boca y los dos ojos de N con ello (cuatro veces):

¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus para que tu seas regenerado por él!. Palabras a pronunciar por el oficiante; el sacerdote Sem toma un saquito de cosmético negro y abre la boca y los dos ojos de N con ello:

¡Oh, N! ¡Toma para tí el Ojo de Horus para que tu cara sea maquillada gracias a él!”.

La utilización de los cosméticos en los ojos tenía una aplicación profiláctica entre los antiguos egipcios, pero era especialmente importante en los niños, mucho más sensibles a las oftalmías producidas por un medio ambiente agresivo. Aún hoy es frecuente encontrar a los niños en Egipto o en la India, con los ojos pintados de negro precisamente para protegerles de posibles oftalmías.

3.2.7. Ofrendas para el Ka del difunto.

Una vez cortado el cordón umbilical y limpiada la boca y la nariz del niño, cuando ya respira haciendo vida independiente de la madre, el recién nacido necesita alimentarse de una manera diferente, empieza a mamar. Esto tiene su traducción inmediata y literal. Así, en la escena 64 del Ritual (70) de Apertura de la Boca, el oficiante dice a la momia o a su estatua: “... ¡Madre de N, Isis, da tu seno a N, para que lo lleve a su boca y mame esa leche blanca, ligera y dulce que tú tienes! ...”.

Poco después, en opinión de la egiptóloga Ann Macy Roth, al difunto le son ofrecidos cinco dientes (71) de ajo como símbolo de los dientes; un pastel duro, explícitamente “para que pueda comer”, y algo de vino. Esta es quizás la secuencia más clara y describe el proceso de dentición. El pan sirve para el aprendizaje de morder. El vino era usado y lo es actualmente, para insensibilizar la boca al dolor del nacimiento dental. Solo después de su desarrollo final es presentada la comida funeraria, con carne, pan, vino y cerveza .

(69) *Ibidem*, 152.

(70) *Ibidem*, 165.

(71) En los *Textos de las Pirámides* (35^a) se les denomina “diente”. Petrie localizó modelos de cabezas de ajos contruidos de cerámica y pintadas de blanco, en tumbas datadas en Nagada I y II. Ver Petrie, *Prehistoric Egypt*, lámina 46, números 23 y 24. (24).

No hay que olvidar que la comida que se le ofrecía no era al cuerpo de la persona que había tenido una existencia real sobre la tierra, sino a un componente espiritual de esa persona: su *Ka*. Así, en la escena 65 del Ritual (72) de Apertura de la Boca, el oficiante dice: “... *Que el rey purifique las cosas preparadas para tu Ka! La ofrenda de panes, la ofrenda de cerveza, la ofrenda de agua fresca, para tí, así como los pernils cortados que te son ofrecidos como trozos escogidos de la mesa de ofrendas, destinados a tu Ka, N! ...*”.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN.

La “metodología” para resucitar a los muertos fue elaborada en el Antiguo Egipto durante un período de tiempo que abarca no menos de 3.500 años y tiene su origen en un ritual funerario al que se van adicionando elementos de otros rituales conforme se enriquecen las costumbres funerarias (por ejemplo la momificación), o se extiende la idea de reanimar o dotar de vida a otros seres inanimados (por ejemplo las estatuas), como se evidencia con la incorporación en el Ritual, al final del Imperio Antiguo, de una azuela utilizada para construir estatuas.

Hay otros muchos elementos del Ritual muy interesantes, como el instrumento llamado *ur-hekau*, el uso del natrón, etc., cuyo análisis desborda el espacio reservado a este artículo, y que espero poder presentar en posteriores comunicaciones.

De manera general, los ritos más importantes imitan los procesos que van desde la existencia en el interior de la placenta (dentro del útero materno), pasando por acciones en el entorno del parto (limpieza y exploración de la boca del recién nacido, corte del cordón umbilical, etc.), la aportación de la vida (“carne viva”) que reinicie el proceso vital en el muerto y aspectos posteriores de crecimiento del niño (como el destete, dentición, etc.), que lleven al recién nacido a una situación de madurez que le permita tomar por sí mismo la comida funeraria que le es ofrecida para seguir viviendo.

Con esta rápida revisión del Ritual de Apertura de la Boca, muy centrado en diez de sus escenas, hemos tratado de evidenciar una idea central y simple que parece guiar la resurrección de los muertos en el Antiguo Egipto: la fórmula para volver a vivir es volver a nacer. Por tanto, mediante un lenguaje simbólico codificado, escenificaban el nacimiento de un niño, convencidos de que la magia del Ritual convertiría en realidad sus deseos de inmortalidad (73).

(72) Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, (París, 1972), 166.

(73) Agradezco al Dr. Lara Peinado la lectura del presente artículo, así como la elaboración del dibujo a pluma que lo ilustra.

Abb. 11 Darstellung der Nahrung im Grab des Rejmir
 (Grab 106, hier Teil 1), Top 1 A.

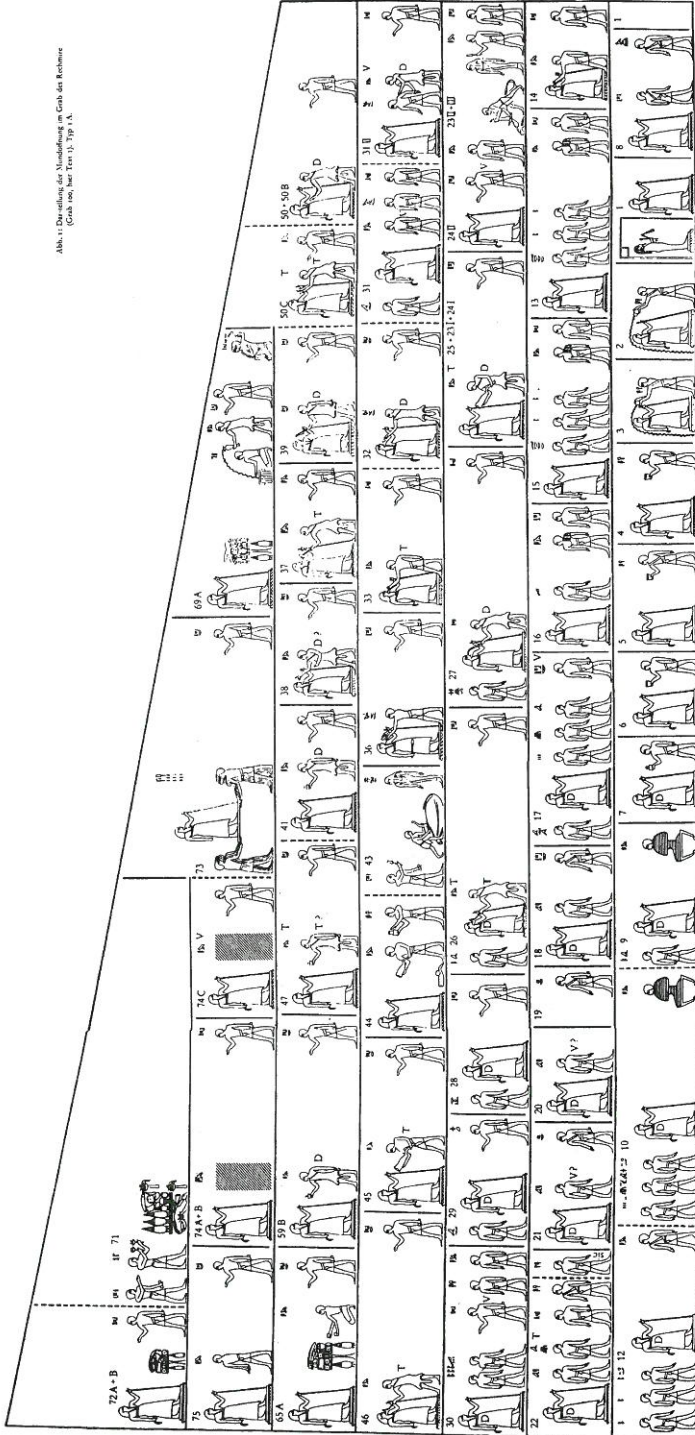


Figura 7.- Representación del “Ritual de Apertura de la Boca” en la tumba de Rejmir.
 Eberhard Otto. Op. cit., 1960.