

## El ritual funerario en el Reino Antiguo: los oficiantes

Antonio J. Morales – Universidad de Sevilla

[The funerary procession to the tomb is fairly well known from scenes on the walls of the tombs in the Egyptian Old Kingdom. Together with the deceased and relatives, high-status courtiers and specialized priests were depicted performing the last trip of the dead to the necropolis. Several priests appear in different stages of the procession, leading a variety of rituals whose main goal was to prepare the deceased for the Hereafter. This work aims to identify those funerary functionaries in the scenes and to interpret their functions and responsibilities in the ceremonies: the embalmer *w*, the lector-priest *hry-hbt* and the funerary priest *sm* are the most important. Their funerary tasks evolved during the IV, V and VI dynasties; their responsibilities changed between this period and the Middle Kingdom, by which time the *sm* priest seems to have acquired the leading role in the performance of the funerary ritual].

### 1. Introducción

Las representaciones funerarias que aparecen en las tumbas del Reino Antiguo son nuestro primer vestigio del proceso ritual que se aplicaba al difunto desde su muerte y el posterior tratamiento de su cuerpo hasta el cierre de la tumba, incluyendo referencias al mantenimiento funerario. El ritual funerario a celebrar debió estar precedido por otras tareas de preparación del enterramiento, la momificación del cuerpo del difunto o el inicio del transporte de los materiales y ofrendas que le acompañarían (el ajuar funerario). Las representaciones han dejado constancia de todo este proceso, aunque el significado de algunos de los oficios escapa a nuestro entendimiento. Numerosos estudios han interpretado estos rituales recogidos en las representaciones funerarias de las mastabas,<sup>1</sup> apoyándose en las fuentes escritas del Reino

1. Véanse algunos de los estudios más destacados al respecto: A.M. Blackman, "The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia", *JEA* 10, 1924, 47-59; T.G. Baly, "Notes on the ritual of opening the mouth", *JEA* 16, 1930, 173-86; H. Junker, "Der Tanz der *Mww* und das Butische Begräbnis im alten Reich", *MDIAK* 9, 1940, 1-39; G.A. Reisner, "The Scenes of Funerary Priests performing Ceremonies" en *A History of the Giza Necropolis*, Vol. I, Cambridge-Mass. 1942, pp. 369-71; J.A. Wilson, "Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom", *JNES* 3, 1944, 201-18; B. Grdseloff, *Das ägyptische Reinigungszelt*, Kairo 1941; id., "Nouvelles données concernant la Tente de Purification", *ASAE* 51, 1951, 129-40; E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, (Berlin 1960, AÄ 3; J. Settgast, *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, Glückstadt-Hamburg-New York 1963; D. Silverman, "A New Kingdom funerary procession and ritual", *Serapis* 6, 1980, 125-33; N.

Antiguo, los Textos de las Pirámides (*TP* en adelante), y en fuentes posteriores,<sup>2</sup> las cuales describen más directamente los oficios realizados para el difunto y su significación.

En contraste con las escenas de vida cotidiana que aparecen en las tumbas del Reino Antiguo, las escenas funerarias son escasas o en muchos casos nos han llegado incompletas. Los temas comunes y de carácter positivo son muy repetidos en los muros de las tumbas del Reino Antiguo, y mientras estas escenas muestran actividades de gozo y alegría de gran colorido, las representaciones funerarias describen el proceso ritual de enterramiento y preparación del difunto para su viaje y estancia en el Más Allá. En la realización de los oficios necesarios para el bienestar del difunto se impone un modelo religioso-ritual y de creencias funerarias, cuyo estudio permite a los investigadores conocer con mayor detalle la actitud del egipcio ante la muerte.<sup>3</sup>

Las representaciones funerarias del Reino Antiguo datan fundamentalmente desde mediados de la V dinastía (reinado de Niuserre) hasta la VI dinastía.<sup>4</sup> Son de especial interés las tumbas de Giza y Saqqara, aunque otras localidades como Abusir, Dashur, Deir el Gebrawi o Meir han sido también estudiadas.<sup>5</sup> Kees,<sup>6</sup> Junker,<sup>7</sup> Reisner,<sup>8</sup> Wilson,<sup>9</sup> o más recientemente Bolshakov,<sup>10</sup> iniciaron el estudio de las representaciones más interesantes para definir el proceso ritual, sus principales etapas y responsables. Sus propuestas han servido para poner orden en la secuencia de eventos que seguían a la muerte del difunto, así como también para entender con mayor precisión las premisas de cada etapa, las acciones que los oficiantes desarrollaban y el significado de las mismas. Desde la propia casa del difunto hasta la tumba se procedía a realizar diferentes actividades que estaban encaminadas a asegurar el bienestar del difunto, de

Strudwick, "Some Remarks on the Disposition of Texts in OK Tombs with particular Reference to the False Door", *GM* 77, 1984, 35-49; A.O. Bolshakov, "The Old Kingdom Representations of Funeral Procecion", *GM* 121, 1991, 31-54.

2. S. Sauneron, *Rituel de l'Embaumement. Pap. Boulaq at Pap. Louvre 5.158*, Caire 1952; A.H. Gardiner, "A unique funerary liturgy", *JEA* 41, 1955, 9-17; H. Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in der Pyramiden des alten Reiches* (AÄ 24), Wiesbaden 1972; J-C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris 1972; N. Guilhou, "La mutilation rituelle du veau dans les scènes de funérailles au Nouvel Empire", *BIFAO* 93, 1993, 277-98.

3. Este modelo de creencias funerarias se aplica, lógicamente, a otras manifestaciones inherentes al sistema religioso egipcio del Reino Antiguo, como son el culto a los muertos a través de ofrendas o contactos ("Cartas al difunto") o la piedad personal, que perdurarán en la religión egipcia con modificaciones. Para una revisión general de estas otras manifestaciones: A.H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge 1935; A.J. Spencer, *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth 1982. Para el culto a los muertos: H. Willems, "The Original meaning of *mꜣꜥ-hrw*", *JNES* 13, 1954, 21-51; H. Goedicke, "A Deification of a Private Person in the Old Kingdom", *JEA* 41, 1955, 31-3; A.H. Gardiner y K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead, mainly from Old and Middle Kingdoms*, London 1982. Para la piedad personal: J. Baines, "Practical Religion and Piety", *JEA* 73, 1987, 79-98; id., "Society, Morality, and Religious Practice", en B.E. Schafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*, London 1991, pp. 123-200.

4. Sin embargo, un ejemplo más temprano de representación funeraria con posibles escenas de ritual data del reinado de Menkaure (IV dinastía), y pertenece a la tumba LG 90 de Debeheni en Saqqara; véase PM III<sup>2</sup>, 235; LD II, lám. 35; Reisner, *A History of the Giza Necropolis*, fig. 126.

5. De estas localidades destacan las tumbas de Djadja-em-anj en Abusir (PM III<sup>2</sup>, 343; Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re*, Leipzig 1907, pp. 29-30), Snefru-ini-shetef en Dashur (PM III<sup>2</sup>, 891; J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour 1894/95*, Vienne 1903, Vol. II, lám. 22), Ibi y Djau en Deir el Gebrawi (tumbas n. 8 y 12; N. Kanawati, *The Egyptian Administration in the Old Kingdom*, Warminster 1977, p. 51; N. de G. Davies, *The Rock Tombs of Deir el Gebrawi*, London 1902, Vol. I, lám. 2, 7 y 10) y Pepianj de Meir (tumba A2; Kanawati, *The Egyptian Administration in the Old Kingdom*, 53-4; A.M. Blackman, *The Rock Tombs at Meir*, London 1953, Vol V, lám. 1, 42-3).

6. H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig, 1926 (2ª ed. Berlin 1956).

7. H. Junker, "Der Tanz der *Mww* und das Butische Begräbnis in alten Reich", *MDIAK* 9, 1940, 1-39.

8. G.A. Reisner, "The Scenes of funerary priests performing ceremonies", *A History of the Giza Necropolis*, Cambridge-Mass. 1942, pp. 369-71.

9. J.A. Wilson, "Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom", *JNES* 3, 1944, 201-18.

10. A.O. Bolshakov, "The Old Kingdom Representations of Funeral Procecion", *GM* 121, 1991, 31-54. El autor presenta una lista de las representaciones funerarias del Reino Antiguo, pp. 34-5. Sus 16 entradas se completan con la representación de la tumba LS 10 de Kagemni y Nebkauhor en Saqqara, que será revisada aquí más adelante.

su Ka y de su destinada existencia como espíritu (*kh*). El mantenimiento del culto funerario que debía ser continuado por los familiares del difunto también era representado en estas tumbas, aunque no parece que se mantuviera por un largo periodo de tiempo.<sup>11</sup>

En este trabajo se analizan las principales representaciones funerarias del Reino Antiguo, haciendo hincapié en aquellas escenas donde el funeral aparece recogido con más detalle y muestra quiénes eran los oficiantes del ritual y cómo desempeñaban sus funciones en el funeral. El análisis de estas escenas en un rango cronológico, desde la IV hasta la VI dinastía, mostrará cómo algunos de estos oficiantes no mantendrán el tipo de responsabilidades que en principio desarrollaban, y sus funciones serán asumidas por otros sacerdotes o especialistas ya desde la V dinastía. Asimismo, se señalarán algunas diferencias entre las representaciones funerarias halladas en Giza y Saqqara y aquéllas que aparecen en localidades alejadas de estos grandes centros del Reino Antiguo.

## 2. Los oficiantes del ritual funerario: funciones y responsabilidades

El estudio de las representaciones funerarias ha permitido establecer una secuencia ordenada del proceso ritual llevado a cabo tras la muerte del difunto. Este proceso ha podido ser ordenado mediante el análisis de algunas representaciones que casi muestran en su totalidad el proceso ritual funerario (Ptahhotep,<sup>12</sup> Mereruka<sup>13</sup> o Anjmahor<sup>14</sup>) y de aquellas representaciones puntuales del proceso (Snefru-ini-shetef,<sup>15</sup> Hetepherajti,<sup>16</sup> Nebkauhor<sup>17</sup> y otras). Estas representaciones proceden de tumbas de distintos momentos del Reino Antiguo, y ello nos permitirá observar en el análisis de las mismas algunos cambios con el desarrollo del ritual a lo largo de la IV, V y VI dinastías.

El ritual funerario, según las representaciones, fue un evento de carácter religioso y social intenso, con la participación no sólo de familiares sino también de autoridades en el cortejo, aunque sólo los principales asistentes son mencionados a través de sus títulos. Ya veremos más adelante las posibilidades que hay de reconocer a estos asistentes como miembros de instituciones relevantes. La importancia de esta celebración funeraria de enterramiento debe entenderse siempre vinculada a un grupo social cercano a palacio y a la alta administración, siendo posible este tipo de eventos y la adquisición de los materiales para el enterramiento, incluyendo el sarcófago y la mastaba, sólo para aquellos individuos de alto rango o prestigio político, administrativo o profesional.<sup>18</sup> Lo que sí parece estar claro es que las diferentes etapas

11. Salvo casos excepcionales donde se produce una "santificación" del difunto o especial reconocimiento de los creyentes, no parece que los familiares y conocidos del difunto prolongasen el mantenimiento funerario por más de una generación, ver J. Baines, "Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice", *JEA* 73, 1987, 147. Para ver detalles de una excepción, ver el mantenimiento del culto de Neka-anj en *BAR* §213-35, p. 100.

12. *LD* II, lám. 101b; *LD* Ergänzungsband (Leipzig 1913), lám. 43b.

13. P. Duell, *The Mastaba of Mereruka*, 2 Vols. (OIP 31, 39), Chicago 1938, especialmente lám. 2, 105, 130A.

14. A. Badawy, *The Tomb of Nyhetep-Ptah and the Tomb of 'Ankhn'ahor at Saqqara*, Berkeley-London-New York 1978, especialmente lám. 71, fig. 16, 56. También se puede ver la representación funeraria en J. Capart, *Une rue de tombeaux à Saqqara*, Bruxelles 1907, lám. 18, 70-2.

15. J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, Vol. II, Paris 1903, lám. 22; también L. Borchardt, *Denkmäler des Alten Reiches (ausser den Statuen) im Museum von Kairo*, Vol. II (CG 1776), Caire 1964.

16. L. Holwerda et al., *Beschreibung des ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseum der Altertümer in Leiden*, Vol. I, Leyden 1905, p. 12, lám. 9.

17. S. Hassan, "Excavations at Saqqara 1937-38", *Ann. Serv.* 38, 1938, 503-21, lám. 97.

18. Brovarski, "The Doors of Heaven", *Orientalia* 46, 1977, 110-1, cree que la adquisición de una tumba, del sarcófago y de los materiales necesarios para un enterramiento eran cedidos en el Reino Antiguo por el rey. Es por ello por lo que defiende que las estructuras *lbw* y *w'bt* también dependían de la cesión real y sólo en algunos casos se construirían ambas para el enterramiento de un difunto particular. Véase también la consideración sobre la importancia de las construcciones reales y sus cesiones en el Reino Antiguo, en J. Baines, "On the symbolic context of the principal hieroglyph for 'god'", en U. Verhoeven y E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*, Leuven 1991, p. 37.

del ritual funerario fueron representadas artísticamente por los egipcios en un modo lineal cronológico, repitiendo escena tras escena con los mismo participantes, pero en escenarios distintos para expresar el cambio espacial y temporal del cortejo fúnebre.<sup>19</sup>

## 2.1. El tratamiento del cuerpo: la momificación

La etapa anterior a la celebración del cortejo fúnebre consistía en la preparación del cuerpo del difunto para su conservación en el tiempo. La preocupación que los egipcios manifestaron por mantener el cuerpo incorrupto ya nos es conocida. Una referencia de los *TP* presenta esa angustia por la corrupción física que evitaría que el rey alcanzase las estrellas: “*Oh cuerpo del Rey, no decaigas, no te pudras, no huelas mal*”.<sup>20</sup> Estas ideas fundamentales sobre la importancia del cuerpo en el Más Allá y el rechazo de la descomposición física eran el fundamento de la momificación,<sup>21</sup> no sólo del rey sino de todo difunto.<sup>22</sup>

A través de fuentes egipcias tardías<sup>23</sup> o de los autores clásicos<sup>24</sup> hemos podido conocer una amplitud de detalles sobre la momificación que, si bien pertenecen a una época posterior, presentan una idea somera de lo que debió realizarse en los períodos anteriores. Sin embargo, algunas fuentes del Reino Antiguo pueden servir para precisar quiénes se encargaban de estas labores. Wilson recoge algunos episodios de autobiografías en los que se observa que el período de embalsamamiento era superior al indicado por los autores clásicos.<sup>25</sup> Nosotros nos centraremos en uno de estos textos: la inscripción de Sabni.

*Iri, desde la corte, vino a dar la bienvenida al noble, portador del sello real,  
amigo único, sacerdote lector, Mehu.*

*Él trajo [...] embalsamadores, un sacerdote lector, un superior, un trabajador de  
la webet [...], los que se lamentan, y todas las cosas del taller de  
embalsamamiento.*<sup>26</sup>

19. Algunos trabajos, aunque no directamente sobre las escenas funerarias, se han preocupado por explicar la importancia de la ubicación espacial de las representaciones en las mastabas del Reino Antiguo; véanse V. Angenot, “La vectorialité de la scène des travaux des champs chez Mérérouka. Étude sur le sens de lecture des parois des mastabas de l’Ancien Empire”, *GM* 176, 2000, 5-24; N. Strudwick, “Some remarks on the Disposition of Texts in OK Tombs with particular reference to the False Door”, *GM* 77, 1984, 35-49.

20. K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig 1908, §722a-b, p. 395; traducción en R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969, p. 135.

21. A pesar de aceptar la muerte como parte de un proceso natural, los egipcios mantuvieron siempre la preocupación por escapar de la corrupción física, véase J. Zandee, *Death as an enemy, according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden 1960, esp. pp. 10-18.

22. J. Baines, “Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions”, *JARCE* 27, 1990, 1-23; véase especialmente p. 8, n. 44, donde el autor comenta, acerca del acceso a la religión en el Reino Antiguo: “the earlier evidence that has been identified (Old Kingdom ‘Coffin Texts’) may have implications for the spread of people’s involvement in official cult and their exploitation of such privileges in display”.

23. Tanto el Papiro Boulaq III como el Papiro Louvre 5.158 han sido excelentemente estudiados en S. Sauneron, *Rituel de l’Embaumement. Pap. Boulaq III et Pap. Louvre 5.158*, Caire 1952. Ambos papiros muestran las costumbres de momificación en época romana, destacando la diferenciación que existe entre el tratamiento del cuerpo y la celebración de la liturgia.

24. Diodoro Sículo, I, 90-3 (véase Diodorus Siculus, *Books I-II* [Loeb Classical Library], London 1968, pp. 307-17); Heródoto, II, 85-90 (véase Herodotus, *Books I-II* [Loeb Classical Library] London 1975, pp. 369-75).

25. Wilson, *JNES* 3, 1944, 201-3. El autor no menciona las fuentes clásicas que se refieren a las costumbres egipcias con sus muertos, sino que directamente procede a señalar las fuentes que especifican la duración del período de embalsamamiento antes de celebrar el enterramiento, o el lugar de realización de las labores de momificación.

26. *Urk.* I, 135-140; traducción en *BAR* I, §§370; A. Roccati, *La Littérature historique sous l’Ancien Empire égyptien*, Paris 1982, pp. 216-20; Wilson, *JNES* 3, 1944, 202.

En la autobiografía de Sabni se menciona la muerte de su padre Mehu en una expedición a Nubia y su viaje para recuperar el cuerpo. Al volver a Egipto, Iri le espera con lo esencial para realizar el enterramiento, asegurando así el bienestar del difunto en el Más Allá. Esta inscripción no incluye muchos detalles sobre las responsabilidades de cada especialista, pero al menos podemos suponer que para la celebración del ritual funerario era necesaria la presencia de uno o varios embalsamadores (*wṯ*), un sacerdote lector y otros especialistas para la momificación. El sacerdote lector, como ya veremos por las representaciones funerarias, parece haber alcanzado, desde la dinastía V, cierta preeminencia en el desarrollo del ritual funerario, mientras el sacerdote *wṯ* quedaría desde ese momento más relegado a las actividades de momificación. La presencia de ambos cargos en las representaciones parece confirmar esta idea, aunque también veremos en nuestro análisis algún ejemplo que nos permite suponer que este cambio de responsabilidades se produjo principalmente en los grandes centros del Reino Antiguo y sus necrópolis (Giza y Saqqara).

## 2.2. El cortejo fúnebre: desde *pr n ḡt* hasta la tumba del difunto

### La salida del cortejo fúnebre

Después de que el cuerpo del difunto fuese preparado por los especialistas embalsamadores, apoyados por sacerdotes lectores, el cortejo fúnebre podía salir hacia la necrópolis.<sup>27</sup> El inicio de las representaciones muestran que la procesión funeraria comenzaba en la casa o propiedad del difunto y su familia. En la representación funeraria de Mereruka (fig. 1), a la izquierda, observamos la presencia de un grupo de mujeres en actitud de llanto y lamento por la muerte del difunto.<sup>28</sup> Sobre este conjunto “dramático” de mujeres llevándose las manos a la cabeza, tirándose de los pelos y desfalleciendo de dolor, leemos: “¡Oh Meri, señor de reverencia, que Anubis te transfigure!” (*i mri nb imḥw sḥ ṯw ‘Inpw [...]*).<sup>29</sup> Una escena similar aparece en la representación de Anjmahor (fig. 2), con la inscripción: “¡Oh padre, poseedor de gracia!” (*i it.i nb nb imy(t)*).<sup>30</sup> Al contrario de la escena de Mereruka, aquí aparecen también hombres lamentándose, e incluso se menciona a dos de ellos, “el sacerdote funerario Senbeshi” y “el Intendente del Portador del Sello Real Ptahshepes”. Entendemos que estas dos figuras no deben ser interpretadas como oficiantes sino como participantes en el cortejo, representando probablemente al sacerdocio responsable del mantenimiento funerario y la administración, respectivamente. Ambas escenas marcan el inicio de la procesión funeraria, aunque es en la escena de Anjmahor donde encontramos la aclaración: “Saliendo desde la casa del dominio al Hermoso Occidente”.<sup>31</sup> Desgraciadamente no existen

27. Wilson, *JNES* 3, 1944, 201-2, destaca la momificación inicial del cuerpo del difunto y la señala al inicio de su artículo. Por el contrario, Bolshakov, *GM* 121, 1991, 37, no hace referencia al cuidado del cuerpo del difunto hasta que menciona la llegada a la *webet*, donde se debieron realizar también algunas actividades con el cuerpo, los complementos y el sarcófago, además de rituales.

28. Un trabajo sobre el llanto al rey difunto y sus interpretaciones es D. Abou-Ghazi, “Bewailing the King in the Pyramid Texts”, *BIFAO* 66, 1968, 157-64.

29. Duell, *Mereruka*, lám. 130A; detalle de las mujeres llorando en lámina 131. La inscripción está destruida al final, de modo que no hay certeza de que *Inpw* no sea parte de una transposición honorífica —común— del título de “embalsamador”, *wṯ ‘Inpw*, leyéndose entonces “que el embalsamador te transfigure” (véase Wilson, *JNES* 3, 1944, 203, n. 13). Para el término *sḥ*, véase Wb IV, 22-3.

30. Capart, *Une rue de tombeaux*, lám. 70.

31. Esta inscripción presenta un problema interesante: el término *pr n ḡt* es considerado por Wilson como “House of the state”, por lo que rechaza aceptar la interpretación de “tumba” para la expresión (véase Wilson, *JNES* 3, 1944, n. 12). Parece correcto, según el contexto, aceptar la interpretación “casa del dominio”, aunque el término haga referencia en otros casos a la tumba. Véase también los comentarios e interpretaciones de S. Allam, “Le *ḥm-k* était-il exclusivement prêtre funéraire?”, *RdE*

otros ejemplos del inicio de la procesión funeraria que pudieran servirnos de referencia para entender si esta escena se desarrolla en la casa del difunto o debemos entender entonces la expresión *pr n dt* con otro significado (n. 31).

Tanto en Mereruka como en Anjmahor, que parecen seguir patrones de expresión similares, la siguiente etapa es la de la marcha de la procesión hacia el río. En ambas representaciones podemos observar que por primera vez se especifican los responsables del cortejo. Según los títulos de los individuos del registro inferior (dcha.) de Anjmahor (fig. 2), aparecen en la procesión los que debemos considerar máximos responsables del ritual funerario en el Reino Antiguo, y por lo tanto, materia principal de análisis en este trabajo: “el sacerdote lector” (*hry-hbt*), “el embalsamador” (*wt*), “el Portador del Sello del dios y Superior de los embalsamadores” (*sgbwty-ntr imy-r wt*) y la plañidera (*drt*), de la que hablaremos más adelante. Además, aparecen los portadores del sarcófago, con una inscripción que hace referencia al difunto: “Anjmahor, llamado Meri”. El detalle de la vestimenta y el cetro del individuo detrás de la plañidera en la escena de los portadores de Mereruka parece indicar que se trata de otro superior de embalsamadores o cargo similar junto al sacerdote lector.

Si fijamos nuestra atención en la representación más temprana que poseemos, la de Debeheni<sup>32</sup> en Giza (fig. 3), de la IV dinastía, se puede observar que la etapa final del cortejo (registro superior, dcha.) está conformada por la tumba y el difunto, los ayudantes, y el responsable oficiante, el *wt* (*‘Inpw*) o “embalsamador”. Sin embargo, en toda la escena no encontramos ninguna referencia a la figura del sacerdote *hry-hbt*. A pesar de lo esquemático de esta escena del cortejo fúnebre con relación a escenas posteriores, podemos entender que la ausencia del sacerdote *hry-hbt* se debe a que en la IV dinastía aún no es considerado el responsable oficiante del ritual, y sólo asumirá, como veremos en las representaciones posteriores, el papel de oficiante principal en el desarrollo del ritual funerario a partir de la V dinastía, desplazando paulatinamente al embalsamador *wt* como responsable. De las siguientes dos dinastías, las únicas representaciones donde el embalsamador *wt* (*‘Inpw*) aparece al final del proceso ayudando en el desarrollo final del ritual es en la representación funeraria de Pepianj.<sup>33</sup> La tumba de Pepianj refleja cómo en la etapa final de la procesión, ya enfrente de la tumba del difunto, el sacerdote *hry-hbt* se encuentra acompañado del embalsamador *wt* y de la plañidera *drt*. Parece que el oficiante principal es el sacerdote lector, pero la presencia del embalsamador *wt* muestra que podrían haber existido variantes en la celebración del ritual dependiendo de la localidad. Una idea posible sería que el cambio de responsabilidades en la celebración del ritual funerario se hubiera iniciado en los grandes centros de Giza y Saqqara, donde el sacerdote lector habría adquirido el papel principal con el paso de la dinastía V, mientras que en lugares más alejados, el embalsamador habría mantenido cierta importancia con los rituales en la parte final del cortejo.<sup>34</sup>

### El cruce del río

La siguiente etapa en el proceso funerario era el desplazamiento del cortejo fúnebre por el río. Debemos ver dos cuestiones fundamentales: por un lado, el tipo de representación del difunto en el cortejo (sarcófago o estatua), y por otro, el tipo de superficie de agua que cruzaba la procesión fúnebre.

36, 1985, 15, n. 69, y H. Schäfer, “Eine Unerkannte Trauergebärde und ein angeblichen “Plötzlicher Tod” in Reliefs des Alten Reiches”, *ZAS* 73, 1937, 104, n. 2.

32. *LD* II, 35; véase también Wilson, *JNES* 3, 1944, lám. 18.

33. Véase la representación funeraria de la tumba A2 de Pepianj en A.M. Blackman, *The Rock Tombs at Meir V*, London 1953, láms. 42-3, plano en lám. 1.

34. También podría deberse a una simple cuestión artística, ya que como veremos más adelante, algunas inscripciones de Saqqara confirman que el embalsamador *wt*, aun sin participación directa, se mantenía junto al sarcófago y con el cortejo hasta el interior de la tumba (véanse nn. 75-6).

Para la primera cuestión, algunos autores como Bolshakov,<sup>35</sup> han intentado explicar los distintos modos de representar al difunto. No es objetivo de este trabajo indagar más profundamente en esta cuestión a la que ya autores como Junker o Settgast intentaron poner solución,<sup>36</sup> pero nos parece correcto analizar brevemente cuáles son las formas de representación del individuo en estas escenas.

De las representaciones que conocemos del Reino Antiguo, tan sólo en tres tumbas podemos recoger la aparición del sarcófago, en las de Mereruka, Anjmahor y Nebkauhor, las tres de la VI dinastía. Debemos suponer que la momia se encuentra en su interior, aunque nunca se muestran detalles de la misma. Y además es cierto que deberíamos tener en cuenta que los tres ejemplos pertenecen a un momento avanzado en el desarrollo del arte y la iconografía del Reino Antiguo, aunque sin embargo, no compartimos la interpretación que anteriormente mencionábamos de Junker y Settgast (n. 36). En primer lugar, si bien es cierto que las representaciones anteriores no muestran al difunto en el sarcófago, debería recordarse que son escenas muy fragmentarias y en muchos casos de una sola parte de todo el cortejo fúnebre. Por otro lado, la representación del difunto en forma de estatua en una naos nos parece un claro motivo simbólico representativo de la forma del ser como difunto, pero atendiendo a simples criterios de iconografía, y no a criterios de significación más allá de lo meramente artístico o representativo.<sup>37</sup> Es decir, la aceptación de que el sarcófago con la momia en el interior sería vista en los primeros tiempos del Reino Antiguo como impura no nos parece evidente, y otros ejemplos y análisis iconográficos permitirían en el futuro reforzar o rechazar esta cuestión.


En cuanto a la otra cuestión señalada, si el río Nilo era realmente cruzado por las barcas funerarias o no, Wilson, en su análisis del inicio de esta etapa, propone un modelo lógico que puede ser aceptado. Según el autor, "*the Egyptian scenes combine the actual and the symbolical. The Nile bulks large in Egyptian life and became symbol of great crossings here or in the other world. Even though the journey by water need not resort to the river, the scenes might enlarge it to the great crossing*".<sup>38</sup>

En esta parte del cortejo fúnebre debemos mencionar la aparición de una estructura importante al otro lado del río, donde las barcas funerarias atracan, que es denominada *ibw*. En el trayecto por agua se realizarían algunos rituales, tal y como muestra la inscripción superior en la escena funeraria de la mastaba de Hetepherajti<sup>39</sup> (fig. 4), donde leemos: "*navegando (mientras) el ritual es completado por el sacerdote-lector*" (*hnt stm.t(i) hb in hry-hbt*). La escena es clara: cuatro hombres utilizan poleas y cuerdas para arrastrar la barca funeraria, que porta la naos del difunto, un sacerdote-lector, la plañidera y dos individuos más sin especificar. Probablemente estos dos últimos individuos podrían ser ayudantes del sacerdote lector o incluso embalsamadores *w*<sup>c</sup>*bt* que cuidan del cuerpo en su traslado y que, posteriormente, realizarán sus labores en el taller de embalsamamiento *w*<sup>c</sup>*bt*. En la escena del río de la tumba de Pepianj

35. Bolshakov, *GM* 121, 1991, 42.

36. H. Junker, *Giza IV*, Wien-Leipzig 1940, p. 57. Según el autor, los egipcios debieron considerar que la representación de un sarcófago y su momia no era adecuada, por mostrar un aspecto impuro en el proceso de la muerte, así que sería más aceptable para ellos y su visión de la vida y la muerte el presentar al difunto mediante una estatua en una naos, de modo que parte del ser del difunto ya estuviera representado como transfigurándose en *ih*. J. Settgast, *Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen*, Glückstadt-Hamburg-New York 1963, pp. 18-23, aceptó esta interpretación de las representaciones de los difuntos en las mastabas del Reino Antiguo.

37. Bolshakov, *GM* 121, 1991, 46, hace referencia al principio *pars pro toto* con el que hay que entender la representación de la naos o el sarcófago en las escenas del cortejo fúnebre.

38. Wilson, *JNES* 3 (1944), 205. El autor propone el ejemplo de Mereruka, quien viviría en Menfis en la zona oeste del río, de modo que no sería necesario el cruce del Nilo para llegar a la necrópolis. Sin embargo, teniendo en cuenta la simbología del arte egipcio y la justificación religiosa que tendría una representación de este tipo de escena en la tumba, sería conveniente aceptar que podría haber cruzado otros canales o zonas de agua secundarias, o que todo ello fue representado simplemente para mostrar el paso a la nueva vida del difunto. No debemos olvidar que la palabra  *mni* que hace referencia a la acción de "atracar", "tomar tierra", puede ser interpretada en ciertos contextos como "morir" o "revivir".

39. Tumba D60 en Saqqara, PM III<sup>2</sup>, 593.



de Meir encontramos incluso que se menciona al responsable de conducir la barca funeraria a su destino, el *imy-r izwt* o "Supervisor de la tripulación".

Sobre la estructura *ibw* a la que llega el cortejo fúnebre al alcanzar la orilla, se han mencionado numerosas interpretaciones.<sup>40</sup> En la escena de Mereruka la barca funeraria arriba justamente ante la estructura llamada *ibw*, donde numerosos materiales permanecen ordenados y preparados para su uso. En esta misma escena, sobre la estructura *ibw*, aparece la inscripción: "lo necesario para la labor del sacerdote lector" (*dbh n hmwt hry-hbt*). Esta inscripción pone de manifiesto que el sacerdote-lector es el encargado de preparar y utilizar los materiales apilados en esta estructura a la llegada del difunto. Esta etapa del cortejo fúnebre debe interpretarse de un modo muy intenso, pues como hemos visto anteriormente, la llegada a la otra orilla, al oeste, era entendida como la llegada a la esfera de los difuntos, al Más Allá.

Además, y como ha sido planteado por Brovarski,<sup>41</sup> la estructura *ibw* está constituida por varios elementos, entre los que cabe destacar la representación de dos jambas laterales reconocidas como *ʿwy pt* o "las dos puertas del cielo". En la escena de Mereruka en Saqqara (fig. 1) podemos observar cómo la estructura *ibw* parece también hacer referencia a la entrada al mundo de los difuntos. También en la escena de Ptahhotep (fig. 5) vislumbramos la llegada de las barcas a la orilla oeste ante dos estructuras de entrada y materiales para el ritual de bienvenida al occidente. En cuanto a la interpretación de la estructura en sí, numerosos autores han defendido que la estructura *ibw* tendría la misma función para las mastabas privadas que los templos del Valle en los complejos funerarios reales.<sup>42</sup> Esto supone concebir que los enterramientos privados también seguirían algunas formas o pautas de aquellos de los reyes, copiando a una escala menor las preocupaciones para el monarca, como asegurar una entrada "celestial" (*ʿwy pt*) para el acceso al Más Allá. Esta interpretación se basa en que realmente el templo del Valle hace referencia a la estructura inicial del complejo funerario de un monarca, es decir, la apertura al recinto sagrado. En los *TP* encontramos algunas referencias al respecto:

*Las puertas del cielo se abren, las puertas del firmamento son abiertas al atardecer para el Horus de los dioses, y él se dirige al Campo de los Juncos, y él se baña en ellos [...] Yo soy puro y tomo para mí mis huesos de metal, y recojo para mí mis músculos imperecederos que están en el seno de mi madre Mut.*<sup>43</sup>

*Las puertas del cielo se abren para ti, las puertas del firmamento se separan para ti, y tú encontrarás a Re esperando allí para ti. Él tomará tu mano para ti y*

40. Véase sobre los orígenes de la tienda *ibw* en K. Hoffmeier, "The possible origins of the tent of purification in the Egyptian Funerary Cult", *SAK* 9, 1981, 167-77.

41. Brovarski, *Orientalia* 46, 1977, 107-15.

42. Véase un resumen de esta interpretación de la estructura denominada *ibw n w'b* ("edificio de purificación") en I.E.S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, London 1961, rev. ed., 110-1. Sin embargo, son muy variadas las interpretaciones sobre los complejos funerarios reales del Reino Antiguo: véase D. Arnold, "Rituale und Pyramidentempel", *MDAIK* 33, 1977, 1-14, quien defiende que dichos complejos funerarios no estaban dirigidos a la celebración de rituales funerarios; J. Brinks, "Die Entwicklung der königlichen Grabanlagen des alten Reiches", *HAB* 10, 1979, 157 y ss.; Z. Hawass, *The Funerary Establishments of Khufu, Kafre and Menkaure during the Old Kingdom*, Ann Arbor 1987, p. 557; M. Rochholz, "Sedfest, Sonnenheiligtum und Pyramidenbezirk. Zur Deutung der Grabanlagen der Könige der 5. und 6. Dynastie", en R. Gudlach y M. Rochholz (eds.), *Ägyptische Tempel-Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Göttingen 1990 und Mainz 1992)* (*HAB* 37), Hildesheim 1994, pp. 255-280; R. Stadelmann, *Die ägyptischen Pyramiden*, Mainz 1985, pp. 213-4; D. O'Connor, "The Interpretation of the Old Kingdom Pyramid Complex", en H. Guksch y D. Polz, eds., *Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens. Rainer Stadelmann gewidmet*, Mainz 1998, p. 135-44.

43. *TP* §§ 525-31.



*te guiará hacia los dos Conclaves del cielo, y te establecerá en el trono de Osiris.*<sup>44</sup>

También pueden ser mencionados otros ejemplos procedentes de las inscripciones en las mastabas que hablan de ese paso a la región de los difuntos:

*Una ofrenda que el Rey y Anubis dan: [...] que él sea enterrado en su tumba de la necrópolis después de alcanzar una buena edad, que él ascienda hasta el gran dios, el Señor del Oeste, que él tenga una (buena) llegada cuando el firmamento sea cruzado, y que sea hecha para él una invocación de ofrendas en el Oeste.*<sup>45</sup>

*Una ofrenda que el Rey y Anubis dan: el enterramiento de Nihebsed-pepi en su tumba en el bello desierto occidental, después de que ella haya tomado su mano, después de que él haya llegado, después de que él haya cruzado el firmamento. El desierto occidental extiende sus manos hacia él en paz, en paz con el gran dios.*<sup>46</sup>

Estos pasajes hacen referencia a la apertura de las puertas celestiales, a la recepción que el rey tendrá por el dios Re y a la necesidad de que su cuerpo sea recogido y preparado para el paso al mundo de los muertos. Según las representaciones de las mastabas, la estructura *ibw* aparece justo al llegar a la otra orilla y en ella parece que se realizan los primeros rituales de entrada al mundo de los difuntos, como hemos explicado en las líneas anteriores.

Wilson<sup>47</sup> asume que algunas referencias de los Textos de los Sarcófagos (*TS*) podrían constituir el paralelo mítico de este episodio en la procesión, cuando el sacerdote lector espera en la estructura *ibw* al difunto:

*Anubis, quien preside la capilla divina, presenta lo necesario para el sacerdote lector hasta que la tierra se ilumine.*<sup>48</sup>

En los *TP*, observamos que Anubis recibe un epíteto complejo: “Anubis, el que preside la capilla divina” (‘*Inpw hnty sh-ntr*). En nuestra opinión, esta imagen del dios debe entenderse con relación al ritual funerario. Considerando que los *TP* son dirigidos al rey, la imagen del sacerdote oficiante en la forma de Anubis es posible, ejerciendo el ritual desde una estructura o capilla para el difunto. Si tenemos en cuenta la idea mencionada anteriormente de que los templos del Valle podían ser el origen de la estructura *ibw* en los funerales privados, entonces también podríamos visualizar al sacerdote del *ibw* celebrando lo establecido como imagen del dios en su capilla:

*¡Oh Rey! cuya forma misteriosa es la de Anubis, acepta para ti éste tu rostro de chacal. El pastor espera por ti, que estás a la cabeza de las Casas de Anubis, que preside la capilla del dios.*<sup>49</sup>

44. *TP* §§ 756-7.

45. Inscripción de Harkhuf en Asuán, en De Morgan, *Catalogue des Monuments*, I, 172; *Urk.* I, 120-31.

46. Wreszinski, *Aegyptische Inschriften aus dem K.K. Hofmuseum in Wien*, 6. Estos ejemplos de inscripciones del Reino Antiguo son también mencionados junto con otros más por Wilson en *JNES* 3, 1944, 208 y ss., destacándose la expresión *ḡꜥt bꜥ* “el cruce del firmamento”.

47. Wilson, *JNES* 3, 1944, 210.

48. A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I, 1935-1961, p. 252; véase *TS* 60 en Faulkner, *The Egyptian Coffin Texts*, I, 54.

[...] la plañidera te llama, los sacerdotes *'imy-hnt* se preparan para ti, te dan la bienvenida a ti, Oh Rey, por tu padre, te dan una bienvenida por a ti por Re. Las puertas del cielo son abiertas para ti, las puertas del firmamento estrellado son abiertas para ti, porque tú has venido como un chacal del Alto Egipto, como Anubis que está echado, como *wpiw* que es preeminente en *iwnw*.<sup>50</sup>

¡Levántate oh Rey! que puedas sentarte en tu trono de bronce, porque Anubis que está al frente de la capilla del dios ha ordenado que seas purificado con las ocho jarras *nmst* y ocho jarras *'3bt* que vinieron del templo.<sup>51</sup>

La mejor representación de la llegada a la orilla oeste que nos ha llegado ha sido la de la tumba de Mereruka, mencionada anteriormente, aunque otras escenas muestran un registro intermedio, superior al de los barcos que aparecen llegando, que muestran una acumulación de materiales y ofrendas que nos hacen suponer que estamos ante la zona de la estructura *ibw*. Así podemos reconocer en las escenas de Ptahhotep (fig. 5) a la derecha, tras los individuos que van tirando de la barca funeraria, o en la de Snefru-*ini-shetef* (fig. 6) sobre los barcos. Esta etapa de cruce del río y llegada al recinto sagrado funerario es entonces perceptible en estos ejemplos desde la V y VI dinastías. El único ejemplo que poseemos de la IV dinastía, la mastaba de Debeheni, no muestra en las representaciones esta estructura, aunque la menciona en sus inscripciones.<sup>52</sup> Esta estructura parecería mencionada por primera vez en las inscripciones de Debeheni bajo el término *ibw*, donde sabemos que se realizarían labores de purificación.<sup>53</sup> Ello nos impide establecer si la responsabilidad a esta altura del funeral recaía en la IV dinastía sobre el sacerdote lector, aunque queda claro que desde la siguiente dinastía los ejemplos muestran que en este edificio *ibw* se preparan una serie de ofrendas y materiales para el sacerdote lector. Tras el paso del difunto por esta estructura, el sacerdote lector evidentemente sigue el proceso ritualístico, aunque en la siguiente etapa que vamos a describir queda en un segundo plano, al tratarse de la celebración de otros rituales en otra estructura que ha dado numerosos problemas a los investigadores pero donde parece clara la presencia y responsabilidad primera de los embalsamadores, la denominada estructura *w'bt*, la cual ha recibido nombres como "taller de embalsamamiento" o "taller de los embalsamadores".



El acceso del cortejo fúnebre a esta estructura parece determinar un momento fundamental, ya que, tras la llegada a esta estructura, el cuerpo del difunto y sus complementos (vasos canopos, ofrendas y ajuar) parecen estar entonces listos para ser llevados a la tumba donde se realizarían los últimos rituales y el cierre de la misma. Previamente al análisis de los actos realizados en la *w'bt* y de sus responsables, sería conveniente recoger un motivo que aparece en algunas escenas funerarias: en las escenas de Ptahhotep, Nebkauhor y Snefru-*ini-shetef* se puede observar que parte del traslado del sarcófago o naos con la estatua se realiza con una pequeña embarcación que se representa sobre una superficie ondulada.

49. TP § 896a-c.


50. TP § 726-7a-c

51. TP § 2012a-c.

52. *Urk.* I, 18-21.

53. B. Grdseloff, "Nouvelles données concernant la tente de purification", *ASAE* 51, 1951, 129-40, láms. I y II. Aquí Grdseloff hace referencia a las escenas del sarcófago de Heqata donde se preparan actos de purificación de un individuo (ver lám. II, medio). Además este autor defiende también ciertas similitudes entre la estructura denominada *sh-ntr*, la estructura *ibw* y los templos del Valle (véase *op.cit.* 1013). Véase asimismo la reseña de E. Drioton, "Das ägyptische Reinigungszelt" (*Études égyptiennes, premier fascicule, Cairo 1941*), *ASAE* 40, 1940, 1007-14, donde el autor cree en una reconstrucción de la posible estructura *ibw* como un embarcadero a partir de dos de los determinativos que en ocasiones acompañan la palabra:  ó .

Wilson<sup>54</sup> ya destacó las características especiales de esta barca, la cual es denominada *weret* “la grande”, y está en relación con la barca sagrada del ritual de Osiris que se celebraba en Abidos.<sup>55</sup>

En la representación de Ptahhotep de la V dinastía ya aparece esta embarcación dirigiéndose a lo que entendemos que sería el taller *w<sup>c</sup>bt* de embalsamamiento. En la inscripción, junto a la embarcación, encontramos reflejados los cargos de los pasajeros: el sacerdote lector (*hry-hbt*), el embalsamador (*w<sup>t</sup>*) y las dos plañideras (*prt*). La inscripción adyacente, aunque parcialmente, nos permite reconstruir la acción que se está representando:  [prt] t m wrt “[Cruza]ndo en la barca-weret”.

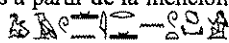
Basándonos en las distintas representaciones de la barca-*weret* que hemos mencionado anteriormente, parece ser que esta embarcación serviría de transporte por el desierto desde la estructura *ibw* hasta la estructura *webet*. Esta sugerencia se basa en que en la escena de Ptahhotep (fig. 5) la barca procede de lo que ya hemos definido como posible estructura *ibw* con dos accesos<sup>56</sup> y los materiales para la realización del ritual por parte del sacerdote lector. Además, en las escenas de Snefru-*ini-shetef* (fig. 6) y de Nebkauhor (fig. 7), las barcas son precedidas por un sacerdote lector oficiando. Más aún, en la escena de Snefru-*ini-shetef* podríamos estar ante una representación doble del sacerdote lector para expresar ese doble acceso que el difunto está llamado a realizar para acceder al mundo del Más Allá.

Desafortunadamente son muy pocos los detalles que podemos obtener de las labores realizadas en la *w<sup>c</sup>bt* a través de las representaciones funerarias. Las fuentes<sup>57</sup> más importantes para el conocimiento de los trabajos en este taller, la preparación de los objetos que acompañarían a la momia y los rituales celebrados para el reposo final en la tumba, son de época tardía, y aunque nos ofrecen numerosos datos de la labor de los embalsamadores, deben servirnos solamente de referencia para el período que nos ocupa, el Reino Antiguo. Este taller estaría dispuesto en el área cercana a la tumba y a ella se llegaría tras el paso por la tienda *ibw*. En cuanto a la construcción y preparación de esta estructura debemos entender que sería muy probablemente de carácter temporal y estaría levantada en un lugar de fácil acceso desde la orilla hasta la tumba. Este es el caso de la estructura que aparece en la representación funeraria de Ptahhotep (fig. 5), donde observamos que algunos individuos se encargan de la preparación de la tienda en un área entendida como una zona de tumbas.<sup>58</sup> Este tipo de construcción debe haber sido utilizado también para la

54. Wilson, *JNES* 3, 1944, 206-7, n. 20.

55. Véase el relato de Ijernofret para comprobar la presencia de esta embarcación junto a la barca-*neshmet* en las celebraciones en honor a Osiris en su centro en Abidos: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, London 1975, pp. 123-5; *BAR* I, 661-9; H. Schäfer, “Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III”, en K. Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, IV<sup>2</sup>, Berlin 1904, pp. 30-1. Para el concepto de barca funeraria, véase también H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin-New York 2000, pp. 78-80; J. Baines, “On the symbolic context of the principal hieroglyph for ‘god’”, en U. Verhoeven y E. Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Phillipe Derchain*, Leuven, 1991, p. 32, n. 15.

56. Anteriormente se han mencionado las ideas de Brovanski acerca de la estructura *ibw* y su significado, aunque debemos resaltar otras dos representaciones en las que podría verse un doble acceso: las dos estructuras a la llegada de las barcas de la escena de Ptahhotep y la representación de dos sacerdotes lectores oficiando a ambos lados de la barca-*weret* en la escena de Snefru-*ini-shetef*. Si la interpretación de Brovanski y otros es correcta, entonces este doble acceso debe ser entendido también como las *ꜥwy pt* o “las dos puertas del cielo” (supra n. 41).

57. Los dos papiros más importantes para el conocimiento de las labores de los embalsamadores son el Papiro Boulaq III y el Papiro Louvre 5.158, ambos estudiados excelentemente por S. Sauneron, *Le Rituel de l'Embaumement. Pap. Boulaq III et Pap. Louvre 5.158*, Caire 1952, y J.-C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris 1997. Estos papiros datan de época romana y parecen ser copias de un mismo original. Principalmente muestran que las labores técnicas y el ritual religioso se iban entremezclando en la preparación de la momia. Es de destacar que el concepto “Ritual de Embalsamamiento” fue acuñado por los investigadores a partir de la mención más antigua a este tipo de papiros de carácter médico en el Papiro Edwin Smith (7, 20-21), donde se lee:  “tratado que concierne al embalsamador”. Sauneron considera que este papiro podría ser uno de esos antecedentes a los papiros de época tardía.


58. Wilson, *JNES* 3, 1944, 211, considera que los emblemas y estructuras representados corresponden a las tumbas circundantes en un área de necrópolis. Además interpreta la estructura que está siendo levantada como una tienda para el sarcófago o la tumba. En mi opinión, la consideración de la zona como perteneciente a la necrópolis es correcta, sobre todo

tienda *ibw*. Nuestros únicos testimonios arqueológicos de estas estructuras pueden haber sido encontrados en las tumbas de Nefer y Kai en Giza.<sup>59</sup> Sin embargo, no se deben rechazar otras opciones de que estas estructuras formaran parte de los propios complejos funerarios o construcciones de la tumba.<sup>60</sup>

Wilson y Brovarski<sup>61</sup> recuerdan que las fuentes, a través de numerosos individuos con títulos de trabajadores o supervisores de los talleres de embalsamamiento, mencionan en repetidas ocasiones la existencia de diferentes talleres *w<sup>c</sup>bt*. Así, por ejemplo, Goyon recoge los títulos de un jefe de trabajadores del metal en su tumba, Anji Inti, que era “Supervisor de las dos *w<sup>c</sup>bt*” y “Supervisor de la *w<sup>c</sup>bt* del Sur”.<sup>62</sup> También un personaje que hemos mencionado anteriormente, Mehu de Elefantina, nos ofrece detalles de cómo fue enterrado con “cosas secretas (*ss<sup>h</sup>*) de los dos talleres *w<sup>c</sup>bt*”.<sup>63</sup> Brovarski interpreta que al haber solamente referencias específicas a la *w<sup>c</sup>bt* del sur y nunca a una del norte, quizás la institución del sur fuera un lugar específico al sur de Menfis o al sur de los complejos funerarios de Giza; aunque esta sugerencia es difícil de confirmar con las evidencias que poseemos actualmente. Las representaciones nos permiten saber que los principales oficiantes en este taller serían los embalsamadores *wt*, quienes estarían vinculados a este tipo de institución que parece haber estado organizada de modo complejo, ya que existía todo un grupo numeroso de trabajadores, artesanos, embalsamadores y supervisores del taller. Como especialista en el tratamiento del cuerpo del difunto, este oficiante embalsamador debe haber mantenido una importancia crucial en esta etapa del cortejo. Y además deberíamos entender que el sacerdote lector, como especialista de los textos, intervendría también en el taller oficiando los rituales. Y seguiría ocupando un lugar preeminente en el funeral.<sup>64</sup> Sin embargo, como explicábamos en la introducción de este trabajo, no parece que esta responsabilidad fuera igual desde la IV dinastía hasta finales del Reino Antiguo. La representación funeraria de Debeheni (fig. 3) es clara en este sentido: el embalsamador *wt* dirige el cortejo fúnebre hasta la entrada de la tumba donde vemos la inscripción: “colocación de las cosas y entrega de lo beneficioso por el embalsamador *wt*” (*wd n ht snm iht in wt*). En esta representación funeraria no tenemos ninguna referencia al sacerdote lector, por lo que debemos entender que el oficiante principal sería el embalsamador *wt*. Esta situación parece cambiar en las representaciones de las dinastías V y VI, donde el sacerdote lector ya aparece de modo preeminente y donde podemos observar que el embalsamador *wt* ya sólo sigue en el cortejo hasta que su labor en el taller *w<sup>c</sup>bt* ha finalizado. Sin embargo, el estudio de las distintas representaciones permite observar también que en la representación funeraria de Pepianj (fig. 8), el embalsamador *wt* mantiene aún responsabilidades en el ritual a celebrar junto a la tumba, de ahí que aparezca representado junto al sacerdote lector y la plañidera en cada una de las escenas. Es evidente, además, la ausencia de este

teniendo en cuenta que nos encontramos en la fase final del cortejo fúnebre; pero no estoy de acuerdo en considerar la estructura que está siendo construida como una tienda para el sarcófago o la tumba. El sarcófago no aparece representado y sería el motivo principal a representar en la escena. Además, la representación muestra una estructura temporal de materiales perecederos, muy probablemente madera o cañas, por lo que debemos rechazar que sea la tumba.

59. S. Hassan, *Excavations at Giza IV* (Cairo, 1943), 85-6, recoge la aparición a la entrada de ambas tumbas de restos de muros de ladrillos y acumulaciones de otros materiales (piedras y vasijas), que relaciona con estructuras temporales como la *w<sup>c</sup>bt*.

60. Así por ejemplo, M. Valloggia, “Fouilles archéologiques à Abu Rawash (Egypte): rapport préliminaire de la campagne 1996”, *Genava* 44, 1996, 51-9, menciona la aparición de la inscripción  en uno de los bloques que sellaban el acceso a la pirámide de Abu Rawash, por lo que estaríamos ante otro tipo de estructura. Ver también A.H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden*, Leipzig 1909, donde el autor señala la presencia del término *w<sup>c</sup>bt* con el significado de tumba en la Estela de Hannover (ver Rec. de Trav. 17, 4).

61. Wilson, *JNES* 3, 1944, 202, n. 5; Brovarski, *Orientalia* 46, 1977, 114.

62. G. Goyon, “Le tombeau d’Ankhou à Saqqarah”, *Kemi* 15, 1969, lám. 2.

63. *Urk.* I, 138, 4-5.

64. En la falsa puerta de Tepemanj podemos leer el siguiente pasaje: “Subiendo a la montaña de la necrópolis, después de atravesar el lago. Glorificaciones realizadas por el sacerdote lector y servicios realizados para él (el difunto) por el embalsamador en presencia de Anubis” (véase *Urk.* I, 190).

oficiante en la última parte del cortejo en las representaciones de Giza y Saqqara, como podemos observar en la escena de Mereruka junto a la tumba, donde se encuentra el sacerdote lector y una mujer ayudante ofreciendo ungüentos de la *hwt-nht* o “casa del Sicomoro”, una institución probablemente vinculada a las plañideras.<sup>65</sup>

### El ritual ante la tumba

Las representaciones funerarias del Reino Antiguo muestran como punto final del cortejo fúnebre la tumba del difunto, el destino último del séquito de oficiantes que deben preparar al individuo para el Más Allá y de los acompañantes que siguen la procesión hasta la tumba.<sup>66</sup> Desde la V dinastía, como hemos visto, es el sacerdote lector quien supervisa la correcta aplicación de los rituales y quien controla el funcionamiento de las labores que rodean al cortejo fúnebre.<sup>67</sup> La estricta ejecución de los rituales a lo largo del “viaje” del difunto sería fundamental para asegurar el éxito de éste en el Más Allá. Y sin duda, esta última etapa del proceso de enterramiento debió ser de las más importantes, si tenemos en cuenta que todos los demás rituales ya se han llevado a cabo, el viaje ha sido casi completado y el difunto (su momia) se encuentra en condiciones perfectas para ser depositado en la tumba y renacer posteriormente como *bꜥ*. Un elemento importante en la escena de Ptahhotep (fig. 5), de la V dinastía, es la presencia en el registro superior de unos individuos a los que Wilson ha considerado “espíritus” o “padres” de la necrópolis quienes dan la bienvenida al nuevo difunto.<sup>68</sup> Esta presencia de los espíritus de los ancestros otorgaría mayor valor a los rituales que finalmente se llevarían a cabo a la entrada de la tumba.<sup>69</sup>

De la representación de Debeheni (fig. 3) se deduce que, en el momento del enterramiento del difunto, también se procedía a la colocación de los objetos del ajuar que acompañarían a éste en su otra vida. En la escena, vasijas y otros recipientes yacen a la puerta de la tumba, mientras unos individuos portan algunas ofrendas para el difunto. La presentación e invocación de ofrendas (*pꜣt-hrw*) se establecerían en este momento con el objetivo de que las mismas se mantuvieran eternamente para el bienestar y servicio del difunto. Dice la inscripción del registro superior: “colocación de las cosas y alimentación del *ꜥh* por el embalsamador *wꜥ*” (*wꜥ n ꜥt snmt ꜥh in wꜥ*). En Debeheni, la mesa de ofrendas aparece precisamente a espaldas de los portadores, para señalar también en la representación la cantidad que el difunto va a recibir. En la representación de Mereruka (fig. 1) se observa cómo el sacerdote lector realiza los oficios ante una amalgama de objetos, recipientes y alimentos que forman parte de la ofrenda final al difunto. Este mantenimiento del culto funerario parece haber sido desarrollado por los especialistas denominados *hm-kꜣ*, aunque algunos autores han defendido la idea de que estos oficiantes

65. Wilson, *JNES* 3, 1944, 212, considera que esta institución podría estar muy vinculada a Hathor como diosa de la música y el baile y a sus seguidoras. Otro ejemplo de estas plañideras lo encontramos en la representación de Ptahhotep, en el registro superior.

66. Para entender en mayor medida la consideración sobre la tumba, véase J. Zandee, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden 1960, pp. 102-8.

67. Un estudio sobre actividades específicas del sacerdote lector frente a la tumba, aunque no del ritual funerario propiamente, puede encontrarse en P. Der Manuelian, “Presenting the Scroll: Papyrus Documents in Tomb Scenes of the Old Kingdom”, en P. Der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, Boston 1996, Vol. 2, 561-88.

68. Wilson, *JNES* 3, 1944, 211, identifica a estos individuos como “the deceased’s kas and fathers who welcome him by grasping his hand”.

69. Apunta el propio Wilson, 211, n. 50, que en el interior del sarcófago de un tal Gemni (véase C.M. Firth y B. Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries*, Caire 1926, I, 230; II, lám. 24A) se observa la siguiente inscripción: “Una ofrenda que dan el Rey y Anubis [...], para que él sea enterrado en el desierto occidental, para que sea conducido por sus espíritus ka al Hermoso Occidente y para las glorificaciones del sacerdote lector”.

del culto al *k3* del difunto no sólo realizaban labores para quien hubiera fallecido sino también en vida de éste.<sup>70</sup>

El ritual de la apertura de la boca parece haberse originado en la celebración de los rituales en este período, aunque su conformación tal y como lo conocemos por las fuentes del Reino Nuevo llegaría a ser mucho más compleja. El rito se realizaba fundamentalmente para reanimar a un individuo, ya fuera a través de la estatua o del propio cuerpo del difunto. Las representaciones posteriores del Reino Nuevo muestran cómo el sacerdote, bajo la forma de Anubis, realiza el ritual con la momia directamente.<sup>71</sup> La complejidad de este ritual en épocas posteriores parece que se debe a la introducción de numerosos pasos de oficios intermedios y a la integración de diferentes rituales de origen diverso.<sup>72</sup> Lo que sí debemos evidenciar es que el ritual, en períodos posteriores al que nos ocupa, parece haber sido realizado por el sacerdote *sem*, aunque para nuestras representaciones del Reino Antiguo, esta responsabilidad recaería sobre el sacerdote lector, experto en textos y rituales. Los *TP* mencionan el ritual:

*Oh Rey, yo he venido a buscarte porque soy Horus. Yo he presionado tu boca para ti porque soy tu amado hijo; yo he abierto tu boca para ti [...].*<sup>73</sup>

En su obra sobre el sarcófago de Heqata, Willems analiza algunos de los textos del sarcófago y recoge un detalle muy importante para el ensalmo *TS* 231: la mención a *wpt r(3)* "abriendo la boca"<sup>74</sup> aparece con relación a tres divinidades: Hapi y Duawer, quienes limpian y purifican (embalsamamiento), y Thot, quien realiza rituales, por lo que se identifica a éste con el sacerdote lector especialista en textos, y señalan la aparición del instrumento utilizado para la apertura de la boca *md3t* con dos significados: "palanca" y "libro".<sup>75</sup> Esta imagen debe hacernos concluir que la responsabilidad en el Reino Antiguo de la realización del acto recae sobre el sacerdote lector, en vista de la ausencia, hasta el Reino Medio, del especialista sacerdote *sem* como responsable.<sup>76</sup>

Finalmente, debía realizarse la entrada a la tumba y la colocación de la momia y del ajuar para culminar el ritual funerario. Las fuentes nos informan de los individuos que lo acompañaban a su lugar definitivo:

70. S. Allam, "Le *hm-k3* était-il exclusivement prêtre funéraire?", *RdE* 36, 1985, 1-15, defiende que los denominados sacerdotes del *ka* aparecen en documentos administrativos o jurídicos (véase la Estela Jurídica de Karnak, Museo del Cairo, J.E. 52543) realizando labores en talleres o dominios agrícolas para el mismo señor al que luego dedicarán servicios funerarios.

71. El mejor estudio al respecto es E. Otto, *Das Aegyptische Mundöffnungsritual*, Wiesbaden 1960. Otros estudios acerca del ritual de la apertura de la boca son E.A.W. Budge, *The Book of the Opening of the Mouth*, 2 vols., London 1909; A.R. Schulman, "The Iconographic Theme: 'Opening of the Mouth' on Stelae", *JARCE* 21, 1984, 169-96.

72. E. Otto, *Das Aegyptische Mundöffnungsritual*, vol. II, p. 41 recoge las etapas generales del ritual a celebrar con la momia del difunto en el Reino Nuevo. Básicamente este ritual estaría conformado por tres actividades de origen diverso: el ritual de la estatua, el realizado tras el embalsamamiento y el de ofrendas.

73. *TP* §11 (El ritual de la Apertura de la Boca puede ser reconocido al completo en §§11-15).

74. Este ritual aparece mencionado en las inscripciones de Metjen (*LD* II, 4-5).

75. H. Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): a Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Egypt*, Lovaina 1996, p. 80. También véase S. Schott, "Die Opferliste als Schrift des Thot", *ZÄS* 90, 1963, 103-10, donde el autor considera que la lista de ofrendas era entendida como un listado originado por Thot, que como dios de la escritura, daba vida a las ofrendas, siendo arquetipo del sacerdote lector que realizaría el ritual de su entrega.

76. Sin embargo, la existencia del título de sacerdote *sem* se relaciona, sobre todo, con el culto a la divinidad local de Menfis, Ptah, desde las primeras dinastías (véase T.A.H. Wilkinson, *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its associated fragments*, London 2000, p. 161, para Piedra de Palermo (PS), v.III.1). También debemos remarcar la existencia de otro tipo de sacerdote funerario que aparece en el Reino Medio, el sacerdote *imy-hnt*. M. Guilmot, "Le titre Imj-Khent dans l'Égypte ancienne", *CdE* 39, 1964, 31-40.

[...] ochenta personas, el embalsamador, el gobernador (*hk3*) de la necrópolis y todos los oficiales que habían descendido a este lugar.<sup>77</sup>

[...] el sacerdote lector, la gente del taller de embalsamamiento, el embalsamador y ochenta personas de la necrópolis, quienes habían descendido a este lugar.<sup>78</sup>

Tras terminar los rituales con el difunto en la tumba, estos especialistas saldrían de la tumba para finalizar a la entrada la última acción del ritual: *int rd(wy)* o “traerse (consigo) los pasos”<sup>79</sup>, siendo éste un ritual que consistiría en borrar las huellas dejadas a la entrada de la tumba y regresar sin dar la espalda al difunto. Esta acción queda muy bien representada en la escena de Kagemni de la VI dinastía (fig. 9), donde son los sacerdotes lectores quienes terminan las glorificaciones (*sthw*), mientras uno de ellos, representado en sentido contrario a los demás, realiza el ritual de regreso. En la escena podemos observar también a otros sacerdotes (*hmw-k3*) entregando algunas ofrendas y materias, todos ellos de cara a la tumba, cuya representación está desafortunadamente desaparecida. Con las últimas ofrendas ante la tumba y el ritual de regreso se cierra el evento del enterramiento del difunto, habiendo asegurado la existencia del individuo en el Más Allá y su bienestar como *b3* o espíritu preparado para recibir eternamente sus ofrendas.

### 3. Conclusiones

El efecto de las representaciones funerarias inscritas en los muros de las tumbas en el Reino Antiguo debía ser eterno. Al igual que las ofrendas y las consecuencias de la aplicación de un ritual efectivo para el espíritu, las representaciones aseguraban al difunto la recopilación de las escenas más importantes que los oficiantes debieron celebrar para su existencia tras la muerte. Es por ello por lo que las principales acciones del ritual funerario son las que eran recogidas en las representaciones de las tumbas, así como los principales oficiantes responsables de su buen desarrollo.

Como hemos visto, el embalsamador asume, según la representación de la tumba de Debeheni, la responsabilidad de desarrollar los rituales necesarios para el correcto enterramiento del difunto. La escena ni siquiera muestra la presencia de un sacerdote lector, por lo que debemos suponer que aún no contaban con el peso suficiente dentro del sacerdocio funerario como para dirigir este evento. No en vano debemos recordar la relación de los embalsamadores con la divinidad chacal Anubis, patrono de estos especialistas y que ya desde el inicio de la primera dinastía contaba con una importancia extrema vinculada a la realeza.<sup>80</sup> Estos especialistas de la momificación y el cuerpo humano debieron ceder sus responsabilidades al sacerdote lector. Con el desarrollo más complejo de las creencias en el mundo funerario a lo largo del Reino Antiguo, también se daría una reelaboración de los rituales con los que asegurar la existencia en el Más Allá. Este motivo, junto con la aparición de una administración cada vez más especializada, daría lugar a la aparición de un especialista en textos y rituales, el sacerdote lector, quien ejercería un papel fundamental en el desarrollo de los rituales funerarios y del templo. Las distintas representaciones así lo confirman, como hemos visto, y tendremos que esperar al Reino Medio para ver la figura del sacerdote *sem* desplazando a la del sacerdote lector en los actos funerarios.

77. Inscripción en el sarcófago de Anjmahor, *Urk. I*, 205.

78. Inscripción en el sarcófago de Jentika, *Urk. I*, 205; trad. en Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire Egyptien*, p. 167.

79. Este tipo de ritual también era celebrado ante los dioses en el culto diario. Véase H.H. Nelson, “The Rite of ‘Bringing the Foot’ as portrayed in Temple Reliefs”, *JEA* 35, 1949, 82-6.

80. Wilkinson, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 90, recoge la presencia de la divinidad desde el reinado de Aha en la I dinastía (véase Palermo Stone, r.II.1, donde aparece la primera mención de Anubis: *šms-ḥr mst 'Inpw*).



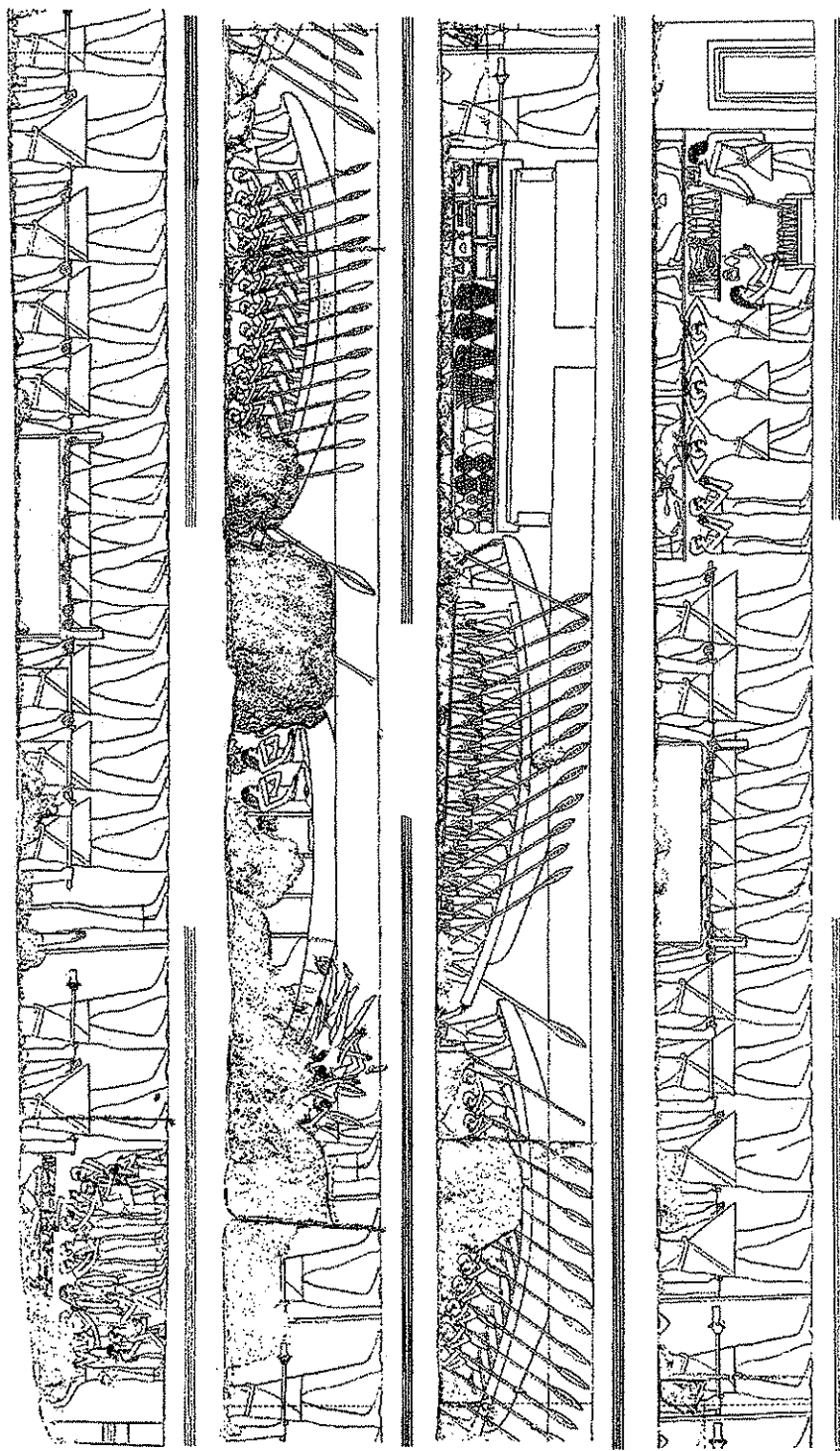


Fig. 1. Escena de la procesión funeraria de Mereruka, VI dinastía, Saqqara  
(P. Duell, *The Mastaba of Mereruka*, vol. II, lám. 130)

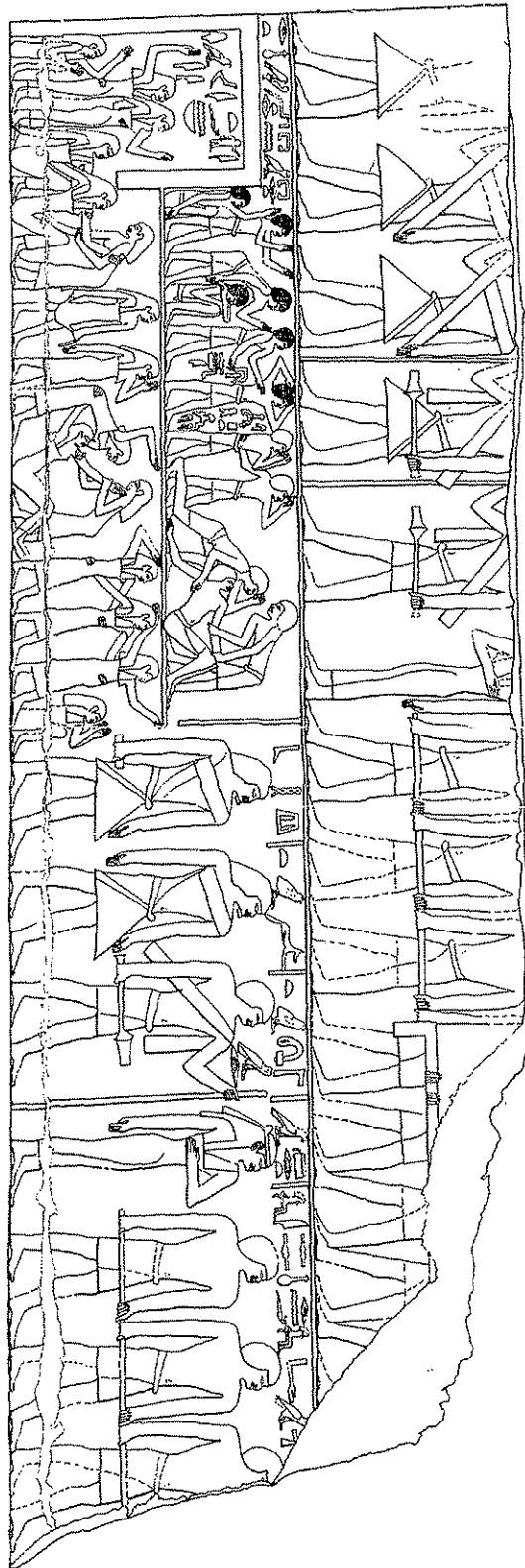


Fig. 2. Escena de la procesión funeraria de Animahof, VI dinastía, Saqqara  
J. Capart, *Une rue de tombeaux à Saqqarah*, Vol. II, láms. 60-62)

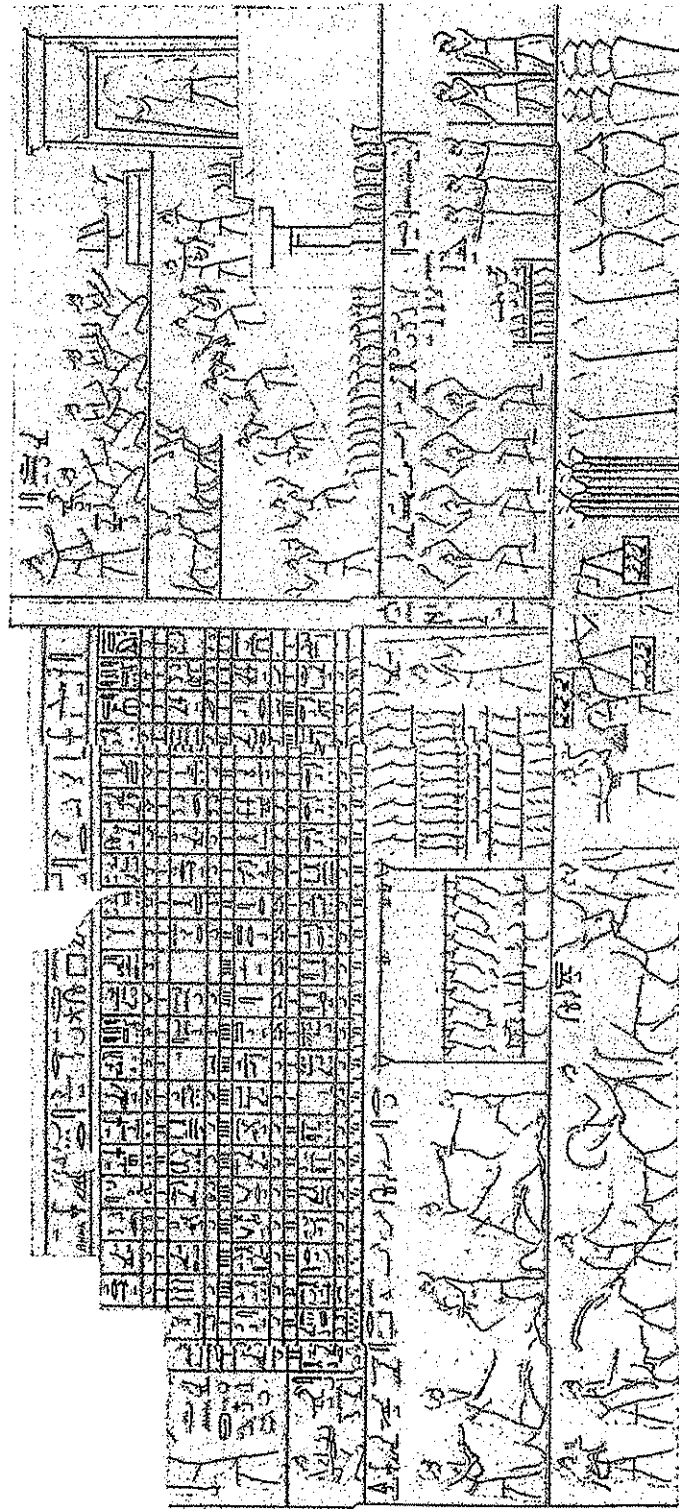


Fig. 3. Escena de servicios funerarios celebrados en la tumba de Debeheni, IV dinastía, Giza  
(R. Lepsius, *Denkmäler*, Vol. II, lám. 35)



Fig. 7. Escena de la procesión funeraria de Nebkauhor, VI dinastía, Saqqara  
(S. Hassan, *Ann. Serv.* 38 (1938), lám. 97)

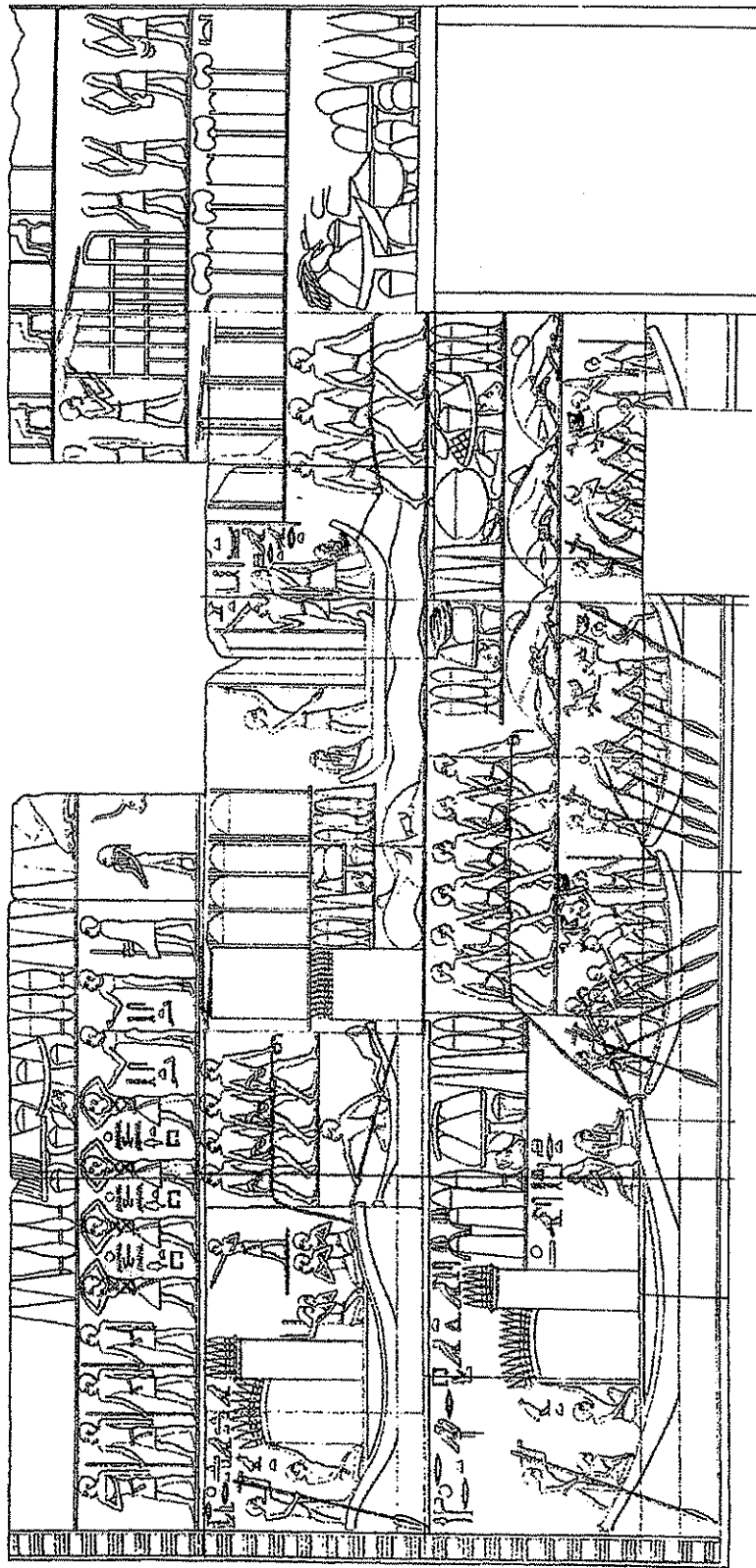


Fig. 5. Escena de la procesión funeraria de Ptahhotep, V dinastía, Saqqara  
(R. Lepsius, *Denkmäler II*, 101,b y *Ergänzungsband*, lám. 43,b)

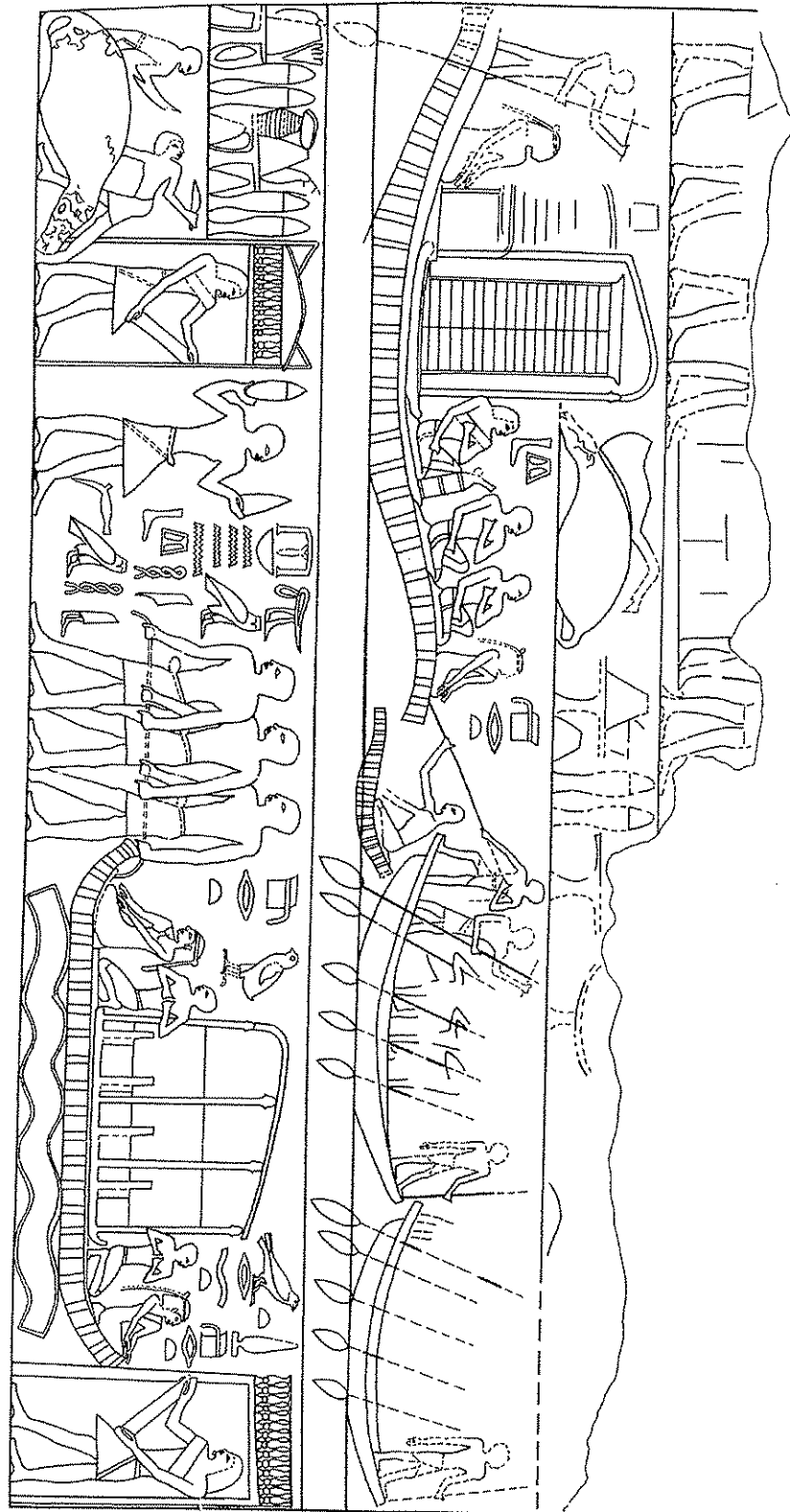


Fig. 6. Escena de la procesión funeraria de Snefru-*ini-shetef*, VI dinastía, Dashur  
(J. De Morgan, *Fouilles en Dakhour*, Vol. II, lám. 22)

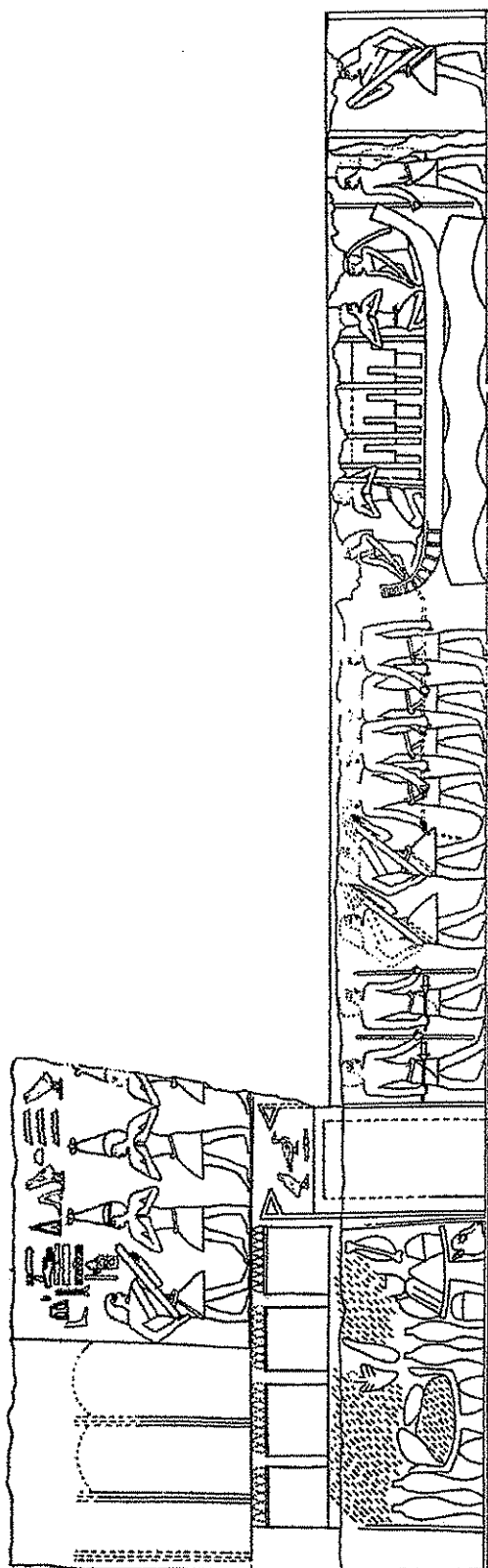


Fig. 4. Escena de la procesión funeraria de Hetepheraseti, V dinastía, Saqqara  
(Rijksmuseum van Oudheden, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung*, Vol. I)



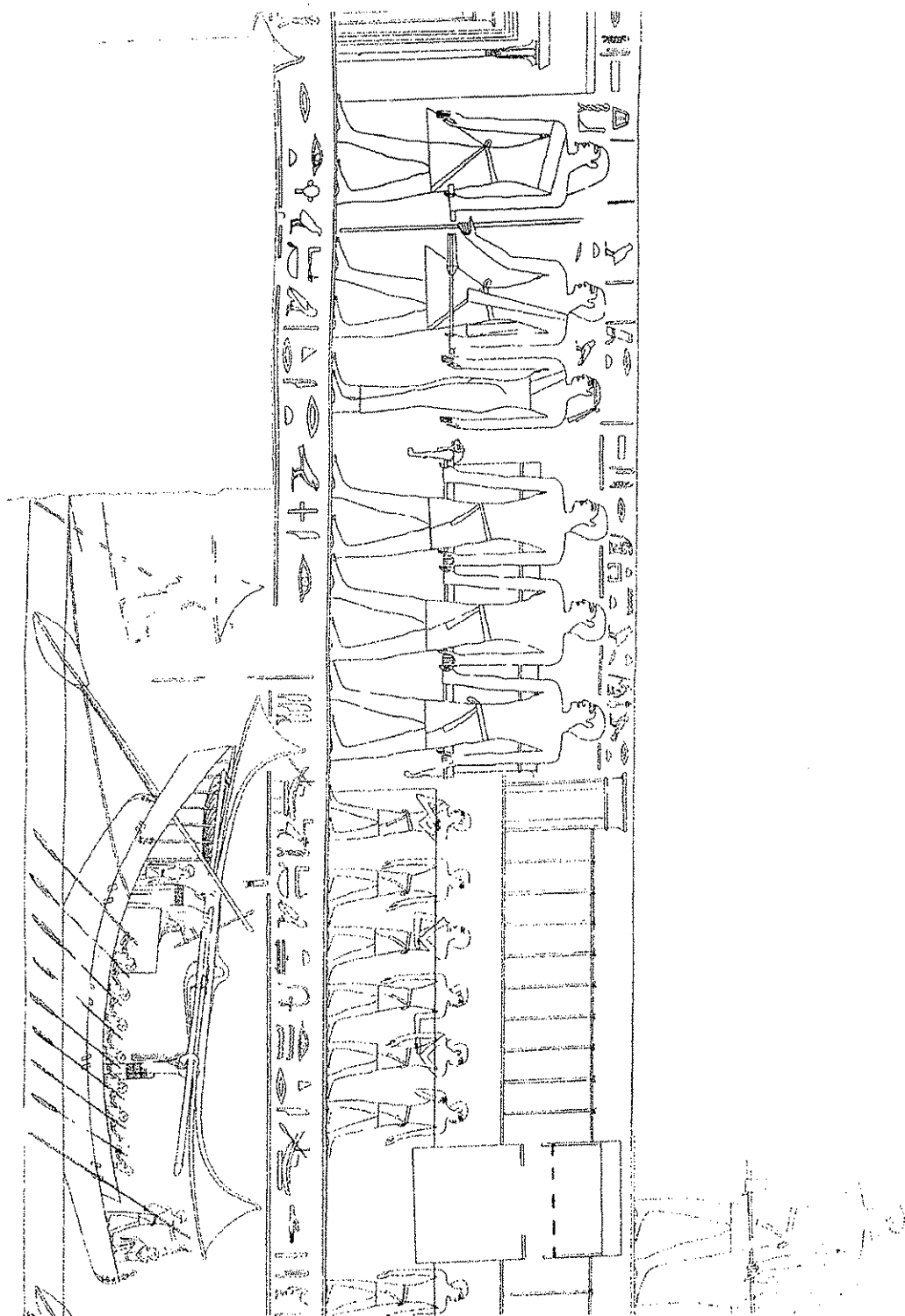


Fig. 8. Escena parcial de la procesión funeraria de Pepiani, VI dinastía, Meir  
(A.M. Blackman, *The Rock Tombs at Meir*, Vol. V, lám. 42-3)

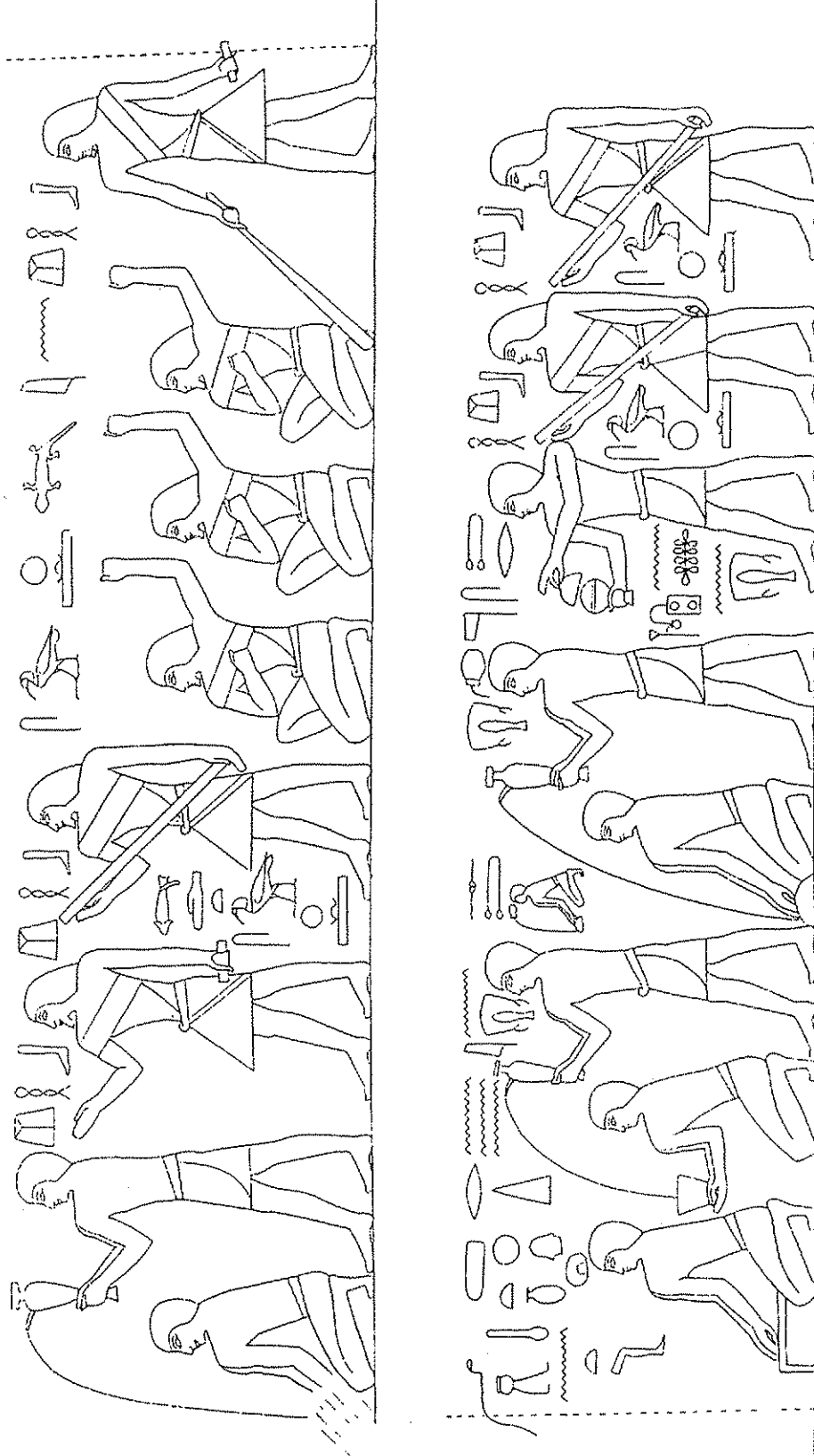


Fig. 9. Escena del ritual de "traer(se) los pasos" en la tumba de Kagemni, VI dinastía, Saqqara  
(F. von Bissing, *Mastaba des Gem-ni-kai*, láms. 18-9)