





El ritual de la apertura de la boca en la tradición religiosa fenicio-púnica

THE OPENING OF THE MOUTH RITUAL IN PHOENICIAN-PUNIC RELIGIOUS TRADITION

Álvaro Gómez Peña

Dpto. Prehistoria y Arqueología, Universidad de Sevilla
C/ María de Padilla s/n, Sevilla (Sevilla), CP 41004
Miembro del Grupo de Investigación 'HUM-949. Prehistoria y Arqueología en el Sur de Iberia'
agomez19@us.es,  0000-0002-2926-5243  K-1574-2014
(Responsable de correspondencia)

Luis Miguel Carranza Peco

Arqueólogo profesional
C/ Juan Español, nº 61, 5º M, Madrid (Madrid), CP 28026
luismiguelcarranza@gmail.com  0000-0002-6861-6210  ABI-4770-2020

Resumen En la presente publicación se propone la existencia dentro de la tradición fenicio-púnica del conocido como ritual de la apertura de la boca. Para ello, en primer lugar se analizan las partes de las que estaba y está compuesto este ceremonial en las religiones egipcia, mesopotámica y hebrea. En todos los casos se observa que con dicha liturgia se pretende purificar las estatuas de culto para que la esencia de la deidad pueda vivir y actuar desde ellas antes de introducirlas en el *sancta sanctorum* del templo. Solamente en el caso egipcio se observa que esta ceremonia se realizaba también a los difuntos para hacer que estos pudieran ver, oír y hablar tras su fallecimiento. Por último, se ponen en relación con este ritual varias piezas y contextos religiosos de clara filiación fenicio-púnica, que guardan estrechos paralelos con los objetos empleados en exclusiva dentro de la liturgia egipcia.

Palabras clave Azuela, pata de toro, Ahiram de Biblos, Cartago, Tarteso, Kition

Abstract In this paper we aim the existence of the Opening of the Mouth ritual within the Phoenician-Punic tradition. According to this goal, the composition of this ceremonial in Egyptian, Mesopotamian and Hebrew religions are considering. In all three cases, such liturgy was realized to purify sacred sculptures in order to divine's essence could enter inside them before the statues were introduced into the *sancta sanctorum*. Unlike in previous cases, only in the Egyptian tradition this ritual was also performed on the deceased to make the soul of the dead see, hear and speak after his death. Finally, various religious pieces and contexts of clear Phoenician-Punic affiliation will be established in relation to this ritual, keeping close parallels with those items used exclusively within the Egyptian liturgy.

Key words Adze, bull's foreleg, Ahiram of Byblos, Carthage, Tartessos, Kition

“The opinionated view that Phoenician craftsmen merely adopted Egyptian symbols on behalf of their decorative value is increasingly challenged by the analysis of the iconographical context in which the former were bound to lead a second life abroad”.

(Gubel, 2001, p. 35).

1. INTRODUCCIÓN

Entre las prácticas religiosas realizadas en diversas necrópolis y santuarios del Antiguo Egipto, existió una ceremonia conocida como “ritual de la apertura de la boca” de la que ha llegado hasta nuestros días un amplio repertorio textual, material e iconográfico. Dicha liturgia ha sido pormenorizadamente estudiada y divulgada por los especialistas dentro del campo de la egiptología. Sin embargo, no es la única población que profesó dicha creencia. Desde los años setenta del siglo XX se ha venido prestando cada más atención a prácticas similares documentadas en diversas partes del continente asiático desde el III milenio a.C. hasta la actualidad. Entre ellas cabe destacar la región mesopotámica (tanto en época sumeria como neosiria), el corredor siropalestino, así como las zonas donde siguen vigentes las creencias hindúes y budistas. De todas estas tradiciones, en las siguientes líneas se verán con mayor extensión detalles del ritual de la apertura de la boca dentro de la cultura egipcia por tres motivos principales.

Primeramente, porque los datos textuales e iconográficos que proceden de sus santuarios y tumbas permiten recomponer este rito con mayor precisión que si hubiera que acudir para ello a las fuentes mesopotámicas y hebreas. Desafortunadamente, tampoco sirve para el objetivo de la presente publicación acudir a paralelos etnográficos sobre dicho ritual entre los budistas y los hindúes. La manera en que esta práctica se realiza en ambas tradiciones ha cambiado notablemente, a pesar de que todavía pueden identificarse claramente en ellas partes centrales de esta liturgia.

En segundo lugar, a diferencia del resto de credos, en el caso egipcio se observa que el ritual de la apertura de la boca no se realizó solamente sobre esculturas divinas destinadas a morar en los templos, sino que también se llevó a cabo dentro del ámbito funerario. Esta particularidad guarda, como se verá, claros paralelos con la tradición cananea desde el II milenio a.C. hasta época romana.

Por último, es especialmente importante hacer hincapié en el instrumental empleado por los sacerdotes egipcios durante la celebración de este ritual. Salvo excepciones, como podría ser el empleo de una azuela y un cincel, los objetos que intervienen en las diferentes fases de este rito no se encuentran en ninguna otra de las religiones. De nuevo, esta particularidad egipcia guarda estrechos paralelos con los contextos cananeos, fenicios y púnicos a lo largo de todo el Mediterráneo.

2. EL RITUAL DE LA APERTURA DE LA BOCA A LO LARGO DE LA HISTORIA

2.1. Egipto

El ritual de la apertura de la boca fue una ceremonia practicada en Egipto al menos desde el Reino Antiguo hasta el período romano casi sin cambios en su estructura, aunque sí en sus escenas y objetos litúrgicos. Su cometido principal era doble. Por una parte, podía realizarse para conseguir la purificación de una estatua de culto con el objetivo de que la divinidad accediera y se expresara a través de ella. Por otra, para que una persona fallecida resucitara y pudiera emprender con sus sentidos despiertos el viaje

al Más Allá. Para llevar a cabo esta liturgia los sacerdotes acercaban varios utensilios al rostro de la escultura o de la momia para permitir a su espíritu respirar, ver, oír, hablar, comer y beber.

La manera en que los antiguos egipcios denominaban a esta liturgia era *wpt-r*, “ritual de la apertura de la boca”, o *wpt-r wnt-r*, “ritual de la apertura de la boca y los ojos”. Sin embargo, en relación con las esculturas de las divinidades, se hacía referencia a él en ocasiones en su forma extendida de “ritual de la apertura de la boca en la elaboración de la estatua de N”, siendo N el nombre de la deidad (Lorton, 1999, p. 147).

Con el paso del tiempo este ritual de consagración se llevó a cabo sobre una gran variedad de objetos y contextos sagrados, desde esculturas (Morenz, 2004 [1973], pp. 155-156; Schott, 1974; Finnestad, 1978, pp. 121 y ss.) y amuletos (Lexa, 1925, p. 53; Moyer y Dielemann, 2003, pp. 47-72; Quack, 2009, p. 352; Hays, 2012, p. 39, n. 220) hasta templos (Blackman y Fairman, 1946), pasando por personajes fallecidos (Ayad, 2004), sarcófagos (Bjerke, 1965; Schulman, 1984; Vandenbeusch, 2019), ushabtis, toros Apis (Spiegelberg, 1920, pp. 1 y ss.) e incluso mascarones de proa con forma de cabeza como el de la barca de Amón (Goyon, 1972, p. 90), entre otros ejemplos.

El ritual se conoce paso a paso gracias a los textos y representaciones iconográficas conservados. El empleo por primera vez de la expresión “apertura de la boca”, sin más detalles específicos, procede de la tumba de Metjen, oficial de alto rango de la IV Dinastía (c. 2600 a.C.) (Goyon, 1972, p. 6), mientras que su empleo para dar hálito a una escultura ha sido atestiguado en un fragmento del templo del Sol construido por Nyuserre durante la V Dinastía (c. 2400 a.C.) (Helck, 1977, lám. III, línea 5). Por su parte, la referencia más reciente se fecha en el siglo II d.C. (Smith, 1993, pp. 13-14). No obstante, los ejemplos gráficos conocidos hasta el presente, la gran mayoría de ellos vinculables con el mundo funerario, en ningún caso son anteriores al Reino Nuevo (*vid.* Scalf, 2017).

Para recomponer la estructura del ritual, contamos con la propuesta elaborada por Otto (1960), sin duda una de las más completas sistematizaciones hasta el presente. Este autor ha basado su secuenciación en la información procedente de (1) la tumba-capilla del visir Rekhmira en Tebas (TT100), (2) la tumba del rey Seti I en el Valle de los Reyes (Tebas), (3) la tumba de la reina Tausert en el Valle de las Reinas (Tebas), (4) el sarcófago de Butehamon hallado en Tebas y depositado ahora en Turín, (5) la tumba-capilla de la alta sacerdotisa de Amón Amenirdis en Medinet Habu (Tebas), (6) la tumba del sacerdote jefe lector Padiamenipet en Tebas (TT33) y (7) el papiro funerario de una mujer llamada Sais, localizado en la necrópolis de Menfis y actualmente en el Museo del Louvre.

La combinación de estas siete versiones, las más detalladas de cuantas se han conservado hasta el presente, junto a otras más de ochenta fuentes más fragmentarias, permitieron a Otto proponer una versión lo más extendida posible del ritual funerario dividida en setenta y cinco episodios. Esta compartimentación está formada por ritos preliminares (episodios 1-9), la animación del difunto/estatua (10-22), ofrendas de carne relacionadas con el Alto Egipto (23-42), ofrendas de carne relacionadas con el Bajo Egipto (43-46), banquete (47-71) y ritos de cierre (72-75).

Durante dicha ceremonia intervenían dos sacerdotes. El primero de ellos, el sacerdote-*sem*, se identificaba a sí mismo como Horus al menos en los episodios 14 y 15. El segundo, el sacerdote lector, hacía lo propio con Toth en los episodios 71, 72B y 74A (Smith, 1993, p. 15). La información que más habitualmente se repite indica que después de que el sacerdote-*sem* realizase un rito de purificación, se presentaba ante el difunto o hacía que los artesanos llevasen la estatua ante él. Era entonces cuando se presentaban ante su rostro varios instrumentos litúrgicos y acto seguido el sacerdote-*sem* colocaba

Figura 1. Ritual de la apertura de la boca. Papiro de Hunefer. XIX Dinastía. Museo Británico (Nº inv. EA 9901.5) (a partir de wikimedia.org).



su dedo meñique en los labios de aquel. Con estos pocos pasos se daba por finalizado el núcleo del ritual. Tras el nuevo despertar, se pasaba a la presentación de ofrendas, especialmente en el caso funerario, lo cual daba lugar a los ritos de cierre de todo el ceremonial (fig. 1).

El conjunto de herramientas que se acercaba a la boca de la escultura o del difunto no conformó un lote de piezas inalterado durante milenios. Con el paso de los siglos, los enseres empleados fueron aumentando en número. Lejos de realizar un repaso exhaustivo por todos y cada uno de ellos, se analizan a continuación algunos de los más comúnmente empleados y representados. Los primeros conjuntos de utensilios conocidos estaban compuestos por un juego de vasos de piedra localizados en algunas tumbas menfitas del Reino Antiguo, así como por una cuchilla bifurcada denominada *psš-kf* que se confeccionaba en diversos materiales (fig. 2).

Especialmente durante el Reino Antiguo se emplearon hojas metálicas, denominadas en los Textos de las Pirámides con el nombre de *ntrwj*, y bajo el apelativo de *sb3wj*, “estrellas”, en el templo funerario de Neferirkare en Abu Sir. Ambas expresiones se usaron conjuntamente en múltiples listas de ofrendas del Reino Antiguo. Su fabricación con *bj3*, “hierro meteorítico” (palabra para la que se usa como determinativo una estrella) ha sido puesta en relación con el carácter sagrado otorgado por las comunidades antiguas a la bóveda celeste y a todos los cuerpos que en él se encuentran.

También a partir del Reino Antiguo empezó a utilizarse un objeto alargado acabado en forma de cabeza de serpiente o de carnero, según los casos. Este instrumento aparece mencionado en el episodio 27 de la apertura de la boca con el término *wr-ḥk3w*, “grande en poder/magia” (PT Utt. 715, en Faulkner, 1969, pp. 307-308). En ocasiones, estas piezas, realizadas en jaspe rojo o cornalina, han aparecido en el interior de las tumbas con el título y el nombre del fallecido inscritos. Una buena muestra de estos objetos, de



Figura 2. Bandeja con instrumental del Reino Antiguo para el ritual de la apertura de la boca. V-VI Dinastía. MET Museum (Nº inv. 07.228.117a-h) (metmuseum.org).

posible procedencia funeraria, aunque sin contexto preciso para muchos de ellos, fue publicada erróneamente por Keimer como elementos ceremoniales relacionados con el culto a dioses-carnero (Keimer, 1938, p. 323). En algunos casos, estos instrumentos presentan solamente la cabeza de estos animales con varios agujeros, en los cuales se insertaban vástagos que sustentaban una corona, una barba y un mango serpentiforme, mientras que en otras ocasiones la pieza es enteriza (fig. 3).

Además de estas piezas es posible encontrar azuelas litúrgicas, *nw*. Desde el punto de vista iconográfico y arqueológico, estos elementos son los más frecuentemente representados y documentados, especialmente en contextos funerarios (fig. 4). No es descartable que con estos instrumentos se tratase en ocasiones de abrir literalmente la boca del difunto, dadas las protusiones linguales y fracturas en los dientes anterosuperiores que muestran numerosas momias (Labajo-González *et al.*, 2014; Seiler y Rühli, 2015). A partir de la información procedente de un relieve de la tumba de Merimeri (Leiden RMO AP.6) que recoge un listado de cuarenta y ocho elementos empleados para este rito, se sabe que a veces algunos objetos como las hojas metálicas, los cetos con cabeza de serpiente/carnero o los emblemas *imy-wt* eran sustituidos por azuelas (Strudwick, 2009, pp. 218-219). También en ocasiones se han encontrado ejemplares que



Figura 3. Arriba, presentación del instrumento *wr-ḥk3w* por parte del sacerdote-*sem* ante el difunto Inherkau. TT359. XX Dinastía. Abajo, *wr-ḥk3w* conservados en el Museo de El Cairo (a partir de Keimer 1938: pl. XLIV).

tienen grabados sobre el mango y el cabezal el nombre del difunto y del instrumento al que representaban. Ejemplos de ello son la azuela de madera *wr-ḥk3w* de Nehy (British Museum, nº inv. EA 15779) y la azuela de marfil *imy-wt* encontrada en la tumba de Senneferi (TT99) (Strudwick, 2009, pp. 219 y ss.; Strudwick, 2016, pp. 260-268; Bohleke y Strudwick, 2017).

A partir del Reino Nuevo, y con más frecuencia durante el Período Tardío, se depositaron otros objetos relacionados con este ritual. Entre ellos se encuentran representaciones de uno o dos dedos, como el que se ha dibujado debajo de la azuela que se encuentra sobre la mesa ante Tuntakhamon (fig. 4).



Figura 4. Escena de la apertura de la boca en la que el sacerdote-*sem* acerca una azuela a Tutankamon representado como Osiris, dios de los difuntos. Pueden verse otros objetos litúrgicos sobre la mesa. KV62. XVIII Dinastía (a partir de Roth, 1993, p. 58).

La aparente heterogeneidad de elementos utilizados en este ceremonial ha sido interpretada por Roth, en concordancia con el principio de parsimonia, dentro de las prácticas necesarias para que los bebés pudieran prepararse para la ingesta de alimentos desde su nacimiento hasta los primeros meses de vida (Roth, 1993, p. 60 y ss., en contra, Lorton, 1999, pp. 166-167). La hipótesis de esta autora se sustenta en varios pasajes de los Textos de las Pirámides (Pyr. 26-40) procedentes de la cámara mortuoria del faraón Unas (último gobernante de la V dinastía, c. 2342-2322 a.C.), si bien algunos objetos como los cuchillos *psš-kf* ya aparecen depositados en las tumbas delante del difunto desde el período Nagada II (c. 3500-3200 a.C.) (Roth, 1993, p. 63).

El ritual de la apertura de la boca en su aplicación a las esculturas podía realizarse en el taller donde se había fabricado, *hit-nb*, en la casa de natrón, *h.t.t.bd*, en la explanada ante la tumba, *wsh.it*, o en la capilla-*hd* donde finalmente la estatua era colocada. Por su parte, el ceremonial dedicado a los difuntos comenzaba cuando el fallecido era conducido al patio exterior de la tumba, donde su momia tenía que permanecer mirando hacia el sur (Assmann, 2005, pp. 318-320). Los primeros testimonios literarios conocidos son los pasajes de la pirámide de Unas. En ellos se describen encantamientos acompañados de ofrendas para que el monarca fallecido renaciera. En un primer momento, a Unas se le presentaron varios elementos precederos como incienso y natrón mientras se limpiaban sus extremidades. Tras esta limpieza ritual, se acercaba al rostro del difunto un cuchillo *psš-kf*. Con este elemento, utilizado habitualmente para cortar el cordón umbilical de los recién nacidos (el mismo objeto que aparece sobre la cabeza de la diosa Meskhenet en tanto que patrona de los nacimientos), se simbolizaba el renacimiento del faraón (Roth, 1992).

El siguiente paso consistía en la apertura de la boca del faraón con dos hojas *ntrwj*, tras lo cual el monarca estaba preparado para poder realizar su primera ingesta. Para ello se le presentan a Unas dos jarras, una llena de leche y la otra vacía. Ambas son explícitamente denominadas en los Textos de las Pirámides como los pechos de Horus e Isis. Tras ello se escenifica el destete y la aparición de la dentición, simbolizada por

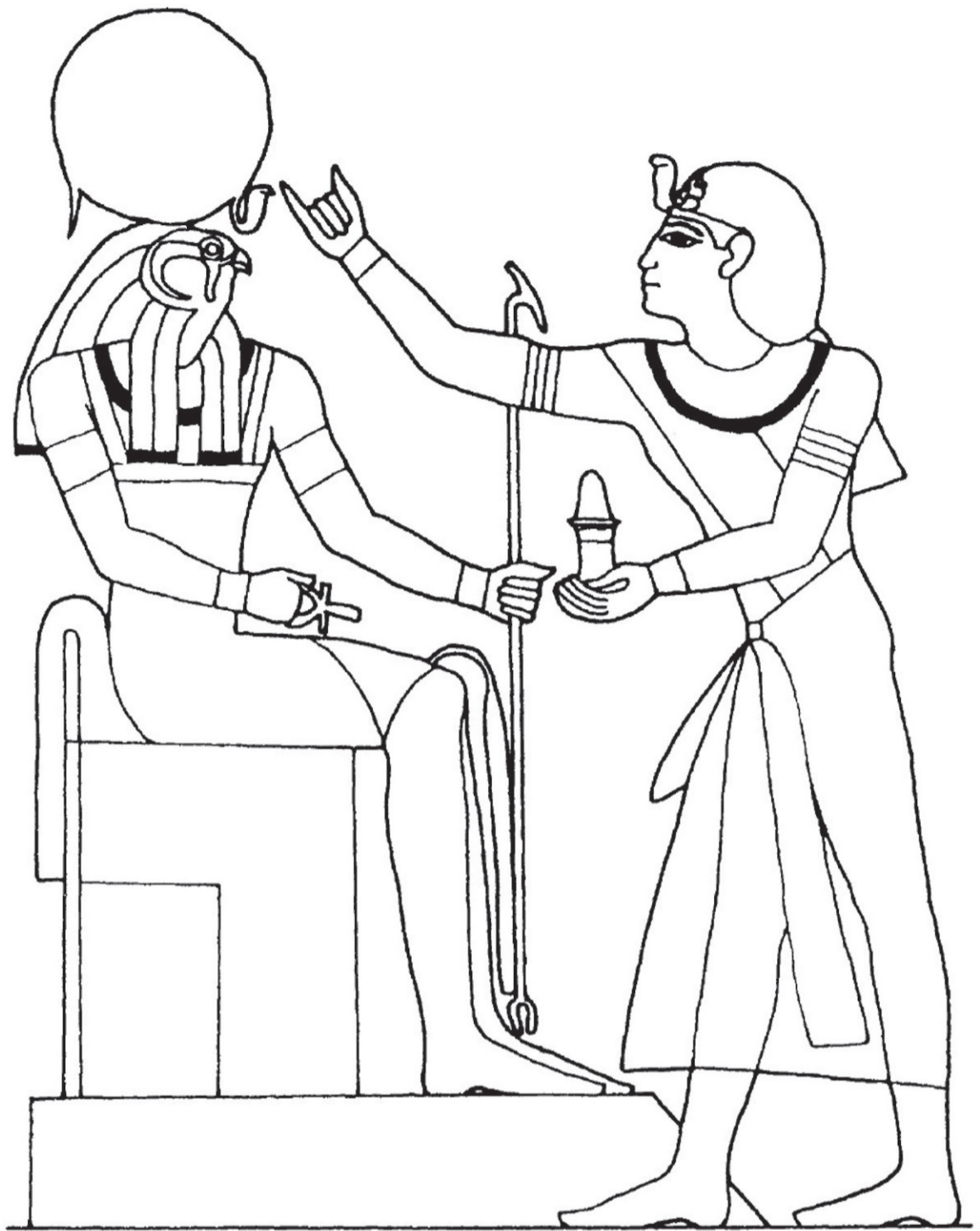


Figura 5. Escena procedente del cenotafio del templo de Abydos en la que Seti I unge el *uraeus* de Re-Harakhti (a partir de Roth, 1993, p. 68).

cinco dientes de ajo que explícitamente aluden a los dientes de leche, posteriormente perdidos hasta que por fin Unas puede comer alimentos como adulto (Roth, 1993, pp. 60-62).

Como se ha indicado anteriormente, otro de los objetos que solía utilizarse a continuación en el ritual era un dedo, confeccionado habitualmente en madera. Siguiendo con el símil pueril, Roth ha propuesto que con el dedo se habría tratado de reflejar la limpieza de la mucosa que presenta el recién nacido en la boca, consiguiéndose con ello que pueda respirar sin dificultad. Esta operación en la actualidad suele realizarse con una perilla, pero incluso todavía a día de hoy después de esta acción sigue introduciéndose un dedo en la boca del recién nacido justo antes de cortar el cordón umbilical para comprobar que no hay anomalías en el paladar del bebé (Roth, 1993, p. 63). Por lo general, el dedo empleado en las representaciones egipcias es el meñique, aunque también hay escenas en las que se usa el índice. A pesar del interés que presenta la hipótesis de Roth, no habría que descartar que el empleo de un dedo como instrumento en este ritual también sirviera para acercar a la nariz de la escultura o del difunto sustancias olorosas para abrir sus vías respiratorias (fig. 5).

Desde el Reino Antiguo en adelante, el ritual de la apertura de la boca se acompañó de otros elementos, entre ellos algunos órganos de un toro. Para Otto el papel jugado

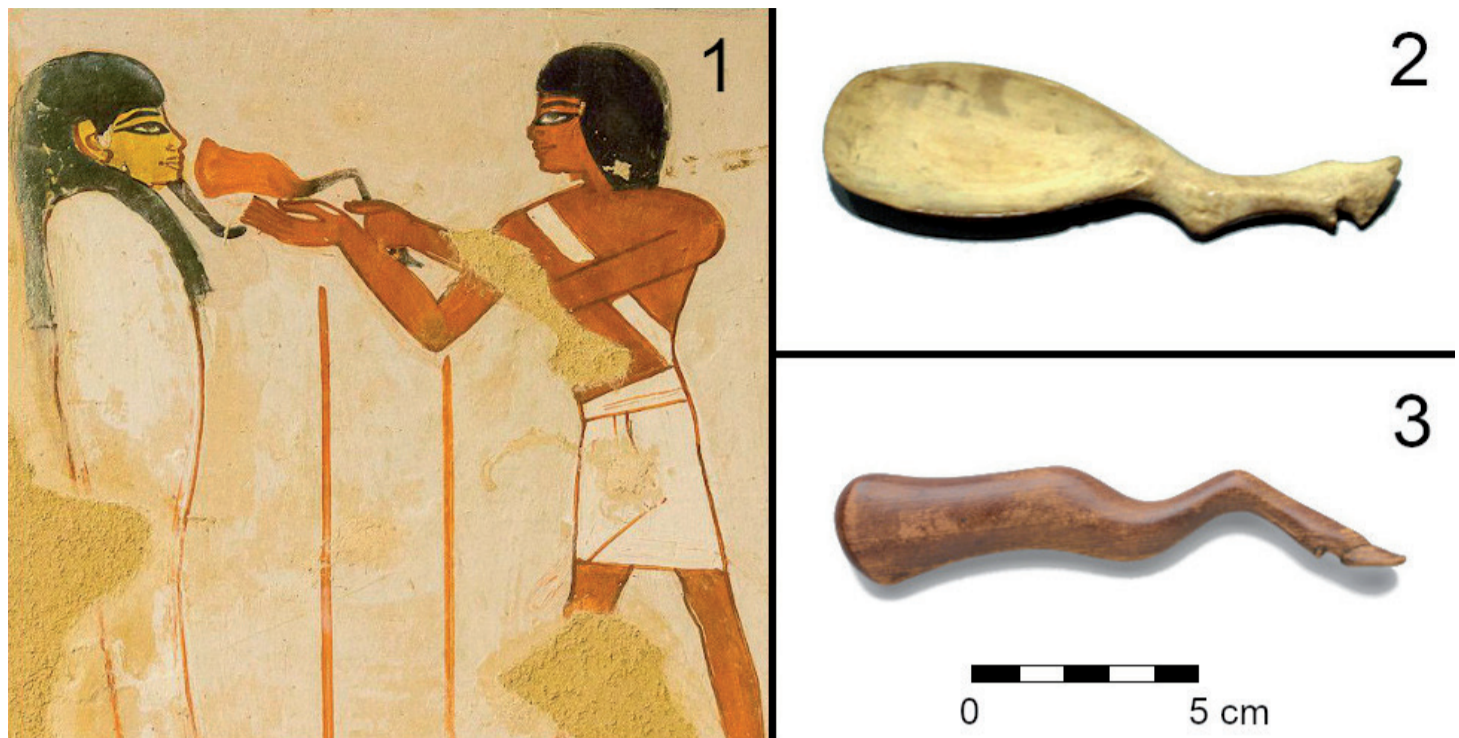


Figura 6. 1) Presentación de la pata del bóvido al difunto. Tumba de Menna (TT69). XVIII Dinastía. 2) Cuchara de marfil. XVIII Dinastía. MET Museum (Nº inv. 44.4.56). Sin escala en el original (metmuseum.org). 3) Cuchara de madera de 12.7 cm de longitud. Procedencia incierta. XVIII Dinastía. MET Museum (Nº inv. 2006.16) (metmuseum.org).

por estas piezas era el de ofrendas alimenticias (Otto, 1960), mientras que Assmann ha reinterpretado correctamente su función como instrumentos empleados de facto en dicho ceremonial (Assmann, 2005, pp. 314-315). Su obtención se llevaba a cabo sacrificando un bóvido, cortándole una pata y extrayéndole su corazón (Assmann, 2005, p. 325).

Esta escena aparece representada por primera vez a partir del Reino Nuevo, después del Período Amarniense, en tumbas y en papiros que recogen escenas del Libro de los Muertos. En varios casos se observa cómo se le amputaba una pata a un ternero vivo mientras su madre asistía al momento detrás de él, berreando con la lengua fuera. En este instante, con la pata todavía caliente y sangrando, el sacerdote corría hacia la momia para despertarle los sentidos (fig. 6). Se ha planteado que la pata del bóvido, debido a que puede presentar contracciones espontáneas durante más de veinte minutos después de cortada, podría haber simbolizado para los egipcios la fuerza vital después de la muerte, objetivo que perseguirían los sacerdotes con el cuerpo inerte (Hundley, 2013, p. 180). Más recientemente se ha llamado la atención sobre el enorme aporte proteínico de la pata delantera de este tipo de bóvidos frente a otras partes del cuerpo del animal, lo que pudo haberla convertido en la mejor candidata para despertar el apetito y revigorizar a la divinidad/difunto de cara a sus nuevas necesidades (Salem *et al.*, 2018). En ocasiones, un segundo sacerdote es representado haciendo lo mismo con el corazón (Assmann, 2005, p. 324):

Scene 25 = 45

Sem-Priest and Chief lector priest: Taking the leg, opening the mouth and eyes. *Reciting:* O N., I have come in search of you (to embrace you)! I am Horus, and I have supplied your mouth. I am your beloved son, and I have opened your mouth for you. How he (i.e., Seth, the animal being offered) is slain for his mother, who bewails him, how slain he is for his companion. How *hng* (the meaning of this word is unknown) is your mouth! I have fit your mouth on your bones. O N.! I have opened your mouth for you with the leg/Eye of Horus!

(Assmann, 2005, p. 325).

En relación con este pasaje se pueden poner unos objetos con forma de pata de bóvido que han venido apareciendo desde hace siglos en tumbas y en santuarios egip-

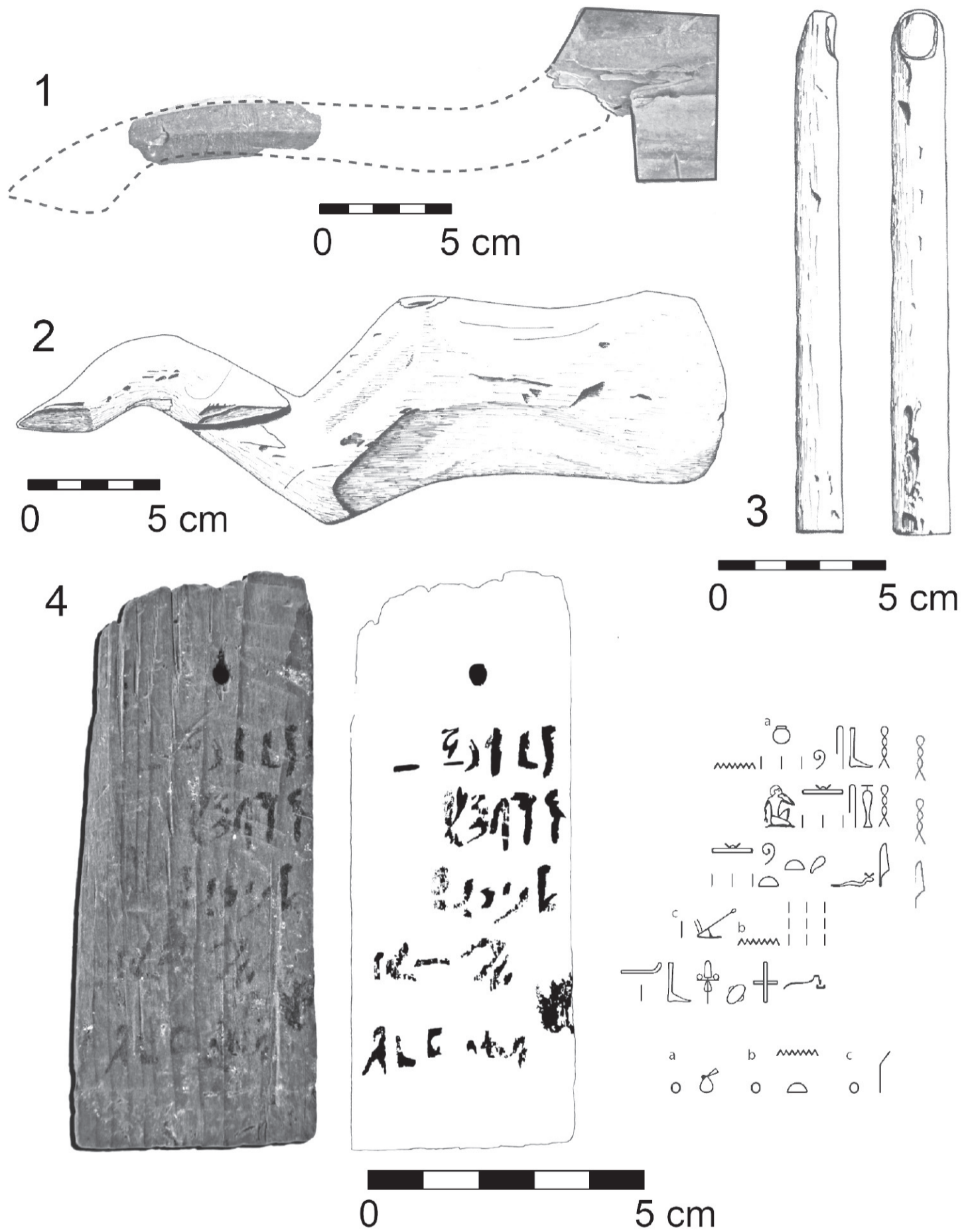


Figura 7. Set de piezas depositadas en la tumba de Senneferi (TT99): 1) Propuesta de reconstrucción de una de las azuelas litúrgicas (Nº inv. 99.98.0518 y 99.98.0601). 2) Pata de bóvido en madera (Nº inv. 99.98.0608/99.98.0609). 3) Dedo de madera (Nº inv. 99.98.0648). 4) Etiqueta de madera con inscripción jeroglífica (Nº inv. 99.98.0622) (a partir de Strudwick, 2016, pp. 261 y 264-265).

cios. Quizás estos ítems habrían hecho las veces de sustitutos de los cuartos del animal o habrían acompañado simbólicamente a estos dentro de la liturgia. Estas piezas, realizadas según los casos en diferentes materias, suelen presentar una cazoleta que las hace pasar por auténticas cucharas litúrgicas (fig. 6). En algunos casos, el mango ha sido

labrado con la extremidad atada, del mismo modo que se amarraban las patas de estos bóvidos para facilitar el trabajo de los matarifes.

Uno de los contextos funerarios en los que ha aparecido un conjunto de instrumentos como los aquí analizados es la tumba de Senneferi (TT99) (Strudwick, 2016, pp. 260-268; Bohleke y Strudwick, 2017) (fig. 7). El lote descubierto en ella es especialmente significativo porque en él se han documentado tres fragmentos de azuelas elaboradas en marfil, una pata de bóvido realizada en madera, un dedo facturado en el mismo material y una etiqueta también de madera con la siguiente inscripción: «*Instrumentos para / el ritual funerario / (y) carne - reunidos. / Nueve (piezas) de marfil (y) / la azuela (llamada) imy-wt, (de) marfil*» (traducción propia a partir de Bohleke y Strudwick, 2017, p. 107).

Sobre el hecho de sacrificar a un toro y ofrendar su pata se han venido proponiendo dos hipótesis principales. La primera de ellas se basa en que el bóvido habría sido trasunto de 'Osiris, el primer toro'. Esta posibilidad está basada en la relación que hay entre Osiris y la imagen del vacuno en una inscripción documentada en un sarcófago de la época de Nectanebo II (s. IV a.C.) hallado en Kom Abu Yasin (Cairo JE 86723):

Saludos a Osiris, primer toro, Osiris toro del cielo [...]

Las estrellas del cielo boreal, ellas son tu pierna-*msht*, ellas nunca se ocultan en el cielo occidental como las estrellas decanales, (ellas) viajan al revés en la noche así como en el día.

Ellas están tras la gran hipopótamo *rrt wrt* del cielo boreal como tu pierna cuando va al cielo meridional cerca de los bas de los dioses que están en Orión-*S3h*.

(Lull, 2004, p. 227).

Frente a esta primera hipótesis, hay una segunda propuesta desde nuestro punto de vista más sólidamente construida. Según esta idea, se ha venido considerando que el bóvido habría hecho las veces de "Seth, el toro maléfico". Según este planteamiento, el sacrificio del animal habría simbolizado la victoria sobre las fuerzas malignas que acechan al cosmos y que hay que domeñar. A este respecto, son varias las referencias a Seth como toro en el Antiguo Egipto (*vid.* TP Utt. 580; TP Utt. 581; TP Utt. 670, respectivamente en Faulkner, 1969, pp. 234 y 285; TS 407, V, 214c; TS 408, V 225n; TS 838, VII, 40, Faulkner, 1977a, p. 58 y 60, Faulkner, 1977b: 26). De entre todos los pasajes queremos destacar aquí en primer lugar la declaración 580 de los Textos de las Pirámides:

An offering text in which the sacrificial ox represents Seth

Address to the ox by the priest impersonating Horns

O you who smote my father, who killed one greater than you, you have smitten my father, you have killed one greater than you.

Address to the dead king

O my father Osiris this King, I have smitten for you him who smote you as an ox; I have killed for you him who killed you as a wild bull; I have broken for you him who broke you as a long-horn on whose back you were, as a subjected bull. He who stretched you out is a stretched bull; he who shot (?) you is a bull ot be shot (?); he who made you deaf is a deaf bull. I have cut off its head, I can cut off its tail, I have cut off its arms (*sic*), I have cut off its legs. Its upper foreleg is on Khopr(er?), its lower foreleg [belongs to Atum], father of the gods, its haunches belong to Shu and Tefenet, its *midi* belong to Geb and Nut, its thighs belong to Isis and Nephtys, its shanks belong to *Hnt-irty* and Kherty, its back belong to Neith and Selket, its heard belongs to Sakhmet the Great, the contents of its utter (*sic*) belong to these four gods the children of Horus whom he loves, Hapy, Imsety, Duamutef, Kebhsenuf. Its head, its tail, its arms, and its legs belong to Anubis who is on the mountain and Osiris *Hnty-mnwt-f*. What of it the gods have let over belongs to the Souls of Nekhen and the Souls of Pe. May we eat, may we eat the red ox for the passage of the lake which Horus made for his father Osiris the King.

(TP Utt. 580; Faulkner, 1969, p. 234).

Otra referencia procede de los Textos de los Sarcófagos, donde se narra lo siguiente:

The Great One falls on his side, He who is in Nedit quakes. 'Raise your head', say Re'; 'you shall detest sleep and hate intertness' [...] Nut; the nurse has suckled him, [...] will not wean him with you, you gods. This is Osiris who comes to you, you gods; Osiris indeed(?) is devoid of his flesh, and Isis has stopped for herself his flesh and his efflux (from fallling) to the ground. You shall complete what I son them in this your name of 'Northerner'; the gods are astonished at you, the gods are astonished at you in this your name of *w3s-staff*'. May you stand up at the head of the Conclave of Upper Egypt as Horus, for the Nine Gods come to you bowing as (to) Min who is in his house and Seth of *Hnt*. Smite him in his (*sic*) name of 'Bull of the sky', kick him in your name of Orion, for Horus will capture Seth in order to raise up your [corpse(?)] bearing this staff(?).

(CT 838, VII, 40; Faulkner, 1977b, pp. 26).

Existen referencias a esta pata desde el Reino Antiguo. Buen ejemplo de ello es PT Utt. 20, donde se realiza el ritual de la apertura de la boca, siendo el difunto identificado con Osiris y el practicante con Horus, su hijo. Para llevar a cabo tal acto se utilizaba una pata:

O King, I have come in search of you, for I am Horus; I have struck your mouth for you, for I am your beloved son; I have split open your mouth for you. [I announce him to his mother when she laments him, I announce him to her who was joined to him. Your mouth is in good order(?), for I have adjusted your mouth] to your bones [for you]. Recite four times: O Osiris the King, I split open your mouth for you with the ... of the Eye of Horus – 1 foreleg.

(PT Utt. 20; Faulkner, 1969, p. 3).

El ensalmo siguiente, PT Utt. 21, insiste en el ritual de la apertura de la boca, permitiendo identificar el metal utilizado en la confección de la azuela con un elemento extraído de Seth. La relación entre esta deidad egipcia y el hierro (en otros casos el metal es interpretado como cobre) refuerza el vínculo entre el bóvido y el propio Seth, a quien Horus da muerte para vengar el asesinato de su padre Osiris. Probablemente por este motivo el sacerdote, identificado con Horus como se indicó anteriormente, acercaba la pata del bóvido a la boca del difunto, identificado con Osiris como puede verse en la tumba de Tutankhamon (fig. 4). Para seguir afianzando el binomio Seth/Tauro y Horus/Orión, resulta igualmente interesante observar cómo se sitúa la Casa del Príncipe en esta última constelación:

[Your mouth is in good order(?), for I split open your mouth for you, I split open your eyes for you. O King, I open your mouth for you] with the adze of Wepwawet, [I split open your mouth for you] with the adze of iron which spilt [*sic*] open the mouths of the gods. O Horus, open the mouth of this King! [O Horus, split open the mouth of this King! Horus has opened the mouth of this King, Horus has split open the mouth of this King] with that wherewith he split open the mouth of his father, with that wherewith he split open the mouth of Osiris, with the iron which issued from Seth, with the adze [of iron which split open the mouths of the gods. The King's mouth is split open with it, and he goes and himself speaks with the Great Ennead in the Mansion of the Prince which is in] Ōn, and he assumes the *Wrrt*-crown before Horus, Lord of Patricians.

(Faulkner, 1969, pp. 3-4).

La relación de la pata con Seth se hace más patente en el siguiente texto: «O Osiris the King, take the foreleg of Seth which Horus has torn off -four-weave god's linen» (PT Utt. 61; Faulkner, 1969, p. 14). La misma idea se desprende del *Libro del Día y de la Noche* de época ramésida, estando en este caso la pata de Seth bajo la salvaguarda de Isis a través de cadenas áureas: «Esta pierna de Seth está en el cielo septentrional unida a dos

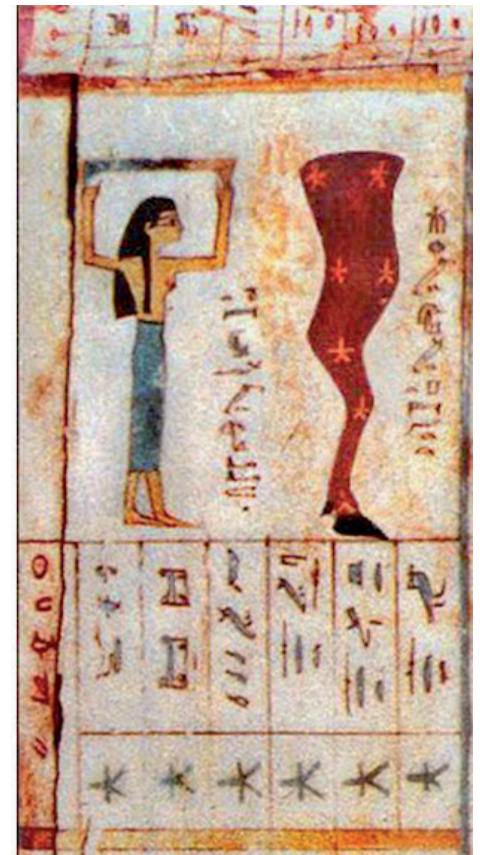
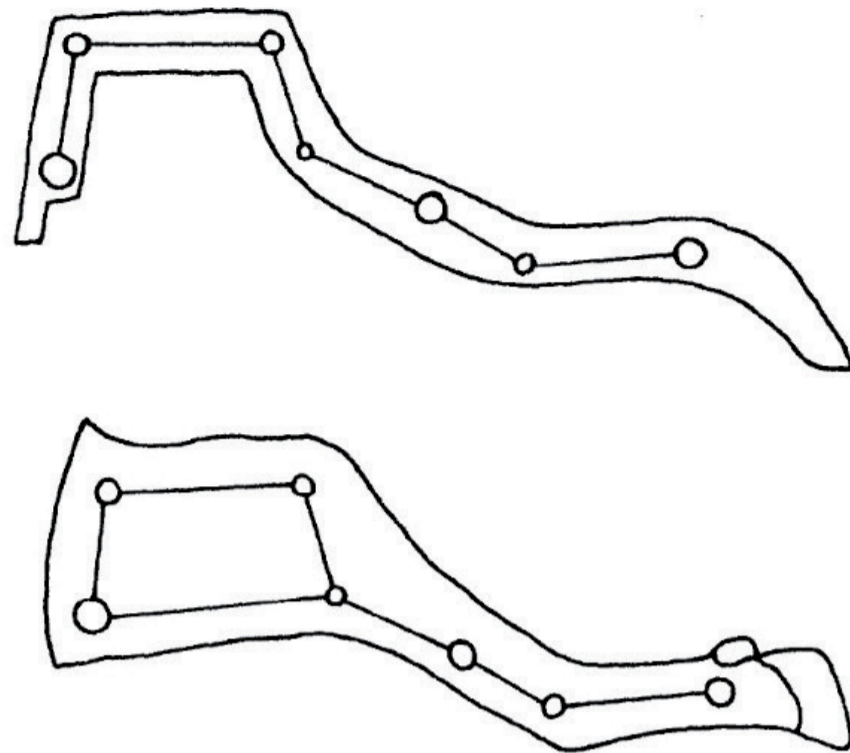


Figura 8. A la izquierda, similitud entre la forma de la constelación *Ursa Major* y las formas de la azuela y la pata de toro (a partir de Roth, 1993, p. 70). A la derecha, representación de la constelación de *ms_htyw* procedente del sarcófago de Idy.

norays de piedra por una cadena de oro. Está confiado a Isis, como hipopótamo, guardarla» (Lull, 2004, p. 225). Igualmente, *más datos acerca de esta historia pueden leerse en el papiro Jumilhac, ya de época ptolemaica, donde se aclara lo siguiente: «Después de que él (Horus) cortase su pierna (la de Seth), lo levantó en la mitad del cielo, estando las divinidades allí para guardarlo, la pierna msht del cielo septentrional, y la gran hipopótamo rrt wrt lo sostiene de modo que no pueda viajar entre los dioses»* (Lull, 2004, p. 226). A propósito de la similitud entre la forma de la azuela y la pata de bóvido se ha llamado la atención en varias ocasiones, aunque desde diversos puntos de vista (Roth, 1993, p. 70; Assmann, 2005, p. 315; Belmonte Avilés, 2012, pp. 178-180; Hundley, 2013, p. 181). Ambos elementos tienen un paralelo claro entre las constelaciones del Antiguo Egipto. Para Roth, la azada y la pata serían representaciones de una misma constelación, la Osa Mayor (Roth, 1993), mientras que para Belmonte una herramienta haría referencia a la Osa Mayor y otra a la Osa Menor, citándose ambas en algunas ocasiones bajo el epíteto de las “dos azadas” o *ntjrty* (Belmonte Avilés, 2012, pp. 178-180). Los egipcios tenían una expresión específica para las estrellas circumpolares, ‘las que no conocen el ocaso’. La constelación boreal mejor conocida es la Osa Mayor, nombrada en el Antiguo Egipto como la pata de toro, *mshtyw*. La forma de esta constelación, mencionada ya desde el Reino Antiguo a través de los Textos de las Pirámides, se conoce especialmente bien a partir de los ataúdes del Reino Medio. En ellos se suele representar una pata de toro dentro de la cual se dibujan las siete estrellas que la forman (fig. 8). No obstante, esta no es la única forma en la que aparece. Entre otras variantes, la constelación fue representada como un bóvido amarrado por sus cuartos traseros y sin patas delanteras, e incluso como una pata con una cabeza de toro en su extremo (Guilhou, 2019, p. 122, fig. 9).

Con la finalización del ritual de la apertura de la boca tras la presentación de ofrendas y la realización de un banquete, la escultura se encontraba en perfectas condiciones para ser utilizada y el difunto podía emprender su viaje al Más Allá.



Figura 9. Detalle del momento en que Ithobaal eleva la azuela hacia el rostro de su padre Ahirom. Sarcófago de Ahirom. Siglo X a.C. Museo Nacional de Beirut.

2.2. Mesopotamia

Desde finales del siglo XIX se han venido publicando textos religiosos sumerios y neosirios encaminados a dar vida a las esculturas de las divinidades. Desde el principio, por las similitudes que presenta el ceremonial mesopotámico con el ritual de la apertura de la boca egipcio, dichas tradiciones fueron rápidamente conectadas (Zimmern, 1896-1901; Blackman, 1924; Baly, 1930). No obstante, hubo que esperar hasta finales de los años ochenta del siglo XX para que se retomase el interés por esta práctica cultural dentro de la tradición próximo-oriental (Jacobsen, 1987). Desde entonces, la publicación de Jacobsen ha sido considerada un punto de inflexión, que ha servido de referencia para que en posteriores investigaciones se haya continuado profundizando en sus particularidades, tendiéndose conexiones con prácticas religiosas de otras poblaciones pasadas y presentes (Berlejung, 1997; Walker y Dick, 1999; Walker y Dick, 2001; Hurowitz, 2003; Dick, 2005; Levtow, 2008, pp. 88-100; Hundley, 2013, pp. 239-270; Bjorkman, 2016, p. 183).

Las referencias más antiguas proceden de textos administrativos sumerios datados en la III Dinastía de Ur (c. 2112-2004 a.C.), especificándose en ellos el uso de harina, productos indeterminados e incluso una cabaña de caña donde realizar el ritual para una estatua de Gudea, monarca divinizado de Lagash. Tras estas referencias, para encontrar nueva información sobre esta tradición cultural hay que trasladarse al reinado de Nabuapal-iddina (c. 887-855 a.C.), rey de Babilonia (Berlejung, 1997, pp. 47-48, nota 8). Junto a estas referencias, el grueso de información que ha llegado hasta el presente del ritual de la apertura de la boca en territorio mesopotámico proviene principalmente de la Nínive del siglo VII a.C. y de la Babilonia del siglo VI a.C. (Berlejung 1997; Walter y Dick, 1999, pp. 58-68; Matson, 2013, p. 36). A partir de la información textual, además de la realización del ritual de la apertura de la boca durante la consagración de una nueva imagen de culto, la ceremonia pudo también realizarse durante la fundación de un edificio religioso (tablilla K.3472), sobre símbolos religiosos como el creciente lunar (K. 3570) o sobre

el propio monarca, además de en otros momentos conocidos de manera fragmentaria (Walker y Dick, 1999, p. 71).

En el caso de la tradición mesopotámica, el ritual constaba de dos partes bien diferenciadas. En primer lugar, se realizaba una ceremonia denominada *mis pî* consistente en el lavado de la boca de la estatua, presente en los testimonios más antiguos. Tras él, tenía lugar el *pit pî* o rito de la apertura de la boca para que la divinidad pudiera manifestarse e interactuar con los sacerdotes (Berlejung, 1997, p. 49).

A propósito del lenguaje empleado dentro del ritual *mis pî*, son numerosos los autores que han llamado la atención sobre su relación con la puericultura. El propio término *mis pî*, lavado de boca, podría estar haciendo referencia al aclarado que realizan las matronas a los recién nacidos limpiándoles las vías respiratorias de mucosa, cuestión que enlaza estrechamente a la tradición mesopotámica con la egipcia (para opiniones enfrentadas sobre esta cuestión, cf. Ebeling, 1931, p. 111; Borger, 1956, p. 83; Landsberger, 1965, pp. 24-25; Spycket, 1968, p. 37; Lambert-Millard, 1969, pp. 61-62, 153; Jacobsen, 1976, p. 107; Walker y Dick, 1999, pp. 115-117).

Los textos más explícitos indican que cuando se planificaba la creación de una estatua, la materia con la que se elaboraba era cuidadosamente seleccionada. Hay constancia de que la madera tenía que proceder de un árbol puro, acorde a la pureza de la esencia de la divinidad que albergaría.

Tamarisk, pure tree, growing up from a clean place, coming from a pure place, drinking water in abundance from the irrigation-channel; from its trunk gods are made, with its branches gods are cleansed. Igisigsig, the chief gardner of Anu, cut off its branches and took them.

(K.3511, 1- 9; trad. Dick, 1999b, p. 40).

Siguiendo la división en once puntos propuesta por Berlejung (1997, pp. 49 y ss.), la liturgia estaba conformada por preparativos en la ciudad, en el campo y en el templo (versión ninivita, ll. 1-54), finalización de la escultura en el taller (v. ninivita, ll. 55-64; v. babilónica, ll. 1-4), procesión desde el taller al río (v. ninivita, ll. 65-69; v. babilónica, ll. 5f), ritual en la ribera del río (v. ninivita, ll. 70-94; v. babilónica, ll. 6-12), procesión desde la ribera hasta la huerta (v. ninivita, l. 95; v. babilónica, l. 12), ritual en el interior de la choza de cañas (*Sutukku*) y en la tienda de caña (*urigallu*) (v. ninivita, ll. 95-204; v. babilónica, ll. 12-59), procesión desde la huerta hasta la entrada al templo (v. babilónica, ll. 59f), ritual en la entrada del templo (v. babilónica, ll. 60), procesión desde la entrada hasta el *sancta sanctorum* (v. babilónica, ll. 60f), ritual en el *sancta sanctorum* (v. babilónica, ll. 61-65) y procesión al muelle de *Apsû* (v. babilónica, ll. 65f).

La liturgia comenzaba por la mañana con la realización de rituales propiciatorios por parte del sacerdocio. Con ellos se buscaba una respuesta de las divinidades para saber si ese día era adecuado o no para realizar el resto del ceremonial. Al igual que en el caso egipcio, en Mesopotamia el acto tenía lugar principalmente en los exteriores del santuario, donde se delimitaba un círculo mágico en el suelo y se dejaba preparado el instrumental que se utilizaría posteriormente. También se adecentaba el interior del templo y se inspeccionaba el río del que se sacaba agua para los siete recipientes sagrados que se usarían posteriormente. Por su parte, la imagen de la deidad en el taller se decoraba con lanas de colores y se realizaban los primeros ritos purificatorios con incienso, antorchas y agua sagrada (Berlejung, 1997, pp. 51-52).

En el taller, antes de sacar a la escultura para llevarla al templo, la versión ninivita indica que los sacerdotes ya se empezaban a referir a la estatua como “dios”, continuando

su purificación con los mismos elementos descritos anteriormente. Por su parte, la versión babilónica detalla que el sacerdote colocaba una prenda roja frente a la escultura y una blanca a su derecha, sin especificar su significado. Después de estos rituales, la deidad recibía su primera mesa de ofrendas. A esto le seguía el encantamiento “Nacido en el cielo por su propio poder” (Berlejung, 1997, pp. 52-53).

A continuación tenía lugar la procesión que llevaba la escultura del taller al río. En la versión ninivita, aunque los campos estuvieran cultivados, la palabra empleada para designarlos es *šēru*, “estepa”. En la babilónica sin embargo no se usa esta expresión. Para Berlejung, el empleo de este término se debería al hecho de que frente al espacio conocido, racionalizado y puro, se encontraría la naturaleza salvaje, impura, tierra de fuerzas demoníacas que podían poner en peligro a la deidad (Berlejung, 1997, p. 53). La procesión estaba compuesta además de por sacerdotes, por los propios artesanos que habían dado forma a la estatua portando sus herramientas. Tanto estos como aquellos eran considerados puros debido a que se tenía la creencia de que a través de ellos habían actuado las divinidades artesanas. Durante el recorrido se entonaba el encantamiento “Cuando salgas, cuando salgas con grandeza”, nombrando las diferentes clases de madera empleadas en la elaboración de la escultura (Berlejung, 1997, p. 54).

La versión ninivita narra que una vez se llegaba con la estatua al río, considerado la morada de Ea, la deidad tallada en la madera conocía por primera vez a su padre. La imagen se posaba sobre una esterilla de caña para separarla del suelo y los sacerdotes realizaban una libación. Las herramientas empleadas en el trabajo de la estatua (cincel, azuela y sierra), así como unas tortugas hechas de oro y plata se arrojaban al agua en ofrenda a los dioses Ea y Asalluhi. Por su parte, la versión babilónica detalla que la escultura se orientaba con el rostro hacia el oeste, hacia el Éufrates, se llamaba a Ea “Rey, señor de las profundidades” y se recitaba “Enki, rey del *Apsû*”. También en esta versión babilónica se realizaba una segunda libación, no presente en la ninivita (Berlejung, 1997, pp. 55-56).

Realizada esta parte del ritual, se ponía rumbo a la huerta del templo, donde los sacerdotes previamente habían dispuesto un círculo mágico y dos cabañas de cañas preparadas para continuar en ellas la liturgia (Berlejung, 1997, p. 56).

A la llegada al huerto del santuario, la versión ninivita indica que se colocaba la estatua sobre una esterilla en el círculo mágico, se ponía un velo sobre su cabeza y la mirada hacia el este, probablemente para conectar la salida del sol con el carácter vivificador que se perseguía con el ritual. En la versión ninivita, antes del atardecer, se purificaba el espacio para la llegada de nueve dioses diferentes, a los que se realizaba un lavado ritual de boca. Asunto similar se recoge en la versión babilónica. Al segundo día, uno de los sacerdotes colocaba tronos en las cabañas de caña para los dioses Ea, *Šamaš* y Asalluhi, mientras el clero se presentaba ante ellos vestidos de rojo y con ofrendas, recitando numerosos encantamientos dedicados principalmente a la divinidad solar y a Ea (Berlejung, 1997, pp. 56-60). Por su parte, los artesanos realizaban un juramento con las manos atadas delante de los dioses artesanos Ninkurra, Ninagal, Kusigbanda, Ninildu y Ninzadim. Con dicho juramento los escultores aseguraban que, durante el proceso de fabricación de la misma, estas divinidades artesanas habían dirigido el proceso a través de ellos para que la impureza de pensamiento y acción de los artesanos no impregnara a la materia con la que entrarían en contacto posteriormente las deidades. Después de este acto, se cortaban simbólicamente las ataduras con un cuchillo de tamarisco (Jacobsen, 1987, pp. 23-24; Dick, 1999b, p. 40). Tras todo ello, se llevaban a cabo nuevas purificaciones y se sacrificaba un chivo expiatorio que encarnaba lo impuro, asunto que

recuerda al sacrificio del toro en Egipto. A diferencia de la versión ninivita, la babilónica no contempla ni la ofrenda de las herramientas por parte de los artesanos, ni la realización de rituales purificatorios relacionados con el lavado de la boca al final de esta parte de la liturgia. En cambio, sí que la versión babilónica remarca la apertura de los ojos de la estatua, seguida por la recitación de tres extensas oraciones *šulla* frente a ella. Tras terminar dicha recitación, el sacerdote procedía a eliminar toda la infraestructura preparada para realizar la liturgia en el huerto (Berlejung, 1997, pp. 60-67).

A continuación, la estatua abandonaba en procesión el huerto entre encantamientos tales como “Pie que pasa sobre el suelo, pie que pasa sobre el suelo [en un lugar puro]” y “Mientras caminaba por la calle” para que en su viaje al interior del templo pudiera evitar contaminarse con la impureza terrenal. Al llegar a la entrada del santuario se realizaba una nueva ofrenda y la imagen cruzaba el límite entre la ciudad y el templo. Mientras se introducía la escultura en el *sancta sanctorum* se recitaban nuevos ensalmos para regocijo de la deidad. Tras todo ello, se terminaba el ritual entronizando a la divinidad, se realizaban nuevos rituales y se limpiaba el camino realizado durante la procesión (Berlejung, 1997, pp. 67-68).

2.3. Mundo hebreo

Al igual que en casos anteriores, dentro de la costumbre hebrea hay información textual que refleja el conocimiento del ritual de la apertura de la boca y que ha sido analizada ampliamente desde hace décadas (Faur, 1978; Kennedy, 1991; Dick, 1999b; Glazov, 2001; Greenspahn, 2004, pp. 481-482; Lundberg, 2007; Matson, 2013). La expresión utilizada para hacer referencia a esta liturgia es *pithôn peh*, visible por ejemplo en Ezequiel 16.63 y 29.21. Esta expresión comparte raíz consonántica con la mesopotámica *pit pî* (Kennedy, 1991, p. 233).

La mayoría de las referencias conocidas se centran en criticar la utilidad de dicha creencia (Jer 10.1-1; Isa 40.18-21, 41.6-7, 44.8-22; Ose 8.4-6, 13.1-3; Miq 5.9-15; Hab 2.18-19; Sal 115.3-9, 135.15-18). A partir de estos pasajes bíblicos se observa que para los hebreos dicha liturgia iconólatra no tenía ningún sentido, en tanto que YHWH no requería de ninguna imagen de culto (Greenspahn, 2004; Matson, 2013, p. 35). Entre las citas bíblicas más elocuentes a este respecto cabe destacar las de Habacuc y Jeremías, profetas hebreos que vivieron en torno a los siglos VII-VI a.C., y las del Libro de los Salmos, fechable en las mismas centurias:

¹Oíd la palabra que Jehová ha hablado sobre vosotros, oh casa de Israel. / ²Así dijo Jehová: No aprendáis el camino de las naciones, ni de las señales del cielo tengáis temor, aunque las naciones las teman. / ³Porque las costumbres de los pueblos son vanidad; porque leño del bosque cortaron, obra de manos de artífice con buril. / ⁴Con plata y oro lo adornan; con clavos y martillo lo afirman para que no se mueva. / ⁵Derechos están como palmera, y no hablan; son llevados, porque no pueden andar. No tengáis temor de ellos, porque ni pueden hacer mal, ni para hacer bien tienen poder. / ⁶No hay semejante a ti, oh Jehová; grande eres tú, y grande tu nombre en poderío. / ⁷¿Quién no te temerá, oh Rey de las naciones? Porque a ti es debido el temor; porque entre todos los sabios de las naciones y en todos sus reinos, no hay semejante a ti. / ⁸Todos se infatuarán y entontecerán. Enseñanza de vanidades es el leño. / ⁹Traerán plata batida de Tarsis y oro de Ufaz, obra del artífice, y de manos del fundidor; los vestirán de azul y de púrpura, obra de peritos es todo. / ¹⁰Mas Jehová es el Dios verdadero; él es Dios vivo y Rey eterno; a su ira tiembla la tierra, y las naciones no pueden sufrir su indignación. / ¹¹Les diréis así: Los dioses que no hicieron los cielos ni la tierra, desaparezcan de la tierra y de debajo de los cielos. / ¹²El que hizo la tierra con su poder, el que puso en orden el mundo con su saber, y extendió los cielos con su sabiduría; / ¹³a su voz se produce muchedumbre de aguas en el cielo,

y hace subir las nubes de lo postrero de la tierra; hace los relámpagos con la lluvia, y saca el viento de sus depósitos. / ¹⁴Todo hombre se embrutece, y le falta ciencia; se avergüenza de su ídolo todo fundidor, porque mentirosa es su obra de fundición, y no hay espíritu en ella. / ¹⁵ Vanidad son, obra vana; al tiempo de su castigo perecerán.

(Jer. 10.1-15; Reina y Valera, 1960).

¹⁷Porque la rapiña del Líbano caerá sobre ti, y la destrucción de las fieras te quebrantará, a causa de la sangre de los hombres, y del robo de la tierra, de las ciudades y de todos los que en ellas habitaban. / ¹⁸¿De qué sirve la escultura que esculpió el que la hizo? ¿la estatua de fundición que enseña mentira, para que haciendo imágenes mudas confíe el hacedor en su obra? / ¹⁹Ay del que dice al palo: ¡Despiértate!; y a la piedra muda: ¡Levántate! ¿Podrá él enseñar? He aquí está cubierto de oro y plata, y no hay espíritu dentro de él. / ²⁰Mas Jehová está en su santo templo; calle delante de él toda la tierra.

(Hab. 2.17-20; Reina y Valera, 1960).

²¿Por qué han de decir las gentes: ¿Dónde está ahora su Dios? / ³Nuestro Dios está en los cielos; Todo lo que quiso ha hecho. / ⁴Los ídolos de ellos son plata y oro, Obra de manos de hombres. / ⁵Tienen boca, mas no hablan; Tienen ojos, mas no ven; / ⁶Orejas tienen, mas no oyen; Tienen narices, mas no huelen; / ⁷Manos tienen, mas no palpan; Tienen pies, mas no andan; No hablan con su garganta. / ⁸Semejantes a ellos son los que los hacen, Y cualquiera que confía en ellos. / ⁹Oh Israel, confía en Jehová; Él es tu ayuda y tu escudo."

(Sal. 115.2-9; Reina y Valera, 1960).

¹³Oh Jehová, eterno es tu nombre; Tu memoria, oh Jehová, de generación en generación. / ¹⁴Porque Jehová juzgará a su pueblo, Y se compadecerá de sus siervos. / ¹⁵Los ídolos de las naciones son plata y oro, Obra de manos de hombres. / ¹⁶Tienen boca, y no hablan; Tienen ojos, y no ven; / ¹⁷Tienen orejas, y no oyen; Tampoco hay aliento en sus bocas. / ¹⁸Semejantes a ellos son los que los hacen, Y todos los que en ellos confían. / ¹⁹Casa de Israel, bendecid a Jehová; Casa de Aarón, bendecid a Jehová; / ²⁰Casa de Leví, bendecid a Jehová; Los que teméis a Jehová, bendecid a Jehová. / ²¹Desde Sion sea bendecido Jehová, Quien mora en Jerusalén. Aleluya.

(Sal. 135.13-21; Reina y Valera, 1960).

A pesar de las críticas vertidas por los profetas, hay diversos pasajes bíblicos a través de los cuales puede plantearse que, lejos de que en la tradición hebrea se renegase de cualquier relación con la simbología de la apertura de la boca, existe un claro símil entre este ritual y la creación de Adán o la conversión de algunos profetas gracias a la intercesión divina.

El pasaje más antiguo en que podría verse reflejada la liturgia de la apertura de la boca dentro de la tradición veterotestamentaria sería en el Génesis (Gen. 2.5-3.24). Tanto McDowell como Beckerleg han llamado la atención por separado sobre el paralelo que presentan varios pasajes de este libro en los que se equipara la creación de Adán con la elaboración de una escultura. Su generación a partir del barro, la creación a imagen (cuerpo) y semejanza (alma) de Dios, así como la constitución de Adán en un jardín sagrado serían para ellos elementos indicativos de que se trazaron homologías entre los prolegómenos del ritual de la apertura de la boca mesopotámico y el mundo hebreo (Beckerleg, 2009; McDowell, 2015).

Igualmente, en varios relatos bíblicos se observa cómo la conversión de los profetas tras la aparición de Jehová les acaba convirtiendo en intermediarios entre la deidad y los fieles. Ejemplo de ello es la aparición de Jehová ante Isaías, lamentándose este último por tener los labios inmundos y ser impuro (Glazov, 2001, pp. 111-163).

⁵Entonces dije: ¡Ay de mí! que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos. / ⁶Y voló hacia mí uno de los serafines, teniendo en su mano un carbón encendido,

tomado del altar con unas tenazas; / ⁷y tocando con él sobre mi boca, dijo: He aquí que esto tocó tus labios, y es quitada tu culpa, y limpio tu pecado. / ⁸Después oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros? Entonces respondí yo: Heme aquí, envíame a mí.

(Isa. 6.5-8; Reina y Valera, 1960).

Al igual que Isaías, el profeta Jeremías dice de sí mismo que no sabe hablar antes de que Jehová toque sus labios y ponga palabras divinas en su boca (Glazov, 2001, pp. 164-219):

⁴Vino, pues, palabra de Jehová a mí, diciendo: / ⁵Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que nacieses te santifiqué, te di por profeta a las naciones. / ⁶Y yo dije: ¡Ah! ¡ah, Señor Jehová! He aquí, no sé hablar, porque soy niño. / ⁷Y me dijo Jehová: No digas: Soy un niño; porque a todo lo que te envíe irás tú, y dirás todo lo que te mande. / ⁸No temas delante de ellos, porque contigo estoy para librarte, dice Jehová. / ⁹Y extendió Jehová su mano y tocó mi boca, y me dijo Jehová: He aquí he puesto mis palabras en tu boca.

(Jer. 1.4-9; Reina y Valera, 1960).

Una interpretación similar puede realizarse del pasaje en el que Jehová se muestra ante Moisés, momento en que este le cuenta que se siente tardo en palabras y torpe de lengua (Glazov, 2001, pp. 54-110):

¹Entonces Moisés respondió diciendo: He aquí que ellos no me creerán, ni oirán mi voz; porque dirán: No te ha aparecido Jehová. / ²Y Jehová dijo: ¿Qué es eso que tienes en tu mano? Y él respondió: Una vara. / ³Él le dijo: Échala en tierra. Y él la echó en tierra, y se hizo una culebra; y Moisés huía de ella. / ⁴Entonces dijo Jehová a Moisés: Extiende tu mano, y tómla por la cola. Y él extendió su mano, y la tomó, y se volvió vara en su mano. / ⁵Por esto creerán que se te ha aparecido Jehová, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob. / ⁶Le dijo además Jehová: Mete ahora tu mano en tu seno. Y él metió la mano en su seno; y cuando la sacó, he aquí que su mano estaba leprosa como la nieve. / ⁷Y dijo: Vuelve a meter tu mano en tu seno. Y él volvió a meter su mano en su seno; y al sacarla de nuevo del seno, he aquí que se había vuelto como la otra carne. / ⁸Si aconteciere que no te creyeren ni obedecieren a la voz de la primera señal, creerán a la voz de la postrera. / ⁹Y si aún no creyeren a estas dos señales, ni oyeren tu voz, tomarás de las aguas del río y las derramarás en tierra; y se cambiarán aquellas aguas que tomarás del río y se harán sangre en la tierra. / ¹⁰Entonces dijo Moisés a Jehová: ¡Ay, Señor! nunca he sido hombre de fácil palabra, ni antes, ni desde que tú hablas a tu siervo; porque soy tardo en el habla y torpe de lengua. / ¹¹Y Jehová le respondió: ¿Quién dio la boca al hombre? ¿o quién hizo al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo Jehová? / ¹²Ahora pues, ve, y yo estaré con tu boca, y te enseñaré lo que hayas de hablar. / ¹³Y él dijo: ¡Ay, Señor! envía, te ruego, por medio del que debes enviar. / ¹⁴Entonces Jehová se enojó contra Moisés, y dijo: ¿No conozco yo a tu hermano Aarón, levita, y que él habla bien? Y he aquí que él saldrá a recibirte, y al verte se alegrará en su corazón. / ¹⁵Tú hablarás a él, y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os enseñaré lo que hayáis de hacer. / ¹⁶Y él hablará por ti al pueblo; él te será a ti en lugar de boca, y tú serás para él en lugar de Dios. / ¹⁷Y tomarás en tu mano esta vara, con la cual harás las señales.

(Ex. 4.1-17; Reina y Valera, 1960).

También Ezequiel sufrió una ‘apertura de la boca’ (Ez. 2.8) e incluso recibió una segunda, pero solamente tras sufrir un misterioso mutismo (Ez. 3.26-27, 24.25-27, 33.22) (Glazov, 2001, pp. 220-274).

A partir de todos estos pasajes, denominados en ocasiones como parodias proféticas, algunos autores han sostenido que se trataba de criticar a las tradiciones babilónica, acadia y asiria (Matson, 2013, pp. 40-42). No obstante, a tenor de la información aportada en la presente publicación, no habría que descartar en absoluto que se estuviera haciendo también referencia con ellos a la tradición religiosa fenicio-púnica. Otros

pasajes bíblicos en los que se critican prácticas cananeas y se exhorta a la población hebrea a no rendir culto a Baal y a destrozarse sus elementos de culto refuerzan esta hipótesis (Ose. 13.1-3; Deut. 7.5, 16.21-22; 1 Reyes 14.22-23).

3. EL RITUAL DE LA APERTURA DE LA BOCA EN LA TRADICIÓN FENICIO-PÚNICA

Las diversas manifestaciones del ritual de la apertura de la boca acabadas de analizar muestran una diversidad de detalles en torno a una misma estructura litúrgica consistente en (1) la creación de una escultura, (2) su purificación ritual, (3) la apertura de los sentidos con el empleo de un cincel/azuela, (4) la introducción de las divinidades en ellas y (5) el sacrificio de un animal como chivo expiatorio haciéndole encarnar los males del cosmos. Todos estos elementos en común, cuya existencia conjunta es altamente improbable, nos hacen plantear que estamos ante homologías evolutivas que hunden sus raíces en antecedentes que habría que tratar de localizar dentro de la prehistoria reciente mediterránea o próximo-oriental.

Por lo que respecta a la tradición literaria cananea del II y I milenios a.C., esta liturgia parece estar totalmente ausente de su registro escrito. Este hecho ha llevado a algunos investigadores a dudar abiertamente de su existencia entre sus prácticas funerarias (Lipiński, 2003, p. 298). Este punto de vista va en consonancia con la opinión generalizada que niega cualquier tipo de influencia religiosa egipcia sobre la cultura fenicio-púnica, hasta el punto de que en alguna ocasión se ha defendido abiertamente que esta posibilidad nunca ocurrió (Giveon, 1978, p. 31). Sin embargo, a diferencia de la información que aportan los textos, algunas representaciones iconográficas han servido para que se haya planteado la existencia de este ritual en el ámbito sirio al menos desde el II milenio a.C. (Gubel, 2001). Desde esta segunda perspectiva, se analizan a continuación varios contextos y objetos arqueológicos que pueden ser puestos estrechamente en relación con los presentados anteriormente, dentro de las particularidades que esta ceremonia presenta en el mundo egipcio.

Dilucidar si estos paralelos se deben a motivos difusionistas o tienen su origen en un momento anterior en el tiempo dentro de la tradición local es un asunto complejo y que excede en extensión las pretensiones del presente estudio. Para valorar en su justa medida este asunto, habría que tener en cuenta por una parte que el acercamiento al ritual de la apertura de la boca dentro de la tradición fenicio-púnica puede hacerse exclusivamente desde un punto de vista arqueológico, lo que permite trazar paralelos con los detalles conocidos dentro de la iconografía egipcia. No obstante, por otro lado, hay serias razones para aceptar el modelo difusionista, toda vez que los contactos existentes entre la población cananea y la egipcia resultaron estrechos y frecuentes, al menos precisamente desde el II milenio a.C.

3.1. La azuela

En todas las tradiciones religiosas analizadas anteriormente se ha visto que hay al menos un objeto que sirve de denominador común. Se trata de la azuela/cincel, la cual se usaba como herramienta para realizar los detalles de la boca y los ojos a las esculturas, y que se acercaba a la boca del difunto en el mundo egipcio para abrir sus sentidos. Hasta el momento, no se ha propuesto su uso dentro de ningún ritual fenicio-púnico con características similares al de la apertura de la boca.

3.1.1. El sarcófago de Ahiram de Biblos

Dentro del ámbito fenicio, el ejemplo más probable de empleo de una azuela para realizar esta ceremonia, tanto por sus detalles iconográficos, como por los funcionales y contextuales, es el sarcófago del rey Ahiram de Biblos.

Con el comienzo del mandato de Francia sobre Siria y Líbano a principios del siglo XX, se impulsaron por parte del país galo expediciones arqueológicas en la zona. Entre ellas tuvo lugar la excavación de varios sectores de Biblos bajo la dirección de Pierre Montet, quien realizó cuatro campañas entre 1921 y 1924. En febrero de 1922 una sección del acantilado sur de la antigua Biblos se derrumbó a causa de movimientos sísmicos, dejando al descubierto cámaras funerarias pertenecientes a la necrópolis real de Biblos. Entre ellas se encontraba la tumba V, en cuya cámara oeste se halló dicho sarcófago (Montet, 1923, p. 342; Montet, 1928, pp. 215-238). Este espacio se diferenciaba de los demás por su forma semicircular y por un piso intermedio que pudo estar hecho de madera, asunto inferido por Montet a partir de cuatro agujeros cuadrados en los que pudieron haber estado clavadas unas vigas de este material. En su interior se encontraron tres sepulcros datados en un primer momento por su excavador durante el reinado de Ramsés II (c. 1292-1225 a.C.). De los tres, dos eran lisos y el único decorado e inscrito con el nombre de Ahiram es el que centra nuestra atención en el presente apartado.

La inscripción, que es hasta el momento la muestra de escritura fenicia desarrollada más antigua, ha generado una enorme controversia. Si bien desde el principio se pensó que podía tratarse de dos epígrafes diferentes (Montet, 1928, pp. 236-328), recientes reinterpretaciones han venido a proponer que se trataría de una sola inscripción (Lehmann, 2008, p. 121). En ella se menciona a Ahiram y a su hijo Ithobaal:

A coffin that [It]obaal, son of Ahirom, king of Byblos, made for Ahirom, his father, lo, thus he put him in seclusion. Now, if a king among kings / and a governor among governors and a commander of an army should come up against Byblos; and when he then uncovers this coffin—(then:) may the sceptre of his judiciary be stripped off / may the throne of his kingdom be overturned and may peace and quiet flee from Byblos; And as for him, one should cancel his registration concerning the libation tube of the šarla/i-sacrifice.

(Lehmann, 2008, p. 164).

Su posible datación ha venido dividiendo a los investigadores entre los partidarios de fecharla en torno al siglo XIII a.C. (Dussaud, 1924; Albright, 1927, pp. 125 y ss.; 1928-1929, p. 150; Torrey, 1925; Dhorme, 1930, p. 265; Garbini, 1977; Bernal, 1990, pp. 15-19), quienes han aceptado datarla en torno al siglo XI a.C. (Albright, 1947; Albright, 1948, p. 19), los epigrafistas que han rebajado la cronología al siglo X a.C. (Teixidor, 1987; Cook, 1994; Lehmann, 2005) y los investigadores que han optado por fechar la inscripción en momentos todavía más recientes, aceptando una cronología en torno a los siglos IX-VII a.C. (Wallenfels, 1983).

En cuanto a su iconografía, el sarcófago de Ahiram descansa sobre cuatro leones cuyas cabezas sobresalen hacia el exterior por los lados cortos. Asunto similar se observa en su tapa, donde dos felinos opuestos por la cola ocupan la zona central de la misma sacando sus cabezas de igual modo. A cada lado aparecen talladas dos figuras que representan a Ahiram e Ithobaal, padre e hijo respectivamente. El primero sostiene una flor marchita en una mano y levanta la otra en señal de bendición hacia Ithobaal, quien sostiene el mismo tipo de flor todavía viva.

Sobre el cuerpo del sarcófago se ha tallado a lo largo de sus cuatro caras una escena funeraria. Al comienzo de esta puede observarse a los dos mismos personajes de

la tapa (fig. 9). El primero de ellos, Ahiram, se encuentra sentado en un trono decorado con esfinges aladas y los pies sobre un escabel. En su mano derecha porta un pequeño cuenco para beber durante el banquete fúnebre y en la izquierda una flor marchita que simboliza su fallecimiento (Dussaud, 1949, p. 90; Chéhab 1970-1971: 115; Giveon, 1978, pp. 31-32; van Loon, 1986, pp. 245-246). Delante de él tiene una mesa de ofrendas. Por su parte el segundo personaje, posiblemente Ithobaal, se encuentra de pie sosteniendo en alto un objeto que dirige hacia la cara de Ahiram.

El resto de la escena está conformada por dos hombres portando sendos cuencos y otros dos que elevan las manos ante sus rostros en actitud de respeto. Los dos lados cortos del sarcófago son ocupados por dolientes de torso desnudo, cuatro en cada uno de ellos, teniendo en cada caso dos las manos debajo de los pechos y dos en la cabeza. En la cuarta cara se observa una línea de portadores de ofrendas compuesta por dos mujeres con una cesta en la cabeza, dos hombres con un jarro en el hombro, además de un sirviente barbado con una cabra y tres más ofreciendo saluciones. Toda la parte superior del sarcófago se encuentra decorada con un friso de lotos invertidos alternando flores abiertas y cerradas.

A propósito de la iconografía acabada de describir, tampoco ha venido habiendo consenso. Por una parte, son varios los investigadores que han propuesto, basándose en cuestiones estilísticas y filológicas, que el sarcófago fue fabricado y usado en el siglo XIII a.C. (Montet, 1928; Hachmann, 1967). Por otro lado, otro grupo de autores ha planteado que el sarcófago y su decoración podrían haber sido una creación egipcia del siglo XIII a.C., mientras que su reutilización funeraria y la inscripción habría sido una producción fenicia del siglo X a.C. (Gubel, 1987, pp. 74-75; Briquel-Chatonnet y Gubel, 1998, p. 67). Una tercera propuesta es la del restaurador Délivre, quien ha afirmado que el sarcófago fue fabricado en el Bronce Medio sirio con piedra de Tartij, lugar cercano a Biblos, y reutilizado por Ahiram en el siglo X a.C., momento en el que se habría retallado y decorado iconográficamente la pieza (Délivre, 1998, p. 73). Por último, hay un grupo de autores que ha barajado la posibilidad de que tanto la fabricación, como el grabado y el uso de esta pieza fueron netamente fenicias y en un único momento. En este caso, todo el proceso habría tenido lugar en el siglo X a.C. (Aimé-Giron, 1943, pp. 284 y ss.; Porada, 1973; Markoe, 1990, pp. 19-22; Matthiae, 1997, pp. 233-234; Cecchini, 2006).

A partir de la publicación de Porada sobre los estrechos paralelos existentes entre el sarcófago de Ahiram y otras piezas del ámbito de influencia fenicio en la región norsiria, la tradición historiográfica ha acabado aceptando mayoritariamente que la iconografía tallada sobre él muestra un aire egiptizante, ampliamente asumido por los talleres artesanos de toda esta región. Por nuestra parte, además de esta influencia estilística con el país del Nilo, consideramos que hay también una estrecha conexión en el contenido del ritual que se estaría llevando a cabo en sus relieves gracias a la reinterpretación del instrumento que porta Ithobaal.

La pieza en cuestión ha venido siendo interpretada entre otras cosas como matamoscas, para lo cual Montet propuso como paralelos escenas funerarias egipcias y sirias (Montet, 1928, pp. 230-233; Giveon, 1959, p. 59; 1978, p. 33; Ziffer, 2005, p. 155). No obstante, la forma del objeto grabado en el sarcófago de Ahiram y la de los paralelos aducidos es diferente, dado que los matamoscas presentan varias hojas y todas ellas levantadas o curvadas hacia abajo debido a su propio peso.

Otra propuesta ha sido la realizada por Porada (1973, p. 360) siguiendo la sugerencia de Nora Scott. Para esta autora, este elemento podría ser un “*pesekh*” egipcio utilizado en el ritual de la apertura de la boca. Aunque por motivos obvios la hipótesis de Porada



Figura 10. Estela funeraria procedente de Sam'al, al sur de Turquía. Último cuarto del siglo VIII a.C. (a partir de Montet 1928: 233).

nos resulta interesante, desafortunadamente no sabemos a qué objeto quería hacer referencia esta autora empleando el término “*pesekh*”. De todo el instrumental utilizado en dicho ritual, por homofonía el más parecido es el *psš-*kf**. Como se ha visto anteriormente, bajo este apelativo se conoce a la cuchilla bifurcada empleada tradicionalmente para cortar el cordón umbilical de los recién nacidos. Sin embargo, en nada se parece a la pieza que porta Ithobaal. Quizás Porada quisiera hacer referencia a la azuela, objeto de nuestra hipótesis.

Probablemente, debido a esta confusión y al escaso parecido entre el *psš-*kf** y la azuela, Cecchini ha planteado que el objeto en cuestión es un flabelo (Cecchini, 2006, p. 54). Quizás esta interpretación se haya realizado no tanto por el parecido que presenta la pieza grabada en la escena con los flabelos conocidos dentro del mundo egipcio, sino porque existen estrechos paralelos con la escena del sarcófago de Ahiram donde posiblemente se haya utilizado este objeto. Es el caso de la estela funeraria de Sam'al,



Figura 11. Bajorrelieve con detalle de azuelas similares a la representada en el sarcófago de Ahirom de Biblos. Tumba de Nespekashuty (TT312). XXVI Dinastía. 35.5 cm de anchura. The Walters Art Museum (Nº inv. 22.216) (art.thewalters.org).

fecha hacia el 730-710 a.C. y ya recogida por Montet para defender su identificación con el matamoscas (fig. 10). En ella se ha representado a un posible monarca entronizado portando una flor en la mano izquierda y una copa en la derecha. Ante él hay una mesa de tijera con pezuñas de bóvido sobre la que hay viandas en una disposición muy similar a la que muestra la escena de Ahirom. Cerrando el conjunto, un personaje de pie de menor tamaño que la figura sedente levanta un posible flabelo de tres plumas. Es importante remarcar aquí que se han documentado flabelos similares al de la estela funeraria de Sam'al en mesas de instrumentos egipcias para el ritual de la apertura de la boca (Strudwick, 2009, p. 224, fig. 10), por lo que de ser cierta esta identificación nada impediría que se estuviera ante el mismo tipo de ceremonia religiosa y pudiera ampliarse el número de piezas en las que este ritual se habría representado.

Frente a las anteriores hipótesis, se propone en estas líneas que Ithobaal estaría elevando en su mano derecha una azuela. El instrumento en cuestión consta de un mango que presenta en su extremo distal un quiebro, generándose así la característica forma de este tipo de utensilios (fig. 11). El extremo más alejado de su mano sería la pieza de piedra pulimentada, que en ocasiones aparece atada fuertemente a la madera. Si nuestra idea es correcta, el contexto que refleja la escena sería el idóneo para realizar este ritual. Terminada la ceremonia de la apertura de la boca que permitiría al difunto articular sus sentidos, Ahirom podría iniciar de este modo el banquete fúnebre, degustando alimentos y recibiendo a los portadores de ofrendas que se encuentran detrás del heredero al trono.

3.1.2. Cilindro-sello cananeo

Para cerrar este apartado, hay que mencionar brevemente también otra pieza de tradición cananea donde se ha propuesto la existencia de una azuela. Se trata de un cilindro-sello, si bien Teissier ha planteado con acierto que pudo haber sido malinterpretada por los artesanos que representaron la escena en que aparece (Teissier, 1996, p. 96, fig. 183) (fig. 12).



Figura 12. Cilindro-sello procedente del área siria con representación de azuela. II milenio a.C. (a partir de Teissier 1996: 96).

3.2. Cucharas con forma de pata de bóvido

Se ha visto anteriormente la importancia y el papel jugado por la pata de bóvido en el ritual de la apertura de la boca egipcio. Su relevancia fue tal, que incluso se llegaron a elaborar reproducciones de los cuartos de este animal, probablemente como sustitutos de auténticos ejemplares. En algunas ocasiones estos objetos presentan cazoletas, lo que evidencia su función como cucharas, ya fuera real o simbólica. Cuando este tipo de piezas ha aparecido, suele hacerlo de manera individual. No obstante, en ocasiones pudieron haberse utilizado en parejas e incluso de cuatro en cuatro. Esto es posible saberlo gracias a que se han documentado bandejas de madera con rebajes en su superficie siguiendo la forma del instrumental que habría estado en algún momento depositado encima (Strudwick, 2009, p. 224, fig. 9). Los contextos de los que proceden este tipo de cucharas son tanto funerarios como santuarios.

De este mismo tipo de ámbitos, pero dentro de la tradición fenicia, proceden utensilios con la misma forma; en esta ocasión, todos ellos con cazoletas. Estas cucharas se han venido localizando desde principios del siglo XX en tumbas cartaginesas (Gauckler, 1902, p. 183; Delattre, 1906, pp. 28-30; Gauckler, 1907, p. 361; Merlin y Drappier, 1909, p. 48; Cintas, 1976, p. 374; Rahmouni, 1999, p. 139) y más recientemente en santuarios del suroeste de la península ibérica de clara filiación oriental (Belén *et al.*, 1997; Torres, 2002, p. 258; González de Canales *et al.*, 2004, pp. 160-161).

No se incluyen en este apartado cucharas similares con mango en forma de cabra y de ánade documentadas en diversas necrópolis del suroeste de la península ibérica (Torres, 1999, p. 76; Torres, 2002, p. 258). No obstante, hay que remarcar que este tipo de piezas, especialmente las segundas, se conocen con profusión en el ámbito nilótico, si bien nunca han sido puestas en relación con el ritual de la apertura de la boca porque las representaciones iconográficas procedentes de santuarios y tumbas egipcias no parecen incluirlas en esta liturgia. A esto hay que sumar el hecho de que, mientras las cucharas en forma de pata de bóvido pudieron servir de sustituto para estas ofrendas cárnicas, las cucharas con cabezas de cabra y de ánade probablemente tuvieron otros

usos. Esta distinción está basada en uno de los fragmentos más representativos del Libro de los Muertos, en cuyas líneas se indica que ambos animales eran entregados junto con el corazón y la pata del vacuno después de eliminar sus cabezas (Assmann, 2005, p. 325), justo la parte que presentan las cucharas aquí indicadas.

3.2.1. Dermech

La ciudad de Cartago se emplazaba en un llano del actual fondo del golfo de Túnez, desde la playa y zona de puertos hasta la muralla del sector norte, a partir de la cual se extendía su camposanto (Picard, 1951, pp. 17-48; Font de Tarradell, 1969, p. 86). La necrópolis de Cartago mantiene la unidad topográfica, iniciándose su ocupación en la zona de la muralla y ampliándose su uso cada vez más lejos de la ciudad en dirección este y noreste. Hay que tener en cuenta que el cementerio no pierde la unidad, formando un único y vasto conjunto que ha recibido diferentes nombres para cada uno de los sectores y grupos de tumbas que se han venido excavando (Benichou-Safar, 1982, pp. 13-14). El sector de Dermech resulta, junto a las zonas de Junon y Douimés, el más antiguo, con dataciones de los siglos VII y VI a.C.

Los trabajos en el área funeraria de la ciudad comenzaron a finales del siglo XIX de la mano de Delattre debido a la influencia política francesa sobre Túnez. Las excavaciones se llevaron a cabo siguiendo el llamado método “Decauville”, consistente en la extracción por carretillas con raíles, hecho que no permitía realizar una labor estratigráfica. Debido a ello se perdió una importante cantidad de datos. A este hecho se unía el interés por lograr la mayor cantidad de información en el menor tiempo posible. Esta situación se repitió a principios del siglo XX con las excavaciones de Gauckler en este mismo sector, a un ritmo acelerado y con una metodología arqueológica deficiente, que no permite igualmente recomponer una secuencia estratigráfica (Fumadó, 2010, p. 15). A pesar de ello, los trabajos de Benichou-Safar han conseguido ordenar gran parte de la información obtenida en estas primeras excavaciones (Benichou-Safar, 1982).

Esta área de la necrópolis presenta un cuantioso grupo de tumbas de los siglos VII-VI a.C., excavadas principalmente por Gauckler entre los años 1899 y 1905. Los resultados obtenidos en dichas intervenciones conformaron el paradigma funerario dentro del mundo fenicio-púnico que se siguió en décadas posteriores. El problema para la investigación retrospectiva de las excavaciones y los materiales recae no solo en las técnicas de trabajo de la época, sino en que Gauckler falleció antes de publicar sus resultados. Este hecho hace preciso estudiar los diarios directamente, o la recopilación que han realizado investigadores no coetáneos al excavador, con la consiguiente pérdida de información y dificultad de interpretación de los contextos. Los materiales procedentes de las excavaciones de Gauckler se hallan principalmente en el Museo Nacional del Bardo (Túnez), aunque son pocos los casos en los cuales se conserva el ajuar completo (Font de Tarradell, 1969, pp. 89-93; Cintas, 1976, pp. 266-267).

Entre las tumbas excavadas por Gauckler se encuentra la número 47, perteneciente al ‘tipo C’. Se trata de una tumba construida en el lateral de un pozo de 12 metros de profundidad. En cuanto a los materiales procedentes de ella, se conocen varias urnas, lucernas púnicas, un anillo de plata dorada, fragmentos de un enócoe decorado con una cabeza femenina y cabezas de carnero, alfileres, un cuchillo de hierro, diferentes cuentas de collar y una cuchara de marfil (Gauckler, 1907; Merlin y Drappier, 1909).

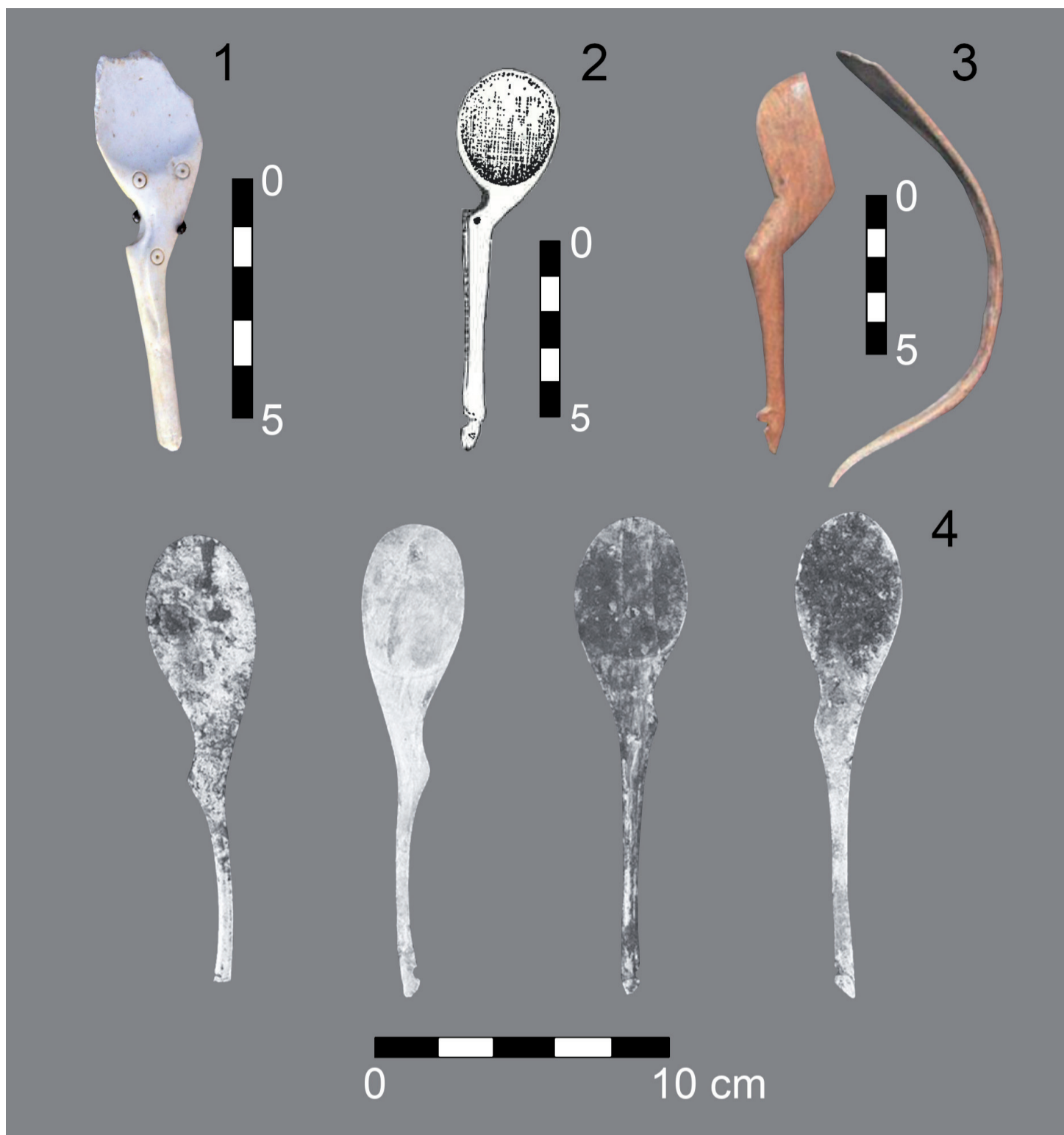


Figura 13. Cucharas con forma de pata de bóvido y posible fragmento de mango de azuela: 1) Dermech (Cartago) (elaboración propia). 2) Santa Mónica (Cartago) (Cintas, 1976, p. 376). 3) Méndez Núñez (Huelva) (González de Canales *et al.*, 1004, lám. LXVI). 4) Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla) (Belén *et al.*, 1997, p. 178).

La cuchara, depositada en el Museo Nacional del Bardo (nº inv. M.B.-P.O. 333), presenta forma de pata de ungulado (fig. 13.1). Aunque la pieza ha sido publicada someramente en algunas ocasiones (Gauckler, 1902, p. 183; Gauckler, 1907, p. 361; Merlin y Drappier, 1909, p. 48), fue Rahmouni quien aportó una fotografía indicando algunos detalles interesantes sobre la misma. La cuchara conserva en la actualidad 8.2 cm de longitud. Su cazoleta es de forma oval, tiene el mango fragmentado y presenta tres pequeños círculos grabados sobre su superficie (Rahmouni, 1999, p. 139, fig. I.7). Fue interpretada por Gauckler como propia de un ciervo (Gauckler, 1907, p. 361), aunque a partir de los paralelos formales y contextuales egipcios habría que considerarla de bóvido.

3.2.2. Santa Mónica (Des Rabs)

En el extremo nororiental de la necrópolis cartaginesa, limitando con el mar, se encuentra la meseta de Santa Mónica. Frente a Dermech, el sector más antiguo del cementerio, Santa Mónica es el más reciente, ofreciendo sus contextos funerarios cronologías comprendidas entre los siglos III-II a.C. Los trabajos en este sector también se iniciaron con las labores de Delattre, cuya metodología de excavación y de registro hace imposible establecer una secuencia estratigráfica o reconstruir detalles precisos del contexto de cada uno de los hallazgos realizados (Salah-Eddine, 1978, p. 207). Para el clérigo francés, esta zona habría sido empleada para albergar los cadáveres de los sacerdotes de la urbe púnica debido al alto número de objetos con iconografía religiosa.

Entre todas las tumbas excavadas por Delattre en Santa Mónica hay que destacar aquí la única que documentó el clérigo francés el once de agosto. El sepulcro constaba de tres cámaras superpuestas, cerrándose la cámara inferior con una losa de gran tamaño. El material mueble se consideró especialmente interesante por su gran cantidad de piezas trabajadas en oro, colgantes con piedras preciosas, plata, elementos de vidrio y numerosas piezas de simbología egipcia/egiptizante. Entre estas últimas se encuentran *uraeus*, una figurita que representa al dios Ptah, doce representando a Anubis, siete figuras de Bes, cinco escarabeos sin grabar, ojos *oudjat*, una figurita de Isis y otra con forma de flor de loto (Delattre, 1906, pp. 28-30).

Entre todos estos hallazgos, Delattre describe «*une curieuse cuiller à encens façonnée en patte de biche*» (Delattre, 1906, p. 30) de 11 cm de longitud, cuya parte cóncava representa el muslo y que consta de dos pequeños orificios (fig. 13.2): el primero en la parte del corvejón del animal y el segundo en la caña de la pata. Desde nuestro punto de vista, estos dos agujeros pudieron haberse utilizado para colgar la pieza, ya fuera en el santuario, en la tumba o al cuello del propio difunto. Desafortunadamente, el diario del excavador no aporta más información.

La cuchara, que ha sido publicada en varias ocasiones (Delattre, 1906, pp. 28-30; Merlin y Drappier, 1909, p. 49; Cintas, 1976, p. 374, fig. 72), ha sido tenida por una pata de ciervo. Suponemos que esto se debe a lo estilizado de su perfil. No obstante, tanto por los paralelos nilóticos, como por la información procedente de los contextos tartésicos, se podría perfectamente relacionar con una pata de bóvido empleada en el ritual de la apertura de la boca. En apoyo de esta idea hay que mencionar que la enorme cantidad de amuletos documentados en el interior de esta tumba recuerdan en número y formas a los que se colocaban en el interior de las vendas de la momia para proteger al difunto en la religión egipcia.

3.2.3. Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla)

El santuario de Marqués de Saltillo se encuentra dentro del término municipal de Carmona (Sevilla). Su localización se produjo durante el seguimiento de unas obras realizadas en la casa-palacio del Marqués de Saltillo, llevándose a cabo su excavación de urgencia en 1992 (Belén *et al.*, 1992). Dicha intervención sacó a la luz un complejo con diferentes estructuras superpuestas que se ha datado entre mediados del siglo VII a.C. y mediados del siglo V a.C. Todas las fases documentadas comparten la misma orientación. Sus técnicas constructivas y decorativas responden a modelos de clara tradición fenicia, aunque las fases más recientes fueron dañadas por la maquinaria que intervino en las obras del recinto, resultando sesgado su registro con respecto a niveles más

antiguos (Belén *et al.*, 1992, pp. 666-669; Belén *et al.*, 1997; Belén y Escacena, 1997, p. 105; Esteban y Escacena, 2013, pp. 121-123).

En lo referente al más arcaico de los complejos, se excavó una habitación de 1.8 x 4.4 m con orientación SO-NE a la que se denominó 'Ámbito 6'. La sala estaba formada por paredes encaladas sobre adobes, pavimento de tierra batida pintado de rojo y zócalos de mampostería de piedra. En esta sala, afectada por la excavación de una cisterna de época romana, se encontraron huecos en tres de las esquinas para apoyar unos *píthoi* decorados con flores de loto y grifos cuyos fragmentos aparecieron dispersos. Además de estos recipientes se documentaron copas de cerámica, vasos hechos a mano, un plato de engobe rojo y cuatro cucharas de marfil que forman un conjunto de patas traseras y delanteras de un animal ungulado (Belén *et al.*, 1997, pp. 137-180) (fig. 13.4).

Todas las cucharas aparecieron en la misma zona del Ámbito 6 y presentaban una ligera coloración rojiza, probablemente por haber estado esparcidas por el pavimento de la sala durante mucho tiempo (Belén *et al.*, 1997, p. 173). Miden entre 16.7 y 17.8 cm de longitud y formalmente comparten la sección del extremo distal cóncavo-convexo, la sección de la zona medial de tendencia oval y la sección del extremo proximal de tendencia circular. Las cuatro piezas fueron fabricadas tallándolas primero y pulimentándolas después (Belén *et al.*, 1997, pp. 173-176).

Estas cucharas de marfil conforman un conjunto presumiblemente completo que incluye las cuatro extremidades de un mismo animal ya muerto. Esta hipótesis se basa en la posición de las pezuñas y en la interpretación dada a las marcas en V que presentan los cuartos traseros entre las cazoletas y los mangos, detalle que podría marcar una separación entre una zona ya desprovista de piel y otra todavía con ella (Belén *et al.*, 1997, p. 176).

Las piezas no parecen haber tenido un uso continuado, puesto que no presentan un desgaste importante en las cazoletas. Esto, unido al hecho de que las pequeñas cazoletas tienen escasa capacidad para líquidos, ha servido para relacionarlas con un uso cosmético (Belén *et al.*, 1997, pp. 178-180). No obstante, ambos datos refuerzan también que las cucharas fueran simbólicamente empleadas en el ritual de la apertura de la boca, para lo cual no tenían que contener sustancias de ningún tipo.

En cuanto a la identificación de la especie que podría haber sido representada en estas cucharas, ha existido disparidad de opiniones. El equipo de trabajo liderado por Belén ha planteado, utilizando criterios estilísticos, que pudiera tratarse de las patas de un bóvido, de un caprino o incluso de un grifo, ser mitológico pintado en uno los *píthoi* encontrado en el mismo ámbito de Marqués de Saltillo en el que aparecieron estas cucharas (Belén *et al.*, 1997, pp. 178-180). Por su parte, la paleobióloga Bernáldez, basándose en criterios naturalistas, ha propuesto que representarían las patas de un ciervo macho adulto, animal muy presente en las tradiciones pictóricas y rituales de la prehistoria reciente y la protohistoria de la península ibérica (Belén *et al.*, 1997, p. 179). En nuestra opinión, es la estrecha conexión de estos objetos con las cucharas nilóticas lo que permite proponer que se trata de patas de toro. Lejos de su carácter naturalista, existen representaciones de toros con patas estilizadas similares en su perfil a estas piezas en un *píthos* de Montemolín (Chaves y De la Bandera, 1986, fig. 2).

3.2.4. Méndez Núñez (Huelva)

En el año 1997 se inició una excavación en el casco antiguo de Huelva (C/ Méndez Núñez 7-13 y Plaza de las Monjas 12) que alcanzó estratos del siglo VII a.C. Dicha intervención

tuvo que suspenderse en primera instancia por alcanzar el nivel freático (Fernández y García, 1997, pp. 336-339). Lo mismo ocurrió con una segunda intervención realizada en 1998. Sin embargo, en esta ocasión el vaciado del solar, motivado por la construcción de un garaje de varias plantas, permitió la edificación de pantallas de hormigón que acabaron desecando el sitio. Este hecho permitió que se observara toda la secuencia estratigráfica en algunas zonas. Tras la extracción de la tierra para continuar con la construcción se tuvo oportunidad de analizar en profundidad el paquete sedimentario (González de Canales *et al.*, 2004, p. 23).

Los materiales documentados en Méndez Núñez suponen el conjunto de objetos orientales de mayor antigüedad procedente de un edificio de tradición oriental dentro del suroeste de la península ibérica. Los análisis radiocarbónicos de los huesos hallados entre el total de piezas ofrecen una cronología absoluta cuya media se sitúa en el intervalo de 930-830 a.C. (Nijboer y van der Plicht, 2006). Sin embargo, dichos ítems proceden de un único paquete de sedimentos afectado por la capa freática, lo que dificulta saber si tuvo una formación prolongada en el tiempo o por el contrario fue de rápida creación. Destacan, además de la abundante cantidad de cerámica a mano local, los ejemplares fenicios con paralelos en Tiro, la cerámica chipriota, así como fragmentos griegos de gran calidad del Geométrico Medio II y del Subprotogeométrico I-II (González de Canales *et al.*, 2004; González de Canales *et al.*, 2006a; González de Canales *et al.*, 2006b; González de Canales *et al.*, 2008; González de Canales *et al.*, 2010).

Además de este lote de piezas, se halló en estratos posteriores un edificio que ha sido interpretado como un santuario de carácter empórico cuyas fases fueron datadas entre el s. VII y principios del s. V a.C. No es extraño el hallazgo de un templo de estas características en Huelva, dado que Estrabón (3.1.5) relata la construcción de un edificio en la zona y se han encontrado en torno a la isla de Saltés diversas esculturas divinas de tradición oriental, que remiten a prácticas análogas a las que pudo tener el edificio de Méndez Núñez (Celestino, 2014, p. 596).

Entre el conjunto de piezas documentado en Méndez Núñez destaca, para el propósito de la presente publicación, una cuchara facturada en madera con una forma muy similar a las anteriormente descritas (fig. 13.3). Si se acepta la cronología antigua para el contexto del que procede el ejemplar onubense, se observa un conservadurismo en la morfología de este tipo de objetos en el área tartésica, pues las cucharas de *Carmo* son dos siglos posteriores en el tiempo. Este hecho podría ser interpretado como un indicador más del carácter sagrado de este tipo de piezas y de sus contextos (González de Canales *et al.*, 2004, pp. 160-161).

3.3. El cetro *wr-ḥk3w*

El tercero de los elementos analizados en este apartado es el cetro *wr-ḥk3w*. Como se ha especificado anteriormente, se trata de un objeto con cuerpo alargado y cabeza de serpiente/carnero, según los casos. Entre los primeros investigadores que trataron de identificar y analizar estas piezas dentro del ámbito cananeo hay que destacar a Naster. En un artículo dedicado a la figura que sigue al carro real en las estâteras dobles de Sidón (Naster, 1957), este investigador belga relacionó varias piezas de tradición sidonia en las que un personaje aparece portando un *wr-ḥk3w* en la mano derecha y un jarro en la izquierda. A partir de las dataciones propuestas para las diferentes representaciones iconográficas se desprende un uso de las mismas de al menos quince siglos, siendo

en torno a la época de Alejandro Magno cuando gozó de mayor profusión (Naster, 1957, pp. 14-15).

Varias décadas después, Gubel volvió a interesarse por estas piezas y por su reflejo iconográfico en la tradición cananea (Gubel, 2001), planteando que los artesanos fenicios adoptaron iconografía egipcia no únicamente por motivos estilísticos, sino también por una aculturación simbólica, cuestión plausible a partir de los contactos continuos y complejos entre Egipto y la sociedad cananea. Varios símbolos de uso común en la iconografía fenicia derivan de contextos orientales, mientras que los adaptados del arte egipcio pueden dividirse en dos categorías según el autor: los que ya habían sido asimilados durante el III y el II milenios a.C., y los reimportados durante el I milenio a.C. a causa de la renovada interacción con el país del Nilo. Uno de los pocos elementos que aparecen en ambos periodos es el cetro con cabeza de carnero, objeto litúrgico con supervivencia hasta época helenística (Gubel, 2001, p. 36). Durante la primera fase de su implantación en Levante, este cetro habría sido similar al *wr-ḥk3w*, empleándose en ceremonias de unción de gobernantes en vida y de estatuas de culto. De esta forma, este instrumento se habría utilizado en consonancia con el ritual egipcio para otorgarle el aliento vital (Gubel, 2001, pp. 37-38).

Más recientemente, y de modo independiente al trabajo de Gubel, Cecchini ha realizado la síntesis más exhaustiva sobre los portadores del *wr-ḥk3w* dentro del ámbito cananeo. En su publicación, la autora ha remarcado la importancia de esta figura dentro del área siria a partir de un amplio repertorio de piezas y materias, llamando la atención sobre el papel de los portadores del cetro como libadores con jarros vertederos (Cecchini, 2005).

Siguiendo un orden cronológico, y sin ánimo de incluir a continuación todas las piezas con cetros *wr-ḥk3w* conocidas, hay que mencionar en primer lugar la estela denominada “Homenaje al dios El”, hallada al sureste del templo de Baal en la acrópolis ugarítica y fechada en torno a los siglos XIV-XIII a.C. En ella se representó a un personaje con un *wr-ḥk3w* en la mano derecha y un jarro en la izquierda rindiendo tributo a una figura entronizada (Naster, 1957, p. 11, fig. 4; Gubel, 2001, p. 37, fig. 8; Cecchini, 2005, p. 245, fig. 2) (fig. 14). La identidad de ambas figuras ha sido analizada en varias ocasiones (Schaeffer, 1937, pp. 128-134, fig. 1; Yon, 1991, pp. 305-307, 327, nº 10, 336, fig. 16; Bunnens, 1995; Cecchini, 2005, p. 245, fig. 2). Mientras que para Schaeffer y Yon ambos personajes serían el rey y la divinidad barbada (Schaeffer, 1937, pp. 131-132; Yon, 1991, p. 307), para Bunnens y Cecchini en la estela de Ugarit podría haberse representado el momento del ritual en el cual los reyes ugaríticos fallecidos son heroizados como *rapi'uma* (Bunnens, 1995, p. 219; Cecchini, 2005, p. 246).

Además de esta pieza, Gubel y Cecchini han analizado varios cilindros-sellos fechados en el II milenio a.C. procedentes también del ámbito sirio (Gubel, 2001, p. 37, figs. 6-7; Cecchini, 2005, pp. 246-247, fig. 3), que presentan nuevamente figuras portando posiblemente el cetro *wr-ḥk3w* delante y detrás de sendos personajes entronizados. A ambas escenas hay que sumar otros dos cilindros-sellos en los que Teissier ha identificado sendos *wr-ḥk3w* (Teissier, 1996, figs. 120 y 183).

Otra pieza analizada por Naster es una placa de marfil descubierta en *Hadātu* (Arslan Tash), a treinta kilómetros al este del río Éufrates, en la frontera de la actual Siria (Naster, 1957, pp. 11-12, fig. 5). Datada en la segunda mitad del siglo IX a.C., en ella se representan dos figuras de perfil hacia la izquierda. Ambas portan en su mano derecha un cetro *wr-ḥk3w* y en la izquierda un jarro para realizar libaciones. Probablemente, al igual que en la pieza anterior, estarían rindiendo culto a una divinidad o monarca. Por su parte,

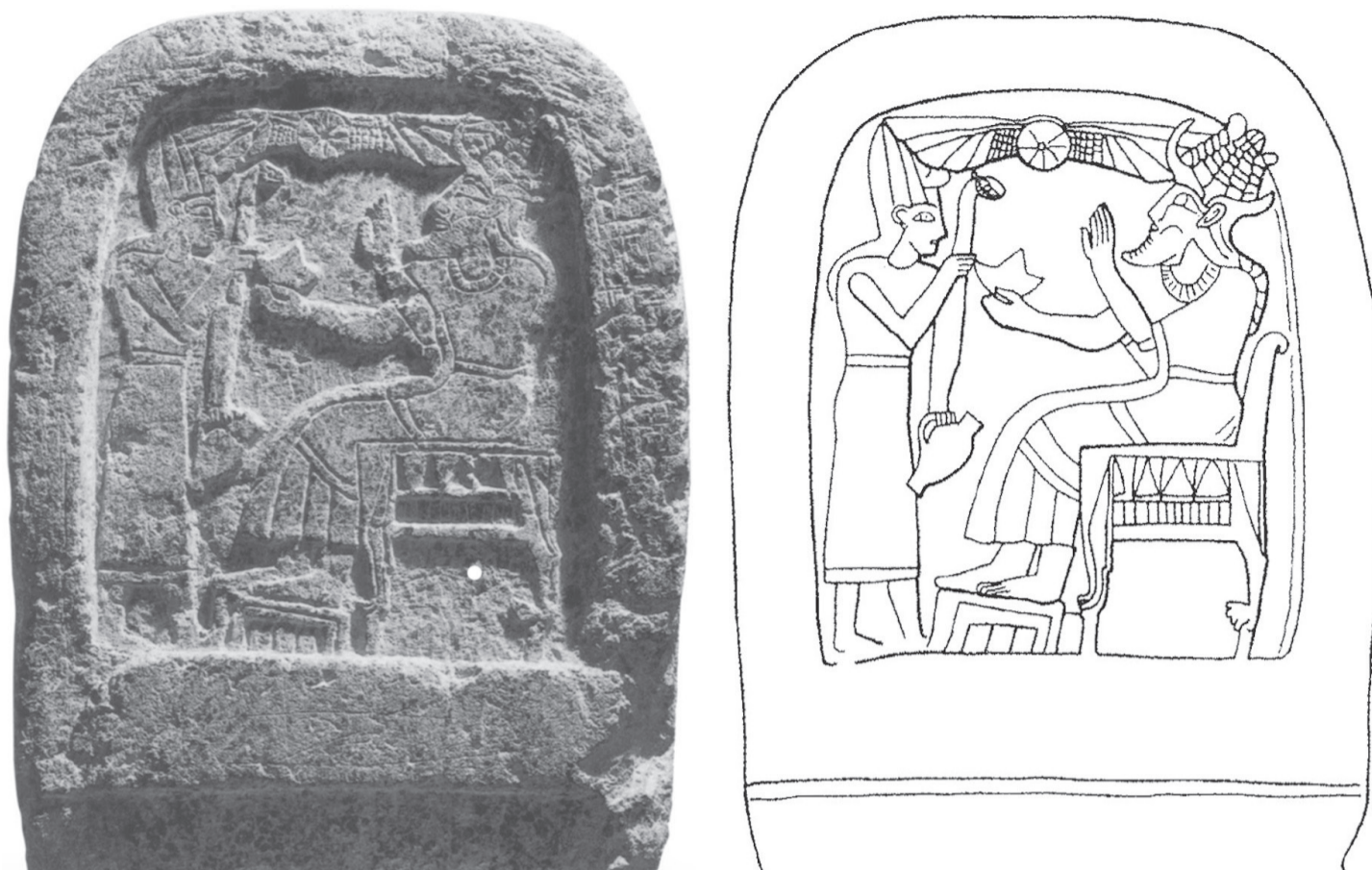


Figura 14. Estela del 'homenaje al dios El' procedente de Ugarit. Siglos XIV-XIII a.C. Sin escala en el original (Parker, 2000, p. 229; Cecchini, 2005, p. 245).

Gubel cree reconocer en un sello del siglo IX a.C. el uso de un *wr-ḥk3w* por parte de una figura que se encuentra detrás de un monarca/dios con corona entronizado ante un timiaterio, una cabra y otro personaje que levanta su mano derecha en señal de respeto (Gubel, 2001, p. 41, fig. 21).

Varias placas de marfil halladas en Nimrud, tradicionalmente adscritas al “estilo sud-sirio” o “tradición intermedia”, reproducen *naiskoi* fenicios decorados en el friso superior con un disco solar alado y una fila de *uraeus*. En la parte inferior, un árbol sagrado en el centro de la escena es flanqueado por dos personajes con coronas egipcias que sujetan en la mano derecha un *wr-ḥk3w* y en la izquierda un jarro para libaciones (Gubel, 2001, p. 38, fig. 9; Cecchini, 2005, p. 248, pl. XXXII, figs. 5-7). Otros marfiles igualmente procedentes de Nimrud muestran ambientes similares (Gubel, 2001, p. 38, fig. 10; Cecchini, 2005, pp. 249-251, pl. XXXIII-XXXV, figs. 8-18) (fig. 15). Otra pieza en la que se observa a un oferente con *wr-ḥk3w* y jarro de libaciones es una estela de piedra procedente de Sidón y datada en el segundo cuarto del I milenio a.C. (Gubel, 2001, p. 40, fig. 19; Cecchini, 2005, pp. 253-254, fig. 4 y pl. XXXVI, fig. 19).

Dentro del área etrusca, la representación en una posible estela funeraria de tradición fenicio-púnica, datada en el siglo VI a.C., de un sacerdote con jarra para verter libaciones en la mano izquierda y un *wr-ḥk3w* en la derecha bajo un dintel de *uraeus* (Gubel, 2001, pp. 40-41, fig. 20) permite observar la insistencia en esta asociación jarro-cetro.

Un nuevo ejemplo a sumar a esta lista es una estela en relieve custodiada en el Museo de El Cairo y datada en el siglo IV a.C. (Naster, 1957, pp. 10-11, figs. 1-3). Considerada de origen sirio por el tipo de piedra empleada y por las características estilísticas, en ella el personaje portador del centro se representa situado detrás de una diosa entronizada, mientras que sostiene un jarro con la mano izquierda, asociación que como se viene viendo es recurrente. Otros dos monumentos votivos con forma de naos y clara inspiración egipcia presentan sendos *wr-ḥk3w*. Ambos proceden de Sidón y están datados en

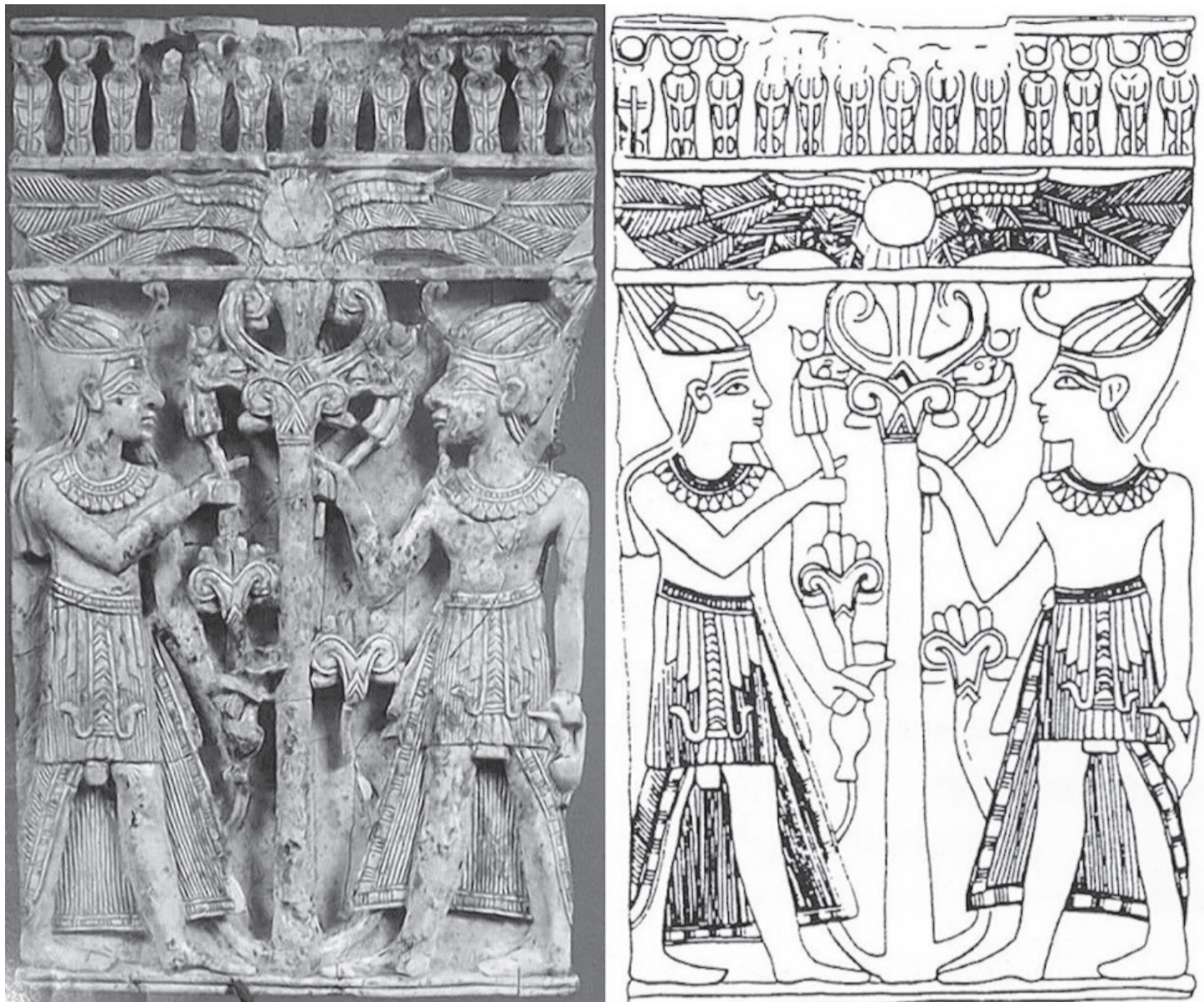


Figura 15. Marfil de Nimrud con personajes egipcizantes acercando sendos *wr-ḥk3w* a una posible representación de Asherah. Siglos IX-VII a.C. Sin escala en el original (a partir de Gubel, 2001, p. 38).

la segunda mitad del siglo IV a.C. En algunas de las caras laterales de ambas piezas se observa a un hombre con un *wr-ḥk3w* nuevamente en su mano derecha y un jarro en la izquierda (Naster, 1957, pp. 12-14, figs. 6-8; Cecchini, 2005, pp. 253-254). Tres monumentos menos evidentes a la hora de ser interpretados, pero que provienen de la misma región, son los siguientes: El primero es el dintel de la puerta de entrada de un templo cercano a Tiro, en el que se ha representado una figura sosteniendo el cetro curvo a cada lado del disco alado (Naster, 1957, p. 13, fig. 9). El segundo es un relieve mal conservado, esta vez con dos figuras sentadas bajo un gran disco solar alado, detrás de las cuales aparece una figura similar a la descrita anteriormente para el ejemplar del Museo de El Cairo, pero sin conservarse la representación del objeto que portaba (Naster, 1957, p. 13, fig. 10). El tercer caso corresponde a un altar encontrado en Baalbek, ya en época romana, que muestra nuevamente a dos personajes levantando el cetro curvo a los lados de una posible divinidad (Naster, 1957, p. 13, fig. 11; Cecchini, 2005, p. 245, fig. 2).

Cecchini también ha llamado la atención sobre la iconografía de un sello encontrado en 1995 en Tell Afis. En él se ha representado una figura de pequeño tamaño, interpretada como un personaje oficiando culto con un *wr-ḥk3w* en la mano ante una divinidad de mayor escala (Cecchini, 2005, pp. 243-244, fig. 1).

Por último, hay que destacar una pieza del siglo III a.C. Se trata de una navaja de bronce proveniente de una tumba cartaginesa. En ella se ha grabado un personaje masculino con falda larga y tocado cónico que parece portar en la mano derecha un cetro

del cual solamente se ha conservado la parte superior de la corona del *wr-ḥk3w* (Cecchini, 2005, pp. 259-260, fig. 8). Estas navajas son uno de los elementos votivos más representativos del mundo funerario cartaginés, presentando composiciones figurativas de inspiración religiosa egipcia y próximo-oriental. El prototipo para estas piezas púnicas son las navajas egipcias del II milenio a.C., con variantes para las partes más funcionales que no alteran la estructura principal, llegando a perder el uso práctico (Acquaro, 1971, 1990, 1995, 2006).

3.4. La hoja *psš-kf*

Dentro de este breve apartado hay que tratar un mechero de pared procedente del santuario de Astarté en Kition (Chipre) y datado en torno al siglo VIII a.C. En él se ha representado a un personaje femenino al que Karageorghis identifica con Astarté (Karageorghis, 2004, p. 149, lám. XV). Sobre sus hombros aparecen sendas cabezas de bóvido con un triángulo pintado en rojo sobre su testuz y bajo sus pies un elemento similar a una pluma doble. Hasta el momento, esta pieza carece de una interpretación en profundidad. No será aquí donde se realice un análisis exhaustivo de la misma, pero sí queremos llamar la atención sobre la forma que se ha pintado debajo de esta posible Astarté. Siguiendo con la vinculación entre los objetos litúrgicos egipcios empleados en el ritual de la apertura y los contextos fenicios, posiblemente se haya representado a los pies de la diosa un cuchillo *psš-kf*.

Uno de los paralelos más estrechos para esta interpretación se encuentra en la escena del ritual de la apertura de la boca celebrado en la tumba de Tutankamon. En ella se puede apreciar sobre la mesa, junto al resto de instrumentos empleados en esta liturgia, un elemento con forma y detalles similares a los de la doble pluma que corona en ocasiones a algunas divinidades egipcias, como puede apreciarse en los laterales de la propia corona que lleva el faraón personificando a Osiris (fig. 4). No obstante, como ha señalado Roth, los cuchillos *psš-kf* en ocasiones fueron representados de modo idéntico a las plumas dobles, hasta el punto de que es imposible diferenciarlos, en un extenso período de tiempo comprendido entre la XIX Dinastía y el período ptolemaico. Este parecido pudo haber confundido en ocasiones hasta a los propios egipcios (Roth, 1992, p. 138). Esta estrecha similitud también llamó la atención de Petrie al realizar su ya clásico catálogo de amuletos egipcios, llegando a proponer que quizás estos cuchillos de pedernal pudieron estar en ocasiones envueltos en plumas para manejarlos con mayor precaución (Petrie, 1914, p. 16).

Si con esta propuesta estamos en lo cierto, la posible representación de Astarté hallada en el santuario de Kition tendría el cuchillo *psš-kf* dibujado en la parte inferior de acuerdo al objetivo perseguido por el ritual de la apertura de la boca: purificar la imagen, permitir que la esencia de la divinidad pudiera ocuparla, y con ello escuchar las plegarias y manifestar su voluntad.

4. CONCLUSIONES

El repaso realizado a lo largo de la primera parte del presente estudio ha tratado de dar buena cuenta de las partes y elementos principales empleados dentro del ritual de la apertura de la boca en las tradiciones egipcia, mesopotámica y hebrea. A partir de la información textual conocida en todos estos ámbitos, se desprende que dicha liturgia fue y sigue siendo utilizada ampliamente para atestiguar la pureza de las esculturas de

las divinidades creadas por los artesanos. Con ello se perseguía que la esencia de las deidades pudiera manifestarse a través de dichas estatuas. Curiosamente, frente a la amplia cantidad de testimonios escritos que detallan este ceremonial, la información arqueológica es especialmente escasa, salvo en la tradición iconográfica egipcia.

Igualmente, dentro de la costumbre nilótica se ha podido comprobar que el ritual de la apertura de la boca se realizaba también para revivir el alma del difunto y permitirle, entre otras cosas, manifestarse durante el juicio de Osiris. Esta peculiaridad se ve acompañada por el empleo de instrumental específico para esta liturgia que no se observa en ninguna otra tradición religiosa: *psš-ḳf*, *wr-ḥk3w* y pata de bóvido, entre otros enseres.

Mención aparte merece la azuela/cinzel, el único objeto que se ha observado como denominador común en todos los casos. En todas las tradiciones, cuando esta pieza se acerca a las esculturas es para terminar de elaborar su talla configurando los ojos y la comisura de los labios, acto que simboliza la posibilidad de ver, oír y hablar por parte de las divinidades. Por otro lado, específicamente dentro de la liturgia mesopotámica este elemento es arrojado al río Éufrates junto a otras herramientas empleadas por los artesanos para esta labor, mientras que en el caso egipcio es acercado a la boca de la escultura y del difunto.

Por su parte, dentro de la tradición cananea se ha planteado que tanto la iconografía existente como los objetos documentados en diversos contextos arqueológicos conectan estrechamente el ritual de la apertura de la boca con la tradición egipcia por tres motivos. En primer lugar, porque la azuela visible en el sarcófago de Ahirom I de Tiro se emplea para tratar de vivificar al monarca difunto, cuestión que como se ha hecho patente no ocurre en ninguna otra cultura. En segundo lugar, el hallazgo de cucharas con forma de pata de bóvido, tanto en el ámbito funerario cartaginés como en el ámbito santuario tartésico, conecta estrechamente ambas tradiciones y permite proponer que estos objetos pudieron en algún momento servir de sustitutos de las ofrendas de los auténticos cuartos delanteros de estos animales. Por último, porque el empleo del *wr-ḥk3w* se realiza de modo similar a lo visto para el ritual egipcio.

Junto a esta vía interpretativa quedan todavía pendiente de revisión algunos objetos que suelen aparecer en contextos santuarios y funerarios. Es el caso de un fragmento de madera rescatado del yacimiento Méndez Núñez (fig. 13.3), que por su forma podría haber formado parte de una azuela de mango curvo (fig. 4). O de las numerosas “hachas de piedra”, que han venido apareciendo en tumbas orientales y orientalistas repartidas por todo el Mediterráneo y que podrían haber sido realmente empleadas como azuelas para el ritual de la apertura de la boca. Lo mismo se podría pensar de pequeñas láminas de sílex, que podrían haber cumplido la función de filos cortantes insertados en cabezales de azuelas como el hallado en la tumba de Senneferi (TT99) (fig. 7.1).

Agradecimientos y financiación

El presente artículo se ha realizado dentro del proyecto de investigación *Tarteso olvidado (en los museos)* (PGC2018-097131-B-100), dirigido por el Dr. Eduardo Ferrer Albelda y financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Acquaro, E. (1971) *I rasoi punici*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Acquaro, E. (1990) "I rasoi punici: note a margine", *Reppal*, 5, pp. 1-6.
- Acquaro, E. (1995) "I rasoi punici: 1971-1995", *Rivista di Studi Fenici*, 23(2), pp. 207-211.
- Acquaro, E. (2006) "Incidere rasoi, a Cartagine", *Gerión*, 24(1), pp. 27-33.
- Aimé-Giron, N. (1943) "Essai sur l'âge et la succession des rois de Byblos d'après leurs inscriptions", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 42, pp. 283-338.
- Albright, W. F. (1927) "The end of the Inscription on the Ahiaram-Sarcophagus", *Journal of the Palestine Oriental Society*, 7, pp. 122-127.
- Albright, W. F. (1928-1929) "A Neglected Hebrew Inscription of the Thirteenth Century BC", *Archiv für Orientforschung*, 5, pp. 150-152.
- Albright, W. F. (1943) "The Geezer Calendar", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 92, pp. 19-26.
- Albright, W. F. (1947) "The Phoenician Inscriptions of the Tenth Century B.C. from Byblos", *Journal of American Oriental Society*, 67, pp. 153-154.
- Assmann, J. (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Nueva York: Cornell University Press.
- Ayad, M. F. (2004) "The Selection and Layout of the Opening of the Mouth Scenes in the Chapel of Amenirdis I at Medinet Habu", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 41, pp. 113-133. <https://doi.org/10.2307/20297190>.
- Baly, T. C. (1930) "Notes on the Ritual of Opening the Mouth", *Journal of Egyptian Archaeology*, 16, pp. 173-186.
- Beckerleg, C. L. (2009) *The «Image of God» in Eden: The Creation of Mankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mis pî pit pî and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*. Tesis doctoral. Cambridge, Harvard University. Accesible en: <https://fr.b-ok.lat/book/852116/eed90d> (Consultada 1 abril 2020).
- Belén, M., Anglada, R., Cardenete, R., Escacena, J. L., Lineros, R. y Rodríguez, I. (1992) "Excavación de urgencia en la casa Palacio del Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla)", en *Anuario arqueológico de Andalucía 1992. III. Actividades de urgencia*. Cádiz: Secretaría General de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 666-675.
- Belén, M., Anglada, R., Escacena, J. L., Jiménez, A., Lineros, R. y Rodríguez, I. (1997) *Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Belén, M. y Escacena, J. L. (1997) "Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental", *Spal*, 6, pp. 103-131.
- Belmonte Avilés, J. A. (2012) *Pirámides, templos y estrellas: astronomía y arqueología en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica.
- Benichou-Safar, H. (1982) *Les tombes puniques de Carthage*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Berlejung, A. (1997) "Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia", en Van der Toorn, K. (ed.) *The Image and the Book*. Lovaina: Peeters, pp. 45-72.
- Bernal, M. (1990) *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and further West before 1400 BC*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bjerke, S. (1965) "Remarks on the Egyptian Ritual of 'Opening the Mouth' and Its Interpretation", *Numen*, 12(3), pp. 201-216.
- Bjorkman, J. (2016) "The Case of the Missing Cult Statue", en Thuesen, I. (ed.) *Proceedings of the 2nd International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Eisenbrauns, Bologna: University of Bologna, pp. 181-189.
- Blackman, A. M. (1924) "The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia", *Journal of Egyptian Archaeology*, 10, pp. 47-59.
- Blackman, A. M. y Fairman, H. W. (1946) "The Consecration of an Egyptian temple according to the Use of Edfu", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 32, pp. 75-91.

- Bohleke, B. y Strudwick, N. (2017) "A Label for Opening of the Mouth Implements from the Burial of Senneferi (TT99) and Remarks on the Ritual", *Études et Travaux*, XXX, pp. 105-123. <https://dx.doi.org/10.12775/EtudTrav.30.004>.
- Borger, R. (1956) *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Osnabrück: Biblio-Verlag.
- Briquel-Chatonnet, F. y Gubel, E. (1998) *Les Phéniciens. Aux origines du Liban*. París: Gallimard.
- Bunnens, G. (1995) "The so-called stele of the god El from Ugarit", en Fantar, M. y Ghaki, M. (eds.) *Actes du IIIe Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques*, vol. I. Tunis: Institut National du Patrimoine, pp. 214-222.
- Cecchini, S. M. (2005) "The 'suivant du char royal': A case on interaction between various genres of minor art", en Suter, C. E. y Uehlinger, C. (eds.) *Crafts and images in contact: studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 243-261.
- Cecchini, S. (2006) "Le piangenti del sarcofago di Ahiram", en Adembri, B. (ed.) *AEIMHΣΤΟΣ. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani*. Firenze: Centro Di, pp. 51-56.
- Celestino, S. (2014) "Los primeros fenicios en Tartessos", en Lemaire, A. (ed.) *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, vol. II. París: Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, pp. 587-600.
- Chaves, F. y De la Bandera, M. L. (1986) "Figürlich verzierte Keramik aus dem Guadalquivir-Gebiet. Die Funde von Montemolín (bei Marchena, prov. Sevilla)", *Madriider Mitteilungen*, 27, pp. 117-150.
- Chéhab, M. H. (1971) "Observations au sujet du sarcophage d'Ahiram", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 46, pp. 105-117.
- Cintas, P. (1976) *Manual d'archeologie punique II. La civilisation Carthaginoise. Les Réalisations matérielles*. París: Éditions A. et J. Picard.
- Cook, E. M. (1994) "On the Linguistic Dating of the Phoenician Ahiram Inscription (KAI 1)", *Journal of Near Eastern Studies*, 53(1), pp. 33-36.
- Davis, R. H. (1997) *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press.
- Delattre, A. L. (1906) *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage: troisième année des fouilles*. París: Imprimerie Paul Feron-Vrau.
- Délivre, J. (1998) "Le sarcophage d'Ahiram: un cas de réemploi?", en *Liban. L'autre rive*, 73. París: Flammarion-Institut du Monde Arabe.
- Dhorme E. (1930) "Byblos et l'Égypte", *Journal des Savants*, 6(1), pp. 260-272.
- Dick, M. (1999a) "Introduction", en Dick, M. B. (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, pp. VII-XII.
- Dick, M. (1999b) "Prophetic Parodies of Making the Cult Image", en Dick, M. B. (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, pp. 1-13.
- Dick, M. B. (2005) "Pīt pī und Mīs pī", en *Reallexikon der Assyriologie*, Vol. 10. Berlín, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., pp. 580-585.
- Dussaud, R. (1924) "Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos", *Syria*, 5, pp. 135-157.
- Dussaud, R. (1949) *L'Art phénicien du II^e millénaire*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Ebeling, E. (1931) *Tod und Leben nach den Vostellungen der Babylonier*. Berlín, Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Esteban, C. y Escacena, J. L. (2013) "Arqueología del cielo. Orientaciones astronómicas en edificios protohistóricos del sur de la Península Ibérica", *Trabajos de Prehistoria*, 70, pp. 114-139. <https://doi.org/10.3989/tp.2013.12105>.
- Faulkner, R. O. (1969) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Clarendon Press.
- Faulkner, R. O. (1977a) *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Spells 355-787*. Warminster: Aris & Phillips.
- Faulkner, R. O. (1977b) *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Spells 788-1185 & Index*. Warminster: Aris & Phillips.
- Faur, J. (1978) "The Biblical Idea of Idolatry", *The Jewish Quarterly Review*, 69(1), pp. 1-15.

- Fernández, J. y García, C. (1997) "Excavación arqueológica en el Solar 7-13 C/Méndez Núñez y 12 Plaza Monjas de Huelva", en *Anuario arqueológico de Andalucía 1997. III Actividades de Urgencia*. Sevilla: Secretaría General de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 336-339.
- Finnestad, R.B. (1978) "The Meaning and Purpose of Opening of the Mouth in Mortuary Contexts", *Numen*, 25(2), pp. 118-134.
- Font de Tarradell, M. (1969) "El sector de Dermech de la necrópolis de Cartago. Estudio estadístico", *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, 6, pp. 85-100.
- Fumadó, I. (2010) "Cartago: usos del suelo en la ciudad fenicia y púnica", *Archivo Español de Arqueología*, 83, pp. 9-26. <https://doi.org/10.3989/aespa.083.010.001>.
- Garbini, C. (1977) "Sulla datazione della'iscrizione di Ahiram", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 37, pp. 81-89.
- Gauckler, P. (1902) "Compte-rendu des fouilles récentes exécutées en Tunisie", en Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (ed.) *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (1902)*. Paris: Ernest Leroux, pp. 182-185.
- Gauckler, P. (1907) *Catalogue des Musees et Collections Archeologiques de l'Algerie et de la Tunisie*. París: Ernest Leroux.
- Giveon, R. (1959) "King or God on the Sarcophagus of Ahiram", *Israel Exploration Journal*, 9, pp. 57-59.
- Giveon, R. (1978) *The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies*. Zurich: University of Zurich.
- Glazov, G. Y. (2001) *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- González de Canales, F., Serrano, L. y Llompart, J. (2004) *El emporio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a.C.)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González de Canales, F., Serrano, L. y Llompart, J. (2006a) "The Pre-colonial Phoenician Emporium of Huelva ca 900-770 BC", *Bulletin Antieke Beschaving*, 81, pp. 13-29. <https://doi.org/10.2143/BAB.81.0.2014422>.
- González de Canales, F., Serrano, L. y Llompart, J. (2006b) "Las evidencias más antiguas de la presencia fenicia en el sur de la Península", *Mainake*, 28, pp. 105-128.
- González de Canales, F., Serrano, L. y Llompart, J. (2008) "The emporium of Huelva and Phoenician chronology", en Sagona, C. (ed.) *Beyond the homeland: markers in Phoenician chronology*. Louvain: Peeters, pp. 631-655.
- González de Canales, F., Serrano, L. y Llompart, J. (2010) "El inicio de la Edad del Hierro en el Suroeste de la Península Ibérica, las navegaciones precoloniales y cuestiones en torno a las cerámicas locales de Huelva", en Pérez, J. A. y Romero, E. (eds.) *IV Encuentro de Arqueología del Suroeste*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 648-698.
- Goyon, J. C. (1972) *Rituels funéraires de l'Ancienne Egypte*. París: Les Editions du Cerf.
- Greenspahn, F. E. (2004) "Syncretism and Idolatry in the Bible", *Vetus Testamentum*, 54(4), pp. 480-494.
- Gubel, E. (1987) *Phoenician Furniture. A Typology Based on Iron Age Representations with Reference to the Iconographical Context*. Louvain: Peeters.
- Gubel, E. (2001) "The Breath of Life or: the riddle of the Ram-headed sceptre", *Archaeology & History in Lebanon*, 13, pp. 35-44.
- Guilhou, N. (2019) "Seth et le taureau: double visage d'un animal symbole de puissance", en Aufrère, S. H. (ed.) *Les taureaux de l'Égypte ancienne*. Nîmes: Nombre 7 Éditions, pp. 107-129.
- Hays, H. M. (2012) *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Hachmann, R. (1967) "Das Königsgrab V von Jebeil (Byblos). Untersuchungen zur Zeitstellung des sog. Ahiram-Grabes", *Istanbuler Mitteilungen*, 17, pp. 93-114.
- Helck, W. (1977) "Die 'Weihinschriften' aus dem Taltempel des Sonnenheiligtums des Königs Neuserre bei Abu Gurob", *Studien zur altägyptischen Kultur*, 5, pp. 47-77.
- Hundley, M. B. (2013) *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Hurowitz, V. A. (2003) "The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb", *Journal of the American Oriental Society*, 123(1), pp. 147-157. <https://doi.org/10.2307/3217848>.
- Jacobsen, T. (1976) *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Jacobsen, T. (1987) "The Graven Image: In Ancient Israelite Religion", en Miller, P. D., Hanson, P. D. y McBride, S. D. (eds.) *Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Filadelfia: Fortress, pp. 15-32.
- Karageorghis, V. (2004) *Chipre. Encrucijada del Mediterráneo oriental 1600-500 a.C.* Barcelona: Bellaterra.
- Keimer, L. (1938) "Remarques sur quelques representations de divinités-béliers et sur un groupe d'objets de culte conservés au Musée du Caire", *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, 38, pp. 297-331.
- Kennedy, J. M. (1991) "Hebrew pithôn peh in the Book of Ezekiel", *Vetus Testamentum*, 41(2), pp. 233-235.
- Labajo-González, E., Perea-Pérez, B., Dorado-Fernández, E., Sánchez-Sánchez, J. A. y Santiago-Sáez, A. (2014) "El rito de la «Apertura de la Boca» en el Antiguo Egipto: estudio bucodental de una cabeza egipcia momificada", *Revista Española de Medicina Legal*, 40(3), pp. 116-119. <https://doi.org/10.1016/j.reml.2013.10.004>.
- Lambert, W. G. y Millard, A. R. (1969) *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Londres: Oxford University Press.
- Landsberger, B. (1965) *Brief des Bischofs von Esagila an König Assarhaddon*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Lehmann, R.G. (2005) *Die Inschrift(en) des Ahirom-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil (Byblos)*. Maguncia: Von Zabern.
- Lehmann, R.G. (2008) "Calligraphy and Craftsmanship in the Ahirom Inscription: Considerations on Skilled Linear Flat Writing in Early First Millenium Byblos", *MAARAV, A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures*, 15(2), pp. 119-164.
- Levtow, N.B. (2008) *Images of others: iconic politics in ancient Israel*. Indiana: Eisenbrauns.
- Lexa, F. (1925) *La magie dans l'Égypte antique II*. París: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Lipiński, E. (2003) "Phoenician Cult Expressions in the Persian Period", en Dever, W. y Gitin, S. (eds.) *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*. Indiana: Eisenbrauns, pp. 297-308.
- Lorton, D. (1999) "The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt", en Dick, M. B. (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, pp. 123-210.
- Lull, J. (2004) *La astronomía en el antiguo Egipto*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Lundberg, M. J. (2007) "The «Mis-Pi» rituals and incantations and Jeremiah 10:1-16", en Goldingay, J. (ed.) *Uprooting and planting: Essays on Jeremiah for Leslie Allen*. Nueva York: T&T Clark, pp. 210-227.
- Markoe, G. E. (1990) "The Emergence of Phoenician Art", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 279, pp. 13-26.
- Matson, J. M. (2013) "Idol Remains: Remnants of the Opening of the Mouth Ritual in the Hebrew Bible", *Studia Antiqua*, 12(1), pp. 33-50.
- Matthiae, P. (1997) *La storia dell'arte dell'Oriente antico. I primi imperi e i principati del Ferro (1600-700 a.C.)*. Milán: Electa.
- McDowell, C. L. (2015) *The Image of God in the Garden of Eden*. Indiana: Eisenbrauns.
- Merlin, A. y Drappier, L. (1909) *Nécropole punique d'Ard El Kheraïb à Carthage*. París: Ernest Leroux.
- Montet, P. (1923) "Les fouilles de Byblos en 1923", *Syria*, 4(4), pp. 334-344.
- Montet, P. (1928) *Byblos et l'Égypte, Quatre Campagnes des fouilles a Gebeil. 1921-1922-1923-1924*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Morenz, S. (2004 [1973]): *Egyptian Religion*. Oxford: Routledge.

- Moyer, I. y Dieleman, J. (2003) "Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350)", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3(1), pp. 47-72. <https://doi.org/10.1163/1569212031960320>.
- Naster, P. (1957) "Le suivant du char royal sur les doubles statères de Sidon", *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, 113, pp. 5-20.
- Nijboer, A. J. y van der Plicht, J. (2006) "An interpretation of the radiocarbon determinations of the oldest indigenous Phoenician stratum thus far, excavated at Huelva, Tartessos (south-west Spain)", *Bulletin Antieke Beschaving*, 81, pp. 31-36. <https://doi.org/10.2143/BAB.81.0.2014423>.
- Otto, E. (1960) *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, 2 vols. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Parker, S. B. (2000) "Ugaritic Literature and the Bible", *Near Eastern Archaeology*, 63(4), pp. 228-231.
- Petrie, W. M. F. (1914) *Amulets. Illustrated by the Egyptian Collection in University College, London*. Londres: University College of London.
- Picard, C. (1951) *Carthage*. París: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Porada, E. (1973) "Notes on the Sarcophagus of Ahirom", *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 5(1), pp. 354-372.
- Quack, J. F. (2009) "Miniaturisierung Als Schlüssel Zum Verständnis Römerzeitlicher Ägyptischer Rituale?", en Hekster, O., Schmidt-Hofner, S. y Witschel, C. (eds.) *Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Leiden: Brill, pp. 349-366.
- Rahmouni, L. K. (1999) "Quelques échantillons des objets en os et en ivoire conservés au Musée National du Bardo", *Revue des Études Phéniciennes-Puniques et des Antiquités Libyques*, XI, pp. 135-155.
- Roth, A. M. (1992) "The *psš-kf* and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78, pp. 113-147.
- Roth, A. M. (1993) "Fingers, stars, and the 'Opening of the Mouth': the nature and function of the *ntrwj*-blades", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 79, pp. 57-79.
- Salah-Eddine, T. (1978) *La Carthage punique*. París: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Salem, E. A. A. M., Hewedi, M. M., Abdalla, A., Fahim, T. y Khalil, F. (2018) "Food heritage: proximate Composition Analysis of the Foreleg of Steers («Oxen») and Their Pharaonic Cultural Context", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 20, pp. 58-70.
- Scalf, F. (2017) *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Schaeffer, C.F.A. (1937) "Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Huitième campagne (printemps 1936). Rapport sommaire", *Syria*, 18, pp. 125-154.
- Schott, E. (1974) "Das Goldhaus unter König Pepi II", *Göttinger Miszellen*, 9, pp. 33-38.
- Schulman, A.R. (1984) "The Iconographic Theme: 'Opening of the Mouth' on Stelae", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 21, pp. 169-196.
- Spiegelberg, W. (1920) "Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 56(1), pp. 1-33.
- Seiler, R. y Rühli, F. (2015) "'The Opening of the Mouth'. A New Perspective for an Ancient Egyptian Mummification Procedure", *The Anatomical Record*, 298, pp. 1208-1216. <https://doi.org/10.1002/ar.23140>.
- Smith, M. (1993) *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum.
- Spycket, A. (1968) *Les statues de culte dans les textes Mésopotamiens des origines à la I^e dynastie de Babylon*. París: Gabalda.
- Strudwick, N. (2009) "True «Ritual Objects» in Egyptian Private Tombs?", en Backes, B., Müller-Roth, M. y Stöhr, S. (eds.) *Ausgestattet mit den Schriften des Thot*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 213-238.
- Strudwick, N. (2016) *The tomb of pharaoh's chancellor Senneferi at Thebes (TT99)*. Barnsley: Oxbow Books.
- Teissier, B. (1996) *Egyptian iconography on Syro-Palestinian cylinder seals of the middle Bronze Age*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teixidor, J. (1987) "L'inscription d'Ahirom à nouveau", *Syria*, 64 (1-2), pp. 137-140.

- Torres, M. (1999) *Sociedad y mundo funerario en Tartessos*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Torres, M. (2002) *Tartessos*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Torrey, C. C. (1925) "The Aḥīrām Inscription of Byblos", *Journal of the American Oriental Society*, 45, pp. 269-279.
- Van Loon, M. (1986) "The drooping lotus flower", en Kelly-Buccellati, M. (ed.) *Insight through images. Studies in Honor of Edith Porada*. Malibú: Undena Publications, pp. 245-252.
- Vandenbeusch, M. (2019) "Coffins as Statues? The Study of Cover British Museum EA 55022 from Roman Egypt", *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 23, pp. 127-153.
- Waghorne, J. P. (1999) "The Divine Image in Contemporary South India: The Renaissance of a Once Maligned Tradition", en Dick, M.B. (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, pp. 211-243.
- Walker, C. y Dick, M. B. (1999) "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mîs-pî* Ritual", en Dick, M.B. (ed.) *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Indiana: Eisenbrauns, pp. 55-121.
- Walker, C. y Dick, M. B. (2001) *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mîs Pî Ritual*. Helsinki: University of Helsinki.
- Wallenfels, R. (1983) "Redating the Byblian Inscriptions", *Journal of the Ancient Near East Society*, 15, pp. 79-118.
- Winter, I. J. (2000) "Opening the Eyes and Opening the Mouth: The Utility of Comparing Images in Worship in India and the Ancient Near East", en Meister, M. W. (ed.) *Ethnography and Personhood: Notes from the Field*. Jaipur, Nueva Delhi: Rawat Publications, pp. 129-162.
- Yon, M. (1991) "Stèles de pierre", en Yon, M. (ed.) *Ras Shamra-Ougarit VI: arts et industries de la pierre*. París: Editions Recherche sur les Civilisations, pp. 273-343.
- Ziffer, I. (2005) "From Acemhöyük to Megiddo: the Banquet Scene in the Art of the Levant in the Second Millennium BCE", *Tel Aviv*, 32, pp. 133-167. <https://doi.org/10.1179/tav.2005.2005.2.133>
- Zimmern, H. (1896-1901) *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, I-II. Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung.

Códigos de contribución de autores

Álvaro Gómez Peña. Concepción y diseño, Análisis e interpretación de los datos, Redacción del borrador, Revisión crítica del artículo, Recogida de datos, Aprobación final del artículo, Diseño gráfico.

Luis Miguel Carranza Peco. Concepción y diseño, Análisis e interpretación de los datos, Redacción del borrador, Revisión crítica del artículo, Recogida de datos, Aprobación final del artículo, Diseño gráfico.