

Complutum

ISSN: 1131-6993

<https://doi.org/10.5209/cmpl.71652>EDICIONES
COMPLUTENSE

«Tu boca está en buen estado»: Las cucharas con forma de pata de toro y el ritual de la apertura de la boca en la tradición fenicio-púnica

Álvaro Gómez Peña¹; Luis Miguel Carranza Peco²

Resumen. En la actualidad se conocen un total de siete cucharas con mango decorado en forma de pata de bóvido procedentes de contextos de clara filiación fenicio-púnica. Estas piezas, a las que se les ha prestado escasa atención dentro de la historiografía, han sido tenidas por cucharas para incienso. En este estudio se propone su relación como instrumentos utilizados dentro de un extendido ritual conocido como ‘apertura de la boca’. Para ello se analizará el papel de esta liturgia en el Antiguo Egipto, así como el significado y función dados a este mismo tipo de cucharas dentro de la tradición nilótica. Por último, se reinterpretan otros objetos arqueológicos como piezas propias de este ceremonial dentro del área cananea, fenicia y púnica. Con ello se pretende reforzar la existencia del ritual de la apertura de la boca dentro sus creencias religiosas.

Palabras clave: Dermech; Santa Mónica; Carmo; Méndez Núñez; *mshtyw*; *hps̄*

[en] «Your mouth is in good order»: Bull Foreleg Shaped Spoons and the Opening of the Mouth Ritual in Phoenician-Punic Tradition

Abstract. Currently, a total of seven spoons with a decorated bovine leg handle provenient from contexts of clear Phoenician-Punic affiliation are known. These pieces, which have received little attention in historiography, have been held by incense tools. In this study, we aim to propose their use related to an extended ritual known as ‘opening of the mouth’. For this, the role of this liturgy within Ancient Egypt and the meaning and function given to this same type of spoons along the Nilotic tradition are analyzed. Finally, other archaeological objects are reinterpreted as items of this ceremonial within the Canaanite, Phoenician and Punic area in order to reinforce the existence of the ritual of the ‘opening the mouth’ within their religious beliefs.

Keywords: Dermech; Santa Monica; Carmo; Mendez Nuñez; *mshtyw*; *hps̄*

Sumario. 1. Introducción. 2. Las cucharas en forma de pata de bóvido en la tradición fenicio-púnica. 2.1. Dermech. 2.2. Santa Mónica (*Des Rabs*). 2.3. Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla). 2.4. Méndez Núñez (Huelva). 3. El ritual de la apertura de la boca en el antiguo Egipto. 3.1. La estructura del ritual. 3.2. Principales instrumentos litúrgicos empleados en el ritual. 3.3. Significado del instrumental litúrgico. 3.4. La pata de bóvido: función, significado y ejemplos. 4. El ritual de la apertura de la boca en la tradición fenicio-púnica. 4. A modo de conclusión. Financiación y agradecimientos. Bibliografía.

Cómo citar: Gómez Peña, A.; Carranza Peco, L. M. (2020). «Tu boca está en buen estado»: Las cucharas con forma de pata de toro y el ritual de la apertura de la boca en la tradición fenicio-púnica. *Complutum*, 31 (1): 111-137.

1. Introducción

Entre las tradiciones religiosas practicadas en Próximo Oriente y el Mediterráneo Oriental durante la Antigüedad existió una ceremonia denominada ‘ritual de la apertura de la boca’. Dicha liturgia es especialmente conocida dentro del

campo de la egiptología. Sin embargo, no es la única población que lo llevó a cabo. 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. Es el caso de la religión mesopotámica (Jacob-

¹ Profesor Sustituto Interino de Prehistoria. Dpto. Prehistoria y Arqueología. Universidad de Sevilla. C/ María de Padilla s/n. Sevilla (Sevilla). CP 41004. agomez19@us.es. Tlf. (+34) 954 55 63 46. Miembro del Grupo de Investigación ‘HUM-949. Prehistoria y Arqueología en el Sur de Iberia’.

² Arqueólogo profesional. C/ Juan Español, nº 61, 5º M. Madrid (Madrid). CP 28026. luismiguelcarranza@gmail.com. Tlf. (+34) 651 51 11 06

sen 1987; Berlejung 1997; Walker y Dick 1999; 2001), la hebrea (Glazov 2001; Beckerleg 2009; Matson 2013; McDowell 2015), la hindú (Preston 1985; Davis 1997; Ilieva 2017) y la budista (Gombrich 1966; Swearer 2004).

A pesar de la distancia geográfica y cronológica entre todas estas comunidades, 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. Tan solamente entre las creencias egipcias se aplicó este mismo ritual dentro del ámbito funerario para revivificar los sentidos del difunto. Igualmente, no hay ni testimonios escritos, ni iconográficos, ni arqueológicos de que el instrumental litúrgico utilizado por los sacerdotes egipcios en este ritual fuera empleado en ninguna otra de las religiones. Estas particularidades propias del área nilótica, como se verá, guardan relación con la tradición cananea desde el II milenio a.C. hasta época romana.

Dentro de este conjunto de objetos, a los que se les prestará cierta atención más adelante, destacan para el propósito de la presente publicación unas piezas con forma de pata de bóvido (fig. 1). Cucharas de similar factura han sido halladas tanto en tumbas como en santuarios de clara filiación fenicio-púnica en torno al Mediterráneo occidental. Es el caso de dos utensilios de marfil localizados en la necrópolis de Cartago a principios del siglo XX y de otros cinco ejemplares procedentes de sendos contextos santuarios dentro del ámbito tartésico. Sus características formales y sus contextos permiten sugerir la existencia del ritual de la apertura de la boca dentro de la tradición cananea, a lo cual pueden sumarse otros objetos procedentes de ámbitos sagrados de clara filiación fenicio-púnica que presentan paralelos en el mundo egipcio.

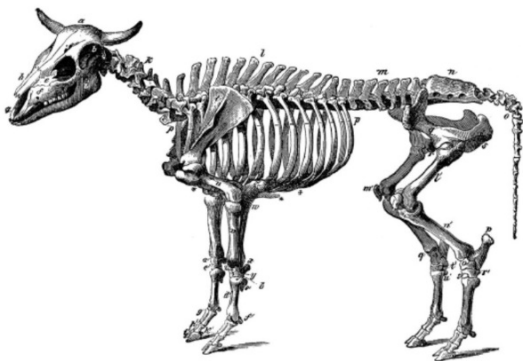


Fig. 1. Estructura de esqueleto bovino (Salem *et al.* 2018: 60).

2. Las cucharas en forma de pata de bóvido en la tradición fenicio-púnica

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: 17-48; Font de Tarradell 1969: 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: 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 con los trabajos de Delattre en el contexto de la influencia política francesa sobre Túnez. Las excavaciones se llevaron a cabo siguiendo el llamado ‘método Decauville’, consistente en la extracción de materiales mediante carretillas con raíles. 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: 15). A pesar de ello, con los trabajos de Benichou-Safar se ha 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 sólo 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: 89-93; Cintas 1976: 266-267).

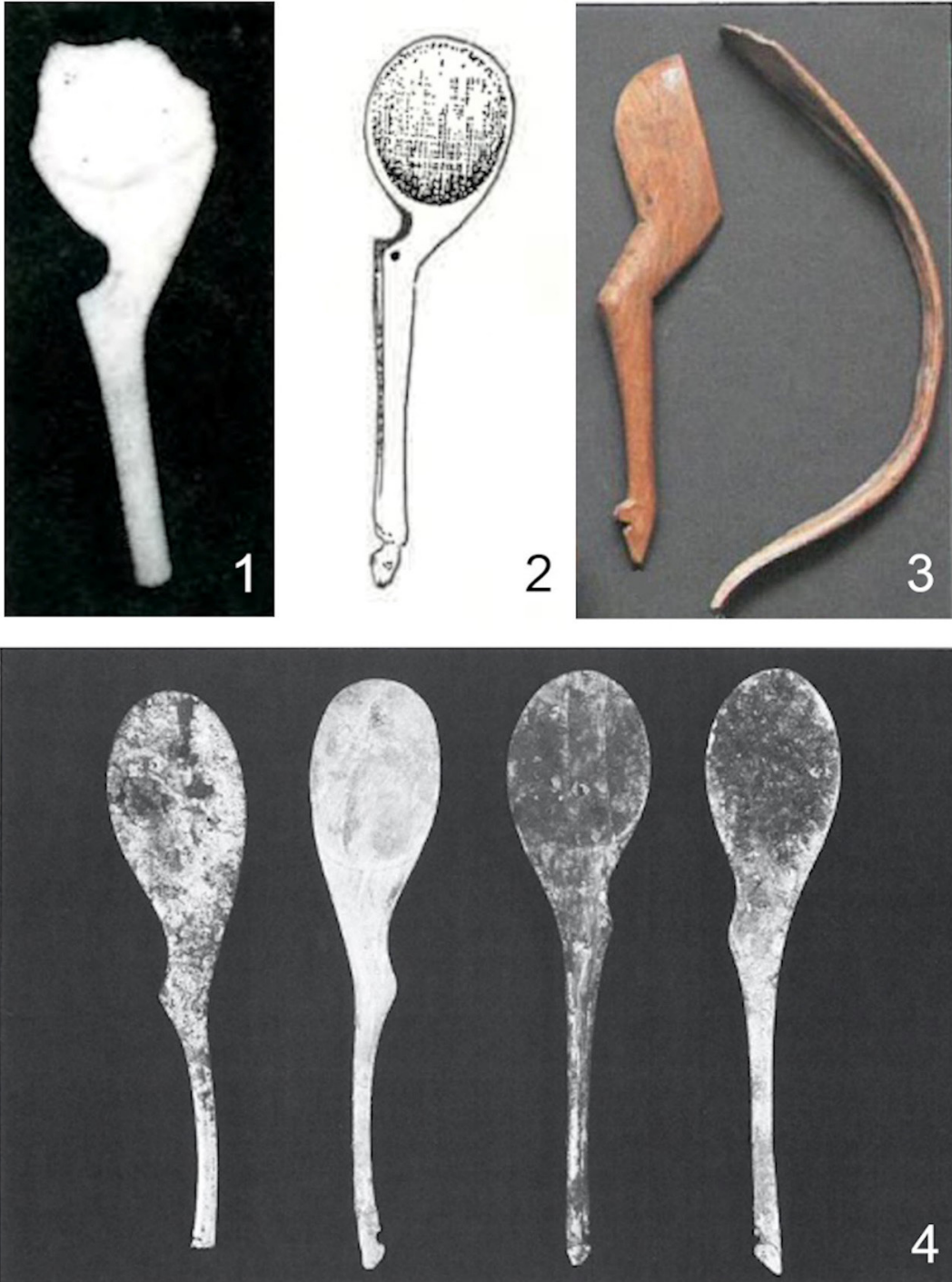


Fig. 2. Cucharas con forma de pata de bóvido: 1. Dermech (Cartago) (Rahmouni 1999: 152). 2. Santa Mónica (Cartago) (Cintas 1976: 376). 3. Méndez Núñez (Huelva) (González de Canales *et al.* 2004: lám. LXVI). 4. Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla) (Belén *et al.* 1997: 178).

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 oinochoe 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).

La cuchara, depositada en el Museo Nacional del Bardo (nº inv. M.B.-P.O. 333), presenta forma de pata de ungulado (fig. 2, 1). Aunque la pieza ha sido publicada someramente en algunas ocasiones (Gauckler 1907: 361; Merlin y Drappier 1909: 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 (1999: 139, fig. I.7). Fue interpretada por Gauckler como propia de un ciervo (Gauckler 1907: 361), aunque a partir de los paralelos formales y contextuales egipcios habría que considerarla de bóvido.

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 se trata del 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: 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 durante su tercera campaña de excavaciones en la necrópolis. 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: 28-30).

Entre todos estos hallazgos, Delattre describe *une curieuse cuiller à encens façonnée en patte de biche* (Delattre 1906: 30) de 11 cm de longitud cuya parte cóncava representa el muslo y que consta de dos pequeños orificios (fig. 2, 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: 28-30; Merlin y Drappier 1909: 49; Cintas 1976: 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 del área tartésica, 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 región egipcia.

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: 666-669; Belén *et al.* 1997; Belén y Escacena 1997: 105; Esteban y Escacena 2013: 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 unguulado (Belén *et al.* 1997: 137-180) (fig. 2, 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: 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: 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: 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: 178-180). No obstante, ambos da-

tos 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: 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: 179). En nuestra opinión, es la estrecha conexión de estos objetos con las cucharas nilóticas la 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).

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: 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: 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).

Además de este lote de piezas se halló en estratos posteriores un edificio que ha sido interpretado como un santuario de carácter empírico 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 (III, 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: 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. 2, 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: 160-161).

3. El ritual de la apertura de la boca en el antiguo Egipto

3.1. La estructura del ritual

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 prin-

cipal 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: 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 (Finnestad 1978: 121 y ss.) y amuletos (Moyer y Dieleman 2003: 47-72) hasta templos (Blackman y Fairman 1946), pasando por personajes fallecidos (Ayad 2004), sarcófagos (Vandenbeusch 2019), ushabtis, toros Apis (Spiegelberg 1920: 1 y ss.) e incluso mascarones de proa con forma de cabeza como el de la barca de Amón (Goyon 1972: 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 (ca. 2600 a.C.) (Goyon 1972: 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 (ca. 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: 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 proce-

dente 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 Amon 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: 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 de él. Era entonces cuando se presentaban ante su rostro varios instrumentos litúrgicos y acto seguido el sacerdote-*sem* colocaba su dedo meñique en los labios de aquél. 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. 3).



Fig. 3. Ritual de la apertura de la boca. Papiro de Hunefer. XIX Dinastía. Museo Británico (Nº inv. EA 9901.5) (Fuente: britishmuseum.org).

3.2. Principales instrumentos litúrgicos empleados en el ritual

El conjunto de herramientas que se acercaba a la boca de la escultura o del difunto no conformó un kit 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 sets de utensilios conocidos estaban compuestos por un juego de vasos de piedra localizados en algunas tumbas menfitas del Reino Antiguo, así como por un cuchillo bifurcado denominado *psš-kf* que se confeccionaba en diversos materiales (fig. 4).



Fig. 4. Bandeja con instrumental del Reino Antiguo para el ritual de la apertura de la boca. VI Dinastía. Museo Británico (Nº inv. EA5526) (Fuente: britishmuseum.org).

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: 307-308). En ocasiones, estas piezas han aparecido realizadas en jaspe rojo o coralina en las tumbas con el título y el nombre del fallecido inscritos. Una buena muestra de estos objetos, de 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: 323). En algunos casos, estos instrumentos presentan solamente la cabeza de estos animales con varios agujeros en los que cuales se insertaban vástagos que sustentaban una corona, una barba y un mango serpentiforme, mientras que en otras ocasiones la pieza es entera (fig. 5).

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. 6). 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 cetros con cabeza de serpiente/carnero o los emblemas *imy-wt* eran sustituidos por azuelas (Strudwick 2009: 218-219). También en ocasiones se han encontrado ejemplares que tienen grabados sobre el mango y el cabezal el nombre del difunto y del instrumento al que representaban. Ejemplo de ello son la azuela de madera *wr-ḥk3w* de Nehy (British Museum, nº

inv. EA 15779) y la azuela de marfil *imy-wt* (Strudwick 2009: 219 y ss.; Strudwick 2016: encontrada en la tumba de Senneferi (TT99) 260-268; Bohleke y Strudwick 2017).

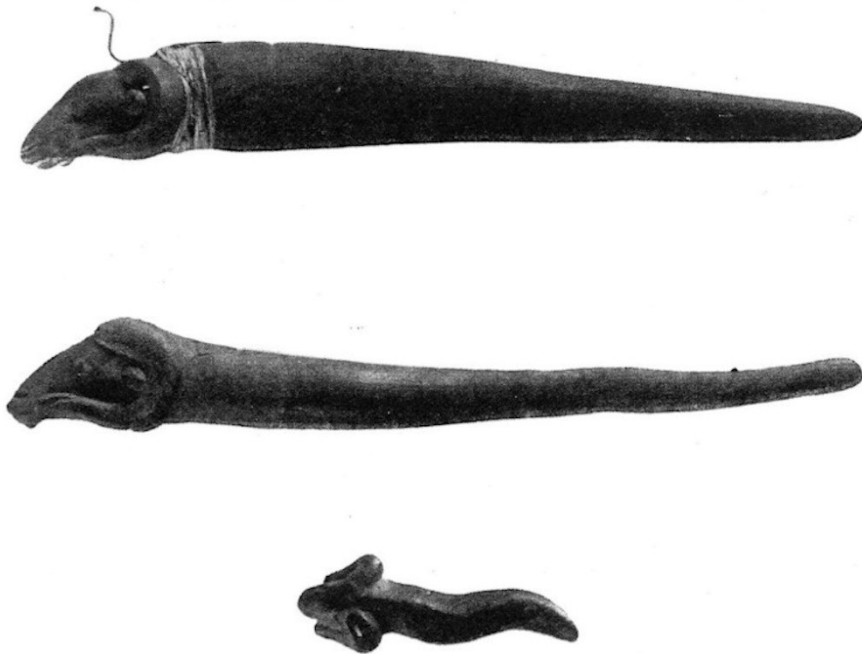


Fig. 5. 1. Presentación del instrumento *wr-hk3w* por parte del sacerdote-*sem* ante el difunto Inherkau. TT359. XX Dinastía. 2. *wr-hk3w* conservados en el Museo de El Cairo (a partir de Keimer 1938: pl. XLIV).

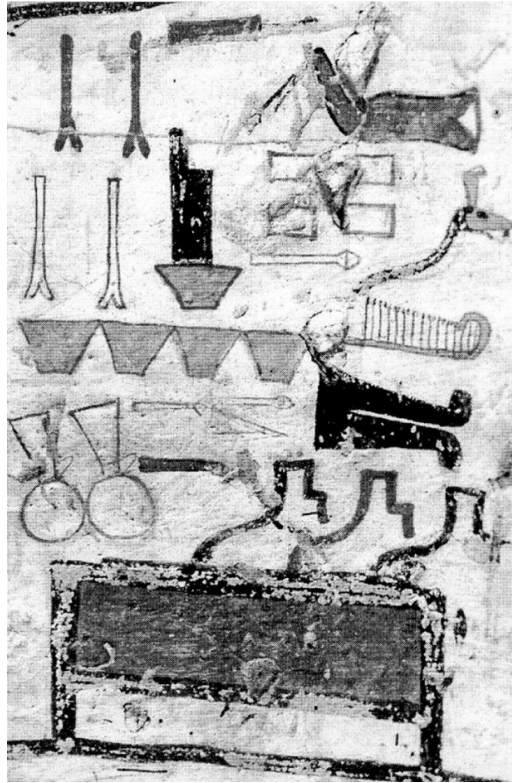


Fig. 6. Instrumental utilizado en la apertura de la boca. Tumba de Imeneminet. Se han representado tres azuelas en la parte inferior derecha (Guilhou 2019: 111).

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 represen-

taciones de uno o dos dedos, como el que se ha dibujado debajo de la azuela que se encuentra sobre la mesa ante Tuntakhamon (fig. 7).



Fig. 7. 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: 58).

3.3. Significado del instrumental litúrgico

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: 60 y ss.; en contra, Lorton 1999: 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, ca. 2342-2322 a.C.), si bien algunos objetos como los cuchillos *psš-ḳf* ya aparecen depositados en las tumbas delante del difunto desde el período Nagada II (ca. 3500-3200 a.C.) (Roth 1993: 63).

El ritual de la apertura de la boca en su aplicación a las esculturas podía realizarse en el taller donde se habían 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: 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 perecederos como incienso y natrón mientras se limpiaban sus extremidades. Tras esta limpieza ritual, se acercaba al rostro del difunto un cuchillo *psš-ḳf*. 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 *ntrwḳ*, 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 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: 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: 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.

3.4. La pata de bóvido: función, significado y ejemplos

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 vacuno. Para Otto el papel jugado 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: 314-315). Su obtención se llevaba a cabo sacrificando un bóvido, cortándole una pata y extrayéndole su corazón (Assmann 2005: 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. 3). Se ha planteado que la pata del bóvido, *ḥpš*, 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: 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: 324):



Fig. 8. Presentación de la pata de toro, denominada como *msḥtyw*, ante Osiris. Capilla de Osiris en Dendera (*Dend.* X, 54, 5) (Guilhou 2019: 119).

“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: 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 egipcios. Quizás estos ítems habrían hecho las veces de sustitutos de

los cuartos del animal o habrían acompañado simbólicamente a éstos dentro de la liturgia (fig. 8). Estas piezas, realizadas según los casos en diferentes materias, suelen presentar una cazoleta que las hace pasar por auténticas cucharas litúrgicas (*vid.* Wallert 1967). 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 (figs. 9-10).

Uno de los contextos funerarios en los que ha aparecido un conjunto de instrumentos como los aquí analizados se trata de la tumba de Senneferi (TT99) (Strudwick 2016: 260-268; Bohleke y Strudwick 2017) (fig. 11). 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:

“Implements for / the funerary ritual / (and) meat – assembled together. / Nine (items) of ebony (and) / the adze (named) *imy-wt*, (of ivory)”

(Bohleke y Strudwick 2017: 107).

En otras ocasiones no se han conservado los utensilios, pero sí las cajas y bandejas donde se depositaba el instrumental. Éstas suelen presentar huecos con la forma de cada una de las piezas para facilitar su encaje, lo que permite identificarlas. Es el caso de un ejemplar conservado actualmente en el Museo del Louvre (Nº inv. E 609) que muestra abajo a la izquierda huecos para el instrumental de talla, abajo en el centro para la pata *msḥtyw* y el dedo, en el centro para el *wr-ḥk3w* y el cuchillo *psš-kf*, y a la derecha para apoyar pequeñas vasijas de ofrendas y cinco azuelas con sus filos encajados en los orificios longitudinales (fig. 12, 1). Otra caja similar es la hallada en la tumba de Tjaenhebu (XXVI Dinastía), en la cual se observa el vaciado en la madera para cuatro cucharas con el mismo perfil (Strudwick 2009: 224) (fig. 12, 2). El hecho de que este lote constase de cuatro ejemplares, así como la cronología otorgada a la tumba de Tjaenhebu (*ca.* 600 a.C.), conectan este conjunto con las piezas documentadas en el santuario de Marqués de Saitillo.



Fig. 9. 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) (Fuente: metmuseum.org). 3. Cuchara de madera de 12,7 cm de longitud. Procedencia incierta. XVIII Dinastía. MET Museum (Nº inv. 2006.16) (Fuente: metmuseum.org). 4. Cuchara de grauwaca. Procedencia desconocida. Museo del Louvre (Nº inv. E 23486) (Fuente: louvre.fr). 5. Cuchara de canino de hipopótamo. Procedencia indeterminada. Museo del Louvre (Nº inv. E 13919) (Fuente: louvre.fr).

Sobre el hecho de sacrificar un bóvido y ofrendar su pata se ha planteado que la bestia habría sido la representación 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: 234 y 285; TS 407, V, 214c; TS 408, V 225n; TS 838, VII, 40, Faulkner 1977a: 58 y 60 y 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?),



Fig. 10. Cuchara de limolita en forma de pata de b6vodo. Saqqara. Per6odo Din6stico Temprano. Ashmolean Museum (N6 inv. 1887.2428) (Whitehouse 2002: pl. XIX).

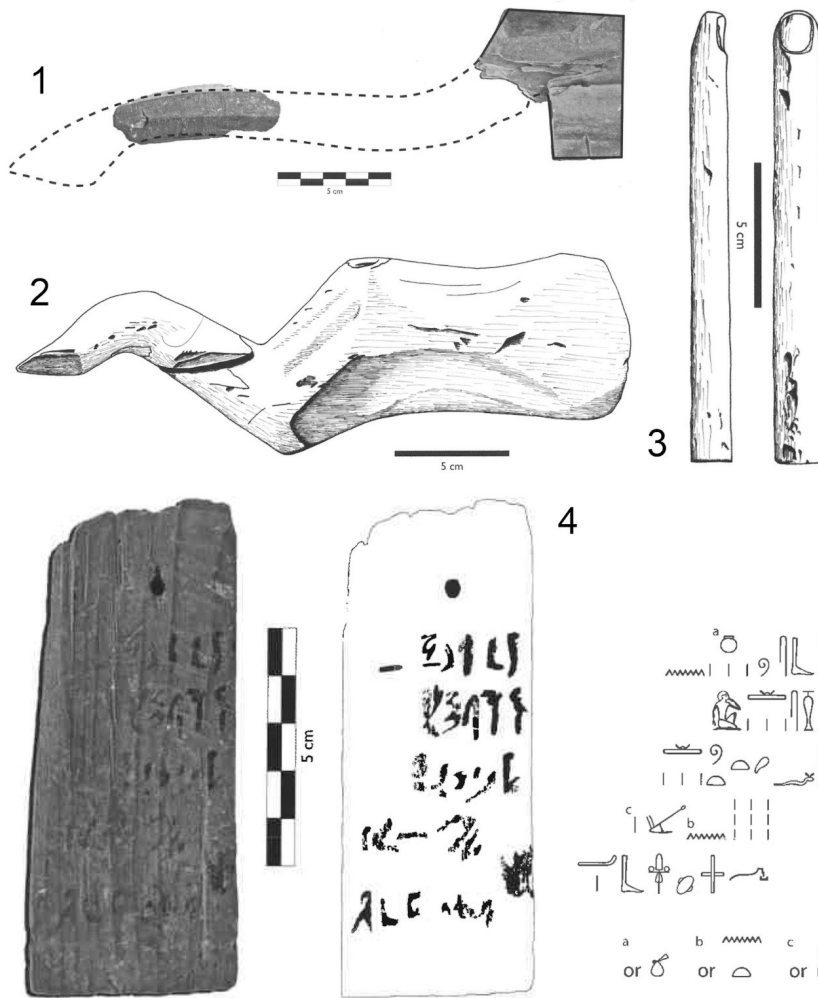


Fig. 11. Set de piezas depositadas en la tumba de Senneferi (TT99): 1. Propuesta de reconstrucción de una de las azuelas litúrgicas (N° inv. 99.98.0518 y 99.98.0601). 2. Pata de bóvido en madera (N° inv. 99.98.0608/99.98.0609). 3. Dedo de madera (N° inv. 99.98.0648). 4. Etiqueta de madera con inscripción jeroglífica (N° inv.99.98.0622) (a partir de Strudwick 2016: 261 y 264-265).

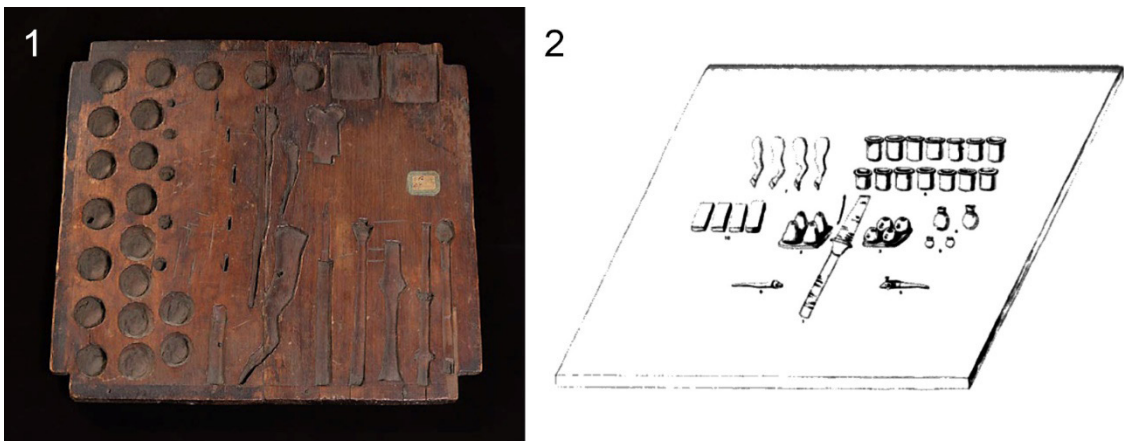


Fig. 12. 1. Bandeja para el instrumental de la apertura de la boca. Museo del Louvre (N° inv. E 609) (Fuente: louvre.fr). 2. Bandeja de la tumba de Tjaenhebu. Ca. 600 a.C. (Strudwick 2009: 224).

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 Nephthys, 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: 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: 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: 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. 7). 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] Õn, and he assumes the *Wrrt*-crown before Horus, Lord of Patricians”

(Faulkner 1969: 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: 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 norays de piedra por una cadena de

oro. Está confiado a Isis, como hipopótamo, guardarla”

(Lull 2004: 225).

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: 226).

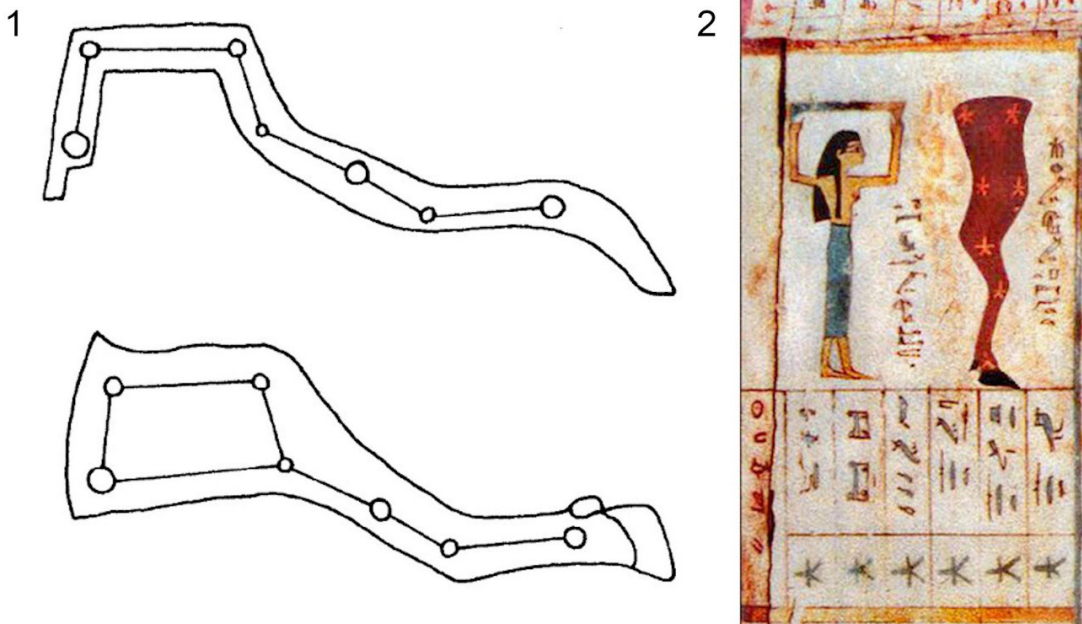


Fig. 13. 1. Similitud entre la forma de la constelación *Ursa Major* y las formas de la azuela y la pata de toro (a partir de Roth 1993: 70). 2. Representación de la constelación de *mshtyw* procedente del sarcófago de Idy.

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: 70; Assmann 2005: 315; Belmonte Avilés 2012: 178-180; Hundley 2013: 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: 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 es-

pecialmente 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. 13). 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: 122) (fig. 14).



Fig. 14. Una de las formas en que los egipcios escribían *mshtyw*. Templo de Edfú (*Edfou* V, 6, 11). La representación de la constelación con una pata de toro a la que se le añade su cabeza era en otras ocasiones sustituida por una azuela (Guilhou 2019: 122).

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.

4. 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 y una variedad de elementos materiales implicados en dicha liturgia. En unos casos para lograr que las divinidades pudieran manifestarse ante los sacerdotes a través de la escultura que se les había esculpido y en otros para conseguir que los difuntos recobrasen sus sentidos para pasar entre otras cosas el juicio del alma hacia el Más Allá.

Dentro de la tradición literaria cananea del II y I milenios a.C., el ritual de la apertura de la boca parece estar totalmente ausente de su registro escrito. Este hecho ha llevado a algunos investigadores a dudar abiertamente de su existencia entre las prácticas funerarias de la población fenicio-púnica (Lipiński 2003: 298). Este punto de vista va en consonancia con la opinión generalizada que niega cualquier tipo de influencia religiosa egipcia sobre la tradición cananea, hasta el punto de que en alguna ocasión se ha defendido abiertamente que esta posibilidad nunca ocurrió (Giveon 1978: 31). Sin embargo, a diferencia de la información que aportan los escritos, algunas representaciones iconográficas dentro del ámbito cananeo han servido para que se haya planteado la existencia de este ritual dentro del corpus litúrgico oficial.

Es el caso de la aparición sistematizada de los cetros *wr-hk3w*. Estas piezas aparecen representadas en varias estelas, cilindros-sellos, escarabeos y monedas del ámbito sirio desde mediados del II milenio hasta los últimos siglos del I milenio a.C. (Naster 1957; Teissier 1996: figs. 120 y 183; Gubel 2001; Cecchini 2005). En casi todos los casos, un personaje porta un jarro en su mano izquierda y eleva con la derecha este cetro hacia una figura regia/divina. Uno de los casos más famosos donde esto puede apreciarse es en la denominada estela de El, hallada en Ugarit (Bunnens 1995) (fig. 15).

A estas piezas, que no pueden ser tratadas en estas líneas con la profundidad requerida, hay que sumar otros elementos que hasta ahora han pasado desapercibidos. Es el caso de la azuela *mshtyw*, visible en la mano que levanta Ithobaal hacia su difunto padre entronizado en el famoso sarcófago de Ahiram de Biblos (Montet 1923; 1928: 215-238), lo que le habría permitido recobrar los sentidos y poder disfrutar del banquete funerario (fig. 16). A partir de la publicación de Porada (1973) 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 venido aceptando mayoritariamente una fecha del siglo X a.C. para la fabricación del sarcófago. Además, con dichos paralelos se ha dado mayor importancia al influjo egipcio que se observa en otros talleres artesanos de toda esta región, dejándose de lado la idea de que este sarcófago fue labrado en Egipto y reutilizado por Ahiram en Biblos varios siglos después (Aimé-Giron 1943: 284 y ss.; Porada 1973; Markoe 1990: 19-22; Matthiae 1997: 233-234; Délivre 1998: 73; Cecchini 2006).

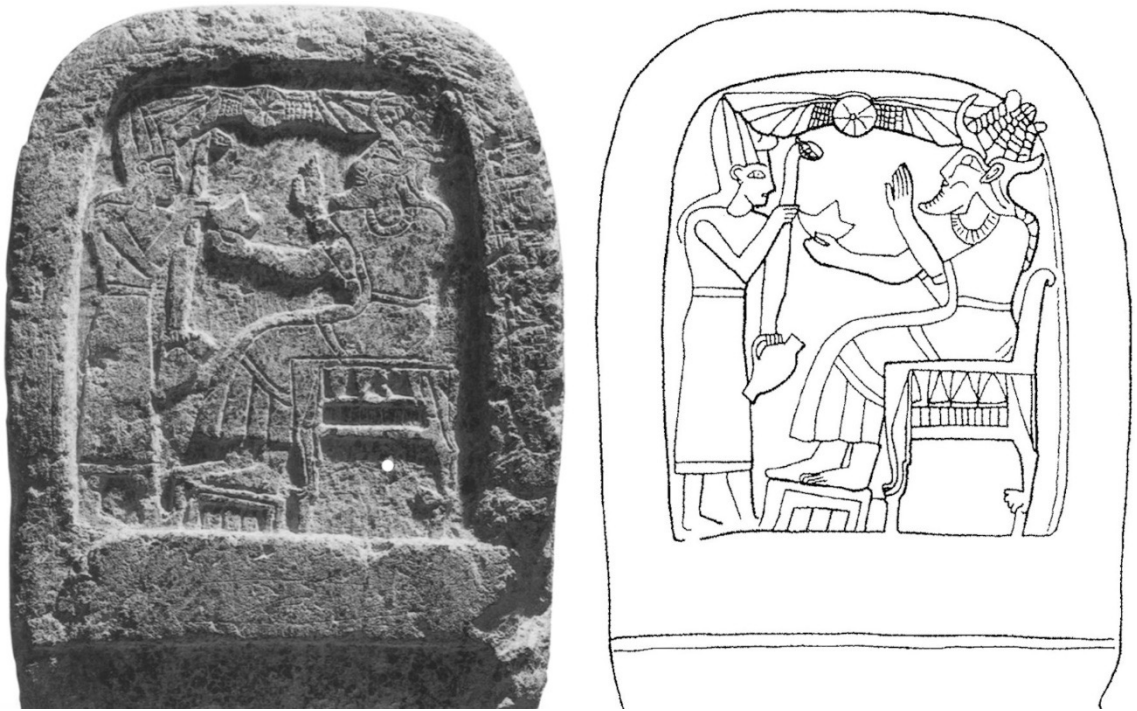


Fig. 15. Estela del 'homenaje al dios El' procedente de Ugarit. Siglos XIV-XIII a.C. (Parker 2000: 229; Cecchini 2005: 245).

Curiosamente, la propia Porada (1973: 360) siguiendo la sugerencia de Nora Scott, planteó que el elemento que porta el heredero en la mano podría ser un *pesekh* egipcio utilizado en el ritual de la apertura de la boca. Aunque por motivos obvios la hipótesis de Porada nos resulta interesante, desafortunadamente no sabemos a qué objeto quería hacer referencia esta autora empleando el término *pesekh*. De todo el instrumental empleado en dicho ritual, etimológicamente el más parecido es el *psš-ḳf*. Como se ha visto anteriormente, bajo este apelativo se conoce el cuchillo bifurcado empleado tradicionalmente para cortar el cordón umbilical de los recién nacidos y que de modo simbólico se empleaba en la resurrección del difunto en el Antiguo Egipto. Sin embargo, en nada se parece a la pieza que porta Ithobaal. Quizás Porada quiso hacer referencia a la azuela *msḥtyw*, objeto de nuestra hipótesis.

Un último ejemplo lo encontramos en un mechero de pared procedente del santuario de Astarté en Kition (Chipre) y datado en torno al siglo VIII a.C. (fig. 17). En él se ha representado a un personaje femenino al que Karageorghis identifica con Astarté. 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 (Karageorghis, 2004: 149, lám. XV).

Es precisamente sobre este último objeto sobre el que queremos llamar la atención. 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-ḳf*. Como ha señalado Roth, los cuchillos *psš-ḳf* en ocasiones fueron representados en Egipto de modo idéntico a las plumas dobles, hasta el punto de que es imposible a veces diferenciar a unos de otros en un extenso período de tiempo comprendido entre la XIX dinastía y el período ptolemaico (fig. 7). Para Roth, este parecido pudo haber confundido en ocasiones hasta a los propios egipcios (Roth 1992: 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: 16). Si con esta propuesta estamos en lo cierto, esta posible representación de Astarté hallada en el santuario de Kition tendría el cuchillo *psš-ḳf* 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.



Fig. 16. 1. Detalle del momento en que Ithobaal eleva la azuela hacia el rostro de su padre Ahiram. Sarcófago de Ahiram. Siglo X a.C. Museo Nacional de Beirut. 2. Bajorrelieve con detalle de azuelas similares a la representada en el sarcófago de Ahiram de Biblos. Tumba de Nespekashuty (TT312). XXVI Dinastía. Walters Art Museum (Nº inv. 22.216) (Fuente: thewalters.org).

4. A modo de conclusión

El repaso realizado a lo largo de los apartados anteriores ha tratado de dar buena cuenta del papel jugado por la pata de bóvido en el ritual de la apertura de la boca egipcio, ya fuera a través de un sacrificio o empleando objetos realizados en otras materias como sustitutivo de un animal tan valioso en la práctica.

A partir de la información textual conocida para esta liturgia se desprende que dicho cere-

monial fue utilizado 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. También dentro de la costumbre egipcia se ha observado especialmente que el ritual de la apertura de la boca se realizó profusamente para despertar el alma del difunto y permitirle manifestarse tras la muerte corporal. A esta peculiaridad propia de la región nilótica hay que sumar el empleo de

instrumental específico para esta liturgia que no se observa en ninguna otra tradición religiosa salvo en la tradición cananea.

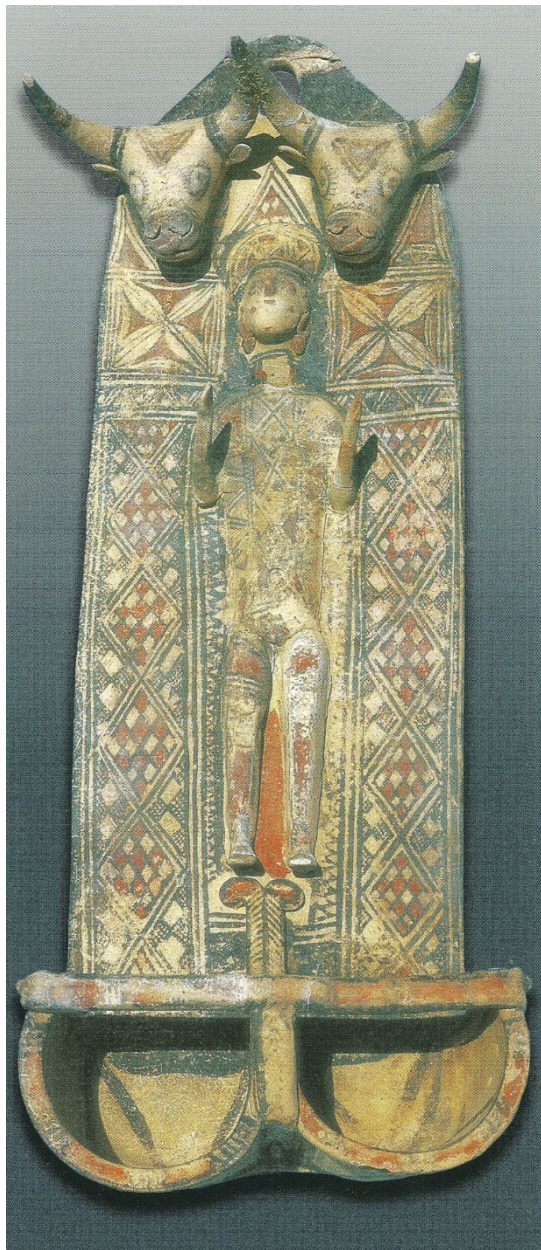


Fig. 17. Mechero de pared con posible representación de Astarte. Santuario de Astarte en Kition (Chipre). Siglo VIII a.C. (Karageorghis 2004: lám. XV).

El empleo de cucharas con forma de pata de bóvido, tanto en contextos funerarios como en ámbitos santuarios, nos hace proponer que la población fenicia, o al menos una parte de ella, asumió esta liturgia tanto para la purificación de esculturas divinas como para la vivificación de sus difuntos. En apoyo del paralelo

egipcio realizado en el presente estudio no solamente se pueden incluir las piezas descritas someramente en el apartado anterior. También cabe mencionar un par de amuletos de forma cuadrangular elaborados en plomo con grabados egipcizantes e inscripciones en caracteres fenicios en los que se observan sendas constelaciones *mshtyw* con claros paralelos egipcios.

El primero de estos amuletos proviene de las cercanías de Tiro (Sader 1990; Schmitz 2002; López-Ruiz 2015: 66). En el anverso se ha grabado a Horus niño con mechón infantil cayendo por el lado derecho de su rostro, disco solar y *uraeus* sobre la cabeza. Su pose sentada sobre una flor de loto y el gesto de llevarse el dedo índice a la boca se trata de un recurso iconográfico utilizado frecuentemente en el Antiguo Egipto y la Grecia helenística para expresar el renacimiento del sol, una idea que conecta perfectamente con la procedencia funeraria y el posible carácter regio/sagrado del portador del anterior ejemplar. El significado de resurrección se potencia con la representación de varias cruces alrededor de Horus que podrían representar estrellas. Esta idea cobra más fuerza con la reinterpretación del elemento que aparece frente a él. En publicaciones anteriores se ha pensado que podría tratarse de un escorpión (Sader 1990: 318) o una serpiente (Schmitz 2002: 820). Sin embargo, entendemos más plausible por el contexto de la escena y los detalles que presenta, que se trate de la constelación de *mshtyw*, representada en forma de pata de bóvido con sus siete estrellas grabadas en las esquinas (fig. 18). Esta constelación se encontraba en el Antiguo Egipto (y sigue encontrándose todavía) dentro de las estrellas circumpolares. Para los egipcios, esta región del cielo donde se encontraban las constelaciones que nunca desaparecían por el horizonte era el lugar al que iban a parar las almas de los difuntos dado su carácter imperecedero. Su uso en este amuleto podría tener el mismo significado dentro de la escatología funeraria fenicio-púnica. En cuanto al reverso, aunque más dañado, parece que se representó en la mitad derecha una Isis sedente con Horus en brazos (Sader 1990: 318) o quizás una Astarte con niño, rodeada nuevamente de estrellas grabadas como cruces. En la esquina superior derecha acompaña a la escena una inscripción en caracteres fenicios que ha sido leída como *šmr / nšr* ‘cuida / protege’, una fórmula habi-

tual dentro de la tradición fenicia para pedir protección divina (Schmitz 2002: 822).

El segundo de ellos fue localizado por Delattre en la necrópolis cartaginesa de Santa Mónica. Se trata de una placa cuadrangular con pasador en su parte superior para ser colgada (fig. 19). Delattre interpretó su anverso como una representación de Isis sedente con su hijo Horus en brazos, un creciente arriba a la izquierda y un sol en la parte superior derecha. En el reverso creyó ver una pata de animal jun-

to a varias incisiones difíciles de ver (Delattre 1906: 14, fig. 18). El dibujo y la descripción del clérigo francés no da mayor información. No obstante, a partir de los datos conocidos sobre el ejemplar anterior, podría precisarse que la pata del reverso se corresponde nuevamente con la constelación de *mshtyw*, siendo esos trazos inciertos para Delattre sus características siete estrellas. No hay que descartar que el resto de la placa tuviera grabados otros astros en forma de cruz o algún tipo de inscripción.

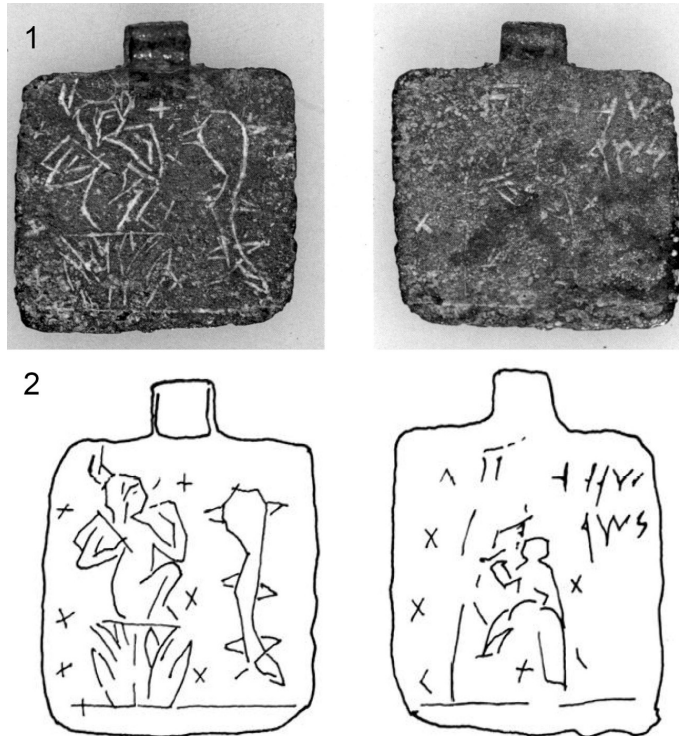


Fig. 18. Amuleto proveniente de las cercanías de Tiro (Sader 1990: 319-320).

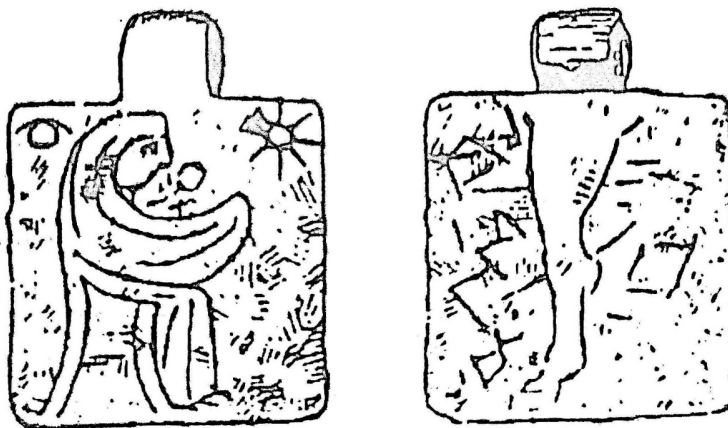


Fig. 19. Amuleto documentado por Delattre en la necrópolis cartaginesa de Santa Mónica (Delattre 1906: 14).

Por otro lado, hay que indicar que no se han incluido 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: 76; Torres 2002: 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. No obstante, no hay que descartar su papel dentro de éste u otro tipo de ceremonias. Ejemplo de ello son las cucharas con mangos en forma de mujer desnuda, ampliamente conocidas en el mundo egipcio. El mismo tipo de objetos se ha representado en varias estelas procedentes de Umm el-‘Amed, yacimiento a 19 km al sur de Tiro. En ellas, personajes con antropomorfía fenicia ofrecen o utilizan como instrumental litúrgico este tipo de cucharas (Michelau 2014).

Por otra parte, si la interpretación sobre el mechero hallado en el santuario de Kition es correcta, se puede afirmar que el ritual de la apertura de la boca fue empleado en algunas regiones de clara impronta fenicia para purificar iconos religiosos con los que los sacerdotes y fieles pretendían comunicarse. Al igual que en Kition, la interpretación dada a las cucharas con forma de pata de bóvido que han venido localizándose en los santuarios de Huelva y Carmona permite mantener vivo el debate

acerca de si dentro del suroeste de la Península Ibérica hubo estatuaria antropomorfa asociable a sus templos, como se ha propuesto en algunas ocasiones dentro de la región tartésica (Belén y García Morillo 2005; 2006; Belén y Chapa 2012), o si por el contrario estas cucharas estuvieron guardadas en dependencias religiosas para realizar este ritual con fines funerarios. En apoyo de esta segunda idea hay que recalcar que la gran mayoría de la escultura fenicio-púnica hallada en la Península Ibérica procede de ámbitos funerarios, salvo la información conocida acerca del *Herákleion* gaditano, la ‘diosa de Carmona’ y el ‘gigante de Ronda’ (Almagro-Gorbea y Torres 2011: 359).

Financiación y agradecimientos

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.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a María Belén Deamos y Abraham Fernández Pichel por resolver algunas de las dudas planteadas durante la elaboración de este artículo, y a Nadine Guilhou por suministrarnos información bibliográfica de indudable valor para el presente estudio. Cualquier error o imprecisión en estas líneas es responsabilidad única de los autores.

Bibliografía

- 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: 283-338.
- Almagro-Gorbea, M.; Torres, M. (2011): *La escultura fenicia en Hispania*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- Assmann, J. (2005): *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell University Press, New York.
- 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: 113-133.
- 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*. Harvard University, Cambridge. Tesis doctoral.
- Belén, M.; Chapa, T. (2012): Der sog. Krieger von Cádiz. Zur Steinskulptur im phönizischen Kontext der Iberischen Halbinsel. *Madrider Mitteilungen*, 53: 220-238.
- Belén, M.; García Morillo, M.C. (2005): Carmona. Una ciudad tartésica con estatuas. *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida. Protohistoria del Mediterráneo Occidental (Mérida, 5-8 de Mayo de 2003)* (S. Celestino y J. Jiménez Ávila, eds.), CSIC, Mérida: 1199-1214.

- Belén, M.; García Morillo, M.C. (2006): Carmona. Eine tartessische Stadt mit Statuen. *Madridrer Mitteilungen*, 47: 43-58.
- Belén, M.; Anglada, R.; Cardenete, R.; Escacena, J.L.; Lineros, R.; Rodríguez, I. (1992): Excavación de urgencia en la casa Palacio del Marqués de Saltillo (Carmona, Sevilla). *III Actividades de urgencia. Anuario arqueológico de Andalucía*. Secretaría General de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla: 666-675.
- Belén, M.; Anglada, R.; Escacena, J.L.; Jiménez, A.; Lineros, R.; Rodríguez, I. (1997): *Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.
- Belén, M.; Escacena, J.L. (1997): Testimonios religiosos de la presencia fenicia en Andalucía occidental. *Spal*, 6: 103-131.
- Belmonte Avilés, J.A. (2012): *Pirámides, templos y estrellas: astronomía y arqueología en el Antiguo Egipto*. Crítica, Barcelona.
- Benichou-Safar, H. (1982): *Les tombes puniques de Carthage*. Éditions du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris.
- Berlejung, A. (1997): Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia. *The Image and the Book* (K. van der Toorn, ed.), Peeters, Leuven: 45-72.
- Blackman, A.M.; Fairman, H.W. (1946): The Consecration of an Egyptian temple according to the Use of Edfu. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 32: 75-91.
- Bohleke, B.; 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: 105-123.
- Bunnens, G. (1995): The so-called stele of the god El from Ugarit. *Actes du IIIe Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques*, vol. I (M. Fantar y M. Ghaki, eds.), Institut National du Patrimoine, Tunis: 214-222.
- Cecchini, S. M. (2005): The 'suivant du char royal': A case on interaction between various genres of minor art. *Crafts and images in contact: studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE* (C.E. Suter y C. Uehlinger, eds.), Fribourg Academic Press-Vendehoeck & Ruprecht, Fribourg-Göttingen: 243-261.
- Cecchini, S. (2006): Le piangenti del sarcofago di Ahiram. *AEIMHSTOS. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani* (B. Adembri, ed.), Centro Di, Firenze: 51-56.
- Celestino, S. (2014): Los primeros fenicios en Tartessos. *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, vol. II (A. Lemaire, ed.), Institut du Proche-Orient Ancien du College de France, Paris: 587-600.
- Chaves, F.; De la Bandera, M.L. (1986): Figürlich verzierte Keramik aus dem Guadalquivir-Gebiet. Die Funde von Montemolín (bei Marchena, prov. Sevilla). *Madridrer Mitteilungen*, 27: 117-150.
- Cintas, P. (1976): *Manual d'archeologie punique II. La civilisation Carthaginoise. Les Réalisations matérielles*. Éditions A. et J. Picard, Paris.
- Davis, R.H. (1997): *Lives of Indian Images*. Princeton University Press, Princeton.
- Delattre, A.L. (1906): *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage: troisième année des fouilles*. Imprimerie Paul Feron-Vrau, Paris.
- Délivre, J. (1998): Le sarcophage d'Ahiram: un cas de réemploi? *Liban. L'autre rive*. Flammarion, Paris: 73.
- Esteban, C.; Escacena, J.L. (2013): Arqueología del cielo. Orientaciones astronómicas en edificios protohistóricos del sur de la Península Ibérica. *Trabajos de Prehistoria*, 70: 114-139.
- Faulkner, R.O. (1969): *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Clarendon Press, Oxford.
- Faulkner, R.O. (1977a): *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Spells 355-787*. Aris & Phillips, Warminster.
- Faulkner, R.O. (1977b): *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Spells 788-1185 & Index*. Aris & Phillips, Warminster.
- Fernández, J.; García, C. (1997): Excavación arqueológica en el Solar 7-13 C/Méndez Núñez y 12 Plaza Monjas de Huelva. *III Actividades de Urgencia. Anuario arqueológico de Andalucía*. Secretaría General de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla: 336-339.
- Finnestad, R.B. (1978): The Meaning and Purpose of Opening of the Mouth in Mortuary Contexts. *Numen*, 25 (2): 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: 85-100.
- Fumadó, I. (2010): Cartago: Usos del suelo en la ciudad fenicia y púnica. *Archivo español de arqueología*, 83: 9-26.
- Gauckler, P. (1907): *Catalogue des Musees et Collections Archeologiques de L'algerie et de la Tunisie*. Ernest Leroux, Paris.
- Giveon, R. (1978): *The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies*. University of Zurich, Zurich.
- Glazov, G. Y. (2001): *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*. Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Gombrich, R. (1966): The Consecration of a Buddhist Image. *The Journal of Asian Studies*, 26 (1): 23-36.
- González de Canales, F.; Serrano, L.; Llompart, J. (2004): *El emporio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a.C.)*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Goyon, J.C. (1972): *Rituels funéraires de l'Ancienne Egypte*. Les Editions du Cerf, Paris.
- Gubel, E. (2001): The Breath of Life or: the riddle of the Ram-headed sceptre. *Archaeology & History in Lebanon*, 13: 35-44.
- Guilhou, N. (2019): Seth et le taureau: double visage d'un animal symbole de puissance. *Les taureaux de l'Égypte ancienne* (S.H. Aufrère, ed.). Nombre 7 éditions, Nîmes: 107-129.
- Helck, W. (1977): Die 'Weihschriften' aus dem Taltempel des Sonnenheiligtums des Königs Neuserre bei Abu Gurob. *Studien zur altägyptischen Kultur*, 5: 47-77.
- Hundley, M.B. (2013): *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Ilieva, S. (2017): Some parallels between the Opening of the Mouth Ritual and the Indian Prana Pratistha. *The Journal of Egyptological Studies*, 5: 114-131.
- Jacobsen, T. (1987): The Graven Image: In Ancient Israelite Religion. *Essays in Honor of Frank Moore Cross* (P. D. Miller, P. D. Hanson y S. D. McBride, eds.). Fortress, Philadelphia: 15-32.
- Karageorghis, V. (2004): *Chipre. Encrucijada del Mediterráneo oriental 1600-500 a.C.* Bellaterra, Barcelona.
- 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: 297-331.
- Khelifi Rahmouni, L. (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: 135-155.
- Labajo-González, E.; Perea-Pérez, B.; Dorado-Fernández, E.; Sánchez-Sánchez, J.A.; 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): 116-119.
- Lipiński, E. (2003): Phoenician Cult Expressions in the Persian Period. *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (W. Dever y S. Gitin, eds.), Eisenbrauns, Indiana: 297-308.
- López-Ruiz, C. (2015): Near Eastern Precedents of the «Orphic» Gold Tablets: The Phoenician Missing Link. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 15: 52-91.
- Lorton, D. (1999): The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (M.B. Dick, ed.), Eisenbrauns, Indiana: 123-210.
- Lull, J. (2004): *La astronomía en el antiguo Egipto*. Universidad de Valencia, Valencia.
- Markoe, G.E. (1990): The Emergence of Phoenician Art. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 279: 13-26.
- Matson, J. M. (2013): Idol Remains: Remnants of the Opening of the Mouth Ritual in the Hebrew Bible. *Studia Antiqua*, 12 (1): 33-50.
- Matthiae, P. (1997): *La storia dell'arte dell'Oriente antico. I primi imperi e i principati del Ferro (1600-700 a.C.)*. Electa, Milano.
- McDowell, C.L. (2015): *The Image of God in the Garden of Eden*. Eisenbrauns, Indiana.
- Merlin, A.; Drappier, L. (1909): *Nécropole punique d'Ard El Kheraïb à Carthage*. Paris.

- Michelau, H. (2014): Hellenistische Stelen mit Kultakteuren aus Umm el-‘Amed. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 130 (1): 77-95.
- Montet, P. (1923): Les fouilles de Byblos en 1923. *Syria*, 4 (4): 334-344.
- Montet, P. (1928): *Byblos et l’Égypte, Quatre Campagnes des fouilles a Gebeil. 1921-1922-1923-1924*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- Moyer, I.; 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): 47-72.
- Naster, P. (1957): Le suivant du char royal sur les doubles statères de Sidon. *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*, 113: 5-20.
- Nijboer, A. J.; 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: 31-36.
- Otto, E. (1960): *Das Ägyptische Mundöffnungsritual*, 2 vols. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Petrie, W.M.F. (1914): *Amulets. Illustrated by the Egyptian Collection in University College, London*. University College of London, London.
- Picard, C. (1951): *Carthage*. Société d’Édition “Les Belles Lettres”, Paris.
- Porada, E. (1973): Notes on the Sarcophagus of Ahiram. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 5 (1): 354-372.
- Preston, J. J. (1985): Creation of the Sacred Image: Apotheosis and Destruction in Hinduism. *Gods of Flesh, Gods of Stone* (J. Punzo y N. Cutler, eds.), Chambersburg, Pennsylvania: 9-30.
- 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: 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: 57-79.
- Sader, H. (1990): Deux épigraphes phéniciennes inédites. *Syria*, 67 (2): 315-322.
- Salah-Eddine, T. (1978): *La Carthage punique*. Librairie d’Amérique et d’Orient, Paris.
- Salem, E.A.A.M.; Hewedi, M.M.; Abdalla, A.; Fahim, T.; 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: 58-70.
- Scalf, F. (2017): *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.
- Schmitz, P.C. (2002): Reconsidering a Phoenician Inscribed Amulet from the Vicinity of Tyre. *Journal of the American Oriental Society*, 122 (4): 817-823.
- Seiler, R.; Rühli, F. (2015): «The Opening of the Mouth» A New Perspective for an Ancient Egyptian Mummification Procedure. *The Anatomical Record*, 298: 1208-1216.
- Smith, M. (1993): *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*. Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford.
- Spiegelberg, W. (1920): Ein Bruchstück des Bestattungsrituals der Apisstiere. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 56 (1): 1-33.
- Strudwick, N. (2009): True «Ritual Objects» in Egyptian Private Tombs? *Ausgestattet mit den Schriften des Thot* (B. Backes, M. Müller-Roth y S. Stöhr, eds.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 213-238.
- Strudwick, N. (2016): *The tomb of pharaoh’s chancellor Senneferi at Thebes (TT99)*. Oxbow Books, Barnsley.
- Swearer, D.K. (2004): *Becoming the Buddha. The ritual of the image consecration in Thailand*. Princeton University Press, Princeton.
- Teissier, B. (1996): *Egyptian iconography on Syro-Palestinian cylinder seals of the middle Bronze Age*. University Press Fribourg Switzerland-Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg y Göttingen.
- Torres, M. (1999): *Sociedad y mundo funerario en Tartessos*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- Torres, M. (2002): *Tartessos*. Real Academia de la Historia, Madrid.
- Vandenbeusch, M. (2019): Coffins as Statues? The Study of Cover British Museum EA 55022 from Roman Egypt. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 23: 127-153.
- Walker, C.; Dick, M.B. (1999): The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mīs-pī* Ritual. *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East* (M.B. Dick, ed.), Eisenbrauns, Indiana: 55-121.

- Walker, C.; Dick, M.B. (2001). *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*. Eisenbrauns, Indiana.
- Wallert, I. (1967): *Der verzierte Löffel* (Ägyptologische Abhandlungen 16). Harrassowitz, Wiesbaden.
- Whitehouse, H. (2002): An Early Dynastic Dish from Thomas Shaw's Travels. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 88: 237-242.