

De dios a hombre: cambios en los ritos funerarios egipcios a partir de la Revolución osiriaca

Claudia Yoali Ramírez Esquivel
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Al asumir el papel de Horus —el dios vivo—, el faraón recibía un rito funerario acorde con su estatus, pues al pasar al otro mundo adoptaba el rol de Osiris —el dios muerto—. Así, debía contar con la preparación adecuada para que el *ba* o fuerza anímica del difunto tuviera un sitio de retorno. De ahí una parte de la importancia de la momificación y los textos sagrados que acompañaban a los muertos para que el *ba* no terminara como un ente errante y les ofreciera la protección adecuada en el juicio final. Con la Revolución osiriaca, tras el primer periodo intermedio, estos ritos pasaron al colectivo común para asegurar el tránsito al más allá. Desde entonces no sólo a los faraones se les adscribieron textos sagrados y se prepararon sus restos, sino también a sus subordinados y civiles sin títulos. De esto surgen dos preguntas: ¿cómo se modificaron los ritos funerarios al no ser ya exclusivos de los dioses y qué consecuencias implicaron?

Palabras clave: muerte, ritos funerarios, arquitectura funeraria, literatura funeraria, momificación, amuletos.

ABSTRACT

By assuming the role of Horus—the living god—the Pharaoh was given funeral rites in accord with his status, for by passing to the Afterlife he became Osiris (the dead god). He had to receive the proper preparation so that the *ba* or power of his soul would have a place to return. Hence the importance of mummification and the sacred texts that accompany the dead was to ensure that the *ba* not become an errant entity and instead offer adequate protection at the moment of the final judgment. With the Revolution of Osiris, after the First Intermediate Period, those rites spread to the common people to ensure their passage to the Afterlife. The Pharaohs were not the only ones to be ascribed sacred texts and to receive special preparation of their mortal remains; now, their subordinates and those without titles could as well. This leads to the questions: how were funerary rites modified when they were no longer exclusive to the elite and what were the consequences of these changes?

Keywords: death, funerary rites, funerary architecture, funerary literature, mummification, amulets.

Un tema central presente en toda la historia del Egipto faraónico fue la muerte. Al abarcar un periodo tan extenso, ésta se enriqueció con un misticismo y simbolismo singular. Para los egipcios, la defunción no fue vista en forma aterradora; antes bien se tenía la posibilidad de una continuación de la vida, siempre y cuando se tuvieran los conocimientos adecuados. Aunque es inevitable, puede considerarse como un cambio físico y de ninguna forma representa el final definitivo —en especial para el *ba*—. Esta perspectiva concuerda con los testimonios dejados por los griegos acerca de los egipcios: “La muerte llega a causa de la debilidad y la disolución de los miembros del cuerpo; el cuerpo muere porque ya no puede seguir soportando el ser: lo que llamamos muerte, no es más que la disolución de los miembros y los sentidos del cuerpo (el *ba* no muere)” (Champollion, 1975: 68-69).

La muerte se veía como algo temporal, un lapso en el cual “aquel que posee un nombre”¹ —es decir, el difunto— aguarda su resurrección en el más allá. La muerte era entonces la espera para un segundo nacimiento; “la muerte en la tierra no era sino el signo natural del nacimiento en el más allá” (Champdor, 1982: 49). Esto generaba una preocupación por los ritos funerarios adecuados, y desde periodos muy tempranos se reflejó un interés por el depósito de los restos mortales y aquello que debía acompañarlos, lo cual fue evolucionando.

Al comprender la importancia de la muerte en la cosmovisión del egipcio, los difuntos asumieron un papel adicional en el mundo de los vivos. En este sentido, los muertos tenían influencia en la vida terrenal. Debido a ello existía una preocupación constante por el culto a los difuntos.

De forma directa o indirecta, la vida del egipcio estaba inmersa en la muerte. Incluso se tenía la creencia de que los fallecidos podían favorecer o perjudicar a los vivos, facilitándoles respuestas o ayudándolos a enfrentar enfermedades, por lo que buscaban su interferencia; esto lo demuestran un sinnúmero de cartas encontradas entre las ofrendas presentadas en las necrópolis.

En este contexto se encuentra una explicación a la creación de todo un compendio de fórmulas y rituales para trascender y lograr ese segundo nacimiento, a modo de perpetuar la existencia del difunto. Lamentablemente, para los primeros individuos del Egipto unificado este acceso a los campos de *Ilalu* en el más allá no era para todos, sino un privilegio exclusivo para el faraón.

¹ El nombre era de gran valor; con éste se aseveraba la existencia de las cosas.

La explicación para tal distinción es simple: el faraón era considerado la encarnación de una divinidad. Con un papel de tal envergadura, era visto como el responsable de preservar la *Maat* —símbolo abstracto de la verdad, la justicia y la armonía cósmica— en la Tierra; es decir, ejercía el papel primordial de mantener el equilibrio. Esto era de vital importancia, ya que para los egipcios —privilegiados por Hapi, la deidad del Nilo— el caos siempre estaba presente detrás de las montañas, amenazando su civilización. Los atributos aplicados al faraón durante el Reino Antiguo dan cuenta de su divinización: un ensalzamiento de su imagen que permitió el establecimiento y mantenimiento del sistema desde un periodo tan temprano (Parra, 2003: 1; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 354.) La divinización del monarca es fácil de notar desde la titulación del mismo.

Tras lograr su estandarización en el Reino Medio, la titulación faraónica consistió de cinco nombres, los cuales referían las características que conformarían su política (Allen, 2000; Parra, 2011: 23; Parra, 2003: 8-10; Urruela, 2012: 138.) Los cinco nombres que la comprendían, así como su orden canónico, eran los siguientes:

1. El nombre de Horus lo identificaba como una encarnación del dios, heredero legítimo de Osiris. Fue usado desde el periodo predinástico en el Alto Egipto. El faraón se convertía en la personificación terrenal del dios Horus.
2. El nombre de “las Dos Señoras” (*neby*) refería a la dualidad, al identificarlo con la diosa Nekhbet —la diosa Buitre— y la diosa Wadjet —la diosa Cobra—, titulares de las ciudades El-Kab y Buto —del Alto y Bajo Egipto—. Se trata de una nomenclatura presente desde la dinastía I.
3. El nombre de Horus de oro (*Hor-nub*) simbolizaba la divinidad del faraón. Indicaba que la encarnación de su divinidad estaba hecha de la carne de los dioses: el oro. Este epígrafe se instauró desde la dinastía III.
4. El nombre del “junco y la abeja” (*nesut-bity*), entendido a veces como “el Señor del Alto y Bajo Egipto”. Algunos autores suponen que el junco (*nesut*) hacía una referencia al sur, mientras que la abeja (*bity*) se correlacionaba con el norte, encontrando así un significado como “soberano del Alto y Bajo Egipto”. Éste adquirió mayor importancia durante la dinastía III, aunque aparece desde la dinastía I.
5. El nombre de Ra lo recalcaba como hijo de Ra (*sa-Ra*), y el nombre del faraón estaba precedido por este título. Así se legitimó su conexión con la deidad solar. Esta denominación se instauró durante la dinastía IV (por ejemplo, Khefren hijo de Ra).

Con el monarca asimilado como el hijo de la deidad solar Ra, éste era visto con funciones similares a las del gran disco solar. El faraón fungiría como el vivificador y la fuente de todos los recursos necesarios para sus habitantes; es decir, como el sol, que propiciaba la germinación y la vida en su transición diaria, mientras que en su caso, tras su deceso, descendía hacia el hemisferio inferior, el cual debía recorrer para apoyar al dios solar en su lucha contra la serpiente Apofis y de este modo renacer en el Oriente y dar vida y luz al mundo superior (Beltrán, 1973: 170.)

Por su parte, al agregar el nombre de Horus en su titulación se le reconocía como hijo de Osiris: “Siendo el faraón ya plenamente identificado con Horus, dios local del protorreino del Alto Egipto que terminó por unificar al país del Nilo, se creó una genealogía inversa (desde el resultado, Horus, hasta el origen, Atum-Ra) que legitimó la posición del faraón” (Parra, 1997: 281).²

Con esta idea, Horus, hijo de Osiris —dios resucitado—, y el faraón como su encarnación, estaba facultado para regir y renacer en el más allá. Bajo esta concepción el faraón vivo sería representado como Horus en la Tierra, mientras el faraón muerto sería identificado con Osiris (Parra, 1997: 282, 350).

Dada la presencia de una omnipotencia en la Tierra —ya fuera como Horus encarnado o hijo de Ra—, una vez que su cuerpo muriera sus restos debían recibir los respetos adecuados antes de su partida en la barca de Amón-Ra y su vida futura en el más allá, y se encontró la forma perfecta para el descanso de sus restos en la pirámide —al menos durante el Reino Antiguo—, que pese a irse modificando no perdió majestuosidad en la suntuosidad de su ajuar funerario.

Anterior al Egipto unificado se han encontrado evidencias acerca de la diferenciación de los entierros de la clase alta en los nomos.³ Para el año 3300 a.C., durante el periodo denominado Naqada III —o Gerzeense Tardío—, en ciertas necrópolis —en particular del Alto Egipto, Hieracómpolis— se han hallado tumbas de mayores proporciones y con ofrendas más destacadas, las cuales no consisten en simples fosas en la tierra que los individuos de menor rango excavaron para sus despojos mortales. Es tal la diferenciación que incluso se nota el caso de un sepulcro con escenas pictóricas en los muros, que más tarde mostrarían similitud con las escenas murales de las tumbas de los faraones (Parra, 1997: 45).

Una vez lograda la unificación, se hizo visible la modificación en las tumbas reales. Las dinastías tinitas —I y II— demuestran una mayor complejidad en sus inhuma-

² Atum-Ra procrea a Geb, quien engendra a Osiris, quien procrea a Horus. Este último es el faraón del Alto y Bajo Egipto (Parra, 1997: 281).

³ Subdivisiones territoriales que conformaron al Egipto faraónico.

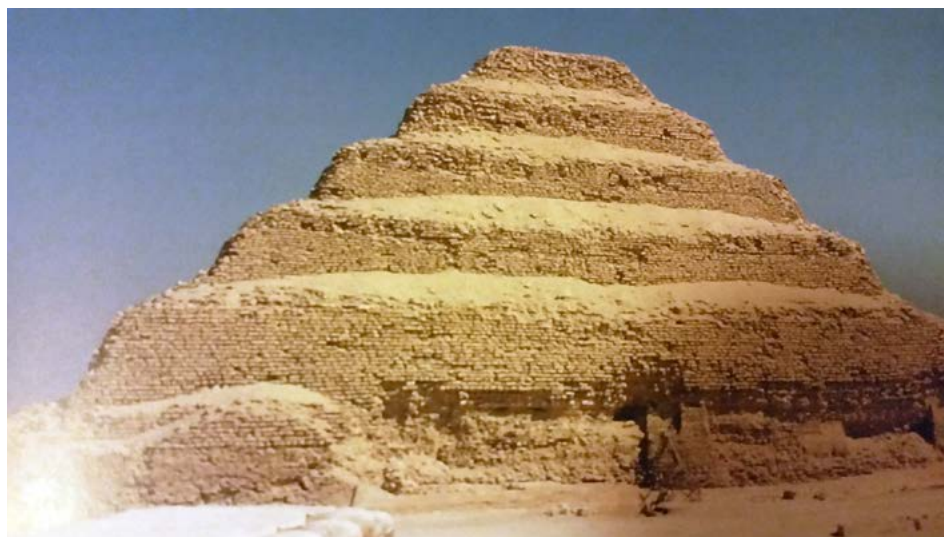


Figura 1 Pirámide escalonada.

ciones. A partir de los túmulos de la época predinástica se evolucionó hacia algo más obtuso, con mayores implicaciones de trabajo y fuerza humana invertidos en ellas. Hay excavaciones con paredes adosadas de ladrillo y una presencia de ofrendas más notable. Las tumbas de estas primeras dinastías fueron denominadas como “mastabas”; éstas presentan en la superficie una superestructura que semeja la forma de un gran banco de piedra.

Las mastabas se constituyeron durante esa fase temprana como un clásico funerario, al tiempo que sumaron símbolos y acrecentaron los medios de subsistencia para llegar al más allá. Estaban integradas por la cámara funeraria, habitaciones suplementarias a fin de resguardar el ajuar y habitaciones con la función de almacenes para las ofrendas, además de estar rodeadas por murallas que delimitaban el territorio del muerto.

Para ese periodo se hace referencia a “sacrificios humanos”⁴ que acompañaban a los restos del monarca, ya que se han encontrado tumbas subsidiarias cuya función sería acoger a los servidores que lo acompañarían durante su tránsito al más allá, donde habrían de desempeñar las mismas actividades que cumplían en vida (Grimal, 2004: 115-116; Parra, 1997: 45-49).

⁴ Se consideran sacrificios pues, según Parra (1997: 49), al estudiar sus restos, no presentaban patologías y mostraban permanencia en un rango de edad joven.

Con la llegada del Reino Antiguo cambió la tradición real funeraria. La aparición de la dinastía III, con el faraón Djoser, marcó un hito en la arquitectura funeraria real. Surgió un cambio radical: de una mastaba se pasó a una forma más compleja: la pirámide. Djoser, así como Imhotep —el arquitecto a cargo— se instauró en la historia egipcia como el precursor de las pirámides. En un primer caso se trató de una pirámide escalonada (figura 1): un primer intento que consistió en la superposición de seis mastabas, sin que las modificaciones se detuvieran ahí, pues se dejó atrás la práctica de sacrificar a servidores (Parra, 1997: 81).

La construcción de las pirámides siguió practicándose hasta finales del Reino Medio. La arquitectura se hizo más compleja y reveló experimentos tales como la pirámide romboidal (figura 2) del faraón Senefru, de la dinastía IV, y encontró su forma más sofisticada en la pirámide clásica; es decir, de caras planas (Pérez, 2006: 170; Urruela, 2012: 150). Las pirámides monumentales funcionarían como una gran demostración del poder faraónico, incluso en tiempos posteriores a su construcción y aún más en periodos de crisis. Su presencia rememoraba a la compleja y poderosa administración que fue capaz de edificarlas, y eran “un recordatorio de tiempos mejores, de orden y estabilidad” (Parra, 1997: 275-276): “Mediante la creación de una reliquia real, la tumba, se reforzaban las tendencias centrípetas del reino” (Parra, 1997: 57).



Figura 2 Pirámide romboidal.

En la dinastía V, con el faraón Unas, se incorporó un elemento más a la decoración de las pirámides: la literatura funeraria: denominada como los “Textos de las Pirámides” (figura 3), tuvo un valor incalculable y halló su permanencia en distintas formas a lo largo del Egipto faraónico. Estos textos proveían al difunto de una serie de consejos para la otra vida y su pervivencia en el más allá. Dada su preocupación por la vida después de la muerte, se elaboró una serie de sortilegios verbales permeados por la magia que nacía de la palabra —debido a la salida de la voz todo cobra vida— y la escritura. Sin embargo, debemos notar que no fue el primer caso de elementos escritos en una tumba: la primera evidencia de escritura en Egipto trataba



Figura 3 Textos de las pirámides. **Fuente** Moro, 2010: 29.

de una inscripción sobre la identidad del dueño de un ajuar funerario, hallado en el Alto Egipto y fechado hacia 3205-3200 a.C. —Nagada III— (Cimmino, 2002: 102, 110; Moro, 2010: 23; Parra, 1997: 149; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 151).

El modo de certificar la seguridad del faraón muerto y de ayudarlo a sortear los obstáculos que se le presentaran quedó inscrita en las paredes. Con los *Textos de las pirámides* se explicitó el poder de la palabra para los egipcios. Si bien el mero acto de pronunciar un ritual era un medio para la creación, el poder de las palabras se extendió hasta lo escrito, asegurando con ellos sortilegios de protección. Este poder conferido emergió de la creencia de que los jeroglíficos eran una creación del dios Thot —el dios escriba—, razón por la cual la escritura jeroglífica fue la usada para lo sacro y lo funerario, si bien en periodos posteriores se llegó a usar también la escritura hierática (Moro, 2010: 25; Taylor, 2010: 30).

Los *Textos de las pirámides* se instauraron como la literatura funeraria por excelencia, que sirvió como base para inscripciones posteriores. Su relevancia no sólo se debía a que protegían al faraón y lo aconsejaban; más allá de eso, la valía de esos escritos se debe a que nos permiten un entendimiento más asequible y tangible de la divinización real, así como de su evolución y transmutaciones en los siguientes periodos.

En esta primera etapa de literatura funeraria estandarizada se describe a la cámara funeraria como el *Duat* —el más allá—, cuyo elemento central es el sarcófago, identificado con el vientre de la diosa Nut —quien le daría vida cada día—. En las paredes de la cámara funeraria se han encontrado fórmulas de protección, de ofrenda —que alimentan al *ka*⁵ del soberano—, de progresión y ascensión —ir al oeste y alzarse hasta el horizonte— y de resurrección. Ejemplo de estas últimas: “¡Oh, Osiris Unas, tú no te has ido muerto, te has ido vivo!” (Parra, 2011: 165), una frase que apareció inscrita en el interior del sarcófago, a la altura de los ojos. Otra muestra de una de las muchas fórmulas que se inscribían, que además recalca la asimilación del monarca con Osiris, es la siguiente:

¡Despierta, oh Grande!, dame tu mano para que pueda ayudarte a levantarte. Yo he venido [para poder abrazarte] he [venido] para poder protegerte [...] ¡Vive! ¡Vive, oh padre mío!, Osiris Rey, porque yo he puesto el Ojo de Horus sobre ti [...] permitirle sortear los peligros topográficos o de los animales dispuestos a acecharle, además de rituales de incensación, ofrendas de comida, bebida y vestuario, etc. [Moro, 2010: 30-31].

En esta última se observa cómo se espera la resurrección del faraón-Osiris y además detalla ciertas medidas tomadas para su resurrección: en primer lugar, la constancia de un amuleto, el ojo de Horus —al que me refiero más adelante—, que le permitirá sanar; en segundo lugar, se ruega para que se le permita evitar obstáculos y bestias devoradoras de almas, y finalmente se toman precauciones sobre su continuidad y se muestran escenas donde los materiales y alimentos que llegue a necesitar se encuentren representados.

La sacralización del faraón no sólo es observable en la titulación y en su residencia final, ya que también se aprecia en sus representaciones, principalmente en las estatuas. La estatuaria monárquica no representa a un hombre, y si bien nunca pierde la función de retrato singular, no está exenta de una idealización. Al faraón se le muestra solemne, altivo, hierático, alejado de un contexto terrenal y sólo cercano a lo supraterráneo. El halo de tabú que se había ido conformando en torno a la figura real durante el Reino Antiguo hizo que se les reflejara alejados de la sociedad, aislados, como si su carácter divino los obligara a mantener oculta su apariencia física. Sin embargo, a finales del Reino Antiguo ese tabú comenzó a desaparecer (Iniasta, 2001: 13; Pérez, 2006: 167; Urruela, 2012: 137-138, 151).

⁵ La fuerza vital.

Durante el Reino Antiguo, el primer periodo de auge tras la estabilización del Egipto unificado, se selló la gran importancia del culto funerario y tuvieron lugar las primeras pautas del clasismo egipcio —por ejemplo, la base de la literatura funeraria, la majestuosidad de las ofrendas y la encarnación de Horus—. La población egipcia se vio a sí misma como bendecida y protegida por los dioses y los faraones, donde la deidad Hapi —dios del Nilo— les daba los recursos necesarios.

Los complejos funerarios reales del Reino Antiguo fueron grandes centros de culto donde se realizaban ofrendas para el bienestar del faraón muerto. Sin embargo, la justificación para esto era el bienestar del propio pueblo; bajo la primicia de que el soberano era la encarnación de una deidad, la construcción de su complejo fúnebre aseguraría su renacimiento para que, desde el más allá, pudiera encargarse de seguir preservando la *Maat* (Parra, 1997: 202, 307).

En tal periodo, cuando el privilegio funerario era sólo para el faraón, éste se mostraba benevolente y favorecía a funcionarios a su servicio; por eso permitía que fueran enterrados cerca de su tumba. Aquellos que contaron con esta gracia inscribían en sus tumbas descripciones que buscaban destacar las tareas bien realizadas, encomendadas por el hijo de Ra, así como la valía reconocida por él; del mismo modo hacían hincapié en los atributos positivos que el faraón hubiera considerado de ellos.

Cabe destacar que en los primeros casos de tumbas de funcionarios no existían inscripciones ni fórmulas —pertenecientes en exclusiva al protocolo real—; sin embargo, ha sido posible encontrar inscripciones como la siguiente: *Htp dy neswt*, es decir, “una ofrenda hecha por el rey”. Esto último demuestra la sacralización del faraón y cómo, bajo su derecho divino, se facultaba a sí mismo para favorecer a algunos. Debido a su gracia, sus allegados podrían asegurar la continuidad de su *ba*. Para ese periodo los difuntos sólo podían compartir un destino en el más allá debido a la benevolencia real, su gracia y su cercanía (Moreno, 2011: 191; Parra, 1997: 322). Fue hacia finales del Reino Antiguo cuando este privilegio funerario dejó de ser tan reservado. Surgió así una discrepancia entre el poder centralizador que se quería mostrar y la crisis que comenzaba. Finalmente, esta inestabilidad dio pie al Primer Periodo Intermedio. Pese a su gran esplendor, a finales del Reino Antiguo surgieron cambios y estalló un momento de crisis.

El Primer Periodo Intermedio trajo consigo una serie de cambios de repercusión social y cultural, los cuales se reflejaron en la literatura, la religión, el arte y los ritos funerarios. Se denota así una inestabilidad política que se fue acrecentando. La figura del faraón ya no fue la de un ser omnipotente capaz de instaurar y preservar el orden; el monarca ya no se mostraba tan competente como antaño para conservar la

Maat, lo cual se aprecia de modo constante en la literatura —pese a que su propósito fuera evidenciar la añoranza por el pasado—. La literatura pesimista que apareció hizo hincapié en la necesidad de reinstaurar la *Maat*; ejemplos de ella serían las *Lamentaciones del sabio Ipuwer*,⁶ el *Diálogo del desesperado*⁷ y el *Canto del arpista*.⁸

En este periodo de crisis se observa una falla del sistema redistributivo a partir del palacio —sin la conservación del orden y la *Maat* por parte del faraón—, lo cual propició que surgieran otros personajes que incrementaron su importancia al tiempo que el papel del monarca se iba diezmando. La aparición en escena de múltiples “nomarcas” independientes, capaces de auspiciar en tiempos de hambruna, les permitió mostrarse prósperos y capaces de conservar la *Maat* de manera local.

Ciertos nomarcas, en ausencia de una realeza fuerte, buscaron aumentar sus derechos y legitimar su papel dominante con un culto a sus antepasados prestigiosos. Algunos potentados se proclamaron incluso cercanos a los dioses locales tras haber restaurado sus templos, reanudado sus rituales, y luego de haber dotado con ofrendas sus moradas. Manteniendo la *Maat* desde su propio nivel local, el nomarca podría aspirar a derechos funerarios, y éste es el sentido de las digresiones justificativas de las autobiografías en las que precisan su ayuda en periodos de hambrunas. De ese modo, al ser los nobles capaces de solventar las fallas en el sistema, los egipcios ya no sólo se remitieron a la gracia del faraón para buscar un acceso al más allá; a partir de entonces se volvieron hacia un destino de ultratumba donde cada uno debía rendir sus cuentas. Bajo este contexto, la exclusividad de las concepciones funerarias desapareció y tuvo lugar una democratización funeraria, con una expansión de la concepción osiriaca de la muerte y el más allá (Grimal, 2004: 115-116; Parra, 1997: 167; Pérez, 2006: 189).

⁶ Considerada como una descripción del periodo de crisis acontecido tras el colapso de la monarquía durante el Primer Periodo Intermedio, que comenzó desde finales del Reino Antiguo. Presenta un cuadro pesimista motivado por la ausencia del orden. Señala la falta de comercio exterior, que impedía la disposición de los productos necesarios para los ritos. Se refiere a un saqueo de tumbas y a la divulgación de secretos relativos a la religión y los ritos funerarios (Pérez, 2006: 197-198; Moreno, 2011: 182; Urruela, 2012: 158).

⁷ Texto similar al anterior, el cual trata de un hombre que habla con su *ba* acerca de la inutilidad de continuar en un caos, rodeado por miserias. También describe la permanencia del caos imperante en la época y el sentido pesimista, que trae consigo una añoranza por el pasado. Describe injusticias suscitadas en ese contexto. Aunque algunos autores lo refieren al Primer Periodo Intermedio, cabe destacar que es conocido por un papiro fechado hacia la dinastía XII (Pérez, 2006: 201).

⁸ Perteneciente a la tumba del nomarca Intef, supuestamente escrito durante el Primer Periodo Intermedio. Éste habla sobre el estado de ruina de los monumentos funerarios pasados y la crisis nunca antes vista (Pérez, 2006: 202).

Esta permeabilidad en los ritos funerarios hacia la elite y otros estratos sociales —ya no sólo como un mero privilegio real— sería conocida como la Revolución osiriaca, la cual se refiere a un cambio social donde la inmortalidad exclusivamente faraónica se generalizó. Llegó así la democratización de los ritos funerarios y el acceso al más allá.

Tras el Primer Periodo Intermedio se adaptaron determinados elementos del protocolo faraónico al nuevo contexto local, y se volvió factible para sectores más amplios de la población la adquisición de elementos antes sólo permitidos para miembros de la corte o sus allegados, tales como los ritos funerarios de gran envergadura. La difusión de objetos rituales fue la continuación de un proceso iniciado desde la dinastía VI, cuando las elites locales comenzaron a utilizar los símbolos de estatus funerario: tumbas decoradas, estatuas (figura 4) y estelas (figura 5) (Iniesta, 2001: 67; Moreno, 2011: 195-199).



Figura 4 Funerario y esposa, dinastía VI. **Fuente** Champollion, 1975: 12.



Figura 5 Estela de gral. **Fuente** Beltrán, 1973: 49.

En este contexto, la literatura funeraria de los *Textos de las pirámides* se vuelve la base para las fórmulas inscritas en los sarcófagos de la elite. Denominados a su vez como *Textos de los sarcófagos* (figura 6), éstos eran más breves que los de las pirámides —lo cual permitía que se grabaran en los sarcófagos—. Las fórmulas inscritas allí reemplazaron los rituales dirigidos por los sacerdotes en las capillas de las mastabas reales. Otra diferencia con los *Textos de las pirámides* es que en los de los sarcófagos se hace hincapié en el tránsito al más allá, puesto que se le considera un viaje lleno de peligros. Éstos fueron un preludeo al *Libro de los muertos*, luego de sucesivas fases de democratización del culto funerario. La elite se vio favorecida con sarcófagos decorados con fórmulas protectoras, estelas inscritas y amuletos, y hubo una producción y distribución con materiales inferiores (Cimmino, 2002: 102; Moreno, 2011: 195-199; Parra, 1997: 167; Parra, 2003: 167; Pérez, 2006: 202).

Hacia el Reino Medio, pese a la reaparición de dinastías centralizadoras y poderosas, la democratización funeraria no mostró cambios; se observa una continuación de las autobiografías en las tumbas de potentados, donde se ensalzan sus buenas acciones hacia la gente de su provincia; las ofrendas a deidades locales y antepasados, y se describen las pretensiones de la que debía ser la vida ejemplar de un egipcio —denotando así que toda persona que aspirara a una vida póstuma requería justificar sus acciones terrenales y su intento por preservar la *Maat*—. Los cambios sociales más evidentes ocurrieron en las clases medias y medias bajas, cuya prosperidad fue incrementándose. Durante este periodo los entierros de aquellos sectores constituyen una clara evidencia de tumbas y ajuares elaborados (Espinel, 2011: 215-219, 230; Pérez, 2006: 202).

Luego de ese intervalo de gran significado para el clasismo egipcio, el siguiente gran cambio en los ritos funerarios se presentó durante el Imperio Nuevo, a partir del cual se especializaron los ritos funerarios y se incrementaron los textos de esta naturaleza. Se observa una divulgación y total democratización de los ritos, que llegaron a estratos de clase media y baja alta; es decir, para todo aquel que pudiera pagarlos. Las evidencias más claras de lo anterior son el *Libro de los muertos*, la momificación y los amuletos.

El *Libro de los muertos*, el último estadio en la evolución de los textos mágico-religiosos —relativos a las fórmulas y consejos inscritos tanto en los muros de las pirámides como en los sarcófagos—, se convirtió en la literatura funeraria predilecta, la cual apareció durante el Imperio Nuevo y siguió presente, con un papel característico, durante la Época Baja. Con este desarrollo y especialización en el culto funerario la literatura se amplió y además surgieron textos acerca de rituales funerarios, tales como el *Libro de la apertura de la boca* y el *Libro de embalsamiento*, que se referían a los

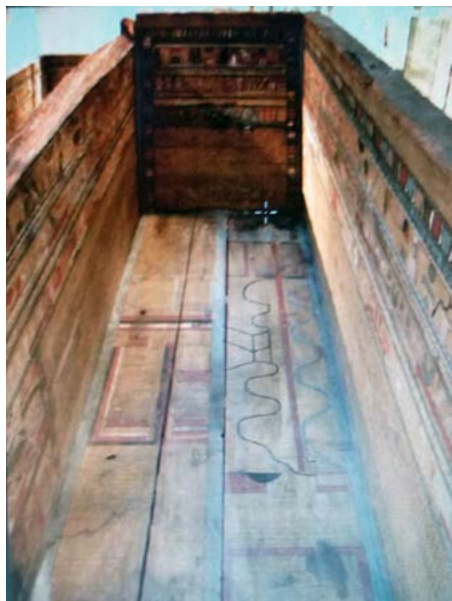


Figura 6 Textos en los sarcófagos. **Fuente** Moro, 2010: 33.



Figura 7 Apertura de la boca. **Fuente** Sala, 2006: 178.

procesos a llevar a cabo durante los rituales. Otros textos sobre el más allá fueron el *Libro del Am-Duat*, que explicaba aquello que había en el otro mundo y describía el viaje de Ra en su barca solar por la *Duat* —el más allá— durante las horas nocturnas y los obstáculos que debía vencer; el *Libro de las cavernas*, el *Libro de los dos caminos*, el *Libro de las puertas* y el ya mencionado *Libro del Am-Duat*, donde se detallaba la geografía del inframundo egipcio, con lo que se aportaba información al *Libro de los muertos* (Cimmino, 2002: 102; Parra, 1997: 11-12; Sanmartín, 1998: 306, 329; Taylor, 2010: 57-58).

El *Libro de los muertos*, conocido como *Rw Nw Prt M Hrw*, que significa “libro de la salida al día” (Allen, 2000: 316; Moro, 2010: 27), fue enriquecido con nuevas fórmulas además de las ya preestablecidas en los *Textos de las pirámides* y en los de los sarcófagos. Éste mostró variaciones, pues fue presentado para individuos de distintos estratos sociales —y cuyas versiones más completas eran las relativas a la elite—. ⁹ Al igual que los textos funerarios previos, confirió a su dueño la ayuda necesaria para sortear los peligros que acecharían a los no preparados en el más allá.

⁹ A partir del Tercer Periodo Intermedio se simplificó y economizó más, reproduciéndolo con escritura hierática y no jeroglífica (Taylor, 2010: 35).

Este libro enseñaba a su portador el nombre de muchas de las entidades que se encontraría en el más allá, a modo de otorgarle autoridad sobre ellos con base en la influencia de las palabras y la importancia de conocer el nombre de algo —y el nombre era uno de los cinco componentes del ser—¹⁰ (Taylor, 2010: 30-31). De los capítulos más importantes expresados en éste se encuentran el relativo a la apertura de la boca y el pesaje del corazón.

El ritual de la apertura de la boca (figura 7), también conocido como *wpt-r* y *wn-r*, fue de gran importancia, pues con éste se daba vida de nuevo al difunto. Se halla presente desde los *Textos de las pirámides* y tuvo continuidad en los *Textos de los sarcófagos*; pese a ciertas variaciones, se perpetuó en el *Libro de los muertos*, en el capítulo 23 (Roth, 2003: 30-33), donde se recita:

Que Ptah abra mi boca. Que el dios de mi ciudad desanude las bandas que amordazaban mi boca. Que Thot, armado con la palabra de poder, aparte esas vendas nefastas, herencia de Seth. Que Atum las lance a la cara de los enemigos que quieren, con ellas, hacerme impotente para siempre.

Que Shu abra mi boca con el cuchillo de hierro celeste que abre la boca de los dioses. Pues soy la diosa Sekhmet-Uadjet, que vive en el país de los grandes vientos del cielo. Soy el genio de la constelación Sahyt, que está entre los espíritus divinos de Heliópolis.

¡Que los dioses rechacen cuantos sortilegios y conjuros mágicos se hagan contra mí!
¡Que se opongan a ellos todos y cada uno de los dioses de la Enéada! [López y Tabuyo, 2006: 48].

Se observa la participación de los dioses usando fórmulas mágicas para reanimar al difunto, el uso de herramientas en las ceremonias ejecutadas tras su muerte y los dioses que de manera constante protegen al difunto.

Capítulos posteriores le recuerdan al difunto su nombre —para conferirle así poder—, le muestran cómo impedir una segunda muerte y las bestias que debe evitar, la invoca-

¹⁰ De acuerdo con las creencias egipcias, cada individuo estaba compuesto por cinco elementos (Grimal, 2004: 118), los cuales eran: sombra: doble inmaterial de cada una de las formas que el individuo tomará a lo largo de su vida; *akh*: es un principio solar, que le permite al difunto acceder a las estrellas durante su viaje al más allá; *ka*: la fuerza vital, que necesita alimento y soporte, por lo cual se le proporcionaban sustitutos al cuerpo; *ba*: fuerza anímica, principio inmaterial que contiene la potencia del difunto, su doble —a veces asimilado con el alma, aunque no es del todo correcto—, representada mediante un ave con cabeza humana, y, por último, nombre: éste representa para el egipcio una segunda creación del individuo; nombrar algo le da vida.

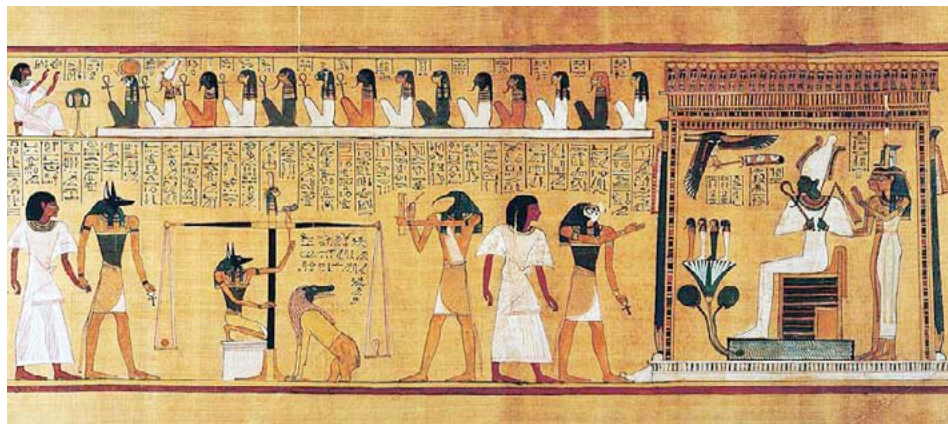


Figura 8 El juicio osiriaco.

ción a diosas protectoras, además de fórmulas para salir al día y llegar al “otro mundo”; después se le enseña cómo acercarse a distintas deidades y se le otorgan conocimientos acerca de los misterios de distintas regiones. Por último, se le revelan los nombres secretos pertinentes de la puerta y las bisagras para entrar a la Sala de las Dos Verdades y ser juzgado. De este modo Anubis —“El que abre las puertas del más allá”— lo dejará entrar a esa sala y lo guiará ante Osiris para llevar a cabo el “pesaje del corazón” ante el Gran Tribunal, compuesto por 42 dioses, uno por cada “nomo” (López y Tabuyo, 2006).

Una vez ante Osiris y las 42 deidades, el difunto debía presentarse (figura 8):

¡Homenaje a vos, Señor de Verdad y Justicia! ¡Homenaje a ti, Dios grande; Señor de Verdad y de Justicia! ¡He venido a ti!, ¡oh dueño mío!; ¡me presento a ti para contemplar tus perfecciones! Porque te conozco, conozco tu nombre y los nombres de las 42 divinidades que contigo están en la Sala de la Verdad y la Justicia, viviendo de los restos de los pecados y anegándose en su sangre, el día en que se pesan las palabras ante Osiris, el de la voz justa. ¡Espíritu doble, Señor de la Verdad y de la Justicia es tu nombre! Yo, ciertamente, os conozco, Señores de la Verdad y de la Justicia; os he traído la verdad, por vosotros he destruido la mentira [Beltrán, 1973: 91-92].

Tras esto, el difunto recitaba una confesión negativa de aspectos impropios e injustos:

¡No he cometido ningún fraude contra los hombres! ¡No he atormentado a la viuda! ¡No he mentido en el tribunal! ¡No conozco la mala fe! ¡No he hecho cosa alguna prohibida! ¡No he hecho ejecutar a un capataz de trabajadores, ni he dado cada día más trabajo que

el debido! [...] ¡No he estado ocioso! ¡No he quebrado! ¡No he desfallecido! ¡No he hecho lo que era abominable a los dioses! ¡No he desacreditado al esclavo cerca de su dueño! ¡No he causado hambre! ¡No he hecho llorar! ¡No he matado! ¡No he ordenado el asesinato a traición! ¡No he cometido fraude con nadie! ¡No he escamoteado los panes de los templos! ¡No he quitado las tortas de ofrenda a los dioses! ¡No he robado las provisiones y las fajas de los muertos! [...] ¡No he falsificado las medidas del grano! ¡No he quitado un dedo en un palmo! ¡No he usurpado en los campos! ¡No he realizado ganancias fraudulentas, valiéndome de las pesas en el platillo de la balanza! ¡No he arrebatado la leche de la boca de los niños! ¡No he echado a los animales sagrados de sus pastos! ¡No he cazado con red las aves divinas! ¡No he rechazado el agua en su tiempo! ¡No he cortado el paso de un brazo de agua! ¡No he extinguido el fuego sagrado a su hora! ¡No he violado el ciclo divino en sus ofrendas escogidas! ¡No he expulsado a los bueyes de las propiedades divinas! ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! [Beltrán, 1973: 92].

Terminada su confesión, el corazón del fallecido era puesto en una balanza junto con una pluma, en representación de Maat, diosa de la justicia, el equilibrio y la verdad (figura 9). Thot se hallaba a un costado de la balanza, evaluando, mientras Ammit (figura 10), la Gran Devoradora —un ser híbrido con cabeza de cocodrilo, en parte felino y en parte hipopótamo—, esperaba el fallo.

Si el corazón se mostraba en equilibrio o más ligero que la pluma, significaba que el difunto era justo y podía vivir en el más allá: era un *maa-kheru* reivindicado o justo de voz. En caso contrario su corazón no era justo, por lo que sería devorado por Ammit (Grimal, 2004: 169; Taylor, 2010: 208-215).

He aquí a Horus que ha sido justificado; las dos Capillas están satisfechas y el corazón de Osiris está contento. Es realmente Thot quien me ha proclamado justo contra mis enemigos en el tribunal de Osiris.

Aquel que conozca esto puede transformarse en halcón, hijo de Ra. Aquel que conozca esto sobre la tierra [...] su alma no perecerá jamás, sino que perecerá la de su enemigo; él, en cambio, comerá pan en la morada de Osiris y entrará en el templo del dios todopoderoso y allí recibirá ofrendas; no comerá excrementos [Parra, 1997: 169].

Se observa cómo en la literatura funeraria la base moral es el respeto por el equilibrio; de ahí la importancia de las digresiones justificativas en la confesión negativa para declarar así la inocencia. Con esto se demuestra, al igual que los altos funcionarios durante el Primer Periodo Intermedio en su intento por conservar la *Maat* a



Figura 9 Pesaje del corazón. **Fuente** López y Tabuyo, 2006: portada.



Figura 10 Ammit. **Fuente** Sala, 2006: 175.

nivel local, que no habían causado caos en su búsqueda de mantener el equilibrio (Parra, 1997: 167).

Por su parte, la momificación fue otro aspecto popularizado entre los distintos estratos de la sociedad. Ésta quedó atestiguada desde la dinastía I, con intentos poco sofisticados, que consistían en vendajes cubiertos con resina para mantener la forma del cuerpo. A principios de la dinastía IV se supone que existía ya cierta técnica embalsamadora;¹¹ el sistema se volvió más complejo y se hicieron los primeros ensayos de extracción de órganos. En la dinastía XII, con la momia de la reina Amenmhat III, se habla de los primeros casos en que se extrajo el cerebro por la nariz, al fracturar el etmoides (Parra, 1997: 297-299; Parra, 2011: 221). Durante el Reino Medio, con la democratización osiriaca, la momificación se popularizó y se extendió.

Los egipcios nunca describieron a detalle el proceso de momificación, aunque se tiene conocimiento acerca de las técnicas de los embalsamadores gracias a algunos autores griegos. Éstos relatan que durante el Imperio Nuevo, por ejemplo, “tras la muerte, el cuerpo era trasladado a un lugar especializado, una ‘Casa de la Purificación’, donde comenzaba el tratamiento” (Grimal, 2004: 143). Herodoto señala que la especialización llegó a tal punto que se tenían tres tipos de procedimientos para la momificación de acuerdo con los costos:

¹¹ Anubis —representado con cabeza de chacal— era considerado el dios de los embalsamadores; quizá eso explique los hallazgos de máscaras con forma de cabeza de chacal, posiblemente usadas durante el proceso. Él enseñó a los hombres el arte de la momificación (Cimmino, 2002: 122).

El de las clases superiores:

Primero, sacaban los sesos por la nariz, en parte utilizando un hierro curvo, en parte por medio de ciertas drogas que introducían en la cabeza. Luego, utilizando una piedra cortante de Etiopía, hacían una incisión en el vientre, cerca de las ingles, para poder extraer los intestinos y otros órganos. Guardando éstos después de limpios en una vasija llena de aceite de palma (vasos canopos). A continuación, llenaban el vientre con polvos de timiama, mirra pura machacada, canela, casia, semillas de flor de loto, esencias aromáticas, bolas de lino y otras sustancias aromáticas exceptuando el incienso; hecho esto, lo cosían cuidadosamente. Una vez finalizada esta operación, desecaban el cadáver con natrón durante setenta días. Pasando los setenta días, lavaban el cuerpo y lo envolvían por completo en tiras de tela de algodón impregnadas con *commi* (goma) [Beltrán, 1973: 94-95].

Se combatía el ennegrecimiento de la carne por el uso del natrón tiñéndolo con alheña (Grimal, 2004: 144).

Los órganos extraídos se lavaban con vino de palmera o sustancias aromáticas y se secaban con polvo de éstos; tras lo cual eran colocados en vasos canopos (cuyas tapas, para el Imperio Nuevo, tendrían la forma de la cabeza de los hijos de Horus: Qebhsenuf (cabeza de halcón, protegía los intestinos), Hapy (babuino, protegía los pulmones), Imsety (cabeza humana, protegía el hígado) y Duamutef (chacal, protegía el estómago) [Cham-pollion, 1975: 141].

El de la clase media:

Se inyectaba en el cadáver un licor extraído del cedro en el vientre, tapando cada orificio, para impedir que saliera el líquido, sin hacer ninguna incisión ni sacar los intestinos. Luego ponían el cuerpo en natrón durante el tiempo prescrito. El último día se hacía salir del vientre el líquido inyectado, que lo hacía con tal fuerza que arrastraba tras de sí las entrañas; pues el aceite las disolvía [Beltrán, 1973: 94-95].

El tercer método consistía en “inyectar una sustancia purgante llamada *sur-maia* y desecar al muerto en natrón en los setenta días reglamentarios” (Beltrán, 1973: 95).

Beltrán menciona que a las mujeres se les prefería entregar al embalsamador al cabo de tres o cuatro días después de la muerte, en un intento de evitar que las pro-



Figura 11 Amuletos. Fuente Sala, 2006: 175.

de manera similar ocurrió con los amuletos. Hubo gran diversificación en la materia prima con que se elaboraban, de mayor o menor suntuosidad, según el propietario. Éstos solían depositarse entre los vendajes del difunto. Algunos de los amuletos (figura 11) más comunes e importantes hallados en los sarcófagos son:

- El *Ankh*: no sólo presente en momias y en entierros, simbolizaba la vida eterna.
- El pilar *Djed*: estuvo asociado con una deidad de Saqqara, posteriormente con Ptah, y durante el Imperio Nuevo representó la columna vertebral de Osiris. Era de color azul o verde, pues estos colores tenían connotaciones regenerativas. La tradición funeraria consistía en colocarlos en el cuello (Andrews, 2003: 22).
- El *Udjat*: presente desde el Reino Antiguo, representaba el ojo de Horus —normalmente el ojo arrancado por Seth y sanado por Thot—, que era el símbolo de protección más poderoso. Fue de uso común, además de ritual (Andrews, 2003: 22).
- El *Tyet*: también llamado “nudo de Isis”, confería la protección de esta diosa (Andrews, 2003: 24).
- El escarabeo del corazón (figuras 12 y 13): era un amuleto con forma de escarabajo, colocado en el pecho, sobre el corazón. Su misión era mantener el corazón en silencio mientras se juzgaba al difunto y se pesaba su corazón (Andrews, 2003: 24).

fanaran, pues existía constancia de algunos casos (Beltrán, 1973: 95).

El último aspecto de gran relevancia en el culto funerario que se volvió accesible para todos aquellos estratos sociales que pudieran costearlo fue el de los amuletos, los cuales tenían un significado según el color y el material, establecido en los textos funerarios; sin embargo, tales materiales podían sustituirse para hacerlos más accesibles; por ejemplo, en el *Libro de los muertos* se especificaba el sitio en el cual debía colocarse (Andrews, 2003: 19-22).

A partir de la primera democratización funeraria, luego del Primer Período Intermedio, la elite pudo disfrutar en mayor medida de textos funerarios;



Figura 12 Escarabeo. Fuente Sala, 2006: 174.



Figura 13 Escarabeo. Fuente Hagen, 2005: 176.

Por sí solo, el escarabajo pelotero era divinizado bajo la divinidad solar naciente como Khepri, dotándolo como símbolo de la resurrección y de la vida eterna; de ahí su importancia. Este amuleto se hallaba destinado para representar al difunto, en especial durante el trance del juicio osiriaco y el pesaje del corazón, por lo cual solía dotársele con la siguiente inscripción del *Libro de los muertos* (cap. XXX):

¡Oh, corazón que mi madre me dio! ¡Oh, corazón que forma parte de mi carne! No te alces contra mí en las tinieblas, en calidad de testigo; no seas el enemigo de mi palabra ante Anubis, ante Thot y ante Osiris. [...] Sé como yo delante de la Balanza de los Jueces y no permitas de ningún modo que el olor de mi nombre sea semejante al hediondo olor del chacal [López y Tabuyo, 2006: 52].

Una práctica real más que se extendió hacia otros sectores de la población fue la de los *Ushebti*, “los que responden”. Éstas eran figurillas antropomorfas que formaban parte del ajuar funerario y cuya función era servirle al difunto en el *Duat* o trabajar en su lugar, a modo de sustitutos del difunto. En el Reino Antiguo fueron representaciones en las paredes de las tumbas reales, las cuales se sustituyeron por figurillas cuyo uso se fue expandiendo hacia distintos estratos sociales. Llegaron a estar presentes en gran número, dependiendo el propietario de la tumba (Sanmartín y Serrano, 1998: 233 y 357). En el capítulo VI del *Libro de los muertos* se describe una fórmula para que respondieran en lugar del difunto:

¡Oh, *uchebti* a mí asignado! Si soy llamado o soy destinado a hacer cualquier trabajo que ha de ser hecho en el reino de los muertos, si ciertamente además se te ponen obstáculos

como a un hombre en sus obligaciones, debes destacarte a ti mismo por mí en cada ocasión de arar los campos, irrigar las orillas, o de transportar arena del este al oeste: “Aquí estoy”, habrás de decir [Sanmartín y Serrano, 1998: 233].

Por último, cabe mencionar las prácticas que ejecutaban aquellos que no podían costear la momificación y los otros rituales. Las clases más pobres se limitaban a envolver a sus difuntos en una estera y enterrarlos. Del mismo modo, otra solución modesta consistía en elaborar figurillas momiformes o modelos de sarcófagos en madera —donde a veces se escribía el nombre—, los cuales eran enterrados en una necrópolis cercana a la tumba de un noble, con la esperanza de compartir los beneficios de sus ofrendas, ya que éstas eran el sustento del *ka* (Beltrán, 1973: 95; Sanmartín y Serrano, 1998: 234).

A modo de conclusión, debo añadir que la primera justificación de los ritos funerarios que recibió el faraón fue debida a su sacralización; en segundo lugar, que con esto el faraón-Osiris continuaría favoreciéndolos. Preocupados por su continuidad, se formularon textos funerarios que los protegían, los cuales nos ofrecen un entendimiento más asequible y tangible de la divinización real y su evolución y transmutaciones hacia los siguientes periodos.

Al notar que el faraón no era capaz de perpetuar la *Maat* y que algunos nomarcas lo habían intentado tras un primer periodo de crisis, se logró una democratización de los ritos, ya no sólo como un mero favor del faraón, sino como un mérito propio. Fue así como aparecieron los textos de los sarcófagos y se democratizaron otros rituales funerarios. Bajo esta premisa, la pervivencia en el más allá se propicia a través de una constancia de la justicia y equilibrio en el individuo; es decir, de la perpetuación de la *Maat* en un rango inferior, evitando la creación del caos por sí mismos.

Bibliografía

- ANDREWS, Carol A., “Amuletos”, en Donald B. REDFORD (ed.), *Hablan los dioses: diccionario de la religión egipcia*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 19-26.
- ALLEN, James, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.
- BELTRÁN DEL ALISAL, M., *El Antiguo Egipto*, 3.ª ed., Barcelona, Bruguera, 1973.
- CIMMINO, Franco, *Vida cotidiana de los egipcios*, Madrid, EDAF, 2002.
- CHAMPDOR, Albert, *El libro egipcio de los muertos*, Madrid, EDAF, 1982.
- CHAMPOLLION, Jacques-Joseph, *El mundo de los egipcios*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1975.

- ESPINEL, Andrés Diego, “El Reino Medio”, en Marcial PONS (ed.), *El antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011, pp. 209-272.
- GRIMAL, Nicolás, *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Akal, 2004.
- HAGEN, Rainer, y Rose-Marie HAGEN, *Egipto. Hombres, dioses, faraones*, Colonia, Taschen, 2005.
- INIESTA, Ferrán, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid, Catarata, 2001.
- LÓPEZ, Agustín, y María TABUYO, *El Libro de los muertos de los antiguos egipcios*, Madrid, Mandala, 2006.
- MORENO, Juan Carlos, “El Primer Periodo Intermedio”, en M. PONS (ed.), *El antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011, pp. 181-208.
- MORO ALBACETE, Francisco, “La literatura funeraria de los egipcios”, *GRHIAL*, núm. 4, 2010, pp. 21-42.
- PARRA ORTIZ, José Miguel (coord.), “Introducción”, en M. PONS (ed.), *El Antiguo Egipto*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones de Historia, 2011a, pp. 15-36.
- _____, “Las momias de las pirámides”, en *Espacio, tiempo y forma*, serie II: “Historia antigua”, t. 24, España, 2011b, pp. 211-226.
- _____, *Gentes del valle del Nilo: la sociedad egipcia durante el periodo faraónico*, Madrid, Universidad Complutense, 2003.
- _____, “Los complejos funerarios reales del Reino Antiguo: un punto de vista socioeconómico”, tesis de doctorado, Madrid, Departamento de Historia Antigua-Universidad Complutense, 1997.
- PÉREZ LARGACHA, Antonio, *Historia antigua de Egipto y del Próximo Oriente*, Madrid, Akal, 2006.
- ROTH, Ann Macy, “Apertura de la boca”, en Donald B. Redford (ed.), *Hablan los dioses: diccionario de la religión egipcia*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 30-33.
- SALA, Ramón (trad.), *La historia cotidiana a orillas del Nilo: Egipto 3050-30 a.C.*, Barcelona, Folio, 2006.
- SANMARTÍN, Joaquín, y José Miguel SERRANO, *Historia antigua del Próximo Oriente: Mesopotamia y Egipto*, Madrid, Akal, 1998.
- SARMIENTO, María Martha, “La construcción de la identidad del rey y los orígenes de su identificación con Osiris”, *Memoria Académica. Trabajos y Comunicaciones*, núm. 36, 2010, pp. 293-309.
- TAYLOR, John (ed.), *Ancient Egyptian Book of the Dead: Journey Through the Afterlife*, Londres, British Museum Press, 2010.
- URRUELA QUESADA, Jesús, *Egipto faraónico: política, economía y sociedad*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.