

Las representaciones de la recitación 125 del *Libro de la Salida durante el Día* en las tumbas tebanas privadas

Andrea García Fernández

Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad



MÁSTERES
DE LA UAM
2019 – 2020

Facultad de Filosofía y Letras



MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN HISTORIA Y CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Curso 2019-2020

Título	Las representaciones de la recitación 125 del <i>Libro de la Salida durante el Día</i> en las tumbas tebanas privadas
Título (inglés)	Representations of spell 125 of the <i>Book of Coming Forth by Day</i> in private Theban tombs
Alumno/a	Andrea García Fernández
Tutor/a	Francisco L. Borrego Gallardo
Convocatoria	Octubre



Índice

1. Introducción.....	3
2. Fuentes y delimitación cronoespacial.....	4
3. Estado de la cuestión	4
4. Objetivos y metodología	5
5. Creencias egipcias sobre el Más Allá.....	8
6. Literatura funeraria del Egipto antiguo	9
6.1. El <i>Libro de la Salida durante el Día</i>	13
6.1.1. Soportes del <i>Libro de la Salida durante el Día</i>	15
6.1.2. La “psicostasia”: análisis pormenorizado y descripción de la viñeta correspondiente al <i>LdSD</i> 125.....	16
7. La necrópolis tebana.....	22
7.1. Tumbas tebanas privadas	23
8. Estudio comparativo e interpretaciones sobre el <i>LdSD</i> 125.....	24
8.1. Orientación.....	26
8.2. Entrada en la Sala de las Dos <i>Maat</i>	26
8.3. Pesaje del corazón.....	28
8.4. Presentación del difunto ante Osiris	33
9. Conclusiones	40
10. Bibliografía.....	44
11. Anexo	53
Imágenes ordenadas por necrópolis (ref. Tabla 1)	62

TABLA CRONOLÓGICA (en fechas a.C.) (según Shaw 2014)

DINÁSTICO TEMPRANO (Época Tinita)	c. 3000-2686
Dinastía I	c. 3000-2890
Dinastía II	c. 2890-2686
REINO ANTIGUO	c. 2686-2125
Dinastía III	c. 2686-2613
Dinastía IV	c. 2613-2494
Dinastía V	c. 2494-2345
Dinastía VI	c. 2345-2181
Dinastía VII/III	c. 2181-2160
PRIMER PERIODO INTERMEDIO	c. 2160-2055
Dinastía IX/X	c. 2160-2025
Dinastía XI (solo en Tebas)	c. 2125-2055
REINO MEDIO (din. XI-XII)	c. 2055-1650
Dinastía XI (en todo Egipto)	c. 2055-1985
Dinastía XII	c. 1985-1773
Dinastía XIII	c. 1773-tras 1650
SEGUNDO PERIODO INTERMEDIO	c. 1650-1550
Dinastía XV (hicsos)	c. 1650-1550
Dinastía XVI (Tebas)	c. 1650-1580
Dinastía XVII (Tebas)	c. 1580-1550
REINO NUEVO	c. 1550-1069
Dinastía XVIII	c. 1550-1295
Ahmose	c. 1550-1525
Amenhotep I	c. 1525-1504
Tutmosis I	c. 1504-1492
Tutmosis II	c. 1492-1479
Tutmosis III	c. 1479-1425
Hatshepsut	c. 1473-1458
Amenhotep II	c. 1427-1400
Tutmosis IV	c. 1400-1390
Amenhotep III	c. 1390-1352
Amenhotep IV / Akhenaton	c. 1352-1336
Neferneferuaton	c. 1338-1336
Tutankhamon	c. 1336-1327
Ay	c. 1327-1323
Horemheb	c. 1323-1295
<i>Periodo Ramésida</i>	c. 1295-1069
Dinastía XIX	c. 1295-1186

Ramsés I	c. 1295-1294
Seti I	c. 1294-1279
Ramsés II	c. 1279-1213
Merenptah	c. 1213-1203
Amenmessu	c. 1203-1200?
Seti II	c. 1200-1194
Saptah	c. 1194-1188
Tausret	c. 1188-1186
Dinastía XX	c. 1186-1069
Sethnakht	c. 1186-1184
Ramsés III	c. 1184-1153
Ramsés IV	c. 1153-1147
Ramsés V	c. 1147-1143
Ramsés VI	c. 1143-1136
Ramsés VII	c. 1136-1129
Ramsés VIII	c. 1129-1126
Ramsés IX	c. 1126-1108
Ramsés X	c. 1108-1099
Ramsés XI	c. 1099-1069
TERCER PERIODO INTERMEDIO	c. 1069-664
Dinastía XXI	c. 1069-945
Dinastía XXII	c. 945-715
Dinastía XXIII	c. 818-715
Dinastía XXIV	c. 727-715
Dinastía XXV	c. 715-664
BAJA ÉPOCA	664-332
Dinastía XXVI	664-525
Dinastía XXVII (Primer Periodo Persa)	525-404
Dinastía XXVIII	404-399
Dinastía XXIX	399-380
Dinastía XXX	380-343
Segundo Periodo Persa	343-332
PERIODO PTOLEMAICO	332-30
Dinastía macedónica	332-305
Dinastía ptolemaica	305-30
PERIODO ROMANO	30 a.C.-395 d.C.

1. Introducción

A lo largo del tiempo, muchas han sido las civilizaciones que han dejado evidencias de un marcado interés por el misterio que se esconde tras la muerte, ese inescrutable acto final con el que todo termina. Pero sin duda, ha sido la civilización egipcia una de las que ha mostrado una mayor preocupación a la hora no sólo de intentar comprender el mundo del Más Allá, sino también de esbozarlo, de conferirle unas cualidades y leyes que han terminado por fraguar un universo propio y exclusivo que invita a ser estudiado al detalle.

La existencia de una vida después de la muerte –creencia inseparable de la mentalidad egipcia– trae consigo la obligada presencia del destino, un concepto en ocasiones abstracto y ampliamente discutido a lo largo de la Historia, pero que para los egipcios suponía una noción básica que les llevaba a obrar según un orden establecido con el fin único de, una vez llegada la muerte, poder verse juzgados favorablemente y alcanzar así la vida eterna. El destino de un egipcio estaba escrito, pero no asegurado: la vida de ultratumba aguardaba al difunto infestada de peligros que habrían de ser sorteados con la ayuda de medios mágicos.

El universo *post mortem* desempeñaba pues un papel de tal importancia en el transcurso de la vida egipcia, que desde el Reino Antiguo se asistía a la creación de extraordinarios corpora funerarios creados con una única finalidad: la de ayudar al difunto a sortear amenazas que le aguardaban en el Más Allá. En consecuencia, resulta lógico pensar que como respuesta a estas particulares necesidades surgiese un corpus como el *Libro de la Salida durante el Día (LdSD)* y que la literatura funeraria pasase a ostentar un puesto vital en la civilización egipcia. Así, en el *LdSD* se desplegaron toda una serie de fórmulas que servirían al difunto para llegar al mundo de ultratumba y poder recuperar sus funciones físicas e intelectuales, además de otras que le ayudarían a defenderse ante posibles amenazas o salir victorioso del Juicio de Osiris.

En este corpus no sólo se plasmaron fórmulas para socorrer a los difuntos, sino también otras que servían de preparación a los vivos en vistas a su tránsito al mundo del Más Allá. Sin embargo, una escena destaca por encima del resto, convirtiéndose en el corazón del corpus funerario egipcio: la recitación 125, correspondiente al pesaje del corazón frente al concepto de orden universal: *maat*. Esta escena, también conocida como “psicostasia”, se convierte en protagonista del presente estudio. Pero ¿por qué?

La recitación 125 del *LdSD* resulta de esencial importancia a la hora de hacer un acercamiento adecuado al mundo funerario egipcio. Las tumbas tebanas privadas del Reino Nuevo –concretamente sus paredes– se han convertido en un auténtico lienzo en el que el pesaje del corazón ha quedado plasmado atendiendo a una exquisita variedad iconográfica que permite sumergirse en un ejercicio analítico-comparativo del todo prometedor, pues son las similitudes y diferencias de las múltiples representaciones las que nos permiten encontrar las excepciones dentro de la norma y la personalidad dentro del estilo.

Así pues, iniciamos un viaje al mundo de ultratumba egipcio que nos llevará de la generalidad a las particularidades de las representaciones del *LdSD* 125 y que, con toda seguridad, nos acercará a la comprensión de la importancia de factores como la ubicación las tumbas y ciertos detalles que, hasta el momento, no han sido estudiados.

2. Fuentes y delimitación cronoespacial

Las fuentes empleadas para la realización de este estudio son primarias, ya que se basa directamente en las representaciones pictóricas o en relieve ejecutadas sobre las paredes de las tumbas privadas ubicadas en la necrópolis tebana, cuyas fotografías o reproducciones han sido realizadas *in situ*. En algún caso también se han tenido en cuenta los papiros como soporte principal del *LdSD*.

La cronología del trabajo se centra en el Reino Nuevo y el espacio se reduce a cinco áreas de la necrópolis tebana, ubicada enfrente de la ciudad homónima: Dra Abu el-Naga, Asasif, Sheikh Abd el-Qurna, el-Khokha y Deir el-Medina.

3. Estado de la cuestión

El *LdSD* ha sido estudiado sin cesar desde la publicación del papiro de Iuefankh por Richard Lepsius en 1842, resultando esenciales las ediciones de É. Naville (1886), E. A. W. Budge (1898) o T. G. Allen (1974); la obra de P. Barguet (1967), sin embargo, será la primera en incorporar viñetas. Otras publicaciones importantes serán las de R. O. Faulkner (1972) y C. Andrews (1985).

En lo relativo a las viñetas correspondientes a las recitaciones del *LdSD*, estas generalmente han sido estudiadas a partir de los papiros como soporte principal del corpus; sin embargo, al centrarnos en las representaciones en las paredes de las tumbas, se reduce notablemente el abanico de publicaciones. Así, las obras básicas para el estudio del *LdSD* en tumbas son las de M. Saleh (1984) y S. Hodel-Hoenes (2000), así como la de L. Maniche (2011). La viñeta de la recitación *LdSD* 125 no parece haberse estudiado de manera exclusiva en ninguna publicación, sino siempre como parte del conjunto del corpus y, eso sí, como la imagen central del mismo.

4. Objetivos y metodología

El objetivo del presente trabajo es estudiar las representaciones iconográficas de la recitación 125 del *LdSD* en las paredes de las tumbas tebanas privadas del Reino Nuevo, así como -en la medida en que la precaria conservación de muchas de ellas lo permite- establecer una serie de parámetros que permitan realizar un análisis comparativo entre las distintas imágenes y proponer argumentos explicativos con el fin de afrontar las similitudes y las diferencias presentes en las mismas.

Para la consecución de dichos objetivos, el punto de partida ha sido identificar, a través del empleo de la obra de Porter y Moss¹ (1970), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Statues, Reliefs and Paintings. I. The Theban Necropolis. Part I. Private Tombs*, las tumbas que cuentan con la escena de la “psicostasia” -pesaje del corazón- representada sobre alguna de sus paredes. Una vez identificadas las tumbas, a través de la bibliografía mencionada en esa obra, se ha procedido a consultar, principalmente en los fondos del CCHS-CSIC legados por Hans

¹ Considero necesario mencionar la confusión generada al consultar esta obra; el aspecto más problemático que he encontrado ha sido la designación de *Libro de las Puertas* que se ha dado al *Libro de la Salida durante el Día* -y viceversa- a la hora de hacer referencia a la sala del juicio de Osiris, existente en ambos corpora (aunque no con las mismas características), de manera que, al analizar las imágenes -al menos las que se han podido encontrar-, la asignación a uno de los dos corpora no siempre ha resultado correcta. Por otro lado, en el apartado de la TT368 y, en concreto, de la escena de pesaje existente en esta tumba, se cita la obra *Les dessins ébauchés de la nécropole thébaine* de Marcelle Baud (1935, fig. 109, p. 223); al consultar dicha referencia, nos hallamos ante una “tumba no numerada” de Sheikh Abd el-Qurna (no hay referencia a la TT368). Por último, ha sido necesario el empleo de fuentes externas para la ubicación de la TT409, perteneciente al área de Asasif, ya que en el análisis de la tumba se indica su ubicación en el plano, pero, al consultarlo, no aparece representada.

Goedicke, revistas como el *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, el *Journal of Egyptian Archaeology* o la *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, y colecciones como las *Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, las *Mémoires publiées par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, las *Memoirs of the Egypt Exploration Fund* o las *Mémoires publiées par les membres de la Mission Archéologique Française*, la obra de J.-F. Champollion (*Notices descriptives*) o la de B. Bruyère (*Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh*) para tratar de localizar las imágenes. Por otra parte, conviene destacar la gran utilidad de la página web *Osirisnet*, así como de las bases de datos *Das Digitale Schott-Archiv (DSA)* y *Totenbuch Projekt* de la Universidad de Bonn.

De un total de cincuenta y nueve tumbas con alusión al pesaje o a las escalas en el Porter y Moss, doce de ellas carecían de fuentes publicadas. Tras una búsqueda exhaustiva de las imágenes, para la cual ha sido necesario recurrir también a otras publicaciones más actuales, ha sido posible obtener un total de veintiséis representaciones. Además, se han descartado las TT14 y TT257 por no pertenecer al *LdSD* y se ha excluido del estudio las TT13, TT44 y TT218, pues no contienen prácticamente ningún elemento de la escena del juicio debido a su estado precario de conservación.

Dada la dificultad implícita en la búsqueda de las imágenes, ha resultado preciso contactar con los archivos del Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, del Instituto Francés de Arqueología Oriental (IFAO) y de la Biblioteca del Museo Británico de Londres, así como con el Instituto Griffith de Oxford y con el Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Pensilvania. Para la presente publicación, además, ha sido necesario dirigirse a las correspondientes editoriales para solicitar la publicación de las imágenes protegidas por copyright, realizando los trámites oportunos. De esta manera, ha sido posible incluir un elevado número de imágenes originales de las tumbas gracias a los derechos concedidos por Thierry Benderitter, administrador de la página web *Osirisnet*, el Museo Petrie de Arqueología Egipcia (UCL), Liverpool University Press, la editorial Uni Dia Verlag y el Instituto Francés de Arqueología Oriental (IFAO)². Ante la

² Agradezco enormemente tanto la ayuda recibida por parte de los profesionales de dichas instituciones en mi búsqueda de las imágenes, los cuales me han informado, con gran amabilidad, de los trámites necesarios para la adquisición de los fondos, que me han facilitado en la medida de lo posible,

imposibilidad de adjuntar ciertas imágenes, se han realizado dibujos esquemáticos de algunas de las escenas, para así poder contar con la totalidad de las imágenes de las tumbas incluidas en este estudio.

En lo que al análisis comparativo se refiere, y para establecer las posibles relaciones entre las tumbas por su ubicación y distribución, ha resultado imprescindible consultar la base de datos del proyecto *OLGIS-TN (Online Geographical Information System for the Theban Necropolis)* de Peter Piccione y Norman S. Levine, quienes han realizado un SIG de la necrópolis tebana recopilando información histórica y arqueológica de las tumbas y de los diferentes cementerios (a falta de Dra Abu el-Naga y Deir el-Medina).

A la hora de reunir los datos extraídos tanto de las publicaciones como de la observación directa de las imágenes, se ha realizado una ficha exhaustiva de cada una de las tumbas, que no podrán incluirse con motivo de las limitaciones de extensión del TFM. En ellas, se ha recogido toda la información posible para así poder volcarla en tablas comparativas, cuyo resultado serán aquellas adjuntas en este estudio.

Para el estudio del *LdSD*, cabe mencionar, como fuentes de obligada consulta - aunque no todas empleadas finalmente en el trabajo- las siguientes referencias: T. G. Allen (1974), J. H. Taylor (2010), S. Quirke (2013), F. Scalf (2017), además de los pioneros R. Lepsius (1842) y E. A. W. Budge (1898). En cuanto al análisis de los papiros como soporte principal del corpus, resultan esenciales las obras de É. Naville (1886), A. Niwinski (1989) y P. Eschweiler (1994).

La obra de M. Saleh (1984) es fundamental para ubicar las recitaciones del *LdSD* en las tumbas de la necrópolis tebana durante el Reino Nuevo, pues realiza un análisis exhaustivo de cada una de ellas, señalando las tumbas donde aparecen representadas, basándose en gran medida en las referencias aportadas por Porter y Moss. Para conocer los aspectos principales sobre estas construcciones es necesario recurrir a las obras más recientes de C. Pino (2009) y a A. Dodson y S. Ikram (2008) y, para mayor profundización, a S. Hodel-Hoenes (2000), cuya obra se centra en el Reino Nuevo y analiza algunas de las representaciones del *LdSD*, incluida la recitación 125 en algunos

como la abrumadora respuesta por parte de las editoriales en el momento de solicitar los derechos de publicación.

de los ejemplos. En lo relativo al área de la necrópolis tebana en su conjunto, resulta indispensable L. M. Manzi (2012), cuyo artículo analiza las tendencias temporales y espaciales constructivas y las conexiones entre los distintos cementerios.

5. Creencias egipcias sobre el Más Allá

Es un hecho bien conocido que los egipcios vieron la muerte del cuerpo físico no como un fin, sino como un nuevo comienzo. En consecuencia, la creencia en el Más Allá, marcada por el desarrollo hacia el final del Reino Antiguo de la geografía imaginaria del mundo inferior, -el reino de Osiris- se convirtió en una forma de vida (Kamil, 1976, p. 66; Assmann, 2005b, p. 196). Este paso hacia la vida eterna ocupó un lugar muy destacado en el ideario egipcio: ellos creían fervientemente que con una adecuada preparación en vida cualquier individuo podría convertirse en una divinidad inmortal tras su muerte (Scalf, 2017a, p. 11). De hecho, esperaban tener un destino similar al de Osiris, victorioso ante su hermano Seth³ y poder alcanzar su misma inmortalidad. Para ello, y dado que desde el Reino Antiguo se fue fraguando la idea de un juicio *post mortem* durante el cual se evaluaría la conducta llevada a cabo en vida, vivían de acuerdo con los preceptos de *maat*, el orden universal y divino al que debían enfrentarse en el juicio y conforme al cual debían proceder en vida para poder superarlo y declararse *maa kheru*, “justificados” o “justos/verdaderos de voz”. Lo más sencillo, conociendo en vida el procedimiento del tribunal, era tomar las ochenta prohibiciones de la llamada “confesión negativa” como la base de su conducta durante la vida, para asegurarse así de no cometer dichos pecados (Assmann, 2005a, p. 79; 2005b, pp. 199-202; Dodson e Ikram, 2008, p. 13).

Tras la muerte del cuerpo físico, el individuo tenía la oportunidad de volver a vivir a través de su *ka* -fuerza vital-, siempre y cuando estuviera nutrido y rodeado de todo lo necesario para poder gozar de una existencia continua y así asegurar la vida eterna del individuo. Su *ba* -fuerza animada- abandonaba el cuerpo inerte en el momento de la muerte y ascendía al cielo, pudiendo moverse libremente entre el mundo de los vivos y el

³ Tras el asesinato de Osiris a manos de su hermano Seth, Isis, con ayuda de Horus, Anubis y Thoth, reconstruyó en dos ocasiones el cuerpo de su difunto marido. El resultado fue el triunfo sobre la muerte y la resurrección de Osiris. Es por esto por lo que el mito proporcionaba una herramienta ritual para los antiguos egipcios para vencer a la muerte.

de los muertos y regresar a la tumba para recobrar las fuerzas vitales del *ka* (Kamil, 1976, p. 66; Castel, 1999, pp. 119 y 209-210). Por su parte, el *akh* era el espíritu transfigurado del difunto o, más bien, un estado o condición al que optaba el individuo tras su muerte al haber actuado en vida de acuerdo con los preceptos de *maat* y al resultar transfigurado a través de unos determinados ritos, convirtiéndose en una entidad “eficaz” (*akh*) (Wilkinson, 2011, p. 101).

Debido a la existencia de estas creencias, profundamente arraigadas en la mente de los egipcios, estos dedicaron su vida a preparar el paso hacia el Más Allá, de modo que, además de proceder de acuerdo con los preceptos de *maat*, depositaron especial cuidado en la dotación de las tumbas, en la preparación del cadáver a través de la momificación y en el equipamiento del difunto con todos los objetos necesarios para satisfacer las necesidades ultraterrenas y salvar los peligros existentes en el Más Allá, con más o menos lujo en función de la capacidad económica de cada individuo (Hornung, 2000, p. 69). Para asegurar este resultado, se creó una industria funeraria masiva responsable de equipar y decorar las tumbas; las representaciones plasmadas en las paredes de las tumbas cobraron gran importancia ante la creencia de que dibujar la forma de algo era equivalente, según el ideario egipcio, a llevar a la existencia aquello que se representaba y, por tanto, que sería útil de alguna manera en el futuro (Brandon, 1972, p. 17; Scalf, 2017a, p. 11).

6. Literatura funeraria del Egipto antiguo

La literatura funeraria del Egipto antiguo está compuesta por los textos funerarios grabados sobre las paredes de las tumbas, pintados sobre los ataúdes o escritos en los papiros u otros soportes cuyo uso se inició a finales del Reino Antiguo. Su inestimable valor los hace ocupar un lugar preeminente en la historia de la religión y las creencias del mundo de ultratumba que los antiguos egipcios defendían y por las cuales creían en la vida en el Más Allá. La razón de ser de lo que llamamos “literatura funeraria egipcia” recae en la necesidad de auxiliar al difunto en su camino por el Más Allá, ayudándola a sortear los peligros que pudiese encontrar. Asimismo, desde la aparición de los primeros corpora fue desarrollando la idea de la existencia de un tribunal en el que el difunto sería juzgado y su comportamiento examinado. Aunque esta idea se remonta a la dinastía V, tendrá su pleno desarrollo en el *Libro de la Salida durante el Día*, cuyos primeros

ejemplos datan de mediados-finales del Segundo Periodo Intermedio (Hodel-Hoenes, 2000, p. 101).

Estos corpora funerarios fueron evolucionando a lo largo de la historia del Egipto antiguo. Los *Textos de las Pirámides*, la colección más antigua de textos religiosos conservados, componen el corpus de literatura funeraria del Reino Antiguo (Munro, 2010, p. 5; Díaz-Iglesias, 2012, p. 91). A partir del reinado de Unis (c. 2375-2345 a.C.), último soberano de la dinastía V y primero en emplear estos textos, se grabaron diversas selecciones de los más de ochocientos ensalmos en todas las pirámides reales de este periodo (tratándose de un corpus exclusivamente real), principalmente en las paredes internas de la cámara funeraria y de las habitaciones contiguas (Hornung, 1999, p. 1). En la dinastía VI, concretamente bajo el reinado de Pepi I (c. 2321-2287 a.C.), los *Textos de las Pirámides* se pusieron también a disposición de las reinas, como demuestra el descubrimiento de la pirámide satélite de Ankhesenpepi II, esposa de Pepi I y madre de Pepi II (c. 2278-2184 a.C.), primer personaje femenino que se beneficiará de los textos grabados en sus aposentos funerarios (Dobrev, 2010). Estos textos presentan contenidos muy variados, que han sido divididos en dos grupos fundamentales: los “textos sacerdotales” -en los que se instruye al difunto para permitirle actuar como un ser renacido-, y los “textos personales” -donde el difunto es su propio oficiante y tienen como objetivo permitirle diariamente ascender al cielo y reunirse con los dioses, integrándose en los ciclos de regeneración cósmica- (Morales, 2005, pp. 140-141; Allen, 2015, pp. 6-7).

Como continuación de los *Textos de las Pirámides*, desde el Primer Periodo Intermedio -especialmente en el Alto Egipto- y durante el Reino Medio, se desarrollan los *Textos de los Ataúdes*, inscritos principalmente en las superficies internas de los ataúdes rectangulares de madera y que contaban con cerca de mil doscientos textos (Brock, 1999, p. 383; Díaz-Iglesias, 2012, p. 91). Aunque ya durante el Reino Antiguo había individuos no reales que tenían acceso a hechizos de glorificación y otros textos para la otra vida -cuyo empleo estaba determinado, mayormente, por la disponibilidad de dichos archivos en cada área geográfica-, en los *Textos de los Ataúdes* se aprecia una ampliación de la participación en la sociedad ultraterrena, un cambio en la práctica egipcia que se tradujo en un incremento de las inscripciones de estos textos para el Más Allá en las tumbas y objetos en ellas depositados, así como un aumento en la identificación del individuo como Osiris (M. Smith, 2009, pp. 2-4, 11).

El *Libro de la Salida durante el Día*, del que se hablará en detalle más adelante, trata conceptos ya establecidos en la literatura funeraria anterior. Se crea en Tebas -centro de redacción del texto- durante el Segundo Periodo Intermedio y se desarrolla plenamente a lo largo del Reino Nuevo (Brock, 1999, p. 383). Se trata del tipo de documento egipcio no administrativo mejor atestiguado a nivel general. La colección está compuesta por casi doscientos hechizos, muchos de ellos provenientes de los *Textos de los Ataúdes* y otros muchos completamente nuevos, siendo el más destacado el referente al juicio de Osiris (*LdSD* 125). El principal soporte para este corpus fue el rollo de papiro⁴, elemento esencial del equipo funerario (Munro, 2010, p. 55; Kockelmann. 2017, p. 67). Aunque a finales de la Época Ptolemaica hubo un cese en la producción del *LdSD*, breves selecciones del corpus continuaron siendo incorporadas al ajuar funerario hasta bien entrado el Periodo Romano (Scalf, 2017b, p. 141).

Además, paralelamente al desarrollo del *LdSD*, se creó un nuevo género literario denominado *Libros del Inframundo*, cuyo foco principal era el viaje nocturno del sol y la descripción detallada del Más Allá a modo de itinerario para el difunto. Se trataba, contrariamente a las colecciones de hechizos de composición variable, de libros religiosos con un contenido permanente e inmutable y cuyas viñetas constituían con el texto una unidad sólida. Estas composiciones fueron empleadas mayoritariamente por la realeza de sexo masculino hasta la dinastía XXI (Hornung, 1999, p. 26; Darnell y Manassa, 2018).

El *Libro de los Dos Caminos*, mejor llamado *Libro de los Caminos de Rosetau*, coexistió en numerosas ocasiones en los ataúdes de madera junto con los *Textos de los Ataúdes*, caracterizado por ser una especie de “guía” que trataba de asegurar el buen tránsito del difunto por el Más Allá. El término únicamente hace referencia a la descripción de los caminos terrestres y fluviales de la región de Rosetau (sección V) a través de lo que se ha considerado un “mapa”, refiriéndose así, erróneamente, al conjunto de la composición (Sherbiny, 2017, pp. 1-3). Tanto el *Amduat* como el *Libro de las Puertas* presentan el viaje en barca del dios sol en su forma nocturna con cabeza de carnero a través de las doce horas de la noche, desde su puesta hasta su renacimiento. El

⁴ Según Munro (2010, p. 55), lo que pudo haber influido en la aparición y la amplia aceptación de los rollos de papiro como el medio habitual para los textos pudo ser la innovación que se produjo a comienzos del Reino Nuevo en las costumbres funerarias: el reemplazo de ataúdes rectangulares por antropoides, que carecían de suficiente espacio en sus superficies para inscribir la nueva colección de hechizos funerarios.

Libro de las Puertas, por su parte, cuenta con la novedad de contener una gran puerta protegida por una serpiente al final de cada una de las horas (de ahí su nombre). En la quinta hora presenta la sala del juicio -del que se hablará más adelante-, presidida por Osiris, siendo la única representación del juicio que se encuentra en los *Libros del Inframundo* (Hornung, 1999, pp. 57-92; Darnell y Manassa, 2018, pp. 253-254). En el *Libro de las Cavernas* la división en doce partes según las horas se reemplaza por una disposición en seis secciones -algunas de ellas cuevas o cavernas-, que describen el viaje nocturno del sol y otorgan a Osiris un papel predominante (Hornung, 1999, p. 85; Darnell y Manassa, 2018, p. 339). El *Libro de la Tierra*, con una división incierta, es más bien una secuencia de escenas sueltas; aunque muestra afinidades con el libro anterior, su contenido se centra en la unión entre Ra y Osiris (Hornung, 1999, pp. 96-103). El *Libro de las Doce Cavernas*, reconocido en un principio como el *LdSD* 168 (Quirke, 2013, pp. 407-418) y considerado posteriormente como una composición religiosa independiente, retoma la distribución en doce horas presentada en cuatro partes en las que se expone la abundante y diversa población de seres divinos del Más Allá (Méndez Rodríguez, 2012, pp. 695-699). El *Libro enigmático del Inframundo* es una especie de combinación con el *LdSD*, ya que cuenta con numerosos pasajes extraídos de este corpus; está dividido en dos secciones con estructuras tripartitas y no aparece la barca solar (Hornung, 1999, pp. 77-78; Darnell y Manassa, pp. 523-525). Los *Libros del Cielo* (*Libro de Nut*, *Libro del Día* y *Libro de la Noche*) se formaron tras el Periodo de Amarna y su contenido se centra en la representación de la diosa del cielo, Nut, a través de la cual se escenifica el viaje diurno del sol a través del cielo. Nut da a luz al dios sol por la mañana, quien durante el día recorre su cuerpo y es tragado por su boca por la noche, viajando de regreso al lugar donde se levantará nuevamente (Hornung, 1999, p. 112; Darnell y Manassa, 2018, p. 39).

Otros textos especiales fueron la *Letanía de Ra*, que principalmente describe, elogia e invoca las setenta y cinco formas de Ra, y el *Libro de la Vaca Celestial*, que narra la rebelión de la humanidad contra Ra y su castigo, así como el consiguiente reordenamiento del mundo tras aniquilar a una parte de la humanidad (Hornung, 1999, p. 148; Guilhou, 2010, p. 2; Darnell y Manassa, 2018, pp. 62-63).

Se desarrollaron también otras composiciones funerarias que difieren de los *Libros del Inframundo*: los *Libros de las Respiraciones*, dos libros que destacan la importancia de las “respiraciones” para el difunto y buscan prolongar la existencia de su nombre y evitar su “segunda muerte”, y el *Libro de recorrer la eternidad*, que muestra el

regreso del difunto al reino de los vivos y su participación en los ritos y festivales de santuarios egipcios, principalmente los vinculados a Osiris, aunque estaba destinado a funcionar después de la muerte como un “calendario festivo para los muertos”. Estos textos fueron comúnmente usados desde los últimos años de la Época Ptolemaica y durante la dominación romana (Hornung, 1999, p. 152).

6.1. El *Libro de la Salida durante el Día*

El *Libro de la Salida durante el Día* (*rʿ n(j) prt m hrw*) es, sin duda alguna, el corpus funerario más importante, completo y utilizado de todos los que existieron en el Egipto antiguo. La expresión “salida durante el día” hace referencia a la fuerza anímica que compone la parte espiritual del hombre, el *ba*, que contaba con la habilidad de abandonar la tumba y volar a la luz del día uniéndose al dios sol en su viaje a través de los cielos (Castel, 2001, p. 36; Scalf, 2017c, p. 23). La finalidad del corpus era dotar al individuo en vida -y ayudarlo asimismo tras su muerte- de las herramientas y conocimientos necesarios para superar las dificultades que pudiese encontrarse en el camino y con la idea de que pudiese disfrutar de una existencia plena tras la muerte (Díaz-Iglesias, 2015 p. 21).

Las bases sobre las que hoy día se trabaja en lo referente al *LdSD* fueron establecidas por Karl Richard Lepsius con la publicación en 1842 del papiro de Iuefankh -de Época Ptolemaica conservado en el Museo de Turín-, donde estableció la primera numeración otorgada a las recitaciones (1-165). A raíz de estudios posteriores (como los de Naville o Budge), el repertorio de hechizos se ha ido ampliando hasta alcanzar cerca de doscientos (Díaz-Iglesias, 2015, p. 20; Dorman, 2017. p. 29).

Como ya se ha mencionado, se trata de un conjunto textual del Reino Nuevo que tiene sus antecedentes en los *Textos de las Pirámides* y los *Textos de los Ataúdes* pero que incorpora una serie de novedades debido a los cambios producidos en las prácticas rituales y en las creencias funerarias (Díaz-Iglesias, 2015, p. 21). Una de las más importantes son las viñetas o, al menos, el empleo masivo de viñetas en relación con las composiciones anteriores, que transmiten el significado de las recitaciones y generalmente lo enriquecen.

El *LdSD* presenta dos fases claras en su composición: la primera es conocida como “recensión tebana” (dinastía XVIII) y está compuesta por una vasta compilación de textos

en número variable; se refiere a la fase inicial de producción del corpus, donde Tebas parece haber desempeñado un papel importante en la labor de compilación inicial (Díaz-Iglesias, 2015, p. 21). La segunda fase, denominada “recensión saíta” (dinastía XXVI), supone una reformulación de los textos y presenta una canonización del contenido, que sobrevivirá hasta la extinción del libro; se definieron las viñetas de manera más rígida y también se codificó el rango y la secuencia de los hechizos -ordenados y numerados por vez primera. Desde el Periodo Saíta hasta el Ptolemaico la colección de hechizos que componían el *LdSD* fue de 165 (Álvarez Sosa, 2013, p. 24; Mosier Jr, 2017, p. 85). El Periodo de Amarna, a finales de la dinastía XVIII, trajo consigo una interrupción en la producción de *LdSD*, ya que la visión tradicional de la vida futura fue temporalmente repudiada (Munro, 2010, pp. 57-58).

La denominación “libro” debe en este caso tratarse con precaución, pues no se trata de una composición con un orden establecido de manera fija, sino de un conjunto formado por una serie de recitaciones o hechizos que varían en número en cada uno de los ejemplares, reuniendo una selección de entre los casi dos centenares conocidos, que dependía de la decisión del escriba, la oferta de textos del taller o la capacidad económica de su propietario. Cada uno de estos capítulos suele estar encabezado por un título en tinta roja que describe el contenido o la finalidad de la fórmula, seguido del cuerpo del texto en color negro y finalmente una frase conclusiva o colofón (Díaz-Iglesias, 2015, pp. 20-22). La mayoría de los hechizos del *LdSD* se compusieron en lo que hoy se conoce como egipcio medio, la lengua oficial del Reino Medio, y fueron escritos en jeroglífico cursivo y hierático (Cole, 2017, pp. 45-46).

Algunos de los hechizos más destacados y empleados a lo largo de la historia del *LdSD* fueron: el 6, que activa las figurillas denominadas *ushebtis* como asistentes del difunto en el Más Allá, respondiendo a la llamada de su señor; el 17, que identifica al difunto con el dios creador Atum, además de ofrecer una sinopsis completa del *LdSD*; los 26-30, relativos al corazón, que debe estar en armonía con el difunto; el 42 (y 172), que convierte al difunto en dios deificando miembro a miembro; el 44, que evita “morir de nuevo en la necrópolis”; el 38 y 54-63, que garantizan el aliento de vida, el aire y el agua en el Más Allá; los 76-88, que contienen transformaciones del difunto en formas varias (loto, cocodrilo, golondrina...); el 89, cuya finalidad es reunir al ser y al cadáver en el Más Allá; los 98-99, que presentan diálogos con el barquero que lleva al difunto al Más Allá; y, por último, los hechizos 144-147, que otorgan al difunto el conocimiento

necesario sobre los nombres de las puertas del Más Allá, que debe conocer, entre otros (Hornung, 1999, pp. 17-22; Quirke, 2013, pp. 21-22, 52-63, 89-100, 111-112, 118-121, 124, 136, 136-152, 181-204, 205, 217-223, 324-352 y 425-429).

Sin lugar a duda, la recitación más importante de todas fue la *LdSD* 125 (Quirke, 2013, pp. 269-276) -precedida por la 124 (Quirke, 2013, pp. 267-268), que prepara al difunto para el descenso al juicio-, que refiere la llegada del difunto a la Sala de las Dos *Maat*, lugar de celebración del juicio de Osiris y donde el difunto deberá realizar su declaración de inocencia para demostrar su buena conducta en vida y conseguir ser declarado *maa kheru* para así poder gozar de una segunda vida en el Más Allá convertido en un dios (Hornung, 1999, pp. 17-22).

Aunque los motivos del *LdSD* pervivieron -ya que algunos hechizos datan de entre los siglos I y II d.C.-, en el siglo I a.C., tras una larga tradición de más de un milenio y medio, el corpus, al menos con la función funeraria que desde su nacimiento había mantenido, llegó a su fin (Munro, 2010, p. 59; Scalf, 2017b, p. 139).

6.1.1. Soportes del *Libro de la Salida durante el Día*

Aunque el soporte principal y más conocido para el *LdSD* fueran los rollos de papiro, el que aquí nos ocupa es la decoración mural que, de manera indistinta al resto de los soportes, pretendía, a través de sus imágenes y textos, ayudar al difunto a alcanzar un renacimiento ultraterreno.

Las paredes de las tumbas fueron trabajadas desde el Reino Antiguo de distintas maneras: cuando la piedra era de calidad y el alto coste del relieve se lo podía permitir el propietario de la tumba, eran decoradas en bajorrelieve o altorrelieve. En las ocasiones en las que la piedra era de mala calidad y resultaba insatisfactoria, se aplicó una gruesa capa de yeso que fue tallada en lugar de la piedra -en ambos casos, además del relieve, podrían aplicarse posteriormente pigmentos. En otras ocasiones el artesano simplemente se limitaba a preparar la pared con un enlucido de yeso y a pintar al temple sobre un fondo blanquecino o amarillo (Desroches-Noblecourt, 1962, p. 12; Dodson e Ikram, 2008, p. 48).

Durante el Reino Nuevo, periodo que nos interesa, el relieve fue frecuente en los comienzos de la dinastía XVIII hasta Amenhotep III; tras el paréntesis del Periodo de Amarna se regresa a la pintura y es en este momento cuando las representaciones de la

vida cotidiana van a ceder paso a las grandes decoraciones religiosas. La pintura alcanza la cúspide de su expresividad y será el procedimiento empleado hasta finalizar el periodo (Desroches-Noblecourt, 1962, pp. 20-21; Pino, 2009, p.30).

Aunque no seguían un programa iconográfico rígido, normalmente las escenas de la vida cotidiana ocupaban las paredes de la primera sala y las habitaciones interiores estaban dedicadas al Más Allá y las recitaciones del *LdSD* (Saleh, 1984, p. 8). De este corpus, aunque sin duda la viñeta central fue la correspondiente al juicio, fueron numerosas las imágenes plasmadas al ser la composición más importante durante el Reino Nuevo.

El material de escritura más común para los ejemplares del *LdSD* fue, sin embargo, el papiro. El contenido y la longitud de cualquier ejemplar dependía de factores como la cantidad y calidad de los escribas y recitaciones disponibles, la riqueza y elección del difunto o las tendencias locales; estos se producían por encargo o en stock -en los cuales se dejaban espacios vacíos para ser rellenados, generalmente, por el nombre del difunto (Allen, 1974, p. 1; Barbash, 2017, p. 84; Kockelmann, 2017, p. 72). Los primeros papiros del *LdSD* contienen un pequeño número de recitaciones y aún menos viñetas, pero durante el transcurso del Reino Nuevo el repertorio de capítulos creció notablemente y las viñetas se hicieron más prominentes. Durante el Tercer Periodo Intermedio existieron versiones compuestas únicamente por imágenes, denominados papiros mitológicos. En la Baja Época, además de colocarse pequeñas viñetas entre el texto, se moderó el uso del color y se regularizó el orden de las recitaciones (recensión saíta). Además, resurgió el empleo de las paredes de las tumbas y los ataúdes como soporte para el *LdSD*, al igual que las vendas de momia durante la dinastía XXX. Otros soportes para el *LdSD* son las vendas de momia y los ataúdes -ya citados-, ejemplos extraños en cuero (BM EA10281), los *ushebtis* o los “escarabeos del corazón” (Andrews, 1985, pp. 11-14; Hornung, 1999, p. 14).

6.1.2. La “psicostasia”: análisis pormenorizado y descripción de la viñeta correspondiente al *LdSD* 125

En este espacio se va a realizar un análisis pormenorizado de la viñeta correspondiente a la recitación 125 del *LdSD* para poder comprender adecuadamente el

posterior estudio comparativo sobre las tumbas tebanas privadas que contienen dicha escena.

Inmediatamente después del ritual de la apertura de la boca se producía el paso entre ambos mundos y llegaba el momento en el que el difunto debía superar un juicio que evaluaba su conducta y determinaba su destino en el mundo de ultratumba: el juicio de Osiris, pesaje del corazón o “psicostasia”, representación clave y corazón de todos los *LdSD*, recogido en la recitación *LdSD* 125.

La idea de un juicio de los muertos, que partió de la imagen de la muerte como enemigo, fue una de las ideas centrales de la religión egipcia. La forma clásica quedó codificada en la recitación 125 del *LdSD* en un juicio donde el difunto se enfrentaba a su propia vida, convertida en culpa personal, un episodio experimentado por cada individuo en su paso hacia el Más Allá (Assmann, 2005a, pp. 73-75; 2005b, p. 201). En la sala del juicio se tenía en consideración tanto la conducta pasada del hombre como su grado de preparación durante el proceso, lo que supone el desarrollo, por primera vez en los textos egipcios, de la idea de que obtener los beneficios de la vida eterna dependía de un comportamiento correcto en la tierra (Taylor, 2010, pp. 204-205).

En los *Textos de las Pirámides* del Reino Antiguo ya aparecen alusiones a un juicio en la otra vida por parte de un tribunal de dioses. En los *Textos de los Ataúdes*, durante el Primer Periodo Intermedio y el Reino Medio, las referencias están más claras y para cuando en el Reino Nuevo el *LdSD* se imponga como el texto funerario por excelencia el juicio se había convertido en un paso crucial para la entrada del difunto en el Más Allá. Este se imaginaba acorde al modelo proporcionado por Osiris “mediante el cual los efectos de la ruptura provocada por la muerte podían revertirse totalmente”; tras ser asesinado por su hermano Seth, “la momificación reconstruyó su yo ‘corpóreo’ y la justificación contra Seth su yo ‘social’, reintegrándolo y restableciendo su estatus entre los dioses”. Es por este motivo por el cual los difuntos esperaban ser justificados como requisito previo para ser admitidos entre los seguidores del dios y convertirse en uno de sus secuaces en el inframundo (M. Smith, 2008; 2017, p. 269). Al convertirse en seguidor de Osiris, el difunto podía gozar de una estancia privilegiada en el Más Allá y su *ka*, que habitaba en la tumba, sería entonces “alimentado” gracias a las ofrendas recibidas o grabadas a modo de imágenes e inscripciones en las tumbas (Trigger, 1993, p. 107).

En la concepción egipcia del ser humano el corazón representa el elemento físico fundamental en el individuo -único órgano que se mantenía en el interior del cuerpo del

difunto durante el proceso de momificación- y es considerado como centro del pensamiento, la memoria y las emociones y asociado al intelecto y la personalidad, aquel que proporcionaba la libertad de acción y de discernimiento (Castel, 1999, p. 123; Wilkinson, 2011, p. 89). Como aspecto de la persona, se consideraba que el corazón tenía atributos humanos, en particular la capacidad de hablar, de manera que podía no permanecer completamente pasivo durante el juicio e incluso perjudicar al difunto en el proceso, por lo que se le obligaba a permanecer en silencio a través de la recitación *LdSD* 30 (Taylor, 2010, p. 209; Quirke, 2013, pp. 97-100; Barbash, 2017, p. 78). Estos textos fueron inscritos en la parte dorsal de los “escarabeos del corazón”, que se colocaban sobre la momia para evitar que el corazón testificase contra el muerto y poder apaciguarlo (Wilkinson, 2011, p. 89; Faulkner, 2015, p. 165).

La composición del *LdSD* 125 comprende cuatro partes escritas: dos declaraciones de inocencia, una ante Osiris y la otra ante un grupo de cuarenta y dos jueces⁵ -con la presentación de cuarenta y cuarenta y dos faltas, respectivamente-, un discurso a las deidades del juicio y una prueba de conocimiento sobre los elementos de la sala que debe dominar (Assmann, 2005a, pp. 77-78).

La viñeta estándar presenta una división en tres escenas. En primer lugar, el difunto hace su entrada en la Sala de las Dos *Maat*. A continuación, tiene lugar la escena más representativa, que consiste en el pesaje del corazón del difunto frente al concepto de *maat*. Finalmente, se procede a la presentación del difunto que ha superado el juicio ante Osiris.

En la entrada del difunto en Sala de las Dos *Maat* se le representa, normalmente, acompañado por una divinidad que -en caso de aparecer- suele ser Horus o Anubis. Horus es dios del cielo y símbolo de la realeza divina, representado como un halcón o como un hombre con cabeza de halcón (y, a veces, en su forma completamente humana) (Schenkel, 1980, p. 14; Castel, 2001, p. 87; Pinch, 2002, p. 143). Anubis es el dios canino de los cementerios y del embalsamamiento y aparece representado como un hombre con cabeza de cánido⁶, de color negro, figurando la decoloración del cadáver tras su tratamiento con

⁵ Quirke, 2013, p. 276. Este número se halla relacionado, probablemente, con los nomos o provincias de Egipto: 22 provincias en Alto Egipto y 20 en el Bajo Egipto.

⁶ Aunque lo más aceptado es que se trate de un chacal, existen diferencias por parte de los autores en cuanto al cánido que representa a Anubis. Por ejemplo, Evans (2008, pp. 17-18) defiende que, aunque

natrón y el embadurnamiento de las envolturas con una sustancia resinosa durante el proceso de momificación (Castel, 2001, p. 22; Pinch, 2002, pp. 104-105; Hart, 2005, p. 25).

Ya en la Sala de las Dos *Maat* el difunto ha de acometer la llamada “declaración de inocencia” en presencia de Osiris y un tribunal formado por los cuarenta y dos jueces del inframundo. El acontecimiento central del juicio es, indudablemente, el momento del pesaje del corazón del difunto en la balanza. Es importante aclarar el hecho de que el empleo de este recurso (la balanza) no reproduce ninguna ceremonia realmente practicada con dicho objeto, sino que simboliza la relación entre la conciencia del hombre y la voluntad y el saber del dios (Assmann, 2005b, p. 202). Esta escena, por reducida que sea la representación referente al hechizo *LdSD* 125, aparece con mucha frecuencia, pues constituye el elemento central de la recitación. En uno de los platillos de la balanza se coloca el corazón del difunto, representado a través del jeroglífico de corazón, o bien mediante una figurilla del propio difunto. Su contrapeso, el concepto de *maat*, encarnado por la diosa homónima, simboliza el orden como base de los conceptos egipcios de ley, justicia y verdad, la armonía divina y el equilibrio del universo; aparece representada como una deidad femenina que porta en su cabeza una gran pluma de avestruz que se dobla en la punta por su propio peso, o bien únicamente a través de la pluma (Castel, 2001, p. 124; Teeter, 2001, p. 319; Wilkinson, 2011, pp. 49, 115).

El modelo habitual de la viñeta muestra a Anubis ajustando los platillos⁷ y a Thoth a la espera del pesaje para registrar el veredicto. Thoth, deidad con una amplia gama de asociaciones que incluyen la naturaleza, la cosmología, la ciencia, la escritura y la medicina, se representa habitualmente en su forma más conocida: un hombre con cabeza de ibis que porta en sus manos los utensilios de escritura mientras apunta el resultado del pesaje y actúa como jefe de ceremonias; en ocasiones es representado con forma de babuino (Doxey, 2001, p. 398; Pinch, 2002, pp. 209-211). Por otro lado, bajo la balanza

su morfología -hocico puntiagudo, orejas erguidas, torso delgado, patas largas y cola alargada- indica claramente que es un miembro de la familia de los cánidos que, en África, incluye lobos, chacales, zorros, perros salvajes africanos y perros domésticos, sin embargo, no coincide con una especie concreta, sino que tiene características en común con más de un tipo.

⁷ Willems, 1998, p. 741. Su epíteto *ip ibw* alude a su participación en el pesaje del corazón (“calcular corazones” describe acertadamente su funcionamiento en el tribunal divino).

o al lado de esta suele aparecer la criatura del inframundo de nombre Ammit⁸, la “devoradora”, una diosa híbrida con cabeza de cocodrilo, cuartos delanteros de león o leopardo y traseros de hipopótamo que devoraba los corazones de aquellos que no superaban exitosamente el juicio para acceder al Más Allá, los hacía perecer definitivamente y perder su condición de inmortales (Castel, 2001, pp. 14-15; Pinch, 2002, pp. 100, 142; Hart, 2005, pp. 12-13).

La balanza, representada por norma general con los platillos en el proceso de estabilización, marcaba el resultado del juicio. Si el corazón estuviera cargado de faltas por las malas acciones cometidas en vida, pesaría más que *maat* y, por tanto, sería condenado a la aniquilación y devorado por Ammit (Pinch, 1994, p. 155). Si la balanza quedaba equilibrada, significaba que el difunto había actuado de acuerdo con los preceptos de *maat* y era reconocido como *maa kheru* “justificado” o “justo / verdadero de voz” y le sería permitido el acceso al Más Allá.

El difunto, triunfante, caminaba hacia Osiris, situado bajo una capilla al fondo de la sala, responsable de otorgar al difunto el paso definitivo hacia el otro mundo. Osiris, dios de los muertos y del Más Allá, es representado habitualmente como una figura antropomorfa momiforme con las piernas estrechamente unidas, lo que confirma su origen funerario; la manifestación animal de este dios es poco frecuente, pero es factible su aparición bajo las formas de cocodrilo, toro negro, garza o aguzanieves, chacal, dos halcones o un gran pez. La carne expuesta de Osiris, normalmente, es de color verde, el color de la fertilidad de la vegetación, de la vida terrena y ultraterrena, de la regeneración mágica, el desarrollo y la eclosión; además, guarda relación con el color de la descomposición. Sus brazos salen de las vendas para portar los cetros de poder, el cayado y el flagelo; su corona distintiva, conocida como *atef*, es troncocónica flanqueada por dos plumas, a las que más tarde se añadirán dos *uraei*, el disco solar y dos cuernos de carnero horizontales y retorcidos, aunque, en este caso, las representaciones no cuentan con los elementos añadidos (Griffiths, 1982, p. 627; Castel, 1999, pp. 122-123; 2001, p. 170; Pinch, 2002, pp. 178-179; Hart, 2005, p. 115).

⁸ Según Taylor (2010, p. 212), la diosa Tueris podría ser reconocida como precursora de Ammit, al menos en su forma física (hipopótamo hembra con patas de león, pechos humanos caídos y cola de cocodrilo).

Aunque no siempre aparecen, es frecuente ver a los cuatro Hijos de Horus representados ante Osiris sobre el loto azul que emerge bajo los sus pies, responsables de proteger los órganos internos embalsamados de los difuntos, cuyas cabezas se representaban en los vasos canopos que los contenían: Imsety, guardián del hígado, con cabeza humana; Hapy, guardián de los pulmones, con cabeza de babuino; Duamutef, guardián del estómago, con cabeza de cánido; y Qebehsenuef, guardián de los intestinos, con cabeza de halcón (Servajean, 2001, p. 263; Hart, 2005, pp. 149-150; Wilkinson, 2011, p. 53).

Por último, las diosas Isis y Neftis aparecen representadas con asiduidad tras el trono de Osiris, dada su estrecha vinculación con el dios. Isis, esposa y hermana de Osiris, es la “Gran diosa madre”, diosa del inmenso poder mágico y madre simbólica del rey, representada asiduamente con un trono sobre la cabeza, símbolo de su nombre en egipcio (Castel, 2001, p. 102; Hart, 2005, p. 79). Neftis, hermana de Isis, ayudó a esta en la búsqueda de los fragmentos de su marido desmembrado por Seth; es la “Señora del Recinto” y porta asimismo sobre su cabeza el símbolo de su nombre en egipcio (Castel, 2001, p. 151; Pinch, 2002, p. 171).

Una vez analizada la viñeta de la recitación 125 del *LdSD*, es sumamente importante hablar sobre la “psicostasia”, aparentemente similar, en el *Libro de las Puertas* (escena 33), ya que ha sido y sigue siendo motivo de confusión. Aquí, la sala del juicio de Osiris ocupa una posición central especial. Está situada en la quinta puerta de entrada, ubicada justo antes de la unión entre el *ba* y el cadáver del dios sol en la sexta hora de la noche. Provista con textos en escritura criptográfica, la sala presenta a Osiris entronizado sobre una plataforma escalonada y la escala personificada⁹ situada ante él, en esta ocasión con los platillos vacíos. En la escalinata se muestra una enéada de difuntos justificados. La principal diferencia entre ambas escenas reside en que el juicio del *LdSD* trata el destino de un solo individuo, mientras que en esta ocasión se explica el funcionamiento de *maat* en su conjunto y un juicio de la humanidad colectivo (Hornung, 1999, pp. 58-62; Manassa, 2006, pp. 111-127; Darnell y Manassa, 2018, pp. 253-254).

⁹ Manassa, 2006, p. 127. Seguramente se trata de Thoth, particularmente identificado con el juicio.

7. La necrópolis tebana

Fue en el “hermoso occidente”, el lugar donde el dios sol comenzó al final del día su viaje nocturno a través del inframundo; también allí, el hombre fue admitido en el Más Allá. La margen occidental del río Nilo funcionó como un espacio reservado para la realización de prácticas mortuorias marcadas por la construcción de tumbas -tanto reales como privadas-, templos en memoria de diversos faraones y estructuras para adorar a ciertas deidades (Manzi, 2009, p. 2).

La necrópolis tebana, “el occidente de Tebas”, se encuentra situada frente a la moderna ciudad egipcia de Luxor, en la orilla oeste del río Nilo, y se extiende a lo largo de aproximadamente cuatro kilómetros que discurren desde la necrópolis de el-Tarif hasta el templo de Medinet Habu (Jiménez Higuera, 2012, pp. 536-538). El proceso de ocupación de la necrópolis tebana, activa durante más de dos milenios, comenzó a finales del Reino Antiguo con la construcción de tumbas privadas en el-Khokha y el-Tarif. En la dinastía XI se inicia la edificación de templos con el levantamiento del templo mortuario de Mentuhotep II en Deir el-Bahari. En la dinastía XII se suma Dra Abu el-Naga a la construcción de tumbas, aunque también gozaría de gran importancia en las dinastías posteriores (sobre todo en la dinastía XVII). Durante la dinastía XVIII, Sheikh Abd el-Qurna fue, con diferencia, el lugar principal para los enterramientos privados, si bien se utilizaron también el-Khokha y Asasif, cuyo uso prosiguió en el Periodo Saíta. Qurnet Mura'i y Deir el-Medina se ocuparon principalmente durante las dinastías XIX y XX (Manzi, 2009, p. 5; Pino, 2009, p. 29). El Reino Nuevo es, sin lugar a duda, el periodo en el que se registra el mayor número de construcciones -con un aumento en el otorgamiento de tumbas privadas-, comprendiendo la mayoría de los cementerios. El Tercer Periodo Intermedio y la Dinastía Saíta supondrán la última etapa constructiva de la necrópolis tebana y dejará de cumplir funciones funerarias en el Periodo Ptolemaico, cuando se registran las últimas tumbas (Manzi, 2012, p. 638).

La necrópolis se divide comúnmente en varios sectores o distritos, denominados por sus nombres árabes modernos: el-Tarif, Dra Abu el-Naga, Deir el-Bahari, Asasif (norte y sur), el-Khokha, Sheikh Abd el-Qurna, Deir el-Medina y Qurnet Mura'i. Estos, junto con las tumbas localizadas en el Valle de las Reinas y en el Valle de los Reyes, conforman la necrópolis tebana (Kampp, 2003, p. 2; Manzi, 2012, p. 638). Para el presente estudio nos interesa conocer más de cerca cinco de estas áreas, pues es en ellas

donde se localizan las tumbas analizadas. De norte a sur: Dra Abu el-Naga queda dividido en dos colinas separadas por el wadi Shig el-Ateyat; en su conjunto, el cementerio se extiende desde el wadi que conduce hacia el Valle de los Reyes -al norte- hasta el valle de Deir el-Bahari -al sur-, limitando al noreste con el-Tarif (Jiménez Higuera, 2012, pp. 536-537). Asasif lo forman dos llanuras: la zona norte se encuentra situada entre las regiones de Dra Abu el-Naga y el-Khokha, al este de Deir el-Bahari, la sur, de la que se conocen pocas tumbas, limita con Sheikh Abd el-Qurna. La colina -junto con un pequeño valle- de el-Khokha es una de las partes menores de la necrópolis tebana que separa los cementerios de Asasif al norte y Sheikh Abd el-Qurna al sur; gozó de gran relevancia, probablemente, gracias al fácil acceso hacia los caminos procesionales (Kampp-Seyfried, 1999, p. 983); por último, la colina -y la llanura al pie de esta- de Sheikh Abd el-Qurna, la región con la mayor concentración de tumbas privadas, se ubica en el centro de la necrópolis; al ocupar esta posición céntrica limita, al norte, con Deir el-Bahari y Asasif, al este con el-Khokha y al sur con la zona denominada Asasif sur (Hodel-Hoenes, 2000, p. 6; Polz, 2001, p. 109).

Mención especial merece el poblado de Deir el-Medina, un claro ejemplo de la cultura humilde de la época ramésida, situado dentro de las estructuras del Estado, aunque sin identificarse con él. Se trata del asentamiento mejor conservado de la región de Tebas, el cual estuvo en uso hasta la dinastía XX. Era el poblado donde vivían los trabajadores encargados de excavar y decorar las tumbas reales en el Valle de los Reyes, fundado durante el reinado de Tutmosis I, y donde construyeron su propia necrópolis (Bard, 2007, p. 256; Pino, 2009, p. 185). Está situado en un pequeño wadi al norte del Valle de las Reinas y conserva, ocultas entre los acantilados, algunas de las tumbas privadas mejor decoradas de toda Tebas.

7.1. Tumbas tebanas privadas

Las tumbas clasificadas como privadas eran aquellas otorgadas por el poder real a distintos funcionarios del Estado egipcio, variando el emplazamiento y las dimensiones en función de la clase social del individuo y del cargo ostentado y su cercanía al rey. La mayor parte de las que se conocen del Reino Nuevo se encuentran en la necrópolis tebana y su numeración responde al orden cronológico en que fueron halladas (Hodel-Hoenes, 2000, p. 4; Manzi, 2009, p. 6). La frecuencia de las tumbas otorgadas en los distintos reinados era variable, ya que dependía en gran medida del poder del que gozaba la figura

del faraón en cada momento, así como de la distribución de los recursos y de la opulencia o decadencia económica, entre otros factores. Asimismo, el afianzamiento de Tebas como ciudad real y centro político en la dinastía XVIII se tradujo en un incremento de la actividad constructiva y un apogeo de los otorgamientos durante la primera mitad de esta dinastía, destacando los reinados de Tutmosis I, Tutmosis III, Hatshepsut y Tutmosis IV como aquellos en los que se concedieron mayor número de tumbas en relación con los años de mando de cada faraón. De la misma manera, durante la dinastía XIX se observa un auge constructivo bajo los reinados de Ramsés I y Seti I, que comenzó a mermar tras el dominio de Ramsés II, época en la que todavía se mantuvo un cierto auge en el otorgamiento de tumbas (Manzi, 2012, pp. 646-649).

Las tumbas privadas del Reino Nuevo en Tebas fueron excavadas en las laderas occidentales de las montañas generando conexiones simbólicas entre cementerios, templos, vías procesionales y la margen oriental del río Nilo. El esquema arquitectónico básico de la tumba, con variantes, era en forma de T invertida: un vestíbulo transversal y un recinto interno longitudinal que acababa en una capilla; a la cámara funeraria se llegaba a través de un pasillo inclinado desde la sala final o de un pozo. Generalmente, las tumbas se excavaron con orientación este-oeste en relación con las creencias funerarias. Sin embargo, en ocasiones la geología y la topografía imposibilitaron esta orientación, obligando a recurrir a orientaciones ficticias (Hodel-Hoenes, 2000, pp. 7-13; Pino, 2009, pp. 30-32).

8. Estudio comparativo e interpretaciones sobre el *LdSD*

125

Este estudio comparativo¹⁰ sobre las representaciones de la recitación 125 del *LdSD* se basa en las imágenes de veintiséis tumbas tebanas privadas del Reino Nuevo, repartidas en cinco de las áreas de la necrópolis (**Plano 1**): diez en Sheikh Abd el-Qurna, una en Asasif, cinco en Dra Abu el-Naga, tres en el-Khokha y siete en Deir el-Medina

¹⁰ La **Tabla 1**, general, es una relación de las tumbas incluidas en el estudio. Se hará alusión constante a dos de las tablas adjuntas en el anexo de este estudio, ya que suponen la base para establecer los patrones y tendencias: la primera (**Tabla 3**) relaciona, tumba a tumba, los ítems estudiados con las áreas de la necrópolis tebana; la segunda (**Tabla 4**), los ítems con las tumbas ordenadas cronológicamente.

(**Gráfica 1**). La horquilla temporal abarca desde el reinado de Tutmosis III en la dinastía XVIII hasta el reinado de Ramsés III en la dinastía XX. Sin embargo, una de las tumbas (TT305), de datación dudosa, podría llegar a pertenecer a la dinastía XXI, correspondiente al Tercer Periodo Intermedio. Algunas se encuadran en la dinastía XIX y otras simplemente como ramésidas (dinastías XIX/XX), sin haberse podido concretar su cronología exacta.

Como aspecto general, antes de detenernos en los detalles de la representación propiamente dicha, es interesante hacer alusión a la distribución de las tumbas que forman parte de este estudio. Si nos fijamos en la **Tabla 2**, se aprecia, por un lado, una constante aparición del *LdSD* 125 en la necrópolis de Sheikh Abd el-Qurna durante las dinastías XVIII y XIX, si bien es verdad que es aquí donde encontramos el mayor número de tumbas. Por otro lado, es bajo el reinado de Ramsés II cuando se registra en todas las áreas de la necrópolis esta escena, menos Dra Abu el-Naga. Del mismo modo, asistimos a un florecimiento aislado durante la dinastía XIX en Deir el-Medina.

En relación con las apreciaciones anteriores, podemos ver, en la **Gráfica 2**, una evolución cuantitativa de la representación *LdSD* 125 a lo largo de las dinastías que nos ocupan, pudiendo observar, aunque algunas tumbas cuentan con una cronología amplia, el enorme auge en la representación de la viñeta del *LdSD* 125 durante la dinastía XIX claramente superior a las demás. En esta línea, gracias a la **Gráfica 3** se aprecia más en detalle la cantidad de tumbas construidas durante las distintas etapas de las dinastías del Reino Nuevo. Se puede ver cómo a lo largo de la dinastía XVIII se produce una evolución paulatina que cae mínimamente a principios de la dinastía XIX, a mediados de la cual asistimos al momento culmen en cuanto a cantidad de tumbas se refiere. A partir de entonces, la evolución caerá precipitadamente en la etapa final de esta dinastía y se irá frenando a lo largo de la siguiente.

Es necesario hacer hincapié en el estado precario de muchas de las tumbas y la consiguiente dificultad en la interpretación de algunos de los aspectos, así como en el hecho de que nos encontramos ante algunos dibujos no facsimilares que hay que tratar con precaución, pues no conocemos la fidelidad de ellos. También hay que recalcar que contamos únicamente con las representaciones en veintiséis tumbas, de manera que, si tuviésemos más ejemplos, quizás podríamos encontrar patrones distintos o corregir o ratificar algunos de los que se van a exponer. De este modo, a continuación se procederá a analizar pormenorizadamente la viñeta de la recitación 125 del *LdSD* para poder

entender las tendencias temporales y espaciales que existen entre las representaciones - cuando las haya.

8.1. Orientación

En cuanto a la orientación de la escena, se observa que, tanto en Dra Abu el-Naga como en el-Khokha, esta discurre de izquierda a derecha en la totalidad de las tumbas independientemente de los reinados a los que pertenecen. En Deir el-Medina, por su parte, la tendencia es la contraria y todas ellas pertenecen a la dinastía XIX, aunque una de ellas, la TT360, es bastante dudosa. En Sheikh Abd el-Qurna, dado que abarca un mayor número de reinados, no existe ninguna tendencia clara, siendo aleatoria la disposición. Si nos fijamos en la cronología, parece existir un gusto inicial y final por la colocación de la escena del juicio de izquierda a derecha¹¹, prefiriéndose la contraria durante la dinastía XIX¹². Por otro lado, dado que la decoración en la inmensa mayoría de los ejemplos consiste en pintura aplicada directamente sobre el muro, hay que destacar los cuatro casos de relieve: dos de ellos en Deir el-Medina y otro en el-Khokha; el cuarto, y más especial, ya que cuenta también con decoración pictórica, en Sheikh Abd el-Qurna. El hecho de que dos de los relieves pertenezcan a la misma necrópolis, la del poblado de los trabajadores, puede deberse, ya que eran ellos mismos quienes realizaban sus propias tumbas, al profundo conocimiento que tenían de las técnicas artesanales al trabajar en las tumbas del Valle de los Reyes, pudiendo así decorarlas más ricamente (Haring, 2001, pp. 368-369).

8.2. Entrada en la Sala de las Dos *Maat*

Comenzando con la representación propiamente dicha, el primer aspecto que cabe señalar es la escala de los personajes. Es sorprendente el hecho de que tres de las primeras cuatro tumbas en cuanto a cronología se refiere (TT50, TT69 y TT78), cuenten con algunas de las figuras a gran escala, sin que haya uniformidad entre unas y otras. La más

¹¹ Gusto inicial por la disposición izquierda-derecha visible en: TT69, TT78, TT255 y TT368, y final en: A15, TT158, TT296, TT305 y TT344.

¹² Tendencia derecha-izquierda durante la dinastía XIX: TT2, TT23, TT31, TT41, TT138, TT266, TT335, TT336 y TT409.

destacada es la de Menna (TT69), donde al difunto se le otorga un papel protagonista, apareciendo a una escala incluso mayor que Osiris. En las otras dos, la diferencia de tamaño entre los personajes no es tan destacada, pero aún se mantiene. Tras el reinado de Horemheb asistimos a una estandarización y canonización donde, en la mayoría de los casos, todas las figuras cuentan con el mismo tamaño.

En primer lugar, tenemos la representación del **difunto**, aunque en el caso de dos de las tumbas de la dinastía XVIII cuya escena está completa (TT78 y TT50), este no aparece. En otras, incompletas, no se puede estimar su presencia o ausencia¹³. Se le presenta en actitud de humildad, con la mano derecha sobre el hombro izquierdo y con la otra sosteniendo su antebrazo derecho -o viceversa- o de la mano del dios acompañante en algunos casos, dependiendo de las variantes existentes, y vistiendo el faldellín blanco habitual superpuesta por un vestido largo semitransparente. En la TT305 aparece ataviado como sacerdote *sem*. Lo más común es que se presente solo¹⁴ o con un **acompañante**, en la mayoría de los casos su esposa, como, por ejemplo, en la TT51 (Userhat y Shepset), la TT178 (Neferenpet y Mutemwia) o la TT409 (Samut y Ra'iy), entre otras¹⁵. Sin embargo, en la TT31 Khonsu es acompañado por su madre, Tauseret, y por su hijo, Usermontu (Benderitter, 2005-2020, p. 5).

En ocasiones, además de aparecer junto a un acompañante familiar -si existe-, es precedido por un dios en su entrada a la Sala de las Dos *Maat* y, a veces, también tras el juicio. Esta deidad, de manera recurrente, es Horus¹⁶ o Anubis¹⁷. La elección de estas divinidades probablemente esté motivada por su relación con Osiris: Horus es hijo de Osiris e intermediario entre el mundo de los vivos y el de los muertos, además de vengador del asesino de su padre, Seth. Anubis, con el epíteto “el primero de los Occidentales” es líder de los muertos y, además, según un mito del Primer Milenio a.C., detuvo a Seth disfrazado de leopardo en su intento de acercarse al cuerpo de Osiris (Pinch, 2002, pp. 104-105, 143-144). Ambos llevan, en algunos de los casos, el cetro *was* como símbolo de poder, fuerza y dominio (TT341, TT2, TT266). En el caso de la TT183 y la

¹³ No puede estimarse la presencia o ausencia del difunto en: TT9, TT41, TT336 y TT368.

¹⁴ El difunto aparece solo en: TT69, TT158, TT183, TT266 y TT368.

¹⁵ Además, aparece acompañado por su mujer en: A15, TT2, TT23, TT138, TT255, TT296, TT305, TT335, TT341, TT344, TT356 y TT360.

¹⁶ Horus como acompañante del difunto en: A15, TT2, TT23, TT31, TT138, TT255, TT305, TT341, TT344 y TT409.

¹⁷ Anubis como acompañante del difunto en: TT51, TT158, TT178, TT266, TT296 y TT356.

TT305, sin embargo, el dios que precede al difunto es Thoth, normalmente representado únicamente registrando el resultado del pesaje¹⁸. Esto puede deberse al papel principal que tiene esta divinidad en el proceso del juicio y al gusto del dueño de la tumba al otorgarle una mayor relevancia. En la TT31, Horus aparece bajo su forma completamente humana, ataviado como una divinidad común -faldellín bipartito, chaleco, peluca tripartita y barba curvada- cuya identidad es aclarada por el texto que le acompaña. En A15 y TT255, tanto antes como después de la escena del pesaje, Horus conduce al difunto, con la diferencia de que en la segunda ocasión exhibe la Doble Corona, simbolizando la unión del Alto y del Bajo Egipto, una manera de, al igual que el difunto, presentarse “justificado” (en la TT341, en ambos casos). En cuanto a la tendencia a la hora de representar a estas divinidades cumpliendo la función especificada, destaca Horus en Dra Abu el-Naga y en Sheikh Abd el-Qurna¹⁹, mientras que en el-Khokha y en Deir el Medina se prefiere recurrir a Anubis²⁰. Además, el primero destaca en las representaciones de las tumbas construidas bajo el reinado de Ramsés II²¹.

8.3. Pesaje del corazón

En lo que se refiere a la parte del pesaje del corazón, el elemento central del juicio, la **balanza**, es uno de los más versátiles. En uno de los platillos, generalmente, se coloca bien el jeroglífico de corazón²² (Wilkinson, 2011, p. 89) bien una figurilla del difunto²³ y, en el otro, una figurilla de la diosa Maat²⁴ o una pluma que la simboliza²⁵ (Wilkinson, 2011, p. 115). Las variables identificadas son, por un lado, la doble representación de ambos elementos en la TT255 (dos corazones y dos figuras de Maat), seguramente en alusión al propio difunto, Roy, y a su esposa, Nebtawy, que le acompaña durante el

¹⁸ Thoth registra el resultado del pesaje en: A15, TT31, TT50, TT51, TT69, TT78, TT138, TT178, TT255, TT296, TT341 y TT409, y bajo su forma de babuino en: TT2, TT9, TT23, TT41, TT335, TT336, TT356 y TT360.

¹⁹ Horus es representado como acompañante en Dra Abu el-Naga en: A15, TT255, TT305 y TT344, y en Sheikh Abd el-Qurna en: TT23, TT31, TT138 y TT341.

²⁰ Anubis es representado como acompañante en el-Khokha en: TT178 y TT296, y en Deir el-Medina en: TT266 y TT356.

²¹ Horus se representa bajo el reinado de Ramsés II en: TT2, TT31, TT138, TT341 y TT409.

²² El jeroglífico de corazón se representa en: A15, TT23, TT31, TT50, TT51, TT69, TT78, TT138, TT178, TT255, TT296, TT305, TT344, TT356, TT360, TT368 y TT409.

²³ La figurilla del difunto se representa en: TT2, TT9, TT41, TT51, TT158, TT335 y TT360.

²⁴ La figurilla de la diosa Maat se representa en: A15, TT23, TT31, TT41, TT69, TT138, TT158, TT183, TT255, TT296 y TT344.

²⁵ La pluma de la diosa Maat se representa en: TT50, TT78, TT178, TT305 y TT409.

proceso. También en esta misma tumba se aprecia el detalle de que los platillos no se hallan a la misma altura, aunque sí estén simbólicamente equilibrados, lo que ocurre también en la TT409 y en la TT296. Por otro lado, es muy interesante apreciar la redundancia visible en la TT51 y la TT360, donde en los dos platillos se hace referencia al difunto mediante la colocación de un corazón en uno de ellos y una figura del difunto en el otro. Dado que estas tumbas no comparten ni ubicación ni reinado, lo que permitiría explicar dicha excepción, quizás podría entenderse como un examen moral personal o como un juicio contra las faltas de uno mismo. También podría hacer alusión a la seguridad del individuo de haber procedido correctamente en vida, y por ello pretender conseguir la justificación sin recurrir a *maat*. En relación con esta inusual representación, encontramos paralelos en el Papiro de Maiherpri (CG 24095b – JE 33844) (Daressy, 1902, p. 44; Benderitter, 2017-2020) y en el Papiro de Nebseny (BM EA9900/4) (Taylor, 2010, p. 219, n° 103), donde encontramos estos mismos elementos enfrentados. También es relevante señalar que, en cada uno de estos ejemplos, la figura del difunto presenta distintas posiciones de los brazos que difieren del jeroglífico de hombre sentado (Wilkinson, 2011, p. 27). Por último, debe señalarse la sustitución, en la TT356, de la representación de la figurilla o la pluma de Maat por un ojo *wedjat* derecho en el platillo opuesto al corazón, que, en este caso, posee, según Bruyère (1929, p. 90) el mismo significado simbólico que *maat*. Lo que está claro, aunque el ojo derecho esté asociado generalmente a Ra -el ojo del Sol- (“la totalidad o unidad restablecida”), es que la *wedjat* fue, ante todo, un mecanismo protector (Wilkinson, 2011, p. 55). Asimismo, se trata de una adición apropiada en el contexto de prueba, justificación y del renacimiento esperado como resultado, pues algunos de sus significados son “ser verdad”, “carecer de defectos” o “lo que está completo” (Castel, 1999, p. 276; Díaz-Iglesias, 2017, pp. 128-129).

En cuanto a las tendencias espaciales en la distribución de los elementos de la balanza observamos, excepcionalmente, un patrón estilístico en Dra Abu el-Naga, pues en el resto de las áreas la posición es variable. Así, allí todos los ejemplos del platillo asociado con el difunto se encuentran en lado izquierdo de la balanza y se representan mediante el jeroglífico de corazón²⁶ -menos en la TT158- y el platillo derecho cuenta en todas las tumbas -menos en la TT305- con la figurilla de la diosa Maat²⁷. Además, en

²⁶ Jeroglífico de corazón en Dra Abu el-Naga en: A15, TT255, TT305 y TT344.

²⁷ Figura de la diosa Maat en Dra Abu el-Naga en: A15, TT158, TT255 y TT344.

Sheikh Abd el-Qurna y el-Khokha se emplea el jeroglífico de corazón²⁸, que predomina generalmente en las tumbas de la necrópolis, contrariamente a lo que ocurre en Deir el-Medina, donde se opta por la figura del difunto²⁹. Aunque existe una propensión más marcada tomando como referencia las distintas áreas de la necrópolis, se aprecia que, bajo el reinado de Ramsés II se tiende a ubicar el corazón o la figura del difunto a la derecha³⁰, mientras que, en los demás reinados generalmente se sitúa al lado contrario. Con respecto a la combinación corazón/figura del difunto y pluma/figura de Maat y sus posibles variantes, parece no existir un patrón determinado ni una relación con cualquiera de los demás elementos de la escena que permita comprender el orden de los platillos o la elección del dibujo, que parece depender de las preferencias del dueño.

Por otro lado, en relación con lo anterior, hay que destacar el detalle del remate de la balanza. En la mayoría de los casos en los que las imágenes permiten apreciar este extremo superior del madero vertical, nos encontramos con la representación de un babuino, de la cabeza de un cánido o de la diosa Maat. El babuino, elemento más recurrente, se muestra a menudo sentado en la parte superior de la balanza³¹. Este animal a veces está identificado con Thoth, el registrador de los juicios divinos, y en otras ocasiones con Khonsu, “el que se come los corazones de los muertos”, asociado con el destino, el juicio y el castigo. Lo más probable, puesto que se repite en numerosos ejemplos, es que el recurso del babuino esté haciendo alusión al dios Thoth, presente frecuentemente en la escena del juicio (Pinch, 2002, pp. 113-114). La cabeza de cánido, similar al signo jeroglífico *wsr* (F12) (Allen, 2010, p. 431), probablemente tenga relación con Anubis³². Es interesante el hecho de que en las dos tumbas donde aparece (TT2 y TT41), el dios no se muestra en el resto de la composición, como tampoco sucede en la viñeta del Papiro de Maiherpri (Daressy, 1902, p. 44). Esta situación también parece darse en la TT305, donde el remate es una cabeza de la diosa Maat, a la que tampoco se representa en el resto de la escena. En ambos casos se podría pensar que los elementos

²⁸ El jeroglífico de corazón se emplea de manera recurrente en Sheikh Abd el-Qurna en: TT23, TT31, TT50, TT51, TT69, TT78, TT138 y TT368, y en el-Khokha en: TT178 y TT296.

²⁹ En Deir el-Medina, la figura del difunto se emplea en: TT2, TT9, TT335 y TT360

³⁰ Bajo el reinado de Ramsés II, el corazón o la figura del difunto se sitúa a la derecha en: TT2, TT138, TT178, TT360 y TT409.

³¹ Babuino como remate de la balanza en: TT31, TT50, TT78, TT178, TT296, TT341 y TT409.

³² Encontramos como paralelo para cabeza de cánido como remate de la balanza el ya mencionado Papiro de Maiherpri.

representados -la cabeza de cánido y la cabeza de Maat- están funcionando como sustitutos de las deidades correspondientes. El caso más interesante lo encontramos en la TT69, la única perteneciente al reinado de Tutmosis IV, ya mencionada por su peculiaridad en cuanto a la escala de los personajes. Se trata de una cabeza humana sin rasgos distintivos que puedan asociarse a un dios o una diosa concretos, como el signo jeroglífico *tp* (D1, “cabeza, “encima”) (Allen, 2010, p. 428). Aunque su significado no está claro, podría ponerse en relación con su sentido en el paso hacia la otra vida, ya que la cabeza era la parte que sostenía la apariencia individual humana y su preservación era fundamental para la supervivencia de la persona completa en el Más Allá, e interpretarse como una referencia a la enorme importancia que tenía (Wilkinson, 2011, p. 53). Encontramos paralelos de la viñeta correspondiente al *LdSD* 125 con la representación de la cabeza como remate de la balanza en el ya mencionado con anterioridad Papiro de Nebseny (BM EA9900/4) (Taylor, 2010, p. 219, n° 103) y en el Papiro de Yuya y Tjuya (CG 51189) (Maspero, 1908, p. 17, pl. 22; Quibell, 1908, p. 68). Es importante comparar estos casos con los de las balanzas utilizadas para el pesaje de oro, donde se emplea, de la misma manera, la cabeza como remate. Esto ocurre, por ejemplo, en la tumba de Paheri en Elkab (Benderitter, 2004-2020, p. 2; Pino, 2009, p. 21, fig. 7), en la de Rekhmira (TT100) y en la de Benia (TT343) (Pino, 2009, p. 75, fig. 53 y 54). Encontramos, en ambos casos, la misma representación, similar al signo jeroglífico *tp*, como remate de la balanza en dos ámbitos distintos. Debemos pensar, por este motivo, que el uso de la balanza como un elemento cotidiano de pesaje pudiese inspirar a aquellas representadas en el ámbito funerario.

Generalmente la plomada de la balanza era manipulada por un dios que se aseguraba de ajustar los platillos correctamente, colocado justo debajo del travesaño horizontal en posición erguida o arrodillado. Excepto en dos casos, en los que se puede apreciar la inexistencia de este personaje (TT51 y TT360), son tres las divinidades a las que se recurre para esta tarea: Horus, Anubis y Maat. Aunque probablemente la elección tenía una estrecha relación con los gustos personales, se pueden observar algunas tendencias espaciales y temporales. En Deir el-Medina el papel es otorgado a la diosa Maat en todas las tumbas, al igual que ocurre en el-Khokha con Horus. En Sheikh Abd el-Qurna se observa que en las tres primeras tumbas en cuanto a cronología se refiere (TT78, TT69 y TT50) la plomada es controlada por Horus, así como que en las tres que pertenecen al reinado de Ramsés II (TT31, TT138 y TT341) la labor es acometida por

Anubis. Por tanto, en cuanto al empleo, en general, de la representación de cada divinidad, existe una tendencia hacia Anubis en Dra Abu el-Naga y Asasif, hacia Horus en el-Khokha (dios menos recurrente) y hacia Maat en Deir el Medina. Por último, desde el punto de vista de la distribución cronológica, Anubis y Maat se concentran notablemente en la dinastía XIX.

El ser híbrido **Ammit** (Pinch, 2002, p. 142), representado asiduamente debajo o al lado de la balanza, preparado para engullir los corazones cargados de faltas, aparece continuamente en la escena de pesaje desde el reinado de Horemheb en todas las áreas de la necrópolis³³. Encontramos, asimismo, paralelos en las viñetas de *LdSD* 125 del papiro de Nebseny (dinastía XVIII) y en el coetáneo de Nakht (BM EA10473/2) (Taylor, 2010, p. 220, ficha 104), datado entre finales de la dinastía XVIII y comienzos de la XIX. Aunque en algunas ocasiones se eleva sobre una plataforma o templete (TT50 y A15, de distinta cronología y necrópolis), por norma general permanece dispuesta directamente sobre el suelo. Su atuendo se reduce a sus características animales ya descritas con anterioridad (*vid. supra*).

La presencia tanto de **Anubis** como de la diosa **Maat** es continua, se da en todos los cementerios y, además, se trata de dos personajes muy versátiles, ya que aparecen en distintos momentos en la escena. En la TT409, aunque no está clara su identidad, pudiéndose confundir con Isis, esta o Maat devuelve simbólicamente el poder del habla a Samut y su esposa a través del jeroglífico de la boca, detalle que encontramos únicamente en esta tumba. Por su lado, **Thoth** es principalmente representado con forma antropomorfa y cabeza de ibis, con una banda blanca en diagonal sobre su pecho que indica que está asumiendo el papel de sacerdote lector y con sus instrumentos de escritura³⁴ (Faulkner, 2015, p. 165). Sin embargo, en la inmensa mayoría de los ejemplos de Deir el-Medina queda retratado bajo su forma de babuino, de la cual se hablará más adelante.

³³ Ammit aparece representada continuamente. En Dra Abu el-Naga en: A15 y TT305. En Asasif en la TT409. En Sheikh Abd el-Qurna en: TT23, TT41, TT50, TT51, TT138 y TT341. En el-Khokha en: TT178, TT183 y TT296 (todas). En Deir el-Medina en: TT336 y TT360.

³⁴ Las tumbas en las que se puede apreciar a Thoth con este atuendo son: A15, TT50, TT51, TT69, TT78, TT138, TT178, TT296, TT305, TT341 y TT409.

8.4. Presentación del difunto ante Osiris

En lo que se refiere a la presentación del difunto ante Osiris, cabe decir, en primer lugar, que normalmente ante él nos encontramos con los cuatro **Hijos de Horus**. En una de sus formas aparecen cobijados en el interior de la capilla donde se halla Osiris, dispuestos sobre un loto azul -cuyos pétalos puntiagudos lo caracterizan- que emerge de los pies del dios o cerca de ellos³⁵. Estos descansan a su vez sobre una plataforma de agua -como factor purificador- que se encuentra bajo su trono y de la cual también crece el loto³⁶ (Díaz-Iglesias, 2017, p. 129). En la otra se sitúan en el exterior de la capilla sobre una plataforma (en los tres casos momiformes: TT78, TT51 y TT178). La relación con el mito de Osiris es más que probable, ya que ayudaron a buscar las partes dispersas del cuerpo del dios y a recomponerlo y participaron en la restitución de sus facultades vitales. Según Servajean (2001, pp. 264-269), la ambigüedad de la escena invita a pensar que la figura de Osiris simplemente esté representando el cuerpo del dios y los cuatro Hijos de Horus su “espíritu” regenerado que brota del loto. Se trata de un motivo que se repite constantemente a lo largo del Reino Nuevo con algunas variantes, ya que, por ejemplo, pueden representarse bajo su apariencia completamente momiforme³⁷ o con sus cabezas características (humana, babuino, chacal y halcón)³⁸. En los ejemplos de las tumbas tebanas no se aprecian tendencias demasiado marcadas, ya que su uso es muy recurrente. No obstante, se puede observar que los cuatro Hijos de Horus no se representan en ninguna de las tumbas pertenecientes al área de Deir el-Medina. El caso contrario ocurre en Dra Abu el-Naga, donde se establece como patrón³⁹, y también en Sheikh Abd el-Qurna y el-Khokha, aunque en menor medida⁴⁰. Bajo su aspecto momiforme solo se encuentran en Sheikh Abd el-Qurna⁴¹ y Dra Abu el-Naga⁴², siendo más común la

³⁵ Los cuatro Hijos de Horus aparecen representados sobre el loto en: A15, TT31, TT50, TT178, TT255, TT296, TT305, TT341, TT344 y TT409.

³⁶ La representación del loto creciendo desde la plataforma de agua se observa en: A15, TT31, TT178, TT296, TT305, TT344 y TT409.

³⁷ Los cuatro Hijos de Horus bajo apariencia momiforme se representan en: A15, TT31, TT51, TT78 y TT305.

³⁸ Representados con sus cabezas características aparecen en: TT50, TT178, TT255, TT296, TT344 y TT409.

³⁹ Los cuatro Hijos de Horus se representan en todas las tumbas de Dra Abu el-Naga: A15, TT158, TT255, TT305 y TT344.

⁴⁰ En Sheikh Abd el-Qurna aparecen representados en: TT23, TT31, TT50, TT51, TT78 y TT341. En el-Khokha en: TT178 y TT296.

⁴¹ TT31, TT51 y TT78.

⁴² A15 y TT305.

alternativa con las cabezas distintivas, existente en todos los cementerios de la necrópolis (salvo en Deir el-Medina). El orden canónico común a la mayoría de las representaciones es: Imsety, Hapy, Duamutef y Qebehsenuef.

En los casos de las tumbas TT78, TT51, TT341 encontramos ante Osiris una pila de alimentos como **ofrendas**. Entre ellas se suelen disponer alimentos como hortalizas (lechugas, pepinos), panes y pasteles (tortas, hogazas, bollos), frutas (higos, uvas), carne (piezas, paletillas y cabezas de bóvido, aves), bebidas (cerveza) y ramos y festones (de papiros, lotos, hiedra). Así, en TT51, TT78, TT255, TT341 y TT360 aparecen sobre un altar (y no sobre el suelo); en TT344 y TT356 aparecen dos altares con un aguamanil cada uno sobre el que se ha dispuesto una flor de loto; en TT78 y TT178 también se ha dispuesto un altar con ofrendas delante de cada uno de los dioses que componen el tribunal.

Una vez que se había celebrado el pesaje y el difunto había resultado justificado, era llevado generalmente ante **Osiris** como juez supremo, quien se encargaba de concederle la entrada definitiva en el Más Allá. Aunque a veces el dios aparece representado erguido (TT266 y TT356, ambas en Deir el-Medina), comúnmente se muestra entronizado en el interior de una capilla. El dios, ataviado con un sudario blanco -momificado- porta en sus manos el cayado y el flagelo y la corona *atef* sobre su cabeza. En la TT78, la tumba más antigua de este conjunto, datada entre los reinados de Tutmosis III y Amenhotep III, se le añaden los *uraei*, el disco solar y los cuernos retorcidos, aunque hay que tratarlo con precaución al tratarse de un dibujo no facsimilar. En la TT51, única tumba del reinado de Seti I, porta la Doble Corona. Su piel, aunque a veces puede presentarse de color negro, en este caso es verde en la totalidad de las tumbas en las que puede apreciarse la policromía. La capilla, modestamente decorada en algunos ejemplos, por lo general ensalza, a través de su policromía y sus detalles, la figura de Osiris como dios de los muertos. Con tonos amarillos emulando una estructura dorada o de madera liviana pintada, está ornamentada con placas en colores llamativos y guirnalda de flores (TT51) y rematado con un friso de *uraei*.

La presencia de **Thoth en su forma de babuino** ha despertado confusiones en este estudio que se expondrán a continuación, pues en algunos casos, sobre todo en Deir el-Medina, se desconoce si su papel va más allá del habitual como supervisor del juicio. Excepto en la TT9, de datación algo incierta (dinastías XIX/XX), todos los casos pertenecen a la dinastía XIX. Debido a su capacidad de aprendizaje, el babuino fue

relacionado con la sabiduría y designado patrón de los escribas, conectándose con el dios Thoth (Castel, 1999, p. 217). Además de otras asociaciones, Thoth también era una deidad lunar -sustituto nocturno del dios sol Ra- que vigilaba dicho proceso (Pinch, 2002, p. 209; Stadler, 2012, pp. 1-4). Se le representa como un babuino de cuclillas que porta sobre su cabeza una luna creciente -o menguante- sosteniendo el disco de la luna llena (Hart, 2005, pp. 156-157).

En la TT23, perteneciente al área de Sheikh Abd el-Qurna, nos encontramos ante dos escenas: la primera es la relativa al pesaje, donde encontramos a Thoth babuino en el interior de una capilla supervisando el resultado; por otro lado, aparece la llegada del difunto y su esposa, acompañados por Horus, ante el trono de Osiris. Aunque no se encuentran conectadas entre sí, quizás la primera se encontrara colocada en un registro superior, quedando la segunda por debajo. En este caso, parece quedar clara la función de cada personaje: Thoth, bajo su forma de babuino, registra el resultado del pesaje y Osiris actúa como juez supremo. En la TT41, ubicada en el mismo cementerio, sin embargo, solo contamos con el primer acto, pero podríamos suponer, dado que provienen de la misma necrópolis, que la situación fuese la misma pero que no se haya conservado la escena final. Además, un factor que puede marcar la diferencia y corroborar esta idea es la sutil diferencia entre los casos de ambas áreas: en Sheikh Abd el-Qurna el dios extiende la mano a través de una puerta abierta de la capilla en la que descansa⁴³ y en Deir el-Medina reposa sobre un templete, pero no se encuentra en el interior de ninguna estructura⁴⁴.

Sin embargo, en cuatro de las tumbas del área de Deir el-Medina -TT2, TT335, TT336 y TT9- parece quedar claro que nos encontramos ante la escena entera y que no existe ninguna aneja que la pueda completar: la balanza y Thoth babuino presidiendo la sala (además de otros elementos, como la diosa Maat). Aunque las tumbas se encuentran en un estado precario, se puede apreciar, como en la TT335, a Thoth babuino sosteniendo un rollo de papiro con una mano y tocando con la otra el madero de la balanza en calidad de supervisor, su labor habitual. Tales representaciones invitan a pensar, dado que nos encontramos en el poblado de los trabajadores, donde convivían tanto artesanos como

⁴³ TT23 y TT41.

⁴⁴ TT2, TT9, TT335, TT336, TT356 y TT360.

escribas, que se le otorgase un papel principal por ser patrón de los escribas, de manera que actuara, además, como juez supremo, adjudicándole la tarea normalmente ostentada por Osiris, el cual, además, no aparece en ninguna de estas tumbas.

Mención aparte merece la **TT356**, también de Deir el-Medina. En este caso aparecen representados tanto Osiris -erguido y con dos flagelos, custodiado por dos *imiut* (DuQuesne, 2012, p. 1, con referencias)- como Thoth babuino -frente a la balanza. En esta ocasión parece que a Osiris, aunque se le representa, no se le concede una labor específica durante el proceso del juicio. Sin embargo, sorprende el hecho de que Amenemwia (y probablemente su esposa Wadjrenpet) aparezcan, esta vez, ante Ptah e Isis. La escena es tan peculiar y carente de paralelos que se desconoce si el juez, en este caso, es Ptah y si Isis lo acompaña o si actúan ambos como tales. Ptah, que aparece con aspecto momiforme, con su barba recta y portando su pilar *djed* característico, era patrón de los artesanos, particularmente de los orfebres y escultores, motivo que explica perfectamente la elección de esta divinidad (Castel, 2001, pp. 176-177; Pinch, 2002, p. 181). Además, según Hart (2005, pp. 130-131), los habitantes de Deir el-Medina veían a su deidad patrona como un dios que ordenaba su destino individual, atestiguado a través de estelas talladas por estos mismos artesanos (Sandman-Holmberg, 1946, pp. 233-235).

Comúnmente **Isis y Neftis**, conectadas a través del mito de Osiris, aparecen escoltando al dios tras su trono, representadas con forma humana y portando su jeroglífico correspondiente sobre la cabeza⁴⁵. Además de esta forma, la más típica, encontramos numerosas variantes de acompañamiento. En la tumba A15 y la TT334, en Dra Abu el-Naga, las diosas portan sobre su cabeza el tocado hathórico. A partir del Reino Nuevo, la asociación de Isis con Hathor a menudo dotaba a su cabeza de cuernos liriformes y disco solar (Griffiths, 2001, p. 190); por asociación y similitud con Isis, Neftis, al aparecer junto a ella, probablemente haya adoptado este mismo tocado. En la TT158, por su parte, es sorprendente la presencia de Anubis tras el trono -en la única tumba del reinado de Ramsés III- acompañado por Isis o Neftis, pues no queda clara su identidad. Esta pareja de diosas aparece representada en todas las áreas de la necrópolis menos en Deir el-Medina, donde, por el contrario, nos encontramos ante dos casos especiales. Por un lado,

⁴⁵ Isis y Neftis aparecen representadas tras Osiris en: TT31, TT255, TT178, TT296; en la TT305 no se puede asegurar la presencia de Neftis; en la TT341 podría ser Isis, pero resulta imposible saberlo.

en la TT360 se muestra a la diosa Hathor con la iconografía de Imentet (el signo jeroglífico de occidente sobre su cabeza (Wilkinson, 2011, p. 179)), lo cual queda asegurado por el texto contiguo “Hathor la jefa de Tebas, Señora del Cielo, Dama de Occidente”. Por otro lado, la TT335 presenta a la diosa Neftis con las alas extendidas en la parte superior de la escena portando su símbolo característico y presidiendo la sala. Por último, en la TT51, en Sheikh Abd el-Qurna, encontramos a Imentet alada otorgando simbólicamente el paso definitivo al difunto hacia el Occidente; esto tiene relación directa con la representación localizada tras la capilla de Osiris. Esta escena, única en las tumbas recogidas en el estudio, presenta la viñeta del *LdSD* 16⁴⁶. En esta, Userhat se convierte en uno de los occidentales; Imentet -por relación con la representación anterior- aparece con las manos en gesto de bienvenida, Ra-Horakhty se encuentra posado sobre el símbolo del oeste y, además, se muestran las *bau* de Pe y Nejen y tres babuinos saludando al sol al amanecer.

En el papel de **miembros del tribunal** a veces se encuentran representados varios jueces, generalmente dioses pertenecientes a la Enéada heliopolitana (Atum, Gueb, Nut, Shu, Tefnut, Osiris, Isis, Seth -aunque en su lugar suele aparecer Horus- y Neftis). El número y la elección de estos es diverso y no tiene relación con las áreas de la necrópolis ni con el reinado al que pertenece cada tumba (excepto la TT178 y la TT296, que se mencionarán más adelante). El único cementerio donde no están presentes es en Deir el-Medina. En la TT78, en Sheikh Abd el-Qurna, son tres, cuyo texto aclara que trata de una representación de la Enéada (se muestran, además, los cartuchos de cuatro reyes: Tutmosis III, Amenhotep II, Tutmosis IV y Amenhotep III). En la TT31 es donde más dioses aparecen: Ra, Atum, Shu, Tefnut, quizás Montu y Tjenenet, dos dudosos, Osiris, Horus, Isis, Neftis y otro dudoso. En la TT138 se puede identificar a cuatro: Atum, Ra-Horakhty, Tefnut y Shu. Tanto en la TT255 como en las dos de el-Khokha -TT178 y TT296- no es posible reconocer a los que, suponemos, son los jueces que forman el tribunal. Finalmente, en la TT305, de los once que forman parte de la escena, los cinco últimos parecen ser Ptah, Isis y quizás Neftis, Shu -por su relación con el siguiente y último- y Tefnut.

⁴⁶ Allen, 1974, p. 26. El *LdSD* 16 carece de textos, salvo leyendas; consiste simplemente en viñetas aplicables al hechizo 15 e himnos asociados. Sobre esta viñeta: Quirke, 2013, p. 51.

El **friso ornamental**, ubicado a lo largo de la parte superior de la sala, se emplea normalmente durante la dinastía XIX con los elementos típicos: emblemas de la diosa Hathor, hileras de signos *kheker* coronados por discos solares y con el dios Anubis recostado sobre una capilla o un pedestal en forma de mastaba -simbolizando la tumba que guarda- con un lazo ceremonial alrededor del cuello y el flagelo (Wilkinson, 2011, p. 77). En la TT409 se añaden las representaciones del difunto -Samut- y su esposa -Ra'iy- arrodillados y levantando los brazos en señal de adoración. El friso se emplea, mayormente, en las tumbas pertenecientes al reinado de Ramsés II. Las tumbas de Deir el-Medina, por su parte, carecen de este aparato ornamental.

Existen otros elementos especiales poco recurrentes en las representaciones de las tumbas. Uno es el *imiut*, una piel interpretada como de toro, vaca o felino colgada de un soporte vertical apoyado en la base en una especie de mortero y asociado a Anubis desde el Reino Antiguo y más tarde a Osiris en relación con su cualidad de dios del Más Allá regenerado a partir de la momificación, pues su significado es “el que está en las vendas”⁴⁷ (Castel, 1999, pp. 266-267; DuQuesne, 2012, pp. 1-2).

En la TT50 nos encontramos ante la representación de dos adobes rematados por una cabeza femenina ubicados por encima del travesaño horizontal de la balanza, a ambos lados del remate de esta; se sitúan justo encima de las representaciones de Anubis y Horus, colocados en pie bajo la balanza. Es la forma de la diosa Meskhenet, asociada a los cuatro adobes que se utilizaban durante el parto para levantar a la mujer y hacer más fácil el manejo del niño a las parteras (Roth y Roehrig, 2002, p. 129; Hart, 2005, p. 92; Wilkinson, 2011, p. 53). Al formar parte de la escena del juicio, probablemente apunte a una reproducción del nacimiento terrenal como medio de certificar el renacimiento en el otro mundo y suponga una ayuda para el difunto en su objetivo de resultar victorioso. En este caso, dado que son dos los adobes que aparecen quizás también representen a la diosa Renenet, asimismo asociada con el nacimiento. Esto se podría poner en relación con la viñeta del *LdSD* 125 del papiro de Ani, donde estas diosas aparecen representadas juntas, aunque en su forma antropomorfa (Taylor, 2010, p. 221, n° 105). También en esta misma tumba se observa la presencia del dios de la magia Heka; dispuesto en cuclillas sobre el cetro *heqa*, sostiene un flagelo en la mano izquierda y otro en la mano derecha, así como

⁴⁷ El *imiut* aparece representado en: TT50, TT178, TT296 y TT356.

un cetro *heqa* y es representado como un joven desnudo con la trenza de la juventud en su cabeza. Por su papel mágico y profiláctico, quizás debería identificarse con Horus (Hari, 1985, p. 73). Aunque es el único ejemplo que se puede observar en estas tumbas, este elemento sí tiene paralelos en papiros, como el Papiro de Nesshutefnut (*Papiro Ryerson*, OIM E9787E), el *Papiro de Turín 1791*, el *Papiro Milblank* (OIM E10486J) o el Papiro de Ankhwahibra (BM EA 10558/18.)⁴⁸.

En la TT341, un espíritu masculino, posiblemente del difunto transfigurado, parece ascender hacia la escena del juicio, aparentemente enfrentándose a Ammit. El “tenso estiramiento de las extremidades extendidas y las cuatro vastas alas transmiten un sentido de movimiento”; porta en cada mano un signo *ankh* y emite unos pálidos rayos azules que surgen de su cuerpo denotando la atmósfera resplandeciente de la cual emerge la figura (W. S. Smith, 2008, pp. 349-350, fig. 376).

Es importante hacer referencia a la *damnatio memoriae* perpetrada en muchas de las tumbas. Como las imágenes representadas en ellas eran participantes activos en la vida futura, al dañar o destruir estas efigies se pretendía conseguir una transición fallida a la vida futura o la aniquilación definitiva de la figura (Hodel-Hoenes, 2000, p. 22; Dodson e Ikram, 2008, p. 77). La gran mayoría de las tumbas tienen destrozados los rostros del difunto y de los dioses, los ojos cortados y los nombres borrados, pero lo más sorprendente ocurre en la TT138, la TT178 y la TT341, donde la criatura Ammit ha sido despedazada por completo, apreciándose únicamente su silueta. Esto puede deberse a la imagen que provocó en épocas posteriores, probablemente vista como un demonio al que se debía eliminar.

Con respecto a si la titulación o los lazos familiares juegan un papel determinante en la tipología de las representaciones de estas tumbas, tras comprobarse, se puede afirmar que no tiene relación. Tampoco se observa una evolución estilística más allá de los detalles mencionados como la escala de los personajes.

⁴⁸ Para la búsqueda de papiros se ha empleado la página web del *Totenbuch Projekt*.

9. Conclusiones

Tras el análisis de las páginas precedentes se pueden establecer una serie de conclusiones. En primer lugar, hay que ser conscientes de la enorme riqueza temática del *LdSD* y la cantidad de variantes existentes, así como los distintos soportes en que fue plasmado. Este hecho nos permite realizar un acercamiento a los principales aspectos que aparecen representados en la viñeta correspondiente a la recitación 125, pero también supone un arduo trabajo en lo que al análisis se refiere pues, según parece, jugaba un papel fundamental para la elección de los elementos que componen la escena el repertorio iconográfico del taller donde se solicitase, la capacidad económica y los gustos personales del dueño de la tumba.

Seguidamente, al establecer una serie de parámetros para poder realizar una comparación entre las tumbas, hay aspectos que llaman la atención y que permiten dar un paso adelante para entender la evolución de las escenas o las variantes existentes en las mismas en función de los distintos reinados o de las áreas de la necrópolis tebana donde se encuentran, así como de la cercanía o lejanía entre las tumbas. Seguramente con un mayor número de imágenes de estas representaciones, sería posible formular otras teorías y ratificar o modificar algunas de las tendencias y patrones que se han expuesto en este estudio.

La orientación de las escenas, el acompañamiento del difunto por una u otra divinidad, la aparición de determinados dioses o la disposición de los elementos en los platillos de la balanza en la escena del pesaje del corazón, así como la presencia de jueces distintos a Osiris parecen no presentar, por lo general, patrones demasiado claros. Sin embargo, como se ha podido ver a lo largo del estudio comparativo, sí que existen algunas tendencias -unas más marcadas que otras.

De este modo, se puede asegurar que, generalmente, es la pertenencia de la tumba a una necrópolis lo que marca el gusto por los rasgos estilísticos visibles en las representaciones, y no tanto el reinado al que pertenece cada una de ellas, aunque existen excepciones. Así, por ejemplo, encontramos una evolución en el empleo de la escala de los personajes, un claro patrón en Dra Abu el-Naga en lo relativo a la elección y a la colocación de los elementos en los platillos de la balanza, la redundante aparición de la diosa Maat, una recurrente representación de los cuatro Hijos de Horus y lo que parece

ser el aspecto más destacado: el empleo del dios Thoth en su forma de babuino como probable juez supremo en el cementerio de Deir el-Medina.

Del mismo modo, entre los aspectos más llamativos encontramos, en relación con la balanza como aparato central de la representación, la presencia de los elementos por duplicado en la TT255, el enfrentamiento entre la figura humana y el jeroglífico de corazón o la presencia de un ojo *udjat*. También resulta excepcional la imagen del ser alado de la TT341, así como la del dios Heka en la TT50, de la misma manera que la viñeta de la recitación *LdSD* 16 en la TT51.

Sin embargo, la tumba que resulta más insólita en todos los sentidos es la TT356, cuya disposición, elección de los personajes -sobre todo de los jueces- y rasgos estilísticos, resultan de lo más desconcertantes, incluso después de haber realizado un estudio comparativo entre las distintas escenas, pues no encontramos ninguna semejante.

Por último, es interesante hacer hincapié en la distribución de las tumbas en sus diferentes áreas (Figura 1), ya que se puede obtener algún dato interesante. En la necrópolis de Dra Abu el Naga (**Plano 2**) se aprecia un abanico estilístico muy amplio sin relación entre las representaciones, que puede deberse a la gran dispersión de las tumbas. Por otro lado, en Sheikh Abd el-Qurna (**Plano 3**), la TT23 y la TT41, únicas tumbas del área con la presencia de Thoth babuino, se encuentran situadas en la misma zona, relativamente cerca la una de la otra; en la zona norte se hallan la TT69 y la TT78, dos de las tumbas con los personajes a gran escala; la TT341, con la representación exclusiva del ser alado, se encuentra relativamente apartada, junto al camino que marca el final del cementerio. En el-Khokha (**Plano 4**) la TT178 y la TT296, que parecen haber surgido del mismo modelo, pues son prácticamente iguales, se hallan a escasos metros la una de la otra. Finalmente, en Deir el-Medina (**Plano 5**), la similitud entre la TT335 y la 336 -así como la TT9- se explican gracias a su cercanía; la TT356, la más peculiar de todas las tumbas, con Ptah e Isis como jueces, parece salirse del esquema lineal que marcan las demás tumbas estudiadas de esta misma necrópolis.

Ante estos datos, parece razonable valorar la cercanía entre las tumbas como un factor determinante, en numerosas ocasiones, para hallar semejanzas en sus representaciones. En Sheikh Abd el-Qurna, la TT69 y la TT78, pertenecen a la misma época; sin embargo, en el otro caso, relativo a la TT23 y la TT41, en las que se representa a Thoth bajo su forma de babuino, la TT41 está datada entre los reinados de Ramsés I y Seti I, por lo que puede haber servido de modelo para la TT23, perteneciente al reinado

de Merenptah. En los casos de el-Khokha y Deir el-Medina, no se puede establecer el orden de construcción de las tumbas, ya que la cronología es demasiado amplia.

Si algo debemos tener en cuenta tras haber realizado este estudio, es la enorme complejidad de la cultura egipcia y la diversidad de posibilidades que ofrece su arte, en este caso, en relación con el *Libro de la Salida durante el Día*.

Tumbas recogidas en el estudio: fuentes primarias

Dra Abu el-Naga

- A15 (Amenemib): PM I/1² 45; Wilkinson: 1847, lám. 88.
TT158 (Tjanefer): PM I/1² 270 (17-18); Seele: 1959, lám. 31.
TT255 (Roy): PM I/1² 340 (2); Baud y Drioton: 1932-1935, pp. 15-18.
TT305 (Paser): PM I/1² 383 (3); Fisher: 1924, p. 35.
TT344 (Piay): PM I/1² 413 (6); Petrie: 1909, lám. 39.

Asasif

- TT409 (Samut): PM I/1² 462 (10); Negm: 1997.

Sheikh Abd el-Qurna

- TT23 (Tjay): PM I/1² 40 (31-32); Hofmann: 2004, fig. 59.
TT31 (Khonsu): PM I/1² 48 (7); Benderitter: 2005-2020, p. 5.
TT41 (Amenemipet): PM I/1² 79 (16); Assmann: 1991, lám. 41.
TT50 (Neferhotep): PM I/1² 96 (4); Hari: 1985.
TT51 (Userhat): PM I/1² 97 (3); Hirst: 2012-2020, p. 2.
TT69 (Menna): PM I/1² 138 (10); Hirst: 2004-2020, p. 7.
TT78 (Horemheb): PM I/1² 155 (11); Brack: 1980.
TT138 (Nedjemguer): PM I/1² 252 (9); Feucht: 2006, fig. 10.1-2, 10.3.
TT341 (Nakhtamon): PM I/1² 408 (3); Benderitter: 2005-2020, p. 3.
TT368 (Amenhotep): PM I/1² 431 (2); Baud: 1935, p. 223, fig. 109.

El-Khokha

- TT178 (Neferrenpet): PM I/1² 284 (2-4); Hofmann: 1995, fig. 19.
TT183 (Nebsumenu): PM I/1² 290 (17); Hofmann: 2004, fig. 49.
TT296 (Nefersekheru): PM I/1² 377 (2); Feucht: 1985.

Deir el-Medina

- TT2 (Khabekhnet): PM I/1² 6 (5); Griffith Institute.
TT9 (Amenmose): PM I/1² 19 (5); Griffith Institute.
TT266 (Amennakht): PM I/1² 347 (6); Corteggiani: 1984.
TT335 (Nakhtamon): PM I/1² 403 (25); Bruyère: 1926, p. 155, fig. 103.
TT336 (Neferrenpet): PM I/1² 403 (9); Bruyère: 1926, p. 83, fig. 54.
TT356 (Amenemwia): PM I/1² 420 (7); Bruyère: 1929, pp. 90-91, fig. 50 y 51.
TT360 (Kaha): PM I/1² 425 (11-12); Bruyère: 1933, lám. 29.

10. Bibliografía

- Allen, J. P. (2010), *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Allen, J. P. (2015), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, SBL Press.
- Allen, T. G. (1974), *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Álvarez Sosa, M. (2013), *La muerte y el Más Allá en el Libro de los Muertos*, Madrid, Raíces.
- Andrews, C. A. R. (1985), “Introduction”, en Andrews, C. (ed.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, The Trustees of the British Museum, pp. 11-16.
- Assmann, J. (1991), *Das Grab des Amenemope*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Assmann, J. (2005a), *Death and Salvation in Ancient Egypt*, Nueva York, Cornell University Press.
- Assmann, J. (2005b), *Egipto: Historia de un sentido*, Madrid, Abada.
- Barbash, Y. (2017), “The Ritual Context of the Book of the Dead”, en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 75-84.
- Bard, K. A. (2007), *An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt*, Oxford, Blackwell.
- Baud, M. (1935), *Les dessins ébauchés de la Nécropole Thébaine au temps du Nouvel Empire*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale (MIFAO 63).
- Baud, M. y Drioton, E. (1932-1935), *Tombes thébaines. Nécropole de Dirâ’ Abû’n-Nága. Le Tombeau de Roy (Tombeau N° 255)*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, (MIFAO 62, I).
- Brack, A. (cop. 1980), *Das Grab des Haremheb: Theben Nr. 78*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Brandon, S. G. F. (1972), “The Proleptic Aspect of the Iconography of the Egyptian ‘Judgment of the Dead’”, en *Ex Orbe Religionum: Studia G. Widengren*, Leiden, Brill, pp. 16-25.

- Brock, E. C. (1999), "Funerary Texts", en Bard, K. A. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London/New York, Routledge, pp. 382-385.
- Bruyère, B. (1926), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924-1925)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (FIFAO 3,3).
- Bruyère, B. (1929), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1928)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (FIFAO 6,2).
- Bruyère, B. (1933), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1930)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (FIFAO 8,3).
- Budge, E. A. W. (1898), *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, London, Kegan Paul.
- Castel, E. (1999), *Egipto. Signos y símbolos de lo sagrado*, Madrid, Aldebarán.
- Castel, E. (2001), *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid, Aldebarán.
- Champollion, J.-F. (1844), *Notices descriptives*, Geneva, Editions de Belles-Lettres, Vol. I.
- Cole, E. (2017), "Language and Script in the Book of the Dead", en Scaf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 41-48.
- Corteggiani, J.-P. (1984), "La tombe d'Amennakht (N°266) à Deir el-Medina", en *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 84, pp. 14-35.
- Daressy, M. G. (1902), *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Fouilles de la Vallée des Rois (1898-1899)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Darnell, J. C. y Manassa, C. (2018), *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, Atlanta, SBL Press.
- Desroches-Noblecourt, C. (1962), *Pinturas egipcias en tumbas y templos*, Barcelona, Rauter.
- Díaz-Iglesias, L. (2012), "El fin del mundo en textos funerarios y mágicos egipcios y la destrucción de la humanidad en Heracleópolis Magna", *Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 10, pp. 87-112.
- Díaz-Iglesias, L. (2015), "Vivir y sobrevivir tras la muerte. El Libro de la Salida al Día", *Desperta Ferro Arqueología e Historia*, 4, pp. 20-23.

- Díaz-Iglesias, L. (2017), "Iconographic Rendering of the Notion of Purification in two Elements Included in the Vignettes of Chapters 17 and 125 of the Book of the Dead", *Trabajos de Egiptología – Papers on Ancient Egypt*, 8, pp. 117-162.
- Dobrev, V. *et al.* (2000), "La dixième pyramide à textes de Saqqâra: Ânkhesenpépy II. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 2000", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 100, pp. 275-296.
- Dodson, A. e Ikram, S. (2008), *The Tomb in Ancient Egypt: Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans*, London/New York, Thames & Hudson.
- Dorman, P. F. (2017), "The Origins and Early Development of the Book of the Dead", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 29-40.
- Doxey, D. M. (2001), "Thoth", en Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., Nueva York, Oxford University Press, III, pp. 398-400.
- DuQuesne, T. (2012), "Jmjwt", en Wendrich, W. *et al.* (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, pp. 1-3.
- Eschweiler, P. (1994), *Bildzauber im alten Ägypten: Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; Freiburg/Schewiz, Universitätsverlag.
- Evans, L. (2008), "The Anubis Animal: A Behavioural Solution?", *Göttinger Miszellen*, 216, pp. 17-24.
- Faulkner, R. O. *et al.* (2015), *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day*, San Francisco, Chronicle Books.
- Feucht, E. (1985), *Das Grab des Nefersecheru (TT 296)*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Feucht, E. (2006), *Die Gräber des Nedjemger (TT 138) und des Hori (TT 259)*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Fisher, C. S. (1924), "A Group of Theban Tombs: Work of the Eckley B. Coxe Jr. Expedition to Egypt", *Pennsylvania Museum Journal*, vol. XV, I, pp. 28-49.

- Griffiths, J. G. (1982), “Osiris”, en Helck, W. y Otto, E. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, IV, pp. 623-633.
- Griffiths, J. G. (2001), “Isis”, en Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., New York, Oxford University Press, II, pp. 188-191.
- Guilhou, N. (2010), “Myth of the Heavenly Cow”, en Wendrich, W. et al. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, UCLA, pp. 1-7.
- Hari, R. (1985), *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Gênevè, Éditions de Belles-Lettres.
- Haring, B. (2001), “Deir el-Medina”, en Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., New York, Oxford University Press, I, pp. 368-369.
- Hart, G. (2005), *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London/New York, Routledge.
- Hodel-Hoenes, S. (2000), *Life and Death in Ancient Egypt: Scenes from Private Tombs in New Kingdom Thebes*, Hong Kong, Cornell University Press.
- Hofmann, E. (1995), *Das Grab des Neferrenpet gen. Kenro (TT 178)*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Hofmann, E. (2004), *Bilder im Wandel: die Kunst der ramessidischen Privatgräber*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- Hornung, E. (1999), *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Nueva York, Cornell University Press.
- Hornung, E. (2000), *Introducción a la egiptología: Estado, métodos, tareas*, Madrid, Trotta.
- Jiménez Higuera, M^a. A. (2012), “¿Es posible reconstruir el paisaje de la necrópolis tebana? El caso de Dra Abu el-Naga”, en Araújo, L. M. y Das Candeias Sales, J., *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congreso Ibérico de Egiptologia*, 2 vols., Lisboa, Universidade de Lisboa, I, pp. 535-553.
- Kamil, J. (1976), *Luxor: A Guide to Ancient Thebes*, Hong Kong, Longman.
- Kampp, F. (2003), “The Theban Necropolis: An Overview of Topography and Tomb Development from the Middle Kingdom to the Ramesside Period”, en Strudwick, N.

- y Taylor, J. H. (eds.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, Londres, The British Museum Press, pp. 2-10.
- Kampp-Seyfried, F. (1999), "Thebes: el-Khokha", en Bard, K. A. (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London/New York, Routledge, pp. 983-985.
- Kockelmann, H. (2017), "How a Book of the Dead Manuscript was Produced", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 67-74.
- Lepsius, R. (1842), *Das Todtenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig, Georg Wigand.
- Manassa, C. (2006), "The Judgment Hall of Osiris in the Book of Gates", *Revue d'Égyptologie*, 57, pp. 109-150.
- Manzi, L. M. (2009), "Proceso de ocupación y reocupación del espacio: la colina de el-Khokha y los templos de Tebas occidental, Egipto", *XII Jornadas Interescuelas*, Departamentos de Historia, San Carlos de Bariloche, pp. 1-19.
- Manzi, L. M. (2012), "La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas occidental", en Araújo, L. M. y Das Candeias Sales, J., *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congreso Ibérico de Egiptologia*, 2 vols., Lisboa, Universidade de Lisboa, I, pp. 637-655.
- Maspero, G. (1908), "Notes on Iouiya and Touiyou", en Davies, T. M., *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, London, A. Constable and co., pp. 8-20.
- Méndez Rodríguez, D. M. (2012), "Ofrendas ante las divinidades de la Duat. La Recitación de las Doce Cavernas", en Araújo, L. M. y Das Candeias Sales, J., *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica. IV Congreso Ibérico de Egiptologia*, 2 vols., Lisboa, Universidade de Lisboa, I, pp. 695-712.
- Morales, A. J. (2005), "El ritual en los Textos de las Pirámides: sintaxis, texto y significado", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, pp. 137-164.
- Mosier Jr., M. (2017), "Transmission of Funerary Literature: Saite through Ptolemaic Periods", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 85-96.

- Munro, I. (2010), "The Evolution of the Book of the Dead", en Taylor, J. H. (ed.), *Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, British Museum Press, pp. 54-79.
- Naville, E. (1886), *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin, A. Asher & Co.
- Negm, M. (1997), *The Tomb of Simut Called Kyky, Theban Tomb 409 at Qurnah*, Warminster, Aris and Philips.
- Niwinski, A. (1989), *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, Göttingen, Universitätsverlag.
- Petrie, W. M. (1909), *Qurneh*, London, School of Archaeology in Egypt University College (BSAE/ERA 16).
- Pinch, G. (1994), *Magic in Ancient Egypt*, London, British Museum Press.
- Pinch, G. (2002), *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Monica, ABC-CLIO.
- Pino, C. (2009), *Tumbas privadas del Reino Nuevo*, Cuenca, Alderabán.
- Polz, D. C. (2001), "Qurna", en Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., New York, Oxford University Press, III, pp. 109-111.
- Porter, B. y Moss, R. L. B. (1970), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Statues, Reliefs and Paintings. I. The Theban Necropolis. Part I. Private Tombs*, Oxford, Griffith Institute.
- Quibell, M. J. E. (1908), *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Tomb of Yuua and Thuiu*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Quirke, S. (2013), *Going out in Daylight - prt m hrw: The Ancient Egyptian Book of the Dead. Translation, sources, meanings*, London, Golden House Publications.
- Roth, A. M. y Roehrig, C. H. (2002), "Magical Bricks and the Bricks of Birth", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 88, pp. 121-139.
- Saleh, M. (1984), *Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*, Mainz, Philipp von Zabern.
- Sandman-Holmberg, M. (1946), *The God Ptah*, Lund, C. W. K. Gleerup.

- Scalf, F. (2017a), "Introduction: Preparing for the Afterlife in Ancient Egypt", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 11-13.
- Scalf, F. (2017b), "The Death of the Book of the Dead", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 139-147.
- Scalf, F. (2017c), "What is the Book of the Dead", en Scalf, F. (ed), *Book of the Dead: Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, Oriental Institute, pp. 21-27.
- Schenkel, W. (1980), "Horus", en Helck, W. y Otto, E. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, III, pp.14-25.
- Seele, K. C. (1959), *The Tomb of Tjanefer at Thebes*, Chicago, University of Chicago Press (OIP 86).
- Servajean, F. (2001), "Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus. Analyse d'une métaphore physiologique", en Aufrère, S. H. (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal: croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, Montpellier, Université Paul Valéry, pp. 261-297.
- Shaw, I (ed.) (2014), *Historia del Antiguo Egipto*, Madrid, Oxford.
- Sherbiny, W. (2017), *Through Hermopolitan Lenses: Studies on the so-called Book of Two Ways in Ancient Egypt*, Leiden/Boston, Brill.
- Smith, M. (2008), "Osiris and the Deceased", en Wendrich, W. et al (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, UCLA, pp. 1-6.
- Smith, M. (2009), "Democratization of the Afterlife", en Wendrich, W. et al (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, UCLA, pp. 1-16.
- Smith, M. (2017), *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, Oxford University Press.
- Smith, W. S. (2008), *Arte y arquitectura del antiguo Egipto*, Madrid, Cátedra.
- Stadler, M. A. (2012), "Thoth", en Wendrich, W. et al. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Ángeles, UCLA, pp. 1-16.
- Taylor, J. H. (2010), "Judgement", en Taylor, J. H. (ed.), *Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, British Museum Press, pp. 204-237.

- Teeter, E. (2001), “Maat”, en Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., New York, Oxford University Press, II, pp. 319-321.
- Trigger, B. G. (1993), *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*, Cairo, The American University in Cairo Press.
- Wilkinson, J. G. (1847), *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, Vol. V, Londres, John Murray.
- Wilkinson, R. H. (2011), *Cómo leer el arte egipcio: Guía de jeroglíficos del Antiguo Egipto*, Barcelona, Crítica.
- Willems, H. (1998), “Anubis as a Judge”, en Quaegebeur, J. (ed.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, Leuven, Peeters, pp. 719-743.

Webgrafía

Osirisnet. *Tombs of Ancient Egypt*. Disponible en: https://www.osirisnet.net/e_centrale.htm [Consulta: 17/05/2020].

Benderitter, T. (2004-2020):

“Horemheb – TT 78”, pp. 1-5.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/horemheb78/e_horemheb78_01.htm

“Khonsu – TT 31”, pp. 1-6.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/khonsou31/e_khonsou31_01.htm

“Kyky (Samut) – TT 409”, pp. 1-4.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/kyky/e_kyky_01.htm

“Nakhtamon – TT341”, pp. 1-4.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nakhtamon341/e_nakhtamon341_01.htm

“Pahery”, pp. 1-4.

https://www.osirisnet.net/tombes/el_kab/pahery/e_pahery_01.htm

“Papyri of Nespaqashuty and Maiherperi”, p. 1.

https://www.osirisnet.net/docu/musees/caire/papyrus_nespaqashouty_maiherkhepri/e_papyrus.htm

Benderitter, T. y Goede, B. (2004-2020):

“Roy – TT 255”, pp. 1-2.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/roy/e_roy_01.htm

Hirst, J. J. (2004-2020):

“Menna – TT 69”, pp. 1-8.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/menna69/e_menna_01.htm

“Neferrenpet (Kenro) – TT 178”, pp. 1-5.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/neferrenpet178/e_nfrnpt_01.htm

“Nefersekeru – TT 296”, pp. 1-4.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nefersekherou/e_nfrskhru_01.htm

“Userhat – TT 51”, pp. 1-6.

https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/userhat51/e_userhat51_01.htm

The Tomb of Menna in the Theban Necropolis. Disponible en:

<https://my.matterport.com/show/?m=vLYoS66CWpk> [Consulta: 03/08/2020].

Totenbuch Projekt. Disponible en: <http://totenbuch.awk.nrw.de/> [Consulta: 18/07/2020].

11. Anexo

Tabla 1. Relación de tumbas incluidas en el estudio y sus fechas (por necrópolis).

DRA ABU EL-NAGA

TT255	Roy	Horemheb
TT158	Tjanefer	Ramsés III
A15	Amenemib	Ramésida (Dinastía XIX/XX)
TT344	Piay	
TT305	Paser	Dinastías XIX-XXI

ASASIF

TT409	Samut (Kyky)	Ramsés II
-------	--------------	-----------

SHEIKH ABD EL-QURNA

TT78	Horemheb	Tutmosis III/Amenhotep III
TT69	Menna	Tutmosis IV
TT50	Neferhotep	Horemheb
TT368	Amenhotep (Huy)	Dinastía XVIII tardía
TT41	Amenemipet (Ipy)	Ramsés I/Seti I
TT51	Userhat (Neferhabef)	Seti I
TT31	Khonsu (Ta)	Ramsés II
TT138	Nedjemguer	
TT341	Nakhtamon	
TT23	Tjay (Ta)	

EL-KHOKHA

TT178	Neferrenpet (Kel)	Ramsés II
TT183	Nebsumenu	
TT296	Nefersekheru	Ramésida (Dinastía XIX/XX)

DEIR EL-MEDINA

TT360	Kaha	Ramsés II
TT2	Khabekhnet	
TT266	Amennakht	Dinastía XIX
TT335	Nakhtamon	
TT336	Neferrenpet	
TT356	Amenemwia	
TT9	Amenmose	Ramésida (Dinastía XIX/XX)

Tabla 2. Distribución de las veintiséis tumbas por necrópolis y por reinado

NECRÓPOLIS / REINADO	Tutmosis III/ Amenhotep III	Tutmosis IV	Horemheb	Din. XVIII tardía	Ramsés I/ Seti I	Seti I	Ramsés II	Merneptah	Din. XIX	Ramsés III	Ramésida (Din. XIX/XX)	Din. XIX- XXI	TOTAL tumbas/necrópolis
Dra Abu el-Naga			1 (255)							1 (158)	2 (344, A15)	1 (305)	4
Asasif							1 (409)						1
Sheikh Abd el- Qurna	1 (78)	1 (69)	1 (50)	1 (368)	1 (41)	1 (51)	3 (31, 138, 341)	1 (23)					10
el-Khokha							2 (178, 183)				1 (296)		3
Deir el-Medina							2 (2, 360)		4 (266, 335, 336, 356)		1 (9)		7
TOTAL tumbas/reinado	1	1	2	1	1	1	8	1	4	1	4	1	26

Tabla 3. Análisis de los ítems seleccionados en relación con las áreas de la necrópolis tebana a la que pertenece cada tumba

“X”, se puede estimar que el ítem no forma parte de la escena

“-”, no se puede estimar la presencia del ítem (escena cortada o en mal estado)

					Balanza						
Necrópolis	Reinado	Orientación	Decoración	Acompañante	Izquierda	Derecha	Control plumada	Remate balanza	Juez	Otros	
DRA ABU EL-NAGA											
255	Horemheb	Derecha	Pintura	Horus	Corazón X2	Figura Maat X2	Anubis	-	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, Isis y Neftis, friso	
158	Ramsés III	Derecha	-	Anubis	Figura difunto	Figura Maat	Horus	-	Osiris	Hijos de Horus, Anubis e Isis o Neftis	
344	Ramésida (Din. XIX-XX)	Derecha	Pintura	Horus	Corazón	Figura Maat	-	-	Osiris	Hijos de Horus, Isis y Neftis, friso	
A15	Ramésida (Din. XIX-XX)	Derecha	-	Horus	Corazón	Figura Maat	Anubis	X	Osiris	Thoth, Ammit, Isis y Neftis, Hijos de Horus	
305	Din. XIX-XXI	Derecha	Pintura	Horus	Corazón	Pluma Maat	Anubis	Maat	Osiris	Thoth, Ammit, tribunal, Hijos de Horus, Isis (¿y Neftis?)	
ASASIF											
409	Ramsés II	Izquierda	Pintura	Horus	Pluma Maat	Corazón	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, Ammit, friso	
SHEIKH ABD EL-QURNA											
78	Tutmosis III/Amenhotep III	Derecha	Pintura	X	Corazón	Pluma Maat	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, tribunal. No aparece el difunto	
69	Tutmosis IV	Derecha	Pintura	X	Corazón	Figura Maat	Horus	Cabeza humana	Osiris	Thoth	
50	Horemheb	Izquierda	-	X	Pluma Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, tribunal, Anubis, Ammit, Meskenet X2, Heka, imiut. No aparece el difunto	
368	Din. XVIII tardía	Derecha	-	-	Corazón	-	Anubis	-	-		
41	Ramsés I/Seti I	Izquierda	Relieve y pintura	-	Figura Maat	Figura difunto	Maat	Cabeza cánido	Thoth babuino (?)	Ammit	
51	Seti I	Derecha	Pintura	Anubis	Figura difunto	Corazón	X	X	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, Ammit, Imentet, LdSD 16	
31	Ramsés II	Izquierda	Pintura	Horus (forma humana)	Corazón	Figura Maat	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, Isis y Neftis, tribunal, friso	
138	Ramsés II	Izquierda	Pintura	Horus	Figura Maat	Corazón	Anubis	-	Osiris	Thoth, tribunal, Imentet o Isis, Ammit	
341	Ramsés II	Derecha	Pintura	Horus (cetro was)	-	-	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, ¿Isis?, Ammit, friso, ser alado	
23	Merneptah	Izquierda	Pintura	Horus	Figura Maat	Corazón	Maat	-	Osiris	Thoth babuino, Hijos de Horus, Isis y Neftis, Ammit	
EL-KHOKHA											
178	Ramsés II	Derecha	Pintura	Anubis	Pluma Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, tribunal, Isis y Neftis, Ammit, friso, imiut	
183	Ramsés II	Derecha	Relieve	Thoth	-	Figura Maat	-	-	Osiris	Ammit	
296	Ramésida (Din. XIX-XX)	Derecha	Pintura	Anubis	Figura Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Ammit, tribunal, Hijos de Horus, Isis y Neftis, imiut	
DEIR EL-MEDINA											
2	Ramsés II	Izquierda	Relieve	Horus (cetro was)	-	Figura difunto	Maat	Cabeza cánido	Thoth babuino (¿?)		
360	Ramsés II	Dudosa	-	X	Corazón	Figura difunto	X	X	Osiris	Thoth babuino, Maat, Ammit, Hathor	
266	Din. XIX	Izquierda	Relieve	Anubis (cetro was)	-	-	Maat	-	Osiris		
335	Din. XIX	Izquierda	Pintura	-	Figura difunto	-	Maat	-	Thoth babuino (¿?)	Neftis	
336	Din. XIX	Izquierda	Pintura	-	-	-	Maat	-	Thoth babuino (¿?)	Ammit	
356	Din. XIX	Derecha	Pintura	Anubis	Udjat	Corazón	Maat	-	Ptah e Isis	Osiris, Thoth babuino, Imiut X2	
9	Ramésida (Din. XIX-XX)	Izquierda	Pintura	-	Figura difunto	-	-	-	Thoth babuino (¿?)		

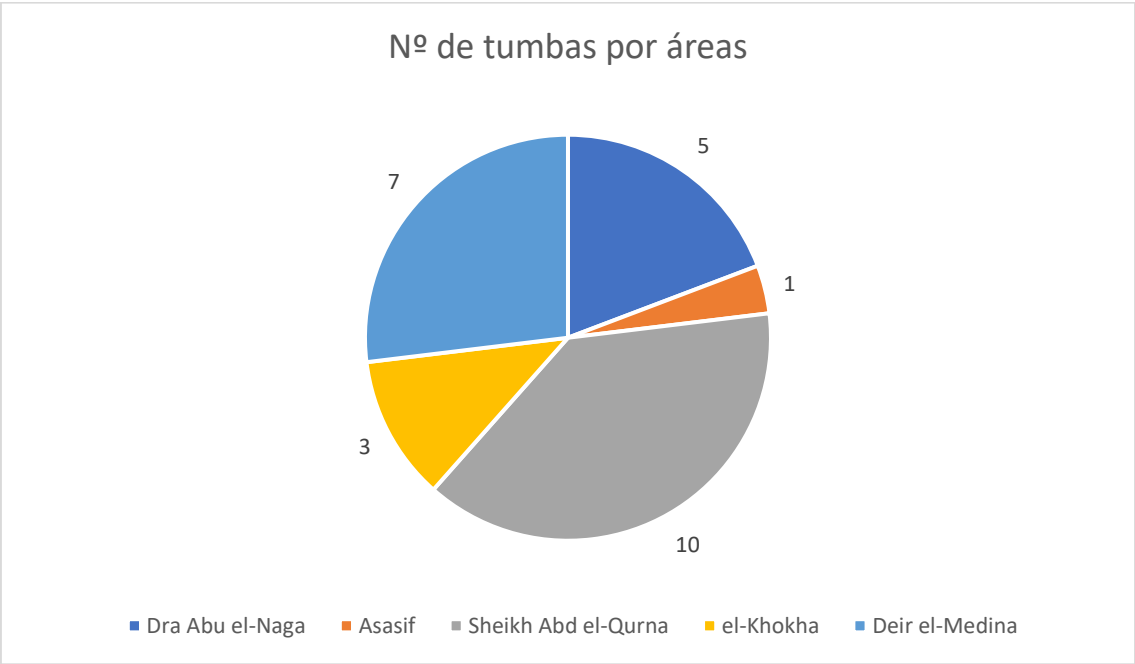
Tabla 4. Análisis de los ítems seleccionados en relación con el reinado del que data cada tumba

“X”, se puede estimar que el ítem no forma parte de la escena

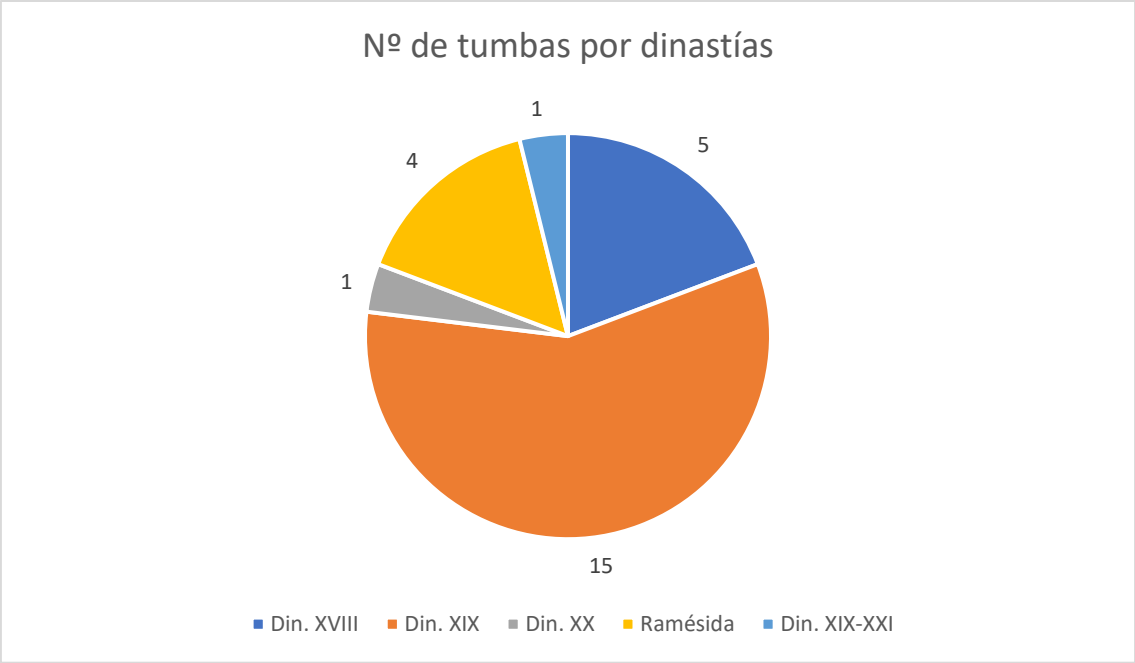
“-”, no se puede estimar la presencia del ítem (escena cortada o en mal estado)

					Balanza					
Reinado	Necrópolis	Orientación	Decoración	Acompañante	Izquierda	Derecha	Control plumada	Remate balanza	Juez	Otros
TUTMOSIS III/AMENHOTEP III										
78	Qurna	Derecha	Pintura	X	Corazón	Pluma Maat	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, tribunal. No aparece el difunto
TUTMOSIS IV										
69	Qurna	Derecha	Pintura	X	Corazón	Figura Maat	Horus	Cabeza humana	Osiris	Thoth
HOEMHEB										
255	el-Naga	Derecha	Pintura	Horus	Corazón X2	Figura Maat X2	Anubis	-	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, Isis y Neftis, friso
50	Qurna	Izquierda	-	X	Pluma Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, tribunal, Anubis, Ammit, Meskhenet X2, Heka, imiut. No aparece el difunto
DIN XVIII TARDÍA										
368	Qurna	Derecha	-	-	Corazón	-	Anubis	-	-	
RAMSÉS I/SETI I										
41	Qurna	Izquierda	Relieve y pintura	-	Figura Maat	Figura difunto	Maat	Cabeza cánido	Thoth babuino (¿?)	Ammit
SETI I										
51	Qurna	Derecha	Pintura	Anubis	Figura difunto	Corazón	X	X	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, Ammit, Imentet, <i>LdSD</i> 16
RAMSÉS II										
409	Asasif	Izquierda	Pintura	Horus	Pluma Maat	Corazón	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Isis o Maat, Hijos de Horus, Ammit, friso
31	Qurna	Izquierda	Pintura	Horus (forma humana)	Corazón	Figura Maat	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Maat, Hijos de Horus, Isis y Neftis, tribunal, friso
138	Qurna	Izquierda	Pintura	Horus	Figura Maat	Corazón	Anubis	-	Osiris	Thoth, tribunal, Isis o Imentet, Ammit
341	Qurna	Derecha	Pintura	Horus (cetro was)	-	-	Anubis	Babuino	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, ¿Isis?, Ammit, friso, ser alado
178	el-Khokha	Derecha	Pintura	Anubis	Pluma Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Hijos de Horus, tribunal, Isis y Neftis, Ammit, friso, imiut
183	el-Khokha	Derecha	Relieve	Thoth	-	Figura Maat	-	-	Osiris	Ammit
2	el-Medina	Izquierda	Relieve	Horus (cetro was)	-	Figura difunto	Maat	Cabeza cánido	Thoth babuino (¿?)	
360	el-Medina	Dudosa	-	X	Corazón	Figura difunto	X	X	Osiris	Thoth babuino, Maat, Ammit, Hathor
MERNEPTAH										
23	Qurna	Izquierda	Pintura	Horus	Figura Maat	Corazón	Maat	-	Osiris	Thoth babuino, Hijos de Horus, Isis y Neftis, Ammit
DIN XIX										
266	el-Medina	Izquierda	Relieve	Anubis (cetro was)	-	-	Maat	-	Osiris	
335	el-Medina	Izquierda	Pintura	-	Figura difunto	-	Maat	-	Thoth babuino (¿?)	Neftis
336	el-Medina	Izquierda	Pintura	-	-	-	Maat	-	Thoth babuino (¿?)	Ammit
356	el-Medina	Derecha	Pintura	Anubis	Udjat	Corazón	Maat	-	Ptah e Isis	Osiris, Thoth babuino, Imiut X2
RAMSÉS III										
158	el-Naga	Derecha	-	Anubis	Figura difunto	Figura Maat	Horus	-	Osiris	Hijos de Horus, Anubis e Isis o Neftis
RAMÉSIDA (DIN XIX-XX)										
344	el-Naga	Derecha	Pintura	Horus	Corazón	Figura Maat	-	-	Osiris	Hijos de Horus, Isis y Neftis, friso
A15	el-Naga	Derecha	-	Horus	Corazón	Figura Maat	Anubis	X	Osiris	Thoth, Ammit, Isis y Neftis, Hijos de Horus
296	el-Khokha	Derecha	Pintura	Anubis	Figura Maat	Corazón	Horus	Babuino	Osiris	Thoth, Ammit, tribunal, Hijos de Horus, Isis y Neftis, imiut
9	el-Medina	Izquierda	Pintura	-	Figura difunto	-	-	-	Thoth babuino (¿?)	
DIN XIX-XXI										
305	el-Naga	Derecha	Pintura	Horus	Corazón	Pluma Maat	Anubis	Maat	Osiris	Thoth, Ammit, tribunal, Hijos de Horus, Isis (¿y Neftis?)

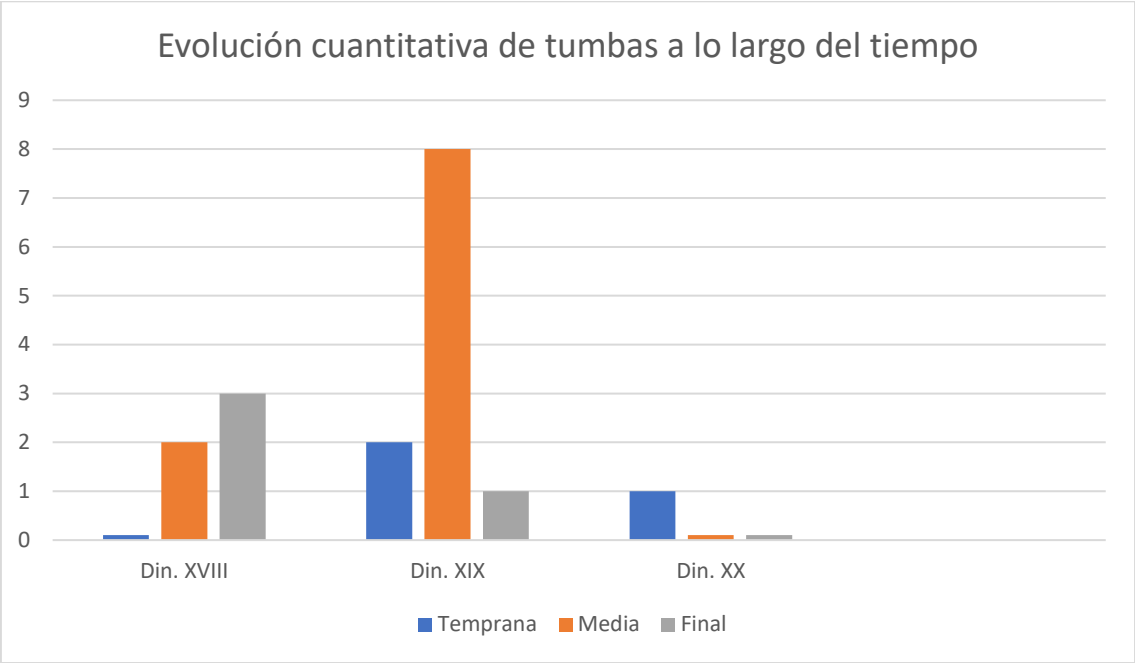
Gráfica 1. Distribución por áreas de la necrópolis



Gráfica 2. Evolución cuantitativa (de acuerdo con datos de la Tabla 2)

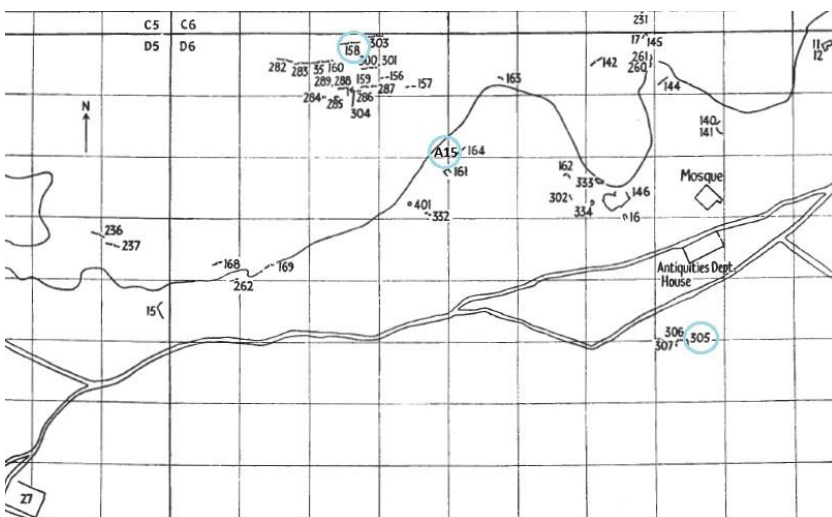
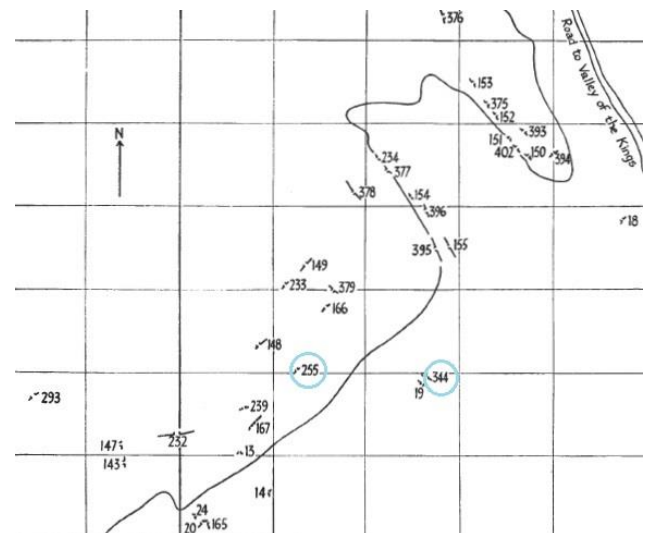


Gráfica 3. Evolución cuantitativa de tumbas a lo largo del tiempo (se excluyen las de cronología amplia [din. XIX, din. XIX-XX, etc.]





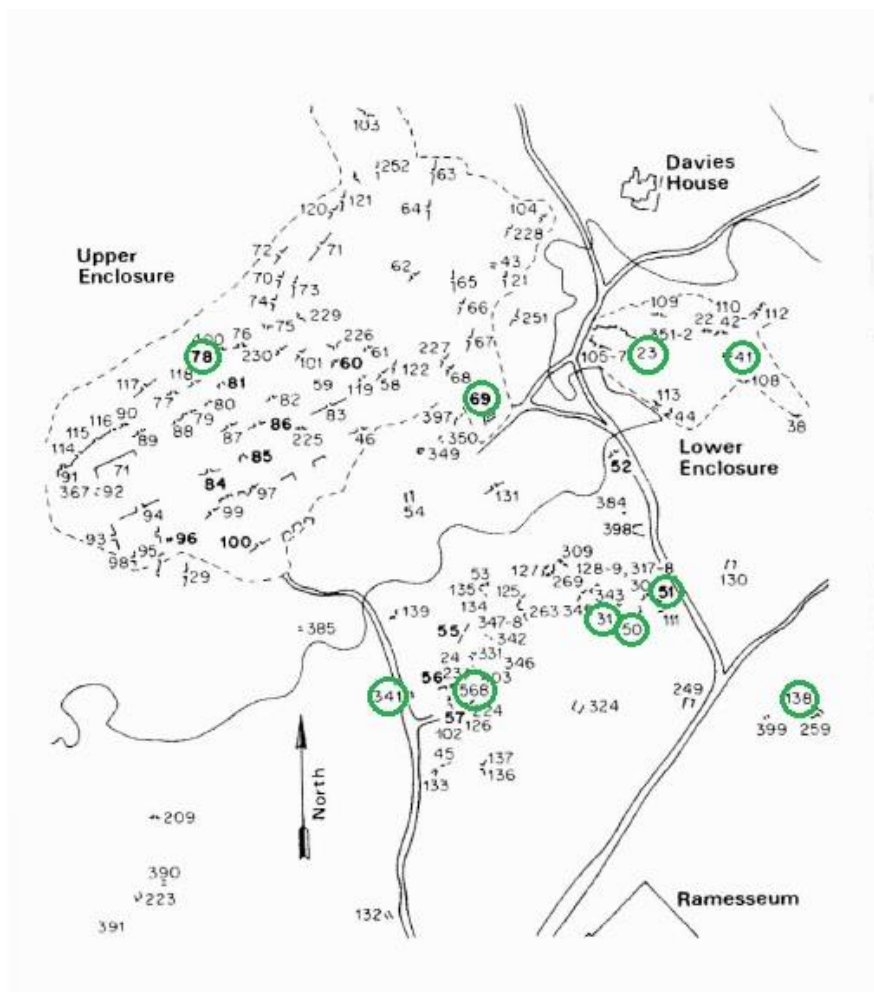
Plano 1. Conjunto de la necrópolis tebana con las diversas áreas que la conforman.



Plano 2. Tumbas de Dra Abu el-Naga (norte y sur).

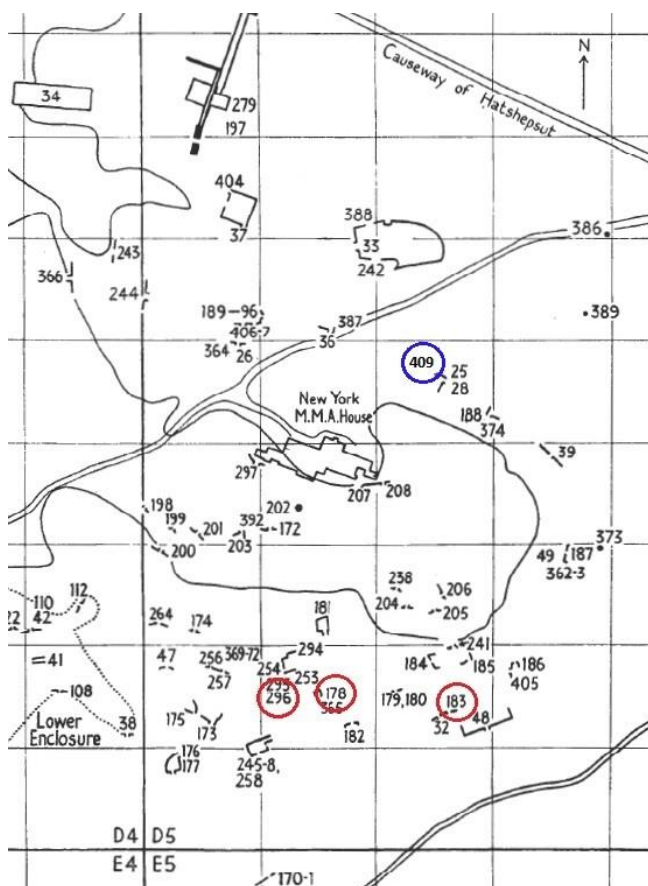
La ubicación de la tumba A15 es aproximada, dado que se desconoce su ubicación exacta, se ha tratado de reproducir lo más fielmente posible lo que mencionan las fuentes (Porter y Moss).

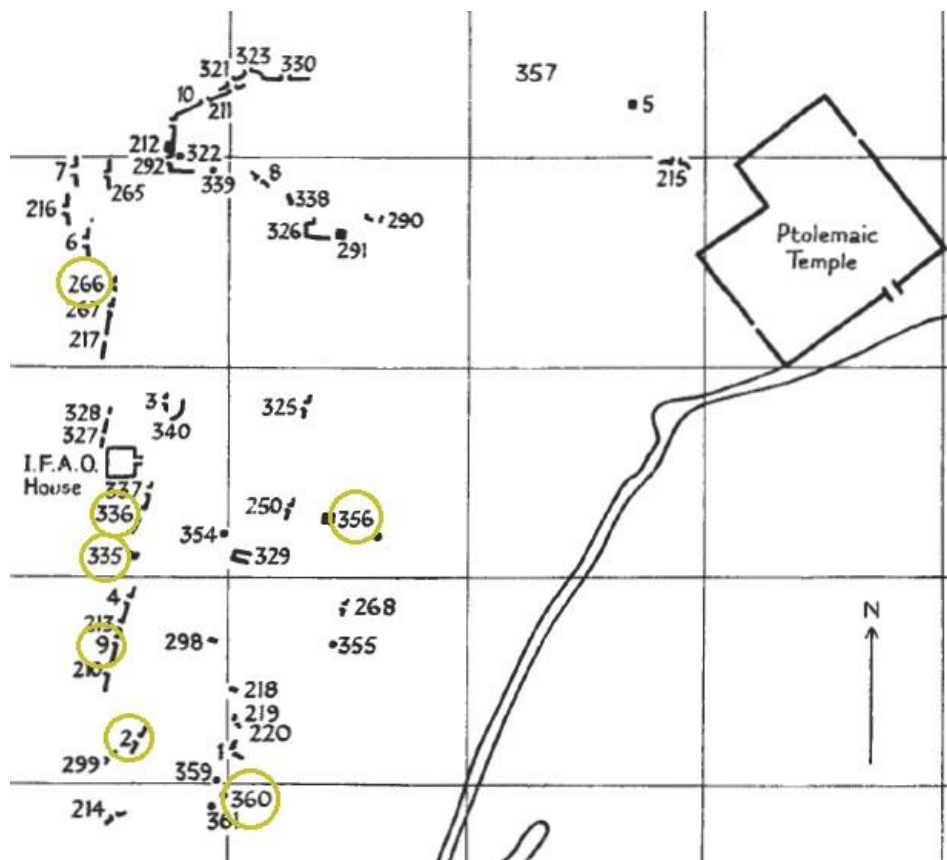
Plano 3. Tumbas de Sheikh Abd el-Qurna.



Plano 4. Tumbas de Asasif y el-Khokha.

La ubicación de la TT 409, olvidada en el Porter y Moss, se ha establecido tomando como referencia el SIG del proyecto *OLGIS-TN*.





Plano 5. Tumbas de Deir el-Medina.

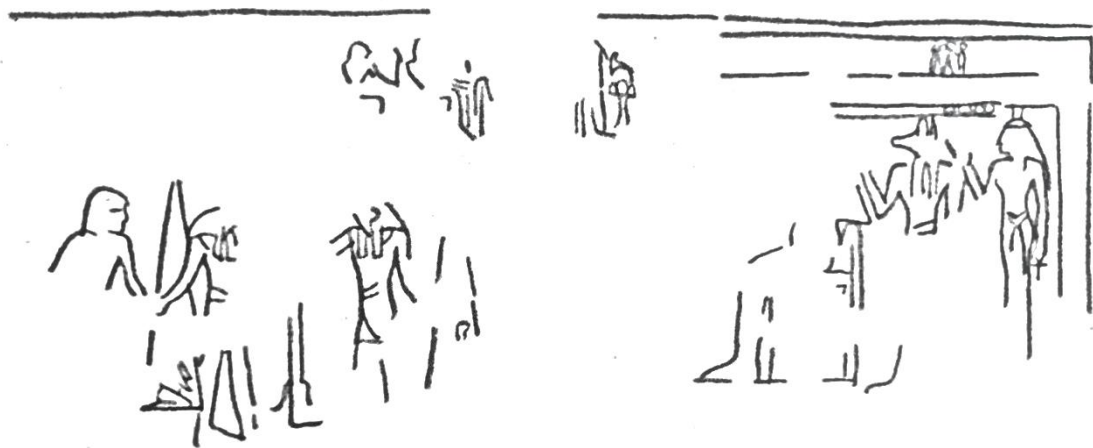
Imágenes ordenadas por necrópolis (ref. Tabla 1)

DRA ABU EL-NAGA



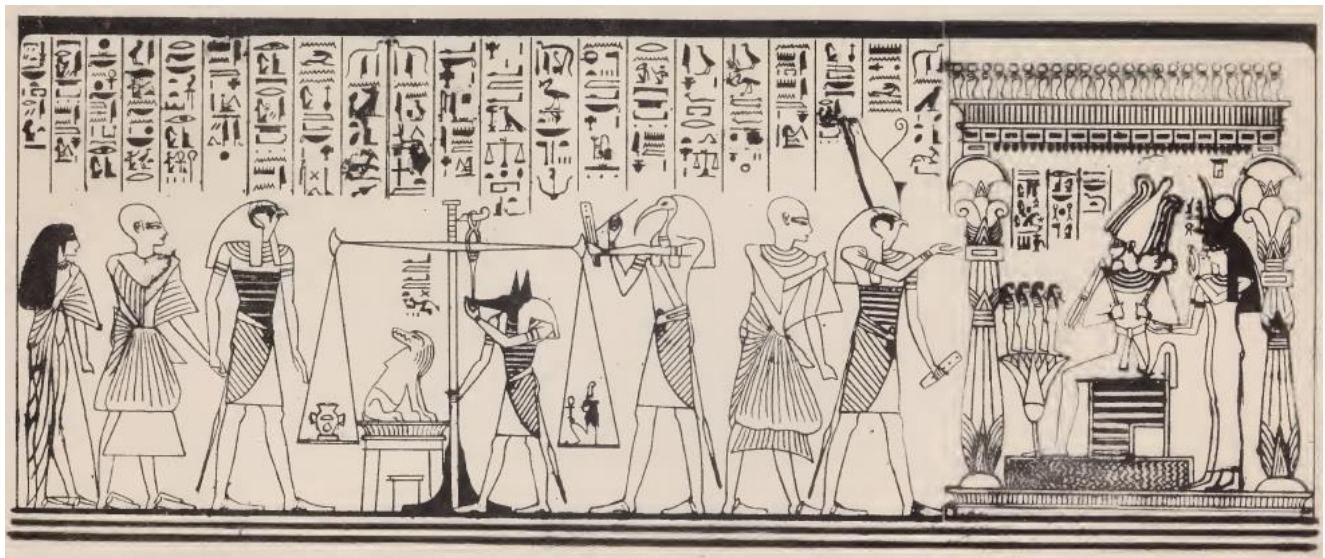
TT 255

Dibujo propio basado en: Benderitter y Goede, 2004-2020, p. 1
(https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/roy/e_roy_01.htm). Imagen cortesía de Thierry Benderitter
© Osirisnet 2005-2021. También disponible en: Baud y Drioton, 1932-1935, pp. 15-18.



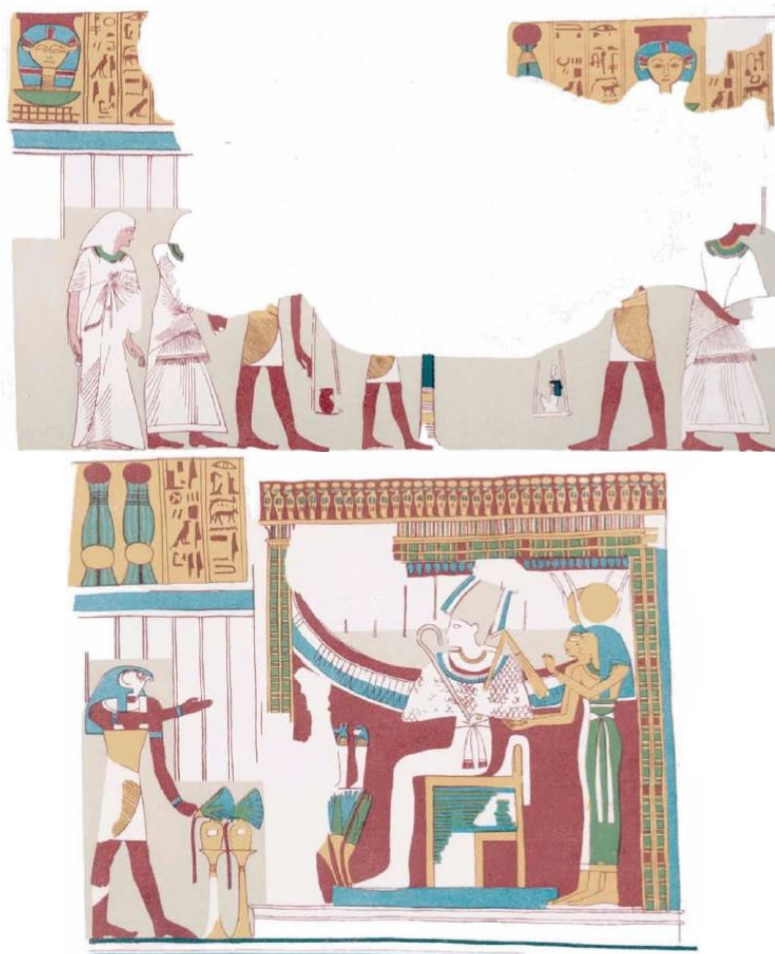
TT 158

Dibujo propio basado en: Seele, 1959, lám. 31.



A 15

Fuente: Wilkinson, 1847, lám. 88.



TT 344

Fuente: Petrie, 1909, lám. 39, cortesía del Museo Petrie de Arqueología Egipcia, UCL.



TT 305

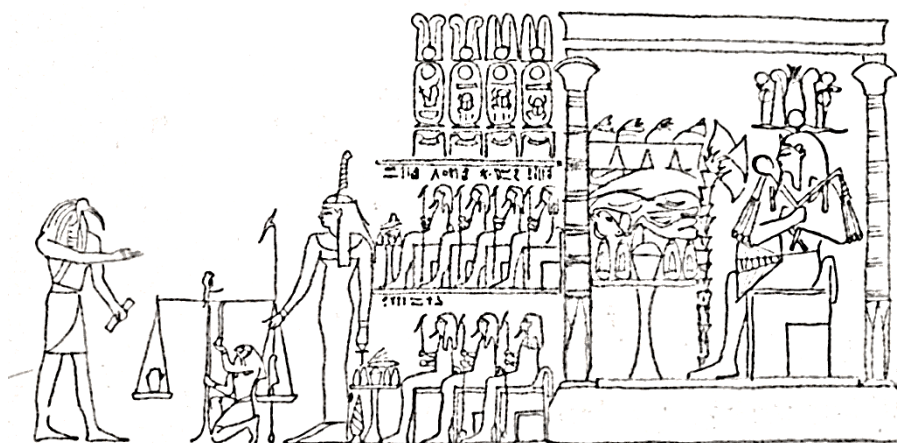
Dibujo propio basado en: Fisher, 1924, p. 35.

ASASIF



TT 409

Fuente: Negm, 1997, cortesía de Liverpool University Press, LUP. También disponible en: Benderitter, 2005-2020, p. 3 (https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/kyky/e_kyky_03.htm).



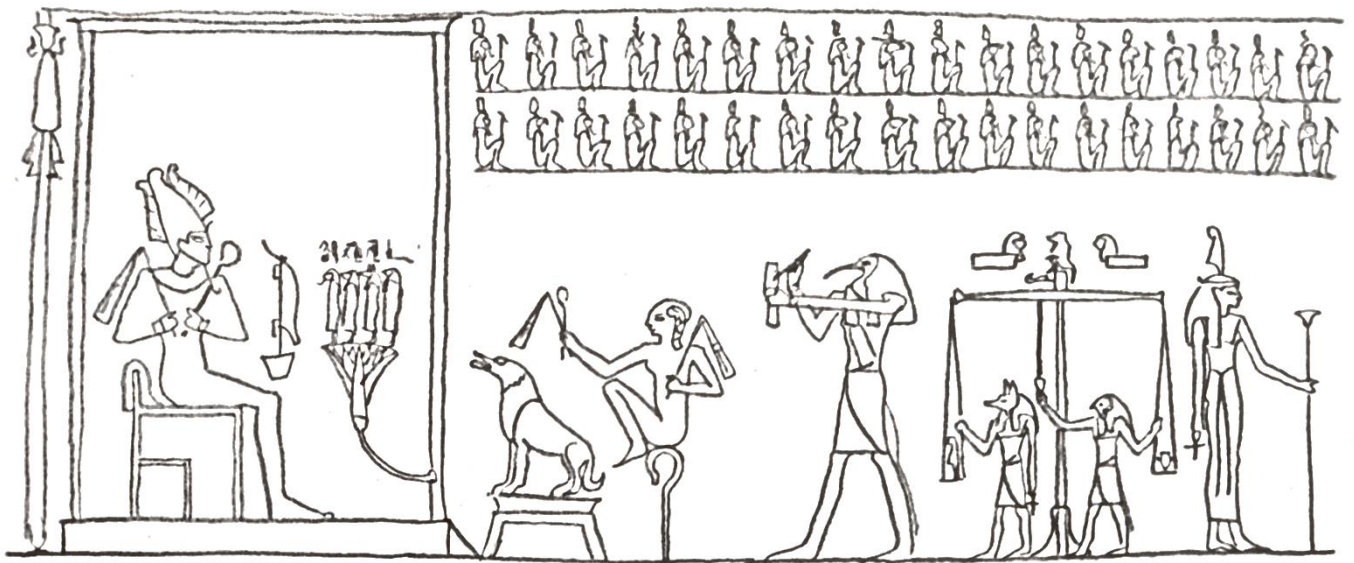
TT 78

Fuente imagen: © UNI DIA VERLAG, Grosshesselohe. Dibujo propio basado en: Brack, 1980. También disponible en: Benderitter, 2019-2020, p. 4
(https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/horemheb78/e_horemheb78_04.htm).



TT 69

Fuente: © UNI DIA VERLAG, Grosshesselohe. También disponible en: Hirst, 2004-2020, p. 7
(https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/menna69/e_menna_07.htm) y
<https://my.matterport.com/show/?m=vLYoS66CWpk>



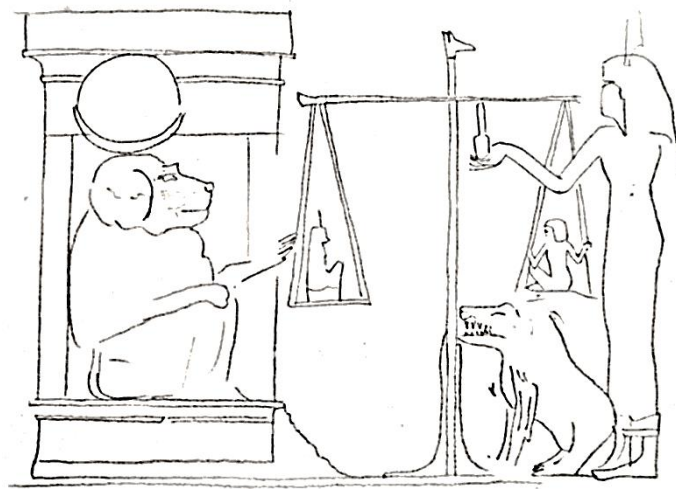
TT 50

Dibujo propio basado en: Hari, 1985.



TT 368

Fuente: Baud, 1935, p. 223, fig. 109 © IFAO.



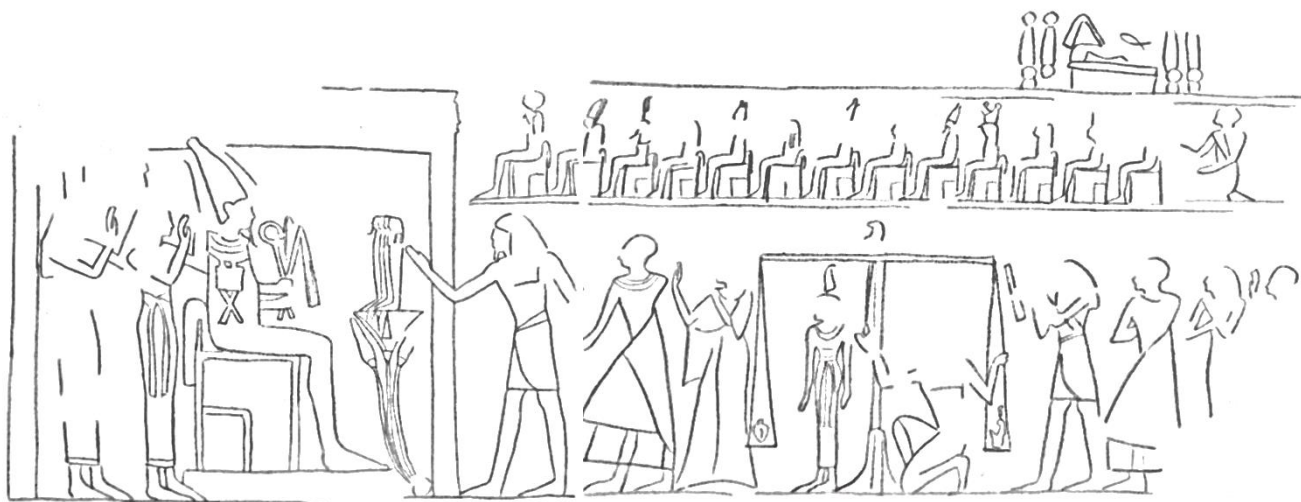
TT 41

Dibujo propio basado en: Assmann, 1991, lám. 41. También disponible en: Champollion, 1844 y Assmann, 2005b, p. 216.



TT 51

Fuente: © UNI DIA VERLAG, Grosshesselohe. También disponible en: Hirst, 2012-2020, p. 2 (https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/userhat51/e_userhat51_02.htm).



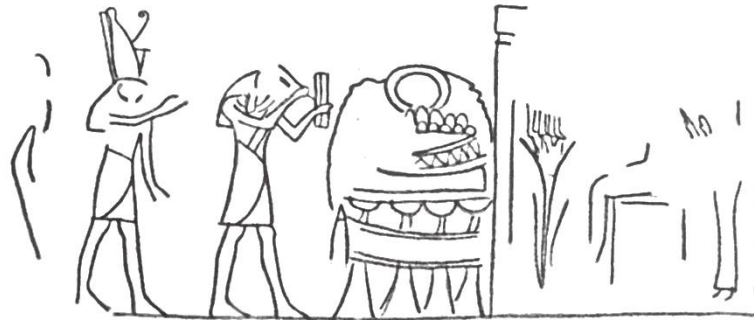
TT 31

Dibujo propio basado en: Benderitter, 2005-2020, p. 5
https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/khonsou31/e_khonsou31_05.htm.



TT 138

Dibujo propio basado en: Feucht, 2006, fig.10.1-2, 10.3.



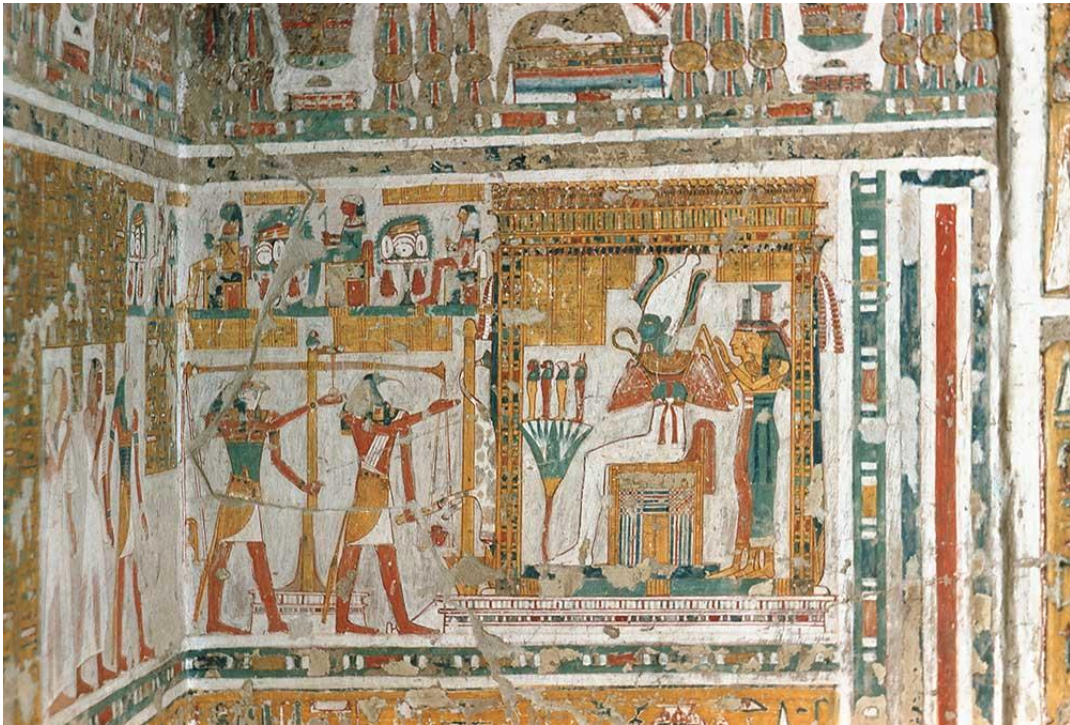
TT 341

Fuente imagen: © UNI DIA VERLAG, Grosshesselohe. Dibujo propio basado en: Benderitter, 2005-2020, p. 3 (https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nakhtamon341/e_nakhtamon341_03.htm).



TT 23

Dibujo propio basado en: Hofmann, 2004, fig. 59.



TT 178

Fuente: © UNI DIA VERLAG, Grosshesselohe. También disponible en: Hofmann, 1995, fig. 19 y Hirst, 2006-2020, p. 2 (https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/neferrenpet178/e_nfrnpt_02.htm).



TT 183

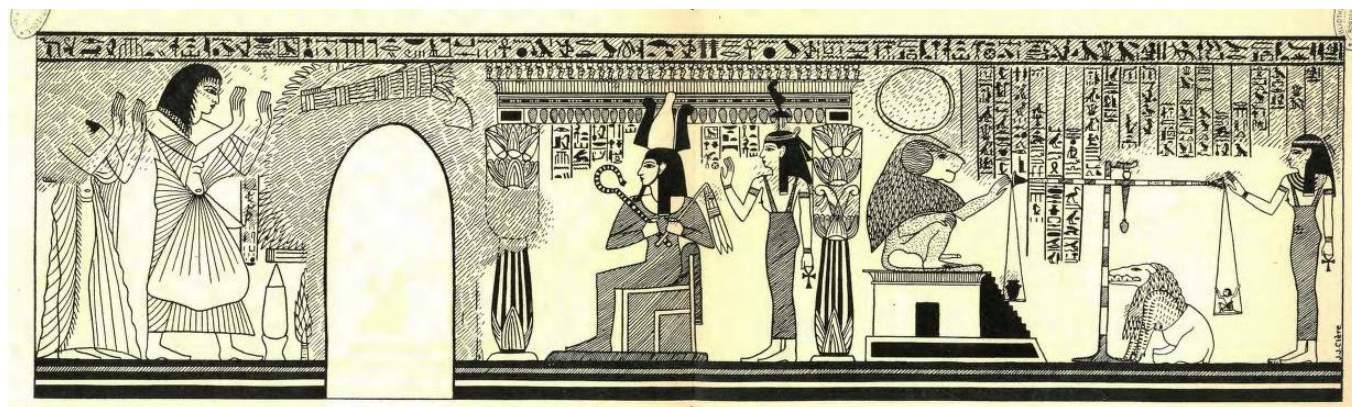
Dibujo propio basado en: Hofmann, 2004, fig. 49.



TT 296

Fuente: © Osirisnet 2005-2021: Hirst, 2005-2020, p. 2
 (https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/nefersekherou/e_nfrskhru_02.htm), cortesía de Thierry Benderitter. También disponible en: Feucht, 1985.

DEIR EL-MEDINA



TT 360

Fuente: Bruyère, 1933, lám. 29 © IFAO.



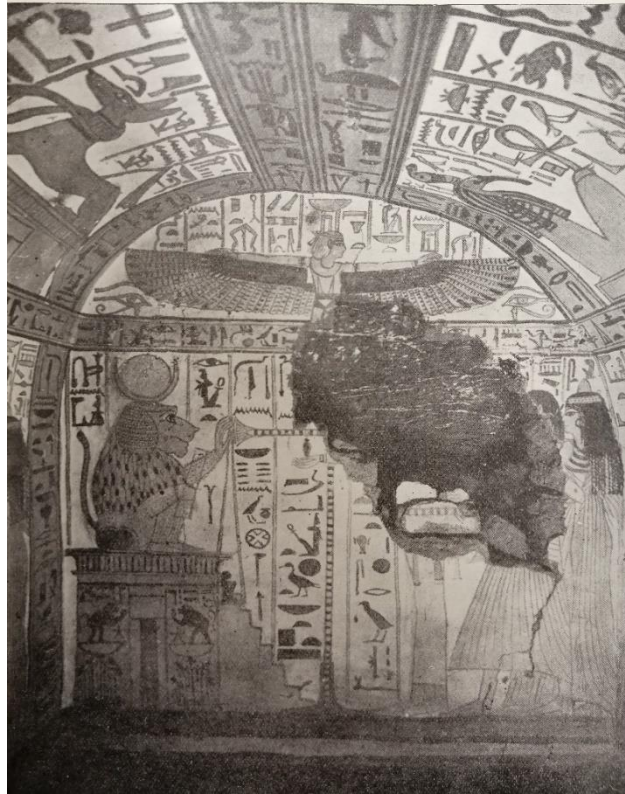
TT 2

Dibujo propio basado en: fotografía 01990, Archivo del Instituto Griffith.



TT 266

Fuente: Corteggiani, 1984 © IFAO.



TT 335

Fuente: Bruyère, 1926, p. 155, fig. 103 © IFAO.



TT 336

Fuente: Bruyère, 1926, p. 83, fig. 54 © IFAO.



TT 356

Fuente: Bruyère, 1929, pp. 90-91, fig. 50 y 51 © IFAO.



TT 9

Dibujo propio basado en: fotografía DM 9.1., Archivo del Instituto Griffith.