

Análisis iconográfico y simbólico del Tekenu en el Antiguo Egipto

Lara Ramperez Toraño.
Universidad Autónoma de Madrid
Larart28@hotmail.com

RESUMEN

En este artículo se analiza la figura del tekenu en el antiguo Egipto con el fin de lograr una aproximación efectiva hacia el papel desempeñado por éste en el ámbito funerario. Para ello, se realiza un estudio iconográfico y simbólico tomando como referencia las diversas interpretaciones que se han dado al respecto.

Palabras clave:

Tekenu; Antiguo Egipto; Iconografía; Simbolismo; Tumba; Ritual funerario.

ABSTRACT

This paper analyses the figure of tekenu in ancient Egypt iconography in order to achieve an effective approach to the role of this image. To this end, an iconographic and symbolic study will be done taking as a reference other interpretations that have been developed previously.

Keywords:

Tekenu; Ancient Egypt; Iconography; Symbolism; Tomb; Funerary Ritual.

RESUM

En aquest article s'analitza la figura del tekenu a l'Antic Egipte amb la finalitat d'aconseguir una aproximació efectiva vers el paper protagonitzat per aquest en l'àmbit funerari. Per això, es realitza un estudi iconogràfic i simbòlic prenent com referència les diverses interpretacions que s'han fet al respecte..

Paraules Clau:

Tekenu, Antic Egipte, Iconografia, Simbolisme, Tomba, Ritual funerari.

INTRODUCCIÓN

La cultura del antiguo Egipto desarrolló una compleja cosmología y teología madurada desde los inicios de su historia, y de la que tenemos especial constancia a partir del Imperio Nuevo y épocas posteriores. La religión descansó en la base de todo en lo que la civilización egipcia derivó, constituyendo los puntos cardinales de su cultura y sociedad. La iconografía, y el simbolismo que ésta albergaba, eran parte integrante de ese entramado ideológico,

y resultan esenciales en la investigación que aquí tiene lugar.

El estudio iconográfico presenta claras complicaciones por no disponer en todos los casos de fuentes escritas suficientemente ilustrativas para el desarrollo de conclusiones certeras. La conservación de importantes cantidades de material escrito en el antiguo Egipto, posibilita en mayor medida que en otras culturas, este tipo de análisis, sin embargo, en nuestro caso con-

Rebut: 1 septembre 2010; Acceptat: 1 decembre 2010

creto, son escasas las inscripciones halladas en las inmediaciones de las escenas en las que el *tekenu* (Wb V, 335) es representado. Tanto es así, que además de tratar de obtener de éstas la mayor información posible, la ideología social y cultural constituyen pilares fundamentales para su interpretación. No obstante, y de manera consecuenta, las incógnitas permanentes son inevitables, debido a la inexistencia de términos e ideas sin equivalencia conocida en nuestra sociedad. A continuación, veremos las diversas teorías existentes.

EL TEKENU: ENIGMA DE MÚLTIPLES INTERPRETACIONES

El *tekenu* era una de las figuras más recurrentes en las escenas del cortejo fúnebre que acompañaba a la momia hasta la necrópolis en las dinastías XII y XVIII. Su aspecto, sujeto a múltiples interpretaciones, parece responder a una figura humana envuelta en algún tipo de manto o piel (*meska*. Wb II, 150) de la que únicamente son visibles en buena parte de las representaciones, el rostro y más ocasionalmente, los brazos recogidos sobre el torso, y las manos. Esta figura, de formas redondeadas, bien sentada o tumbada, era arrastrada sobre un trineo por varios hombres, generalmente entre dos y cuatro (Fig. 2). Mientras que en otros casos, aparecía igualmente sentada o tumbada, sobre lo que podríamos denominar un taburete (Fig. 1).

La función desempeñada por el *tekenu* se encuentra rodeada de interrogantes, siendo muy diversos los papeles que a éste le han sido atribuidos. Además, las escenas del *tekenu* en raras ocasiones aparecen acompañadas de textos, y cuando es así, éstos muestran poca claridad tanto por encontrarse fragmentados como por lo escuetos que resultan. Asimismo, solamente se conocen representaciones de esta figura en tumbas de la nobleza, sin constatarse en complejos mortuorios de la realeza (Thomas, 1923: 48). Estas limitaciones dificultan enormemente

las interpretaciones al respecto. La palabra *tekenu*, de denominación etimológica desconocida posiblemente signifique *aproximarse o estar cerca* (Serrano, 2008: 37).



Figura. 1.- Tumba de Rekhmire (TT 100) en Tebas. Dinastía XVIII.

Primeramente se destacó la evocación de las formas de enterramiento predinásticas, período en el que los cuerpos eran depositados en fosas ovaladas o redondas en posición fetal, generalmente envueltos en una estera o piel animal (Navajas, 2009: 45). La postura contraída fue interpretada como el intento de imitar a un embrión humano y así, simbolizar el renacimiento del difunto; a esta teoría, como veremos, se adscribe la interpretación aportada por A. Moret. Este tipo de enterramiento cesó con la formación del Estado faraónico, que dio lugar a nuevos y más complejos esquemas funerarios.

Moret en su pormenorizado estudio acerca del *tekenu*, postulaba que el ritual funerario en el que éste participaba consistía en sus orígenes en el sacrificio de un ser humano con el fin de redimir al difunto de la muerte. Según él, estas víctimas eran a menudo extranjeros y frecuentemente nubios, asociados con el dios Seth enemigo de Osiris. Con el paso del tiempo, el sacrificio humano fue sustituido por el animal, y el *tekenu* constituyó reflejo y recuerdo de esas costumbres pasadas; su postura, para Moret, recordaba a la del bóvido sacrificado, y simbolizaba el renacimiento del difunto. Bajo esa piel se producía una transformación sim-

bólica, la salida del niño del útero de la madre (Moret, 1983: 31 y ss.). La asociación inmediata del manto portado por el *tekenu* con una piel animal se debe fundamentalmente al zoomorfismo patente en la religión egipcia, ya que constituyó una representación simbólica habitual cuyo fin radicaba en destacar determinadas virtudes y/o aspectos del representado. La vestimenta formada por piel animal, además, identificaba y distinguía a los personajes principales de la sociedad del resto del común, tanto en el ámbito civil como religioso (Serrano, 2008: 33-35). No obstante, la propia piel se sabe que constaba de connotaciones simbólico-mágicas, cualidades de renovación y renacimiento, que también determinaron este tipo de teorías. Esto es, estas aportaciones místicas a partir de rituales fundamentados en una vestimenta animal, son ya conocidas en otras sociedades tanto contemporáneas como diacrónicas (Thomas, 1923: 2-5). A ello se deben sumar las inscripciones encontradas junto a ciertas representaciones del *tekenu*. Así, en la tumba de Rekhmire (TT 100. PM I, 206-214), dinastía XVIII, puede leerse: “*Bringing to the city of the skin (Meska with skin determinative) as a tekenu one who lies under it in the pool of transformation*” (Thomas, 1923: 49). Este fragmento escrito constituye una prueba más de que el cubrimiento portado por esta figura es una piel, aunque sin poderse concretar de qué tipo. Volveremos sobre estas inscripciones más adelante.

En oposición a la teoría basada en el ritual del sacrificio humano, J. G. Griffiths abogaba por la falta de pruebas para relacionar la participación de esta figura con un ritual humano, ya fuese real o simbólico. Su argumentación se basaba en un sacrificio animal, un hecho ya conocido en el mundo egipcio (Thomas, 1923: 3-8), y cuya finalidad descansaba en el intento de lograr la fuerza vital mágica inherente a los animales sagrados sacrificados; la piel atribuía beneficios de regeneración y purificación, así

como las cualidades del animal a su portador, o de estar en contacto con un cadáver, a su espíritu. En definitiva, permitía y representaba el renacimiento físico de la persona difunta. En este sentido, Griffiths subrayaba que la ciudad de Buto era el lugar de origen del *tekenu*, para lo que se basaba en la estrecha relación entre el *tekenu* y la danza de los *Muu*, junto a los cuales es representado en la mayoría de las representaciones atestiguadas. Estos danzantes eran los difuntos reyes de Buto, los ancestros del gobernante vigente (Junker, 1940: 1-39). Las escenas de erección de obeliscos junto a esta enigmática figura, igualmente, resultaron otro de los factores que le llevaron a la defensa de Buto como el lugar de surgimiento y participación ritual del *tekenu*.

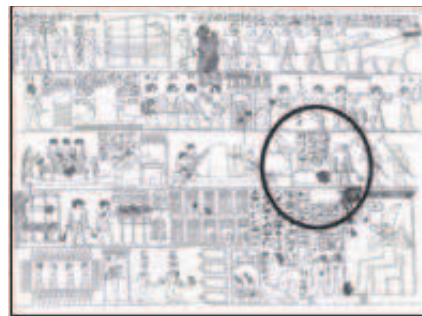


Figura. 2.- Tumba de Pahery en el Kab. Dinastía XVIII. PM V, 177.

Maspero, en otra línea, sugería que el *tekenu* consistía en las partes de un buey, lo que se aprecia en las marcas y el color de las representaciones, siendo éstas previamente quemadas en un hoyo; según él, de tratarse de una víctima humana con objeto de ser sacrificada tras la procesión, debía aparecer con las manos atadas a la espalda, mientras que si de otra forma, era sacrificada con anterioridad a la misma, debía de mostrarse tumbada y no agachada (Griffiths, 1958: 115). No existen pruebas ni gráficas ni epigráficas que indiquen la celebración de sacrificio alguno.

Moret afirmaba igualmente que el *tekenu* era suplantado durante la liturgia funeraria por el sacerdote *Sem*; éste era posiblemente el principal sacerdote dentro de la liturgia funeraria egipcia, destacando su presencia en los rituales relacionados directamente con el difunto. La aparición de este sacerdote durmiendo bajo una piel en las ceremonias funerarias desarrolladas tras la llegada a la necrópolis, hizo pensar en las similitudes que ambos personajes parecían mostrar. Por ello, para Moret, la razón de que el *tekenu* se ausentase en escenas litúrgicas cronológicamente posteriores se debía a que a partir de la dinastía XIX, era sustituido por el *Sem*. A este respecto, G. Reeder consideraba que el sacerdote *Sem* era un tipo de mago o chamán que alcanzaba un estado de trance o sueño, durante el cual era capaz de visionar al difunto en todas sus formas y, en consecuencia, transmitir dicha iluminación para la realización de la estatua del difunto. De esta manera, se protegía al muerto de cualquier daño derivado de una errónea manipulación en la composición de la imagen mortuoria. Durante este trance, el *Sem* visitaba el Más Allá y adquiría los poderes oportunos para una vez finalizado dicho estado, desarrollar el ritual de Apertura de la Boca (Goyon, 1972). Según Helck, el *Sem* en dicha dormición, se dedicaba a la captura de la sombra del difunto con la ayuda de varios animales para su deposición en la estatua, vivificando la imagen cultural (Helck, 1984: 103-104). Para Reeder, el *tekenu* era la primera manifestación del *Sem* (Reeder, 1994: 59), y estimaba que la representación del *tekenu* como se ha venido describiendo, era interrumpida en posteriores imágenes porque pasaba a ser representado en forma de sacerdote *Sem* (Szpakowka, 2003: 149-151).

J. M. Serrano, por su parte, defendía que el *Sem* y el *tekenu* eran dos figuras distintas, ya que tanto las escenas religiosas en las que eran representadas como las funciones que desempeñaban eran diferentes, sin atestiguar en

ningún caso que fuesen la misma persona; el *tekenu* no recibe en ninguna de sus varias representaciones el título de *Sem*. Éste asumía el rol del hijo mayor del difunto, responsable principal del entierro del padre y del mantenimiento de su culto funerario. El *Sem* fácilmente identificable gracias a su característico atuendo, una piel de leopardo, generalmente aparecía representado con su título. En cuanto al *tekenu*, no sólo no constituía una figura clave al ser mucho menos habitual, sino que sus funciones eran limitadas; su participación se restringía a la procesión funeraria y a los actos litúrgicos llevados a cabo a la llegada a la necrópolis. Al igual que el *tekenu* no parecía participar en el ritual de Apertura de la Boca, no existen indicios de que el *Sem* tomase parte en el cortejo fúnebre y en los actos desarrollados en la necrópolis.

De este modo, Serrano apuntaba que el *tekenu* era un individuo que interpretaba un papel en el que la dormición era una parte primordial, relacionada quizás con la *incubatio* grecorromana, aspecto sugerido también por Szpakowka. Tal y como hemos mencionado acerca del *Sem*, el *tekenu* tras su sueño, relataba la visión de la que había sido testigo, la cual parecía estar íntimamente relacionada con la llegada del difunto a la otra vida. Su función respondía a un oficiante emisor de un oráculo o de la visión que había tenido. Todo ello con la única finalidad de contribuir al buen viaje del difunto hacia su nuevo estado de existencia.

Por otro lado, H. Kees identificaba nuevamente al *tekenu* con el difunto, aunque consideraba que éste llevaba consigo todo lo malo y perjudicial, contribuyendo a que el fallecido alcanzase limpio y puro su destino celestial. El *tekenu*, en consecuencia, no sería una persona, sino un bulto o saco, es decir, un contenedor en el que se almacenarían los elementos residuales del proceso de momificación; durante este proceso, las partes que no eran conservadas y

almacenadas en los vasos canopos por los embalsamadores, serían depositadas en un recipiente llamado *tekenu*. De este modo, esta figura o recipiente acumularía todo lo impuro y acompañaría a la momia hasta la tumba, donde sería depositada junto a la misma (Kees, 1926: 250-251). Estas partes eran imprescindibles en el ritual funerario en tanto que proveían del renacimiento en la otra vida; conformaban el total de los elementos necesarios para el nuevo despertar. Esta teoría ha sido asimismo defendida por E. Hornung y J. Assmann.



Figura 3.-Tumba de Sehetepibre en Tebas. Dinastía XII.

Ante esta última propuesta en la que el *tekenu* responde a un ser inanimado, cabe destacar las imágenes en las que la humanidad de éste es claramente perceptible. Si bien es cierto que son más las representaciones en las que esta figura se muestra completamente oculta bajo esa piel que lo caracteriza, como ocurre en la tumba de Ramose (TT 55. PM I, 105-111) o la

de Sehetepibre (PM I, 109), son considerables las escenas en las que su rostro se encuentra descubierto (Davies, 1913: 11-12). Ejemplo de ello hallamos en las tumbas de Tetiky (TT 15. PM I, 26-27), Puimre (TT 39. PM I, 71-75) o Reneni, sin olvidar el caso de la tumba de Montukepershef (TT 20. PM I, 34-35), que resulta una excepción, ya que constituye el único caso en el que esta figura aparece sin la piel que lo recubre en sus otras representaciones, permitiendo vislumbrar al completo su cuerpo humano. La tumba de Tetiky nos proporciona una información única, en tanto que en ella se nos informa del ejecutor de este papel, el escriba Parehenni (Davies, 1925: 17).

Por último, considero fundamental el análisis de las inscripciones ocasionalmente presentes en las escenas descritas, cuyo significado resulta imprescindible en el estudio y comprensión del papel desempeñado por el *tekenu*. Así, y como vimos en páginas anteriores, es habitual en ellas la mención de la ciudad de la piel. “Come! Drag the *tekenu* that he may depart to his city” (Reeder, 1994: 55), estas palabras dichas entre los hombres que transportan al *tekenu*, se encuentran en la tumba de Montukepershef, y una vez más acentúan el valor simbólico de éste, así como permiten pensar en esa ciudad como la otra vida, el destino último del difunto. Este ideario simbólico-mágico ya aludido y constantemente patente, parece reforzarse con estas frases, con las que

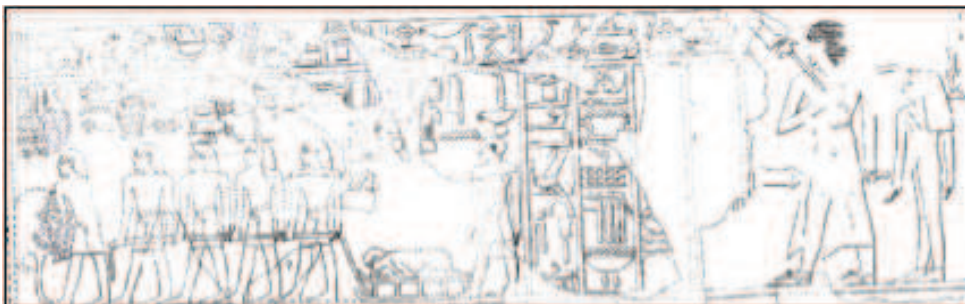


Figura 4.- Tumba de Montukepershef (TT 20). Dinastía XVIII.

la transformación y el renacimiento citado en otras representaciones anteriores, cobran verosimilitud. El *tekenu* alcanza la ciudad para la que ha partido, pudiendo ser la representación metafórica del destino final del difunto tras su muerte. Todo lo cual logra gracias a la piel que lleva consigo, idea también defendida por W. Budge. El *tekenu* no es la piel en sí, sino la persona que está dentro de la misma (Reeder, 1994: 56).

CONCLUSIONES

En primer lugar, la piel, indudablemente, era entendida como un vehículo de poder mágico que el cuerpo humano absorbía al mantenerse en contacto con ella. Ésta era la principal protagonista y eran sus funciones y/o poderes mágicos los que pretendían ser resaltados en cada una de sus escenificaciones; en todas las representaciones, con la salvedad de la tumba de Montukepershef, ya sea cubriendo una figura visiblemente humana o carente de forma, la piel se hallaba siempre presente. En segundo lugar, el antropofornismo de este personaje es fácilmente apreciable, pese a las ocasiones en las que se encuentra oculto bajo la piel, lo que puede ser entendido como el intento de dar predominio a ésta frente a la persona que se localiza en su interior. Así, la posición fetal habitual en la que se representa al *tekenu*, permite identificarle con el difunto por dos razones: por un lado, esta figura forma parte exclusiva del cortejo fúnebre, lo que establece una relación directa con el difunto y su viaje a la otra vida, mientras que por otro lado, su postura puede asociarse con las formas de enterramiento egipcias precedentes.

En tercer y último lugar, el análisis de las inscripciones anexas al *tekenu*, parecen estar relacionadas con el Más Allá, lo que resulta factible si tenemos en cuenta la concepción egipcia en torno a la muerte. Los antiguos egipcios detestaban la muerte y amaban la vida, y así, cada manifestación en la que se aludía a la misma

(tumbas; templos; papiros; etc.), constituían la respuesta de esta sociedad a favor y en recuerdo de la vida, y de la preservación de la misma. La relativa racionalidad en torno a la muerte, no implicaba la ausencia de todo tipo de miedos; de algún modo, construyeron sus tumbas como sistema defensivo de carácter simbólico e ideológico en su lucha contra lo inevitable. En consecuencia, es aquí donde podemos encuadrar el posible papel del *tekenu*, que representado en las escenas iconográficas de la tumba, y relacionado con el difunto, su finalidad primera podría haber consistido en asegurar el éxito del viaje del difunto al Más Allá.

ABREVIATURAS

JE: Journal of Egyptian Archaeology. Egypt Exploration Society (Londres)

KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt (San Francisco, California)

LÄ: Lexikon der Ägyptologie (Wiesbaden)

LAPO: Littératures anciennes du Proche-Orient (París)

PM: PORTER (B.), MOSS (R. L. B.), Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings (Oxford)

Wb: ERMAN (A.), GRAPOW (H.). Wörterbuch der ägyptischen Sprache (Leipzig, Berlin)

BIBLIOGRAFÍA

BUDGE, E. A. W. (1909): *The book of Opening of the Mouth, Vols. II, Londres.*

DAVIES, N. De Garis (1913): *Five Theban Tombs, Londres: Egypt Exploration Fund.*

DAVIES, N. De Garis (1922): *The Tomb of Puymrê at Thebes, Nueva York: Metropolitan*

Museum of Art.

DAVIES, N. De GARIS (1925): The Tomb of Tetaky at Thebes (n° 15), *JEA*, XI, 8-18.

DAVIES, N. De Garis (1925): The Tomb of the Two Sculptors at Thebes, Nueva York: Metropolitan Museum of Art.

DAVIES, N. De Garis (1941): *The Tomb of the Vizier Ramose*, Londres: Egypt Exploration Society.

DAVIES, N. De Garis (1943): *The tomb of Rej-mi-Re at Thebes*, Nueva York: Metropolitan Museum of Art.

GRIFFITHS, J. G. (1958): “The Tekenu, the Nubians, and the Butic Burial”, *Kush*, 6, 106-120.

GOYON, J. C. (1972): Rituels funéraires de l’ancienne Égypte, *LAPO*, 4, París: Le Cerf.

HELCK, W. (1984): “Schamane und Zauberer”, en *Melanges Adolphe Gutbub*, Institut d’Égyptologie, Université Paul Valéry Montpellier III, Montpellier, 103-108.

HORNUNG, E. (1982): *Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many*, Nueva York: Cornell University Press.

JUNKER, H. (1940): Der Tanz Mww und das Butische Begräbnis im Alten Reich, *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 9: 1-39.

KEES, H. (1926): *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter: Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Leipzig: J. C. Hinrichs.

MARTÍN-ARTAJÓ, A. (1991): *En torno a la incubatio*, en ALVAR, J., BLÁNQUEZ, C. y

WAGNER, C. (eds), *Sexo, Muerte y Religión en el Mundo Clásico*, Tercer encuentro-colquio de ARYS, (pp. 135-143). Madrid: Ediciones Clásicas.

MORET, A. (1983): *Les Mystères Égyptiens*, París: G. Monfort.

NAVAJAS, A. I. (2009): *La prehistoria. Desde el paleolítico hasta Nagada II*, en PARRA, J. M. (coord), *El Antiguo Egipto*. Sociedad, Economía y Política, (pp. 37-68). Madrid: Marcial Pons.

REEDER, G. (1994): A rite of passage: the enigmatic Tekenu in ancient egyptian funerary ritual, *KMT*, 5, 53-59.

SAUNERON, S. (1988): *Les prêtres de l’ancienne Égypte*, París: Edition Persée.

SEEBER, C. (1980): Maske, *LÄ*, III, 1196-1199.

SERRANO, J. M. (2008): *El sacerdote en la piel: una incógnita en la liturgia funeraria egipcia*, en FERRER, E., MAZUELOS, J. y ESCACENA, J. L. (eds), *De Dioses y Bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*, (pp. 33-44). Sevilla: Universidad de Sevilla.

SCHMITZ, B. (1984): Sem(priester), *LÄ*, V, 833-836.

SZPAKOWKA, K. (2003): *Behind closed eyes: Dreams and nightmares in ancient Egypt*, Swansea: The Classical Press of Wales

THOMAS, E. (1923): The Magic Skin: a contribution to the study of the Tekenu, *Ancient Egypt*, 3-8 y 46-56.