

El vuelo mágico del rey en los Textos de las Pirámides

David RULL RIBÓ

El análisis de los pasajes de los *Textos de las Pirámides* en los que el rey se identificaba con distintos tipos de ave nos ha desvelado la presencia de un motivo religioso frecuente en otras religiones de la antigüedad: el *vuelo mágico*. Con esta imagen religiosa el egipcio del Reino Antiguo expresaba las nociones de trascendencia, libertad y capacidad de movimiento inherentes al nuevo estado del monarca tras su muerte. Asimismo, el estudio de los pájaros con los que el rey se identificaba y la localización geográfica de los textos en los muros del interior de las pirámides nos ha permitido establecer ciertas conexiones entre los diferentes destinos de ultratumba presentes en los *Textos de las Pirámides*.

The Magic Flight of the king in the Pyramid Texts

The analysis of the passages from the Pyramid Texts in which the king identifies himself with different kinds of birds has revealed the presence of a religious motive which also appears in other ancient religions: the Magic Flight. With this religious image, the Egyptian of the Old Kingdom expressed the ideas of transcendence, freedom and a capacity for movement inherent in the new state of the king after his death. Likewise, the study of the birds with which the king identified himself and the geographical situation of the texts on the interior walls of the pyramids have enabled us to establish certain connections between the various destinations in the afterlife present in the Pyramid Texts.

KEY WORDS: *Pyramids Texts, birds, Afterlife, archetype*

La ascensión del rey al cielo es el motivo central de los *Textos de las Pirámides* (= TP). Según describen éstos, el acceso del soberano al más allá celeste se realizaba mediante el uso de ritos y medios ascensionales muy diversos¹. Uno de esos modos de ascenso consistía, precisamente, en la identificación del rey con distintos tipos de ave. Esta imagen religiosa –la del *rey-pájaro*– parece corresponderse con la descrita por Mircea Eliade

en su artículo *Symbolisme du vol magique*². Para el historiador de las religiones, el *vuelo mágico* era un motivo religioso *común a toda la humanidad primitiva*³ que se podría haber generado en el Paleolítico y que habría perdurado en numerosas concepciones religiosas posteriores expresada a través del símbolo del *alma-pájaro*. En su opinión, con la noción del *vuelo mágico* se expresaba que un determinado individuo –ya fuera soberano, mago,

[201]

* El presente artículo no habría sido posible sin la ayuda y el consejo del Dr. Pascal Vernus quien guió los primeros pasos de nuestra investigación y nos facilitó las fuentes bibliográficas necesarias para llevarlo a cabo.

1. Leclant, 1951: 123–27; Davis, 1977: 161–79; Assmann, 1977a; Jacq, 1986: 81–218.
2. Eliade, 1995: 111–126.
3. Eliade, 1995: 118.

Fecha de recepción: 8 de enero de 2007

Fecha de aceptación: 25 de junio de 2007

chamán, sabio, etc.—había finalizado un proceso de mutación ontológica mediante el cual se había convertido en un ser con atributos divinos capacitado para acceder —mediante la experiencia extática de la ascensión— a una esfera distinta de la humana⁴. Trascendencia y libertad eran, a su modo de entender, las principales connotaciones de este motivo religioso tan frecuente.

La noción del *vuelo mágico* descrita por Eliade también parece encontrarse en la religión egipcia, aunque adaptada a su propia idiosincrasia. Dos de los aspectos del rey difunto, por ejemplo, lo relacionaban con un ave: el *ba* y el *akh*. El primero de ellos, el *ba* (*b3*), traducido generalmente por *alma* o *manifestación*⁵, se representaba en forma de pájaro o —a partir del Reino Nuevo— de pájaro con cabeza humana. La especie parece difícil de establecer aunque Žabkar sostiene que podría tratarse de una cigüeña⁶, quizás la *cigüeña jabiru*, aunque también se podía representar en forma de halcón o de ibis. Más recientemente, Vernus también ha relacionado el *ba* con el ave *benu* o Fénix⁷ y, por tanto, con la garza real (*Ardea cinerea*)⁸. Por tanto, el *ba* podría corresponder, al menos, a cuatro tipos de aves distintas.

El segundo de los aspectos del rey difunto relacionado con un ave era el *akh* (*3h*). Este concepto de difícil definición ha sido traducido frecuentemente por *espíritu*, aunque en realidad no hay ningún término español que recoja su significado completo⁹. Su representación más habitual parece corresponder a la

de un ibis, probablemente un *Ibis comata*¹⁰. La etimología del término parece indicar que tenía que ver con nociones tan, aparentemente, distintas como *luz* (*i3hw*) o *horizonte* (*3ht*), con las que comparte la misma raíz etimológica¹¹. Sea como fuere, se trata de un estado al que el rey llegaba después de haber finalizado el proceso de transformación ontológica posterior a su muerte y que le permitía acceder al más allá celeste:

dmd ʕwt=f imit st3w
zm3=f imiw nnw rd=f phw mdw m iwnw
sk NN pr m hrw pn m irw m3ʕ n 3h ʕnh
Sus miembros que estaban en un lugar secreto son
reunidos,
él se une a aquellos que están en el Nun y pone fin
al asunto en On.
Ahora el rey NN emerge en la forma verdadera de
un akh viviente.
Pyr §318a-c^w

tz tw 3h p NN pn mw=k n=k bʕh=k n=krdw=k n=k
pr m hw33t wsir
wn n=k ʕwi pt izn n=k ʕwi qbhw
wn.t n=k ʕwi h3t nhbhb n=k ʕwi nwt
Levántate, oh akh de este rey NN. Tu agua es tuya,
tu inundación es tuya,
tus flujos que han salido de la putrefacción de
Osiris son tuyos.
Las puertas del cielo han sido abiertas para ti.
Las puertas del firmamento están desplegadas
para ti.
Las puertas de la mastaba han sido abiertas para
ti. Las puertas de Nut están descorridas para ti.
Pyr §1360a-61b^p

[202]

4. Eliade, 1995: 120.

5. *Wb* I, 410, 10-412, 10; Hannig, 2003: 404-05; Frankfort, 1994: 87-89; Vernus y Yoyotte, 2005: 353.

6. Žabkar, 1968.

7. Para Vernus (2005: 408) el capítulo 83 del *Libro de los Muertos –Fórmula para transformarse en un Fénix–* parece indicar la relación entre el *ba* del difunto y el ave *benu*.

8. Vernus y Yoyotte, 2005: 406.

9. *Wb* I, 15, 17-16, 14; Hannig, 2003: 13-14; Englund, 1978: 23-64; Frankfort, 1994: 88-89.

10. Englund, 1978: 14-16; Vernus y Yoyotte, 2005: 387.

11. Englund, 1978: 17-18; Assmann, 1977b.

EL DESTINO DEL VUELO MÁGICO: EL CIELO

Para comprender la relación del rey muerto con las aves, conviene analizar la naturaleza del destino final de su viaje –el cielo– ya que ésta determina la naturaleza de los pájaros con los que el rey se identifica cuando realiza su *vuelo mágico*.

Los distintos conceptos usados en los TP para referirse al cielo¹² indican que éste era concebido como un espacio acuoso a través del cual se desplazaban los entes celestes siguiendo *los bellos caminos* que había en él¹³. Su identificación con la diosa Nut¹⁴, su localización por encima de la tierra, y el agua que lo formaba –probablemente las aguas del océano primordial o Nun que se retiraron en el momento de la creación– lo definían como un espacio sagrado y, por tanto, escindido ontológicamente de la tierra. Los mismos TP describen la división del cosmos en estas dos esferas en el *zp tpi*:

m wpt pt ir t3 m prt r=f ntrw ir pt

Cuando el cielo fue separado de la tierra y los dioses ascendieron al cielo.

Pyr §1208c^p

El rey, por tanto, para completar con éxito el proceso de resurrección-ascensión debía superar esa cesura ontológica establecida al principio de los tiempos. Para ello, tenía que transformarse en un ser capaz de desplazarse de una esfera a otra –de lo humano a lo divino– sin alterar el equilibrio cósmico natural. Y es que según señala Loprieno, los antiguos egipcios

consideraban que de lo sagrado (*dśr*) emanaba un peligro, el *numinosum*, que de haber entrado en contacto de forma inadecuada con lo profano, habría originado un caos cósmico de terribles consecuencias¹⁵.

Un valioso ejemplo –por su contemporaneidad con los TP– de un contacto accidental con el *numinosum* se encuentra narrado en la estela funeraria de Raur¹⁶. Según describe el breve texto de este documento procedente de Guiza, el sacerdote–*sem* Raur tocó involuntariamente con su pie el cetro del rey durante la celebración de una importante ceremonia religiosa. El suceso tuvo un final feliz porque el monarca ordenó que Raur permaneciera sano y salvo, aunque se intuye que el castigo hubiera sido, con mucha probabilidad, la muerte del sacerdote y, con ella, el restablecimiento del orden alterado.

Cuando en los TP, pues, el rey asciende al cielo tomando la forma o los atributos de un pájaro se evoca, precisamente, su capacidad para poder evitar ese peligro –el *numinosum*– y acceder a la esfera de lo sagrado sin transgredir el orden cósmico natural. Una de las cualidades que asumirá el monarca al transformarse en ave será, por tanto, la *movilidad* entre las distintas esferas. Vernus, en este mismo sentido, considera que *le mort est censé se manifester sous forme d’oiseau, évidemment parce que l’oiseau, par sa capacité à triompher de la pensateur, représente de manière prototypique la mobilité*¹⁷.

[203]

12. *pt, nwt, qbh, bi3 y hrt*.

13. *Pyr §822b y §2062c*.

14. Véase, por ejemplo, *Pyr §1016b, §1036b, §1291b–c, §1516a–b*. Según Martinelli (1994: 68–77) Nut desempeña una función conductora del rey a través de las distintas regiones cósmicas por las que éste debe viajar. Estas regiones son, fundamentalmente, tres: la terrestre, la subterránea y la celeste y Nut, toma forma de sarcófago, de cielo inferior y de cielo superior en cada una de ellas, respectivamente.

15. Loprieno, 2001: 23 y ss.

16. Allen, 1992: 14–20.


17. Vernus y Yoyotte, 2005: 373.

EL REY–PÁJARO

Los pájaros con los que el rey se identifica cuando asciende al cielo en los TP son, fundamentalmente: el halcón, la garza, el ganso, la golondrina, el milano y el ibis. En todos ellos subyace la noción genérica de movilidad a la que acabamos de hacer referencia pero, al mismo tiempo, también se observan aspectos religiosos propios de cada uno de ellos.

El rey–halcón

Desde un punto de vista numérico, el pájaro con el que más veces se identifica el monarca en su *vuelo mágico* es el halcón (*Falco peregrinus*)¹⁸. Según Vernus, en Egipto existen cerca de diez especies de halcones cuyas excepcionales cualidades de vuelo –capaces de elevarse más de mil quinientos metros sobre el nivel del suelo y alcanzar velocidades de hasta trescientos kilómetros por hora– combinadas con su gran agudeza visual y su ferocidad predatoria, lo convierten en un incuestionable señor de los cielos¹⁹. Sin lugar a dudas, las excepcionales capacidades de estas aves fueron observadas por los antiguos egipcios desde tiempos inmemoriales y, de este modo, el animal se erigió en símbolo de la realeza y del ejercicio del poder desde la aparición de esta institución en Egipto²⁰. Asimismo, la etimología del nombre del dios halcón Horus (*hrw*) –que parece significar o bien *el superior* o bien *el lejano*– nos desvela otro importante aspecto de este ave: su extraordinaria capacidad para distanciarse de la tierra y elevarse hacia el cielo. Probablemente, esa capacidad para elevar

el vuelo hasta las más altas alturas motivó que el halcón fuera uno de los primeros animales asociados al universo divino como demuestra –mejor que ningún otro ejemplo– su uso escriturario como determinativo de rey o divinidad a través del signo  (G7)²¹. Por otro lado, su capacidad para alejarse de la tierra hizo que también fuera relacionado con el astro solar en tanto que habitante privilegiado de la lejana región celeste.

Las alas y el pecho parecen ser los atributos más importantes en relación a la ascensión del rey en los TP cuando éste se identifica con un halcón. A través de ellos el monarca consigue que Nut –el cielo– le acoja entre sus brazos:

dd-mdw h3 NN pn rd n=k kz in hrw

ssd=k m sb3 w^cti hr-ib nwt

rd qnhwi=k m bik ^{c3} snbt

ghsw is m3 m (m)sr(w)=f nm pt

hnz=k qblhw m smw r^c hrw 3hti

q nwt ^cw=s ir=k

¡Oh este rey NN! Te será dada vía libre por Horus.

Tú vestirás la diadema como una estrella solitaria que está en medio de Nut.

Tus alas se transformarán en las de un halcón grande de pecho,

como un halcón celeste que es visto en su atardecer cruzando el cielo.

Tú atravesarás el firmamento por el camino de agua del sol, Horus del Horizonte,

y Nut alargará sus brazos hacia ti.

Pyr §1048a–d^p

Además de la denominación genérica de halcón (*bik*), el rey también recibe otros nombres derivados del mismo tales como: *halcón grande de pecho* (*bik ^{c3} snbt*)²², *halcón divino* (*bik ntr*)²³, *gran*

[204]

18. Houlihan, 1988: 46–49.

19. Vernus y Yoyotte, 2005: 369–77.

20. Efectivamente, las representaciones en forma de halcón están presentes en la iconografía real desde épocas muy tempranas de la historia de Egipto (Spencer, 1993: láms. 12, 24, 30, 32, 33, 39, 42, 44, 45, 46, 56, 66, 67, 69, 76 y 77). La *Paleta de Narmer*, el *serej* y el estandarte real con forma de halcón, son sólo algunos de los ejemplos más significativos de esta identificación.

21. Vernus y Yoyotte, 2005: 373; Allen, 2000: 431.

halcón (*bik ʕ3*)²⁴ o *halcón celeste* (*gmḥsw/gnḥsw*)²⁵. Pese a la variedad de denominaciones y atributos, las nociones de poder y divinidad son un *leitmotiv* en todas ellas.

El rey–garza

En los TP se documentan cuatro sustantivos susceptibles de ser asociados a distintos tipos de garza²⁶: el pájaro–*it–haa* (*it–hʕ3*), el pájaro–*nur* (*nwr/mwrw*), el pájaro–*ahau* (*ʕhʕw*) y, finalmente, el pájaro–*benu* (*bn/bnw*) ó Fénix. De todos ellos sólo el pájaro–*benu* parece poder ser identificado con seguridad a un tipo específico: la garza real (*Ardea cinerea*) o, tal vez, la garza goliat (*Ardea goliat*)²⁷. Sin embargo, el uso de signos formalmente parecidos a una garza en la escritura de todos estos sustantivos nos hace pensar que, con mucha probabilidad, podrían referirse a alguna de las numerosas especies de esta ave documentadas en el antiguo Egipto²⁸.

Cuando el *vuelo mágico* del rey es asimilado al vuelo de una garza, aquél se identifica únicamente con los tres primeros sustantivos mencionados más arriba. Dos de ellos –el pájaro–*ahau* y el pájaro–*it–haau*– se relacionan a través del

parallellismus membrorum en un pasaje en el que parecen ser sinónimos o equivalentes:

igp=k mr ʕhʕw
ittt=k mr it–hʕ3w
Ojalá tú remontes como un pájaro–ahau.
Ojalá tú subas volando como un pájaro–it–haau.
Pyr §1225a–b^N

El pájaro–*benu*, en cambio, sólo se menciona en un pasaje en el que se alude a la cosmogonía solar heliopolitana:

ḏd–mdw tm ḥpr̄r q3.n=k m q33
wbn.n=k m bnb̄n m ḥwt–bnw m iwnw
išš.n=k m šw tf.n=k m tf̄n(w)t
d.n=k ʕwi=k ḥ3=sn m ʕ k3 wn k3=k im=sn
¡Oh Atum–Khepri! Tú te alzaste desde la Colina Primordial
y te elevaste desde el Benben, desde la Casa del Ave–benu en Heliópolis.
Tú escupiste a Shu, expectoraste a Tefnut
y pusiste tus brazos alrededor de ellos como los
brazo(s) del ka para que tu ka estuviera en ellos.
Pyr §1652a–53a^N

Es importante observar que el pájaro–*benu* (*bn/bnw*) y la colina primigenia venerada en Heliópolis (*bnbn*) comparten la raíz *bn* cuyo significado parece ser el de aparecer²⁹. La misma raíz también

22. *Pyr* §1048d.

23. *Pyr* §1207a, §1783c, §1845b, §2034c, §2042c y §2043a–b.


24. *Pyr* §1778a.

25. *Pyr* §251c y §1048d.

26. Houlihan, 1988: 13–16 y 18–20.

27. Vernus y Yoyotte, 2005: 380; Sin embargo, si aceptamos que el signo en forma de pájaro de la palabra *bn* (*pájaro–benu*) es el mismo que se usa en las palabras *bnbn* (benben) y *wbn* (*ascender*) –tal y como se comprueba en *Pyr* §1652bN–, la identificación del pájaro–*benu* con la garza real en los TP no parece tan evidente. Efectivamente, en la pirámide de Unis (Piankoff, 1968: láms. 24, 26 y 53), el determinativo del verbo *wbn* no guarda ningún parecido formal con una garza. Asimismo, en la edición del texto de Pepy II de Leclant (2001b: vol. II, lám. XX) se observa como el verbo *wbn* usa un determinativo (𓂏) que más bien se parece a un córvido y que no guarda ningún parecido formal con la garza usada, por ejemplo, en la escritura de la palabra *bʕḥw* (*crecida*) (Leclant, 2001b: lám IX).

28. La escasez de pasajes en los que los que se documentan, hacen difícil atribuir estos sustantivos a especies concretas de garza. El pájaro–*it–haau*, por ejemplo, sólo se cita en *Pyr* §1225b y, según Hannig (2003: 233) y *Wb* (I, 142, 9) parece ser un hápax. El pájaro–*nur* se cita en dos pasajes de los TP –§1270c y §2179a– y tanto Hannig (2003: 606) como *Wb* (II, 223, 5) parecen coincidir en considerarlo como una garza aunque sin absoluta seguridad. El pájaro–*ahau* aparece mencionado en más ocasiones que los dos anteriores –*Pyr* §891b, §1225a, §1560a y 2042d– y, según Hannig (2003: 288) y *Wb* (I, 222, 11), corresponde a la *Ardea cinerea* o garza real.


se encuentra en el verbo ascender (*wbn*)³⁰ y en el sustantivo piramidion (*bnbn*)³¹. El campo semántico que abarca la raíz es, por tanto, bastante amplio aunque siempre se relaciona con la noción de *eleva*r y, en particular, con la acción ascendente del sol. Asimismo, el uso del signo  (G32) en la palabra inundación (*b'hw*) indica una estrecha relación entre la garza y el fenómeno de la crecida anual del Nilo asociada, en el plano simbólico, a las aguas primigenias del Nun y al montículo primordial con forma piramidal (*bnbn*) que emergió de ellas en el *zp tpi*. Naturalmente, la crecida del Nilo era también símbolo de abundancia y de renacimiento cíclico. Ambas nociones, extrapoladas al mundo funerario, eran fundamentales para la resurrección del difunto y de ahí el importante rol de la garza real en los TP.

Asimismo, parece ser que una de las características más remarcables de algunas especies de garza es su actividad durante el crepúsculo, cuando caza incansablemente insectos en las aguas estancadas. De ahí, con mucha probabilidad, provendría uno de sus vínculos con el mundo funerario, en el que el crepúsculo se convierte en un momento de crucial importancia para el posterior renacimiento del difunto.

Otro de los aspectos del comportamiento de la garza que va a encontrar un paralelo simbólico en el ámbito religioso–funerario de los TP son sus costumbres migratorias³². Esta característica –compartida también por gansos, golondrinas y milanos– otorga a estos animales la capacidad de

desplazarse a las zonas limítrofes del mundo en los períodos en los que desaparece de Egipto. El retorno estacional de algunas especies como la garza real hizo, con mucha probabilidad, que éstas fueran asociadas a la crecida anual del Nilo y a la noción de abundancia.

El rey–ganso

El ganso (*Alopochen aegyptiacus*) –también llamado oca del Nilo–³³ es otro de los animales con los que el rey difunto se identificaba cuando ascendía al cielo en los TP. El uso generalizado del signo  (G38) como determinativo de *pájaro* o de *animal alado*³⁴ nos demuestra que era considerado como el prototipo de todas las aves³⁵.

Si bien es cierto que los gansos tenían un importante valor religioso en tanto que ofrenda funeraria con la que se simbolizaba el dominio de los seres hostiles y los enemigos del rey, su significación en los TP, al igual que la garza y la golondrina, parece estar vinculada más bien a su aspecto migratorio y a su extraordinaria capacidad para realizar largos vuelos. Efectivamente, los gansos llegaban estacionalmente a Egipto procedentes de las regiones frías del norte que, para los egipcios, simbolizaban el confín del mundo³⁶. La asociación del ganso con las zonas limítrofes del cosmos se hace patente en la celebración de las fiestas dedicadas al dios Min, cuando cuatro gansos eran liberados en dirección a los cuatro puntos cardinales simbolizando que la ceremonia se extendía hasta los mismos límites de la creación³⁷.

[206]

29. Vernus y Yoyotte, 2005: 408; Lacau, 1971: 1–9.

30. Hannig, 2003: 331.

31. Hannig, 2003: 421.

32. Vernus y Yoyotte, 2005: 380 y 406.

33. Houlihan, 1998: 62–65.

34. Allen, 2000: 432.

35. Vernus y Yoyotte, 2005: 397.

36. Vernus y Yoyotte, 2005: 398.

37. Vernus y Yoyotte, 2005: 401; Gauthier, 1931.

La descripción de la ascensión del rey al cielo como el vuelo de un ganso (*smn*) se documenta en dos pasajes de los TP en los que se sirve de sus potentes alas para escapar del mundo de los hombres, es decir, de la esfera profana³⁸:

it.n NN ʕw m smn

hw.n NN dnḥ(w) m dṛt

p3 p3 rmt p3 NN r im-ʕ=tn

El rey NN ha usado los brazos como un ganso.

El rey NN ha agitado las ala(s) como un milano.

Vuela el que vuela, oh hombres. El rey NN vuela lejos de vosotros.

Pyr §463b–d^w

Para Vernus, el movimiento de las alas era sinónimo de vida e imagen contraria a la inmovilidad de la momia que se relacionaba, como no podía ser de otro modo, con la muerte³⁹.

Por otro lado, parece ser que el chillido que emiten algunos gansos se podría haber relacionado con el grito del demiurgo en el *zp tpi*. En este sentido, pues, el ganso también tenía una simbología creacional en tanto que *ave que rompe el silencio*.

El rey–golondrina

La golondrina (*Hirundo rustica*)⁴⁰ es otra de las aves migratorias con las que el rey se identificaba en su viaje hacia el cielo. Según Vernus, esta pequeño pájaro simbolizaba el periplo dinámico que trasladaba lo más trivial a regiones lejanas y exóticas. De ahí que se relacionara con Punt: *el país divino*⁴¹. Por tanto, la simbología funeraria y religiosa expresada por las golondrinas tiene aspectos comunes con las otras aves migratorias con las que el rey se identificaba.

38. Véase también *Pyr* §461c.

39. Vernus y Yoyotte, 2005: 401.

40. Houlihan, 1998: 122–24.

41. Vernus y Yoyotte, 2005: 383.

42. Vernus y Yoyotte, 2005: 384.

43. Allen, 1989: 1–2.

Una de las peculiaridades de la golondrina es su relación con el momento de la mañana. En efecto, las golondrinas fueron consideradas pájaros matinales que anunciaban la llegada del sol y, por tanto, símbolos de la fuerza y vigor renovados⁴². Sobre la momia de Tutahkhamón, por ejemplo, había un amuleto que representaba una golondrina llevando el disco solar.

Otro importante aspecto de las golondrinas es su capacidad para volar muy bajo que, combinada con la cualidades del halcón para alcanzar grandes alturas, permitía que el rey dominara el espacio aéreo en toda su extensión identificándose con ambos. Existe, por tanto, una relación de complementariedad entre los dos tipos de pájaro. Finalmente, es importante señalar que las golondrinas también están asociadas a las *Estrellas Impecederas* y, por consiguiente, a la región septentrional del cielo:

šm.n NN pn ir iw ʕ3 hr-ib šht ḥtp

šhnnw ntrw-wrw hr=f

wrw pw ḥmw-sk

Este rey NN ha ido hacia la Gran Isla que está en medio del Campo de Ofrendas

sobre la que los Dioses Golondrina descienden.

Estos Dioses Golondrina que son las Estrellas Impecederas.

Pyr §1216a–c^p

Asimismo, el cielo circumpolar y las *Estrellas Impecederas* parecen estar vinculados a la noción de eternidad descrita mediante el término egipcio *dt*⁴³. Esta noción temporal –entendida como permanencia eterna– se relacionaba con Osiris y se contraponía al término *nḥḥ* –el movimiento eterno– que, a su vez, se vinculaba con el sol⁴⁴. Ambos conceptos temporales,

pues, aludían a la idea de eternidad pero desde dos concepciones religiosas –la solar y la osiríaca– contrapuestas y, al mismo tiempo, complementarias:

ḥꜥw pw n NN nhḥ ḏr pw n NN ḏt
El tiempo de vida del rey NN es el movimiento eterno, el límite del rey NN es la permanencia eterna.
 Pyr §412a^T

En la figura simbólica de la golondrina, pues, parece observarse una cierta convergencia entre ambas tradiciones religiosas.

El rey–milano

El milano (*Milvus migrans*)⁴⁵ es una rapaz diurna que, al igual que la garza, el ganso y la golondrina, tiene costumbres migratorias. Su nombre egipcio (*dr(w)il/dr(w)it*) parece significar *el que está en los márgenes (de las zonas habitadas)*⁴⁶, refiriéndose, con mucha probabilidad, al lugar próximo a los hombres en el que suele habitar. El milano es invocado junto con el ganso y el halcón en un par de pasajes de los TP⁴⁷. Asimismo, también es un ave con la que Tait –divinidad relacionada con los vendajes de la momia– se identifica cuando ésta eleva al rey hacia el cielo:

ḏḏ-mdw sḏr wr ḥr mwt=f nwt
 ḥbs ṯw mwt=k ṯ3it
 f3=s ṯw r pt m rn=s pw n ḏrt
El Grande (=Osiris) duerme sobre su madre Nut. Tu madre Tait te viste y te eleva al cielo en este nombre suyo de “Milano”.
 Pyr §741a–c^T

44. Assmann, 2005: 23–29.

45. Houlihan, 1998: 36–38.

46. Vernus y Yoyotte, 2005: 396.

47. Pyr §463c y §1484c.

48. Vernus y Yoyotte, 2005: 387; Houlihan, 1988: 28–30.

49. Vernus y Yoyotte, 2005: 388.

El rey–ibis

El ibis, en tanto que pájaro, no aparece mencionado como una de las aves cuya forma toma el rey para realizar su *vuelo mágico* en los TP. No obstante, la identificación de algunos de los miembros del monarca con distintas partes del cuerpo de Thot (*ḏḥwti*) para acceder al cielo –fundamentalmente plumas y alas– en algunos pasajes,

tpt ḏnhw NN pn m ḏḥwti
 isp3 gbb NN pn ir pt
Las plumas de las alas de este rey NN son como las de las alas de Thot y Gueb hace que este rey NN vuele hacia el cielo.
 Pyr §1235b^P

nos lleva a considerarlo como uno de los pájaros con los que el rey se identifica en su *vuelo mágico*.

Como ya se ha comentado más arriba, el *akh* estaba relacionado con un tipo de ibis, el *Ibis comata*. Thot, sin embargo, cuando se manifestaba en forma de pájaro lo hacía como un ibis sagrado (*Ibis religiosa*) o un ibis blanco (*Ibis aethiopica Threskiorbis aethiopicus aethiopicus*)⁴⁸.

Este pájaro –que junto con el halcón fue una de las aves más veneradas en el antiguo Egipto– representa la manifestación del poder trascendente⁴⁹.

El rey–ave

El rey también se identifica con otras aves que no corresponden a ninguna especie en concreto, ya sea porque no se especifica su nombre, ya sea porque se trata de un ave generada desde el ám-

bito religioso sin, en apariencia, ningún referente real demasiado claro.

En varios pasajes de los TP, por ejemplo, se alude al rey como un *pájaro* (*3pdlipd*) en sentido genérico⁵⁰. En estos pasajes se está aludiendo, con mucha probabilidad, a las nociones de movimiento y libertad que hemos mencionado más arriba, aunque sin ninguna connotación específica. Por otro lado, existe un único pasaje en los TP en el que se menciona el pájaro–*hen* (*hn*). El nombre del ave, según parece, procede de un curioso juego semántico y fonético con la barca de Sokar (*hnw*)⁵¹:

mk NN sd.n=f shwt
sp3w r=f NN m isst
in.k3.t n=k [hn]w q[d] mw hn
sp3=k im sp3=k im
Mira, el rey NN ha roto su huevo.
¿Con qué puede ser hecho que el rey NN vuela hacia arriba?
 (Responde Isis:) “*Se te traerá [...] la Barca–henu y el pájaro–hen*
y tú alzarás el vuelo con (ello), tú alzarás el vuelo con (ello).”
Pyr §1969c–70c^N

LOS PÁJAROS EN LA GEOGRAFÍA SIMBÓLICA DE LA PIRÁMIDE

Las coincidencias en relación a la distribución geográfica de los textos en los que se describe el *vuelo mágico* del rey en las distintas pirámides⁵² parecen confirmar las hipótesis de Allen y Mathieu, según las cuales existe una concepción geográfico–simbólica de los distintos espacios del interior de éstas, paralela,

por otro lado, a los distintos estadios por los que el rey debía pasar para poder acceder al más allá celeste⁵³.

La cámara funeraria

Según Allen, la cámara funeraria estaba concebida como una *duat personal* en la que el rey se identificaba con Osiris⁵⁴. En ella, el monarca difunto descansaba arropado por Nut (sarcófago) y recibía las ofrendas rituales (muro norte) y los ritos de resurrección (muro sur) que le permitirían acceder al siguiente estadio de su proceso de renacimiento: la *akhet*.

En la cámara funeraria las referencias al rey como un pájaro son poco abundantes. En el muro este, por ejemplo, se le identifica con un halcón:

dd-mdw nfr w 3 m3w NN s8d=f m wpt r^c
šndwt=f hr=f m hwt-hrw šwt=f m šwt bik
pr=f r=f r pt m-m snw=k ntrw
Que bello es ver al rey NN vestido con la cinta de la frente de Re.
Su faldellín que está sobre él es de Hathor y su pluma es la pluma de un halcón.
Él ascenderá al cielo entre tus (=sus) hermanos los dioses.
Pyr §546a–c^N

Lo mismo sucede en el muro sur:

bik m-lt (it=f) it=f (nst) in=sn m kw b3.ti šym.ti
Él es un halcón que sucede (a su padre) y que toma posesión (del trono). Ellos (=Enéada) dicen: “Tú eres un ba que tiene el control”.
Pyr §162c^w

Se trata de pasajes que, en nuestra opinión, utilizan la imagen del halcón para describir que el monarca ha sido recompuesto y vuelve a poseer la

[209]

50. *Pyr* §1122b, §1530b, §1484a y §1845a.

51. Faulkner (1969a: 284) considera que *hn* alude a un nombre de pájaro aunque con un signo de interrogación. En la edición del texto jeroglífico del mismo autor (1969b: 51) no hay ningún comentario al respecto; Hannig (2003: 838) confirma la traducción de Faulkner (*Vogel*) y parece confirmar que el término es un hápax; Allen, más recientemente (2005: 266), ha traducido el pasaje de forma muy distinta y no hace ninguna mención del pájaro–*hen*.

52. Unis, Teti, Pepy I, Merenre, Pepy II y Neit.

53. Allen, 1989: 25–26, 1994: 5–28 y 2005: 8–12; Mathieu, 1997: 289–304.

54. Allen, 1989: 26.

realeza y el poder necesarios para gobernar en el más allá, pero que no describen la acción de volar sino la potencialidad para poder hacerlo en el siguiente estadio de su proceso funerario: la *akhet*. En la cámara funeraria también encontramos textos en los que el rey se identifica con gansos⁵⁵, golondrinas⁵⁶ y milanos⁵⁷, aunque su presencia en dicho espacio no parece ser tan significativa como la del halcón, ya que la localización de los textos en las distintas pirámides presenta pocas coincidencias⁵⁸. Se trata, por tanto, de pasajes que probablemente son válidos para cualquier contexto geográfico–simbólico de la pirámide. Sin embargo, cuando se encuentran en la cámara funeraria parecen tener la misma función que aquellos en los que el rey se identificaba con un halcón, es decir: otorgar distintas potencialidades a través de su asimilación con las aves. Prueba de ello serían las alusiones por parejas (golondrina–halcón, ganso–halcón, ganso–milano) expresando así la idea del dominio del espacio aéreo en toda su totalidad:

dd-mdw pr.n NN m wr hnn NN m bik
El rey NN ha ascendido como una golondrina. El
rey NN ha descendido como un halcón.
Pyr §1770a^N

La cámara funeraria, en tanto que *duat*, se extendía hasta las puertas de la *akhet*⁵⁹, situadas en el pasaje que unía la cámara funeraria con la an-

tecámara. El muro este de la cámara funeraria, por tanto, era el último tramo de la *duat*. Precisamente allí, los textos aludían a la ascensión del ave–*benu* augurando, probablemente, el cercano ascenso del rey al cielo repitiendo la *primera ascensión*⁶⁰.

La antecámara

La antecámara de la pirámide parece ser la contrapartida arquitectónica de la *akhet* u horizonte⁶¹. La importancia del lugar reside en el hecho de que el rey se transformaba en un *akh* en su interior⁶². Todos los muros de la antecámara, sin excepción, contienen textos en los que se describe cómo el rey toma la forma o adquiere facultades de distintos tipos de ave.

En el muro sur, por ejemplo, se le asocia a un halcón grande de pecho⁶³, un halcón celeste⁶⁴ y una garza–*ahau*:

gp.n NN pn ir pt m ḥw
sn NN pn pt m bik
Este rey NN ha ascendido al cielo como una garza–
ahau.
Este rey NN ha besado el cielo como un halcón.
Pyr §891b–c^P

Mientras que en el muro norte se le identifica con un milano⁶⁵, un ganso, una garza⁶⁶ y un halcón divino:

[210]

55. Véase *supra* Pyr §461c.

56. Pyr §1770a.

57. Véase *supra* Pyr §463c.

58. Pyr §463b, por ejemplo, se encuentra en el muro sur de la cámara funeraria de Pepy II, en el muro este de la de la cámara funeraria de Merenre, y en el muro norte de las antecámaras de Unis, Teti y Pepy I.

59. Pyr §255a.

60. Véase *supra* Pyr §1652a–53a.

61. Allen, 1994: 18–20; Mathieu, 1997: 291.

62. En Pyr §350c^T leemos: *3h.n=f m 3ht Él se transforma en akh en la akhet*; Véase Allen, 1994: 27.

63. Pyr §1048c.

64. Pyr §1048d.

dd-mdw pt wrt m^c=t n NN
nwt^c3t m^c=t n NN
NN pw bik=t pw ntrii
ii.n NN pr=f ir pt wb3 NN qbhw
ind NN hr n it=f r^c
sb.n=f sw m hrw ii.n NN im=f
¡Oh Gran Cielo, dale tu mano al rey NN!
¡Oh Gran Nut, dale tu mano al rey NN!
Porque este rey NN es tu halcón divino.
El rey NN ha venido para ascender al cielo. El rey NN
explorará el firmamento.
El rey NN saludará a su padre Re
porque él se ha manifestado como Horus, porque el rey
NN ha venido de él.
Pyr §2034a–36a^N

A diferencia de la cámara funeraria, las alusiones al rey–pájaro en la antecámara muestran la actualización de las potencialidades ya anunciadas en la *duat*. El acceso del monarca al cielo –tal y como se observa en el pasaje que acabamos de citar– se describe como algo inmediato.

El serdab

Desde una perspectiva geográfico–simbólica el serdab es, con mucha probabilidad, el espacio de la pirámide más difícil de interpretar ya que carece de textos en su interior. Mathieu –basándose en distintos pasajes de los Textos de los Sarcófagos y del Libro de los Muertos– ha considerado que el serdab era la contrapartida arquitectónica del lugar de descanso de Osiris en el que el rey debía hacer un alto antes de ascender definitivamente hacia el cielo⁶⁷.

Pese a tratarse de un espacio anepigráfico, los textos del pasillo que conecta el serdab con la an-

tecámara de la pirámide parecen confirmar la hipótesis de Mathieu. Efectivamente, en *Pyr* §747a–48b se describe el renacimiento del rey –identificándose con un halcón– en términos claramente relacionados con la resurrección de Osiris:

wn^c3w hr št3w swt
h^c idr-t3=k wh3 hmw=k tz tw
hnz=k m-cb^c 3hw
dnhwi=k m bik ziši=k m sb3
Se abren las puertas a causa de los que están en los
lugares secretos.
¡Ponte en pie, quítate la tierra, sacúdete el polvo,
levántate!
Tú viajarás en compañía de los akhu
porque tus alas son como las de un halcón y tu res-
plandor es el de una estrella.
Pyr §747a–48b^T

Con la mención de los *lugares secretos* se alude, según Allen, a la tumba como una *duat* en la que el rey⁶⁸, identificado con Osiris –señor de la *duat*⁶⁹–, descansa eternamente.

En otro curioso pasaje del pasillo que conduce de la antecámara al serdab, el rey es elevado al cielo por Tait, señora de los tejidos, en su aspecto de milano⁷⁰. La referencia a Tait y, por tanto, a los vendajes de la momia como *medio ascensional* vuelve a ser otro claro indicador de las connotaciones tónico–osiríacas del lugar.

Los corredores

En las primeras líneas del texto del corredor de la pirámide de Pepy II se puede leer:

[211]

65. *Pyr* §463c.

66. *Pyr* §2042d.

67. Mathieu, 1997: 294 y ss.; El autor plantea su hipótesis apoyándose en la sentencia 312 de los *Textos de los Sarcófagos* y en el capítulo 78 del *Libro de los Muertos*. En su opinión, existe una clara convergencia entre los TP y los *Textos de los Sarcófagos* que posibilita establecer dicha relación (Mathieu, 2004: 259).

68. Allen, 1989, 25.

69. *Pyr* §8d.

70. Véase *supra* *Pyr* §741a–b.

išm=k ir=k ir pt pr=k m rt 3ht
Tú irás hacia el cielo y saldrás por la puerta del
horizonte.
Pyr §2095b^N

Los distintos tramos del corredor⁷¹, pues, parecen ser la contrapartida arquitectónica del cielo diurno al que el rey –transformado ya en un *akh*– accede para poder vivir entre las *Estrellas Imperecederas*⁷². Según Allen, la orientación norte del pasillo puede deberse a varios motivos: las reminiscencias de un más allá estelar, la propia geografía de Egipto vinculada al curso del Nilo, o las costumbres de las aves migratorias que, anualmente, se desplazaban siguiendo también un eje norte–sur y que, como ya hemos visto, tenían una importante función en el universo simbólico de los TP⁷³.

Ciertamente, a lo largo del corredor que conduce al exterior de la pirámide, el rey ascendía al cielo o bien como una ave migratoria –garza, golondrina, milano–, o bien como un halcón. La abundancia de alusiones a los distintos tipos de garza nos lleva a pensar que el último episodio de la ascensión del monarca al cielo se concebía del mismo modo que la acción del pájaro–*benu* en el *zp tpi*. Es decir, de acuerdo con la teología solar heliopolitana. Sin embargo, también se observan pasajes en los que el más allá del soberano parece ser el cielo circumpolar, ligado a las tradiciones religiosas más bien estelares⁷⁴. Sea como fuere, el rey accedía al cielo liberándose, definitivamente, de la esfera profana:

ip3=f ip3=f m-^c=tn rmt m 3pdw
nḥm=f ^cwi=f m-^c=tn m bik
it.n=f dt=f m-^c=tn m drt
nḥm NN pn m-^c imi-rd im t3
sflh NN pn m-^c imi-^c=i
Él vuela, él vuela lejos de vosotros, oh hombres, como
los pájaros.
Él libera sus brazos de los vuestros como un halcón
y su cuerpo ha sido apartado de vuestro alcance como
un milano.
Este rey NN se ha liberado del alcance del que tenía su
pierna en la tierra.
Este rey NN se ha liberado del alcance del que tenía su
brazo en mí.
Pyr §1484a–d^P

CONCLUSIONES

La descripción de la ascensión del rey mediante el símbolo del *vuelo mágico* permitía expresar al egipcio las nociones de trascendencia, libertad y capacidad de movimiento, propias del nuevo estado ontológico del monarca tras su muerte. Asimismo, las evidentes coincidencias en lo que se refiere a la distribución geográfica de los textos que aluden al *vuelo mágico* del rey en las distintas pirámides parecen confirmar que la subestructura del monumento funerario estaba concebida como la trasposición arquitectónica del camino que el monarca difunto recorría cuando emprendía su viaje hacia el cielo transformado en un pájaro o en un ser híbrido. Las abundantes alusiones a aves migratorias⁷⁵ –sobre todo en los tramos de los corre-

[212]

71. Corredor, vestíbulo y corredor ascendente.

72. Allen, 2005: 12; Véanse *Pyr* §724d, §818c, §866d, §940a, §1000c–d, §1123a, §1222b–c, §1721b, §1948b, §2173b y §2183b

73. Allen, 2005: 12.

74. Véase *supra* *Pyr* §1216a–c.

75. Según Vernus (2005: 348) los egipcios dividían las aves en 3 categorías: las pertenecientes a las regiones frescas (*qbhw*) del norte –relacionados con los límites del mundo–, las que volaban (*p3y.t*), y las terrestres (*hmt*). Precisamente, las aves migratorias correspondían al primero de estos tres grupos y de ahí que se relacionaran con el cielo septentrional en los TP.

dores ascendentes– parecen corroborar que la orientación norte–sur de la subestructura de la pirámide no era un hecho casual ni aleatorio. Efectivamente, la parte no visible del monumento funerario –desde el punto de vista de la distribución de los textos– parece mostrar una innegable relación con el cielo septentrional y las *Estrellas Imperecederas* que⁷⁶, a su vez, tenían una estrecha relación con la figura de Osiris y el concepto de eternidad (*dt*) vinculado a éste. El complejo exterior de la pirámide, en

cambio, seguía un eje este–oeste, claramente solar, que podría estar vinculado a otro concepto de eternidad (*nḥḥ*) muy distinto al anterior⁷⁷. Ambos destinos de ultratumba –el ctónico–celeste y el solar– se podrían haber conciliado ya a finales del Reino Antiguo y prueba de ello podrían ser las alusiones del rey asimilado a aves migratorias tales como las golondrinas y las garzas, en las que se podían advertir elementos de armonización entre ambas tradiciones religiosas⁷⁸.

76. Para la interpretación arqueoastronómica de la subestructura de las pirámides véanse: Badawy, 1964: 189 ss.; Trimble, 1964: 183–87; Spence, 2000: 320–24 y Lull, 2004: 306.

77. Para la interpretación de los términos *dt* y *nḥḥ* y su relación con Osiris y Re, respectivamente, véase Assmann, 1995: 8; Para la interpretación arqueológica y arqueoastronómica de los complejos piramidales véanse: Lehner, 1997: 18 y ss.; Verner, 2002: 45–46; y Lull, 2004: 289–305;

78. Quirke (2003: 146) –basándose en las propuestas de Spence (2000)– desestima una interpretación únicamente solar de las pirámides, aunque no resuelve definitivamente la dicotomía existente entre las concepciones solar y estelar presentes en los TP. Allen (2005: 7–8), en cambio, ha sugerido una clara fusión entre ambas tradiciones religiosas a la luz de las más recientes investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, J.P.

1989 The Cosmology in the Pyramid Texts, en Simpson, W.K. (ed.): *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven: 1–28.

1992 Rēawer's accident, en Lloyd, A.B. (ed.): *Studies in Pharaonic Religion and Society in honour of J. Gwyn Griffiths*, London: 14–20.

1994 Reading a Pyramid, en Berger, C ; Clerc, G.; Grimal, N. (eds.): *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire: I, 5–28.

2000 *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge.

2005 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta.

ASSMANN, J.

1977a Himmelsaufstieg, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.): *LÄ*: II cols. 1207–11.

1977b Horizont, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.): *LÄ*: III, cols. 3–7.

1995 *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*. Madrid.

2005 *Egipto, Historia de un sentido*. Madrid.

BADAWY, A.

1964 The Stellar Destiny of Pharaoh and the So-called Air-shafts of Cheops Pyramid, *MIO* 10: 189–206.

[214] DAVIS, W.M.

1977 The Ascension-Myth in the Pyramid Texts, *JNES* 36: 161–179.

ELIADE, M.

1995 (ed. or. 1956) *El vuelo mágico*. Barcelona.

ENGLUND, G.

1978 *Akh. Une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*. Uppsala.

FAULKNER, R.O.

1969a *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated into English*. Oxford.

1969b *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of hieroglyphic texts*. Oxford.

FRANKFORT, H.

1994 (ed. or. 1948) *Reyes y Dioses*. Madrid.

GAUTHIER, H.

1931 *Les fêtes du dieu Min*. Le Caire.

HANNIG, R.

2003 *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*. Mainz.

HOULIHAN, P.F.

1988 *The Birds of Ancient Egypt*. Cairo.

JACQ, CH.

1986 *Le Voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*. Paris.

LACAU, P.

1971 Les verbes *wbn* 'poindre' et *psd* 'culminer', *BIFAO* 69: 1–9.

LECLANT, J.

1951 Le rôle du fait et de l'allaitement, d'après les Textes des Pyramides, *JNES* 10: 123–127.

LECLANT, J. (DIR.); BERGER–EL NAGGAR, C.; MATHIEU, B. Y PIERRE–CROISIAU, I.

2001a *Les Textes de la Pyramide de Pépy Ier, vol. I: Description et analyse*. Le Caire.

2001b *Les Textes de la Pyramide de Pépy Ier, vol. II: Fac-similés*, Le Caire.

LULL, J.

2004 *La astronomía en el antiguo Egipto*. València.

- LEHNER, M.
1997 *The Complete Pyramids*. Cairo.
- LOPRIENO, A.
2001 *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris.
- MARTINELLI, T.
1994 Geb et Nout dans les *Textes des Pyramides*: Essai de compréhension du caractère masculin de Geb et de la Terre ainsi que du caractère féminin de Nout et du Ciel, *BSEG* 18: 61–79.
- MATHIEU, B.
1997 La signification du serdab dans la pyramide d'Ounas: L'architecture des appartements funéraires royaux à la lumière des Textes des Pyramides, en Berger, C.; Mathieu, B. (eds.): *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier: I, 289–304.
2004 La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime?, en Bickel, S.; Mathieu, B. (eds.): *Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages. D'un monde à l'autre. Actes de la table ronde internationale "Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages"*, Le Caire: 247–262.
- PIANKOFF, A.
1968 *The Pyramid of Unas*. Princeton.
- QUIRKE, S.
2003 (ed. or. 1956) *Ra, el dios del Sol*. Madrid.
- SPENCE, K.
2000 Ancient Egyptian chronology and the astronomical orientation of pyramids, *Nature* 408: 320–24.
- SPENCER, A. J.
1993 *Early Egypt. The Rise of Civilisation in the Nile Valley*. London.
- TRIMBLE, V.
1964 Astronomical Investigation Concerning the So-called Airshafts of Cheops, *MIO* 10: 183–187.
- VERNER, M.
2002 *The Pyramids. The Mystery, culture, and Science of Egypt's Great Monuments*. Cairo, New York.
- VERNUS, P.; YOYOTTE, J.
2005 *Bestiaire des pharaons*. Paris.
- ŽABKAR, L. V.
1968 *Study on the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*. Chicago.

Trabajos de Egiptología
Papers on Ancient Egypt



Número 5/2
2009

Actas
III Congreso Ibérico de Egiptología
III Congresso Ibérico de Egiptologia

Editores
Miguel Ángel Molinero Polo
Covadonga Sevilla Cueva

Editor

Miguel Ángel Molinero Polo
Universidad de La Laguna

Consejo Editorial

Antonio Pérez Largacha
Universidad de Castilla-La Mancha

José-R. Pérez-Accino
Birkbeck, Universidad de Londres

Covadonga Sevilla Cueva
Universidad Autónoma de Madrid

Comité Científico

Josep Cervelló i Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona

M^a José López Grande
Universidad Autónoma de Madrid

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona

M^a Carmen Pérez Die
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Ester Pons Mellado
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

José M. Serrano Delgado
Universidad de Sevilla

Colaboradores Editoriales

Linda Steynor
English editorial assistant

Hervé Mourioux
Assistant éditorial pour la langue française

TRABAJOS DE EGIPTOLOGÍA está producida por *Isfet. Egiptología e Historia*
c/ Blanco 1, 2º
38400 Puerto de la Cruz
Tenerife-Islas Canarias
España

Maquetación: Proyecto Limón

© Autores de los artículos aparecidos
y Consejo Editorial de *Trabajos de Egiptología - Papers on ancient Egypt*

Depósito Legal: TF-2303-2009
ISSN: 1695-4750

Imprime: Gráfica Los Majuelos, S.L.L.
imprensa@graficaslosmajuelos.com
Tfno.: 922 31 14 55

Comité Científico
III Congreso Ibérico de Egiptología
III Congresso Ibérico de Egiptologia

Miguel Á. Molinero Polo

Universidad de La Laguna

Presidente del Comité Organizador del III Congreso Ibérico de Egiptología

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

Josep Cervelló Autuori

Universitat Autònoma de Barcelona

Presidente del Comité Organizador del II Congreso Ibérico de Egiptología

José Manuel Galán Allué

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Director del Proyecto Djehuty, Luxor, Egipto

M^a Helena Trindade Lopes

Universidad de Lisboa

Directora de la Misión Arqueológica Portuguesa en Menfis

Josep Padró i Parcerisa

Universitat de Barcelona

Director de la Misión Arqueológica de Oxirrinco

Antonio Pérez Largacha

Universidad de Castilla - La Mancha

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

José Ramón Pérez-Accino

Birkbeck College, University of London

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

M^a. Carmen Pérez Díe

Museo Arqueológico Nacional

Directora de la Misión Arqueológica Española en Heracleópolis Magna, Egipto

Covadonga Sevilla Cueva

Universidad Autónoma de Madrid

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología