
RA Y EL ORO EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*: ALGUNAS NOTAS

Francisco L. Borrego Gallardo
(Universidad Autónoma de Madrid)

RESUMEN

Las relaciones entre Ra, el dios del sol, y el oro parecen ser un tema bien conocido de la religión egipcia antigua dadas las asociaciones solares de dicho metal precioso. Sin embargo, no existen estudios que se hayan ocupado de conocer en detalle dichas relaciones. En este trabajo se propone un análisis de los encantamientos de los Textos de las Pirámides donde existen vínculos entre dicha deidad y el oro, teniendo en cuenta tanto los precedentes de dichas asociaciones de significado como los componentes literarios e intertextuales de los pasajes relevantes. A resultas de este análisis se ha constatado que la riqueza de imágenes, contextos y expresiones que asocian a Ra con el oro es notablemente mayor de la más evidente de las metáforas que los ligan en relación con la luz y el brillo de ambos. Aparecen así ligados en contextos de protección contra ofidios, en relación con la alegría jubilosa, en descripciones del cielo previo al amanecer como cuajado de luces de varios minerales, en la imagen de Ra como un ternero de oro cuando nace por el este o como de una punta de flecha o de lanza de oro que atraviesa la bóveda celeste, o en la caracterización como áureas de una roseta como forma primigenia de Ra o de una barca de ese mismo dios.

PALABRAS CLAVE

Egipto antiguo, religión egipcia, Reino Antiguo, Dios sol, Ra, oro, Textos de las Pirámides, Encantamientos de Textos de las Pirámides n° 238, 282, 334, 359, 467, 485, 501B.

ABSTRACT

The relations between Re, the Sun-god, and the gold seem to be a well-known topic of the Egyptian religion given the solar associations of that precious metal. Nevertheless, there are not detailed studies on those associations. This paper aims to analyse the spells of the Pyramid Texts where that deity and the gold are related, taking into account its precedents and the literary and intertextual elements of the concerned passages. As a result of this analysis it has been established that the richness of images, contexts and expressions that associate the god Re and the gold is significantly higher than the most evident metaphor that link them by means of the light and bright of both of them. They are thus related in contexts of protection against snakes, rising with an exalted joy, in descriptions of the sky before the sunrise as a space full of light as made in several minerals, in the image of Re as a calf of gold when he rises from the east, or the description of a rosette –a primeval form of Re– and of a boat of this god as made in gold.

KEYWORDS

Ancient Egypt, ancient Egyptian Religion, Old Kingdom, Sun-god, Re, gold, Pyramid Texts, Pyramid Texts Spells no. 238, 282, 334, 359, 467, 485, 501B

Parece ser una verdad bien conocida que el sol y el oro son dos elementos que se encuentran estrechamente relacionados entre sí en las creencias religiosas de los egipcios de la Antigüedad. Aunque se trata de una idea con asiento en la realidad, la supuesta obviedad de tal relación ha hecho que apenas haya sido estudiada, y por ello que no se haya prestado atención a sus matices y detalles particulares. En el caso de los *Textos de las Pirámides*, el análisis de las relaciones existentes entre el sol, Ra, y el oro permite matizar y comprender mejor algunos aspectos de la religión egipcia del Tercer Milenio a.C. y la relación de los mismos con la institución de la realeza. Es precisamente en la búsqueda y el estudio de esos pequeños detalles, aparentemente obvios y conocidos –pero detalles clave, al fin y al cabo–, de los textos del Oriente Próximo antiguo donde Mario Liverani, entre otros muchos ámbitos, se ha revelado como un verdadero maestro del oficio de historiador, como un auténtico ejemplo y modelo de inspiración, a quien esta modesta contribución pretende servir no sólo de homenaje, sino de humilde agradecimiento a su iluminadora y fructífera labor.

1. Introducción

1.1. Perspectiva y fuentes

A lo largo de toda la historia del Egipto faraónico se documenta un gran número de divinidades relacionadas, de una u otra manera, con el oro. Esto se puede deber, en parte, a la vinculación con la noción y concepto de divinidad que guarda este metal desde momentos muy tempranos¹, aunque la mayor parte de esas relaciones no se documente con profusión sino hasta momentos posteriores al Reino Antiguo². Entre ellas, y con gran diferencia, el dios Ra es quien muestra unas asociaciones más estrechas y ricas con ese metal precioso, y no solamente durante el Reino Antiguo, sino también durante toda la historia del Egipto faraónico. Estas vinculaciones hallan un fértil campo de cultivo en las analogías que dicho metal y el sol guardan entre sí: el brillo del primero y la luminosidad del segundo, el color amarillento de ambos o la incorruptibilidad del metal precioso y la capacidad de regeneración diaria que exhibe el astro rey, así como las extraordinarias cualidades como material que posee el primero y las facultades demiúrgicas del segundo, por sólo señalar algunas de las principales y de las más significativas características que tienen en común. En las páginas que siguen se va a analizar el conjunto de testimonios donde se presentan relacionados el dios Ra y el oro durante el Reino Antiguo; también se señalarán puntualmente algunos documentos posteriores a esa fecha que permiten comprender mejor algunas de las facetas ya esbozadas o enunciadas de manera más esquemática en ese periodo. Como se podrá ir apreciando a lo largo de las páginas que siguen, diseccionar estos aspectos resulta, para nuestra manera de pensar occidental, un ejercicio en gran medida artificial, y por ello aparentemente repetitivo, puesto que para la mentalidad de los egipcios de la antigüedad las características que ligaban ambos seres se mostraban como fenómenos unitarios, unidos de modo inextricable, pues formaban parte de una sola y misma realidad sin solución de continuidad.

Con respecto a las fuentes que sirven para trazar las lindes de los principales ámbitos semánticos donde Ra y el oro se muestran vinculados, para el Reino Antiguo no se dispone de las ricas fuentes himnográficas o templarias del Reino Nuevo, muy ricas y en ocasiones bastante explícitas, ni de la exuberancia textual de los templos del Primer Milenio a.C. y los primeros siglos d.C. Por ello, la fuente principal —y prácticamente exclusiva— la constituyen los *Textos de las Pirámides*. Éstos tienen la ventaja de constituir por sí mismos un *corpus* de documentos estrechísimamente vinculados con la figura del soberano difunto, pero a la vez el inconveniente de que sus contextos (tanto intratextuales como espaciales) tienen que ver sobre todo con sólo una parte del ciclo solar, las de la “gestación” de la noche³ y la del triunfo del amanecer, lo que hace que la información que de ellos se pueda extraer sea parcial e incompleta, puesto que está condicionada por el objetivo del renacimiento y la transfiguración del rey difunto, esto es, está focalizada en el monarca muerto, y no tanto en el propio culto solar. Asimismo, los fuertes —y exclusivos— lazos que unen al monarca con Ra durante el Reino Antiguo hacen que las evidencias referentes al culto solar fuera de la esfera regia sean prácticamente inexistentes para dicho periodo⁴.

¹ E. g. TP723, §§ *2244a-c^{Nt}: *dd mdw h3 Nt pn tz tw hr qsw=k bj3(j)w ʿwt=k nbw(jw)t / h^c=k pw n(j)-sw ntr / n hsd.n=f n htm.n=f n hw3.n=f* «Palabras dichas: ¡Oh, Neit! Álzate sobre tus huesos de *bía* y tus miembros áureos; / tu cuerpo es uno que pertenece a un dios, / que no puede convertirse en polvo, que no puede ser destruido, que no puede marchitarse».

² E. g. *Náufrago* 62-66; *pWestcar* X 9-11, X 17-19 y X 24-26; *Libro de la Vaca del Cielo* 2; Klotz 2006: 71-73 y 196-197, lám. 18 (himno de Hibis). Sobre estos aspectos: Daumas 1956: 6-7 y 13-15; Aufrère 1991: II, 390-391, ambos con referencias.

³ Sobre la Duat, el espacio conocido por Ra durante la noche, como un “espacio y tiempo de gestación”, *vid.* Beaux 1994.

⁴ Un resumen reciente acerca de los estrechos y exclusivos lazos que unen al monarca con el dios Ra puede

He ahí una de las posibles razones por las cuales la teología de Ra no se encuentra presente (al menos de un modo referencial) en el ámbito de los particulares contemporáneos, que sí llegan a mostrar algunos aspectos de otras deidades, tanto de manera enunciativa (mención de su ejercicio en sacerdocios, calendarios festivos, etc.) como de manera metafórica o poética (como, por ejemplo, en fórmulas funerarias, deseos para el Más Allá, etc.).

1.2. Primeros testimonios de Ra en relación con el oro

Sin embargo, la primera referencia que puede mostrar vinculaciones entre el dios Ra y el oro durante el Reino Antiguo es también una de las pocas que procede de un ámbito templario. Se trata de los relieves de la pequeña capilla o *naos* construido por Necheryjet, primer rey de la dinastía III, en la sede principal de culto de Ra, Iunu (Heliópolis). Entre las escenas representadas se ha conservado una serie de figuras de divinidades sedentes, delante de cada una de las cuales se despliega el texto que cada deidad pronuncia o recita otorgando favores al monarca (la denominada “fórmula de recitación”).

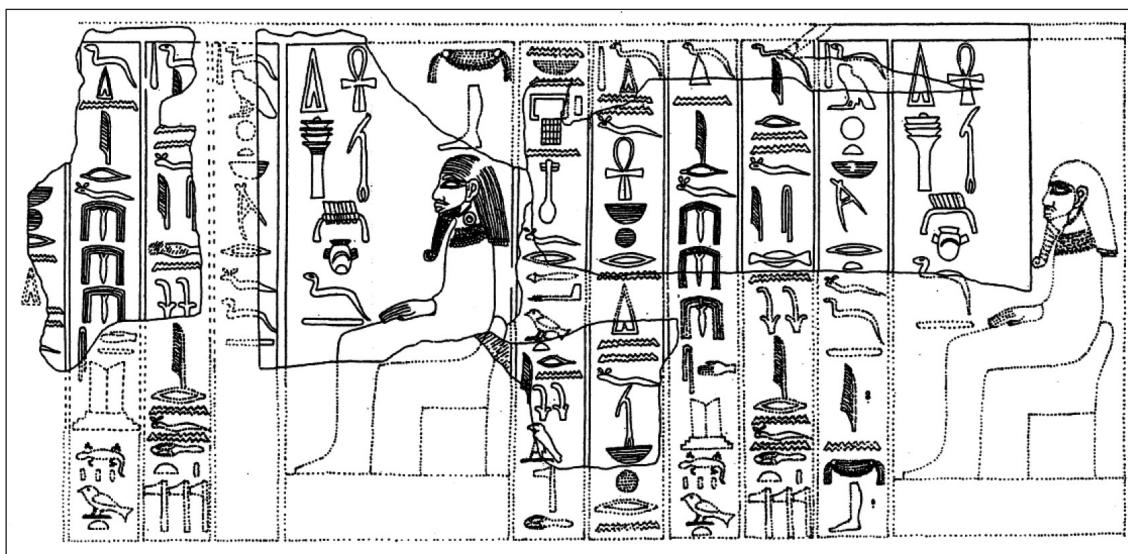






Fig. 1. Reconstrucción de una pared con relieve del santuario de Netcheryjet en Iunu (Heliópolis), dinastía III. Según Morenz 2002: 157, fig. 9.

Se trata del más antiguo texto de esta clase, y uno de los primeros que están escritos con una sintaxis compleja en la historia del Egipto faraónico⁵. Hasta hace pocos años se consideraba que el signo  (D58, b) que aparece sobre la cabeza de una de estas deidades podría identificarla con el dios Gueb —lo que condujo a pensar que se trataba de una capilla dedicada a la Enéada heliopolitana—, pero, como ha mostrado de manera muy convincente L. Morenz, esa posibilidad carece de verosimilitud merced a argumentos de diversa índole, pero sobre todo epigráficos. En su lugar, Morenz considera errónea la lectura **Gb* «Gueb», y restituye, en su lugar, NbW(j) «El Áureo, el Dorado»;

leerse en Shalomi-Hen 2006: 64-67.

⁵ Actualmente conservados en el Museo Egizio de Turín, bajo un número de inventario común (Inv. Suppl. 2671): Weill 1911-12: 9-26; Smith 1978: 133-137; Vernus 1993: 96-97; Ziegler, en Arnold et al. 1999: 153-154 (cat. 7); Baud 2002: 199-202; Morenz 2002; Kahl 2007: 45-46. El texto, siguiendo la reconstrucción de Morenz 2002, es como sigue: [N]b[w(j) / nb] n(j) pr pn nfr [ʕʕ] wrt jr.n nn Hrw [Ntr(j)-ht] / [dj].n(=j) n=f ʕnh nb hr(j)=n dj.n(=j) n=f wʕs nb [hr(j)=n] / dj=n jr=f hb[w-sd] [ʕʕ wrt] / jr.n(=j) n=f js(w) [n nn jr.n=f n Ht] / m ht nb(t) mrt[=f dt j.n NbW(j)] / dj(j) ʕnh dd wʕs ʕw(t)-jb dt / [El Áu]re[o], / Señor de esta casa bell[isi]ma que ha hecho este Horus [de Cuerpo Divino]. / Palabras dichas: “le [d]oy toda la vida que

este epíteto sería una manera de llamar al dios oriundo del lugar donde se levantó este edículo cultual, Ra o Atum⁶.

Esta imagen de un dios *Nbwj* «Áureo», descrito como infundido con las cualidades del oro, se encuentra en armonía con los atributos solares que tienen tanto Ra como Atum. Esto está de acuerdo con el collar de tipo  (S12) que exhibe la divinidad que precisamente ha sido identificada mediante ese epíteto, en cuya parte superior se ha situado un pequeño disco solar, de la misma manera que se ha hecho en el monograma del título del rey que mandó construir este monumento, Necheryjet⁷.

Este testimonio puede permitir esclarecer quién es el dios al que se alude en un documento ligeramente anterior a la capillita de Necheryjet en Iunu, fechado en el reinado de Peribsen (finales de la dinastía II), y que es además el primer testimonio de una oración sintácticamente compleja en lengua egipcia (fig. 2). En este texto aparece una deidad, llamada también *Njbu(j)* o *Nbwj*, que también podría ser traducido, de la misma manera, como «El Áureo» o «El Dorado», quien otorga (*wđj*) o reúne (*d(m)d*) las dos mitades de Egipto para el monarca⁸. Este dios, descrito así como un ser de oro que otorga la soberanía sobre la totalidad del Doble País al monarca, sería, merced a la comparación con el testimonio de la capilla de Necheryjet en Iunu, el mismo Ra o Atum.

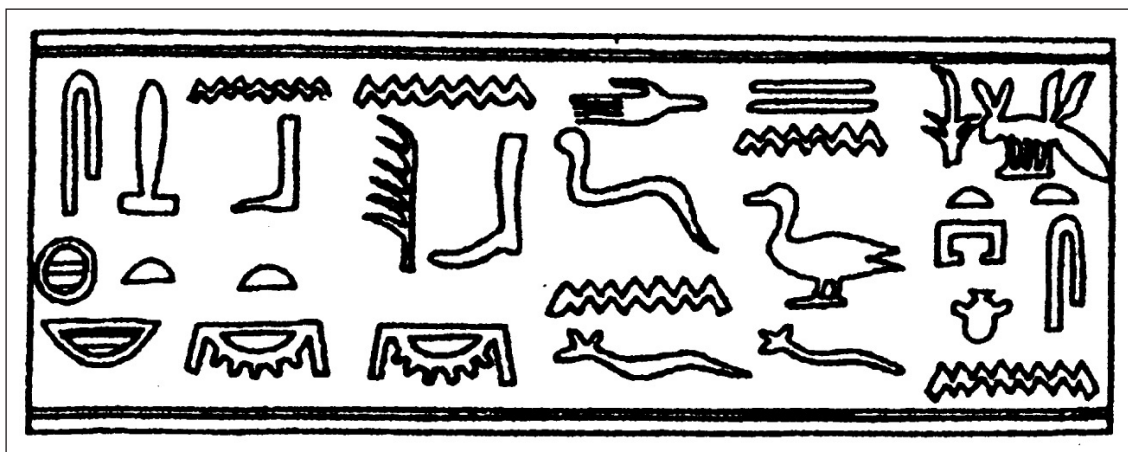


Fig. 2. Impronta de sello cilíndrico de Peribsen (din. II). Según Morenz 2002: 158, fig. 12.

poseemos, le doy todo el dominio [que poseemos] / le doy, pues, [muchísimas] fiest[as *sed*] / y le recompensó [por esto que él ha hecho para la Corporación] / con todo aquello que [él] desea, [eternamente.” —dice el Áureo,] / dotado de vida, estabilidad, dominio y alegría, eternamente.».

⁶ *Ibid.*: *passim*, esp. 147 y 153-154.

⁷ E. g. Schäfer 1933: *passim*, lám. 1; Kahl et al. 1995: 48-53 (Ne/Sa/17, Ne/Sa/19, Ne/Sa/21) y 78-79 (Ne/Sa/60).

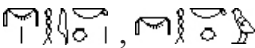
⁸ El texto reza como sigue: *sd3 ht nb(t) | nbw(j)t | Nbwj | d(m)d.n=f / wđ.n=f | t3wj n z3=f | (n)swt bjt(j) Pr-jb=sn* «El sello de toda cosa | áurea. | El Áureo, | él ha reunido/dado | las Dos Tierras para/a su hijo, | el Rey Dual Peribsen». La lectura *wđ.n=f* de la cuarta columna de texto es la preferida por Vernus 1993: 96, mientras que Kahl 2007: 3 y 45 y Morenz 2007: 155, optan por *d(m)d.n=f*. Vid. asimismo Borrego Gallardo 2014: 56-57.

Tomados en conjunto, estos dos documentos permiten poner de manifiesto varios hechos. En primer lugar, que durante finales de la dinastía II y comienzos de la dinastía III Ra o Atum reciben una denominación que los califica como deidades cuya naturaleza comparte algunos aspectos con el metal precioso. En segundo lugar, que es esta faceta del dios descrito mediante el epíteto *Nbwj* «El Áureo» la que otorga al monarca diferentes prebendas y favores en nombre de la Corporación de dioses, esto es, como su líder, o que le concede el gobierno sobre Egipto entero; parece tener, así, una cierta componente soberana.

2. Ra y el oro en los *Textos de las Pirámides*

Tras una ausencia documental que abarca cerca de dos siglos, la siguiente referencia textual donde se atestigua una vinculación entre el oro y el dios Ra aparece en los *Textos de las Pirámides*. Este conjunto de textos de carácter funerario estaba destinado a ayudar al rey difunto en su tránsito al Allende, perpetuar su estatus y favorecer su renacimiento tras su muerte. Esta colección de centenares de encantamientos que los componen, cuya selección varía de una pirámide a otra, fueron inscritos por vez primera durante el reinado del último monarca de la dinastía V, Unis. Pese a ello, buena parte de ellos parecen hundir sus raíces en momentos anteriores, casi con total seguridad durante la dinastía IV y el resto de la dinastía V⁹, por lo que se puede llegar a pensar, con precaución, que al menos una parte de las relaciones que se establecen entre Ra y el oro que se presentan en este trabajo pudieron haber estado vigentes con anterioridad a su primera puesta por escrito en el soporte y formato en los que se han conservado hasta hoy día.

2.1. *Nbw-hknw*, «Oro del Júbilo»

En este corpus textual una primera expresión relevante es , *Nbw-hjknw/hknw* «Oro del Júbilo», que aparece documentada en dos ocasiones. Su relación con el dios Ra se puede inferir principalmente de las imágenes y alusiones textuales, así como de los contextos de esos mismos encantamientos, que son bastante breves. Pero antes de analizarlos resulta más apropiado leer ambos, que rezan como sigue:

dd mdw t n(j) jt=k n=k jkj-nhy
t=k ntk n(j) jt=k n=k jk(j)-nhy
Nbw-hjknw Hʕy-tʕw kʕ=k pw nn wʕʕ jrrw <n>n jr=f

Palabras dichas: el pan de tu padre es tuyo, oh El de ataque errado¹⁰.

Tu pan, el de tu propio padre, te pertenece, oh El de ataque errado.

Oro del júbilo, El que ha aparecido en gloria ardiendo: esto es tu Toro, el respetado contra el que se hace <es>to.

(TP 238 (§§ 242a-c^w)¹¹)

dd mdw j hʕst tn r(ʕ)-ʕj jkt=k pj
hʕst tn r(ʕ)-ʕj nj nbw-hknw
hʕj-tʕw hknw kʕ=k nn wʕʕ jrrw nn jr=f

⁹ E. g. Baines 2004.

¹⁰ Nombre de una serpiente; Meurer 2002: 273, lo traduce, con dudas, como “Habitante de cubil” (“Lochbewohner”), mientras que Allen 2005: 18 (13), a quien sigo aquí, lo entiende como “El de ataque errado” (“One who his attack has missed”).


¹¹ ÜKPT I 216-218; Piankoff 1968: 98, lám. 69; Faulkner 1985: 56; Allen 2005: 18 (13).

Palabras dichas: Oh, Jaset¹², una boca de alimoche¹³, (eso) es tu ataque,
oh, Jaset, una boca de alimoche que pertenece al Oro del Júbilo,
El que ha aparecido en gloria ardiendo y jubiloso: esto es tu Toro, el respetado contra
el que se hace esto.

(TP 282 (§§ 423a-c^{WT})¹⁴)

Lo primero que se debe reseñar es el hecho de que ambos encantamientos pertenecen a series de hechizos de protección contra seres indeseables para el rey difunto, más concretamente contra ofidios. En lo que se refiere al primero de los textos (TP 238), en opinión de G. Meurer, la entrega de pan a la serpiente serviría para que ésta, ocupada con él, no consiguiera morder al rey difunto¹⁵. Por su parte, J. P. Allen ha identificado al padre de ese ofidio con la tierra; según él, lo que la tierra se come (el “pan”) es en realidad una imagen de dicho reptil ocultándose en (\approx siendo comido por) la tierra¹⁶. Como quiera que fuera el significado concreto de este encantamiento de difícil comprensión, lo que sí parece estar claro es que la conjuración del peligro representado por la serpiente pasa por invocar la presencia y manifestación del Oro del Júbilo.

Por su parte, en el segundo texto (TP 282), el peligro que representa la serpiente Jaset parece identificarse con la boca de un alimoche, y no con una especie de ofidio así llamada. De hecho, la base para entender el texto de esa manera reside en la etología y patrón alimenticio de esta rapaz (*Neophron percnopterus*). Esta ave es principalmente carroñera, y en el orden que se establece entre los animales homólogos en el momento de alimentarse suele ocupar los últimos lugares, llegando apenas a dar cuenta de las pieles o de los trozos de carne pegados a los huesos; caza tan sólo de manera ocasional pequeños insectos o animalillos, y, de manera oportunista, huevos, que rompe con la ayuda de piedras que arroja con el pico contra el cascarón¹⁷. Por ello, considero que *r(3)-3j* «boca de alimoche» designaría un arma inofensiva, el pico de un ave que, a diferencia de otras rapaces de los biotopos egipcios, como el cernícalo, el halcón o el milano, no destaca por su capacidad lesiva. Por ello, la invocación a un ofidio calificado de esa manera podría ser una manera de desarmarlo, convirtiéndolo en una alimaña inerme.

En este contexto, entonces, la palabra *hknw*, que designa el júbilo, la alegría exaltada¹⁸, puede ser comprendida de dos modos complementarios. El primero de ellos podría ponerse en relación con el triunfo del difunto sobre las alimañas con las que se puede topar en el Más Allá. El segundo de ellos, que cobra sentido en su asociación con el oro (*nbw*), puede ser entendido como una expresión metafórica de la luz solar, la cual trae consigo la alegría y la vida al mundo¹⁹. Esta posibilidad podría venir confirmada por el epíteto escrito en aposición a *nbw-hknw* «Oro del Júbilo»,  *h3j/h3y-t3w*. Su significado sería, literalmente, «uno que ha aparecido en gloria y que es caliente». No

¹² Nombre de una serpiente que por su nombre evoca la región montañosa del desierto (*h3st*).

¹³ Meurer 2002: 299, con dudas, cree que puede tratarse del nombre de una cantera, posiblemente Tura, opinión que no comparto (*cf.* el comentario al respecto). Pienso que esta palabra, además de la idea que se va a exponer en el cuerpo de texto, puede aludir al color amarillento y negro que presentaría la piel de la serpiente llamada de esta manera, parecida a los colores del pico del alimoche.

¹⁴ *ÜKPT* II 187-189; Piankoff 1968: 48, láms. 31-32; Faulkner 1985: 85; Allen 2005: 53 (188).

¹⁵ Meurer 2002: 281-282.

¹⁶ Allen 2005: 62, n. 12.

¹⁷ Houlihan 1986: 39-40; Sauer 1990: 46; Porter y Cottridge 2000: 34.

¹⁸ *Wb.* III 179, 6-19; Faulkner 1999: 179 (6); Hannig 2003: 894 {22061}.

¹⁹ Este aspecto de la luz en contextos relacionados con el rey aparece de manera muy clara en diferentes composiciones del Reino Nuevo, como el *Panegírico del rey Ahmose (II)* (*Urk.* IV 14-20 (*passim*)) o el *Himno al Disco* de Ajenaton (de Garis Davies 1908: láms. xxvii y xli), por sólo señalar algunos ejemplos.

obstante, algunos autores, ya desde P. Montet, han identificado esta figura con un dios oriundo del Líbano²⁰. El principal argumento para esta atribución es una de las tres menciones de esta deidad en los *Textos de las Pirámides*. En ella, el rey es identificado con $H^c y-t3w$, quien es descrito como «habitante de Nega» ($hr(j)-jb-Ng3$)²¹, topónimo cuyo determinativo es 𓏏 (N25), semagrama que categoriza sustantivos como áreas desérticas o situadas en el extranjero²², y que en este caso parece designar una región de Siria-Palestina²³. En ese sentido, T. Schneider incluso ha llegado a identificarlo con un dios oriundo de ese ámbito, ‘Aṭṭaru, divinidad astral que posiblemente represente el planeta Venus en su aspecto de Lucero del Alba²⁴. Sin embargo, esta identificación considero que debe, por el momento, mantenerse como hipotética. Lo que en realidad interesa en este estudio no es tanto la procedencia original de la deidad, sino la *interpretatio aegyptiaca* de la misma, según la cual este teónimo parece conjugar dos palabras que describen dos facetas distintas de la naturaleza del sol: su potentísima capacidad de manifestación lumínica, el inmenso poder de llenar todo su entorno con ella ($h^c j$), y la de hacerlo emanando un intenso calor ($t3w$). Pienso que es la confluencia de precisamente estos dos aspectos de Ra lo que podría permitir explicar la vinculación que aquí se establece entre este dios con el oro. En ese sentido, considero que es importante tener en cuenta que a la misma raíz de la palabra *nbw* «oro» se adscriben otras, como *nbj* «fundir (un metal)» o «confeccionar», entre otras²⁵, que guardan relación con un calor muy intenso. Así, la referencia al *nbw-hknw*, «el Oro del Júbilo» no podría describir sino al sol, que es el único astro que aparece en gloria en el cielo ($h^c j$) ardiendo ($t3w$), diríase que fundiéndolo (*nbj*), en un acto epifánico y soberano ($h^c j$), que es a la vez creador (*nbj*), y, asimismo, de victoria, y, por todo ello, de alegría jubilosa (*hknw*)²⁶.

El hecho de que se identifique esta forma del sol como un toro tampoco debe extrañar, más aún cuando ésa es una forma habitual que adquiere en numerosos textos — entre ellos los *Textos de las Pirámides*—, sobre todo cuando se quiere destacar su faceta de líder, de señor poderoso, genitor y violento²⁷, lo que condice muy bien con el papel preeminente de Ra en el cielo, pleno de luz y calor, y con la victoria sobre sus enemigos, que es descrita en estos dos textos.

2.2. Un apogeo mineral

La idea del oro como manifestación del esplendor luminoso de Ra, el sol, también se llega a atestiguar en otro encantamiento relacionado con la protección contra serpientes, *TP 501B*. Tras un inicio fragmentario donde se menciona a Ra y la celebración de tres comidas en honor del soberano, y antes de que tenga lugar la invocación contra la serpiente, puede leerse lo siguiente:

$3t=k m nbw w3dt mfk3t$

Tu apogeo es de oro, malaquita y turquesa.

(*TP 501B*, § *1072c^P = P/A/E 29)²⁸

²⁰ Recientemente sobre este dios: Stadelmann 1975; Schneider 2000; Meurer 2002: 297, todos ellos con referencias.

²¹ *TP* § 518d.

²² Gardiner 1957: 488; Hannig 1995: 1065; Allen 2000: 436.

²³ Hannig 2003: 1561 {41878}; Diego Espinel 2006: 81.

²⁴ Schneider 2000.

²⁵ *Wb.* II 236, 6-8; Hannig 2003: 618 {15375, 15378}.

²⁶ En este mismo sentido, no debe extrañar que el Ojo del Sol bajo la forma de ureo reciba ocasionalmente en los *Textos de las Pirámides* (*TP* § 288a^{WT}) el nombre de «La del Júbilo» (*Hknwt(j)t*).

²⁷ Eyre 2002: 145-146; Borrego Gallardo 2011: 26-27 (§ g).

²⁸ *ÜKPT IV* 346; Faulkner 1985: 177-178; Berger-el Naggar et al. 2001: lám. ix; Allen 2005: 145 (395).

La palabra *3t* «apogeo», con la que aquí es descrita la manifestación del sol (*h^c*), designa, como ha mostrado J. R. Ogdon, el momento o instante de máximo poder de un ser, especialmente cuando se manifiesta de manera agresiva²⁹. Aclarada esta cuestión terminológica, entonces ¿qué realidad intenta expresar el pasaje? En mi opinión, se trata de una imagen del sol al alba, en el momento en que se apresta a salir desde la *ajet* tras la oscuridad de la noche que se acaba. Una primera idea que podría apuntalar esta hipótesis es la vinculación de los minerales mencionados, y no sólo del oro, con el sol, especialmente con la luz solar del amanecer³⁰. Otro argumento para esta idea es el parecido cercano de otro epíteto que puede recibir el dios hieracomorfo Behedety, tanto en su forma avimorfa como de disco solar alado, *s3b-šwt* «El de Plumas Multicolores»³¹. Este epíteto no sólo es propio de dioses soberanos, como muy bien ha mostrado J. Kenning³², sino que también describe, como ya he podido explicar en otro lugar, al dios sol cuando se apresta a alzarse rumbo al cielo desde la *ajet*³³, y en los primeros instantes del alba, cuando el cielo se muestra coloreado por la dispersión refractiva irisada de la luz del sol que se halla a punto de surgir en el cielo. Para los egipcios es en ese momento del día cuando este astro aniquila a sus enemigos y aparece, triunfante y soberano, por el oriente del cielo³⁴. Es decir, el amanecer era entendido como un momento durante el cual Ra ejecuta una acción que puede ser muy bien descrita mediante el término *3t*. De hecho, en diferentes textos aparece así descrito, como, por ejemplo, en la expresión *3t-dw3t* «el apogeo de la mañana»³⁵. Ese momento de máxima demostración de poder es análogo a la imagen del primer instante del día, por lo que resulta lógico pensar que se puede referir a esa realidad, destacando que es el instante de mayor intensidad y ferocidad del poder solar.

Teniendo en cuenta estos hechos, se muestra muy interesante la metáfora que ha servido para vehicular esa realidad. En efecto, en lugar de describir únicamente los colores presentes en el cielo en ese momento, mediante una metonimia se han empleado los minerales más característicos por cada color para dicha descripción: el oro (*nbw*) para los colores cálidos (amarillo, anaranjado)³⁶, la malaquita (*w3dt*) para los tonos verdes³⁷ y la turquesa (*mfk3t*) para los azulados, específicamente de azul claro³⁸ (el oscuro suele ser descrito como «lapislázuli» (*hsbd*)³⁹).

²⁹ Ogdon 1998; cf. Hannig 2003: 1-2 {20-42}.

³⁰ Aufrère 1991: II, 492-517 (turquesa) y 543 (malaquita); *id.* 1997: 125-127 (turquesa). En otras ocasiones, ya en documentos posteriores, estos minerales son mencionados conjuntamente en descripciones de la alborada. Así, por ejemplo, en el himno solar matutino de la TT 53 (Amenemhat), se puede leer *j.nd-hr=k* [*R^c wbn m*] *mfk(3)t nb-h^cw ssp-hdd(wt) thn-hrwj / psd-jm[3w]* [...] *jrw=f m nbw* «¡Salve, [Ra, el que surge brillando en tanto que] turquesa, señor de apariciones gloriosas, de luz brillante, de rostros resplandecientes, / de reful[gencia] rutilante [...] cuya forma es de oro (...)!» (cols. 2-3; Assmann 1983: 98-99 (nº 66); Aufrère 1991: II, 368 (c)). Igualmente reseñable es un fragmento de la tumba de Chanefer (TT 158): *wb3=k sb3w n(j)w pt / [...] m hwn n(j) nbw / jtn nfr n(j) mfk(3)t* «franqueas los portales del cielo / [...] como un doncel de oro, / Disco perfecto de turquesa» (Seele 1959: lám. 40 (centro, izqda.); Assmann 1983: 218 (nº 160); Aufrère 1991: II, 368 (f)).

³¹ Sobre este epíteto, *vid.*, entre otros, Gardiner 1944: 49; Kenning 2002; Borrego Gallardo 2004: 20-21.

³² Kenning 2002.

³³ Borrego Gallardo 2004: 21.

³⁴ Goebis 2003; *ead.* 2008: *passim*, esp. 297-299.

³⁵ Altenmüller 1998: 120, lám. 24a; Hannig 2003: 1 {47792}.

³⁶ Wilkinson 2003: 93-94, 118, 119, 120-121 y 130.

³⁷ Aufrère 1991: II, 541-548; Wilkinson, 2003: 118, 120 y 130.

³⁸ Aufrère 1991: II, 492-495; Wilkinson, 2003: 118, 119-120 y 130.

³⁹ Aufrère 1991: II, 492-495; Wilkinson, 2003: 98, 118, 119-120 y 130.

A continuación, se pide a Gueb, como padre del rey difunto, que lleve a éste hasta el cielo, donde está su madre, Nut (§§ 1030c-1031a), y que, asimismo, actúe como defensor de la causa del rey difunto contra Seth (§§ 1031b-1032b). Después de referir el rescate de Osiris por parte de Gueb (§§ 1032c-1034b), se invoca a Horus para que ayude al rey difunto a subir al cielo (§§ 1035a-1036b), y a Nut, para que recomponga su cuerpo (§§ 1036b-1037c), y así pueda volar «emplumado como un dios; / él así saldrá y ascenderá libre hacia el cielo, como la Gran Estrella⁴⁹ que está en medio del Oriente» (*šwt(.j) m ntr / prj=f r=f jr pt m sb3 3 hr(j)-jb-j3b(t)*, §§ 1037d-1038).

En este encantamiento, el difunto adquiere ante el propio Ra una de las formas características de éste al inicio del día según el mito del “Toro de su Madre”: un ternero que, según avanza el día, crece y madura hasta convertirse en un toro, poderoso y viril, que fecundará a su propia madre, Nut, la Vaca del Cielo (referida aquí como *pt* «cielo»), para, engendrado por sí mismo, volver a nacer al día siguiente⁵⁰. La referencia a Hesat, diosa vacuna⁵¹, se puede explicar por dos motivos. En primer lugar, en diferentes ámbitos actúa como la madre de Ra⁵², quien, por la naturaleza bovina de la diosa, es entendido como un ternero, imagen del sol al amanecer que reaparece más tarde en otros textos funerarios⁵³. En segundo lugar, Hesat es en otros contextos la madre de Anubis, de tal manera que en algunos episodios mitológicos, conservados en testimonios muy tardíos, aparece también vinculada con el origen de la “nébrida” *jmj-wt*. Este elemento, pellejo del dios Anubis o del dios Nemty⁵⁴, está conformado por las partes blandas del cuerpo del dios, aquellas que aporta la madre, que no son sino la carne y la piel, ambas de oro, mientras que el padre hace lo propio con los huesos, que son de plata⁵⁵. De esa manera, en algunos contextos la diosa vacuna Hesat aparece vinculada con el oro en unos contextos donde éste describe no solamente el brillo del sol al amanecer (con el sol como un bóvido joven, un ternero), sino también la naturaleza divina del ser que es descrito como imbuido de las propiedades de ese metal. Además, la mención del rey como ternero constituye una prolepsis según la cual éste, en el transcurso del día, a medida que madure y que aumenten su agresividad y poder (en el caso del sol su luminosidad y calor), se convertirá en un toro, el Toro del Cielo, líder y jefe de este espacio celeste⁵⁶.

2.4. Ra como punta de oro atravesando el cielo

Otro encantamiento muy significativo que parece relacionar al dios Ra con el oro es *TP 467*, donde también están presentes algunas de estas imágenes, como la de Ra como un bóvido o la mención de varios astros. Tras una primera parte donde se expresa el deseo por parte de Ra de tener un hijo poderoso (*b3*), con autoridad (*šhm*), respetado (*w3š*), activo (*jny-šwj lit.* «uno que trae (sus propios) brazos») y diligente (*wšh-nmtt lit.* «de zancada amplia») (§§ 886a-c), el rey difunto es presentado como tal ante Ra (§§ 887a-c). A continuación, identificado entonces el monarca con el propio Ra, y por lo tanto siendo

⁴⁹ En *TP* § 882b también es mencionado este astro, cuyo contexto, como ha señalado muy bien Krauss 1997: 204-206, hace que sea identificable como Aldebarán (α Tauri) en el orto heliaco de Orión (*S3h*). *Vid.*, además, Wallin 2002: 47-48.

⁵⁰ Sobre este mito, *vid.* e. g. Jacobsohn 1939: 13-27; Jaritz 1980; Frankfort 1993: 288 y 317.

⁵¹ Por ejemplo Griffiths 1977; *LÄGG* V482-483.

⁵² Por ejemplo en *TP* § *2168c.

⁵³ E. g. en la viñeta del encantamiento *LdSD* 109, donde aparece Ra al alba como un ternero entre dos sicómoros de turquesa (Barguet 2000: 143; Faulkner 2001: 104).

⁵⁴ Recientemente: Duquesne 2012, con referencias.

⁵⁵ Aufrère 1991: II, 384-387, 412-413 y 416-417.

⁵⁶ *Vid.* n. 27.

partícipe de cuanto menos una parte de la naturaleza de ese dios, se puede leer lo siguiente:

psd Ppy pn m j3bt mr R^c
sd3=f m jmn(t) mr Hpr
nh Ppy pn m nh^t Hrw nb-pt jm m wdt Hrw nb-pt
w^cb Ppy pn R^c
h3 Ppy pn m nst=f
szp Ppy pn m^chw=f
hny Ppy pn R^c m nmt-pt
shd n(j) nbw sšd-k3-j3hw
sn n(j) nbw jr nmt-pt
p3 p3 p3 r=f Ppy m-^c=tn r(m)t
n sw jr t3 jw Ppy jr pt

Este Pepy brillará en el Oriente como Ra,

partirá⁵⁷ desde el Occidente como el Escarabajo.

Este Pepy vivirá de lo que vive Horus, señor del cielo, por orden de Horus, señor del cielo.

Este Pepy será puro, Ra,

este Pepy descenderá a su trono.

Este Pepy tomará su remo,

este Pepy remarará, Ra, en la bóveda del cielo;

Astro de Oro, Centelleante diadema del Toro de la Luz^{58, 59},

Punta de Oro hacia la bóveda celeste.⁶⁰

(Como) el volador vuela, así este Pepy se irá volando de vosotros, gente:

él no pertenece a la tierra, este Pepy pertenece al cielo.

(TP 467, §§ 888a-890b^{PMN})⁶¹

En este pasaje el rey, ya como hijo del sol, brilla (*psd*) de igual manera que (*mr*) Ra al amanecer y asegura su transformación y resurrección al alba al día siguiente (§§ 888a-b), al adoptar prolépticamente la forma de un escarabajo (*hpr*), forma del sol al alba y símbolo del creador que es capaz de llegar a ser (*hpr*) por sí mismo⁶². Asume la soberanía del cielo igualándose a Horus, dios soberano por excelencia, y se compara con Ra en su curso diario por la bóveda del cielo. Por ello se dice que remarará como esta última deidad, comparando su trayecto con la navegación del sol (§§ 888c-889c). Esta analogía se concreta más algo más adelante (§§ 889d-e), cuando se dice que el rey es la diadema centelleante (*sšd*) del Toro de la Luz. Éste, merced a las imágenes sugeridas en este encantamiento, al hecho de que *j3hw* describa la luz específicamente solar⁶³, y a la otra

⁵⁷ En M y N *hpy=f / hpw Nfr-k3-R^c* «él marchará / Neferkara marchará», respectivamente.

⁵⁸ Allen 2005: 123 (318) entiende que *sšd* es un verbo (Hannig 2003: 1245 {30783}), y traduce el pasaje como “a star of gold on whom the sunlight’s bull has put the headband”.

⁵⁹ Escrito como

⁶⁰ Escrito como

⁶¹ *ÜKPT* IV 151-164; Faulkner 1985: 156-157; Allen 2005: 123 (318).

⁶² Como ha demostrado magistralmente Derchain 1975/6, es habitual encontrar en lugares y contextos que representan el occidente del curso solar elementos que, además de representar al sol moribundo, envejecido (Atum), aluden al amanecer a la mañana siguiente (como el pájaro Benu, o el signo R15 (*j3bt*, oriente)). Véase también Goebis 2003: 29.

⁶³ *Wb.* I 33, 3-5; Faulkner 1999: 9 (8); Englund 1978: 16-20; *ead.* 1993; Hannig 2003: 33 {792}.

única mención conocida de ese tipo de tocado dentro de este *corpus* textual⁶⁴, parece ser una manera de designar a Ra como soberano del cielo, de los dioses y de Egipto. Esa diadema o banda es un *regalium* que parece compartir las cualidades de las mismas palabras de la raíz fonética a la que *sšd* pertenece, relativa al campo semántico de la luz, tanto la de los cuerpos celestes como la producida por diferentes fenómenos atmosféricos (como los relámpagos), y siempre con matices de gran intensidad lumínica⁶⁵. En este contexto imbuido de imágenes relacionadas con la luminosidad, el texto muestra diferentes metáforas donde está presente el oro.

La primera de ellas describe al rey, en tanto que sol, como una «astro de oro» (*šhd n(j) nbw*). La palabra *šhd* designa diferentes cuerpos astrales, sobre todo estrellas (*sb3*)⁶⁶, pero asimismo posiblemente algún planeta⁶⁷. Por ello, en mi opinión en este contexto matutino de luz fuerte e intensa, su traducción más apropiada no sería tanto «estrella»⁶⁸, como, más bien, el vocablo más genérico «astro»⁶⁹. Merced a su contexto textual, la mención del oro debe de estar en consonancia con la noción de luz poderosa, brillante e intensa, aportando al conjunto, además, sus propias cualidades cromáticas, que permiten convertir ese astro (*šhd*) en un cuerpo celeste perfectamente identificable no sólo por su luz o luminosidad, sino también por su color y por el material precioso con el que está hecho⁷⁰.

El rey solarizado es llamado en la frase siguiente «punta de oro hacia la bóveda celeste» (*sn n(j) nbw jr nmt-pt*). De nuevo, el oro parece denotar las cualidades propiamente solares (luminosidad, brillo, cromatismo), siendo el elemento esencial de la metáfora en la identificación de este elemento como Ra. Esta expresión describe a este último como una punta de lanza o de flecha. Este hecho podría expresar que el monarca asimilado al sol recorre veloz el cielo, posiblemente en su ascenso, como una posible metáfora de la rápida elevación del sol hacia el cenit. No parece ser casual, en ese sentido, que en el mismo encantamiento ya se describa al hijo de Ra como un individuo «de zancada amplia» (*wšh-nmtt*), en alusión a su velocidad elevada de desplazamiento.

Finalmente, cabe señalar que en este pasaje se señala la separación del monarca de la esfera humana y su nueva adscripción celeste mediante el vuelo (§§ 890a-b). En las

⁶⁴ TP 319, § 513a.

⁶⁵ Así, la raíz *sšd* está presente en palabras como *sšd* «destello» o *sšd* «relámpago» (*Wb*. IV 300-301; Faulkner 1999: 249 (2-3); Pécoil y Maher-Taha 1983; Collier 1996: 61-68; Goebis 2001: 324; Hannig 2003: 1244 {30768}). Esta relación de la diadema *sšd* con el sol ya aparece en los *Textos de las Pirámides* (335, §§ 546a-c), donde se puede leer: *d(d) mdw nfr.w(j) 3 m3w Nfr-k3-Rc sšd=f m wpt-Rc / šnd(w)t=f hr=f m Hwt-Hrw š(w)t=f m š(w)t-bjk / pr=f r=f r pt m-m snw=f ntrw* «Palabras dichas: ¡Cuán felices son los que han contemplado a Neferkara con su diadema de la frente de Ra! / Su faldellín-SnDwt sobre él es Hathor, su pluma es la pluma de un halcón. / Él ascenderá así hasta el cielo, entre sus semejantes, los dioses.». Igualmente, la luz también está relacionada con este elemento del ornato regio, como lo muestra e. g. el encantamiento 312 de los *Textos de los Ataúdes*: *N pn bjk jmj j3hw / šhm m šzp[=f] [...] m sšd=f* «Este N es un halcón que está en la luz, / que es poderoso con [su] luz, [...] con su diadema.» (CT 312, IV 82b-c (B₆C)).

⁶⁶ *Wb*. IV 224, 10-11; Hannig 2003: 1095-1096 {27031-27036}.

⁶⁷ Como parece ser el caso, por ejemplo, en TP § 506a.

⁶⁸ Así Faulkner 1966: 154; *id.* 1985: 156; Allen 1989: 4 (“a kind of star”); Krauss 1997: 254-260; Hannig 2003: 1178 {29366}.

⁶⁹ Entendido como “cada uno de los innumerables cuerpos celestes que pueblan el firmamento” (*DRAE*, s. v. 1). De hecho, este sentido podría explicar por qué la palabra solamente lleva el semagrama de estrella, (N14), en la versión de N, mientras que P y M no lo presentan.

⁷⁰ Cf. con la expresión, documentada por vez primera en el Reino Nuevo, *nbw-sb3w* «Oro de las estrellas» (Grapow 1924: 57; Barta 1969: 85; *LÄGG* IV 180).

frases que siguen, se refiere que, pese a ese distanciamiento, su *ka* permanece en la tierra (§ 891a), junto al «dios local» (*ntr njwtj*). Desembarazado de sus elementos que lo adscriben a la tierra (esto es, el conjunto de facetas que constituyen su naturaleza humana), el rey se define como un ser celeste mediante su identificación con distintas especies de aves, que parecen haber sido muy cuidadosamente elegidas:

gp.n Ppy pn jr pt m ḥw
sn Ppy pn pt m bjk
phr.n Ppy pn pt m Hr w-3ht(j)

Este Pepy ha volado entre nubes hasta el cielo como una garza,
 este Pepy besará⁷¹ el cielo como un halcón,
 después de que este Pepy haya recorrido el cielo como Horajty⁷².
 (TP 467, §§ 891b-d^{PMN})

En este pasaje se refiere, en primer lugar, que el rey, ser solarizado y uránico, ha volado entre las nubes, como una garza (§ 891b)⁷³. No parece que sea casual que haya sido ésta el ave escogida, pues esta especie de pájaro fue elegida por los antiguos egipcios para representar el pájaro *Bnw*, «Benu», imagen terrestre de Atum y manifestación de Ra en el momento de su surgimiento de las aguas primordiales y el primer amanecer⁷⁴. Es decir, se trata de un ave que representa el ascenso de la luz del sol en el cielo, si no el ascenso del sol mismo. Este acto tiene su correlato en el hecho de que se diga a continuación que el rey entra en contacto, «besa» (*sn*) el cielo como un halcón (*bjk*). A este propósito, pienso que resulta posible poner en relación las frases que en este mismo encantamiento usan las metáforas del brillo del rey en el cielo mediante el referente del oro con aquellas que describen su vuelo bajo la forma de diferentes aves. El empleo de dicho verbo (*sn*), y no de otros más comunes que refieren en ese mismo *corpus* textual el vuelo de los halcones⁷⁵ podría obedecer no solamente a un hecho referencial (el contacto directo⁷⁶ con el cielo), sino también a un ejercicio poético. Así, en la frase que sigue a la comparación del rey con una estrella de oro, se dice del soberano que es una «punta hacia el cielo» (*sn jr pt*). Si se tiene en cuenta la frecuente y significativa utilización de la paranomasia por los antiguos egipcios para relacionar conceptos y expresar nociones vinculadas entre sí, se puede llegar a entrever que existiera una ligazón entre la mención del rey como «punta de oro» (*sn n(j) nbw*) y la imagen expresada por la frase *sn Ppy pn pt m bjk* «este Pepy besará el cielo como un halcón», ambas escritas con el mismo signo jeroglífico, el bilítero 𓂏 (T22, *sn*)⁷⁷. Así, tanto la naturaleza del monarca en la primera como la acción que desempeña en la segunda se expresan mediante una misma raíz, *sn*, lo que podría reforzar la relación semántica entre las dos frases. En ambos casos, las palabras pertenecientes a la raíz *sn* expresan direccionalidad y contacto con el cielo (imágenes de la punta y del halcón), y se encuentran vinculadas contextualmente, además, por aspectos comunes: la velocidad y el aspecto ofensivo —o cazador/depredador, si se prefiere. Esta

⁷¹ En la versión de M se ha escrito *sn.n Mr.n-Rc* «Merenra ha besado».

⁷² En las versiones de M y N *m znhm* «como una langosta».

⁷³ Davis 1977: 167; Houlihan 1986: 13-16.

⁷⁴ Kákosy 1982; Houlihan 1986: 15-16, con referencias.

⁷⁵ Como por ejemplo *prj* «salir» (TP §§ 913a y *1055b), *hnj* «aterrizar, posarse» (TP § 1770a), *ph* «alcanzar» (TP § *1844c), o *gp* «volar entre las nubes» (TP §§ 2042c y 2179a).

⁷⁶ Sobre el verbo *sn* «besar» y su significado como contacto directo: Schlichting 1980.

⁷⁷ Gardiner 1957: 514; Hannig 1995: 1084; Allen 2000: 443.

Teti ha atravesado Pe como Jerky, quien está al frente de Nesat,
 Teti ha cruzado Kenmut como Shesmu, quien está en su (barca) Nudet⁸⁴;
 el dios desea
 que viva Teti más que vive Fetekte.

(TP 334 (§§ 543a-545c^T))

Este texto se inicia con la invocación a Ra como nauta celeste que atraviesa el cielo por el «Canal Sinuoso» (*mr nh3j*), esto es, por la eclíptica (§§ 543a-b), como ha identificado R. Krauss⁸⁵. La mención de que el rey difunto se haya agarrado a la cola de Ra (§ 543c) podría hacer alusión a una forma animal de este último, muy probablemente la de un toro⁸⁶, mamífero mediante el cual, como ya se ha visto, es designado a menudo el sol, y bajo cuya forma éste marca su señorío sobre el cielo y los seres que lo habitan⁸⁷. Ese acto de reivindicación de autoridad y ostentación de su poder lo realiza, además, en calidad de dios, posiblemente como uno más de los que se encuentran en el cielo. Esta naturaleza divina exhibida, además, no es adquirida, sino heredada, pues el rey difunto es descrito como «el hijo de un dios», lo que acentúa su nobleza al mostrar la dignidad de su linaje. Éste podría ser el motivo que explicaría la alusión al *ka* de la frase siguiente (§ 544a), pues éste, fuerza vital espiritual, es un principio que se transmite de padres a hijos por vía paterna⁸⁸, transmisión que parece haberse materializado en este caso en una flor⁸⁹. Así, ésta parece representar un nuevo ser, un nuevo representante del linaje, como vendría dado por la calificación de la flor como *ka*, pero también por el verbo utilizado en la misma, *prj* «salir, ascender, proceder». Esta flor, además —y he aquí la razón de su análisis aquí—, es descrita en la frase siguiente, una aposición explicativa de la anterior, como *nbw(j)* «áurea» (§ 544b), la cual se dice que ha salido (*prj*), es decir, que procede, de Necheru. Esta localidad, la grecolatina Iseum y actual Behbeit el-Hagar⁹⁰, se halla relacionada con la tríada osiriana y, en especial, con la deidad patrona del lugar, Isis, en unos contextos dentro de este *corpus* que, en su mayoría, tienen que ver, precisamente, con la sucesión y enlace entre las generaciones y la transmisión de la heredad por parte de Osiris a Horus⁹¹. En ese sentido, considero que resulta posible apreciar en este pasaje una serie de interesantes y significativos juegos de palabras, cuyo fin sería el de cohesionar y hacer resonar entre sí distintas semánticas dentro de ese contexto relacionado con el linaje regio.

⁸⁴ El signo del barco en realidad es , con una flor en la proa.

⁸⁵ Krauss 1997: 14-66.

⁸⁶ De hecho, la cola que el monarca suele llevar cosida al cinturón por la zona lumbar se ha identificado generalmente como la de ese animal: Helck 1986; Hornung 1991: 315. De hecho, En los *Textos de las Pirámides* esta parte de animal —salvo en el caso de las serpientes en TP §§ 523c, 676a, 689b— siempre aparece vinculada con un toro (§§ 547b (en especial éste, *vid. infra*), 1302b, 1545c y 1549a).

⁸⁷ *Vid. n. 27.*

⁸⁸ *Vid.*, entre otros, Bell 1985; Rzepka 1996.

⁸⁹ Un principio similar parece encontrarse en las tumbas de particulares contemporáneas. Como ha mostrado Helal-Giret 1997, en algunas representaciones aparece delante del difunto propietario del monumento funerario, y siguiendo su misma orientación, un joven que sostiene una flor de loto —elemento más bien propiamente femenino—, cuyo asimiento no sólo señala la capacidad de renovación y fertilidad, sino también “la transmission d’un certain pouvoir paternel” (*ibid.*: 258) —“poder” que aquí muy bien podría ser sustituido por el término *ka*—, un “instrument de pouvoir” (*ibid.*) posiblemente relacionado con “une notion temporelle d’héritage” (*ibid.*) que podría representar una “évocation évidente des générations qui s’enchaînent et du cycle renouvelé de la vie” (*ibid.*). De esa manera, la flor podría constituirse en estos momentos, en definitiva, como un símbolo de “l’enchaînement des générations, la transmission d’un héritage, voire d’un pouvoir paternel” (*ibid.*).

⁹⁰ Montet 1957: 104 y 108; Zibelius 1978: 177; Hannig 2003: 1562 {41896}.

⁹¹ TP §§ 1140b, 1268c y 2188b.

En primer lugar, el más evidente es el que parece establecerse entre § 543c y § 544b. En el primero de los dos se dice de manera enfática que el rey difunto no solamente es un dios (*ntr*), sino también «el hijo de un dios» (*z3-ntr*). Esta afirmación se continúa y enriquece con la mención del *ka* –con sus asociaciones con el linaje y su transmisión– en la frase siguiente (§ 544a), donde ya se introduce el motivo de la flor, la cual, en § 544b se dice que sale/procede (*pr*) de Necheru (*Ntrw*). Tal encadenamiento hace muy posible que en este pasaje se haya buscado un juego de palabras entre *ntr* «dios» y la localidad *Ntrw* «Necheru». El enlace entre ambos es precisamente que en el primer caso el soberano es «hijo» de un dios (*ntr*), un ser que procede (*prj*) de la esencia paterna, el *ka*, y que procede (*prj*) asimismo de una localidad homófona de *ntr* «dios», *Ntrw*. De esa manera, merced a la homofonía de la raíz entre ambas palabras, y a la repetición del verbo *prj*, se destacaría el linaje regio y divino del monarca difunto mediante su representación como Horus, el hijo y heredero por excelencia en la mitología egipcia, tanto en su calidad de hijo como en su vinculación con un lugar de la geografía del Delta que muestra estrechas vinculaciones con Isis y distintos episodios asociados con la triada osiriana⁹². Esta cualificación no sólo como heredero, sino también como dios, le permite formar parte del mundo de los dioses, y acompañar a Ra en su viaje diario por el cielo. Pero lo hace no únicamente por ese motivo, en mi opinión. En efecto, el hecho de que el rey difunto se sitúe detrás de Ra, agarrando su cola, lo muestra como su seguidor, su “sucesor” en el cielo en el momento del amanecer, rejuvenecido, como aparece en otro encantamiento con motivos muy similares, TP 336:

*(dd mdw) j.(n)d-hr=k ng(3) n(j) k3w jr=k prjw
 ndr tw Ttj hr sd=k hm^c tw Ttj hr wbnw=k
 jr=k prjw wrt m-hr=k wrt tp ^cw(j)=k
 j.(n)d-hr=k ^c3 jmj ntrw šzp n=k Ttj n(j)-kw sw
 wd3 jb=k jr h3wt-Ttj nhn(j)w pw*

(Palabras dichas)⁹³: ¡Salve, Morlaco de cuernos más largos de (entre) los Toros⁹⁴, cuando realizas la salida!

Teti te agarrará por la cola, Teti te asirá por el coxis⁹⁵, cuando realices la salida, y esté una Gran (diosa) detrás de ti, y esté una Gran (diosa) delante de ti.

¡Salve, el Mayor entre los Dioses! Toma tú a Teti, (pues) él te pertenece⁹⁶;

infórmate acerca de los miembros del cadáver⁹⁷ de Teti: son los de un infante.

(TP 336 (§§ 547a-548b^{TPMN}))⁹⁸

La identificación del toro de cuernos largos (*ng(3)*) con Ra parece justificada no sólo por la forma habitual de esta deidad como un ejemplar bovino, sino también por su

⁹² Por ejemplo Montet 1957: 108; Meeks 2006: 29-31 y 276-282, con referencias.

⁹³ Ausente en la versión de T pero presente en las de PMN.

⁹⁴ Es decir, aquel que posee los cuernos más largos de todos los toros.

⁹⁵ Lit. «en tu cola» y «en tu coxis», respectivamente. Sobre *wbnw* como inicio de la cola, *vid.* Faulkner 1985: 108, n. 3 (TP 336). Creo que esta palabra podría guardar relación con el verbo *wbn* «salir/surgir brillando (un astro)», siendo traducible de manera muy literal como «arranque/salida (de la cola)», de manera muy similar a un cometa.

⁹⁶ En P *n(j)-kw sw* ha sido sustituido por *dj=k ^cnh=f* «y permite/haz que él viva», mientras que M y N no reconocen ni una ni otra.

⁹⁷ En P *h3wt* ha sido sustituido por *j(w)f qsw n(j)w Ppy pn* «la carne y los huesos de este Pepy».

contexto macrocontextual⁹⁹, el carácter supremo que exhibe («Morlaco de cuernos más largos de (entre) los toros»; «el Mayor entre los Dioses»), o la referencia a su salida (*prjw*), muy posiblemente al amanecer, la cual, además, coincide con el rejuvenecimiento del rey difunto. De ese modo, el motivo del agarre de la cola de un toro —quien quizás debe identificarse con el sol— por parte del rey difunto parece que guarda relación con los primeros momentos del día, con gran probabilidad con el ascenso del propio sol al cielo. En ese contexto matutino se entendería muy bien, entonces, que en *TP 334* se refiera una flor —en seguida se analizará cuál— cuya principal característica es ser de oro, dadas las cualidades solares —color, luminosidad— que posee este metal precioso.

La flor, denominada *wnb* en el encantamiento *TP 334*, ha sido objeto de varios estudios sobre su significado y su función. P. Koemoth ha relacionado la palabra *wnb* con el vocablo *w3b* «raíz, rizoma». Asimismo, este mismo estudioso entiende que la primera es una denominación del loto primigenio desde el cual surgió el sol en el primer amanecer del mundo¹⁰⁰. De manera similar ha sido interpretado por otros autores¹⁰¹, quienes además piensan que las referencias a Nefertum y al loto (*zššn*) primordial que se elevó de las aguas primigenias y del que surgió el sol en el primer amanecer que se encuentran en los *Textos de las Pirámides* refieren una tradición cosmogónica similar¹⁰². De hecho, en mi opinión, los vínculos de esas flores con Ra en este *corpus* son bastante explícitos, como lo son los que mantiene con los espacios y momentos vinculados con el amanecer diario, repetición mimética del modelo primordial del origen del mundo¹⁰³. Sin embargo, otros investigadores que se han ocupado de esta cuestión piensan que la flor de loto no aparece como mitema cosmogónico solar hasta mediados de la dinastía XVIII¹⁰⁴. Cabe decir, no obstante, que estos autores que niegan al loto la posibilidad de haber funcionado en un mitema cosmogónico en estos momentos simplemente consideran insuficientes esos indicios, mas sin analizar el pasaje referente al *wnb nbw(j)*. Además de la evidencia presente en el encantamiento 249 de los *Textos de las Pirámides*¹⁰⁵ y en otros testimonios del Reino Antiguo¹⁰⁶, considero que el contexto, contenido e imágenes presentes en el encantamiento 334, donde se menciona la flor áurea, sí puede aludir a la (re)creación (diaria) del universo merced a la salida del sol desde el cáliz de una flor emergida de las aguas primigenias, del Nun. De hecho, pienso que la descripción de ésta como hecha de oro no solamente la vincula con el propio Ra —en virtud, además, de las asociaciones posteriores¹⁰⁷—, sino que también lo hacen el contexto ascensional, el aspecto matutino del encantamiento y la mención del dios Fetekte, encarnación del poder vital del sol

⁹⁸ *ÜKPT III 27-29*; Faulkner 1985: 108-109; Allen 2005: 70 (21).

⁹⁹ Este texto, al igual que *TP 334*, forma parte de una serie donde no sólo se refiere la salida del sol (*TP 333-337*), sino que además ésta es representada en algunos de ellos mediante diferentes metáforas tomadas del mundo bovino (*TP 334, 336-337*).

¹⁰⁰ Koemoth 1993: 110 (“une dénomination du lotus primordial”); *id.* 1994: 63 (“le lotus primordial dont émerge le soleil de l’aube, à l’Orient”).

¹⁰¹ Schneider 1997: 249, con referencias.

¹⁰² Por ejemplo Varga 1962: 63-66.

¹⁰³ Así, en *TP 249*, §§ 265e-266b se puede leer: *grh pw n(j) 3gbj wr pr m wrt / h^c Wnjs m Nfr-tm m zššn r šrt-R^c / pr=f m 3ht r^c nb w^cbw ntrw n m3=f* «(...) durante esa noche de la Gran Inundación que sale de la Grande; / Unis aparecerá en gloria como Nefertum, como el loto en la nariz de Ra, / saldrá de la *ajet* cada día, y los dioses se purificarán al verlo».

¹⁰⁴ Schlögl 1977: 33; y, siguiendo a éste, Bickel 1994: 64 y 305.

¹⁰⁵ *Vid.* n. 103.

¹⁰⁶ *Vid.* e. g. las escenas del barco regio del complejo funerario de Sahura (Borchardt 1913: lám. 9), donde es perfectamente discernible, en la proa del barco regio, cómo surge un disco solar desde una flor de loto (Borrego Gallardo 2012: 155-156, fig. 4.a-b).

¹⁰⁷ Como, por ejemplo, en *CT 581, VI 198a (jnk wnb pr m R^c 3^c pr m 3ht* «Soy la roseta que ha salido de Ra,

epitomizado en el pan¹⁰⁸, en una expresión que da a entender que el rey difunto está más vivo que el propio principio de la vida¹⁰⁹.

La flor *wnb*, que T. Schneider traduce como «roseta», traducción seguida aquí, ha sido vinculada por este autor, entre otros aspectos, con el dios Ra y con la diosa Seshat. Si bien la asociación con esta última divinidad parece más cuestionable, existe otra vinculación puesta de manifiesto por este egiptólogo germano sobre la que querría llamar la atención. Este estudioso ha llegado a relacionar el nombre de esta flor (*wnb*) con la palabra *nb* «señor», de tal manera que, en su opinión —que considero correcta— la roseta que aparece junto a la figura de diferentes monarcas en testimonios pre y protodinásticos transcribiría en realidad la palabra *nb* «señor»¹¹⁰.

A partir del testimonio del probable juego de palabras existente entre los párrafos § 543c y § 544b, construido sobre la base de la raíz *ntr*, parece que en § 544b se ha podido llegar a recurrir de nuevo a la paranomasia como figura poética con el fin de enriquecer y potenciar los significados presentes en el encantamiento. Así, teniendo en cuenta la probable existencia de una tradición ya antigua en el momento de esculpir este texto, referente al juego de palabras con la roseta (*wnb*) en un ámbito semántico regio con la palabra para «señor» (*nb*), es posible que se haya llegado a establecer una paranomasia entre la «roseta» (*wnb*) y su adjetivo calificativo «áurea» (*nbw(j)*). El vehículo para este calambur sería la similitud consonántica de una buena parte de su raíz (la sucesión de radicales *nb*), así como la relación de contigüidad entre ambas palabras. El empleo de este tropo reuniría diferentes significados y resonancias semánticas en una sola expresión, ligando con ello las ideas de juventud y renacimiento (mediante la alusión a la acción de salida y aparición) referidas a dos contextos míticos distintos: el ámbito “osiriano-horiano”¹¹¹, asociado con el *ka* de la frase anterior y el topónimo Necheru, y que habla del encadenamiento feliz entre las distintas generaciones, de la perpetuación de la fuerza vital presente en el linaje, por un lado, y el ámbito solar, aludido al comienzo del texto, y materializado aquí mediante la descripción de esa roseta que brota como hecha de oro, por el otro. De ese modo, el nacimiento del heredero de Osiris, el nuevo Horus, el rey difunto renacido, es a la vez el del sucesor y acompañante de Ra en el cielo, quien nace cada día con el sol al amanecer, cruzando el cielo, como alguien cuyo navegar celeste es análogo al de los dioses patronos del Delta meridional Jerty y Shesmu¹¹², como muestra la flor de la proa de la barca de este último¹¹³.

Con ello, la flor áurea con la que se identifica el rey difunto evocaría una forma primigenia de Ra, destacando su luminosidad y su vitalidad propia de un ser recién renacido, casi como un brote del propio Ra, a quien sigue en su viaje diario por el cielo. Una idea similar se trasluce en la corona *atef* (*3tf*), la cual no sólo está asociada

la flor *aeaa* que ha salido de la *ajet*) o *LdSD* 42 (*jnk wnb pr m Nww* «Soy la roseta que ha salido del Nun»). Cf. Schneider 1997: 249-251.

¹⁰⁸ Así es descrito por Allen 2005: 430.

¹⁰⁹ La presencia tanto de Jerty como de Shesmu parece deberse al hecho de que sean los patronos de las deidades del Delta meridional referidas en el texto.

¹¹⁰ Schneider 1997: 241-256.

¹¹¹ De hecho, en un texto posterior se llega a identificar esta flor con Osiris y la *ajet* occidental (*CT* 691, VI 322y; cf. Schneider 1997: 250). Asimismo viene a la mente la descripción que se hace en la muy posterior *Estela de Metternich* del Horus casi recién nacido durante su infancia en las espesuras del Delta, espacio terrestre referido en el encantamiento, como un niño «llozano y dorado» (*nfr nbw(j)*); Il. 170 y 196 (Sander-Hansen 1956: 60 y 70, y 63 y 71).

¹¹² Estos dos dioses también aparecen juntos en la tablilla JE 37734 hallada en Guiza, donde son mencionados seguidamente siguiendo ese mismo orden (Brovarski 1987: 44-45, lám. I).

¹¹³ Para una vinculación de la roseta con las naves del rey, *vid.* Borrego Gallardo 2012: 155-156, con

principalmente con Ra sino que además, como he defendido en otro lugar, tiene como elemento central y más destacado una roseta atada por los extremos de sus pétalos¹¹⁴.

En un sentido similar, ciertos elementos de esta flor, como la asociación con Ra y la caracterización vegetal, de hijo y seguidor de Ra, hallan correspondencia en una figura divina mencionada en este mismo *corpus*, Uneg (*Wng*). Éste, la grafía de cuyo nombre muestra como logograma y semagrama un brote o una planta acuática¹¹⁵, además de aparecer en la titulación del rey Raneb, monarca estrechamente asociado con Ra¹¹⁶, se muestra en los *Textos de las Pirámides* como un hijo del sol¹¹⁷ que sigue y asiste (*šmsw*) a éste en su travesía celeste:

R^c mj sd3 Ttj jr pf gs
mr d3t=k šmsw=k Wng mrrw=k

Oh, Ra, ven y cruza navegando a Teti hasta ese lado,
igual que cuando cruzas a tu asistente, Uneg, a quien tú amas.

(TP 363 (§§ 607c-d^{TPAnMN}))¹¹⁸

jj Mtn(j)-Ppy pn jr(j) ʿrrt wrt
mtr r=t Ppy pn n ntrwj jpw(j) wrw(j) ʿ3w(j)
n-ntt Ppy js Wng z3-R^c
rmn-pt šm-t3 ntrw

¡Eh, Explorador de este Pepy, encargado del Gran Vestíbulo!
Da testimonio de este Pepy a estos dos mayores y grandes dioses,
puesto que Pepy precisamente es Uneg, el Hijo de Ra,
soportador del cielo y líder de la tierra y de los dioses.

(TP 476 (§§ 952a-d^{PMNNt}))¹¹⁹

Otro elemento que podría vincular ambos elementos –la roseta y el dios Uneg– es su asonancia parcial (*wnb* la primera y *wng* el segundo), que pudo haber sido tenido en cuenta por los egipcios de la Antigüedad como un vínculo notable entre ambos. Como quiera que sea, esta posible asociación entre ambos términos destacaría la relación filial de ambos con el dios solar en un contexto de navegación celeste.

La roseta áurea de TP 334 se muestra entonces como una forma primordial de Ra que comparte su luminosidad y que parece estar relacionada con su capacidad de regeneración, permitiendo el encadenamiento de generaciones que asegura la renovación inmarcesible del cosmos.

2.6. Ra y una embarcación de oro

Existe un encantamiento de los *Textos de las Pirámides* donde el oro y el dios Ra como navegante aparecen estrechamente vinculados. Se trata de un texto muy largo, TP 359¹²⁰, de un tipo que ha sido denominado como “de barquero celeste” (*celestial ferryman*). Al comienzo del texto (§§ 594a-f) se refiere el daño de los dos contendientes por

referencias.

¹¹⁴ *Ibid.*: *passim*.

¹¹⁵ TP §§ 607d^{TP} y 952c^{PMN}.

¹¹⁶ Kahl 2007: *passim*, esp. 8-15.

¹¹⁷ Borrego Gallardo 2014: 54-55.

¹¹⁸ Faulkner 1985: 108-109; Allen 2005: 77 (185).

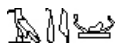


¹¹⁹ Faulkner 1985: 108-109; Allen 2005: 77 (185).

excelencia, el de Seth por sus testículos y el Horus por su Ojo, órgano este último que cae al otro lado del Canal Sinuoso (i. e. la eclíptica), huyendo de Seth y buscando a Thot, y que ha ido a parar sobre el ala de este dios. Seguidamente se invoca a los dioses que habrán de cruzar en barco encima de esta ala hacia el otro lado del Canal Sinuoso, rumbo hacia el Oriente, para que hablen con Seth acerca del asunto del Ojo de Horus (§§ 595a-c). Tras esta primera parte se describe al rey difunto como uno de esos dioses navegantes (§§ 596a-c), quien, con el fin de poder realizar ese viaje celeste hacia el lado oriental del cielo con los demás dioses, ha de despertar al barquero Mahaf (*M3-h3=f* «El Que mira tras de Sí») ¹²¹, encomendándole la tarea de que anuncie a Ra la llegada del rey difunto (§§ 597a-599d). Tras conseguir que el barquero lo lleve consigo, encuentra el dañado Ojo de Horus, es decir, llega a su destino, lo que hace como uno más de los dioses que tienen derecho a navegar en esa embarcación, pues es alguien que conoce el «recuento de los dedos» (*tnw-dbw*) ¹²² (§§ 600a-601a). Merced a ello, en reconocimiento de ese conocimiento, su rostro es lavado por la tripulación de dioses de la barca (§§ 601b-f) y, tras superar el interrogatorio al que le someten el timón y el trono personificados —metáforas del gobierno y la soberanía de la nave—, ya puede ocupar este último como dueño de la embarcación, en los siguientes términos:

gm.n Ttj nst=f šw.t(j)
m wndwt-3tj-R^c123 n(j) nbw

Teti ha encontrado vacío su trono ¹²⁴
en la cubierta de la embarcación de Ra, de oro. ¹²⁵

(TP 359, §§ 602b-c ^{TP})

El hecho de que el rey difunto encuentre su trono vacío en la cubierta implica que él mismo es el dueño de la embarcación, es decir, el propio Ra, pues no hay nadie más que lo ocupe. Con ello, la barca áurea del rey difunto no es sino la del propio Ra ¹²⁶. El término empleado para describirla,  *3tj*, solamente aparece documentado en este texto, hasta donde llega mi conocimiento; se trata, por lo tanto, de un hápax ¹²⁷. Para poder saber algo más acerca de esta embarcación, dado lo convencional de su determinativo (, P30) si se compara con los de las barcas solares, puede resultar de utilidad una aproximación etimológica. En primer lugar, una palabra con la que puede guardar relación se documenta en testimonios de contexto similar, mas de cronología posterior, en dos encantamientos de los *Textos de los Ataúdes*. Se trata del posible verbo homófono  *3tj*, que podría llegar a ser traducido ¹²⁸ como «alumbrar, iluminar», según R. Hannig ¹²⁹. En el primero de ellos,

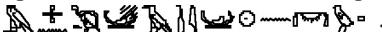
¹²⁰ *ÜKPT* III 105-118; Faulkner 1985: 116-117; Roeder 1996: *passim*, esp. 237-238; Allen 2005: 76-77 (181).

¹²¹ Sobre este personaje y los demás “barqueros celestes”, *vid.*, recientemente, Bickel 2004; el-Toukhy 2005, ambos con referencias.

¹²² Conocer el “recuento de los dedos” supone demostrar que quien posee ese saber es un iniciado, una persona que ha podido acceder a una serie de “conocimientos restringidos” —en palabras de Baines 1990—, puesto que dicho “recuento” le es preguntado por el barquero en diferentes textos funerarios de esta clase antes de dejarlo subir a la embarcación junto con los dioses. Al respecto, Gunn 1922; Bickel 2004: *passim*.

¹²³ En P se explicita claramente la existencia de un genitivo: *3tj n(j) R^c* «embarcación de Ra».

¹²⁴ En P la palabra para «trono» no es *nst*, sino *st*, que también podría ser traducida como «sitio».


¹²⁵ Escrito como .


¹²⁶ En algunos textos posteriores se describe la barca solar como brillante y dorada: Massart 1957: 184; Hornung 1999: 123.



¹²⁷ *Wb.* I 22, 20; Jones, 1988: 240 (1); Hannig 2003: 21 {531}.

¹²⁸ En Van der Plas y Borghouts 1998: 1 (*3.tj*), se registra como de significado desconocido (“meaning unknown”), mientras que Van der Molen 2000: 10 (1) tampoco ofrece traducción alguna.

¹²⁹ Hannig 2006: 46 {532}.

CT 731¹³⁰, ese vocablo se localiza en un pasaje de muy difícil comprensión, que podría ser traducido, de manera completamente provisional, y con la mayor de las reservas, como «¡Cuchillo¹³¹! ¡Ilumina, divino y vendado(?), cada día!»¹³², donde *3tj* podría ser tanto un imperativo como un estativo de segunda persona del singular con valor imperativo (de un supuesto verbo **3j* (*3.tj*) o **3tj* (*3t.tj* > *3.tj*)). La presencia del signo  (N8) en este verbo podría constituir un punto de apoyo para relacionar ambas palabras entre sí, si bien las dudas referentes a su significado impiden ir más allá de apenas llegar a enunciar la posibilidad de dicha relación.

En el segundo de los casos, CT 1091¹³³, el semagrama es diferente, pues en este caso la palabra aparece escrita como  *3tt*, con un taxograma perteneciente al campo semántico del fuego¹³⁴. Este vocablo parece asimismo funcionar como un verbo, que en este caso, conjugado como un estativo o como un participio (las grafías no ayudan mucho al respecto), parece describir el abrasamiento o estado ígneo de una «llama» (*sdt*)¹³⁵. Pese a las homfonías existentes entre las dos palabras, tanto las diferencias de categorías señaladas por los distintos semagramas, como la naturaleza, radicalmente distinta, de los contextos intratextuales de TP 359 y CT 1091, hacen que una posible etimología de la embarcación *3tj* con el campo semántico del fuego no parezca contar con buenos apoyos.

Sin embargo, existe otra posibilidad que, en mi opinión, podría ser más plausible que la anterior, no sólo por su propia naturaleza semántica sino también porque, de ser cierta esa relación, *3tj* derivaría de palabras ya conocidas durante el Reino Antiguo. Esa posibilidad consistiría en que  *3tj* fuera un adjetivo *nisba* sustantivado de una palabra que ya se ha tenido ocasión de comentar,  *3t* «apogeo». De esta manera, su traducción podría ser «El (barco) del apogeo». A favor de esta opción se podría señalar que algunos de los nombres de las embarcaciones solares parecen asimismo ser originalmente palabras derivadas, como *M^cndt* «Barca Matutina» y *Msktt* «Barca Vespertina»¹³⁶, ambas conformadas mediante el prefijo locativo/instrumental afroasiático *m-*, y que son a su vez adjetivos *nisba*¹³⁷.



En el caso de que fuera cierta esta posibilidad, dicha nave sería una denominación más específica de la *M^cndt*, la Barca Matutina, pues podría describir una caracterización de dicha embarcación enfatizando el poder emergente del sol en el cielo, cuando el astro se halla pleno de fuerza luminosa y calorífica, justo al rayar el alba. Un argumento favorable para esta interpretación es precisamente un texto que ya se ha comentado antes, TP 501B, donde se describe el amanecer de Ra como un apogeo (*3t*) «de oro, malaquita y turquesa» (*m nbw w3dt mfk3t*), lo que condice muy bien con la descripción que de la embarcación se hace en TP 359, *3tj n(j) R^c n(j) nbw* «La (embarcación) del Apogeo de Ra, de oro». En ambos casos se encuentra presente el oro como sustancia estrechamente vinculada con Ra y con el amanecer, y, de ser cierta la etimología de *3tj* a partir de *3t* «apogeo», también con el instante de fuerza suma que ese mismo dios exhibe en su aparición gloriosa en el cielo a primera hora de la mañana.

¹³⁰ CT 731, VI 363k-r; Faulkner 1977: 280; Barguet 1986: 609; Carrier 2004: II, 1660-1661.

¹³¹ Se trata de otro hápax: Van der Molen 2000: 240 (7) (“knife”); Hannig 2006: 1321 {16224} (“Messer (aus Feuerstein)”).

¹³² CT 731, VI 363p: *nh3 3.tj ntr.tj wt.t(j) r^c nb*.

¹³³ CT 1091, VII 371a-d; Faulkner 1978: 151; Barguet 1986: 644; Carrier 2004: III, 2262-2263; Goebis 2008: 153.

¹³⁴ Dicho signo (, Q7A) es una variante del signo del brasero con la llama (, Q7; Gardiner 1957: 500; Hannig 1995: 1074; Allen 2000: 439).

¹³⁵ CT VII 371a.

¹³⁶ Jones 1988: 246 (43) y 247 (52); Hannig 2003: 517 {12546} y 565 {13960}. Asimismo, *vid.* Anthes 1957.

¹³⁷ Como son las posibles traducciones de *M^cnd(j)t* «La del lugar del brillo del sol/La del instrumento del brillo del sol» y *Mskt(j)t* «La del lugar de la destrucción/La del instrumento de la destrucción».

3. Conclusiones

Desde la segunda mitad de la dinastía II aparecen testimonios de relevancia referidos a Ra en relación con el oro, que incrementan sustancialmente su importancia desde los inicios de la dinastía III. Pese a que la documentación entre este momento y los finales de la dinastía V sea muy escasa —lo que parece deberse a la naturaleza del registro documental—, el rico y complejo conjunto de alusiones, referencias y metáforas que enlazan el oro y el dios Ra en los *Textos de las Pirámides*, muy elaborado, permite suponer que no procede *ex nihilo*, sino que es fruto de una evolución y un desarrollo anteriores. El acercamiento a este variado elenco de imágenes, mucho más rico y complejo de lo que podría pensarse *a priori*, permite asimismo conocer buena parte de los matices de las relaciones de Ra con el oro, que han sido a menudo tratadas como obvias pero que no han recibido apenas atención.

El oro, así, parece figurar en ese *corpus* textual en un abanico bastante variado de asociaciones e imágenes, operando fundamentalmente como la imagen tangible, la materialización, de la luz y el calor que Ra emana desde el cielo y que irradia mientras navega por las aguas celestes que constituyen ese espacio. Por otro lado, este metal precioso parece encarnar la alegría jubilosa y la vitalidad que esas mismas propiedades solares transmiten al mundo. Asimismo, en algunos de estos textos, el oro, como manifestación palpable y sensible del sol, parece contar con un carácter protector, que permite alejar lo indeseable y atraer esos mismos principios propiciadores de la vida simbolizados por la luz y el calor. Este aspecto se ha podido ver favorecido por la percepción de inalterabilidad e incorruptibilidad que posee como material este metal precioso.

Igualmente, el oro se muestra también en estos encantamientos como imagen o metáfora material del sol en su aspecto matutino, en especial de su luz en el momento de la alborada, y el poder máximo que exhibe el astro matinal entonces, cuando se impone sobre las tinieblas y despliega su abanico de colores. Esta relación que mantiene con la forma de Ra al amanecer se relaciona ya en estos momentos, además, con nociones cosmogónicas: el oro es el material del que está hecho Ra cuando surgió —y cuando se levanta cada día con cada nueva aurora— de las aguas del Nun, como una roseta o una flor de loto o una embarcación irradiante y poderosa.

Finalmente, una última nota que considero relevante acerca de la vinculación de Ra con el oro es el conjunto de contextos donde se verifican esas relaciones. Todos ellos, sin excepción, pertenecen a la órbita del rey, en ámbitos que tienen que ver con su figura directamente. O dicho de otra manera, estas correspondencias no se constatan en el contexto de los particulares, quedando restringidas al ámbito de los templos divinos y los complejos funerarios regios, lo que puede tener que ver con la casi exclusiva relación que guarda el rey con esa divinidad durante este periodo de la Historia del Egipto faraónico.

REFERENCIAS

- ALLEN, J. P.
1989 «The Cosmology of the Pyramid Texts», en Allen, J. P.; Assmann, J.; Lloyd, A. B.; Ritner, R. K.; Silverman, D. P., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven (YES 3), 1-28.
2000 *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge.
2005 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta (WAW 23).
- ALTENMÜLLER, H.
1998 *Die Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara*, Mainz (AV 42).
- ANTHES, R.
1957 «Die Sonnenboote in den Pyramidentexten», *ZÄS* 82, 77-89.
- ARNOLD, DO.; GRZYMSKI, K.; ZIEGLER, CH. (COMS.)
1999 *L'Art égyptien au temps des pyramides*, Paris.
- ASSMANN, J.
1983 *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz (*Theben* 1).
- AUFRÈRE, S.
1991 *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, 2 vols., Le Caire (*BdE* 105).
1997 «L'Univers minéral dans la pensée égyptienne : essai de synthèse et perspectives», *Archéo-Nil* 7, 113-144.
- BAINES, J.
1990 «Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions», *JARCE* 27, 1-23.
2004 «Modelling Sources, Processes, and Locations of Early Mortuary Texts», en Bickel, S.; Mathieu, B. (eds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale « Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages ». Ifao – 24-26 septembre 2001*, Le Caire (*BdE* 139), 15-41.
- BARGUET, P.
1986 *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris.
2000 *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios*, Bilbao (ed. orig.: Paris, 1967).
- BARTA, W.
1969 «Zum Goldnamen der ägyptischen Könige im Alten Reich», *ZÄS* 95, 80-88.
- BAUD, M.
2002 *Djéser et la III^e dynastie*, Paris.
- BEAUX, N.
1994 «La douat dans les Textes des Pyramides. Espace et temps de gestation», *BIFAO* 94, 1-6.
- BELL, L. D.
1985 «Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka», *JNES* 44, 251-294.
- BERGER-EL NAGGAR, C.; LECLANT, J.; MATHIEU, B.; PIERRE-CROISIAU, I.
2001 *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 2 vols., Le Caire (*MIFAO* 118).
- BICKEL, S.
1994 *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg & Göttingen (*OBO* 134).

2004 «D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire», en Bickel, S.; Mathieu, B. (eds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale « Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages »*. Ifao – 24-26 septembre 2001, Le Caire (BdE 139), 91-117.

BORCHARDT, L.

1913 *Das Grabdenkmal des Königs Š3ḥu-reʿ. Band II : Die Wandbilder*, 2 vols., Berlin.

BORREGO GALLARDO, F. L.

2004 «Remarques sur le dieu Béhédety dans l'Ancien Empire», *TdE* 3, 7-40.

2011 *Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regioes del Reino Antiguo. Una aproximación semiológica*, Madrid.

2012 «La corona atef durante el Reino Antiguo», en De Araújo, L. M.; Sales, J. das C. (eds.), *Novos trabalhos de Egiptologia ibérica*, 2 vols., Lisboa, I, 145-162.

2014 «La filiación divina del rey egipcio en el Tercer Milenio a.C.», en De Navascués Benlloch, P.; Crespo Losada, M.; Sáez Gutiérrez, A. (eds.), *Filiación V. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid, 17-66.

BROVARSKI, E.

1987 «Two Old Kingdom Writing Boards from Giza», *ASAE* 71, 27-51.

CARRIER, C.

2004 *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien*, 3 vols., Paris.

COLLIER, S.

1996 *The Crowns of the Pharaoh: their Development and Significance in Ancient Egyptian Kingship*, Ann Arbor.

DAUMAS, F.

1956 «La valeur de l'or dans la pensée égyptienne», *RHR* 149, 1-17.

DAVIS, W. M.

1977 «The Ascension-myth in the Pyramid Texts», *JNES* 36, 161-179.

DERCHAIN, P.

1975/6 «Perpetuum mobile», *OLP* 6/7, 153-161.

DIEGO ESPINEL, A.

2006 *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Barcelona (AÆS 6).

DUQUESNE, T.

2012 «Jmjwt», en Wendrich, W. (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002bp8x1> .

ENGLUND, G.

1978 Akh – *une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique*, Uppsala (Boreas 11).

1993 «La lumière et la repartition des textes dans la pyramide», en Berger, C.; Clerc, G.; Grimal, N. (eds.) *Hommages à Jean Leclant*, 4 vols. (BdE 106), I, 169-180.

EYRE, C. J.

2002 *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool.

FAULKNER, R. O.

1966 «The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts», *JNES* 25, 153-161.

1978 *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume III. Spells 788-1185 & Indexes*, Warminster.

1985² *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Warminster (ed. orig.: Oxford, 1969).

1999⁹ *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford (ed. orig.: 1962).

2001 *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London (ed. orig.: New York, 1972; 1985).

FRANKFORT, H.

1993 *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid (ed. orig.: Chicago, 1948).

GARDINER, A. H.

1944 «Horus the Behdetite», *JEA* 30, 23-60.

1957 *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Third Edition, Revised*, Oxford.

DE GARIS DAVIES, N.

1908 *The Rock Tombs of El-Amarna. Part VI. The Tombs of Parennefer, Tutu, and Ay*, London (ASE 18).

GOEBS, K.

2001 «Crowns», en Redford, D. B. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, 3 vols., I, 321-326.

2003 «Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur. Eine kosmische Interpretation des Kannibalenspruchs», *GM* 194, 29-49.

2008 *Crowns in Egyptian Funerary Literature. Royalty, Rebirth, and Destruction*, Oxford.

GRAPOW, H.

1924 *Die bildlichen Ausdrücke des ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, Leipzig.

GRIFFITHS, J. G.

1977 «Hesat(kuh)», *LÄ* II, 1170-1171.

GUNN, B.

1922 «“Finger-numbering” in the Pyramid Texts», *ZÄS* 57, 71-72.

HANNIG, R.

1995 *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz (H-L 1).

2003 *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz (H-L 4).

2006 *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, 2 vols., Mainz (H-L 5).

HELAL-GIRET, A.

1997 «Le lotus : renouvellement et projection vers l’avenir», en Berger, C.; Mathieu, B. (eds.) *Études sur l’Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*, Montpellier (*OrMonsp* IX), 257-261.

HELCK, W.

1986 «Tierschwanz», *LÄ* VI, 591.

HORNUNG, E.

1991 «El faraón», en Donadoni, S. (ed.) *El hombre egipcio*, Madrid (ed. orig.: Roma-Bari, 1990), 309-340.

1999 *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid (ed. orig.: Darmstadt, 1971, 1993⁵).

HOULIHAN, P. F.
1986 *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster.

JACOBSON, H.
1939 *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt-Hamburg-New York (ÄF 8).

JARITZ, H.
1980 «Kamutef», *LÄ III*, 308-309.

JÉQUIER, G.
1921 *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, Le Caire (MIFAO 47).

JONES, D.
1988 *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, London & New York.

KAHL, J.
2007 »Ra is my Lord«. *Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*, Wiesbaden (Menes 1).

KAHL, J.; KLOTH, N.; ZIMMERMANN, U.
1995 *Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme*, Wiesbaden (ÄA 56).

KÁKOSY, L.
1982 «Phönix», *LÄ IV*, 1030-1039.

KENNING, J.
2002 «Zum Begriff *s3b-šwt* – ein Zugang aus der Falknerie», *ZÄS* 129, 43-48.

KLOTH, D.
2006 *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, New Haven (YES 6).

KOEMOTH, P.
1993 «La "racine" *w3b*: du mythe à la métaphore», *SAK* 20, 109-123.
1994 *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, Liège (AegLeod 3).

KRAUSS, R.
1997 *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, Wiesbaden (ÄA 59).

LULL, J.
2006 *La astronomía en el antiguo Egipto*, Valencia.

MASSART, A.
1957 «The Geneva Papyrus MAH 15274», *MDAIK* 15, 172-185.

MEEKS, D.
2006 *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire (MIFAO 125).

MEURER,, G.

2002 *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, Freiburg-Göttingen (OBO 189).

VAN DER MOLEN, R.

2000 *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, Leiden-Boston-Köln (PdÄ 15).

MONTET, P.

1957 *Géographie de l'Égypte ancienne. Première partie. To-mehou. La Basse Égypte*, Paris.

MORENZ, L.

2002 «Die Götter und ihr Redetext: Die ältestbelegte Sakral-Monumentalisierung von Textlichkeit auf Fragmenten der Zeit des Djoser aus Heliopolis», en Beinlich, H.; Hallof, J.; Hussy, H.; von Pfeil, C. (eds.) *5. Ägyptologische Tempeltagung. Würzburg, 23.-26. September 1999*, Wiesbaden (ÄAT 33), 137-158.

OGDON, J. R.

1998 «Studies in ancient Egyptian magical writing, 2. Apropos of the word ʒb», *GM* 164, 79-83.

PÉCOIL, J.-F.; MAHER-TAHA, M.

1983 «Quelques aspects du bandeau-seched», *BSEG* 8, 67-79.

PIANKOFF, A.

1968 *The Pyramid of Unas*, Princeton (ERTR 5).

VAN DER PLAS, D.; BORGHOUTS, J. F.

1998 *Coffin Text Word Index*, Utrecht-Paris.

PORTER, R.; COTTRIDGE,, D.

2000 *A Photographic Guide to Birds of Egypt and the Middle East*, Cairo.

ROEDER, H.

1996 «„Auf den Flügeln des Thot“. Der Kamm des Königs Wadj und seine Motive, Themen, Interpretation in den Pyramidentexten», en Schade-Busch, M. (ed.) *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden (ÄAT 35), 232-252.

RZEPKA, S.

1996 «The Pseudo-groups of the Old Kingdom – a New Interpretation», *SAK* 23, 335-347.

SANDER-HANSEN, C. E.

1956 *Die Texte der Metternichstele*, København (AnAeg VII).

SAUER, F.

1990 *Aves terrestres*, Barcelona (ed. orig.: München, 1984).

SCHÄFER, H.

1933 «Der Reliefschmuck der berliner Tür aus der Stufenpyramide und der Königstitel *Hr-nb*», *MDAIK* 4, 1-17.

SCHLICHTING, R.

1980 «Kuß, küssen», *LÄ* III, 901-902.

SCHLÖGL, H.

1977 *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*, Basel & Genève (AH 5).

SCHNEIDER, T.

1997 «Das Schriftzeichen “Rosette” und die Göttin Seschat», *SAK* 24, 241-267.

2000 «Wer war der Gott “Chajtau”?», en Ciałowicz, K. M.; Ostrowski, J. A. (eds.) *Les civilisations du bassin méditerranéen. Hommages à Joachim Śliwa*, Cracovie, 215-220.

SEELE, K. C.

1959 *The Tomb of Tjanefer at Thebes*, Chicago (*OIP* 86).

SHALOMI-HEN, R.

2006 *The Writing of Gods. The Evolution of Divine Classifiers in the Old Kingdom*, Wiesbaden (*GÖF IV* 38/4).

SMITH, W. S.

1978 *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, New York.

STADELMANN, R.

1975 «Chaitau», *LÄ* I, 902.

EL-TOUKHY, A.

2005 «Die Beziehung zwischen dem Namen und der Funktion vom Fährmann (MA-HA=f)», en Daoud, K.; Bedier, S.; Abd el-Fatah, S. (eds.) *Studies in Honor of Ali Radwan*, 2 vols., Le Caire (*SASAE* 34), I, 319-322.

VARGA, E.

1962 «Contribution au problème de la cosmogonie égyptienne du lotus», en *Drevnij Mir. Sbornik statej. Akademiku Vasiliju Vasiléviču Struve*, Москва, 63-70.

VERNUS, P.

1993 «La naissance de l'écriture dans l'Égypte ancienne», *Archéo-Nil* 3, 75-108.

WALLIN, P.

2002 *Celestial Cycles. Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin Texts*, Uppsala (*USE* 1).

WARBURTON, D. A.

2008 «The Theoretical Implications of Ancient Egyptian Colour Vocabulary for Anthropological and Cognitive Theory», *LingAeg* 16, 213-259.

WEILL, R.

1911-2 «Monuments nouveaux des premières dynasties», *Sphinx* 15, 7-35.

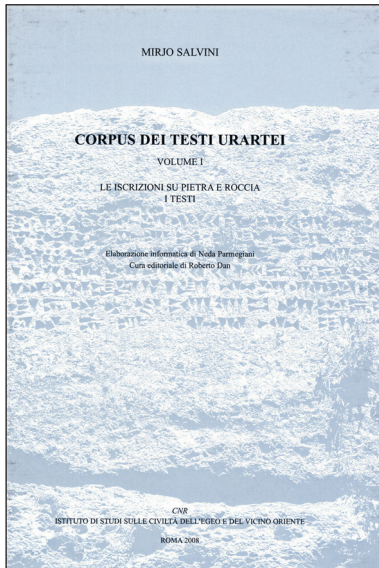
WILKINSON, R. H.

2003 *Magia y símbolo en el arte egipcio*, Madrid (ed. orig.: London, 1994).

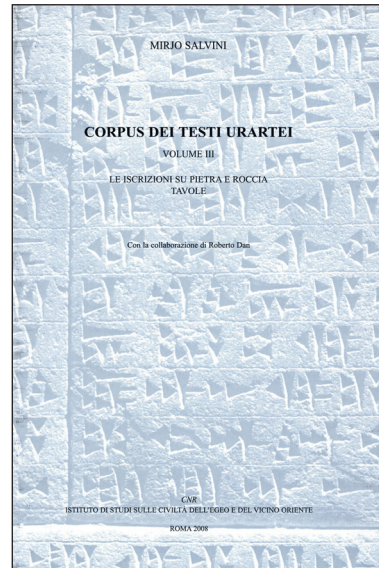
ZIBELIUS, K.

1978 *Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches*, Wiesbaden.

V. RECENSIONES / RECENSIONI

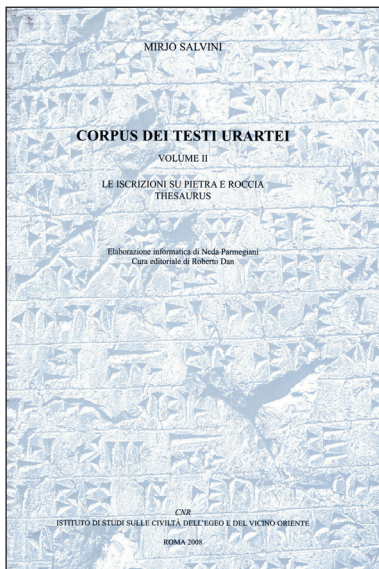


Mirjo Salvini
Corpus dei testi urartei. Vol. I
Le iscrizioni su pietra e roccia. I testi
 CNR Istituto di Studi sulle Civiltà
 dell'Egeo e del Vicino Oriente.
 Roma 2008
 653 páginas. ISBN: 88-87345-14-7



Mirjo Salvini
Corpus dei testi urartei. Vol. III
Le iscrizioni su pietra e roccia. Tavole
 CNR Istituto di Studi sulle Civiltà
 dell'Egeo e del Vicino Oriente. Roma 2008
 390 páginas. ISBN: 88-87345-16-3

Precio de los tres volúmenes: 450 €



Mirjo Salvini
Corpus dei testi urartei. Vol. II
Le iscrizioni su pietra e roccia. Thesaurus
 CNR Istituto di Studi sulle Civiltà
 dell'Egeo e del Vicino Oriente. Roma 2008
 503 páginas. ISBN: 88-87345-15-5

Nos encontramos ante una obra absolutamente excepcional. Faltan las palabras para ponderar el enorme esfuerzo empeñado en llevar a buen término esta colosal edición. Vaya por delante que considerando el largo y complicado trabajo que su compilación ha requerido, este *Corpus dei testi urartei* justifica por sí solo toda una vida profesional, y con independencia de las observaciones que una reseña debiera introducir, me siento en la obligación inicial de declarar mi más completa admiración por la labor del autor y sus colaboradores. Como es bien sabido, Mirjo Salvini es, acaso, el más importante estudioso del ámbito urarteo de la segunda mitad del siglo XX y de lo que llevamos del siglo XXI. Pero con esta edición, el Prof. Salvini se coloca además en un puesto destacado entre los más grandes editores de textos de toda la Historia de la Filología del Oriente Próximo y Medio y, desde luego, en el más alto de cuanto afecta