

**LOS TRONOS DE BIA EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*
Y LAS ESTATUAS DE JAFRA***

Francisco L. Borrego Gallardo
Universidad Autónoma de Madrid

Vers le Ciel, où son œil voit un trône splendide
Ch. Baudelaire, «Bénédiction»
(*Les fleurs du mal*)

ABSTRACT

In this paper, the bia-throne (ḥndw-bj3, ḥndw bj3j) in the Pyramid Texts and its possible royal sculptural parallels in the Old Kingdom are discussed. First, the meanings and functions of that kind of throne are studied, concluding that they are related to the king's resurrection and his ascension in the firmament, where he becomes ruler among several asterisms. The same conclusion can be inferred, also, from the analysis of the location of the spells naming those thrones inside the pyramid of Pepy I. Second, an iconographic and iconologic analysis of the lion thrones of the statues found at Khafre's lower temple is made. From that study, it can be inferred that they are very related to the (re)generation of the king as a person and as a ruler, and that the lions represent a goddess, probably Bastet. Finally, identification between the bia-thrones in the Pyramid Texts and the lion-thrones of Khafre is made, from their common morphologic and symbolical similarities. An important link between them is the possible use of the anorthosite gneiss as a substitute for bia, the meteoric iron of which the thrones are said to be made.

KEYWORDS

Egypt, Egyptian kingship, thrones, Pyramid Texts, Old Kingdom, Khafre (Chephren), meteoric iron, bia, Bastet, lions (symbolism), lion-goddesses, anorthosite gneiss, royal statuary

RESUMEN

En este artículo se analiza el trono de bia (ḥndw-bj3, ḥndw bj3j) en los Textos de las Pirámides y sus posibles paralelos escultóricos regios durante el Reino Antiguo. En primer lugar, se estudian los significados y funciones de ese tipo de trono, llegando a la conclusión de que está relacionado con la resurrección del rey y su ascensión al firmamento, donde se convierte en soberano entre diferentes encantamientos que mencionan dichos tronos dentro de la pirámide de Pepy I. En segundo lugar, se realiza un análisis iconográfico e iconológico de los tronos de leones de las estatuas halladas en el templo bajo de Jafra. De dicho estudio se puede saber que se encuentran en estrecha relación con la (re)generación del rey como individuo y como soberano, y que dichos leones representan una diosa, posiblemente Bastet. Finalmente, se identifican los tronos de bia en los Textos de las Pirámides y los tronos de leones de Jafra a partir de sus similitudes morfológicas y simbólicas. Una importante conexión entre ambos es el posible uso del gneis anortosítico como sustituto de bia, el hierro meteórico del que se dice que están hechos los tronos.

PALABRAS CLAVE

Egipto, realeza egipcia, tronos, Textos de las Pirámides, Reino Antiguo, Jafra (Kefrén), hierro meteórico, bia, Bastet, leones (simbolismo), diosas leonas, gneis anortosítico, estatuaria real

En el estudio de la realeza en el Mediterráneo Oriental y el Oriente Próximo del Tercer Milenio a.C., hoy nadie puede negar que los trabajos y descubrimientos de Paolo Matthiae en Ebla son de una importancia capital para entender no sólo qué naturaleza y formas adquirió la monarquía en estas regiones, sino que también ha permitido saber que el contacto entre las cortes de los diferentes reinos era mayor, más fluido y más intenso de lo que cabía suponer antes del descubrimiento por el aquí homenajeado de ese *impero ritrovato*, donde la huella de Egipto y de sus faraones también ha llegado a dibujarse. Sirva como homenaje de un joven egiptólogo al gran arqueólogo e historiador italiano este estudio sobre algunos aspectos concretos de la realeza egipcia en un periodo en que en las cortes de Ebla y de las Dos Tierras se utilizaban códigos similares¹.

1. INTRODUCCIÓN

Los tronos constituyen, en la práctica totalidad de las realezas del mundo, importantes elementos de prestigio para su poseedor. Con frecuencia, ese prestigio se ve además completado por aspectos que trascienden lo meramente político y que sirven para caracterizar la naturaleza de la persona que se sienta sobre él, así como ayudarlo en el desempeño de múltiples tareas religiosas, salutíferas, judiciales o soteriológicas. En el caso del Egipto antiguo, el trono y sus significaciones constituyen un tema más o menos bien conocido, si bien predominan los estudios generalistas², siendo muchas las lagunas sobre aspectos más concretos o particulares. En el estudio que aquí se presenta en honor de P. Matthiae estudiaré un caso particular, el de los tronos de *bia* en los *Textos de las Pirámides*, y los que pueden ser sus correspondientes escultóricos, los tronos de leonas del conjunto escultórico del rey Jafra.

2. LOS TRONOS DE *BIA* (*hndw-bj3*, *hndw bj3j*) EN LOS *TEXTOS DE LAS PIRÁMIDES*

2. 1. APROXIMACIÓN MICROCONTEXTUAL: ANÁLISIS TEXTUAL

Una de las insignias más características que el rey utiliza para su renacer en el universo mágico de los *Textos de las Pirámides* es el trono de *bia*, cuyo uso está documentado en veintitrés encantamientos³. Para poder comprender bien su naturaleza no sólo es preciso estudiar las propiedades que presenta en los textos o los tipos de textos en los que aparece, sino también los elementos que componen el sintagma *hndw-bj3*.

* Desde aquí quiero agradecer a los promotores de este homenaje su invitación a participar en el mismo con este artículo. Igualmente, me hallo en gran deuda con el Prof. Dr. Miguel Ángel Moliner Polo, por su entusiasmo, su amabilidad, su ayuda desinteresada y sus siempre acertados comentarios, que han permitido mejorar notablemente el texto final aquí presentado. Cualquier error u omisión en este trabajo han de ser atribuidos únicamente a mi persona.

¹ Acerca de las relaciones entre Ebla y Egipto durante el Bronce Antiguo y Medio, un resumen reciente está en Scandone Matthiae, 2003, con referencias.

² Kuhlmann, 1977; 1985; Metzger, 1985.

³ La lista completa de las menciones de este tipo de tronos está realizada, con algunas modificaciones, a partir de Allen, 1989, n. 58: TP 355, § 573b; 413 § 736a; 424, § 770c; 437, § 800d; 459, § 865a; 461, § 873a; 483, § 1016a; 509, § 1124a; 512, § 1165c; 536, § 1293a; 537, § 1301b; 553, § 1364b; 582, § 1562b; 610, § 1721a; 612, § 1735a; 666, § *1926b (= Allen *1927b); 667, § *1934b (= Allen *1935d); 673, § 1992c; 674, § 1996b; 676, § 2012a; 689, § 2091a; P/F/Se 95; P fr. Or 37 (1968) lám. 22 (24a) + Or 38 (1969) lám. 22 (24b):2. Ha de añadirse una importante referencia procedente de los *Textos de los Ataúdes*: CT 517, VI 107d.

La palabra *hndw* designa, como estudio en otro lugar, un trono que se caracteriza esencialmente por tener patas que reproducen las de un animal, un trono «de patas, con patas» o «pisador, que pisa», dados los determinativos empleados en su escritura, y la relación etimológica que mantiene con los vocablos *hnd* «pantorrilla» y *hnd* «pisar», respectivamente⁴. Se trata de un tipo de trono que puede llevar otros componentes, como prótomos de felinos, tal como lo muestran sus determinativos o se puede leer en los mismos *Textos de las Pirámides*:

hmsj=f r=f hr hndw jp=f bj3j
ntj hrw=f m m3(j)-hz3w
rdw=f m 3gwt-Sm3 wr

Él así se sentará sobre este su trono de *bia*,
 cuyas caras son de leones
 y cuyos pies son las pezuñas del Gran Toro Bravo.

(PT 509, §§ 1124a-c (P) = P/C/med/E 76-78)⁵

Más complicado resulta, por el contrario, el significado de la palabra *bj3*⁶. Ésta pertenece a una raíz con un campo semántico más o menos amplio y complejo, con palabras que van desde «maravilla, maravillarse», «alejarse», «cielo», a otros que designan algún tipo de mineral o metal, tanto en genérico (de ahí la traducción ocasional como «mina») como, más concretamente —y según diferentes autores— «hierro»⁷ (especialmente el meteórico) o «cobre»⁸. Esta cuestión será tratada con algo más detalle en apartados posteriores.

Ahora bien, en el contexto de los *Textos de las Pirámides*, como ha comentado recientemente Hellum, *bj3* y *bj3j*, cuando se refieren a este tipo de trono, son traducibles, de manera más aséptica e imparcial, como «celeste» (*heavenly*) o «maravilloso» (*marvellous*)⁹. De hecho, no parece que haya duda alguna acerca del carácter celeste de *bj3* para estos momentos, dada la existencia dentro del mismo *corpus* textual de la palabra *bj3* para «cielo»¹⁰, y el valor, contemporáneo, que tiene como «hierro meteórico», es decir, una sustancia que proviene del cielo¹¹. Fuera cual fuera el material empleado, lo que sí es cierto es que se trata de uno que procede o que se asocia con esa región cósmica¹². De esta manera, como refiere Allen, en los sintagmas *hndw-bj3* y *hndw bj3j*, *bj3* se refiere probablemente a la sustancia celestial de la que está hecho el trono, como lo muestran los determinativos que en estos textos llevan ambos¹³.

Por mi parte, por el momento no pretendo determinar si el material que el egipcio tenía en mente era cobre (lo que me parece poco probable), un genérico para

⁴ Borrego Gallardo, en preparación.

⁵ Igualmente, un pasaje similar en 667, § 1939a: [*hms=k r=k hr hndw=k pw bj3j ntj hrw=f m m3hz3w* «[Te sentarás así sobre este tu trono de *bia*, cuyas caras son de leone]s».

⁶ El mejor y más completo estudio es el de Graefe, 1971.

⁷ Faulkner, 1969, *passim*; Graefe, 1971, § 4; Allen, 1989, 9; Aufrère, 1991, II, 431-432.

⁸ Lalouette, 1979.

⁹ Hellum, 2001, 96 y n. 258.

¹⁰ Graefe, 1971, 40-66; Allen, 1989, 9.

¹¹ Graefe, 1971, cap. II; Allen, 1989, 9; Aufrère, 1991, II, 432-435.

¹² Principalmente: Graefe, 1971, 13-25 (lo denomina «material estelar» (*Sternmaterie*); Lalouette, 1979; Aufrère, 1991, II, 432; Hellinckx, 2001, 84 (resumen de la bibliografía sobre el tema).

¹³ Allen, 1989, n. 58. Igualmente, Graefe, 1971, 20-21, lo denomina «trono celestial» (*himmlisch Thron*).

designar alguna variedad (o toda la gama) de metales, o el hierro meteórico (lo que me parece más plausible). Por el contrario, mi interés principal se centra en el significado cultural e ideológico que le dio al término el egipcio antiguo, y cómo operaba en el mundo simbólico y religioso de la realeza del Reino Antiguo. Para ello, únicamente habrán de retenerse por el momento dos ideas respecto a *bj3*: su carácter celeste, emanado del cielo, y el ser un material maravilloso, excepcional, incluso exótico¹⁴. Por eso, la traducción que aquí daré de *hndw-bj3* etc. es la de «trono de *bia*», que creo que es la más aséptica y la que permite englobar todos sus significados bajo un mismo término, de modo similar a como sucede en el caso de la traducción de la palabra *m3ct*, la *Maat*, el estado ideal de orden, verdad y justicia¹⁵.

Han sido diversos los autores que se han ocupado de estudiar los tronos de *bia* en los *Textos de las Pirámides*. No realizaré aquí un estudio en la línea de Lalouette, quien divide las funciones de este tipo de trono según una tradición solar y otra osiriana, lo que, en mi opinión, resulta artificioso, puesto que los encantamientos en los que los tronos aparecen citados recogen elementos de presuntas tradiciones diversas, que no obstante conforman un todo ideológico y, especialmente, mágico, destinado a la supervivencia del ser regio. De esa manera, el análisis que viene a continuación se centra en los temas y motivos que componen la fraseología en la que este tipo de insignias se inserta. Dichos temas y motivos no aparecen aislados en los encantamientos, sino que con mucha frecuencia se conjugan entre sí.

El primer motivo consiste en ser un elemento asociado al renacer del rey muerto en tanto que Osiris:

dd mdw tz tw jt(=j) mw=k n=k bch=k n=k
jrjt=k n=k jmj mndwj-mwt 3st
tz tw ms-Hrw ms-jmj Dbwt-P
Stš js jmj Hnhnt
sdr r=f wr pn j.b3n(j) r=f
j.rs Tjtz tw šzp n=k tp=k
s3q n=k qsw=k wh3 n=k hmw=k
hms r=k hr hndw=k <p>w bj3j
wnm=k n=k hps d3=k n=k jw^c
wšb=k m šbtjw=k jr pt m b-ntrw

Palabras dichas: ¡Álzate, padre (mío)! Tienes tu agua, tienes tu inundación,

tienes tu leche que proviene de los pechos de la Madre Isis.

¡Álzate, retoño de Horus, retoño del que está en Dyebaut-Pe¹⁶,

como Seth que está en Henhenet!

Este grande pasa la noche profundamente dormido.

¹⁴ Este carácter exótico se puede inferir por el uso del determinativo de país o región extranjera en algunas menciones de esta palabra: Allen, 1989, 9. Pero no sólo aquí. En el relato del *Náufrago*, el marinero refiere en su historia a su superior que fue enviado a la región de *Bj3* (l. 23). Tras la tormenta, se suceden los acontecimientos maravillosos de la serpiente y la «Isla del *ka*», con su excepcional habitante, su enorme cantidad de productos maravillosos y su capacidad de desaparecer en medio del mar como si todo hubiera sido un sueño. De esta manera, como Loprieno, no creo que sea casual el empleo ambiguo del término *Bj3*, que no designaría, así, una región concreta, específica, sino una región minera, pero a la vez maravillosa, lejana, en las fronteras de la realidad: Loprieno, 1991. Un resumen de las diferentes interpretaciones se encuentra en Galán, 1998, 42-46.

¹⁵ Dakin, 1998, 295-297.

¹⁶ O bien «retoño que está en Dyebaut-Pe». La ausencia de genitivo indirecto impide saber si *jmj* se refiere a *ms* («retoño», como adjetivo) o a *Hrw* (Horus, como genitivo directo).

¡Despierta, Teti! Álzate, recibe tu cabeza,
reúne tus huesos, sacúdete el polvo,
siéntate sobre este trono tuyo de *bia*,
y así puedas comer la paletilla, puedas devorar el perrillo,
puedas alimentarte de tus costillas en el cielo, en compañía de los dioses.

(PT 413, §§ 734a-736c)¹⁷

De ese modo, el trono de *bia* es un elemento asociado a la recomposición física del rey y a su despertar al nuevo día, esto es, a la nueva vida, y a la recuperación de la facultad de alimentarse, vital para fortalecerse de nuevo y ascender al cielo como un dios tras el sueño de la muerte durante la noche.

Como todo trono, éste otorga a su poseedor la capacidad de gobierno, legitimidad, soberanía. De esa manera, el rey difunto puede, merced a su disfrute, gobernar sobre diferentes tipos de seres tras su muerte¹⁸ y dominar el cosmos a su antojo y moverse libremente por él, como se expresa, por ejemplo, mediante la expresión «dar o impartir órdenes» (*wḏ mdw*):

ḥms r=k ḥr ḥndw=k pw bj3
wḏ=k mdw n št3w-swt
wn n=k ʕ3wj-pt j.znš n=k ʕ3wj-qbhḥw
jṯ=k ḥpt r šht-j3rw

Siéntate, pues, sobre este trono tuyo de *bia*
e imparte órdenes a Los de lugares ocultos;
se abrirán para ti las dos puertas del cielo, con fuerza se abrirán para ti las
dos puertas del firmamento,
y tomarás el timón rumbo al Campo de los Juncos.

(TP 461, §§ 873a-d)

ʕḥʕ=k r=k m jtrtj-3ḥt ḥr šw n(j) Nwt
j.ḥms.tj ḥr nst-jṯ=k Gbb m-ḥnt jtrt
ḥr ḥndw pw n(j) bj3 bj3w n=f nṯrw
jw n=k Psdṯj m ksw
j.wḏ=k mdw n ḥnmmt
Mnw js jmj pr=f Ḥrw js Dbʕt

Te alzarás en las Dos Capillas de la *ajet* sobre el vacío de Nut,
sentado sobre el trono de tu padre Guebeb al frente de la capilla,
sobre este tu trono de *bia* del que los dioses se maravillan.
Hasta ti vendrán postradas las Dos Enéadas,
y darás órdenes al pueblo solar,
como Min el que está en su casa, como Horus de Dyebat.

(TP 673, §§ 1992a-1993c)¹⁹

¹⁷ El motivo de la resurrección y recomposición de los huesos en asociación con este trono también está presente en el encantamiento TP 536.

¹⁸ Así sucede en los encantamientos 355, 437 y 461 (dominio sobre los *3ḥw*), 459, 512, 666 y 667 (sobre los dioses, *nṯrw*), 582, 610, 667 y 673 (las Dos Enéadas, *Psdṯj*), 666 (la Enéada, *Psdṯj*), 461 (Los de lugares ocultos, *št3w-swt*), o 512 (los habitantes de la Duat, *dw3ṯjw*), entre otros.

¹⁹ Además de estos ejemplos, *wḏ mdw* también aparece en § 573b y P/F/Se 95.

De igual manera, esa acción soberana se puede ejercer juzgando (*wḏ^c mdw*), labor típica y propia del ejercicio de gobierno:

jw n=k j.ḥmw-sk m ksw
ndr n=<k> Nḥ-k3w ᵇ=k jr Š3rw²⁰
ḥms ḥr ḥndw=k bj3
wḏ^c mdw ḥn^c Psḏtj

Hasta ti vienen las Imperecederas postradas,
 Nehebkau te toma tu mano en Sharu;
 siéntate sobre tu trono de *bia*
 y juzga en compañía de las Dos Enéadas.

(TP 667, §§ *1933h-1934c)²¹

Estos tronos son un elemento de ornato que permiten al rey ascender a un nuevo estado de ser, el soberano, una vez superada la muerte como Osiris tras diferentes transformaciones, y que le permiten gobernar en el firmamento y el Más Allá:

[ḏḏ mdw ḥ3 Nfr-k3-R^c pw jnk z3]=k Nfr-k3-R^c pw jnk Ḥrw
ḏj(=j) n=k mdw=k ḥntj 3ḥw nḥbt=k ḥntj j.ḥmw-sk
[gm.n(=j) ṯw ṯz.tj ḥr=f] m z3b ph=f m qbḥt
qbḥ=s n=k jb=k m ḥt=k m pr-jt=k Jnpw
w^cb ḥms ḥntj wrw jr=k
[ḥms=k ḥr ḥndw=k] bj3jj ḥr nst-ḥntj Jmnt

[Palabras dichas: ¡oh, Neferkara, yo soy] tu [hijo]! ¡oh Neferkara, yo soy Horus!
 Yo te daré tu bastón que gobierna los *aju*, tu cetro que gobierna las Imperecederas,
 [tras haberte encontrado recompuesto, siendo tu ros]tro el de un chacal y tus partes traseras las de la Serpiente celeste,
 la cual refresca para ti tu corazón en tu cuerpo en la casa de tu padre Anubis.
 Purifícate y siéntate al frente de los que son más grandes que tú,
 [siéntate sobre tu trono] de *bia*, sobre el trono del que preside el Occidente.

(TP 674, §§ 1994a-1996b)

De modo similar, tras diferentes acciones purificadoras y resurrectoras, el rey difunto adopta los símbolos de su poder, entre los que está este trono, lo que le permite igualarse a Ra y así glorificarse y conocer el mismo destino de renacimiento que este dios:

jḥj ṯz ṯw jt(=j) Nfr-k3-R^c
šzp n=k fḏt=k jptw nmswt ᵇ3bwt
w^cb=k m š-z3b sntr=k m š-D(w)3t

²⁰ Respecto a estas enmiendas, véanse los comentarios de Faulkner, 1969, 280, n. 5.

²¹ La expresión *wḏ^c mdw* también aparece en § 770c.

sw^cb=k hr-tp š3bt=k m šht-j3rw
h_{nz}=k pt
jr=k mnw=k m šht-htp m-m ntrw zjw n k3w=sn
hms r=k hr hndw=k pw bj3
šzp n=k h_d=k 3ms=k
sšm=k jmjw Nw j.w_d=k mdw n ntrw
d=k 3h m 3h=f
jt=k gst=k hn=k hnt=k
mj R^c hr(j) jdbw n(j)w pt
jt(=j) Nfr-k3-R^c tz tw j.z m 3h=k

¡Oh, álzate, padre (mío), Neferkara!
 Recibe estos tus cuatro vasos *nemset* y ofrendas,
 y te lavarás en el Lago del Chacal, te incensarás en el Lago de la *Duat*,
 te purificarás en lo alto de tu loto en el Campo de los Juncos;
 atravesarás el cielo,
 y harás tus monumentos en el Campo de Ofrendas, entre los dioses que
 han acudido hasta sus *kau*;
 siéntate, pues, sobre este tu trono de *bia*,
 recibe tu maza y tu cetro,
 y guiarás a los que están en el Nun, darás órdenes a los dioses
 y pondrás un *aj* en su estado de *aj*;
 tomarás tu carrera, navegarás por tu canal
 como Ra sobre las riberas del cielo.
 ¡Padre (mío), Neferkara, álzate y ve a tu estado de *aj*!

(PT 512, §§ 1164a-1167c)

En este sentido soberano del trono es muy importante la asociación que se establece entre él y la frase «la dignidad (real)²² salida de la boca de Ra» (*s^ch pr m r(3) n(j) R^c*)²³. Ello permite al rey gobernar el cosmos y ascender al cielo y al lugar de glorificación (física y regia) que es la *ajet* (*3ht*):

wn n=k sb3 m pt jr 3ht
nhrhr jb-ntrw m-hsf=k
šd=sn tw jr pt m b3=k j.b3.tj jm=sn
pr_r=k jr pt m Hr_w hr(j) šdšd-pt
m s^ch=k pn pr m r(3) n(j) R^c
m Hr_w hntj 3hw
hms.tj hr hndw=k bj3j
bj3j=k r=k jr pt

Para ti es abierto un portal en el cielo hacia la *ajet*,
 a fin de que los corazones de los dioses se alegren²⁴ cerca de ti,
 y que ellos²⁵ te lleven al cielo con tu *ba*, devenido *ba* con ellos.
 Ascenderás hacia el cielo como Horus sobre el *shedshed* del cielo

²² Acerca de *s^ch* «dignidad real», véase recientemente el trabajo de Goebis, 1995, 164.

²³ Presente en los encantamientos TP 437 y 610. Una variante, presente en el encantamiento 483, habla de la «tu dignidad salida de la boca de Anubis» (*s^ch=k pr m r(3) n(j) Jnpw*).

²⁴ Lit. «a fin de que el corazón de los dioses se alegre».

²⁵ Los dioses.

con esta tu dignidad salida de la boca de Ra,
como Horus el que preside los *aju*,
sentado sobre tu trono de *bia*,
te alejarás así hacia el cielo²⁶.

(TP 437, §§ 799a-801a)

En una relación muy estrecha con la capacidad de ascenso hacia el cielo y resurrección que otorga este trono se encuentra el motivo que posiblemente sea el más importante en conexión con estos tronos: el vínculo con diferentes astros, lo que no es casual dada la naturaleza celeste, y especialmente estelar, del material *bj3*. Así, en varias ocasiones se asocia la jurisdicción ejercida desde el trono con astros que permiten la regeneración del monarca difunto. En primer lugar aparece ligado con Sepedet (la estrella Sirio, α Canis Maioris, vinculada a Isis)²⁷ y con el Lucero del Alba (lit. «Estrella/Dios de la Mañana», es decir, Venus, asociado con Horus):

pry=f r=f jr pt m-m sb3w j.hmw-sk
snt=f Spdt ssmw=f ntr-dw3(w)
ndr=snj ^{c=f jr} sht-htp
hmsj=f r=f hr hndw=f jp=f bj3j
ntj hrw=f m m3(j)-hz3w
rdw=f m ^{c3gwt-Sm3} wr
^ch^{c=<f>} r=<f> m st=f šwt nt(j)t jmjwjt ntrwj ^{c3wj}
^cb3=<f> mnhj m ^{c=f}

El ascenderá así hacia el cielo, entre las Estrellas Imperecederas.
Su hermana es Sepedet²⁸; su guía, el Lucero del Alba;
ambos cogerán su mano, rumbo al Campo de Ofrendas.
Él se sentará así sobre este trono suyo de *bia*,
cuyas caras son de leones
y cuyos pies son las pezuñas del Gran Toro Bravo.
Él se alzará así en su lugar²⁹ vacante que está entre los dos grandes dioses³⁰,
con su cetro de papiro en su mano.

(TP 509, §§ 1123a-1125b)

De ese modo, el monarca puede ascender al cielo y renacer junto a las dos estrellas más importantes de la mañana (además del Sol), en el crucial y trascendental momento del amanecer.

No obstante, la asociación más frecuente se suele hacer con las «(Estrellas)

²⁶ Nótese el juego de palabras entre §§ 800d y 801a con la palabra *bj3*: en el primero se refiere a la materia con la que el trono está confeccionado, mientras que en la segunda refiere la acción de alejarse hacia el cielo, lo que hace que ambas ideas se hallen en íntima conexión: el material *bj3* con el ascenso al cielo.

²⁷ Encantamientos TP 509 (§ 1125a) y 582 (junto con Sah (*S3h* = Orión, forma celeste de Osiris).

²⁸ Se identifica así al rey con Osiris, hermano de Isis.

²⁹ Nótese el doble valor semántico de *st* «lugar, sede», pero también «trono».

³⁰ Sepedet y el Lucero del Alba, esto es, Isis y Horus. De modo similar, TP 609, §§ 1707a-b: *snt=k Spdt mstw=k Ntr-dw3w / hmsw=k jmjwjt(j)=sn hr st wrt* «Tu hermana es Sepedet, tu hijo el Dios de la Mañana; / te sentarás entre ellos sobre un gran trono». Al respecto: Beaux, 1993, 71.

Imperecederas» ((*sb3w*) *j.hmw-sk*)³¹, es decir, las situadas en el norte del cielo, circumpolares³² (ya mencionadas en el texto anterior). Otros astros y asterismos también aparecen vinculados con los tronos, si bien menos frecuentemente: las «estrellas que están en el cielo» (*sb3w jmjw pt*)³³ y las «estrellas del cielo» (*shdw-pt*)³⁴. Las referencias respecto a las primeras (las «Imperecederas») son las más numerosas y elocuentes. Además de funcionar como el lugar de destino del rey sentado sobre este trono, lo más frecuente es que se presenten sometidas o lideradas por el rey difunto entronizado, lo que también le permite revivir merced a su inclusión en los ciclos celestes y estelares:

h^c=k m-hnt j.hmw-sk
hms=k hr hndw=k bj3 bj3w m(w)tw
nwt=k bj3t b3.t(j) hwt-Nwt=k-nw

Que permanezcas al frente de las Imperecederas
 y te sientes sobre tu trono de *bia* del que se alejan los muertos,
 habiendo labrado tus azuelas el recinto de Nuteknu.

(TP 666, §§ *1926a-1927a)

wnn n=k sb3-pt jr 3ht
nhrnhr³⁵ jb n(j) ntrw m hsf=k
m sb3 d3 W3d-wr hr(j) hr-Nwt
m s^ch=k pw pr m r(3) n(j) R^c
hms=k js hr hndw=k pw bj3j wr js jmj Jwnw
sšm=k 3hw shtp=k j.hmw-sk

Para ti es abierto un portal del cielo hacia la *ajet*,
 a fin de que los corazones de los dioses se alegren cerca de ti,
 en tanto que estrella que atraviesa navegando el Gran Verde que está bajo
 la parte inferior de Nut³⁶
 con esta dignidad tuya salida de la boca de Ra.
 En verdad te sientas sobre este trono tuyo de *bia*, como el Grande que
 está en Iunu³⁷,
 y guías a los *aju*, y satisfaces a las Imperecederas.

(TP 610, §§ 1720a-1721b)

En este contexto de soberanía celeste sobre las Imperecederas, y en relación con el aspecto de renovación del ser físico y regio del difunto, resulta muy elocuente el conjunto de alusiones y referencias que en el encantamiento 517 de los *Textos de los Ataúdes* rodean la mención del trono de *bia*. En este texto, el muerto no sólo recibe diferentes insignias soberanas de gran prestigio y autoridad (como las adscritas a Nejen (Hieracópolis) y Neheb (El-Kab)), sino que, además, es amamantado por la Gran Vaca Brava de Neheb, lo que le permite no sólo renacer (como en TP § 734b, ya traducido) o

³¹ Encantamientos TP 459, 537, 610, 666, 667 y 674, y CT 517, VI 107d-f.

³² Faulkner, 1966, 155-157; Krauss, 1997, 86-120, esp. 99-104 (§§ 44-46).

³³ Encantamiento TP 666.

³⁴ Encantamiento TP 689.

³⁵ En la versión de M, Sethe reconstruye *nhrhr*.

³⁶ Es decir, el cielo.

³⁷ Ra; se equipara al rey difunto con Ra cuando éste surca el cielo durante la mañana.

elevarse al cielo, sino también realizar un rito de paso que lo convierte en una persona especial, un rey, dada la presencia del amamantamiento en los rituales de tránsito de los que es objeto el rey durante la coronación³⁸:

js twt hdt-Nhn
twt hdt fnt hr(j)t-jb Nhb
3wt-šwtj wh3t-mndwj
f3.n=s tw r pt
n wdn=s tw r t3
d3=s mnd=s hr r(3)=k
snq=s tw
n wdh[=s t]w
n hnn Dhwtj jrt.n=f n=k
hms r=k hr hndw=k bj3j
njs=k r h3tjw
hrp=k j.hmw-sk

Tuya es la Corona Blanca de Nejen,
 tuyas son la Corona Blanca y la *afnet* que reside en Neheb.
 La de Plumas Largas, la de Senos Bamboleantes,
 te ha elevado al cielo,
 no te ha instalado en la tierra;
 Ella pondrá su pecho en tu boca,
 Ella te amamantará
 y no te dest[eta]rá.
 Thot no revocará³⁹ lo que ha hecho para ti;
 siéntate sobre tu trono de *bia*;
 convocarás a los asesinos,
 dirigirás a las Imperecederas.

(CT 517, VI 106f-107f)⁴⁰

Dentro del cielo, el rey sentado sobre este trono se encuentra también relacionado con unos «montículos» (*j3wt*), calificados de diferentes maneras según la función que cumplan en cada encantamiento. Resulta interesante ver que la palabra empleada para indicar la acción de «sentarse» sobre este trono, *hms*, es utilizada también, esta vez con valor transitivo, para referir la ocupación, y por ello el gobierno sobre, dichos montículos⁴¹. Éstos se encuentran muy estrechamente relacionados con la soberanía⁴² de Egipto en tanto que país dual, pues son denominados, siempre por parejas, «montículos horianos» (*j3wt hrwjw*) y «montículos sethianos» (*j3wt stšjw*)⁴³, «montículos septentrionales» (*j3wt mhjt(jw)t*) y «montículos meridionales» (*j3wt rsw(jw)t*)⁴⁴, o, para el caso de Horus, «montículos superiores/altos» (*j3wt q3jw*)⁴⁵. Así,

³⁸ Un resumen de estos aspectos para el Reino Antiguo se encuentra en Borrego Gallardo, en prensa.

³⁹ Lit. «alterará».

⁴⁰ Véase también, ya traducido antes, TP 667.

⁴¹ Así, el empleo en ambos casos del verbo *hms* refuerza mutuamente las fuertes connotaciones y resonancias míticas y celestes entre este trono «maravilloso» y estos lugares míticos del cielo, igualándose ambas realidades mediante el recurso poético del paralelismo.

⁴² Esta soberanía puede ser ejercida por el rey en tanto que Ra, como se ve en el texto siguiente.

⁴³ TP 424, §§ 770b-c; 612, § 1735c.

⁴⁴ TP 676, § 2011b.

se puede leer:

hms=k j3wt=k hrw(jw)t wnw=k j3wt=k stš(jw)t
j.hms=k hr hndw-bj3
[wd^c]=k mdw=sn hnt Psdt ʿ3t jmjt Jwnw

Ocuparás tus montículos horianos, irás y vendrás por tus montículos sethianos,

te sentarás sobre un trono de *bia*

y [juzga]rás sus⁴⁶ palabras frente a la Gran Enéada que está en Iunu.

(TP 424, §§ 770b-d)

Según Krauss, estos montículos representan la forma parabólica que adquieren los recorridos de dos planetas a lo largo de sus órbitas: Venus y Mercurio. Ya se ha visto que Venus, el Lucero del Alba, se identifica con Horus, mientras que Mercurio lo hace por su parte con Seth. De ese modo, para Krauss, a partir de las menciones de esos montículos en los *Textos de las Pirámides* se puede saber que se trata de unos importantes elementos del paisaje celeste, a su vez relacionados con Ra, pues se encuentran próximos a la eclíptica, es decir, el lugar por donde pasa el sol, que amanece entre estos otros celestiales⁴⁷.

En resumen⁴⁸, este trono permite al rey en los *Textos de las Pirámides* recuperar sus facultades físicas, así como viajar, renacer e integrarse en los ciclos cósmicos que tienen como escenario el cielo, ya sea el solar, el astral o el planetario, a la vez que le proporciona soberanía y autoridad sobre el universo, especialmente en relación con su identificación con Horus en tanto que nuevo soberano.

2. 2. APROXIMACIÓN MACROCONTEXTUAL: DISTRIBUCIÓN EN LA PIRÁMIDE. EL CASO DE PEPY I

Resulta de interés realizar una aproximación al contexto y función de este tipo de tronos por medio de una vía que recientemente, y de diversas maneras, ha sido abierta por varios investigadores e instituciones. En primer lugar, autores como Osing y Allen – en una medida menor Englund –⁴⁹ han sido capaces de vislumbrar que la ordenación de los textos en la pirámide de Unis y su ubicación no responden a causas aleatorias, sino que, por el contrario, cada encantamiento está en una pared o estancia en concreto en función de su contenido, sin dejarlo al azar. Y ello es así porque cada estancia es concebida como un espacio simbólico – mágico sería una mejor manera de calificarlo – dentro de un recorrido destinado a revivir al rey y llevarlo a su renacer en el cielo. De esa manera, como Allen ha puesto de manifiesto, existe un recorrido que va de

⁴⁵ Así, según Krauss, 1997, 244-246, por su situación en el cielo por encima de los montículos de Seth (*cf. infra*).

⁴⁶ Resulta dudoso a quién se puede referir: las opciones son tanto a Horus y Seth, como a los correos (*snw*) y los heraldos (*hwwtjw*) de Horus citados en § 769a. El hecho de que el juicio se haga frente a la Gran Enéada aboga más bien por la primera opción.

⁴⁷ Krauss, 1997, 239-253.

⁴⁸ Un motivo que aparece con escasa frecuencia asociado con los tronos de *bia* en este *corpus* pero que por su temática no abundará es la asunción total o parcial de la forma de un chacal (a veces identificado con Anubis) por parte del rey: encantamientos TP 355, 459 y 483.

⁴⁹ Osing, 1986; Allen, 1993; Englund, 1993. Véase también un resumen en Eyre, 2002, 41-47.

oeste a este (fig. 1), es decir, siguiendo el curso nocturno del sol, que nace en el sarcófago real en tanto que Nut, la madre del rey/Osiris, que lo da a luz de nuevo, en la cámara funeraria, la más recóndita y occidental, que hace las veces de *Duat* (*dw3t*), el «espacio y tiempo de gestación» en palabras de N. Beaux⁵⁰, donde el rey difunto se renueva y regenera. La antecámara, a continuación, hace las veces de *ajet* (*3ht*), lugar de glorificación y transformación que hace que el rey se transforme en *aj*, ser transfigurado, eficaz y poderoso, como lo hace el sol, para finalmente cambiar de eje hacia el norte y salir por el corredor, metáfora del cielo (*pt*) al que el rey asciende, como el sol, y se une a los dioses⁵¹.

Allen ha llegado a estas conclusiones a partir de la observación cuidadosa de la ubicación de los textos y su sentido de lectura en cada cámara. Así, en la cámara funeraria constata que aparecen textos de protección del difunto (contra serpientes y otros seres malignos), así como encantamientos de provisión de ofrendas, destinados a alimentar al rey muerto y otorgarle de nuevo fuerza y vigor. De allí se sale hacia el pasaje entre antecámara y cámara funeraria, donde aparecen textos donde el rey, por ejemplo, pasa de ocupar la barca de la noche a la del día. En la antecámara, la *ajet* simbólica, que, al igual que en la cosmología de esta época se sitúa al este de la *Duat*, aparecen textos donde el rey se transforma, se convierte en *aj*, como el sol antes de amanecer⁵². Éste tiene lugar tras salir de esta cámara, y de nuevo aquí los textos hablan de la apertura de las puertas de la *ajet* y la ascensión del sol al cielo con el alba.

En segundo lugar, la *Mission Archéologique Française à Saqqara* del IFAO ha publicado, tras largos años de trabajo, la totalidad de los textos, en copia facsímil, de la pirámide de Pepy I⁵³. Esto permite, junto a la publicación fotográfica de la pirámide de Unis por Piankoff⁵⁴, comprender mejor y matizar los resultados obtenidos por Allen y Osing. En la pirámide de Unis – la más canónica, mejor conservada y entera – no se esculpió ningún texto que contuviera referencias a los tronos de *bia*⁵⁵, con lo que el estudio de la distribución de los encantamientos que mencionan estos tronos habrá de ceñirse, por el momento, únicamente a la recién publicada de Pepy I.

En esta pirámide (fig. 2) se registra una buena parte de las citas a este tipo de tronos. De los que se refieren a él en otras pirámides, únicamente faltan los encantamientos 413 (§ 736a), 610 (§ 1721a) y 676 (§ 2012a). Una vez ordenadas las menciones según su ubicación en la pirámide (tabla 1), llaman la atención diferentes aspectos. Primero, la mayoría de las menciones se sitúan en la zona de la cámara funeraria (F) y su entorno inmediato (pasaje entre esa sala y la antecámara, F-A), con un total de 11 menciones sobre 20. Según Allen, F hace las veces de *Duat*, lugar donde el rey difunto se renueva y revigoriza como Osiris antes de encaminarse hacia la *Ajet* (A), donde se transformará en *aj*, igualándose a Ra. A través de esta aproximación se puede ver que la función del trono de recuperación de la soberanía y facultades del rey muerto se halla en consonancia con el contenido general de los encantamientos, «de resurrección», y éstos, a su vez, con la ubicación en F, el lugar donde, teóricamente, han de ser más abundantes y explícitos.

⁵⁰ Beaux, 1994.

⁵¹ Allen, 1993, esp. 24-28.

⁵² Englund, 1993, ha visto que palabras relacionadas con la luz, como *j3hw* «luz», *h3j* «aparecer en gloria, en la luz», *psd* «brillar», *wps* «centellear», *wbn* «salir (un astro)» o *thn* «relucir, brillar», sólo aparecen a partir del pasillo que une la cámara funeraria (*Duat*) a la antecámara (*ajet*).

⁵³ Berger-el Naggar / Leclant / Mathieu / Pierre-Croisau, 2001.

⁵⁴ Piankoff, 1968.

⁵⁵ Borrego Gallardo, en preparación.

	N	S	E	O	TOTAL
F	—	1301b (Se 81); 1927b (Se 60); 1934b (Se 69); Se 95	573b (21); 865a (17); 873a (23); 1992c (33-34)	<i>770c (sup 43); 800d (inf A 11)</i>	10
F-A	1996b (6)	—	—	—	1
A	<u>2091a (15-16)</u>	—	—	1016a (48-50)	2
A-S	—	—	—	—	—
C post	—	—	—	—	4
C med	—	—	<i>1124a (77)</i>	<u>1165c (60-61)</u>	
C ant	—	—	1293a (60); 1301b (72)	—	
V	—	—	1364b (5); 1735a (81)	<i>1562b (82)</i>	3
D post	—	—	—	—	—
D ant	—	—	—	—	
TOTAL	2	4	9	5	20

TABLA 1. Distribución de las menciones de los tronos de *bia* en la pirámide de Pepy I. **Negrita:** textos de resurrección; *cursiva:* textos de ascensión; subrayado: miscelánea.

Esto se confirma cuando vemos que las menciones en A son menos numerosas (únicamente dos), perteneciendo a textos algo más diversos en contenido. Ya se ha visto en el análisis microtextual que la acción del trono no se suele desarrollar en la *ajet* (esto es, en A), sino que más bien sirve para preparar el ascenso del rey hasta ese lugar. El otro conjunto semántico importante de este trono son sus vinculaciones astrales, y por ello no extraña que el segundo conjunto donde las menciones de los tronos de *bia* sean más frecuentes se sitúe en el corredor (C, med y ant) y vestíbulo (V), ya en el eje sur-norte de las dependencias piramidales. Aquí, según el modelo explicativo de Allen, el rey ya se encuentra en el cielo (*pt*), habiendo ascendido y habiéndose identificado con diferentes seres o elementos cósmicos. En el caso de los encantamientos situados en esta zona, además de las referencias a las Imperecederas, o a Sirio y Venus, destacan especialmente (por su número y significación) aquellas que se referían a los montículos celestiales (horianos y setianos, septentrionales y meridionales, es decir, Venus y Mercurio), en textos sobre todo de resurrección pero también con una fuerte carga ascensional. Así, los tronos de *bia* en esta zona ejercen esencialmente el rol de asegurar la ascensión y dominio soberano del rey en el cielo, especialmente entre las parábolas orbitales de Horus y Seth, apareciendo en y entre ambas como monarca celeste.

De esta manera, el análisis de la ubicación de los encantamientos que mencionan los tronos de *bia* dentro de la pirámide de Pepy I permite entrever que su distribución no es casual, sino que obedece a razones más o menos bien establecidas dependiendo de la función específica que realice en cada encantamiento, y cada encantamiento dentro del conjunto total de las dependencias internas de la pirámide.

3. LOS TRONOS DE PATAS FELINAS EN EL CONJUNTO ESTATUARIO DE JAFRA

En mi trabajo de investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, donde analizo las estatuas reales que presentan un halcón a la espalda del rey⁵⁶, un apartado fue dedicado al estudio de la semántica de algunos de los tronos de

⁵⁶ Borrego Gallardo, 2004.

dichas estatuas. Entre ellos, destacan los tronos pertenecientes al conjunto estatuario del rey Jafra, los únicos que presentan elementos zoomorfos en su composición, no sólo en el conjunto temático estudiado, sino también en la práctica totalidad⁵⁷ de la estatuaria regia del Reino Antiguo documentada. Su existencia nos ha llegado a través de dos trabajos de campo en la zona. El primero de ellos fue el de Mariette en 1860, cuando creyó estar excavando en el templo de la Esfinge de Guiza, que más tarde se mostraría en realidad como el templo bajo del complejo funerario de Jafra. El hallazgo más importante fue la *favissa* de la sala transversal de la entrada donde fueron halladas un total de 9 estatuas del monarca⁵⁸, en diferentes estados de conservación⁵⁹. Entre ellas, tres estatuas, conservadas hoy día en el Museo Egipcio de El Cairo, presentan un trono de esas características, claramente diferenciados del resto: CG 9⁶⁰ (fig. 3), CG 13⁶¹ (fig.

⁵⁷ La única excepción es un conjunto de fragmentos escultóricos hallado en Guiza por la Harvard University-Boston Museum of Fine Arts Expedition, dirigida por Reisner, en 1924 en un área muy bien delimitada y pequeña, comprendida entre la pirámide G1b (nº de hallazgo 24.2399; aparecido entre los escombros), la mastaba G 7101 (Qar; nº de hallazgo 24.2757; entre los escombros de la escalera de acceso) y la calle G 7000, frente a la avenida 61 (nº de hallazgo 24.2626). Actualmente, se encuentran depositados en los almacenes del Museum of Fine Arts de Boston, sin estar expuestos al público. Los fragmentos muestran, respectivamente, una pata de león con cuatro dedos incisos (dimensiones: 5 x 7'5 x 4'5 cm.), la base de estatua de león con un relieve de tallo de papiro o loto (dimensiones: 4'4 x 9 x 10'5 cm.), y el hocico de un león (nariz y boca; dimensiones: 5'8 x 8'5 x 6 cm.). Todos ellos están labrados en calcita. Tanto su contexto arqueológico, como el tamaño de las piezas me conducen a situar la cronología de las piezas, a diferencia de la información proporcionada por el propio museo (que habla del reinado de Jafra o Menkaura), en el reinado de Jufu. Así, en primer lugar, el complejo funerario en el que fueron hallados es el levantado para dicho rey; pese al estado tan fragmentario de las piezas, no parece probable que hayan sido trasladados desde los otros dos complejos funerarios reales, los de Jafra y Menkaura. Las dimensiones de los fragmentos, así como el material, hacen que me plantee la posibilidad de relacionarlos con otra pieza escultórica hallado en la misma región delimitada por la aparición de los fragmentos: la cabeza real fragmentaria, también de calcita, tocada con el *nms* y con el halcón Behedety en su nuca (Boston MFA 27.1466: Borrego Gallardo, 2004, 1-4, fig. 3, lám. I.1). No sólo sus medidas y proporciones son acordes a las de la cabeza real, sino que, además, esta última apareció en la mastaba contigua a la de Qar (G 7101), la de Idu (G 7102: Simpson, 1976, 19 y 30, lám. XIVd, fig. 43). De esa manera, los fragmentos de calcita de felinos pudieron haber pertenecido a la cabeza real de Boston, análoga a CG 14 (de Jafra, *cfr. infra*), que presenta al dios falconiforme Behedety extendiendo sus alas sobre la nuca del rey, sentado sobre un trono de leonas. Todos estos datos (fotografías, diarios de excavación, fichas de las piezas, etc.) han podido ser consultados gracias a la documentación depositada en la página web del *Giza Archives Project* (<http://www.gizapyramids.org>), dirigido por P. Der Manuelian, del Museum of Fine Arts de Boston (<http://www.mfa.org>).

⁵⁸ Es posible que las estatuas que fueron depositadas piadosamente en la *favissa* debieran de contar con un carácter especial dentro del conjunto, por varios motivos. En primer lugar, la gran mayoría de las estatuas ya estaban muy dañadas, habiendo sufrido graves daños, sobre todo la decapitación de muchas de ellas, en el momento en que fueron enterradas. De esa manera, pese a los daños, debía de ser importante que dichas estatuas fueran guardadas y veladas dentro del espacio sagrado del templo bajo. En segundo lugar, sólo se han encontrado – con excepción del fragmento de morro felino hallado por la expedición Von Sieglin – restos de tronos con elementos zoomorfos en ese depósito, y no en ningún otro lugar por donde han aparecido fragmentos escultóricos adscribibles a Jafra en la meseta de Guiza, lo que sugiere que dichos tronos son un elemento limitado, prestigioso, distintivo, y que no se halla presente, ni mucho menos, con asiduidad dentro del conjunto escultórico. Esto es, se trata de un elemento que confiere prestigio y que distingue a unas pocas esculturas de las demás (como lo es también la presencia de halcones o los restos de una diada). En tercer lugar, parece como si las estatuas elaboradas en piedras oscuras, como el gneis anortosítico (especialmente) y la diorita, tuvieran un carácter especial, que los distinguiera del resto, y que hiciera a las estatuas confeccionadas con dichos materiales más dignas o mágicamente más poderosas o temibles. Y esto se puede deducir a partir del hecho de que en la *favissa* no fuera encontrado ni un solo fragmento escultórico realizado en calcita, piedra por otro lado tan frecuente y bien representada en la estatuaria de Jafra, como las expediciones dirigidas por Hölscher, Junker, Hassan y Reisner han puesto de manifiesto con sus trabajos en la meseta de Guiza.

⁵⁹ PM III/1², 21-23.

⁶⁰ Resumen con referencias: Borrego Gallardo, 2004, 19-21, fig. 5, lám. VI (B.1).

4) y CG 14⁶² (fig. 5). Casi medio siglo más tarde, durante la expedición Von Sieglin, fue hallado un fragmento en bulto redondo de gneis anortosítico que reproduce el hocico y morro de un león, de 5 cm. de altura, atribuido por Borchardt, con buen criterio, al trono de una estatua⁶³ (fig. 6).

3. 1. ANÁLISIS ICONOGRÁFICO

Los tres tronos conservados presentan una serie de rasgos morfológicos e iconográficos comunes. En primer lugar, todos ellos (incluido el fragmento de Leipzig) se hallan esculpidos en la misma piedra, el gneis anortosítico (o de anortosita), piedra veteadada extremadamente dura procedente de Nubia, sobre la que tendré ocasión de volver con más detalle algo más abajo.

Igualmente, todos ellos son unos tronos con forma de silla de respaldo alto y sin brazos, apoyados sobre un zócalo rectangular en el que reposan los pies del faraón. En dos de ellos (CG 9 y CG 14) el extremo superior del respaldo recibe, posado, un halcón, con las alas recogidas y girado respecto al rey noventa grados en CG 9, y con las alas extendidas detrás de la cabeza del monarca en CG 14. El respaldo sólo ha sido pulido en CG 13 y CG 14, mientras que en CG 9 se ha esculpido en huecorrelieve un *srh* con el nombre de Horus del rey ($[Hr]w [Ws]r-[j]b H^c=f-R^c$), en el cual los restos de rapaz posada sobre el extremo superior del trono opera como el signo del halcón sobre la fachada de palacio propio de este nombre real.

Ambos lados de cada trono reproducen, estilizadamente, el cuerpo de dos leonas. Creo que es de la mayor importancia destacar el hecho de que sean leonas, es decir, ejemplares femeninos de *Panthera leo*, por motivos que serán expuestos más tarde. Este hecho no parece haber sido advertido por nadie que se haya ocupado de describir o estudiar estos tronos⁶⁴, pero se trata de un hecho incontrovertible por dos motivos:

- No se ha representado, en ningún caso, el pliegue de piel frontal, exclusivo de los ejemplares que reproducen leones machos.
- La presencia de pelucas tripartitas femeninas⁶⁵ sobre ambas felinas en CG 9 (fig. 7) y CG 14 (fig. 8), y la ausencia en todas ellas de melenas.⁶⁶

⁶¹ PM III/1², 22.

⁶² Borrego Gallardo, 2004, 5-8, fig. 1, láms. I.2 y II (A.2).

⁶³ Borchardt, en Hölscher, 1912, 99, fig. 119 (nº 37). Cabe preguntarse si este fragmento pudo haber pertenecido a alguna estatua ya conocida. De hecho, las dimensiones, el material, modelado y forma del fragmento coinciden de modo muy preciso y estrecho con las mellas presentes en dos de los tronos que aquí consideramos: la del felino del lado derecho de CG 9 y la del felino izquierdo de CG 14, si bien el primero parece ser el que mejor se ajusta al fragmento de Leipzig.

⁶⁴ P. e. De Wit, 1951, 158-159; Seidel / Wildung, 1975, 221 (126).

⁶⁵ Únicamente Borchardt, 1898, 6-7, parece haber notado que las pelucas de las leonas son femeninas, lo que no ha sido dicho por nadie más. No obstante, para el autor alemán esto era un indicio de una fecha de elaboración de las estatuas de Jafra posterior al Reino Antiguo, pues según él sólo las diosas leonas (como Sejmet) portan dicho elemento a partir del Reino Nuevo. Todos estos presupuestos se vendrían abajo con las excavaciones en los complejos funerarios de Guiza (como los de Jafra y Menkaura) y el resto de la necrópolis menfita, que han puesto de relieve la existencia de dichas pelucas para divinidades femeninas tanto en representaciones parietales como escultóricas, así como de paralelos estilísticos para los elementos que en su análisis pone en duda como propios del Reino Antiguo.

⁶⁶ El contraste entre leones y leonas es claramente apreciable dentro de un mismo conjunto de piezas de un juego de marfil entre las tres piezas masculinas y las tres femeninas, datado en la dinastía I (JE 44918 A-F: Seidlmayer, 1997, fig. 52), y, para la dinastía IV, en los mismos tronos citados y en un gran león acostado de granito que fue reutilizado y trasladado a Nennesut (Heracleópolis Magna) por Ramsés II, hoy en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (MMANY 2000.485: Arnold, 2002).

Las patas de cada trono (fig. 9) no son sino las mismas patas de las leonas, agrupadas de dos en dos (las delanteras por un lado y las traseras por otro), a su vez posadas sobre cuatro plataformas, una por cada pata del asiento, de sección circular u ovoide y estriadas horizontalmente en cinco registros. En cada zarpa de las leonas que da al exterior se ha representado el cojinete carpiano mediante una leve incisión. Se ha mostrado la forma del trono como una elaborada y rica silla alta mediante un rebaje de la superficie interior comprendida entre el zócalo, las patas y el travesaño superior, contorneando el perfil felino de las extremidades, que son notablemente más largas por la parte femoral que por la de las pantorrillas. En el interior de los lados derecho e izquierdo, dentro de la zona rebajada, se ha esculpido en relieve el emblema de la Unión de las Dos Tierras (*zm3-t3wj*).


3. 2. ANÁLISIS ICONOLÓGICO

A partir de este análisis iconográfico de los tronos de leonas de Jafra se cuenta ya con los elementos precisos para el estudio de su significado, de su iconología. En primer lugar, parece muy plausible que estos asientos fueran del tipo *hndw*, pues sus rasgos concuerdan con los propios de esa categoría específica de asiento regio:

- Contar con patas de animal, en este caso de leonas, siendo así un asiento «de patas» (*hnd*) que «pisan» (*hnd*) el zócalo en el que se asientan.
- Presentar, como la descripción del encantamiento 509 de los *Textos de las Pirámides*, prótomos de la misma especie animal, *Panthera leo*.

Una vez vista la correspondencia entre la categoría semántica que define un *hndw* y los tronos de leonas de Jafra, es preciso ocuparse del significado que estos tronos pudieron haber tenido. Uno de los primeros autores que se ocuparon por desentrañar el significado de los tronos ocupados por Jafra fue C. De Wit, quien dice que su significado original pudo haber sido apotropaico, para tornarse progresivamente más complejo y adquirir, sobre todo cuando los felinos aparecen pareados, una función de ayuda al difunto en su resurrección⁶⁷. En concreto, cuando se refiere al trono de CG 14, este autor dice:

*Le roi Khephren apparaît majestueusement sur un trône supporté par deux lions. C'est le cas où jamais d'utiliser le mot h^cj ; Khephren se montre ainsi à ses sujets tout comme le soleil qui se lève à l'horizon, entre les deux lions.*⁶⁸

Es ésta, en esencia, la interpretación tradicional de dicho trono, la cual, a pesar de su indudable atractivo, tropieza con algunas dificultades. Sin duda, De Wit y otros autores⁶⁹ tienen en mente las conocidas representaciones de dos leones enfrentados por el lomo a cada lado del signo  *3ht* «ajet, horizonte». Ahora bien, las imágenes de leones asociadas con la *ajet* sólo se documentan a partir del Reino Nuevo,

⁶⁷ De Wit, 1951, 158-172.

⁶⁸ *Ibid.*, 159.

⁶⁹ P. e. Seidel / Wildung, 1975, 221 (126); Graham, 2001, 165. La lectura de Seidel y Wildung les lleva a interpretar los leones de CG 14 como una representación del cielo (la cual no está atestiguada por ninguna otra fuente), lo que permitiría renacer al rey: *In den kubischen Raum des Werkblocks eingebettet, sitzt Chephren auf dem Löwenthrone, dem Stein verbunden, aber nicht mehr in ihm verhaftet. Vier Säulen gleich tragen die Paare der Löwenbeine die Sitzfläche, die als Löwenleib den mehr nachformt, aus dem der Herrscher wiedergeboren wird.*

especialmente en relación con el encantamiento 17 del *Libro de la Salida al Día*⁷⁰, lo que hace improbable dicha interpretación. Al mismo tiempo, basándose en información epigráfica procedente de los complejos funerarios reales de las dinastías V y VI, Pongracz destaca su función, también documentada posteriormente, como elemento que asegura el dominio del rey sobre el espacio geográfico de la tierra conocida, tanto ordenada (*t3w*) como caótica (*h3swt*). Los felinos personificarían, entonces, las montañas por las que sale el sol⁷¹.

El principal crítico de esta interpretación es K. P. Kuhlmann⁷², quien piensa que el significado de este trono está relacionado no ya con los aspectos solares y soteriológicos del león, sino más bien con el carácter sacro y totémico (*totemistischen*) que tiene este felino para la familia real, con valores de protección y escolta del monarca, a la vez que personificación del mismo soberano como campeón triunfante y gobernante del mundo conocido⁷³. Ahora bien, en mi opinión, la aproximación que realiza el autor germano es algo incompleta, pues sólo toma sus referencias utilizando, sobre todo, documentos procedentes de las tumbas de particulares de la necrópolis tebana del Reino Nuevo. En ese sentido, parece ignorar la información proporcionada no sólo por los textos religiosos, sino además otros documentos icónicos, como los reunidos, dos décadas antes, por M. Pongracz, que destacan para el Reino Antiguo la universalidad y extensión del poder del rey en el cosmos⁷⁴.

Por mi parte, además de la textual que he realizado en el apartado 2, estimo que la mejor aproximación posible a este tema ha de realizarse a través de los documentos más cercanos en el tiempo al tema de estudio, a la vez que de objetos análogos en forma y rasgos iconográficos. En este sentido, existe una serie de muebles muy similares, procedentes, a su vez, de contextos funerarios, al igual que los tronos de Jafra. Su función no es la misma, pero en ellos se pueden hallar correspondencias de gran interés. En concreto, me refiero a los lechos funerarios. Un ejemplo muy adecuado para la comparación es uno de los que halló Carter en la tumba del rey Tutanjamén (KV 62), conformado en su estructura por dos felinas (JE 62911) (fig. 10), entre las que se insertó el tablón que hace de somier. Ahora bien, a la hora del acabado, los artesanos confundieron la inscripción que iba en este lecho (que menciona a Meheturet), con el que iba en el lecho de vacas (JE 62013, que menciona a Isis Mehtet)⁷⁵. Las felinas del lecho que nos interesa presentan el cuerpo estilizado, y, pese a su género femenino marcado por la inscripción, melenas masculinas de león inscribiendo la faz. Otro rasgo de ambigüedad que presentan estas felinas (y que nos lleva a denominarlas así, y no tanto como «leonas») es la representación, bajo los ojos, de una marca facial en forma de lágrima que cae hacia el pómulo desde el lagrimal, impropia de los leones y característica de los guepardos⁷⁶. La relación que el rey establece con la divinidad en la inscripción se efectúa por medio del verbo *mrj* «amar», pues se dice que el Osiris Tutanjamén es «amado de Isis Mehtet» (lecho de vacas) o «amado de Meheturet» (lecho

⁷⁰ Más conocido como *Libro de los Muertos*. Sobre estas representaciones: Keel / Schroer, 1998; Budde, 2000; Hellinckx, 2001, 62-63 y 80-82.

⁷¹ Pongracz, 1957. Igualmente, Wilkinson, 1995, 70-71 y 136-137. En las viñetas del encantamiento 17 del *Libro de la Salida al Día* los leones pueden llamarse tanto *Sf* y *Dw3w*, «Ayer» y «Mañana» respectivamente, y en algunos papiros mitológicos *M3nw* y *B3hw*, Manu y Bajú, personificaciones de las cadenas montañosas occidental y oriental, respectivamente, que circunscriben el Valle del Nilo: De Wit, 1951, 148-157; Budde, 2000, n. 20; Hellinckx, 2001, 62-65 y 80-82 (todos ellos con referencias).

⁷² Kuhlmann, 1977, 61-64 (forma del trono) y 85-89 (significado); 1985, 525.

⁷³ *Ibid.*, 86-89; 1985, 525.

⁷⁴ Pongracz, 1957.

⁷⁵ Reeves, 1991, 147; James 2001, 138 (lecho de vacas) y 141 (lecho de leonas).

⁷⁶ Castel, 2001, 19 (tabla I).

de felinas)⁷⁷. Diferentes autores están de acuerdo en la interpretación de estos lechos como elementos que permiten al rey difunto ascender al cielo⁷⁸, y, en el caso concreto de los lechos de felinas, renacer como lo hace el sol por la *ajet*, proporcionando de ese modo la misma interpretación que la tradicionalmente dada a los tronos de felinos⁷⁹.

Otro caso muy significativo en el que aparecen unos muebles similares son las escenas de nacimiento divino de Hatshepsut en Deir el-Bahri, Amenhotep III en Luxor y Rameses II en Medinet Habu. Las escenas en las que aparecen unos objetos que podamos relacionar con los tronos son de dos tipos. En el primero de ellos (fig. 11) se reproduce la hierogamia entre el padre del rey, bajo la forma del dios Amón, y la reina madre (Hathsepsut y Rameses II); la pareja aparece sentada sobre un lecho cuyos dos extremos están constituidos por la parte frontal de un león. En el segundo tipo (fig. 12), las escenas de alumbramiento del rey (Hatshepsut y Amenhotep III), sobre un lecho similar se sitúa la madre del monarca, asistida por diferentes divinidades femeninas, como Serqet y dos diosas nodrizas (antropocéfalas – Luxor – o con cabeza de vaca – Deir el-Bahri –), las cuales amamantan al rey recién nacido y a su *ka*.

De esta manera, los felinos (y, especialmente, los leones) asociados con muebles – en este caso lechos – parecen guardar una íntima relación con la concepción y el nacimiento del rey. Pero no se trata únicamente de su renacimiento físico, sino también su paso a un nuevo estado de ser, el de monarca. Éste es un ser metahumano, otro estado del ser, al que una persona accede no sólo mediante su nacimiento físico, sino también mediante los ritos de coronación (uno de los cuales es el amamantamiento, como ya se ha referido antes). De esta manera, no es casual el contexto en el que aparecen esas escenas: templos funerarios destinados a la perpetuación física y regia del rey (Deir el-Bahri) o a la unión del rey con el *ka* de la realeza, es decir, a su coronación y renovación como soberano (Luxor⁸⁰).

La analogía entre los felinos de los tronos de Jafra y los del lecho de Tutanjamen no sólo se establece en base a su forma o rasgos iconográficos básicos, sino también en el hecho de que en ambos casos los sujetos representados son de género femenino (lo que no parece ser el caso para las escenas que se acaban de comentar). Ello conduce a pensar que en ambos casos se estuviera reproduciendo una misma entidad. En virtud de la inscripción del lecho de Tutanjamen se podría pensar en Isis Mehtet, pero esta interpretación tropieza con un serio inconveniente: esta diosa no está documentada antes del Reino Nuevo⁸¹. Por ello, no es posible establecer una identificación positiva entre las leonas de los tronos de Jafra y esa diosa.

Existe otro conjunto de escenas, esta vez del Reino Antiguo, que pueden proporcionar algunas claves en esta misma línea interpretativa. Se trata de la «pequeña representación» del *hb-sd* en el templo solar de Nyusera, en Abu Gurab⁸². En lo que Kaiser denomina «Serie del mueble de león» (*Löwenmöbelfolge*) (fig. 13) es visible hasta un total de cuatro representaciones en las que aparece una especie de lecho o mesa que presenta diversos prótomos de león: dos en cada esquina, dos en el centro de los

⁷⁷ Beinlich / Saleh, 1989, 31 (73) (JE 62013, Isis Mehtet) y 15 (35) (JE 62911, Meheturet).

⁷⁸ Reeves, 1991, 148. Este autor menciona la posibilidad de que, como lo hace Ra en el *Libro de la Vaca Celeste*, el rey utilizara el lecho de vacas, esto es, el cuerpo de Meheturet, para ascender al cielo y brillar desde allí.

⁷⁹ Hellinckx, 2001, 90. No obstante, esta interpretación se ceñiría únicamente al Reino Nuevo (a pesar de que el lecho funerario, *nmmt*, ya se asimile al cielo en los *Textos de las Pirámides*), como se infiere de la tabla 2 proporcionada por *ibid.*, 91.

⁸⁰ Bell, 1985.

⁸¹ James, 2001, 138.

⁸² Von Bissing / Kees, 1923; Borchardt, 1926, 30-37, lám. II; Kaiser, 1971.

lados largos y una en el centro de los lados cortos, haciendo un total de catorce⁸³. El único autor que ha relacionado estos muebles con escenas del nacimiento divino del rey ha sido Kaiser⁸⁴, mas sin abundar en el tema, sólo refiriendo los posibles paralelos de otros lugares y épocas. Pero, en mi opinión, las analogías entre los tronos de Jafra, las escenas de la concepción y alumbramiento regio y los lechos de Nyusera son no tanto tipológicas (si bien, *grosso modo*, comparten muchos rasgos) como más bien de contenido. Todos ellos están situados en contextos que los relacionan con la renovación o concesión del poder real, ya sea el nacimiento como rey de un individuo (escenas del Reino Nuevo), la promesa de renovación de su poder real y su ser en el Más Allá (complejo funerario de Jafra) o en el Más Acá, ante el dios (representaciones de Nyusera). Incluso se podría relacionar este aspecto con el encantamiento 517 de los *Textos de los Ataúdes*, del que ya se ha traducido una buena parte en el apartado 2, donde, como se vio, un *hndw* (un trono del tipo de Jafra) cuenta con un relevante papel en la ceremonia de coronación, donde está presente el amamantamiento como una ceremonia importante dentro del rito de paso que supone la asunción del poder monárquico.

De esta manera, parece ser que el contexto de las leonas en los tronos de Jafra ha podido muy bien ser el de establecer un entorno propicio al renacimiento físico y político del rey que lo ocupa. De hecho, como he tenido la ocasión de estudiar, la semántica de las estatuas de Jafra CG 9 y CG 14 se halla en consonancia con este aspecto del trono. A partir de la lectura semiológica de la escultura CG 9 se ve que el rey aparece estrechamente asociado con la soberanía y su renovación como Encarnación de Horus, así como la regeneración de su persona destacando los aspectos celestes y solares de ese dios, con el que se identifica plenamente⁸⁵. Por su parte, la caracterización del monarca en CG 14 se encuentra muy relacionada con la idea de renovación solar matutina en los aspectos funerario y regio, así como de la soberanía celeste y universal otorgada por el dios de la realeza Behedety, quien además lo protege, glorifica y le proporciona su amanecer de resurrección⁸⁶.

Pero existe otra realidad dentro del mismo contexto arqueológico y arquitectónico de las estatuas con *hndw* de leonas de Jafra que puede proporcionar, en mi opinión, algunas claves importantes para la comprensión de la función y significado del trono. Como pude estudiar recientemente⁸⁷, en los complejos funerarios reales de la dinastía IV, especialmente en los templos bajos (donde las estatuas de Jafra fueron halladas), cuentan con un importante y múltiple papel dos diosas: Hathor y Bastet. Ambas fueron objeto a inicios de la dinastía IV de una importante labor teológica, definiéndose su función dentro del dogma de la realeza en diversos planos de significado, no contradictorios entre sí, antes al contrario, perfectamente complementarios. Esos papeles son, básicamente, dos. En primer lugar, actúan como diosas heráldicas y tutelares de las dos partes del país, en función de la localización de sus principales santuarios: Hathor por el sur y Bastet por el norte. En segundo lugar, funcionan como diosas nodrizas del rey difunto. Mediante su amamantamiento, el rey es protagonista de un doble proceso: como un ser recién nacido a una nueva vida tras la muerte, es amamantado con el fin de asegurar su glorificación y amanecer a la nueva vida desde el Más Allá. Después, mediante la ingestión de leche, rito propio de la

⁸³ Von Bissing / Kees, 1923, lám. XXI, figs. 56a-b y 58; Borchardt, 1926, 31 y 36-37, lám. II; Kaiser, 1971, 101-105, lám. 4.

⁸⁴ *Ibid.*, 103.

⁸⁵ Borrego Gallardo, 2004, 281-282, 298-299 y 355-356.

⁸⁶ *Ibid.*, 276-278, 291-292, 355-356.

⁸⁷ Borrego Gallardo, en prensa.

coronación, el rey confirma su renacimiento a un nuevo estado del ser, el de monarca, como un niño recién nacido a esa nueva identidad. Tras ese acto, pues, el rey realiza una doble acción expresada en los textos mediante el verbo *hꜥj*, que significa tanto «aparecer el sol» (y por tanto la resurrección diaria tras la muerte-oscuridad) como «aparecer en gloria (un rey), coronarse» (y por tanto la asunción de la realeza).

De esta manera, Hathor y Bastet son dos diosas cuya presencia dentro de los templos bajos cumple importantes y necesarias funciones dentro de toda la maquinaria mágica de los complejos funerarios reales. Con su papel heráldico, nutricio-resurrector y político, la actividad de ambas diosas guarda muchas semejanzas con algunas de las facultades de los tronos que aquí nos ocupan: la resurrección y la asunción del poder regio. La iconografía de las leonas en los tronos de Jafra, por un lado, y el importante rol que en ese contexto desarrolla, por el otro, llevan a pensar que la diosa presente en los mismos no sea otra que Bastet. Begelsbacher-Fischer apunta esta posibilidad⁸⁸, si bien no la desarrolla. Por mi parte, a partir del análisis iconológico de los tronos se ha ido poco a poco desgranando esta probabilidad, la cual parece encontrar una confirmación en un documento epigráfico muy importante para esta cuestión: la inscripción de inicios de la dinastía IV de la tumba de Ajethetep, en Saqqara⁸⁹, que en otro lugar ya tengo ocasión de estudiar a propósito del trono *hndw*⁹⁰. Este personaje dejó constancia de sus cargos, entre los cuales dos, de carácter religioso, están en relación muy estrecha con los tronos *hndw*⁹¹. El primero de ellos es *hm-ntr Hnmw hnt(j) pr-hnd(w)* «Sacerdote de Jnum que preside la casa del trono-*hndw*», mientras que el segundo, el que aquí interesa más directamente, es *hm-ntr B3stt hr(j)t hnd(w)* «Sacerdote de Bastet que está sobre el trono-*hndw*». En mi opinión, no es casual que este personaje, contemporáneo de los reinados de Snefru y de Jufu, lleve entre sus títulos dos que lo relacionan con algunas de las divinidades más importantes en el discurso teológico de la monarquía faraónica de estos momentos⁹². De Bastet ya se ha realizado una explicación al hablar de su papel junto con Hathor; respecto a Jnum, parece que este dios ha tenido una cierta importancia religiosa (y por ello política) durante el reinado de Jufu. De hecho, el nombre de este monarca, en su forma completa, es teofórico con dicha divinidad: *Hnmw-hw=f-wj* «Jnum me protege». Jnum es ahora un dios protector del trono, y por ello de la realeza⁹³, como expresa el título sacerdotal de Ajethetep. Además, es un dios que cuenta con una cierta importancia en los documentos de esta época, lo que refleja, cuanto menos, un ejercicio intelectual en torno a su figura y una presencia más o menos importante dentro del universo cortesano⁹⁴.

En el caso de Bastet, su epíteto *hr(j)t hndw* «la que está sobre el trono-*hndw*» puede referirse a una doble realidad. En primer lugar, como se ha podido ver a lo largo de todo el apartado 2 de este trabajo, la preposición *hr* «sobre»⁹⁵ es la que siempre acompaña a la palabra *hms* «sentarse» cuando ésta opera como verbo intransitivo (y no

⁸⁸ Begelsbacher-Fischer, 1981, 38: *Bekannt sind die Löwen am Thron des Chephren bei anderen Sitzstatuen dieses Königs. Vielleicht darf man in ihnen eine Anspielung auf die erwähnte "Bastet, die auf dem Thron sitzt ist" (hrjt hndt [sic]) sehen.*

⁸⁹ PM III/2², 453 (nº 18).

⁹⁰ Borrego Gallardo, en preparación.

⁹¹ Sobre las inscripciones: de Rougé, 1877, II, lám. XCVIII (derecha) (copia más fidedigna que la de Mariette, recogida en la referencia siguiente); PM III/2², 453 (6); Brovarski, 1996, 140 y n. 142; Borrego Gallardo, en preparación, apartado 2.1.

⁹² Acerca de este tema me encuentro preparando actualmente un artículo con motivo de la concesión de la Beca de Investigación de la Asociación Española de Egiptología, y que será publicado en breve en el Boletín de dicha institución.

⁹³ Begelsbacher-Fischer, 1981, 46; Gundlach, 1998, 168-169.

⁹⁴ Véanse los documentos aportados por Begelsbacher-Fischer, 1981, 42-49.

⁹⁵ *Wb.* III 131, 3-19; Faulkner, 1962, 174 (*upon*).

en el significado transitivo de «ocupar», utilizado para referir la acción ejercida sobre los montículos celestes, *j3wt*), siendo el objeto de la preposición la palabra *hndw*. Por ello, es posible que el título se refiera a que Bastet ocupa el trono-*hndw*, habiéndose expresado en este caso mediante un adjetivo *nisba* derivado de esa preposición. En segundo lugar, *hr(j)t* también puede traducirse como «la que está en»⁹⁶, y de esa manera se podría traducir el epíteto como «la que está en el trono-*hndw*», tal la realidad de los tronos de Jafra.

Una confirmación de esta idea puede provenir de la iconografía. En documentos más o menos contemporáneos, y algunos ligeramente posteriores, Bastet se presenta siempre como leona, y no como gata, forma esta última que adopta a partir del Reino Nuevo. En un fragmento de diáda de calcita, actualmente conservado en el Pelizaeus Museum de Hildesheim (fig. 14), Seidel ha identificado muy acertadamente un grupo de esta divinidad con el rey Jufu⁹⁷. La diosa presenta no sólo los mismos atributos en la cabeza que las diosas felinas de los tronos (rostro de leona y peluca tripartita femenina), sino que, además, el estilo y la ejecución de los mismos son muy similares a los de los tronos de su hijo Jafra. Igualmente, en representaciones parietales de la diosa⁹⁸, ésta aparece con la peluca tripartita como atributo (fig. 15)⁹⁹. Si bien todas estas representaciones la presentan antropomorfa y leontocéfala, en los tronos, en cambio, aparece completamente zoomorfa, con la única excepción de la peluca en CG 9 y CG 14. No obstante, como es conocido para momentos posteriores, en tanto que leona, Bastet puede adquirir una forma plenamente zoomorfa, al igual que Hathor puede adoptar la de la vaca en vez de la antropomorfa en función del contexto. Puede ser ésta la causa, entonces, de que, en uno de los tronos de Jafra (CG 13) (fig. 16), Bastet haya prescindido de la peluca tripartita, mostrándose con la cabeza desnuda, propia de la leona, y no del león. Como bien comenta Begelsbacher-Fischer, la posibilidad de que la diosa de los tronos sea Sejmet, diosa leona también, en vez de Bastet, no cuenta con muchos apoyos. El principal inconveniente es la ausencia, durante todo el Reino Antiguo, de iconografía para esta diosa felina¹⁰⁰.

De esta manera, es muy plausible que Bastet sea la diosa representada de manera leontomorfa en los tronos del templo bajo de Jafra, ayudando al rey en su tránsito, protegiéndolo en su renacer y nueva ascunción de la realeza tras el sueño de la muerte.

4. LOS TRONOS DE LEONAS DE JAFRA COMO TRONOS DE *BIA*

Vistas las similitudes entre el contenido religioso y el rango de temas de los tronos de *bia* en los *Textos de las Pirámides* y los tronos de las estatuas del templo bajo de Jafra, es lícito que se plantee la siguiente pregunta: ¿Fueron concebidos los tronos de leonas de Jafra como tronos de *bia*? ¿Reproducen plásticamente esa realidad religiosa?

Las esculturas con los tronos de leonas de Jafra se encuentran todas ellas realizadas en piedra, y no en metal alguno de los varios, según diversos autores, que el vocablo *bj3* puede englobar (hierro, hierro meteórico, cobre, etc.). Por dicho motivo, parece ser que, *a priori*, los tronos de Jafra no pueden ser tronos de *bia*. Ahora bien, si tenemos en consideración una serie de rasgos que presentan las estatuas, algunas de las

⁹⁶ *Wb.* III 131, 27; Faulkner, 1962, 174 (*in, at*).

⁹⁷ Seidel, 1996, 10-12, lám. 2a-d, fig. 4.

⁹⁸ No haré aquí un análisis de toda la iconografía de Bastet en estos momentos (que ya desarrollo en Borrego Gallardo, en prensa), sino que únicamente expondré aquellos rasgos que resulten pertinentes para las cuestiones aquí tratadas.

⁹⁹ Complejo funerario de Nyusera: Borchardt, 1907, 94, fig. 72, y 39-41, figs. 21-23 (sobre este último relieve: Arnold, en Arnold / Grzymiski / Ziegler, 1999, 280-281 (cat. 116)).

¹⁰⁰ Begelsbacher-Fischer, 1981, 40.

dudas que plantea dicha identificación pueden disiparse, al menos en parte.

Todas las estatuas que presentan dicho trono, así como CG 11 (los restos de la diada de Jafra con Bastet¹⁰¹), se encuentran esculpidas en una piedra muy especial, el gneis anortosítico (*mntt, jbhtj*)¹⁰². En mi opinión, no es casual que las estatuas que presentan rasgos especiales de algún tipo, esto es, algún elemento o rasgo que las destaque dentro de la uniformidad del conjunto de estatuas sedentes del rey, como el trono de leonas (CG 9, 13 y 14), los halcones posados sobre los respaldos (CG 9 y 14), o el hecho de ser una diada (CG 11) se hallen esculpidos en esta piedra, la cual, por ese motivo, parece ser, a su vez, un signo de distinción dentro del grupo escultórico, además de proporcionar una semántica concreta y específica al conjunto. Para poder definir su significado, las fuentes al respecto son muy escasas, por no decir casi inexistentes, y de periodos tan alejados del que aquí es objeto que torna la cuestión demasiado hipotética. Por ello, el análisis ha de centrarse más bien en el color de la piedra, así como en algunas de sus propiedades gemológicas particulares. Igualmente, es importante señalar que el gneis anortosítico es una piedra muy dura y de costosa extracción, pues procede de una cantera en el interior del desierto occidental, a unos 15 kilómetros de la orilla fluvial, en la región de Tushka, sita a unos 65 kilómetros al noroeste de Abu Simbel. Su nombre moderno es Gebel el-Asr¹⁰³, y su explotación ya está documentada desde época predinástica. De esa manera, su uso y elección debieron de revestir una buena importancia para el egipcio del Reino Antiguo, más aún si con este material pretendía elaborar no ya estatuillas o vasos de piedra como los de época predinástica y tinita¹⁰⁴, sino estatuas que, como las de Jafra, son de un tamaño considerable en relación con la dificultad de extracción y posibilidad de talla de esa piedra.

El color del gneis anortosítico oscila entre el blanco lechoso vetado por finas bandas de un gris verdusco o negruzco, y otra variedad en la que predomina un negro o gris muy oscuro, vetado de blanco, que es el caso de las estatuas aquí tratadas. De ese modo, es el negro el color que aquí, en líneas generales, interesa como base semántica general. El negro, como es bien conocido, puede significar o propiciar la regeneración, en especial la de los difuntos durante la noche. En este sentido, pues, se relaciona con el azul oscuro, color del cielo nocturno, el firmamento¹⁰⁵. Pero lo que convierte en verdaderamente especial esta piedra son las peculiares características que adquiere cuando recibe la luz solar. Como algunos autores han observado, con la luz solar fuerte y directa esta piedra presenta un notable brillo o incandescencia en tonos azules. Dicha iridiscencia azulada, de fuertes connotaciones – y denotaciones – simbólicas, de carácter esencialmente celeste en relación con el sol, ha sido argüida como motivo para la explotación de dicha cantera, tan inhóspita y remota¹⁰⁶.

¹⁰¹ Seidel, 1996, 17-20, lám. 3a-b, figs. 8a-b.

¹⁰² De Putter / Karlshausen, 1992, 77-80; Aston / Harrell / Shaw, 2000, 32-34. Como bien establecen De Putter / Karlshausen, 1992, 77, hay que evitar los términos incorrectos con los que se denomina este tipo de piedra («diorita» o «diorita de Kefrén»), y utilizar los que, en cambio, son gemológica y geológicamente correctos, ya sea «gneis anortosítico», ya sea «gneis de anortosita».

¹⁰³ *Ibid.*, 78; Aston / Harrell / Shaw, 2000, 32-33; Shaw, 2003.

¹⁰⁴ Un ejemplo se conserva en Brooklyn Museum of Art (58.192): Ziegler, en Arnold / Grzymiski / Ziegler, 1999, 156 (cat. 10).

¹⁰⁵ Wilkinson, 2003, 124-125. Como dice este autor, en las representaciones de los dioses (cuyos cabellos eran de lapislázuli según diversos textos) se alternan el azul y el negro a la hora de mostrar su pelo, o su funcionamiento como sinónimos al representar el mismo cielo, el diurno mediante el azul y el nocturno mediante el negro.

¹⁰⁶ Aston / Harrell / Shaw, 2000, 33; Ziegler / Bovot, 2001, 119 (todos ellos con referencias). Grzymiski, 1999, 97, dice como un buen resumen: *Cette pierre provenant d'une lointaine carrière de Nubie est difficile à travailler et peu attrayante. Mais elle a une qualité optique rare: elle rayonne au soleil. Son rayonnement, d'un bleu profond, causé par la présence du minéral bytownite, a été remarqué dans les*

De este modo, creo que es bastante plausible el siguiente planteamiento: por sus cualidades de dureza, rareza, cromáticas y lumínicas muy similares, así como porque comparten un mismo contenido simbólico relacionado con el cielo, especialmente nocturno, los egipcios de la dinastía IV pudieron haber identificado simbólicamente esta variedad oscura de gneis con un material igualmente muy raro, escaso, difícil de trabajar y con profundas y complejas propiedades simbólicas y mágicas, como es el hierro meteórico. Este mineral ya era explotado con seguridad durante dicha dinastía, y su origen es, en esta época, esencialmente celeste, meteórico, y no nativo (telúrico)¹⁰⁷.

En primer lugar, el color de esta variedad de gneis es muy similar al que presenta el hierro meteórico, de coloración negruzca u oscura. Una vez trabajado este metal, puede presentar brillos de tonos azulados, de manera parecida a como sucede con el gneis anortosítico cuando recibe la luz solar. Los estudios más recientes referidos a la palabra *bj3* en los contextos que ya hemos analizado en el apartado 2 coinciden en identificar dicho material – dejando aparte sus cualidades mágico-simbólicas – con el hierro meteórico¹⁰⁸. De esta manera, ambos materiales presentan una coloración básica muy similar, lo que los hace partícipes de un mismo contenido mágico y religioso. Es conocido el fenómeno por el que los antiguos egipcios podían sustituir unos materiales – por lo general preciosos – por otros más accesibles, abundantes o baratos, pero que contaran con similares cualidades y tonalidades, esto es, que pudieran funcionar en el mismo campo semántico y simbólico¹⁰⁹. De este modo, dadas las similares características de ambos materiales (*cf. infra*), no sería de extrañar que el gneis anortosítico, obtenible más fácil y abundantemente que el hierro meteórico y también más fácil de modelar y esculpir con la tecnología de la época, pudiera haber operado como un sustituto de ese metal en el mismo campo simbólico.

En segundo lugar, tanto el hierro meteórico como el gneis de anortosita se comportan de la misma manera cuando reciben la luz solar: brillan con tonos azulados. El color azul, como es bien conocido, en el imaginario egipcio se relaciona no sólo con las aguas, sino también, especialmente cuando se trata de un añil o azul oscuro¹¹⁰, con el cielo. Pero, en este caso, además, la connotación parece ser más bien la del cielo nocturno, dado el color azul oscuro del gneis y el color negro de éste y del hierro meteórico, lo que lo relaciona con la idea de *bj3* como cielo y, especialmente, con el firmamento, el cielo donde titilan las estrellas, con las que *bj3* y los tronos de este material se encuentran tan estrechamente relacionadas, como se tuvo ocasión de comprobar en el apartado 2.

También podría tomarse como un argumento a favor el significado coincidente que tienen los tronos de *bia* en los *Textos de las Pirámides* y las estatuas de Jafra realizadas en gneis anortosítico que poseen tronos de leonas. Ambos conjuntos ayudan al rey en su renacimiento y surgimiento en el cielo, recuperando no sólo sus facultades físicas adormecidas o lesionadas por la muerte, sino también sus potestades soberanas en el nuevo destino espacial y temporal que le aguarda. Finalmente, contamos con el ya conocido encantamiento TP 509, §§ 1124a-b, donde se decía del rey que «Él así se

carrières par des géologues, et l'on a suggéré que sa visibilité dans le désert avait attiré les Égyptiens. Cette propriété disparaît sous l'éclairage artificiel des musées, si bien que jusqu'à récemment les spécialistes ne s'en étaient aperçus. (...) On pourrait imaginer qu'à ce rayonnement bleu a été donnée une connotation céleste, en relation avec le culte d'Horus.

¹⁰⁷ Dunham / Young, 1942; Ogden, 2000, 167.

¹⁰⁸ Así, p. e., Allen, 1989, 9; Aufrère, 1991, II, 431-432; Wilkinson, 2003, 95 y 110 (fig. 61).

¹⁰⁹ En ese sentido, p. e., la fayenza sustituye a menudo a piedras semipreciosas, como la turquesa o el lapislázuli, o algunos objetos pintados de amarillo adquieren las connotaciones del oro: Wilkinson, 2003, 125-129.

¹¹⁰ *Ibid.*, 119-120 y 124-126.

sentará sobre este trono suyo de *bia*, / cuyas caras son de leones», lo que coincide, además, morfológicamente, con la realidad de los tronos de Jafra.

En cuarto lugar, y por los motivos que se han referido ya, y por sus cualidades intrínsecas, ambos materiales fueron muy apreciados por los egipcios del Reino Antiguo. De alguna manera, incluso ambos podrían compartir parte de la naturaleza «maravillosa» que la raíz *bj3* también expresa: materiales raros, duros, de fuertes connotaciones simbólicas por sus peculiares atributos y que además proceden de regiones lejanas de Egipto: el cielo y las canteras en medio de las arenas de Nubia.

5. CONCLUSIONES

Los tronos de *bia* (*hndw-bj3*, etc.) se configuran como un elemento de ornato dentro de los *Textos de las Pirámides* que permite al rey la adopción de una serie de cualidades, entre las que destacan la capacidad de resurrección física, de movimiento e integración dentro de los ciclos cósmicos, especialmente los estelares y celestes, así como solar, a la vez que le aseguran la soberanía y dignidad real en el nuevo universo que conoce tras la muerte. Pero, como se ha mostrado a lo largo de este estudio, es muy posible que la realidad de ese trono haya trascendido la faceta meramente textual, alusiva o mitotemática¹¹¹ en el *corpus* textual y haya tenido su correlato en una realidad plástica, la de los tronos de leonas de Jafra, que posiblemente estén representando a la diosa Bastet. Los motivos para dicha identificación no sólo se hallan en una semántica muy similar entre ellos, con un fin concreto (la ascensión del rey al cielo y su renacimiento como ser individual y ser que rige la colectividad), sino también en las precisas descripciones de formas y materiales que en los propios textos se hace de ese tipo específico de asientos.

Pero el que puede ser quizá el factor que más una a ambas realidades es el material aludido en los textos y empleado en las esculturas, un material que en los dos lugares presenta una semántica básica referida a un mineral maravilloso de naturaleza celeste y estelar que permite la regeneración en el cielo. En mi opinión, el hierro meteórico al que se refiere *bj3* ha sido sustituido en las estatuas, si bien operando mágicamente, de modo pleno y satisfactorio, por un material análogo, que ejerce sus mismas funciones, es decir, que en el contexto en el que se ubican las esculturas con él esculpidas funciona como si fuera el propio material sustituido: el gneis anortosítico. Y ello en virtud no sólo de sus cualidades simbólicas o mágicas, sino también de propiedades intrínsecas (lo que hace posible un mismo significado) y las propiedades derivadas del contexto interno de cada estatua y del general del espacio ritual y arquitectónico en el que se insertan.

Cabe preguntarse si en la corte el rey pudo haber tenido un trono de patas animales (*hndw*) elaborado a la manera en que los tronos de Jafra o los *Textos de las Pirámides* lo presentan, y si, en caso positivo, estuviera confeccionado (de la manera que fuera) con hierro meteórico, es decir, *bj3*. No existe, por el momento, respuesta a ese interrogante, y tal vez no se sepa nunca. Pero lo que importa es que se ha podido poner de manifiesto en qué manera en el mundo del rey egipcio, y en especial el del Reino Antiguo, todos los espacios y contextos en los que el rey se manifiesta y expresa (su complejo funerario, los *Textos de las Pirámides*, el mundo de sus imágenes, el palacio¹¹² y ritual palatino, etc.) son concéntricos y paralelos entre sí, que vibran en el mismo esquema armónico, con ecos comunes e indisolubles entre sí. Y el tema aquí tratado es un ejemplo de ello, y de las aspiraciones del monarca egipcio, quien anhela,

¹¹¹ Acerca de los mitemas en la religión egipcia, recientemente: Goebis, 2002.

¹¹² Acerca de la estrecha relación existente entre el palacio y los templos funerarios: Baud, 2000.

una vez muerto, como anhela de modo sorprendentemente análogo el Poeta en el verso de Baudelaire citado al comienzo de este trabajo, ir *hacia el Cielo, donde su ojo ve un trono espléndido*, un trono maravilloso, un trono de *bia*.

6. BIBLIOGRAFÍA

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.

(1993): «Reading a Pyramid», en *Hommages à Jean Leclant I*, El Cairo (BdE 106/1), 5-28.

ARNOLD, DO.

(2002): «Recumbent lion» *MMAB* 60/2, 6.

ARNOLD, DO.; GRZYMSKI, K.; ZIEGLER, CH. (coms.)

(1999): *L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris.

ASTON, B. G. ; HARRELL, J. A.; SHAW, I.

(2000): «Stone», en Nicholson, P. T.; Shaw, I. (eds.) *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 5-77.

AUFRERE, S.

(1991): *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, 2 vols., Le Caire (BdE 105).

BAUD, M.

(2000): «Le palais en temple. Le culte funéraire des rois d'Abousir», en Bárta, M.; Krejčí, J. (eds.) *Abusir and Saqqara in the Year 2000*, Praha (ArOrSupp IX), 347-360.

BEAUX, N.

(1993): «Sirius. Étoile et jeune Horus», en *Hommages à Jean Leclant I*, El Cairo (BdE 106/1), 61-72.

(1994): «La *douat* dans les Textes des Pyramides. Espace et temps de gestation» *BIFAO* 94, 1-6.

BEGELSBACHER-FISCHER, B. L.

(1981): *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, Fribourg-Göttingen (OBO 37).

BEINLICH, H.; SALEH, M.

(1989): *Corpus der hieroglyphischen Inschriften aus dem Grab des Tutanchamun*, Oxford.

BELL, L.

(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)

VON BISSING, F. W. F.; KEES, H.

(1923): *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures). II: Die kleine Festdarstellung*, Leipzig.

BORCHARDT, L.

(1898): «Über das Alter der Chephrenstatuen» *ZÄS* 36, 1-18.

(1907): *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re*^c, Leipzig.

(1926): «Jubiläumsbilder» *ZÄS* 61, 30-51.

BORREGO GALLARDO, F. L.

(2004): *Estatuas con halcones a la espalda del rey durante el Reino Antiguo. Estudio semiológico e histórico*, Trabajo de Investigación inédito, UAM, Madrid.

(en prensa): «Hathor y Bastet en los complejos funerarios reales de la dinastía IV», en Córdoba Zoilo, J. M.; Sevilla Cueva, C. (eds.) *En la historia, la excavación y el descifre. Una aproximación al presente de la investigación española en Oriente Próximo y Egipto*, Madrid.

(en preparación): «The meaning and etymology of the *hndw*-throne».

BROVARSKI, E.

(1996): «An Inventory List from “Convington’s Tomb” and Nomenclature for Furniture in the Old Kingdom», en Der Manuelian, P. (ed.) *Studies in Honour of William Kelly Simpson*, 2 vols., Boston, 117-155.

BUDDE, D.

(2000): «Zur Symbolik der sogenannten Schulterrosette bei Löwendarstellungen» *ZÄS* 127, 116-135.

CASTEL, E.

(2001): «Panthers, leopards and cheetahs. Notes on identification» *TdE* 1, 17-28.

DAKIN, A. N.

(1998): «Of the Untranslatability of Maat and Some Questions about the *Tale of the Eloquent Peasant*», en Eyre, C. J. (ed.) *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995*, Leuven (*OLA* 82), 295-301.

DESROCHES-NOBLECOURT, Ch.

(1980): *Tutankhamen. Vida y muerte de un faraón*, Barcelona (ed. orig.: London, 1963).

DUNHAM, D.; YOUNG, W. J.

(1942): «An occurrence of iron in the Fourth Dynasty» *JEA* 28, 57-58.

ENGLUND, G.

(1993): «La lumière et la répartition des textes dans la pyramide», en *Hommages à Jean Leclant I*, Le Caire (*BdE* 106/1), 169-180.

EYRE, C. J.

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

FAULKNER, R. O.

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

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

(1969): *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.

FRANSEN, P. J.

(1997): «On Categorization and Metaphorical Structuring: Some Remarks on Egyptian Art and Language» *CAJ* 7, 71-104.

- GALÁN, J. M.
(1998): *Cuatro Viajes en la Literatura del Antiguo Egipto*, Madrid.
- GOEBS, K.
(1995): «Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des *nms*» *ZÄS* 122, 154-181.
(2002): «A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes» *JANER* 2, 27-59.
- GRAEFE, E.
(1971): *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3-*, Köln.
- GRZYMSKI, K.
(1999): «La statuaire royale», en Arnold, Do.; Grzymski, K.; Ziegler, Ch. (coms.) *L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, 96-99.
- GUNDLACH, R.
(1998): *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt.
- HELLINCKX, B.
(2001): «The symbolic assimilation of head and sun as expressed by headrests» *SAK* 29, 61-95.
- HELLUM, J. E.
(2001): *The Presence of Myth in the Pyramid Texts*, tesis doctoral, Toronto.
- HÖLSCHER, U.
(1912): *Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig.
- JAMES, T. G. H.
(2001): *Tutankamón*, Barcelona (ed. orig.: Vercelli, 2000).
- KAISER, W.
(1971): «Die kleine Hebseddarstellungen im Sonnenheiligtum des Neuserre» *BÄBA* 12, 87-105.
- KEEL, O.; SCHROER, S.
(1998): «Darstellungen des Sonnenlaufs und Totenbuchvignetten auf Skarabäen» *ZÄS* 125, 13-29.
- KRAUSS, R.
(1997): *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, Wiesbaden (*ÄA* 59).
- KUHLMANN, K. P.
(1977): *Der Thron im alten Ägypten. Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftzeichens*, Glückstadt (*ADAIK* 10).
(1985): «Thron» *LÄ* VI, 523-529.
- LALOUETTE, C.
(1979): «Le "firmament de cuivre". Contribution à l'étude du mot *bi3*» *BIFAO* 79, 333-353.

LOPRIENO, A.

(1991): «The Sign of Literature in the *Shipwrecked Sailor*», en Verhoeven, U.; Graefe, E. (eds.) *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag*, Leuven (OLA 39), 29-46.

METZGER, M.

(1985): *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament*, 2 vols., Neukirchen-Vluyn.

OGDEN, J.

(2000): «Metals», en Nicholson, P. T.; Shaw, I. (eds.) *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 141-176.

OSING, J.

(1986): «Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas» *MDAIK* 42, 131-144.

PIANKOFF, A.

(1968): *The Pyramid of Unas*, Princeton.

PONGRACZ, M.

(1957): «Löwendarstellungen an Podesten der Königsthronen» *MDAIK* 15, 213-220.

DE PUTTER, TH.; KARLSHAUSEN, Ch.

(1992): *Les pierres utilisées dans la sculpture et l'architecture de l'Égypte pharaonique. Guide pratique illustrée*, Bruxelles.

REEVES, N.

(1991): *Todo Tutankamón. El rey. La tumba. El tesoro real*, Barcelona (ed. orig.: Londres, 1990).

DE ROUGE, J.

(1877): *Inscriptions hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le Vicomte Emmanuel de Rougé*, 4 vols., Paris.

SALEH, M.; SOUROUZIAN, H.

(1987): *The Egyptian Museum Cairo. Official Catalog*, Mainz.

SCANDONE MATTHIAE, G.

(2003): «Les rapports entre Ebla et l'Égypte à l'Ancien et au Moyen Empire», en Hawass, Z. (ed.) *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000. Volume 2. History. Religion*, Cairo y New York, 448-454

SEIDEL, M.

(1996): *Die königlichen Statuengruppen. Band I: Die Denkmäler vom Alten Reich bis zum Ende der 18. Dynastie*, Hildesheim (HÄB 42).

SEIDLMEYER, S.

(1997): «Desde la creación del Estado hasta la II Dinastía», en Schulz, R.; Seidel, M. (eds.) *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia (ed. orig.: Colonia, 1997), 24-39.

SHAW, I.

(2003): «New Fieldwork at Gebel el-Asr: “Chephren’s Diorite Quarries”», en Hawass, Z. (ed.) *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000. Volume 1. Archaeology*, Cairo y New York, 448-454.

SIMPSON, W. K.

(1976): *The mastabas of Qar and Idu. G 7101 and 7102*, Boston.

WILKINSON, R. H.

(1995): *Cómo leer el arte egipcio. Guía de jeroglíficos del antiguo Egipto*, Barcelona (ed. orig.: Londres, 1992).

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

DE WIT, C.

(1951): *Le rôle et sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden.

ZIEGLER, CH.; BOVOT, J.-L.

(2001): *Art et archéologie: l'Égypte ancienne*, Paris.

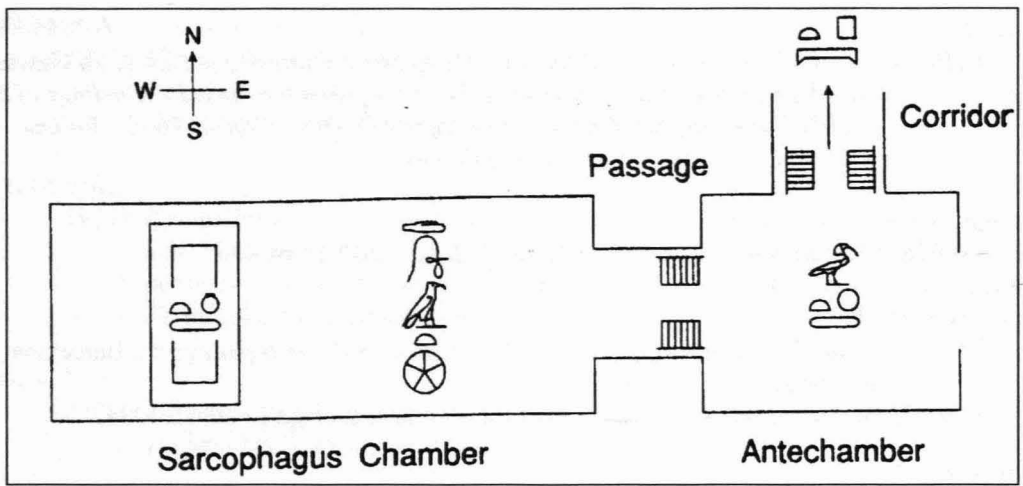


Fig. 1. Esquema del significado simbólico de las estancias internas de las pirámides con textos. Según Allen, 1993, fig. 5.

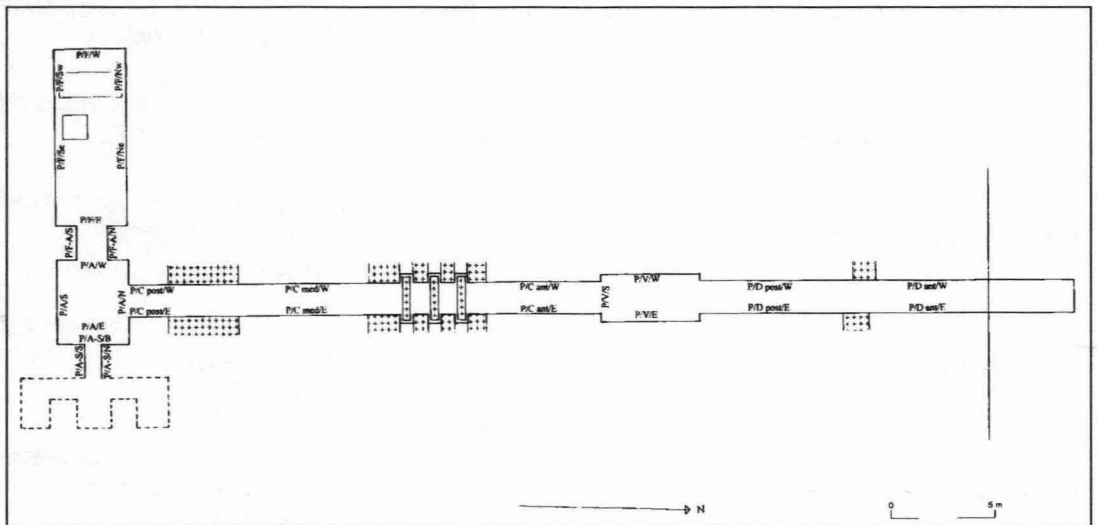


Fig. 2. Planta de las estancias internas de la pirámide de Pepy I en Saqqara con la nomenclatura de la distribución de los *Textos de las Pirámides*. Según Berger-el Naggar / Leclant / Mathieu / Pierre-Croisiau, 2001, fig. 5.



Fig. 3. Estatua de Jafra, Museo de El Cairo CG 9. Fotografía del autor.



Fig. 4. Estatua de Jafra, Museo de El Cairo CG 13. Fotografía de Francisco López.



Fig. 5. Estatua de Jafra, Museo de El Cairo CG 14. Según Saleh / Sourouzian, 1987, fig. 31.

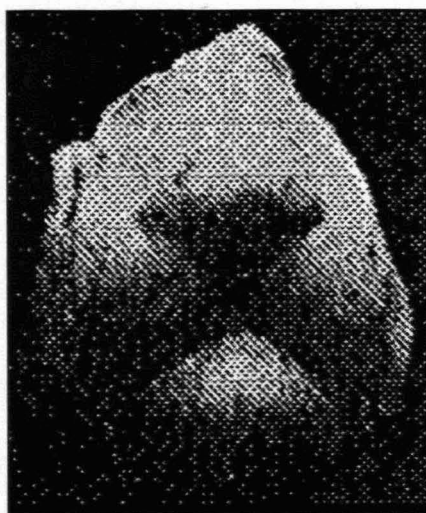


Figura 6. Morro de un felino, perteneciente a un trono, hallado en el templo bajo del complejo funerario de Jafra en Guiza, hoy en Leipzig. A partir de Hölscher, 1912, 99, fig. 119 (nº 37).



Fig. 7. Leonas con pelucas de CG 9. Fotografía de Francisco López.

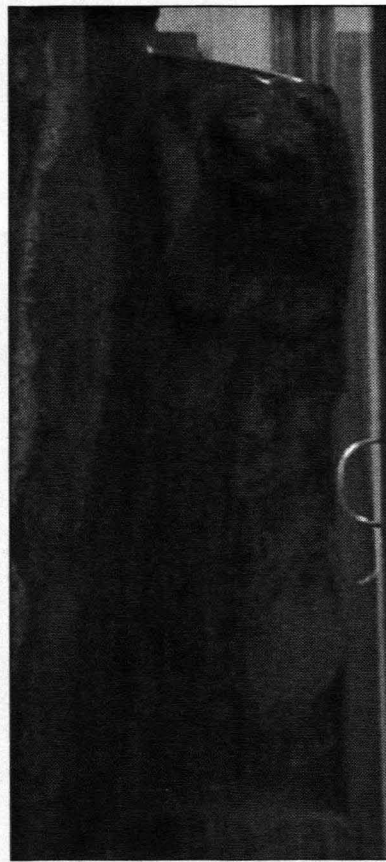


Fig. 8. Leonas con pelucas de CG 14. Fotografía de Francisco López.

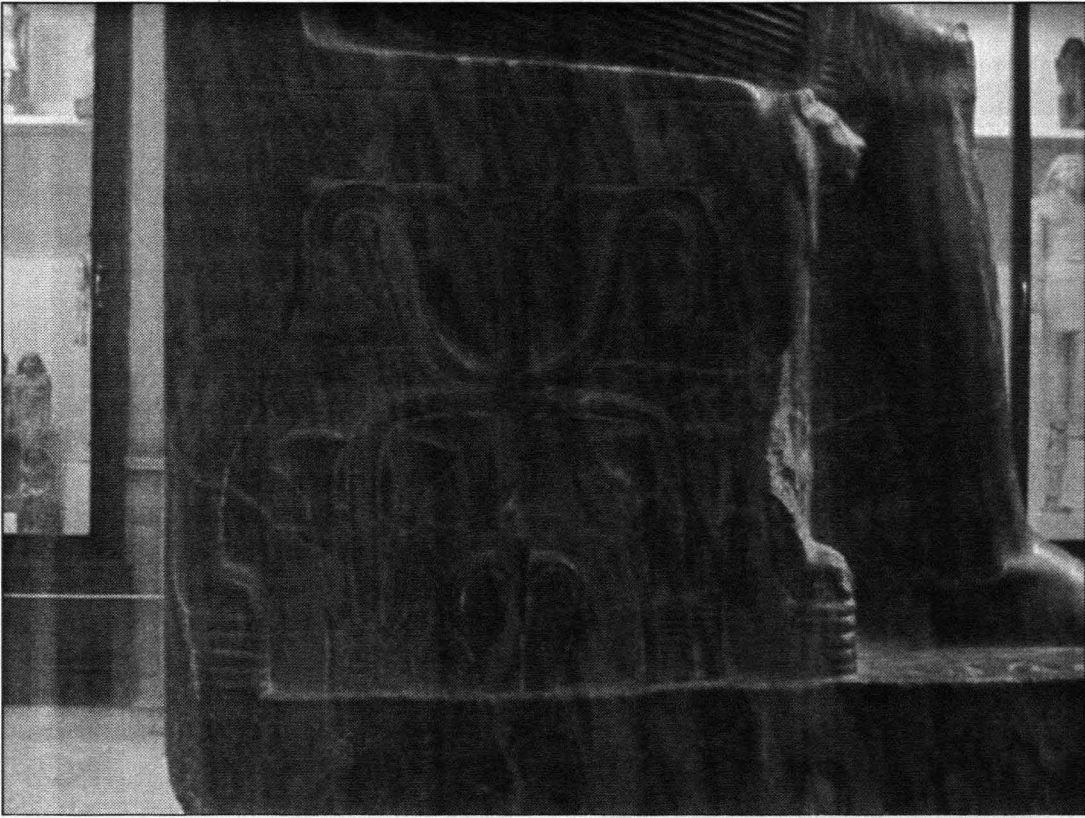


Fig. 9. Detalle de las patas del trono de CG 9. Fotografía del autor.



Fig. 10. Detalle del lecho funerario de la diosa Isis Mehtet (con inscripción, errónea, mencionando a Meheturet), procedente de la tumba de Tutanjamén (JE 62911). Según Desroches-Noblecourt, 1980, lám. XXVIII.

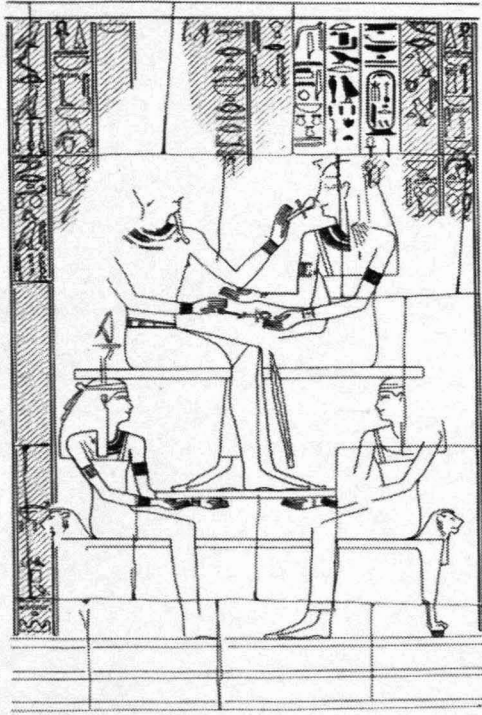


Fig. 11. Escena de hierogamia entre los padres de Hatshepsut, en Deir el-Bahri. Según Frandsen, 1997, fig. 15.

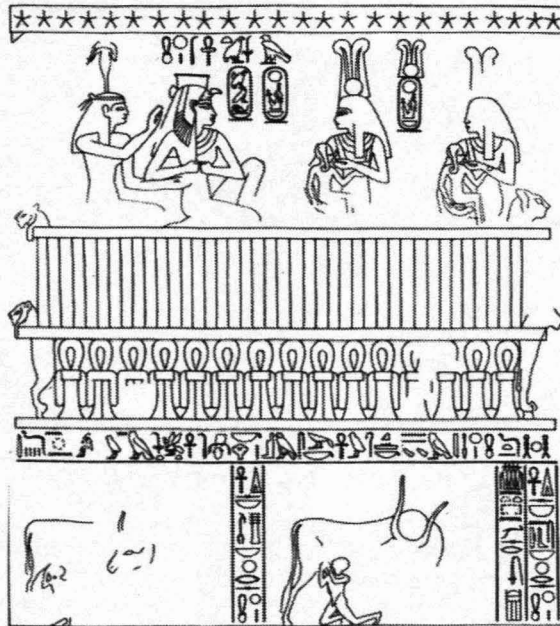


Fig. 12. Escena de alumbramiento divino del rey Amenhotep III, en Luxor. Según Frandsen, 1997, fig. 22.

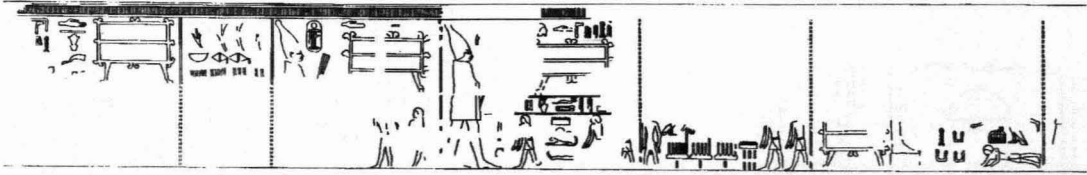


Fig. 13. *Löwenmöbelfolge* de la representación del *hb-sd* del templo solar de Nyusera (Abu Gurab). Según Kaiser, 1971, lám. 5.



Fig. 14. Fragmento de la diada de Jufu con Bastet, del Museo de Hildesheim. Según Seidel, 1996, lám. 2.



Fig. 15. Relieve con representación de Bastet del complejo funerario de Nyuserra (Abusir). Según Borchardt, 1907, fig. 72.



Fig. 16. Cabeza de leona sin peluca de CG 13. Fotografía de Francisco López.