

« In Solis urbe, ubi fuit Mnevidis regia »: ecos heliopolitanos en Plinio. Etimologías y teónimos de *Iunu*

José Ramón AJA SÁNCHEZ

El tema de esta comunicación analiza tres aspectos muy específicos de la antigua ciudad de Heliópolis, la egipcia *Iunu*, el núcleo urbano más relevante del nomo XIII del Delta. El primero, la etimología de la ciudad y algunas de las incertidumbres que plantea; el segundo, la organización de su territorio en época faraónica, la cual es posible conocer a través de algunos topónimos muy vinculados a *Iunu*; y el tercero, la pervivencia en la época imperial romana del culto al toro sagrado heliopolitano *Mnevis*. Los tres aspectos convergen en la obra del naturalista romano Plinio por distintas razones, y éste ha servido tanto de inspiración como de hilo conductor a este trabajo.

“*In Solis urbe, ubi fuit Mnevidis regia*”: *Heliopolitan echoes in Pliny. Etymologies and theonyms of Iunu*

This paper focuses on three specific aspects of ancient Heliopolis, Egyptian Iunu and the largest city of nome XIII at the apex of the Delta. First, the etymology of the city and some of the problems that this produces; second, the organization of its territory in the pharaonic period, which it is possible to discover through toponyms which have close associations with Iunu; and third, the perpetuation of the heliopolitan cult of the sacred bull Mnevis during Roman rule in Egypt. These three aspects, for distinct reasons converge in Pliny the Elder's Natural History, which has served as inspiration as well as a common thread running through this work.

KEY WORDS: *Heliopolis, Iunu, XIII nome of Lower Egypt, Apis, Mnevis, Pliny the Elder*

Uno de los más atractivos fenómenos históricos acaecidos en la Antigüedad y que es posible constatar con relativa facilidad fue la influencia de las formas culturales de Egipto en el mundo griego y romano en variados aspectos y ámbitos, ya sea analizándolo desde la perspectiva del país del Nilo (de su influencia hacia el entorno exterior) o bien desde la perspectiva de las antiguas culturas mediterráneas (la absorción de “lo egipcio” por éstas).

El tema de mi comunicación trata de tres cuestiones vinculadas a la antigua ciudad de Heliópolis, *Iunu* en la lengua vernácula, el núcleo urbano más relevante del nomo XIII en el vértice meridional de la región del Delta (figs. 1

y 2). La primera trata de la propia etimología de la ciudad, la segunda atañe a algunos topónimos del nomo XIII que a mi juicio permiten conocer ciertos rasgos de la antigua organización del territorio heliopolitano y que originaron a su vez algunas confusiones con el paso del tiempo, y la tercera se refiere a las tardías menciones del culto al toro sagrado *Mnevis* (venerado en *Iunu*/Heliópolis) que delatan su prolongada pervivencia en el tiempo, a lo largo de toda la Antigüedad. Uno de los numerosos escritores grecorromanos a los que todavía les llegó el eco de estas cuestiones fue el romano Plinio *el Viejo* (*Gaius Plinius Secundus*), que en su monumental *Historia Natural* (=NH, se cita en adelante según la edición de Rouveret, 1981) hizo referencia

[9]

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2008

Fecha de admisión: 10 de marzo de 2008

LA ETIMOLOGÍA DE HELIÓPOLIS Y LOS OBELISCOS

Plinio en su *NH*, 36.64, dice que *Mesphres regnabat in Solis urbe*. Aparte la extraña forma de nombrar al rey Thutmosis III, ya analizada y aclarada por otros autores, el naturalista se refería a Heliópolis, la antigua *Iunu*, que efectivamente, como evoca la expresión del cronista romano (*Solis urbe*) desde épocas muy tempranas fue el centro indiscutido del culto solar en el antiguo Egipto³. Otra fórmula empleada por Plinio para referirse a esta ciudad fue *Solis oppidum* (*NH*, 5.61; 6.177), o incluso *oppidum* a secas (*NH*, 36.66), queriendo quizás así significar simplemente que la urbe era “la fortaleza –o el lugar protegido– del dios Sol”; o quizá también quería solo hacerse eco del sobrenombre que tenía el templo principal de la localidad consagrado al Sol, esto es, “Gran Castillo” (epíteto que junto con él portaban otros muchos templos en el país⁴).

Pero la etimología del topónimo *Iunu* es otra muy diferente, como también la denominación por la que fue sustituido ulteriormente, esto es, *Ἡλιουπόλις*, o *Helio*, nombre que griegos y romanos dieron a la ciudad (como evidencian las fuentes literarias y la documentación papirológica hasta épocas muy tardías⁵). Tanto su significado como la vía semántica por la que su nombre fue luego suplantado por los griegos, contienen a mi

juicio algunas cuestiones de interés. En sentido estricto la denominación de la ciudad se formó a partir del sustantivo *iwn*, “pilar”, “columna”, que puede ser escrito con varios fonogramas o con un único logograma, esto es, el signo jeroglífico de una columna (𓏏). Así, con esta forma jeroglífica 𓏏𓏏 (transliterada *iwnw*) aparece por ejemplo en los *P. Ebers* 1.1 (1)⁶, y *P. Westcar* 9.5 y 12 (ed. Blackman, 1988), o también en el texto grabado en la tumba de un funcionario de los reyes Pepy I y Merenre⁷, y así lo seguirá siendo hasta épocas tardías, como en el *P. Brooklyn* 47.218.84, II-III, de la dinastía XXVI, o incluso en algunos documentos de carácter litúrgico ya entrado el periodo romano⁸. No creo (dicho un poco entre paréntesis) que la *w* final del topónimo en cuestión delate un plural que pudiera haber construido la etimología “la [ciudad] de los pilares”, sino más bien un participio que daría el significado de “la [ciudad que es] columnada”, o “la [ciudad] columnizada”, o “la [ciudad que contiene la] columna”. Un plural en forma de epíteto evocaría sin duda el número importante de columnas o pilares existentes en la ciudad, o por extensión las salas y estancias de los templos heliopolitanos. Pero esta cualidad parece un tanto irrelevante teniendo en cuenta que otros centros urbanos compartieron con *Iunu* idéntico rasgo, incluso en mayor proporción. Además, para semejante alternativa ya existían palabras que podían haber actuado como raíz del topónimo (por ejemplo *iwn[y]t*, “sala de

3. Respecto a *Mesphres*, Rouveret (1981: 178-179) piensa que se trata de Thutmosis III. Pero si fuera así, Plinio erró al afirmar que *Mesphres* fue el primero en construir esta clase de monumentos (*NH*, 36.64: *primus omnium id instituit*), creencia que por lo demás se mantuvo hasta el final de la Antigüedad: *Mesphres rex Aegypti primus fecisse refertur tali ex causa*, dice Isidoro de Sevilla (*Etym.*, XVIII.31.1). En efecto, del reinado de Pepy I proceden al parecer evidencias para pensar que al final del Reino Antiguo ya existían obeliscos tallados en un solo bloque de piedra (ver al respecto los argumentos de Gitton, 1975: 97-100, que giran alrededor del hallazgo de una inscripción funeraria de un alto funcionario de Pepy I que explica cómo “su Señor le ordenó llevar a *Iunu* una pareja de obeliscos desde Nubia”).
4. Ver los ejemplos que ofrecen los textos mencionados por Yoyotte, 1954: 84, 88, 89 n. 2, 90, 91, etc.
5. Aja, 2008.
6. Ed. y trad. Ghalioungui, 1987.
7. Gitton, 1975: 98 y n. 3.
8. A saber, una copia del libro de “la apertura de la boca” conservada en *P. Berlin* 8351, *P. Louvre* E 10607 y *P. Strasbourg* 3 verso (editados por Smith, 1993), y fechados hacia finales del s. I d.C. En el primero de ellos, el más completo, puede encontrarse la forma *m iwnw* en col. III.2, o también en col. V.12.

columnas”, o *iwnn*, “santuario”, que están formadas precisamente a partir del sustantivo “columna”, *iwn*). Así que considero que el significado del nombre de la ciudad aludía más bien, de forma figurada, a una clase de pilar o columna mucho más peculiar y sobre todo muy distintiva de *Iunu* desde tiempos muy tempranos, esto es, el sagrado *benben* (*bbn*).

En efecto, la urbe poseyó durante siglos el privilegio de ser el centro indiscutido del culto solar, entre otros motivos por albergar entre sus muros (en concreto, en el templo dual dedicado a Ra-Horajty y Atón, denominado la “Gran Mansión” en los libros litúrgicos como el *Libro de los Muertos* o el *Libro II de las Respiraciones*) una réplica sagrada del “montículo” primigenio que brotó del magma germinal adoptando la forma de una pirámide y a partir del cual surgió la Luz en forma de disco brillante, esto es, Atum, que creó y organizó el mundo¹⁰. Los templos solares del Reino Antiguo –el central de *Iunu* y luego los de su mismo tipo erigidos en la V dinastía– guardaban y veneraban réplicas de este “montículo” sagrado con forma de una pirámide (*pyramidion*) montada a su vez sobre un tronco piramidal, largo y decreciente en altura, elementos que en términos arquitectónicos pasarían a dar forma a la estructura familiar y conocida de los “obeliscos”, y que en términos lingüísticos acuñaron una de las palabras que sirvió para referirse a ellos (fig. 3)¹¹. Sin embargo los obeliscos que conte-



Figura 3. Reconstrucción del templo solar de Niuserre en Abusir (Goyon et alii, 2004: 329)

nían estos templos solares –construidos a cielo abierto– eran de un tipo diferente a los que nos son tan familiares (*monólithos*). Aquéllos eran ejemplares individuales, únicos, singulares, y de una especie muy distinta, pues estaban formados por una estructura de grandes proporciones (a modo de obelisco, ciertamente) construida a base de un trabajo de mampostería y cantería con ladrillos y bloques de piedra¹². Esta estructura, el *benben*, que sobresalía muy de largo por encima de los muros perimetrales del templo solar, constituía el punto central y dominante de éste, y su forma podía evocar al más sólido y macizo de los “pilares” imaginables. Así pues, el sustantivo *iwnw* bien pudo resaltar la idea de la presencia del *benben* en la ciudad; éste sí fue un “pilar” peculiar y distintivo de Heliópolis desde tiempos muy tempranos¹³.

[12]

9. Cf. Goyon, 2004: 52, 84, y 252 y n. 3.

10. Una descripción de la organización y estructura arquitectónica que debió tener este santuario puede verse resumida en Aufrère y Golvin, 1997: 336-337.

11. Otra fue *tekhen* (*thn*), y lo hacía de dos formas relacionadas entre sí; podía significar “rayo solar”, acepción que llegó inalterada hasta la época de Plinio (*NH*, 36.64): *Radiatorum eius argumentum in effigie est, et ita significatur nomine Aegyptio*, es decir, “(los obeliscos) son la representación simbólica de sus rayos, y ése es el significado del término egipcio”; o bien podía ser sinónimo de “protección”, “defensa”, evocando la capacidad que tenía la luz del Sol –sus rayos– de dispersar lo tenebroso y negativo (cuando por ejemplo se cernía o se concentraba sobre los templos). Sobre los significados de *benben* y *tekhen* ver Martin y Spycher, 1982: IV.542.

12. Goyon et alii, 2004: 329 s.

13. Fue muy posteriormente cuando los griegos y a partir de ellos los romanos dieron a estos monumentos la denominación que nos es tan familiar, *obeliskos*, o también *obelos*, términos que venían a significar jabalina, venablo, o también aguja..., todo muy alejado del original y genuino sentido del vocablo egipcio.

Por otra parte, el “obelisco” existía ciertamente como signo jeroglífico (𐀀), pero al parecer era utilizado sólo en el contexto de los adjetivos numerales, siempre en plural; así por ejemplo, del Imperio Nuevo proceden las variantes 𐀀𐀀𐀀𐀀𐀀 y también 𐀀𐀀𐀀𐀀𐀀. Algo parecido ocurre en latín con el término *trabs* (que el propio Plinio utilizó en *NH*, 36.64), entre cuyas acepciones figura “viga”, pero cuyo plural, *trabes*, le sirvió al naturalista para referirse a una especie de “vigas” muy concretas y peculiares, los obeliscos.

Me interesa sin embargo subrayar dos cuestiones que creo no siempre son tenidas en cuenta. La primera que, al parecer, desde al menos la dinastía XIX, el fonema/sonido *w* de la palabra *iwn* ya había desaparecido de la pronunciación, como, por ejemplo, prueba, en opinión de algunos autores, la transcripción de *Iunu* en la forma cuneiforme *Āna*¹⁴. Ello tuvo una consecuencia importante, pues el topónimo original de la ciudad acabó transformándose en la forma algo más tardía *in*, o bien *ʕn* (es decir, *Ōn*). Este fenómeno lingüístico fue precisamente el que produciría también la posterior lectura *ων* en copto (referida a Heliópolis), y casi con seguridad el que indujo a error a Ptolomeo (IV.5.24) cuando mencionó a *’Ovíov* como capital del nomo heliopolitano, diferenciándola a su vez de *Ἡλίου πόλις*, y anotando coordenadas distintas para cada una de las dos urbes; esta forma tardía es así mismo la que toman –creo que de forma equívoca– algunos autores modernos cuando se refieren al nombre egipcio de la ciudad, es decir, *On*, *Onas*, etc.

La segunda cuestión se refiere a los epítetos y sobrenombres tardíos asociados a *Iunu* y que aparecen en los textos jeroglíficos, por ejemplo *iwnw meḥ* (o bien *meḥt*, o *meḥti*), es decir “*Iunu del Norte*”, que servía para distinguirla de otras ciudades del Alto Egipto que portaban denominaciones o epítetos basados también en *iwn* o *iwnw* (Hermonthis, Déndera, Esna,...), o también los sobrenombres tardíos *iwnw nwt tm(w)*, o *iwnw r^c*, es decir, “*Iunu del dios Atum*” o “*Iunu del dios Ra*” respectivamente¹⁵. Casi con seguridad estos últimos apelativos de la urbe son los que debieron propiciar el topónimo griego *Ἡλίουπόλις*, siendo quizás el primer autor en recogerlo así Heródoto, haciendo una simple transcripción textual de significados, tal y como por otra parte le debieron de proponer y explicar los propios sacerdotes de la ciudad (principales informantes del historiador griego).

LA ORGANIZACIÓN DEL TERRITORIO HELIOPOLITANO Y EL TOPÓNIMO *KHER-ĀHA*

El segundo asunto es la verificación de ciertos detalles de la más antigua organización territorial heliopolitana (y que nos es posible reconocer por la vía del análisis de algunos topónimos)¹⁶. *Iunu* poseyó un puerto fluvial denominado *Kher-Āha* en los textos jeroglíficos (fig. 2), y de cuya antigüedad da testimonio su mención en los *Textos de las Pirámides* (= *Pyr.* 1350b, ed. Sethe, 1908-1922) y en las diversas oraciones y letanías vinculadas al ritual funerario (durante las operaciones y ceremonias de

14. Gauthier, 1925: I, 54.

15. Gauthier, 1925: I, 54-56.

16. Sobre la documentación escrita que evidencia la toponimia del territorio heliopolitano ver sobre todo Yoyotte, 1954; Abd el-Gelil, Saadani y Raue, 1996, y ahora Meeks, 2006, que hace un estudio realmente exhaustivo de toda la mitología egipcia que tuvo como escenario geográfico a *Iunu*. Por su parte, la historia arqueológica del mismo territorio se encuentra en Saleh, 1981-1983, que publicó una buena foto aérea tomada en 1977 de la región de Heliópolis (pl. VII); así mismo, Aufrère y Golvin, 1997: 333-339, recoge toda la bibliografía esencial, y también Jeffreys, 1998. Este último autor subraya la escasa atención y relevancia que ha tenido tradicionalmente el estudio de la toponimia (e incluso de la arqueología) del territorio comprendido entre Heliópolis y Menfis (Jeffreys, 1998: 63).

embalsamamiento y de “apertura de la boca” de la momia), como también en los *Libros de las respiraciones* y en el *Libro de los Muertos*¹⁷. Este enclave tuvo a su vez una relevancia religiosa notable por diversas circunstancias. El culto al dios Atum que tan notable fue para *Iunu* estuvo también muy estrechamente ligado siempre a *Kher-Áha* (*hr-ʿh3*), tal y como documenta la estela de Peye de la que luego hablaré. El epíteto “Atum-que-reside-en-su-ciudad” (*hry-ib niwt=f*) era la forma específica que esta divinidad solar adoptaba en esta localidad¹⁸, y se cree muy posible que radicara justamente allí su primer y más primitivo centro de adoración en la región, siendo sólo con el paso del tiempo y la creciente preeminencia de la metrópoli vecina los factores que convertirían a Atum también en “Señor de *Iunu*”¹⁹. *Kher-Áha* fue igualmente sede de una Enéada muy venerada en toda la región del Delta a la que se consideraba (junto con aquella divinidad) protectora de la ciudad. Esta circunstancia hizo incluso que a la localidad fluvial se la conociera también por el sobrenombre de *Per-Pesdjjet* (*pr-psdt*), “Casa de los Nueve dioses”, según documenta el epígrafe de otra estela funeraria conservada en el Museo de Arte de Cleveland de la dinastía XXVI que a su vez reproduce las fórmulas menfitas del Reino Antiguo²⁰.

A su vez la etimología del topónimo *Kher-Áha* viene a significar el “Lugar del Combate”. Aludía al mítico y violento duelo habido entre

los dioses Seth y Horus, del que habrían de surgir innumerables elementos simbólicos en la religiosidad egipcia y que según la antiquísima teología heliopolitana habría tenido lugar en la región de *Iunu*²¹. En efecto, entre las múltiples y numerosas versiones que a lo largo del tiempo fueron surgiendo sobre este fabuloso combate entre divinidades, la más antigua y extendida quizá fuera la que explicaba (por ejemplo en los *Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos* (= *CT*, ed. Buck, 1936-1961) y en el *P. Sallier*²²) cómo Horus había luchado durante tres días y tres noches contra el asesino de su padre Osiris, esto es, su propio tío Seth, pretendiendo obtener una justa y legítima venganza. Horus perdió un ojo durante la lucha y Seth sufrió también heridas muy graves. El ojo de Horus fue encontrado en *Iunu* después de que hubiera sido extraído de la cabeza de Seth justo en el “Lugar del Combate” (*Kher-Áha*) y, en este mismo lugar, Thot logró finalmente la reconciliación de tío y sobrino. Otra versión diferente –y menos extendida– era aquella según la cual esta región había sido el escenario del gran combate entre los partidarios de la Serpiente Apopis y los de Atum, que acabaron venciendo gracias a la ayuda de la belicosa diosa Neith y la Enéada local²³.

Por último es importante hacer observar que este antiguo enclave de época faraónica no es otro que el bastión fortificado que los griegos y romanos conocieron con el nombre de Βαβυλών /*Babilona*, tal y como testimonia un volumen

[14]

17. Cf. Goyon, 2004: 156, 224, 256.

18. El epíteto se encuentra recogido en numerosos documentos y desde las épocas más antiguas, acompañado de los tradicionales “Gran Dios, Señor de *Kher-Áha*” (cf. Yoyotte, 1954: 84-85).

19. Yoyotte, 1954: 85 n.

20. Yoyotte, 1954: 83-84, 93 y 110. Sobre las etimologías de los topónimos egipcios mencionados ver de Meulenaere, 1982: I, 592.

21. El mítico combate está traducido y analizado de forma particularmente exhaustiva en Broze, 1996.

22. Cf. respectivamente *Pyr.* 1242 y 1350; *CT* 174, 177, 181, 212, 214, 260, etc.; y IV.2.8. Una versión más tardía del combate –época ramésida– pero de excelente calidad literaria se ha preservado en un papiro del reinado de Ramsés V (cf. Broze, 1996).

23. Aufrère y Golvin, 1997: 336.

muy notable de fuentes literarias y papiros de época grecorromana, y al que los árabes por su parte denominaron Fustat (germen de El Cairo medieval)²⁴. Como diré luego, todos ellos no hicieron sino preservar la posición estratégica y bien defendida que desde antiguo tenía ya *Kher-Áha*. Pero el enclave egipcio se encuentra en los estratos más profundos de Βαβυλών, y por el momento es imposible llegar hasta ellos (y sus restos quizá se hayan alterado y destruido de forma irreversible)²⁵. No obstante, al menos dos documentos, el *P. Harris* (I.29 lín. 7, ed. Powell, 1936-1985) y el sarcófago de un sacerdote consagrado al culto local de Atum encontrado precisamente en esta zona de “El Cairo Antiguo” (esto es, en *Babylon*)²⁶, evidencian la estrecha dependencia administrativa de *Kher-Áha* respecto a *Iunu* y la proximidad geográfica de ambas. Por su parte, otros dos documentos, la estela triunfal del rey Peye, uno de los soberanos de la tardía dinastía XXV, y el *P. Brooklyn* 47.218.84, de la dinastía XXVI, confirman esa estrecha relación habida entre *Kher-Áha* y *Iunu*, y además nos dan a conocer algunos detalles significativos del entorno territorial de ambas ciudades, esto es, de la propia organización territorial del nomo heliopolitano²⁷. El papiro documenta además la amplia vinculación religiosa de *Kher-Áha* y *Iunu*, especialmente en el ámbito

de la mitología y de las leyendas literarias que sirvieron de base a importantes cultos y festivales locales. Por su parte, el texto grabado en la estela da cuenta de una campaña de “reconquista” militar y política del país que tuvo que afrontar el rey hacia el año 728 a.C., después de que Egipto entrara en un período de anarquía política grave producida por la aparición de varios usurpadores del poder monárquico en el Bajo y Medio Egipto²⁸. Entre los muchos aspectos interesantes que contiene este documento²⁹, se menciona que Peye celebró algunas de las últimas victorias de la campaña militar en el norte del país acercándose a *Kher-Áha* para ofrendar al dios Atum, y en concreto

a la Enéada, y a la caverna y a los dioses que en ella residen, (ofrendas) consistentes en toros, terneros y aves; para que dieran vida, prosperidad y salud al Rey del Alto y Bajo Egipto, Peye, que vive por siempre (...) Su Majestad avanzó a *Iunu* por el camino del (dios) Sepa que bordea la montaña de *Kher-Áha*, el que conduce a la propia *Kher-Áha*... Su purificación se llevó a cabo, y fue purificado en el estanque de Kebeh y lavó su cara en el río de Nun, en el cual baña su cara Ra. (líns. 100-102)

Es importante hacer algunas observaciones en este punto sobre la organización territorial del nomo heliopolitano.

24. Lambert, 1994: 55-63; Le Quesne, 1995: 3-5, y Meinardus: 2003: 47-50. De esta Βαβυλών apenas nos quedan hoy visibles sus restos tardorromanos y bizantinos (es decir, algunos tramos de su cinto amurallado, algunos tardíos edificios religiosos –sinagogas, iglesias y mezquitas–, además de tres de las puertas que daban acceso a la fortaleza y un volumen importante de cerámica de todo este período. Las referencias papirologicas a la ciudad en Aja, 2008.

25. A tan pesimista conclusión llegan sus actuales excavadores (Sheehan, 1996: 97; Le Quesne, 1995: 4).

26. Yoyotte, 1954: 110.

27. El *P. Brooklyn* 47.218.84 está ahora traducido y comentado en la exhaustiva edición de Meeks, 2006. Por su parte, la estela, hallada en el paraje nubio de Gebel Barkal en 1862, se encuentra en la actualidad en el Museo de El Cairo (JE 48862). Contiene 159 líneas grabadas en todas sus caras. Reisner halló entre 1915-1920 otros 5 pequeños fragmentos pertenecientes a la misma (Cairo JE 47085-89). La primera publicación data de de Rougé, 1863: 94 s., y la primera edición completa (en alemán) es de Schäfer, 1905: 1-56. Fue traducida al inglés por Breasted, 1906: 406-444 y 816-883, y al francés por Grimal, 1981. La traducción que he seguido aquí es la reciente de Ritner, 2003: 368-385.

28. Ritner, 2003: 367, hace observar que esa campaña tuvo también un carácter de peregrinaje religioso destinado a “purificar” a una aristocracia degenerada y decadente, y que el itinerario militar recorrió escrupulosamente las sedes de los grandes festivales religiosos en la época.

29. Por ejemplo en él se menciona –lín. 118– que *Kher-Áha* tenía en esta época su propio gobernador, un tal *Pabasa*.

1) El camino que menciona la estela y que comunicaba *Iunu* con *Kher-Âha* y a ésta con la propia orilla del Nilo fue identificado hace ya bastantes años con una senda que bordeaba las actuales colinas de Muqattam (fig. 2), en cuya cresta más próxima al Nilo se levantaba la fortaleza egipcia (como dice la estela, “la montaña de *Kher-Âha*”). El teónimo Sepa, o mejor Osiris-Sepa, se corresponde con una divinidad (la “de los mil pies”) a la que se rendía culto en *Iunu*³⁰. En su faceta más primaria se la consideraba un poderoso aliado contra los animales maléficos, pero también un fragmento divino del cuerpo descuartizado de Osiris (en concreto su omoplato). En realidad su importancia iba más allá, tratándose de una deidad con una naturaleza muy compleja, pues era en sí misma la encarnación, no de una, sino de todas las reliquias recompuestas del troceado cuerpo de Osiris³¹. De hecho, según el *P. Jumilhac* el dios fue momificado en Menfis y enterrado en Heliópolis –en la caverna de *Kher-Âha*– bajo el nombre de Sepa³². Por último, esta misma deidad representaba, y esta es su cualidad que ahora más nos interesa, la humedad primordial a partir de la cual las aguas del Nilo crecían y se elevaban. En definitiva, el “camino de Sepa” era aquel por el que transcurría una solemne procesión anual que duraba tres días y que estaba relacionada con esa deidad, camino que con seguridad es el que piadosamente recorrió Peyé, dejando memoria del evento en su estela³³. El recorrido se iniciaba en *Iunu*, se dirigía hacia *Kher-Âha*,

y desde allí se alcanzaba la orilla del Nilo, donde la procesión se detenía para subir la imagen de Osiris-Sepa a una barca sagrada y continuar por el río; finalmente se regresaba a *Iunu*, donde se visitaban los lugares santos de la ciudad, terminando toda la ceremonia en una cueva, la que a modo de tumba guardaba las vísceras recompuestas y momificadas de Osiris, encarnadas en Osiris-Sepa, y en la que se invocaba una crecida óptima para ese año (auténtico objetivo de la procesión). Esta clase de festivales propiciatorios relacionados con el Nilo y su desbordamiento anual habrían de perdurar hasta el final de la época romana, más allá incluso de la total conversión cristiana del país³⁴. La “cueva de *Kher-Âha*” y los “lugares santos” de *Iunu* estaban a su vez relacionados con el mito y las diversas leyendas locales del descuartizamiento de Osiris por Seth, la recogida y recomposición de sus miembros y vísceras en Athribis por *Mnevis*, el toro heliopolitano, y el viaje de éste hasta *Iunu* llevando sobre su lomo esas reliquias para darles sepultura (en la “caverna de *Kher-Âha*”)³⁵.

2) Jean Yoyotte identificó hace años que esta región sur-oeste del territorio heliopolitano a la que hace referencia el documento de Peyé (la comprendida entre la orilla del Nilo y las escarpaduras de *Kher-Âha*), recibía en los textos jeroglíficos el muy ilustrativo nombre de “La Bandeja del Pez”, representado por un doble signo: un pez dentro de un óvalo (la “bandeja”), cuya transliteración sería *šn-sw*, o bien *šns*³⁶.

[16]

30. Sobre la misma véase Ritner, 1990, y ahora sobre todo Meeks, 2006: 175-226.

31. En este sentido debe interpretarse el intraducible epíteto *sp3 šps b3w iwnw* que el *P. Brooklyn* 47.218.84, II.6 aplica invariablemente a esta deidad, es decir, no “Sepa el más Venerable de las Almas de Iunu”, sino “el-Venerable-Sepa-Almas-de-Iunu”, tomando el plural *b3w* como el conjunto de un todo (cf. Meeks, 2006: 6, 46-47 y 175-177).

32. Vandier, 1961: 38 y 240 n. 972.

33. Esta procesión está suficientemente documentada en diversos papiros citados por Saleh, 1981-1983: 19 ss.

34. Aja, 2006: 42-47.

35. Véase todo ello ampliamente en Meeks, 2006: 177-183.

En el *P. Brooklyn* citado arriba se alude a este distrito y se dice expresamente que esta grafía “simboliza la posición de combate que adopta Ra cuando se enfrenta a sus enemigos”³⁷. Ese concepto de territorio llano, plano como el de una bandeja, cuadra en efecto con la orografía del distrito en cuestión. Así pues, en él se encontraba *Kher-Áha*, elevada sobre un pequeño cerro cercano a un tramo del Nilo en el que existían –como en la actualidad– varios islotes que hacían fácil el vadeo de una orilla a la otra. Como dije antes, semejante situación estratégica (es decir, bien situada y comunicada, muy protegida por la propia orografía del terreno y fácilmente defendible) fue aprovechada a lo largo de la historia por todos y cada uno de los gobernantes nativos o foráneos que tuvo el país (persas, griegos, romanos y árabes), los cuales no dejaron de mejorarla en este sentido con obras de fortificación³⁸. Pero ya en la propia época faraónica había tenido esa misma consideración estratégica, como documentan algunas tumbas halladas en las vecindades de “El Cairo Antiguo” con múltiples cámaras y sarcófagos de piedra, una de las cuales, de época saíta, pertenece a un jefe del nomo heliopolitano y a la vez “Comandante de la Fortaleza” (que no puede ser otra que “la montaña de *Kher-Áha*)³⁹. Estas cualidades indujeron siglos más tarde a Estrabón (XVII.1.30) a utilizar la expresión *φρούριον ἐρυμνόν* para referirse a este enclave egipcio –cuando ya prosperaba *Babylon-* y a Diodoro Sículo (I.56.3) a utilizar una fórmula parecida: *χωρίον καρτερόν (παρὰ τὸν ποταμὸν)*.

3) *Kher-Áha*, y esta es la observación más importante, poseyó dentro de su propio territorio un distrito portuario (a un par de kilómetros de distancia, ya sobre la misma orilla del Nilo) que fue justamente el que en sentido estricto otorgó a este enclave su auténtico carácter de puerto fluvial⁴⁰. Este distrito había tenido a su vez y previamente un desarrollo histórico autónomo como modesta aldea ribereña denominada en los textos nativos *Per-Hapy* (*pr hꜥpy*), esto es, “la Casa de Hapy [o de la Crecida]”; así ocurre en el ya citado *P. Harris* 1.29 lín. 7 (fig. 2), o también en el *P. Brooklyn* 7.218.84, V.8; VII.5. Ni que decir tiene que era precisamente aquí donde la procesión anual de Osiris-Sepa procedente de *Iunu* embarcaba en la orilla del Nilo la imagen divina para su ritual paseo fluvial, y otra vez es el *P. Brooklyn* (V.4-8) el que especifica que la “caverna de *Kher-Áha*”, donde casi con seguridad terminaba la procesión por encontrarse en ella la tumba de las vísceras de Osiris, estaba situada “en los acantilados de *pr hꜥpy*”. Con el paso del tiempo esta aldea fue absorbida por la propia expansión urbana y territorial de *Kher-Áha*, pasando entonces en efecto a convertirse en su distrito portuario (y ésta a su vez en puerto de *Iunu*)⁴¹. En resumen, la ciudad quedaría desde ese instante configurada en torno a dos núcleos: el primero *Kher-Áha*, situado a cierta distancia de la orilla del Nilo y enclavado sobre una elevación del terreno que a modo de ciudadela proporcionaba buenas garantía de defensa y protección a la ciudad; el segundo, *Per-Hapy*, estaba ubicado a unos dos kilóme-

36. Yoyotte, 1954: 85 n. 5.

37. *P. Brooklyn* 7.218.84, VII.3. Sobre su simbolismo, cf. Meeks, 2006: 221-222.

38. Ver n. 24 *supra*.

39. Aufrière y Golvin, 1977: 333 y 336. Por su parte, Gauthier, 1922: 1-4, y Yoyotte, 1954: 110 y 115, se muestran escépticos respecto a esa relación, si bien el segundo señala que espera que las pruebas arqueológicas confirmen lo que sugieren las pruebas escritas de aquélla. A su vez el hallazgo de estas tumbas indica la zona donde con toda probabilidad debió encontrarse el cementerio de *Kher-Áha*.

40. Saleh, 1981-1983: 19 y n. 2; Yoyotte, 1954: 114 s.

41. Ver el proceso en Aja, 2008.

tros de distancia al sur del anterior y sobre la misma margen derecha del río, configurado como una zona portuaria; el territorio existente entre los dos núcleos (básicamente el que se corresponde con “La Bandeja del Pez”) fue el que hizo posible que con el paso del tiempo se acabara fraguando una sola ciudad por la simple y natural expansión urbana de ambos. Finalmente quiero hacer observar que algunas veces se confunde el topónimo *Kher-Áha* con un simple sobrenombre de *Per-Hapy* (y viceversa), lo cual ha producido algunos errores a la hora de interpretar correctamente la propia etimología de la ciudad posterior (es decir, *Babylon*). Diversos autores en efecto argumentan que, bien “por una mala pronunciación de los romanos”, o bien por la helenización durante el período ptolemaico del topónimo local, el nombre del enclave egipcio “la Casa de Hapy de On” (obsérvese el añadido de esta localidad), transliterado a su vez *pr-hꜣpy m iwnw* o simplemente *Per-Hapi-On*, habría derivado en una voz parecida a *Bab-il-on*⁴².

Tengo la impresión de que en esta clase de interpretaciones se cometen algunos errores. Dejando aparte el argumento –siempre muy socorrido– de la supuesta “mala pronunciación” de los romanos (que en este caso habría además que asignársela a los griegos, artífices reales del topónimo *Babylon*), habría que subrayar, primero, que esta denominación habría quedado construida a partir del nombre de una localidad secundaria y subsidiaria (*Per-Hapy*) y no de la primigenia y preeminente (*Kher-Áha*), lo que parecería más natural, ya que esta última nunca perdió su relevancia en el área; al contrario, griegos y romanos la potenciaron en detrimento de *Iunu*. Y segundo, habría quedado formada a partir de una construc-

ción toponímica inexistente, pues la que realmente puede documentarse es –como ya he dicho– “la Casa de Hapy [o de la Crecida]”, pero no “la Casa de Hapy en *Iunu*”, que no dejaría de ser, de haber existido realmente (cosa de la que yo al menos no tengo constancia textual), una mera referencia geográfica, o el apelativo de un santuario heliopolitano, etc. Mi propia opinión sobre el origen de este topónimo sigue las indicaciones que a este respecto hicieron los autores griegos y romanos, y está relacionada con las consecuencias de la conquista de Egipto por el rey Cambises y la presencia de los colonos griegos de Naucratis en el Delta desde al menos un siglo antes⁴³.

PLINIO Y EL PALACIO DE *MNEVIS*

Por último, respecto al tercer y último asunto, la pervivencia del culto al toro sagrado *mr-wr* conocido por los griegos como *ὁ βοῦς ὁ Μνεῦιν τοῦ Ἡλίου πόλις* (cf. Estr., XVII.I.27) me gustaría subrayar lo siguiente. El teónimo *mr-wr* (o también, pero con menor frecuencia, *nm(i)-wr*, *mni-wr* y *wr-mr*) está presente en las fuentes escritas egipcias de prácticamente todas las épocas: en los tempranos *CT* (IV 82n; V 191b y V 205k), en un himno a Osiris del Reino Medio⁴⁴, en una estela de donación (fig. 4) procedente de Heliópolis y del reinado de Thutmosis III (Cairo, JE 65830), en el ya mencionado *P. Brooklyn* 47.218.84, II.8-11, de la dinastía XXVI, o en la epigrafía aún más tardía de algunos templos (cf. Edfou I.520.3; o Dendara VII.197.5). No está todavía claro cuál de las grafías citadas arriba fue la original de la divinidad y cuáles fueron sólo sobrenombres ulteriores de ella; y tampoco cuál de ellas produjo el paso al griego *Μνηῦις* y al copto *ϠΜΝΕΥΙ*⁴⁵). El teónimo solía ir acompa-

[18]

42. Por ejemplo Habachi, 1972: 195; Parreu, 2001: 251 y n. 261; Aufrère y Golvin, 1997: 333; Rodenbeck, 2004: 73-75.

43. Aja, 2008.

44. Cf. Kitchen, 1990: 35 n. 27.

45. Meeks piensa que fue la forma tardía *mni-wr*, pero la cuestión es compleja; verla planteada por él mismo (2006: 52).



Figura 4. Estela de donación procedente de Heliópolis

ñado con el epíteto *ʿnh*, como muestran los documentos que menciona Yoyotte⁴⁶. Igualmente era nombrado con mucha frecuencia asociado a Osiris (*ʿsir mr-wr*) por las razones que luego se verán.

Uno de los casos en los que las fuentes literarias grecorromanas y la documentación papirológica mencionan teónimos de clara raigambre heliopolitana es precisamente éste referido a *Mnevis*, y lo hicieron en un contexto que permite suponer que el culto a esta deidad estuvo activo hasta épocas realmente tardías (pongamos la que se desarrolló en el milenio comprendido entre Heródoto y Amiano Marcelino). Como es bien sabido, no es un caso excepcional; muchas otras divinidades y cultos locales continuaron vivos a lo largo y ancho del país hasta al menos el siglo IV d.C.⁴⁷. Plinio se refirió de forma lacónica y un tanto equívoca “al palacio de *Mnevis*” en Heliópolis (*Mnevidis regia*, dice en *NH*, 36.65), y no sabemos hasta qué punto

pudo inducir a sus lectores a pensar que con semejante expresión se pudiera estar refiriendo, no al santuario de una deidad, sino al palacio de un rey. Desde luego sí sabemos que Plinio conocía sobradamente que *Mnevis* era un toro venerado en Heliópolis, y lo mismo la generalidad de los autores de la Antigüedad grecorromana, los cuales registraron en sus obras multitud de datos y detalles tanto sobre el animal mismo como sobre los cultos y ceremonias vinculados a él (copiándose unos a otros o bien siguiendo tradiciones literarias distintas).

Así, Diodoro Sículo (I.84.4 y I.88.8) y Estrabón (XVII.1.22 y 27) dicen que era considerado una divinidad en Heliópolis, que poseía forma bovina y que se le veneraba en un templo propio. Plutarco explicaba (*De Iside et Osiride*, 364 B) que “el toro criado en Heliópolis, al que llaman *Mnevis* (consagrado a Osiris y al que algunos también consideran padre de Apis), es negro”. Diversos autores posteriores siguieron registrando lo mismo con detalles similares, por ejemplo Eliano (*Nat. de los anim.*, XI.21), Porfirio (*apud Eusebio de Cesarea, prep. evang.*, III.13.1 s), Amiano Marcelino (XXII.14.6-8), o Macrobio (*Saturnalia*, 1.21.20-21) ya a finales del siglo IV d.C. Todos ellos subrayan casi siempre la estrecha relación que existió entre los cultos de los toros sagrados de Heliópolis y Menfis –*Mnevis* y Apis– considerados ambos encarnaciones terrestres del poderío de la luz (lunar en el primero caso y solar en el segundo), de forma tal que vinculaban lo que conocían del culto de uno al del otro y viceversa, aunque ya Plutarco (*De Is. et Os.*, 364 B) y luego Amiano (XXII.14.6-8) matizaban que *Mnevis* tenía una posición secundaria respecto a Apis.

Sorprende un poco que Plinio, que sin duda conocía esta clase de datos por utilizar las obras de Diodoro Sículo y Estrabón como fuentes de

46. Cf. 1954: 90 n. 7.

47. Cf. Frankfurter, 1998: 107- 111, que cita y documenta bastantes ejemplos.

información, no haya realizado el menor intento de aclarar su expresión *Mnevidis regia*. Quizá la razón haya residido simplemente en esa estrecha relación habida entre los cultos de Apis y *Mnevis*, que además está confirmada en épocas tardías por varios documentos, por ejemplo por un importante decreto trilingüe emitido por un sínodo de sacerdotes egipcios celebrado en el año 238 a.C. en la localidad de Canopo (cercana a Alejandría) en honor de Ptolomeo III *Evergetes*, en el cual se especificaban las ofrendas y atenciones que el rey había concedido a todos los templos del país, en particular a los santuarios de Apis y *Mnevis* (donaciones que en el caso del *Mnevieion* heliopolitano venían disfrutándose desde bastantes siglos atrás)⁴⁸; también cabe añadir un papiro del año 98 d.C. que amplía la relación cultural de los toros Apis y *Mnevis* a un tercero, Bouchis, venerado en la localidad de Hermonthis como encarnación del dios tebano Montu⁴⁹. Siendo esto así, quizás sorprenda ahora menos la ausencia de explicaciones de Plinio sobre la naturaleza del toro sagrado heliopolitano, ya que él mismo había compuesto en los primeros libros de su obra un extenso comentario del culto a Apis seguramente basado en Diodoro Sículo y Heródoto⁵⁰; el comentario de este último autor está situado en el contexto de su narración del gobierno de Cambises en Egipto, cuando ex-

plica los serios problemas que el rey persa tuvo con el clero consagrado al culto del toro sagrado menfita (Heród., III.27-29)⁵¹.

Estas menciones tan tardías a *Mnevis* así como a los otros bóvidos sagrados, Apis y Bouchis, lejos de quedar restringidas al ámbito de las meras referencias literarias de carácter erudito o didáctico (como es la ya citada de Macrobio en *Sat.*, 1.21.20-21), evocan por el contrario la veneración que esta clase de cultos seguían teniendo más allá de la época faraónica tanto en la religión estatal, pública, como en la piedad popular, lo que por otra parte está corroborado —y esto es mucho más importante— por la evidencia papiroológica y epigráfica. Esta documentación se refiere a ellos por muy diversos motivos, y evidencia que, en efecto, la devoción que se les rendía seguía viva al menos entre los años 125 a.C. y 340 d.C.⁵², y en el caso concreto de *Mnevis* entre el 98 de la Era y el 210⁵³. De manera que no cabe dudar: Plinio, como el resto de los escritores grecorromanos, conocía sobradamente la identidad del teónimo *Mnevis*.

Otra cosa es el desconocimiento que reflejan los autores grecorromanos respecto a los principios míticos y teológicos esenciales que marcaron el carácter divino de estos animales y el significado

48. El decreto de Canopo en Austin, 1981: n° 222; ver así mismo Bowman, 1986: 26. Por su parte, la estela procedente de *Iunu* citada en la nota anterior (Cairo, JE 65830) testimonia, en efecto, una donación de sesenta parcelas de tierra para el culto del toro sagrado *mr-wr* hecha por el rey Thutmosis III en el año 45 ó 47 de su reinado.

49. Cf. *SB* V.8750 lín. 17-22. Un completo análisis de las distintas formas nominales de Bouchis (*bh*, *b3-hr-h3.t*, *b3h*, *b3hw*, etc.), de sus epítetos (principalmente *wsir-bh*), y del paso posterior a la grafía griega (*Bovχις*) y romana (*Bacis*), se encontrará en Mond y Myers, 1934: II.38-43, y en Goldbrunner, 2004: 124-131.

50. Cf. *NH*, 8.184-186. Plinio se apartó sin embargo de los dos autores griegos que le sirvieron de fuente cuando registró algunos rasgos ya muy tardíos del culto a Apis, como su carácter augural y su estrecha relación con los festivales dedicados al Nilo (cf. *NH*, 8.185 y 186). Como luego se verá, el primero de esos dos rasgos llegaría hasta Amiano (XXII 14.7-8), probablemente copiando al propio Plinio, pero también basándose en testimonios coetáneos.

51. Sobre el conocimiento que tenía Herodoto de los toros sagrados egipcios ver Le Berre, 2002: 137-154.

52. Del 125 a.C. se ha conservado un papiro —*P. Vindob.* 3873— que describe muy detalladamente el embalsamamiento de un toro Apis fallecido ese año (cf. Vos, 1984). Sobre la segunda fecha ver más adelante en el texto.

53. Para la primera fecha ver el ya citado *SB* V.8750 lín. 17-22, y para la segunda el *P. Tebt.* II.313, en el que un sacerdote superintendente de los templos de Heliópolis acusa recibo de una remesa de vendas de lino utilizadas en las ceremonias de embalsamamiento de los toros sagrados.

de sus respectivos cultos religiosos. Hornung subrayó en su momento que las divinidades egipcias podían “residir” tanto en imágenes cultuales de piedra, metal o madera, como en los cuerpos de animales vivos cuidadosamente elegidos (*imágenes cultuales vivientes* les llama)⁵⁴. Tal fue en efecto el fundamento de la veneración de los toros sagrados en Egipto. El caso concreto de *Mnevis* es un ejemplo bien documentado, sobre todo a partir de la publicación del *P.Brooklyn* 47.218.84, que en la actualidad es probablemente la mejor fuente para conocer los teónimos, la mitología y la teología subyacente en los cultos religiosos habidos en los nomos colindantes con el vértice meridional del Delta. *Mnevis* era en Heliópolis receptáculo, a la vez que vehículo, de las vísceras del cuerpo troceado de Osiris (devenidas en reliquias puestas bajo la protección de los cuatro hijos de Horus). El significado de su propio nombre *mr-wr*, “el-muy-atado”, ya es suficientemente evocador del mito en el que se encuentra inserto, tal y como rememora el papiro arriba citado:

El-del-corazón-inerte [Osiris], sus miembros se encuentran en el interior de él [*Mnevis*]. Fueron recogidos en Athribis con destino a Heliópolis. Las divinas reliquias de Osiris fueron envueltas dentro de unas pieles de pantera y de toro potente, mientras que ellas se encontraban en Athribis. Sus nombres respectivos [es decir, los de las cuatro vísceras de Osiris] son: Amset el hígado, Hapi los pulmones, Duamoutef el bazo, Qebhsenuf los intestinos. En suma, cuatro dioses. Después [*Mnevis*] fue enviado, las recompuso, por ser un toro restaurador. [Luego] llega a Heliópolis con el fardo atado a él, por lo que se le llama también “el-muy-atado”⁵⁵.

En el siguiente pasaje (II.11-III.2) se dice que las reliquias recompuestas y transportadas por *Mnevis* desde Athribis a Heliópolis fueron presentadas a la Ogdóada de la ciudad ante el portalón del santuario *Benben*, “que es –aclara el propio escriba– la cripta de Heliópolis”. Se trata de la tumba de Osiris, pues como recuerda el *P. Jumilhac*, después de haber sido momificado en Menfis, Osiris fue enterrado en Heliópolis con el nombre de Sepa⁵⁶.

Diodoro Sículo es el autor que más parece haberse acercado al conocimiento de este mito subyacente en el culto del toro heliopolitano. De hecho es el que demuestra haber sabido el mayor número de detalles sobre los bóvidos sagrados, en particular de Apis y *Mnevis* (y por extensión Bouchis)⁵⁷. Diodoro explica en esencia que la veneración de los dos primeros estaba extendida por todo Egipto vinculada a la recolección de las cosechas de trigo y a las labores agrícolas en general (*Id.*, I.21.10-11 y I.88.8). Por ello los toros estaban consagrados a Osiris. También lo estaban por otra buena razón: una vez asesinado este dios a manos de Seth, su alma pasó a un morlaco; cuando a su vez éste murió, pasó a su descendiente, y así sucesivamente, lo que venía a significar –dice Diodoro– que Osiris se manifestaba en cada uno de ellos (como “almas vivientes de Osiris”) para que la deidad perviviera por toda la eternidad (*Id.*, I.85.4, a propósito de Apis en particular). Igualmente explica que el venerado animal era cuidado con extremado celo por un numeroso y muy cualificado personal que le ali-

[21]

54. Hornung, 1999: 126.

55. Cf. II.8-11 (sigo aquí la traducción que propone Meeks, 2006: 52).

56. Vandier, 1961: 38 y 240 n. 972; Meeks, 2006: 209. Ver todo lo comentado ya sobre Sepa en un apartado anterior.

57. Una detallada descripción de los rituales relacionados con el culto y los funerales de los Apis (extensivos a los demás toros sagrados) en Vos y Thompson, 1988: 198-207; también en Dunand y Lichtenberg, 2002: 109-117. La significación religiosa que en conjunto tuvo el culto a los toros sagrados y las vacas madre, en Taylor, 2001: 247-254. Sobre Bouchis (historia religiosa, documentación epigráfica y arqueológica) la obra de referencia actual es la de Goldbrunner, 2004, pero sigue siendo obligado partir del análisis de Fairman en Mond y Myers, 1934: II.45-50.

58. Plinio, *NH*, 8.185, menciona que 100 sacerdotes se encargaban de atender a Apis (también Am. Marc., XXII.14.8). Una estela del Museo Egipcio del Vaticano atestigua un sacerdote “lector jefe de *Mnevis*” (Yoyotte, 1954: 94-95).

mentaba con los bocados más exquisitos⁵⁸, y que era guardado en un recinto sagrado, su santuario; el de *Mnevis* parece haberse ubicado junto al templo solar principal de *Iunu*⁵⁹, denominado como ya dijimos la “Gran Mansión”; le bañaban regularmente con agua caliente, le untaban con selectos aceites olorosos, le adornaban con costosas joyas, e incluso le proporcionaban placer de forma habitual con hembras muy escogidas⁶⁰; Plutarco, refiriéndose a Apis, menciona así mismo que

le llevan a beber a un manantial privado y lo alejan completamente del Nilo, no porque crean que el agua es impura a causa del cocodrilo, como algunos piensan (pues nada es tan venerable para los egipcios como el Nilo), sino porque el beber agua del Nilo parece que engorda y causa una excesiva obesidad, y no quieren que Apis esté así. (*De Is. et Os.*, 353 A)

Cuando el animal moría, sus cuidadores lo lloraban como si se tratara de un hijo bien amado, ofreciéndole los funerales más ricos de que eran capaces (Diod. Síc., I.84.4-8). Estos in-

cluían (como evidencian los hallazgos de Mariette en las “criptas” del *Serapeum* de Saqqara, y de Mond y Myers en el *Bucheum* de Armant) la momificación del cadáver del animal, un enorme sarcófago pétreo, y ajuar funerario, además de textos epigráficos grabados sobre estelas que conmemoraban y mencionaban sus fechas de nacimiento, entronización y muerte⁶¹; todo ello suponía un coste considerable, y a él contribuían los reyes con sus donaciones⁶². Se conoce en el entorno de Heliópolis la ubicación aproximada del cementerio que albergó los *Mnevis* fallecidos entre los reinados de Ramsés II y Nectanebo I⁶³, y también el deseo del rey Akhenaton de que un cementerio de estos mismos animales fuera emplazado en “la montaña oriental de Akhetaton”, según documenta una estela hallada en Amarna⁶⁴; nada sabemos de la disposición de las tumbas en ambos cementerios, pero es muy posible que fuera similar a la que se observa en la galería subterránea del *Serapeum* menfita; de hecho, las necrópolis de toros Bouchis y vacas-madre excavadas en Armant, que en conjunto componían la “Mansión

59. Es una hipótesis de Aufrère y Golvin, 1997: 336-337. El santuario de *Mnevis* es nombrado con cierta frecuencia con la fórmula acostumbrada “La Mansión de Osiris-Mnevis” en los textos epigráficos y papirológicos tardíos procedentes de la propia Heliópolis (ver algunos de ellos en Yoyotte, 1954: 86-90). Por su parte, la estela nº 20 del *Bucheum* de Hermonthis (Cairo, JE 31901) menciona que Bouchis “fue acomodado con gran ceremonia en los establos del territorio del Trono de Ra, su bendita ciudad (Hermonthis)” (Grenier, 1983: 200).

60. Plinio (*NH*, 8.186) dice que sólo una vez al año.

61. Estos datos están cuidadosamente registrados en las veintiuna estelas halladas en el *Bucheum* de Hermonthis (Mond y Myers, 1934: II); una de ellas, ofrendada por el emperador Adriano, fue expoliada en Armant y no llegó a ser conocida por los excavadores del yacimiento; en la actualidad se encuentra en Moscú (ver Hodjash y Berlev, 1982, nº 147: 217-221). Por su parte, el *P. Vindob.* 3873 describe con detalle las largas y complejas operaciones de embalsamamiento y vendaje de estos toros (Vos, 1984), tal y como atestigua el hallazgo en el *Bucheum* –tumba nº 14 del sector de Bacharia– del esqueleto de una vaca-madre “atado” a su lecho pétreo de embalsamamiento (cf. Mond y Myers, 1934: III, pl. XXXIV, 3, y Vos, 1984: figs. 4, 5, 6 y 9). Conocemos también la identidad de un sacerdote que dirigió la inhumación de un *Mnevis* (Yoyotte, 1954: 89).

62. El papiro *PSI.4*, 328, procedente del área tebana (Afroditópolis), registra 100 talentos de mirra donados por Ptolomeo II en el año 257 para la momificación de la vaca-madre de un *Mnevis*; diversas estelas registran donaciones regias similares (cf. Dittenberger, 1903-1905: 56 y 90, de los años 238 y 196 a.C.), así como también un buen número de *ostraka* demóticos procedentes del *Bucheum* de Hermonthis (registrados y estudiados en Mond y Myers, 1934: II, 52 ss).

63. Aufrère y Golvin, 1997: 338.

64. Cf. Murnane y van Siclen, 1993: 41 y 169; ver también Dunand y Lichtenberg, 2002: 109-117. La razón de la ubicación en Akhetaton parece haber sido el carácter solar de los *Mnevis*.

de Atum” según se puede leer en algunas de las estelas funerarias de bovinos allí encontradas, tienen dispuestas las tumbas –hasta 35– con el mismo esquema: capillas mortuorias individuales jalonando a uno y otro lado una galería subterránea principal de la que nacen otras secundarias y que presenta sucesivas ampliaciones⁶⁵; finalmente, y pasado el tiempo de luto, se escogía un novillo que tuviera en su cuerpo las mismas marcas físicas que las de su antecesor⁶⁶. Por su parte Heródoto (III.28), haciéndose eco de uno de los elementos que componían la teología heliopolitana del culto al toro sagrado, explica que era engendrado por un resplandor solar concentrado sobre una vaca (es decir, por la fuerza y el poder del Sol)⁶⁷. En fin, una vez elegido el animal adecuado, era purificado durante cuarenta días, al término de los cuales se le “entronizaba” en su santuario según una ceremonia que presidía el faraón (Diod. Sic., I.85.1-3)⁶⁸.

Este último detalle tiene una importancia que nos interesa subrayar en el contexto de este trabajo, pues a partir de la conquista romana de Egipto los emperadores serían los encargados de cumplir con ese deber⁶⁹, y así se hizo desde Octavio Augusto hasta al menos Constancio II, si bien es verdad que casi ninguno en persona (salvo el emperador Tito en una ocasión, según afirma Suetonio, *Tit.*, 5.3: *postquam Alexandriam petens in consecrando apud Memphim bove Apide diadema gestavit, de more quidem rituque priscae religionis*), y que muy posiblemente lo hicieron al margen de sus creencias religiosas personales⁷⁰. Pero desde luego sí se preocuparon de erigir estelas –o dejar que las erigieran en su nombre– para ofrendarlas en las respectivas “Mansiones” de Apis, *Mnevis* o *Bouchis*⁷¹. Respecto a la serie de estelas halladas en el santuario de este último hay dos muy significativas: una de ellas, la nº 13, muestra a Octavio Augusto presidiendo la entronización de un toro *Bouchis*

65. Cf. Mond y Myers, 1934: I: 1-23; ahora también Grenier, 2003: 267-279. Sobre la denominación litúrgica de la necrópolis del *Bucheum* cf. *ibid.*, II: 11-15.

66. Plinio (*NH*, 8.184) conocía estas marcas: una mancha blanquecina en la frente en forma de media luna y un nódulo debajo de la lengua. Heródoto (III.28.3) menciona tres marcas más: debía ser un toro negro, tener en el lomo la figura de un águila y en la cola pelos de doble tallo. Otros autores señalaban hasta veintinueve (cf. Schrader, 1979: 72 n. 152). En el caso de los *Mnevis* el rasgo fundamental era su pelaje negro sin mácula.

67. Las estelas funerarias de las vacas-madre en el sector de Bacharia conmemoraban esa maternidad divina (cf. Mond y Myers, 1934; Dunand y Lichtenberg, 2002: 109-117; Goldbrunner, 2004). Los reyes contribuían con cuantiosas donaciones a sus funerales (ver notas 50 y 64 *supra*), que eran de la misma clase que los de sus vástagos.

68. Las ceremonias de entronización eran festivas populares caracterizados al parecer por un ambiente de jolgorio propiciado por la “aparición” del dios, tal y como describe Heródoto que ocurría todavía en su época (cf. III.27-29).

69. Cf. Dunand y Zivie-Coche, 2006: 268-276. Sobre el respeto de los gobernantes romanos a las tradiciones y protocolos políticos de los antiguos reyes egipcios, y sobre la asunción de la iconografía y onomástica de éstos, ver Aja, 2007.

70. Otra vez es Suetonio (*Aug.*, 93.2) el que, en el contexto de su relato sobre las supersticiones atribuidas a Octavio Augusto y sus fobias hacia determinados cultos y religiones extranjeras, asegura que estando el emperador en Egipto rechazó desviarse de su camino para rendir visita al toro Apis: *At contra non modo in peragranda Aegypto paulo deflectere ad visendum Apin supersedit*. Recordando este mismo episodio, Dion Casio (51.16.5) le atribuye además un sarcástico e insultante comentario a modo de excusa que venía a decir que “su costumbre era adorar dioses, no ganado”. El rechazo (incluso repugnancia) que sentía en general el hombre romano –no solo Augusto– hacia la religión egipcia se centraba en la zoolatría aparente que las imágenes de los dioses reflejaban, tal y como supo explicar en el siglo II d.C. Luciano (*Deorum concilium*, en *Obras completas III*, Madrid, Gredos, 1990: 205). Pero para una comprensión correcta de las formas zoomorfas que contienen las representaciones de muchas divinidades egipcias –y que desde luego el hombre romano no llegó a entender– ver el libro de Hornung, 1999.

71. En este último santuario en concreto han sido halladas dos estelas ofrendadas por Augusto, otras dos de Tiberio, una de Domiciano, tres de Adriano, y una de Antonino Pío, Aureliano, Diocleciano y Constancio II respectivamente (cf. Goldbrunner, 2004: 165, que ha actualizado la recopilación hecha en su momento por Mond y Myers, 1934: vol. II).

brindándole toda clase de ofrendas (fig. 5)⁷²; la otra, la n° 20, revela que la tradición perduró en Hermonthis hasta al menos el reinado del emperador Constancio II (fig. 6)⁷³. Esta segunda estela fue consagrada a otro bóvido que murió y fue embalsamado todavía en la tardía fecha del 4 de noviembre del año 340 d.C. Esta avanzada época hizo que los sacerdotes de Hermonthis se abstuvieran de aludir al reinado del cristiano emperador Constancio II (promulgador de leyes que prohibían y castigaban esta clase de prácticas paganas), y recurrieran al subterfugio de elegir a Diocleciano como referencia temporal para fechar el fallecimiento del sagrado toro (en concreto “la era de Diocleciano”, calculada a partir de la fecha de acceso al poder de este emperador el 20 de noviembre del 284)⁷⁴. Nos consta que esta clase de prevenciones y subterfugios de los cultos y rituales paganos ante una cada vez más

asfixiante –y peligrosa– situación de clandestinidad desaparecieron en buena parte durante el breve reinado de Juliano. Por ejemplo, en lo que a los bóvidos sagrados se refiere, sabemos por Amiano Marcelino (XXII.14.6) que a punto de iniciar este emperador la campaña persa en el invierno del año 362/363 (en la que él mismo encontró la muerte), un mensaje del *praefectus Aegypti* le avisó del hallazgo “después de largo tiempo” de un nuevo y *óptimo* Apis en Menfis, listo para ser entronizado. Juliano tomó la noticia por un augurio tan favorable de la empresa bélica que se proponía llevar a cabo que mandó acuñar una serie monetar con el animal grabado en el reverso, acompañado por la leyenda *securitas rei pub(licae)*⁷⁵.

He hecho referencia más arriba a las “Mansiones” de estos toros sagrados. Precisamen-



Figura 5. Octavio Augusto ofrendando a Bouchis (Mond y Myers, 1934: vol. III, pl. XLIII.14)



Figura 6. Estela de Bouchis n° 20 procedente de Hermonthis (Grenier, 1986: 199)

[24]

72. Goldbrunner, 2004: portada.

73. Grenier, 1983: 204 ss., y Grenier, 2002: 247-258.

74. Grenier, 1983: 204.

75. Bringmann, 2006: 199-200 y n. 383. El propio Amiano (XXII.14.6) menciona que entre los egipcios de la época el descubrimiento de un nuevo Apis era un signo muy favorable que auguraba buenas cosechas y prosperidad, y Frankfurter (1998: 148) y Goldbrunner (2004: Tafel 27) nos recuerdan el carácter oracular que tuvieron en época romana los cultos a Apis y Bouchis respectivamente.

te éste quizá haya sido el sentido literal en el que deba entenderse la poco afortunada expresión *Mnevidis regia* de Plinio: sus fuentes egipcias le hablaban muy probablemente de la “Mansión” de *Mnevis*, y no de su *Mneveum* (*τὸ ἱερὸν τὸν Μνεῖιν*). En todo caso, hay suficientes datos y elementos a lo largo de las páginas precedentes para comprender que las pervivencias de las que he tratado (topónimos,

teónimos, enclaves urbanos, cultos), lejos de mantenerse incólumes en su forma original y genuina, sufrieron los inevitables cambios y adaptaciones de todo tipo (a veces alteraciones o distorsiones realmente importantes) impuestas por el paso del tiempo, por los propios avatares históricos, y el historiador ha de esforzarse para detectarlos en sus formas más originales.

BIBLIOGRAFÍA

ABD EL-GELIL, M.; SAADANI, A.; RAUE, D.
1996 Some Inscriptions and Reliefs from Matariya, *MDAIK* 52: 143-156.

AJA, J.R.
2006 Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas, *Collectanea Christiana Orientalia* 3: 21-47.
2007 Tolerancia religiosa romana e intolerancia cristiana en los templos del Egipto tardío: imágenes, simbología, escenas, *IV Conference of European Association for the Study of Religions "Religious Tolerance and Intolerance" (Santander, 8-11 de septiembre de 2004) = Gerión* 25.1: 417-470.
2008 Babilonia (de Egipto), de puerto fluvial de Heliópolis a fuerte tardorromano: historia, toponimia, documentación, *Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques* 33: 325-358.

AUSTIN, M.M.
1981 *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge.

AUFRÈRE, S.; GOLVIN, J.-C.
1997 *L'Égypte restituée. Vol. 3: Sites, temples et pyramides de Moyenne et Basse Égypte: de la naissance de la civilisation pharaonique à l'époque gréco-romaine*. Paris.

BAGNALL, R.S.; RATHBONE, D.W.
2004 *Egypt. From Alexander to the Copts*. London.

BLACKMAN, A.M.
1988 *The story of King Kheops and the Magicians: transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*. Kent.

BOWMAN, A.K.
1986 *Egypt after the Pharaohs, 332 BC-AD 642*. London.

BREASTED, J.H.
1905 *Ancient Records of Egypt IV*. Chicago.

BRINGMANN, K.
2006 *Juliano*. Barcelona (ed. alem. 2004).

BROZE, M.
1996 *Mythe et roman en Égypte ancienne: les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*. Bruxelles.

BUCK, A. DE
1936-1961 *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago, 7 vols.

DITTENBERGER, W.
1903-1905 *Orientis Graeci inscriptions selectae*. Lipsia.

DUNAND, F.; LICHTENBERG, R.
2002 *Momies d'Égypte et d'ailleurs. La mort refusée*. Condé-sur-Noireau.

DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, CH.
2006 *Hommes et dieux en Égypte (3000 a.C.-395 p.C.)*. Paris.

FRANKFURTER, D.
1998 *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton.

GAUTHIER, H.
1922 Une tombe d'époque saïte à Héliopolis, *ASAE* XXVII: 1-4.
1925 *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*. Le Caire, 5 vols.

GHALIOUNGUI, P.
1987 *The Ebers Papyrus*. Cairo.

- GITTON, M.
1975 Les premiers obélisques monolithes. À propos d'un texte de Pline l'Ancien, *BIFAO* 75: 97-102.
- GOLDBRUNNER, L.
2004 *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*. München.
- GOYON, J.-C.
2004 *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte: Le Rituel de l'Embaumement, Le Rituel de l'Ouverture de la Bouche, Les Livres des Respirations*. Paris (1^a impresión 1972).
- GOYON, J.-C. ET ALII
2004 *La construction pharaonique du moyen empire à l'époque greco-romaine: contexte et principes technologiques*. Paris.
- GRENIER, J.-C.
1983 La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis, *BIFAO* 83: 197-208.
2002 La stèle de la mère d'un Bouchis datée de Licinius et de Constantin, *BIFAO* 102: 247-258.
2003 Remarques sur les datations et titulatures de trois stèles romaines du *Bucheum*, *BIFAO* 103: 267-279.
- GRIMAL, N.
1981 *Études sur la propagande royale égyptienne, 1, La stèle triomphale de Pi-ankh-y au musée du Caire, JE 48862 et 47086-47089*. (MIFAO 105). Le Caire.
- HODJASH, S., BERLEV, O.
1982 *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushk Museum of Fine Arts, Moscow*. Leningrad.
- HORNUNG, E.
1999 *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid.
- JEFFREYS, D.
1998 The Topography of Heliopolis and Memphis: Some Cognitive Aspects, *Stationem: Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens: Rainer Stadelmann gewidmet*. Mainz: 63-71.
- HABACHI, L.
1972 The destruction of temples in Egypt, *Medieval and Middle Eastern Studies* 34: 191-198.
- KITCHEN, K.A.
1990 *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro I*. Warminster.
- LAMBERT, PH. (ED.)
1994 *Fortifications and the Synagogue: the Fortress of Babylon and the Ben Ezra synagogue*, Cairo. Montreal.
- LE BERRE, E.
2002 Le Taureau Apis. Un animal-dieu dans l'enquête d'Hérodote, en Labrique, F. (ed.): *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité, Université de Franche Comté, à Besançon*, Le Caire: 137-154.
- LE QUESNE, C.
1995 Old Cairo: Fortress into city, *Egyptian Archaeology* 7: 3-5.
- LESQUIER, J.
1918 *L'armée romaine d'Égypte d'Auguste à Dioclétien*. (MIFAO 41). Le Caire, 2 vols.
- MARTIN, K; SPYCHER, L.
1982 *vox* "Obelisk", en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: IV, col. 542.

- MEEKS, D.
2006 *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84. (MIFAO 125)*. Le Caire.
- MEINARDUS, O.F.A.
2003 Die Festung Babylon und das Koptische Museum von Alt-Kairo, *Kemet* 12 / 1: 47-50.
- MEULENAERE, H. J. DE
1982 vox "Babylon", en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.): *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: I, col. 592.
- MOND, R.; MYERS, O.H.
1934 *The Bucheum*. London, 2 vols.
- MURNANE, W.J.; VAN SICLEN, C.C.
1993 *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London.
- PARREU, F. (ED.)
2001 *Diodoro de Sicilia. Biblioteca histórica, libros I-III*, Madrid.
- POWELL, J.E.
1936-1985 *The Rendel Harris papyri*. Cambridge-Zutphen, 2 vols.
- RITNER, R.K.
1990 Horus Cippus "Text C" and the "Business of Sepa", *Varia Aegyptiaca* 6 / 3: 167-168.
2003 The Victory Stela of Piye, en Simpson, W.K. (ed.): *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry*. New Haven / London: 367-385.
- RODENBECK, M.
2004 *El Cairo. La ciudad Victoriosa*. Granada.
- ROUGÉ, E. DE
1863 Inscription historique du roi Pianchi-Mediamoun, *Revue archéologique* 8: 94-101.
- ROUVERET, A.
1981 *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle livre XXXVI. (Les Belles Lettres: Coll. G. Budé)*. Paris.
- SALEH, A.-A.
1981-1983 *Excavations at Heliopolis. Ancient Egyptian Ounû*. Cairo, 2 vols.
- SCHÄFER, H.
1905 *Urkunden der älteren Äthiopienkönige*. Leipzig.
- SCHRADER, C. (TRAD.)
1979 *Heródoto. Historia (libros III-IV)*. Madrid.
- SERBAT, G.
1986 Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son oeuvre et son influence, *ANRW* II.32.4: 2069-2200.
- SETHE, K.
1908-1922 *Die Altägyptischen Pyramidentexte*. Leipzig, 4 vols.
- SHEEHAN, P.
1996 The Roman fortress of Babylon in Old Cairo, *Archaeological Research in Roman Egypt (The Proceedings of The Seventeenth Classical Colloquium of The Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, held on 1-4 December, 1993)*. Ann Arbor, Michigan: 95-97.
- SMITH, M.
1993 *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*. Oxford.
- TAYLOR, J.H.
2001 *Death and the afterlife in Ancient Egypt*. London.
- VANDIER, J.
1961 *Le papyrus Jumilhac*. Paris.

Vos, R.L.

1993 *The Apis Embalming Ritual. P. Vindob.*
3873. Leuven.

YOYOTTE, J.

1954 Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque, *BIFAO* 54: 83-115.

Vos, R.L.; THOMPSON, D.J.

1988 *Memphis under the Ptolemies*. Princeton.

Trabajos de Egiptología
Papers on Ancient Egypt



Número 5/1
2009

Actas
III Congreso Ibérico de Egiptología
III Congresso Ibérico de Egiptologia

Editores
Miguel Ángel Molinero Polo
Covadonga Sevilla Cueva

Editor

Miguel Ángel Molinero Polo
Universidad de La Laguna

Consejo Editorial

Antonio Pérez Largacha
Universidad de Castilla-La Mancha

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

Covadonga Sevilla Cueva
Universidad Autónoma de Madrid

Comité Científico

Josep Cervelló i Autuori
Universitat Autònoma de Barcelona

M^a José López Grande
Universidad Autónoma de Madrid

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona

M^a Carmen Pérez Die
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Ester Pons Mellado
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

José M. Serrano Delgado
Universidad de Sevilla

Colaboradores Editoriales

Linda Steynor
English editorial assistant

Hervé Mourioux
Assistant éditorial pour la langue française

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

Maquetación: Proyecto Limón

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

Depósito Legal: TF-2302-2009
ISSN: 1695-4750

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

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

Miguel Á. Molinero Polo

Universidad de La Laguna

Presidente del Comité Organizador del III Congreso Ibérico de Egiptología

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

Josep Cervelló Autuori

Universitat Autònoma de Barcelona

Presidente del Comité Organizador del II Congreso Ibérico de Egiptología

José Manuel Galán Allué

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Director del Proyecto Djehuty, Luxor, Egipto

M^a Helena Trindade Lopes

Universidad de Lisboa

Directora de la Misión Arqueológica Portuguesa en Menfis

Josep Padró i Parcerisa

Universitat de Barcelona

Director de la Misión Arqueológica de Oxirrinco

Antonio Pérez Largacha

Universidad de Castilla - La Mancha

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

José Ramón Pérez-Accino

Birkbeck College, University of London

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología

M^a. Carmen Pérez Díe

Museo Arqueológico Nacional

Directora de la Misión Arqueológica Española en Heracleópolis Magna, Egipto

Covadonga Sevilla Cueva

Universidad Autónoma de Madrid

Miembro del Comité Organizador del I Encuentro de Egiptología