

Origen y materialidad de la escritura en Israel y el antiguo Egipto. Filología y arqueología en diálogo



Adriana Noemí Salvador
Investigadora independiente, España

*Fecha de recepción: 15 de febrero de 2023.
Fecha de aceptación: 25 de junio de 2024.*

Resumen

El contexto material donde vemos emerger los jeroglíficos egipcios y el protosinaítico alfabético que se inspira en ellos, ambos en la tierra de Egipto, se pone en relación con la materialidad fonética orgánica que tienen en común redactores y receptores del texto, como posible vía de acceso para una construcción identitaria. El contacto permanente con elementos divinizantes en las minas del Sinaí, lugar de origen para el protosinaítico, coincide con el entorno vinculado a la resurrección y vida en el Más Allá de la tumba material donde encontramos la emergencia de los jeroglíficos en el valle del Nilo. A pesar de tratarse de una lengua alfabética lineal, vemos que el corpus delimitado y autónomo del hebreo bíblico mantiene la misma versatilidad y poder creativo de los jeroglíficos. Estas convergencias son ilustradas con tres ejemplos para concluir sugiriendo la posibilidad de estudiar los orígenes e identidad de Israel tomando en consideración la creación de la escritura.

Palabras clave: geología, religiosidad popular, ontología, afroasiático

Origin and Materiality of Writing in Israel and Ancient Egypt. Philology and Archaeology in Dialogue

Abstract

The material context in which we see the emergence of Egyptian hieroglyphics and the proto-Sinaitic alphabet which is inspired by them, both in the land of Egypt, is related to the organic phonetic materiality that editors and receptors of the text have in common, as a possible access route for an identity construction. The permanent contact with divinizing elements in the mines of Sinai, place of origin for the proto-Sinaitic script, coincides with the environment linked to resurrection and life in the Afterworld of the material tomb where we find the emergence of hieroglyphs in the Nile valley. Although being a linear alphabetic language, we see that the

delimited and autonomous corpus of Biblical Hebrew maintains the same versatility and creative power of hieroglyphs. These convergences are illustrated with three examples to conclude by suggesting the possibility of studying the origins and identity of Israel considering the emergence of writing.

Keywords: geology, popular religiosity, ontology, Afro-asiatic

El contexto

Vinculado a la escritura alfabética lineal que encontraremos más tarde en el hebreo bíblico se encuentra el segundo origen de la escritura en el antiguo Egipto.¹ Durante el Reino Medio, en las minas de turquesa explotadas en Serabit el-Khadim registramos la emergencia del protosinaítico por obra de los que para Orly Goldwasser (2006) serían semitas iletrados.² Siguiendo el proceso de acrofonía, estos trabajadores habrían aplicado una lectura cananea a los jeroglíficos que veían en torno suyo dibujados con el fin de poder dirigirse, también ellos, a sus propias divinidades (Goldwasser, 2011: 267-268).

En oposición al imaginario colectivo, animado por una lectura selectiva del texto bíblico, que hace alusión a semitas explotados por egipcios,³ se puede presumir que el entorno del desierto unido a la montaña habría permitido la configuración de un contexto de colaboración e intercambio único. Algo que vemos reflejado en la ausencia de la divinidad a lo largo de las escenas de la masacre del enemigo allí representadas, así como también, llamativamente, encontramos figurado un extranjero en el templo egipcio (Hikade, 2007; Cervelló Autuori, 2020 [2015]: §§218, 220-221).⁴

Sin embargo, cuando del Sinaí nos adentramos en el valle del Nilo, durante el Reino Nuevo, divinidades semitas aparecen erigidas en las estelas domésticas de egipcios que trabajaban liderados por el escriba Ramose entre los comienzos del reinado de Ramsés II y el año 38.⁵

1 Sobre el primer origen de la escritura en Egipto, véase Cervelló Autuori (2005). Con una finalidad realizativa y mágica de uso simbólico-funerario (tumba U-j de Abidos, Nagada IIIa-b, 3300-3100 a.n.e.), en los "documentos de unificación" (paletas y cabezas de maza votivas) alcanza un uso simbólico-cultural (Nagada IIIc, 3100-3000 a.n.e.), y se distingue de la anotación utilitaria de las marcas de ceramista ("*pot-marks*"). Es en la Dinastía I cuando el registro cultural funerario comenzará a ser analítico y, a partir de la Dinastía III, gramatical, mientras que no habría documentos propiamente "administrativos" hasta bien entrado el Reino Antiguo, como "aprovechamiento", no como razón de ser. Un estado de la cuestión completo, con abundantes referencias bibliográficas, sobre el paso del alfabeto desde el mundo próximo-oriental en el segundo milenio al mundo griego en el primer milenio de nuestra era por obra de los fenicios se encuentra en Vita Barra (2005).

2 Nota que justificaría que el inventor del alfabeto no tomara simplemente el sistema egipcio con el valor consonántico que cada signo tenía (Vita Barra, 2005: 46).

3 "Entonces los egipcios pusieron a Israel a las órdenes de capataces, para que los oprimieran con trabajos forzados. Así Israel construyó para el Faraón las ciudades de almacenamiento de Pitom y Ramsés" (*Éxodo* [en adelante Ex] 1,11).

4 Nótese la presencia de Thot en la masacre del enemigo que se encuentra en la estela de Magharah 7 del Reino Antiguo (Dinastía IV, reinado de Keops), ausente en las restantes de la Dinastía III, Netjerkhet (Magharah 1a, plano I) y Sanakht (Magharah 2, plano I); la Dinastía IV, Seneferu (Magharah 5, plano II y Magharah 6, plano IV); y la Dinastía V, Sahure (Magharah 8, plano V) y Neuserre-Ini (Magharah 10, plano VI): así como también la representación de Khebeded, "hermano de un jefe de Retjenu" durante el Reino Medio, Dinastía XII, reinado de Amenemhat III, en Serabit el-Khadim 112, plano XXXVII (Gardiner y Peet, 1917).

5 "La documentación relativa al culto a divinidades semitas en Deir el-Medina se restringe a la Dinastía XIX principalmen-

Estos trabajadores de Deir el-Medina se dedicaban a la construcción de las tumbas reales, el mismo contexto en el que ubicamos la primera emergencia de la escritura en Abidos durante el Predinástico (Cervelló Autuori, 2005; 2020 [2015]: §§175-177; Vernus, 2020). Y estos dioses extranjeros, inicialmente vinculados a la guerra, en ese preciso lugar y contexto, son despojados de sus atributos originales violentos, que se reservan a la realeza, para alcanzar caracterizaciones eminentemente protectoras y benefactoras en el ámbito de la religiosidad popular egipcia (Menéndez Gómez, 2008: 420-432, 490-495).

Regularmente, la explotación y el intercambio de bienes de prestigio, como los minerales, están vinculados a las élites comunales. Las disputas intercomunitarias por ellos serán una de las causas que darán surgimiento a los primeros Estados (Campagno, 2007). Sin embargo, el contacto con los minerales, que son materiales que representan la inmortalidad, constituye un contexto en el que, como sucede con las tumbas, tiene lugar la identificación entre la divinidad y la persona humana (Aufrère, 1997). En efecto, así como también en Egipto la unificación cultural precede a la unidad política (Cervelló Autuori, 2005: §14),⁶ en Serabit el-Khadim no encontramos la emergencia de un Estado, sino de una escritura que proporcionará una peculiar configuración identitaria y terminará por asimilar en torno suyo a distintos grupos que se aunarán más tarde, teniendo la centralidad de un texto como base (Goldwasser, 2011).⁷

En Israel, el origen de la religiosidad personal está unido a la configuración del monoteísmo y la reflexión sobre la responsabilidad del individuo. Este proceso tiene lugar en torno al siglo VI a.n.e. que se conoce como época axial (Liverani, 2005 [2003]: 241-253). En ese mismo momento, tras la vuelta del exilio en Babilonia (año 538 a.n.e.), hay que ubicar la compilación y redacción final, no absoluta, del texto bíblico. Se trata de una composición que se lleva a cabo a lo largo de un eje temporal y geográfico inmenso integrando diversas tradiciones, con la singularidad de no buscar suprimir ni acallar las voces disonantes.⁸ En ese marco, el selectivo Dios “salvador de Israel” pasa a ser el Dios universal “creador de todos los pueblos”.⁹

te (c. 1295-1186 a.C.). Se trata de veintitrés estelas, de las cuales sólo catorce conservan el nombre del propietario. Proceden del ámbito privado, de las casas del poblado, pero también fueron depositadas en tumbas y santuarios como exvotos. Las divinidades adoradas en estas estelas son Reshpu, Kadesh, Anat y Astarté, las cuales se desprenden de muchos de los atributos originarios y aparecen representadas según los cánones egipcios y ostentando epítetos que los relacionan con las principales divinidades egipcias” (Menéndez Gómez, 2009: 166). Sobre Ramose, véase Davies (1999: 79-83).

6 En el valle del Nilo los jeroglíficos tienen un origen vinculado a la realeza, pero no se inspira en las necesidades administrativas, sino en las culturales: “Porque el Estado, en las sociedades de ‘discurso mítico’ como Egipto, no es sólo administración y poder político, sino también, y preminentemente, rito y poder cósmico” (Cervelló Autuori, 2005: §45).

7 Tras la crisis del 1200 a.n.e. se da un contexto en la región favorable para la sedentarización de las tribus nómadas: muchas ciudades cananeas han sido destruidas, provocando un vacío que favorece la instalación de otros habitantes; los filisteos se concentran en la región de la costa; y los imperios no intervienen en la región porque tienen problemas internos que les impiden expandirse en este momento. Todo eso favorece la instalación en las zonas altas que han quedado vacías y sin poder extranjero que intervenga. Entonces se darían los asentamientos de los grupos nómadas con la proliferación de poblados replicando el mismo patrón de cuando seguían sus tiendas, en círculo. Y en ese momento se produciría la fusión de las distintas tribus: beduinos *shasu*, *habiru*, tribu de Israel, hijos de Abraham, portadores de las tradiciones culturales, religiosas y lingüísticas que caracterizarán al Israel histórico de las “Doce tribus” (Liverani, 2005 [2003]: 63).

8 Como señala Julio Treballe Barrera, se debe tener en cuenta, también, que la canonicidad se refiere a los libros, y no a la forma o la versión particular de un libro (1993: 448).

9 Dos tradiciones fundamentales se encuentran como modelo de formación del *TaNaK* o Antiguo Testamento de la Biblia, la historia de la salvación que se basa en el Dios que salva al pueblo con el que ha establecido una Alianza en el Sinaí (libros históricos, proféticos y *Salmos*); y el movimiento sapiencial que se basa en el Dios Creador, no sólo de Israel, sino de

Frente a los intentos por hacer concordar estas diversidades,¹⁰ en el judaísmo el respeto por la pluralidad de interpretaciones es lo que se ha mantenido como constante.¹¹ Nos preguntamos, entonces, en qué medida podemos incluir el origen de la escritura en Egipto como marca identitaria de un pueblo formado por una multiplicidad de grupos itinerantes, y cuyo cimiento final es un texto.

Iconicidad y lenguaje figurativo

Orly Goldwasser (1995) ha puesto en evidencia para los jeroglíficos egipcios un sistema icónico donde la imagen, el concepto y el contexto se encuentran presentes en todas y cada una de las palabras, en un sistema de escritura multidireccional capaz de activar todas las funciones del lenguaje. Por mi parte (Salvador, 2021), entiendo que es posible identificar estas mismas cualidades semióticas en el hebreo bíblico a partir de la lingüística textual desarrollada por Alviero Niccacci (2020 [1986]). En ella, concepto temporal, imagen sintáctica y contexto teológico quedan por igual involucrados, con el paso de lo “arbitrario” a lo “motivado”, aunque no desde la palabra, sino desde la frase. La posición sintagmática de las cinco formas verbales (*qatal*, *weqatal*, *yiqtol*, *weyiqtol* y *wayyiqtol*) establece las funciones (tiempo, modo, aspecto) conforme

todos los pueblos (*Proverbios*, *Job*, *Qohélet* o *Eclesiastés*, *Ben Sirá* o *Eclesiástico* y *Cantar de los cantares*). Compárese la elección selectiva hecha a la descendencia de Abram: “Yo haré de ti una gran nación y te bendeciré; engrandeceré tu nombre y serás una bendición. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré al que te maldiga, y por ti se bendecirán todos los pueblos de la tierra” (*Génesis* [en adelante Gn] 12,1-3) con la universalidad de Ex 19,5: “Ahora, si escuchan mi voz y observan mi alianza, serán mi propiedad exclusiva entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece”.

10 La teoría documentaria clásica, que ganó especial aceptación entre 1956, con la primera edición de la *Biblia de Jerusalén* (Bruselas: Desclée de Brouwer), y finales de los años setenta, ha intentado justificar los cortes y tropiezos en la narración, las tradiciones duplicadas y triplicadas, distintas e incluso opuestas, buscando separar los elementos considerados “añadidos” de los originales, determinando la unidad o heterogeneidad del texto. Como resultado, distinguía cuatro fuentes en la *Torah* o Pentateuco: *Yahvista* davídico-salomónica (siglo X a.n.e.); *Elohísta* del reino del Norte, próxima a los primeros profetas, Amós y, sobre todo, Oseas (siglo VIII a.n.e.); *Deuteronomista*, hija de la reforma de Josías en el año 622 a.n.e.; y *Sacerdotal*, exílica o postexílica (siglo VI a.n.e.). En la actualidad, aunque no en forma unánime, se prefiere una lectura que tenga en cuenta el resultado final, en lugar del proceso de formación de la obra. Frente a la teoría documentaria, por ejemplo, y entre muchas otras, se encuentran propuestas como la de Jean-Louis Ska que justifica estos anacronismos en el nivel intelectual con lo que llama la ley de antigüedad o de precedencia. Aquello que es más antiguo tiene más valor, lo que genera, a su vez, la ley de conservación, que impide que algo sea eliminado. Nada se elimina, sino que se corrige e interpreta, dando paso a la ley de continuidad y actualidad (Ska, 2001: 225-250).

11 Así, las cuatro “estrellas polares” que, para Paolo De Benedetti, definen la esencia del hebraísmo: “La *prima*: il fatto che vi sia sempre un’altra’ interpretazione possibile, diversa dalla propria. Questo è un buon antidoto rispetto ad ogni tentazione di pensiero assoluto e ogni pretesa di verità. La *seconda*: aggiungere sempre alle proprie affermazioni un ‘se così si può dire’. In questo modo si attenua l’assertività della propria affermazione, facendo spazio a quella di altri, anche a quella non espressa. La *terza*: mettere un tempo di ‘sospensione’ tra la domanda e la risposta. Il che non significa che non si debbano proporre soluzioni ai nostri quesiti, ma che non dobbiamo avere la pretesa di risolvere tutte le difficoltà. La *quarta*: secondo un detto rabbinico, occorre insegnare alla propria lingua a dire ‘non so’, per non essere presi per mentitori. Invece di esprimere sentenze su ogni cosa, ammettere, talvolta, la nostra insipienza, la nostra piccola capacità di comprendere, riconoscere di sapere di non sapere. (...) [P]roprio il pluralismo ermeneutico ha salvato l’ebraismo dagli scismi e dalle eresie. E anche dal dogma” (De Benedetti, 2011: 6-7). En cuanto a la Iglesia católica, nótese que no es el canon el que funda su unidad, sino que éste funda, más bien, la pluralidad de confesiones dentro de ella: “Cada libro de una corriente sirve para contrarrestar el peligro que comporta una interpretación que lleve al extremo la tendencia manifestada en los escritos de la corriente opuesta. El canon recoge la validez de la diversidad de la expresión teológica, y marca los límites de la diversidad aceptable dentro de la Iglesia” (Trebolle Barrera, 1993: 268).

se asciende en el enunciado (proposición, período, texto). Y como paradigma aparece el ritmo con las transiciones temporales narrativas y merismas poéticos, siempre a partir de la posición del verbo (Salvador, 2020). Con esto, también la sintaxis pone en acto todos los niveles del lenguaje.

Un ejemplo sobre el sistema verbal lo tenemos en el acto considerado fundacional para Israel, el cruce del Mar (Ex 14-15). Esta narrativa se ha puesto en paralelo con la división de las aguas que encontramos en el tercer relato del *Papiro Westcar* (Nuevo Museo de Berlín 3033).¹² Allí, el sacerdote en jefe aconseja al rey Seneferu reunir veinte jóvenes vírgenes para navegar con ellas. Una de las mujeres pierde su amuleto, un pez de turquesa que cae al río. Frente a la negativa de aceptar cualquier sustituto del tesoro real a cambio de éste, el sacerdote separa las aguas para recuperarlo, y, una vez restituido a su dueña, vuelve a juntarlas y continúa el viaje de la comitiva (Watson, 2011). Sin embargo, frente al hecho maravilloso de la apertura, entre dichos relatos y el *Canto del Mar* en la Biblia hebrea (Ex 15,1-18) se encuentra un paralelo más significativo en el *continuum* temporal narrativo. Mientras en el *Papiro Westcar* los tres primeros relatos se narran desde el presente literario de la Dinastía IV, donde los hijos del rey cuentan a su padre Keops historias protagonizadas por reyes anteriores en el eje del *pasado*, en el cuarto relato el mago Djedi inserta el *futuro* con la predicción del nacimiento de tres niños, que corresponde al *presente* de la acción en el quinto relato que, de este modo, hace realidad, literariamente, el vaticinio. Por tanto, pasado, presente y futuro son elementos partícipes del relato (Salem, 2014). De igual modo, en el *Canto del Mar* de la Biblia hebrea, al eje del pasado de los vv. 4-5 que cantan el hundimiento de los egipcios sigue el futuro en los vv. 6-7 celebrando la derrota de los enemigos. Esto está construido con presente (v. 6a) y cuatro formas *yiqtol* (vv. 6b-7) con valor futuro que conforman un merisma temporal que anticipa y funda el pedido de destrucción del enemigo (vv. 16-17). Mientras que el hundimiento de los egipcios y el paso del mar se expresan con un merisma aspectual que figura un momento único. Así, la profesión de fe se basa en las maravillas que Dios cumplió en el *pasado*, y éstas representan la base de la fe *presente* en que Dios las repetirá también en el *futuro* (Niccacci, 2009).

Ahora bien, para los jeroglíficos egipcios, en lugar de la iconicidad de Goldwasser, Pascal Vernus se inclina por la figuratividad que encontramos en la historia del arte para describir la universalidad que dicha codificación logra alcanzar a partir de su identificación con los referentes reales. El signo de escritura será “figurado” cuando el objeto, referente en la realidad, sea un elemento de representación presente en la unidad iconográfica a partir del cual se establecen una serie de movimientos y abstracciones (Vernus, 2016).

Un tipo particular de rebus se encuentra en algunos casos en los que la motivación iconográfica, que el rebus separa de su significación fonética recategorizando el signo como fonograma, produce una reintegración connotativa. En forma paralela a la función fonética, el signo evoca lo que representa, como el dios Ptah escrito fonéticamente con el cielo (N1, ) para la *p*, la tierra (N16, ) para la *t* y el hombre con los brazos en alto en medio (A28, ) para la *h*. La escritura fonética representa, contemporáneamente, al dios parado sobre la tierra y sosteniendo el cielo con sus manos expresando su dominio sobre ellos:  (Vernus, 2018: 56-57).

Estos mismos principios de la escritura se aplicarán en la producción iconográfica egipcia valiéndose del valor fonético y morfológico de los signos en forma conjunta. Así se genera un sentido conceptual adyacente, totalmente coherente con el sentido literal que se alcanza en un

¹² Véase: https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:PapyrusWestcar_photomerge-AltesMuseum-Berlin.png.

primer nivel de lectura. La economía de medios permite construir discursos complejos con significados yuxtapuestos, así como también expresar ideas que, por diversas razones, no se pueden formular abiertamente. Se trata de poner en juego un principio de economía semiótica que permite relacionar, por afinidad visual y resonancia fonética, niveles de significación que no son representables, por tabú moral o iconográfico (Angenot, 2018).

Dejando de lado la abstracción vocálica (Vernus, 2018: 48), que es altamente productiva en la escritura hebrea,¹³ en el proceso hermenéutico que el judaísmo ha ejercido desde antaño sobre el texto bíblico encontramos también la reintegración connotativa de la motivación iconográfica, aunque con la peculiaridad de la prohibición figurativa.¹⁴ Por tanto, el principio de economía semiótica, en este caso, pasa de vehicular la afinidad visual y resonancia fonética, con la materialidad figurativa que es posible reconstruir y poner en relación desde la fonética, que, a diferencia del antiguo egipcio, conservamos gracias a la posterior labor de los masoretas.¹⁵

Si volvemos al *Canto del Mar*, el lexema פרוּס puede hacer alusión a los Lagos Amargos si se vocaliza en *u* y traduce por “junco”; o bien, a la región del canal de Suez o Áqaba, si se vocaliza en *o* y traduce como “fin”. Pero también, y más representativo que el intento de fijar en el mapa un punto preciso,¹⁶ pasando de la abstracción vocálica a la fonética con la materialización sonora de las consonantes, fonéticamente פרוּס coincide con un ave prohibida para los hebreos: פרוּס, a la que la Septuaginta, traducción de la Biblia hebrea al griego realizada en Egipto entre los siglos III-I a.n.e., identifica con el ibis que el antiguo Egipto utiliza para representar al dios de la escritura y sabiduría, Thot (𓂏𓏏𓏏𓏏, *dhwtj*; véase *Levítico* 11,13.17; *Deuteronomio* [en adelante Dt] 14,11.16; *Isaías* 34,11). Siguiendo la “teoría de matrices y étimos” (TME) de George Bohas (1997) para el árabe, que Jonas Sibony (2013) aplica al hebreo,¹⁷ el proceso orgánico, material, necesario para la articulación de estos términos lleva a identificar el étimo de פרוּס, {m,s}, וּשׁוּר, {n,s}, con la matriz {[+nasal], [coronal], [dorsal]} que supone el movimiento y la tracción (Sibony, 2013: 312, 325). Se trata de una actividad indispensable para atravesar una masa de agua o, simplemente, pasar de un lugar a otro, que es lo determinante en el relato.

13 Un ejemplo paradigmático se encuentra en la interpretación que hace el *Zohar* sobre el אַת de Gn 1,1: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם אֶת הָאָרֶץ, que incluye la primera y la última letras del alfabeto hebreo. Vocalizado con *e*, funciona como indicador de complemento objeto, o bien, vocalizado con *o*, significa “letra”. De modo que se pueda traducir: “En el inicio creó Dios *alef-tav* y con el alfabeto creó el cielo y con el alfabeto creó la tierra” (Salvador, 2023b).

14 “No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas” (Ex 20,4).

15 Las obras de referencia fundamentales para el estudio de la mística judía, que concibe la energía creativa de la palabra construida de letras a partir de las cuales el ser humano puede ser también creador de sí mismo, desde su origen hasta el jasidismo, son Scholem (1995 [1946]) y Kaplan (1985).

16 El itinerario que se relata en *Éxodo* y *Números* es una composición posterior a partir de itinerarios conocidos por los egipcios y pueblos vecinos: el “Camino de los Filisteos”, versión de los “Caminos de Horus”; la ruta del wadi Tumilat que a través de los lagos se dirige hacia las zonas cupríferas del Sinaí; la ruta comercial de Áqaba a Gaza a través del Neguev; y la “Ruta del Rey” al este del mar Muerto. De modo que se puede pensar en uno o varios “éxodos” de Egipto deformados en grado sumo hasta transformarse en el relato bíblico. Y uno de los momentos históricos que podrían haber servido de base histórica se hallaría en la huida-expulsión de asiáticos, que aún no eran “hebreos”, tras la derrota *hyksa* a mediados del siglo XVI a.n.e. (Liverani, 2005 [2003]: 335-336).

17 Para Bohas la motivación es acústica, pero hay un referente orgánico que comparten y pueden reconocer los hablantes de la lengua, aun cuando no sea de modo consciente. Luego, nótese que, en lugar de un sistema tríltero, se presenta un paradigma bilítero donde son dos las variaciones fonéticas que aparecen como constante y pueden ser relacionadas con una noción en forma invariable como propiedad semántica.

Dentro de la narrativa de la *Historia de José* (Gn 37–50), la connotación negativa que tiene en inicio el nombre del protagonista (יֹסֵף), vinculada al odio que ha hecho “acrecentar” (רָבַח) entre sus hermanos (véase Gn 37,5.8), se revierte con la radical del movimiento presente en la matriz ({{[+continuado], [-sonoro], [+anterioridad]}}) que comparten el nombre de José (יֹסֵף, {s,p}), y el toro (שֹׂרֵר, {š,r}) con el que se lo identifica más tarde (véase Dt 33,16-17); y la mujer con la que finalmente se casa (אֵשֶׁת, {s,n}), asociada también a la vaca con la diosa Neit (נֵיִת, *nît*) incluida en su onomástico: Asenet, *ns-n.t*, “la que pertenece a Neit” (Vernus, 2005: 345). De modo que la historia no estaría caracterizando a dos mujeres, una “mujer mala”, la anónima “mujer de Putifar” (Gn 39), y una “mujer buena”, Asenet (Gn 41,45.50), sino que ambas tienen la función de marcar un cambio en la forma, así como también en la función. *Ad intra*, intertextualmente, en lo formal, la *Historia de José* (Gn 37–50) aparece como texto puente en la *Torah* entre las narrativas patriarcales (Gn 12–36) y la salida de Egipto (Ex 1–15). Allí, las mujeres funcionan como lugar de transformación del protagonista, de enfrentamiento y odio a colaboración y ayuda. *Ad extra*, funcionalmente, a partir de la materialización fonética, ese mismo “movimiento” lo puede experimentar el lector de todos los tiempos hasta volverse él mismo protagonista del evento (Salvador, 2023a).

Cuando Israel sale de Egipto se le promete una tierra que no ha construido:

Cuando *Yhwh* tu Dios te haya introducido en la tierra que a tus padres Abraham, Isaac y Jacob juró que te daría: ciudades grandes y prósperas que tú no edificaste (בָּנִיתָ), casas llenas de toda clase de bienes, que tú no llenaste, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñedos y olivares que tú no plantaste, cuando hayas comido y te hayas saciado, cuida de no olvidarte de *Yhwh* que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre (Dt 6,10-12).

En la Biblia hebrea la raíz בנה está en relación con בנין. De nuevo, vocalizado *e*, “entre”, refiriendo a la esfera del espacio y por analogía de grupos humanos; vocalizado *i*, un sinónimo de ידע, “saber, conocer”; o בן, “hijo”, aludiendo a la descendencia (Klein, 1987: 72, 76). Por tanto, lo que se incluye en el “construir” (בנה) hebreo es el “descendiente” (בֵּן) y “distinto” (בִּינָה) entreverándose el espacio material físico con el sapiencial cognitivo (בִּינָה). Y, efectivamente, la matriz ({{[+labial], [+continuado]}}) del étimo {b,n}, no está en relación con una edificación material que se construye, sino que refiere al anuncio que sale de la boca del profeta inspirado (Sibony, 2013: 274). Una vez más, no es un sitio, sino palabras (Salvador, 2022a).

Conclusiones

Por un lado, debido a la diversidad de grupos que estarían presentes en la formación de los orígenes de Israel, y los eslabones perdidos que aún tenemos entre el protosinaítico y el hebreo bíblico, el estudio del origen de la escritura no es algo que, usualmente, se incluya en los libros dedicados a los “orígenes del Israel bíblico”. Por otro lado, más allá de la continuidad narrativa y partículas preverbales que antiguo egipcio y hebreo bíblico comparten desde el afroasiático, para el estudio del hebreo primó el paralelo de las escrituras alfabéticas de Mesopotamia (Salvador, 2023b). Sin embargo, el cuneiforme, escritura lineal como el hebreo, codifica un significado más transparente fonéticamente, pero menos preciso y versátil en su potencial logográfico, de modo que los saltos metafóricos entre forma y función son menos frecuentes.¹⁸

18 Para las diferencias entre las escrituras egipcia y mesopotámica, véase Cervelló Autuori (2005: §31). Y una ejemplifi-

Mientras que el paradigma egipcio, que busca hacer “hablar” a sus imágenes (Angenot, 2018: 85) y es capaz de incorporar la representación gráfica, “etimología visual”, en el significado (Gracia Zamacona, 2017 [2011]: 19),¹⁹ se puede reconocer en el texto bíblico invirtiendo los materiales (letras por dibujos) pero conservando el prototipo (pasar de la representación al sonido) hasta construir con las letras/sonidos una imagen.

En las minas donde identificamos el nacimiento del protosinaítico, así como en las tumbas, donde emergen los jeroglíficos egipcios que hacen de inspiración al protosinaítico, y vemos más tarde la transformación que se produce sobre las divinidades semitas, íntimamente vinculadas también al origen del protosinaítico, encontramos un material que tiene una acción directa sobre los humanos. Tanto la tumba como la mina son espacios excavados en las piedras, divinizadoras y/o transformadoras para los humanos. La inspiración de los jeroglíficos para el alfabeto, por tanto, no es únicamente pictográfica, sino que incluye un condicionante material determinante.

Ahora bien, si en el caso egipcio tenemos la posibilidad de unir el elemento material (soporte) con el que ejerce la acción sobre el mismo (escriba) dejando su impronta,²⁰ para el caso del hebreo bíblico, la multimodalidad interpretativa de los contextos y soportes materiales (Mandell, 2022) no puede alcanzar la fuente autorial última.²¹ Por el contrario, la fonética, y para el texto masorético del hebreo bíblico, sí parece una vía óptima para unir, materialmente, las letras con el sujeto humano, redactor del pasado y lector contemporáneo.²²

Partimos, entonces, del lugar material, en contacto con los minerales, donde tiene origen la escritura, para terminar, con tres ejemplos paradigmáticos, construyendo un espacio en el texto a partir de la materialidad que podemos representar desde los órganos fonatorios universales para el ser humano. En efecto, la caracterización local originaria de la escritura en el antiguo Egipto y el futuro Israel coincide con una forma multiplánica del lenguaje vinculada también a lo ritual en ambos casos. De modo que, en el origen de la escritura en el Sinaí, dentro de un contexto de intercambio y contacto con los minerales, tal vez pueda rastrearse la identidad de Israel mucho más de lo que hasta el momento se ha explorado (Goldwasser, 2011: 284-289),

cación, a partir de los clasificadores cuneiformes sumerios y jeroglíficos egipcios utilizados para las aves anátidas, se encuentra en Vives Cuesta y Nicolás Alonso (2020).

19 Véase también la comunicación presentada por Carlos Gracia Zamacona en el *Coloquio 2022 "Perspectivas sobre el Cercano Oriente Antiguo"* (CEHAO UCA-RIPOA-PESPREM IICS UCA), titulada "De tejones y máscaras: ¿un nuevo 'libro' de los Textos de los Ataúdes para llevar Maat a Ra?". En línea: <https://youtu.be/DjWg2w6rfLY?si=ehzFXE8fQqjKHqo3>. (0:43:00 a 1:10:40).

20 Así, por ejemplo, el trabajo sobre la filología material de Lucía Díaz-Iglesias Llanos.

21 Dejando de lado el tema de la inspiración, que teológicamente el judeocristianismo asume para el texto, los códices vocalizados (*textus receptus*) más antiguos que tenemos son del siglo X de nuestra era (Códice de Alepo del año 980 d.n.e. y de San Petersburgo, del año 1009 d.n.e., el único completo). Y los mismos manuscritos de Qumrán, los más antiguos que poseemos, datados entre los siglos III a.n.e. y siglo II d.n.e., son tardíos y no pueden considerarse "originales" o "auténticos" (Trebolle Barrera, 1993: 277-303).

22 Nótese que el enfoque físico biológico de la TMA, apoyado en radicales biconsonánticas, se corresponde con la "*strong association*" (SA) que reconoce Noam Agmon (2010; Agmon y Bloch, 2013), a partir de la verificación química arqueológica de materiales propios y la terminología para los mismos adoptada, para señalar el paso de un sistema bilítero a uno tríltero en el lenguaje con la emergencia de la agricultura en la historia humana.

con la posibilidad de reintegrar, también en el lenguaje, la materialidad del contexto original a las palabras.²³

Tal vez no es casual que la escena del becerro de oro (Ex 32,17-19), un metal precioso, es considerada el pecado más grande de Israel. Obsérvese que, tras el canto de Moisés y los israelitas (Ex 15,1-18), en el canto de Miriam y las mujeres (Ex 15,20-21) aparecen por primera vez unidas la danza, los instrumentos y los cantos femeninos, que pasarán a ser una práctica religiosa típica en Israel (véase *Jueces* 11,34; 1 *Samuel* 18,6-9). Esta misma danza (מְחֻלָּה) la volvemos a encontrar en la escena del becerro de oro unida a la alusión a la salida de Egipto (Ex 32,4), lo que hace pensar que la referencia en Ex 32 al canto de victoria femenino se puede considerar prácticamente explícita. Ahora bien, mientras Moisés reconoce lo celebrativo del canto, para Josué el sonido de la danza se asemeja a una batalla (Invernizzi, 2016: 90).²⁴ Es en ese momento cuando podemos comenzar a pensar en los inicios de lo que se configurará más tarde como un Estado.²⁵ Pero ya nos fuimos de las Dos Tierras.

23 Así, por ejemplo, la lingüística histórica al מְחֻלָּה en hebreo no lo relaciona con el ibis, sino con el búho o la lechuza, en cuanto derivado de מְחֻלָּה, "soplar", literalmente "el pájaro de canto estridente"; o de מְחֻלָּה, "ocaso", en consecuencia, "ave nocturna" (Klein, 1987: 260).

24 Compárese el *Canto del Mar*, "Entonces Miriam, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos una pandereta, y todas las mujeres salieron detrás de ella, con panderetas y con danzas (מְחֻלָּה). Y Miriam repetía: 'Canten al Señor, que se ha cubierto de gloria: él hundió en el mar los caballos y los carros'" (Ex 15,20-21), con la escena del becerro de oro: "Al escuchar el ruido de las aclamaciones que profería el pueblo, Josué dijo a Moisés: 'Hay ritos de guerra en el campamento'. Pero Moisés respondió: 'No son cantos de victoria, ni alaridos de derrota; lo que oigo son cantos de coros alternados'. Cuando Moisés estuvo cerca del campamento y vio el ternero y las danzas (מְחֻלָּה), se enfureció, y arrojando violentamente las tablas que llevaba en sus manos, las hizo añicos al pie de la montaña" (Ex 32,17-19).

25 Goldwasser sostiene la falta de intervención institucional a lo largo del proceso de creación y transmisión de la escritura, en un marco de, al menos, 600 años (2011: 290).

Bibliografía

- » Agmon, N. (2010). Materials and Language: Pre-Semitic Root Structure Change Concomitant with Transition to Agriculture, en: *Brill's Annual of Afroasiatic Languages and Linguistics* 2: 23-79. En línea: <https://doi.org/10.1163/187666310X12688137960669>. [Consultado: 15-2-2023].
- » Agmon, N. y Bloch, Y. (2013). Statistics of Language Morphology Change: From Biconsonantal Hunters to Triconsonantal Farmers, en: *PLoS ONE* 8 (12), e83780. En línea: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0083780>. [Consultado: 15-2-2023].
- » Angenot, V. (2018). *Rébus, calembours et images subliminales dans l'iconographie égyptienne*, en: Brisset, C.-A., Dumora, F. y Simon-Oikawa, M. (eds.), *Rébus d'ici et d'ailleurs: écriture, image, signe*. París: Maisonneuve & Larose, 85-103.
- » Aufrère, S. H. (1997). L'univers minéral dans la pensée égyptienne: essai de synthèse et perspectives, en: *Archéo-Nil* 7: 113-144.
- » Bohas, G. (1997). *Matrices, étymons, racines. Eléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe* (Orbis Supplementa 8). Lovaina: Peeters.
- » Campagno, M. (2007). *El origen de los primeros Estados: la "revolución urbana" en América precolombina* (Colección Ciencia Joven 24). Buenos Aires: Eudeba.
- » Cervelló Autuori, J. (2005). Los orígenes de la escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos, en: Carrasco Serrano, G. y Oliva Mompeán, J. C. (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). La Mancha: Universidad de Castilla, 191-240.
- » Cervelló Autuori, J. (2020 [2015]). *Escrituras, lengua y cultura en el antiguo Egipto*, 2ª ed. (El espejo y la lámpara 11). Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- » Davies, B. G. (1999). *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- » De Benedetti, P. (2011). *L'alfabeto ebraico*. Brescia: Morcelliana.
- » Gardiner, A. H. y Peet, T. E. (1917). *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1 (Egypt Exploration Society Excavation Memoir 36). Londres: Egypt Exploration Society.
- » Goldwasser, O. (1995). *From Icon to Metaphor. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Friburgo / Gotinga: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht.
- » Goldwasser, O. (2006). Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? - The Invention of the Alphabet in Sinai, en: *Ägypten und Levante* 16: 121-160.
- » Goldwasser, O. (2011). The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.), en: Sela-Sheffy, R. y Toury, G. (eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar*. Tel Aviv: Unit of Culture Research / Tel Aviv University, 255-321.
- » Gracia Zamacona, C. (2017 [2011]). *Manual de Egipcio Medio*, 2ª ed. Oxford: Archaeopress.
- » Hikade, T. (2007). Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula, en: *Ancient West & East* 6: 1-22.
- » Invernizzi, L. (2016). La mano, il tamburello, la danza delle donne. La "scenatipo" del canto di vittoria, en: Crimella, M., Pagazzi, G. y Romanello, S. (eds.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8). Milán: Glossa, 73-99.

- » Kaplan, A. (1985). *Meditation and Kabbalah*. San Francisco: Weiser.
- » Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalén / Tel Aviv: Carta Jerusalem / The University of Haifa.
- » Liverani, M. (2005 [2003]). *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica.
- » Mandell, A. (2022). More than the Sum of Their Parts, en: Keimer. K. y Pierce. G. (eds.), *The Ancient Israelite World*. Londres / Nueva York: Routledge / Taylor and Francis Group, 348-362.
- » Menéndez Gómez, G. (2008). *Extranjeros en Deir El-Medina durante las dinastías XVIII y XIX: integración e inserción social*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Prehistoria y Arqueología. En línea: <http://hdl.handle.net/10486/3155>. [Consultado: 22-11-2022].
- » Menéndez Gómez, G. (2009). Población extranjera en Deir el-Medina: Documentos y problemas de identificación (D. XVIII-XIX), en: *Aula Orientalis* 27: 153-170.
- » Niccacci, A. (2009). Esodo 15. Esame letterario, composizione, interpretazione, en: *Liber Annuus* 59: 9-26.
- » Niccacci, A. (2020 [1986]). *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica*, 2ª ed. Milán: Terra Santa.
- » Salem, L. (2014). Literatura, memoria y política: La construcción del pasado en el Reino Medio egipcio, en: *Veleia* 31: 183-198.
- » Salvador, A. N. (2020). La sintaxis poética de Alviero Niccacci en los textos bíblicos hebreos, en: *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 19: 146-178.
- » Salvador, A. N. (2021). El ritmo del nuevo orden intelectual inaugurado en Egipto en la sintaxis del hebreo bíblico, en: *LynX. Panorámica de Estudios Lingüísticos* 20: 201-235.
- » Salvador, A. N. (2022a). La posibilidad de habitar un texto. La materialidad de la escritura en Israel y el Antiguo Egipto, en: *Helmántica. Revista de filología clásica y hebrea* 73: 239-270.
- » Salvador, A. N. (2023a). Las sucesivas metamorfosis del protagonista como tema literario en *La historia bíblica de José de la Biblia hebrea y el cuento neoegipcio de Los dos hermanos*, en: *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 49 (2): e54416. En línea: <https://doi.org/10.15517/rfl.v49i2.54416>. [Consultado: 5-9-2023].
- » Salvador, A. N. (2023b). De la letra en la tumba a la frase en el texto. La recepción en el mundo moderno del doble origen de la escritura en el antiguo Egipto, en: Alderete, M., Jakubowicz, F. y Rodríguez, I. (comps.), *I jornadas sobre usos y recepción de la historia antigua: "El antiguo Egipto como fantasía moderna: a cien años del descubrimiento de la tumba de Tutankhamón"*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. En línea: <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JURHA/IJURHA/paper/viewFile/6866/4118>. [Consultado: 1-11-2024].
- » Scholem, G. (1995 [1946]). *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2ª ed. Nueva York: Schocken.
- » Sibony, J. (2013). *De l'analysibilité des racines de l'hébreu biblique*. Tesis de doctorado. Lyon: École normale supérieure de Lyon. En línea: <https://theses.hal.science/tel-00935550>. [Consultado: 22-11-2022].
- » Ska, J.-L. (2001). *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Traducción de Francisco Gordón. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- » Treballe Barrera, J. C. (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, 2ª ed. Madrid: Trotta.
- » Vernus, P. (2005). *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*. París: Plon.
- » Vernus, P. (2016). De l'image au signe d'écriture, du signe d'écriture à l'image, de l'image au signe

d'écriture: la ronde sémiotique de la civilisation pharaonique, en: *Actes Sémiotiques* 119: 1-19.

- » Vernus, P. (2018). Le rébus dans l'écriture hiéroglyphique de l'Égypte pharaonique: un procédé cognitif, en: Brisset, C.-A., Dumora, F. y Simon-Oikawa, M. (eds.), *Rébus d'ici et d'ailleurs: écriture, image, signe*. París: Maisonneuve & Larose, 45-66.
- » Vernus, P. (2020). Écriture, langue et images: la naissance des hiéroglyphes, en: *Claruscuro* 19: 1-23.
- » Vita Barra, J. P. (2005). Los primeros sistemas alfabéticos de escritura, en: Carrasco Serrano, G. y Oliva Mompeán, J. C. (coords.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la antigüedad* (Humanidades 82). La Mancha: Universidad de Castilla, 33-79.
- » Vives Cuesta, A. y Nicolás Alonso, S. (2020). Parámetros de clasificación zoológica comparados: la familia *Anatidae* en egipcio y sumerio, en: *Trabajos de Egiptología* 11: 369-390.
- » Watson, W. (2011). Alcuni brani dell'Antico Testamento e testi dal Vicino Oriente antico, en: Gregor, G. (ed.), *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ: Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci*, ofm. Jerusalén / Milán: Terra Santa, 371-379.